

MARX' EMANZIPATORISCHE KRITIK IM SINNE EINER KOMPLEMENTARITÄT VON THEORIE UND PRAXIS

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung des Grades
eines Doktors der Philosophie

der Fakultät für Philosophie und Geschichte
der Eberhard-Karls-Universität Tübingen

vorgelegt

von

Kyungseok Lim

aus

Seoul/ Korea

2003

Inhalt

TEIL I. EINFÜHRUNG	4
1. Einleitung	4
1. 1 Mit Marx wider den autoritären Marxismus	9
2. Marx' Lehre als emanzipatorische Kritik	14
2. 1 Die Wortgeschichte der Kritik	17
2. 2 Worauf richtet sich Marx' Emanzipation?	24
2. 3 Die normative Perspektive der Marxschen Kritik	28
3. Marx' Methode der Kritik	31
4. Zur Komplementarität von Theorie und Praxis	34
TEIL II. SELBSTENTFREMDUNG UND IDEOLOGIEKRITIK	41
5. Zur Erinnerung: Die junghegelianische Bewegung	41
6. Journalistische Kritik	48
6. 1 Presse- und Meinungsfreiheit gegen Zensur	51
6. 2 Für die Armen: Gegen das Holzdiebstahlgesetz	55
6. 3 Der kritische Ansatz in der Vorbereitungszeit der >Deutsch-Französischen Jahrbücher<	58
7. Marx' Motive in der Hegelkritik	62
7. 1 Die Kritik am Begriff der Wirklichkeit Hegels	64
7. 2 Die kritische Auseinandersetzung mit Hegels politischer Philosophie	71
7. 3 Die Grundsteinlegung der materialistischen Dialektik	84
8. Die Kritik der christlichen Religion	89
8. 1 Von der Theologie zur Anthropologie	98
8. 2 Das Opium des Volkes	104
9. Das Wesen des Menschen	106
10. Kritik der ökonomischen Entfremdung	113
10. 1 Was meint Marx mit dem Begriff ‚Arbeit‘	113
10. 2 Die Entfremdung und die entfremdete Arbeit	120
10. 2. 1 Die vier Phasen der entfremdeten Arbeit	124
TEIL III. KRISE DER POLITISCHEN ÖKONOMIE	129
11. Historischer Materialismus	130
11. 1 Kritische Differenz zum neuzeitlichen Materialismus	130

11. 2 Die materialistische Geschichtsauffassung	137
12. Kritik der politischen Ökonomie im >Kapital<	141
12. 1 Die Werttheorie	144
12. 1. 1 Zur Entstehung des Kapitals	146
12. 1. 2 Die Quelle des Mehrwerts	154
12. 1. 3 Mehrwertstheorie als Ausbeutungstheorie	162
12. 1. 4 Kritische Würdigung der Mehrwerttheorie	163
12. 2 Die immanente Krise der kapitalistischen Produktionsweise	165
12. 2. 1 Das Gesetz des tendenziellen Falls der Profitrate	166
TEIL IV. MARX' KOMPLEMENTARITÄT VON THEORETISCHER KRITIK UND EMANZIPATORISCHER PRAXIS	173
13. Universelle Revolution statt bürgerlicher Revolution	174
13. 1 War Marx ein historischer Determinist?	181
13. 2 Das Emanzipationssubjekt	183
13. 2. 1 Wer soll das Subjekt der menschlichen Emanzipation sein?	185
13. 2. 2 Was ist das Proletariat im gegenwärtigen Sinn?	189
13. 2. 3 Was soll man verändern, und wer soll wen emanzipieren?	191
14. Der wahre Kommunismus und ethische Probleme	192
14. 1 Der hochentwickelte Kommunismus	192
14. 2 Marx und Ethik	197
14. 2. 1 Ist der vollendete Kommunismus eine gerechte Gesellschaft?	199
15. Schlussbemerkung	204
Literaturverzeichnis	209

Teil I. Einführung

1. Einleitung

Ist nach dem Zusammenbruch des Staatssozialismus die Auseinandersetzung mit Marx noch sinnvoll oder fruchtbar? Meine vorläufige Antwort ist ‚Ja‘. Aus welchen Gründen möchte ich kurz so zusammenfassen: Erstens darf man Marx' Einfluss seit Mitte des 19. Jahrhunderts, der sich wirkungsgeschichtlich in der Systemkonkurrenz zweier Weltteile niedergeschlagen hat, trotz dem Zusammenbruch des sogenannten Sowjetsystems nicht einfach ignorieren oder vergessen. Es geht hier in erster Linie darum, dass Marx' Auffassung unparteiisch im historischen Kontext eingeordnet wird.

Zweitens sollte man im Gegensatz zum autoritären Marxismus eine Abgrenzung zwischen dem wahren Kommunismus von Marx und dem Staatssozialismus von selbsternannten Pseudomarxisten ziehen, wie man auch in Beziehung auf den realpolitischen Machtmissbrauch, den Unterschied zwischen der Inquisition oder Hexenjagd der institutionalisierten Kirche im Mittelalter und den Lehrsätzen der Religion erlaubt.

Unter beiden Voraussetzungen wird man drittens eine vorurteilsfreie Marxforschung führen können. Wie K. P. Liessmann treffend pointiert, hat der Zusammenbruch der Sowjetunion, der Ostblockstaaten und ihrer Dogmatiker *„nicht nur die Bevölkerung, sondern auch Marx von einem pervertierten Marxismus befreit.“*¹ Für die undogmatische Marxforschung muss man zwei Aufgaben erfüllen. Einerseits soll man gegen die Mythologisierung der Marxschen Lehre² gefeit sein,

¹ K. P. Liessmann, *Man stirbt nur zweimal*, Wien 1992, S. 8 f.

² In der vorliegenden Arbeit will ich die Bezeichnung ‚Marxismus‘ aus drei Gründe nicht gebrauchen. Erstens war der Begriff ‚Marxismus‘ wie auch andere politische Richtungsbegriffe, vor allem solche, die sich von Personen ableiten, keine Selbstbezeichnung des ursprünglichen Marxschen Denkens, sondern wurde von außen an eine Partei oder Gruppe herangetragen. Hierbei ist erwähnenswert: Soweit bislang festzustellen, geht die anfängliche Benennung des Marxismus auf die Konflikte innerhalb der ‚Ersten Internationale Arbeiterassoziation‘ (1864-1876) zwischen den Anarchisten um Bakunin und den von diesen so titulierten Marxanhängern zurück. Im Den Haager Kongress (1872) gab es vor allem den

denn man kennt schon genug die fatalen Resultate der unkritischen Marxaufnahme. Andererseits soll man neben der Selbstkritik die skeptisch-vorurteilvollen Missverständnisse von Marx berichtigen. G. Lukács weist in einem Aufsatz >Was ist orthodoxer Marxismus?<, trotz des starken Ausdrucks vom orthodoxen Marxismus die grundsätzliche Richtung der richtigen Marxinterpretation: „Diese eigentlich recht einfache Frage ist sowohl in bürgerlichen wie proletarischen Kreisen Gegenstand vielfacher Diskussionen geworden. [...] Orthodoxer Marxismus bedeutet also nicht ein kritikloses Anerkennen der Resultate von Marx' Forschung, bedeutet nicht einen »Glauben« an diese oder jene These, nicht die Auslegung eines »heiligen« Buches.“³ Diesbezüglich kann man im Hinblick auf die bisherigen Marxschulen grob so urteilen, dass der sogenannte Westmarxismus im Vergleich mit dem doktrinären Sowjetmarxismus trotz der gemeinsamen Kämpfe gegen kapitalistische Gesellschaftssysteme, in der kritischen Rekurrerung auf Marx einen besseren Ansatz gezeigt hat.

Schließlich können wir uns mit dem kritischen Geist von Marx über aktuelle Probleme im Sinn der jeweiligen Zeitkritik auseinandersetzen. Es ist wahr, dass die gegenwärtigen Weltprobleme komplexer als zu irgendeiner anderen Zeit in der Geschichte und undurchsichtiger als in der Zeit sind, als Marx seine Analyse der Wirklichkeit entwickelte. Mir scheint jedoch, dass wir, wenn wir versuchen, ernsthaft und kritisch über die Notsituation unserer Mitmenschen auf den Erdball nachzudenken, und uns dabei von privatem, nationalem Egoismus und dem Vorurteil freihalten, einige unveränderte Tatsachen entdecken werden. Angesichts der

heftigen Streit zwischen den beiden Lagern in Bezug auf die organisatorischen Fragen der Internationalen Arbeiterassoziation und die Rolle des Staates im Prozess der Entwicklung zum Sozialismus. Zweitens ist der Terminus ‚Marxismus‘ in wissenschaftlichem Sinn überaus schillernd und von den jeweiligen Interessen der verschiedensten Autoren abhängig. Schließlich will ich die Lehre von Marx und erstem Marxisten F. Engels trennen, denn die vereinte Marx-Engels-Interpretation unter dem Namen des klassischen Marxismus als die Mitbegründer des wissenschaftlichen Sozialismus hat keinen Platz innerhalb meiner Arbeit trotz der starken geistigen Symbiose von beiden. Auf einige wichtige Verschiedenheiten zwischen den philosophischen Ansichten und praktischen Interessen werde ich daher im Folgenden gelegentlich näher eingehen. Vgl. U. Dierse, Artikel <Marxismus>, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 5, S. 758-767.

³ G. Lukács, Geschichte und Klassenbewußtsein, Darmstadt 1988¹⁰, S. 58 f.

bestehenden Weltordnung müssen wir als verantwortungsvolle Weltbürger uns auf die gemeinsamen Menschheitsthemen wie Weltarmut, Hungersnot, Analphabetentum, Umweltkatastrophen, Mangel der natürlichen Ressourcen, Bevölkerungswachstum sowie auf die stetige Gefahr von dem Vernichtungskrieg und internationalem Verbrechen usw. konzentrieren, um unseren Kindeskindern eine bessere Zukunft zu vererben. Paradoxerweise hat Marx' Kritik insgesamt für die Reflexion der kapitalistischen Produktionsweise direkt oder indirekt enorme Beiträge geleistet, obwohl Marx den Kapitalismus im Zusammenhang mit seinem wahren Kommunismus eo ipso abgelehnt hat. Ist die jetzige Kapitalismusform noch zu retten? Wenn ja, aber wie? Trotz des bestehenden Vermögens eine bessere Welt zu schaffen, leben wir in einer, in vielen Teilen unbarmherzigen Welt, in der wir Marx, der mit seinen umfangreichen Schriften die Gemeinschaft der frei-assoziierten Individuen verwirklichen als einen wichtigen Gesprächspartner benötigen. Es scheint mir, dass wir für die Realisierung einer wohlgeordneten Welt neben Institutionen, die eine solche umsetzen können, die starke Kritik mancher bestehenden Weltprobleme und zugleich die aktive Emanzipationsbewegung von absolutem Elend und struktureller Unterdrückung im Marxschen Sinne nach wie vor brauchen. Damit können wir unter den veränderten Umständen des 21. Jahrhunderts den Kritiker Marx weiter lesen und zugleich das unverzerrte Marxbild exhibieren. Es geht in meiner Arbeit nicht bloß um das ‚Zurück zum ursprünglichen Marx‘, sondern auch um die Rekonstruktion des kritischen Geistes von Marx.

Nach dieser Vorbemerkung will ich das Thema meiner Arbeit ausführlich begründen, nämlich die Frage, ob man den dialektischen Kritiker Marx im Gegensatz zur fragmentarischen Interpretation im ganzen Kontext der selbstkritischen Denkentwicklung einsehen soll. Die Wechselbeziehung der gesamten Marxschen Lehren ist weder gründlich genug erforscht, noch vollständig zur Kenntnis genommen worden. Demgemäß werde ich hier versuchen, Marx' ganze Denkentwicklung mit dem Ausdruck der ‚emanzipatorischen Kritik im Sinne einer Komplementarität von Theorie und Praxis‘ umzuschreiben. Meine These, Marx' ganze Beschäftigung ist mit einem Worte die emanzipatorische Kritik, ist keine unbegründete Behauptung, weil wir ohne Schwierigkeit die Tatsache bestätigen

können, dass Marx den Titel oder Untertitel seiner umfangreichsten Schriften mit dem Terminus 'Kritik' kennzeichnet. Diese Kritik von Marx ist als emanzipatorische Kritik zu verstehen, wie ich im Folgenden zeigen werde. Hierfür benutze ich die schon im Siglenverzeichnis gezeigten Grundtexte im Kontext des dialektischen Verständnisses der ganzen Marxschen Lehren. Den wichtigen Briefwechsel und andere nennenswerte Dokumente werde ich gelegentlich berücksichtigen.

Der erste Teil beginnt als Einführung mit der Differenzierung zwischen Marx und dem autoritären Marxismus. Ich glaube, dass wir zunächst mehr vom originellen Marx zur Kenntnis nehmen sollen als es der ausgediente Marxismus selbst getan hat. Dann erhelle ich gemäß meinem Ausdruck der ‚emanzipatorischen Kritik‘ die spezifische Begriffsbedeutung der Stichwörter ‚Kritik‘ und ‚Emanzipation‘ bei Marx neben der Wortgeschichte der Kritik im traditionellen und gegenwärtigen Sinn. Anschließend behandle ich die normative Perspektive vom Wesen des Menschen und kommunistischer Gesellschaft, um dann zu Marx angewandter Methode zu gelangen und schließlich zu einer Untersuchung der Komplementarität von Theorie und Praxis.

Im zweiten Teil wird Marx' Ideologiekritik von Religion, Philosophie, Recht und Staat mit den Gesichtspunkten der Entfremdungstheorie behandelt. Nach der journalistischen Tätigkeit beginnt Marx als ein Linkshegelianer seine Kritik mit einer Auseinandersetzung mit der klassischen deutschen Philosophie. Die Motive der Hegel- und Religions-Kritik hat er von Feuerbach unter den Junghegelianern aufgenommen und weiterentwickelt. Während der Aufnahme des verschiedenen Sozialismus (Saint-Simon, C. Fourier, R. Owen, Gracchus Babeuf, Etienne Cabet, P. J. Proudhon, Wilhelm Weitling) verändert Marx seine politische Gesinnung zum Kommunismus. Für die Bekämpfung der bestehenden Weltzustände hat er von seinen Vorgängern aus verschiedenen Themenbereichen viele Lehren übernommen. Marx ist aber kein Eklektiker, denn er hat die Denker immer mit kritischer Haltung aufgenommen. Wie ich später am beispielhaften Fall der Hegelschen 'spekulativen Dialektik' und des Feuerbachschen ‚anthropologischen Materialismus‘ zeigen werde, gewinnt Marx mit der kritischen Distanzierung von beiden Denkern seine materialistisch-dialektisch-historische Denkmethode gegen die Gefahr der Mystifikation der unhistorischen Wirklichkeit.

Der dritte Teil wird Marx' kritisches Denken seit 1845 behandeln, und es von den ideologischen Überbauten zur Kritik der politischen Ökonomie erhellen. Wobei Marx hauptsächlich auf die ‚Krise‘ der politischen Ökonomie interessiert. Das Wort ‚Krise‘ stammt etymologisch mit ‚Kritik‘ aus der gleichen Wurzel. Als Marx die >Thesen über Feuerbach< und die >Deutsche Ideologie< schrieb, bedeutete seine Kritik eine konkrete Verwirklichung seines materialistisch-geschichtlichen Emanzipationspro-gramms. Marx pointiert mit dem Historischen Materialismus den Charakter der bisherigen Geschichtsepochen aus der jeweiligen Art der Produktionsweise. In Anknüpfung an die klassische Nationalökonomie von Adam Smith, David Ricardo und andere schreibt er seine politisch-ökonomische Kritik, zusammengefasst im Hauptwerk >Kapital<. Es handelt sich darum, den inneren Zusammenhang und das Bewegungsgesetz kapitalistischer Produktionsweise aufzudecken und nachzuweisen, wie das Kapitalismussystem die immanenten Widersprüche zwischen den Produktionskräften und Produktionsverhältnissen erzeugt und verschärft, wie die fortschreitende Produktivität des Kapitalismus selbst die Bedingungen für dessen Krise unvermeidbar heranzuführt. Dies zeigt Marx mit den Theorien über die Mehrwert und das Gesetz des tendenziellen Falls der Profitrate.

Im vierten Teil geht es um die Komplementarität von Theorie und Praxis in Bezug auf die Idee des wahren Kommunismus und die emanzipatorische Rolle des Proletariats. Mit dem >Manifest der Kommunistischen Partei< vertritt Marx seinen politischen Veränderungswillen zur klassenlosen Gesellschaft durch eine organisierte internationale Arbeiterbewegung. Im Hinblick auf die sozialistische Arbeiterbewegung konzentriert sich Marx überwiegend auf das Thema der revolutionären Praxis. Der immanente Widerspruch zwischen den Produktivkräften und den Produktionsverhältnissen drückt sich politisch im Klassenkampf aus und führt zur universellen Revolution. Es geht bei Marx darum, nachzuweisen, wie die kapitalistische Produktionsweise selbst materielle Bedingungen für deren Ablösung schafft und letztlich überwunden wird?

Schließlich will ich in der Schlussbemerkung einige Anstöße für die weitere Marxforschung geben. Wozu brauchen wir noch Marx? Paradoxerweise, als das

Interesse an Marx verloren geht, als man vom vermeintlichen „*Ende der Geschichte*“⁴ spricht, als die jetzige Kapitalismusform sich auf dem globalen Weltmarkt verbreitet, braucht man Marx' Einblick in die kapitalistischen Gesellschaftsformen als Konsum- und Massenproduktions-gesellschaft noch dringender als je. Es wäre eine falsche Position, dass Marx in der gegenwärtigen Sozialphilosophie verschwinden soll, obwohl Marx' Lehre als ein Erklärungsmodell der bestehenden Widersprüche unserer Weltgemeinschaft offenbar weiter Gültigkeit hat. Wenn man Marx' Kritik als wertvolle Erbschaft behalten will, soll man schlüssige Antworten auf aktuelle Probleme in Verbindung mit den Marx-Diskussionen suchen, obwohl man dadurch alle Probleme nicht lösen kann. Denn Marx' Kritik ist ein dynamischer Prozess im Kontext unseres Einblicks auf die gegebene Situation. Diesbezüglich werde ich auf einige Themen wie ökologische Krise und humane Globalisierung mit Marx hinweisen, um die Zukunft von Marx zu gewinnen.

1. 1 Mit Marx wider den autoritären Marxismus

Marx ist seit seinem Tod mit den verschiedensten Spielarten des Marxismus interpretiert worden. Schon zu seinen Lebzeiten sah Marx die Gefahr der ihm dogmatischen Systematisierung und willkürlichen Vereinfachung seiner Lehre. Dies veranlasste ihn wider den autoritären Marxismus zum Ausspruch, dass er kein Marxist sei.⁵ Die Verzerrung vom ursprünglichen Marx'schen Denken erreichte ihren Höhepunkt dort, wo Marx seit der Oktoberrevolution zu einem an der Sowjetideologie orientierter ‚Marxismus-Leninismus‘ dogmatisiert wurde. Um den ursprünglichen Marx zu behalten, soll man Marx vom autoritären Marxismus trennen,

⁴ F. Fukuyama, *Das Ende der Geschichte, Wo stehen wir?*, München 1992, S. 11-26.

⁵ Engels erinnert sich in einem Brief an die Aussage von Marx über die französischen Marxisten der letzten 70er Jahre: „*Tout ce que je sais, c'est que je ne suis pas Marxiste. (Alles, was ich weiß, ist, dass ich kein Marxist bin.)*“ In: MEW 37, S. 436.

der seit der Oktoberrevolution vom parteioffiziellen Marxismus-Leninismus bis zum Fall des eisernen Vorhangs des sogenannten Sowjetmarxismus angedauert hat.⁶

Die schlimmste Verdrehung der Marxschen Lehre ist gerade der propagandistische Missbrauch, den sie in den Zeiten des kalten Krieges entweder vom Kapitalismus oder Sozialismus auf politisch-ideologischer Ebene erfahren hatte. Neben dem Faschismus war der stalinistische Realsozialismus die zweite totalitäre Tragödie im 20. Jahrhundert. Genauso wie der Nationalsozialismus, so schreckte der Stalinismus die ganze Welt mit folgenden Merkmalen ab: totalitäre Diktatur mit Personenkult bis zur Anwendung und Rechtfertigung von Massenmord und Säuberung, eine gescheiterte, auf Rüstung ausgerichtete Planwirtschaft mit unmenschlicher Zwangsarbeit und die politische Ideologisierung aller Lebensbereiche. Die Kritik am autoritären Marxismus ist jedenfalls nicht neu, denn manche Autoren⁷ haben gegen die anmaßenden Anhänger, die im Namen des Marxismus Marx als propagandistische Symbolfigur ihrer Abgötterei ausgenutzt haben, mit umfangreichen Schriften und Diskussionen bekämpft, obgleich wir hier darauf nicht näher eingehen.

Eine fehlerhafte Charakteristik der bisherigen Marxinterpretation ist die Schwarz-Weiß-Debatte zwischen marxistischen und antimarxistischen Autoren, obwohl ich die gespannte Divergenz innerhalb jedes Lagers nicht verwässern will. Es scheint mir, dass eine solche zwiespältige Interpretationstendenz nach wie vor bestehen bleibt; es ist kein Zufall, dass man Marx exemplarisch mit dem entgegengesetzten Vexierbild vergleichen kann: Marx sei zum einen ein abzulehnender Wortführer⁸, zum anderen ein wichtiger Denker⁹ der menschlichen

⁶ R. Tom, On recovering Marx after Marxism, in: philosophy & social criticism, Vol. 16. No. 4, July 2000, S. 96-7.

⁷ P. Gajo, Wider den autoritären Marxismus, Frankfurt a. M. 1969, S. 5-26; L. Kolakowski, Die Hauptströmungen des Marxismus, Bd. 2, München 1988³, S. 11-42.

⁸ K. R. Popper, The open society and its enemies, Vol. II, London 1973, S. 82. Popper verschärft im politischen Kontext seine Marx-Kritik so: „*Why, then, attack Marx? In spite of his merits, Marx was, I believe, a false prophet. He was a prophet of the course of history, and his prophecies did not come true; [...] It is much more important that he misled scores of intelligent people into believing that historical prophecy is the scientific way of approaching social problems. Marx is responsible for the devastating influence of the historicist method of thought within the ranks of those who wish to advance the cause of the open society.*“ Die

Emanzipation. Angesichts dieser diametral gegensätzlichen Marxbilder ist es eine interessante Sache: Was sind die Gründe der antimarxistischen Tendenz? Was sind Marx' Irrtümer? Sicherlich gibt es keinen Königsweg zur Beantwortung solcher Fragen. Trotzdem lohnt die Mühe, einige Grundprobleme näher anzugehen, weil wir damit teils eine Gelegenheit der Selbstreflexion oder –Kritik in der konstruktiven Marxdiskussion gewinnen, teils die Quelle des oft unbemerkten Missverständnisses der Marxschen Lehre offen legen.

Marx hat durch seine frühkapitalistische Gesellschaftskritik folgende Systemmängel ans Tageslicht gebracht: (1) die Ausbeutung zwischen den Menschen und zugleich den Nationen (Kolonialismus) durch den ‚selbst-werdenden‘ Prozess der Kapitalakkumulation, (2) das unvermeidbare Elend¹⁰ der Besitzlosen durch die

kritischen Rezensenten z. B. K. Löw, Kam das Ende vor dem Anfang?, 150 Jahre „Manifest der Kommunistischen Partei“, Köln 1998. Ders., Der Mythos Marx und seine Macher, München 1996; V. E. Pilgrim, Adieu Marx, Hamburg 1990, S. 7-9.

⁹ Vgl. W. Euchner, Karl Marx, München 1982, S.7-8; G. Schulte, Kennen Sie Marx?, Kritik der proletarischen Vernunft, Frankfurt a. M./ New York 1992, S. 9-14; B. Sichtermann, Der tote Hund beißt, Berlin 1991, S. 33-43; J. Ziegler, Marx, wir brauchen Dich, Warum man die Welt verändern muß, München 1992. Der Soziologe Ziegler sagt z. B. im Vorwort zur deutschen Ausgabe: „Marx ist der größte Denker des entstehenden Industriezeitalters, der Epoche der sich rasant ausbreitenden Warenrationalität, der die Entfremdung des Menschen erkannt, ihr eine alternative Totalität entgegengesetzt hat. Sein philosophisches Werk beinhaltet die radikale Kritik eines Gesellschaftssystems, das den Menschen sich selbst entfremdet, ihn auf seine reine Warenfunktion beschränkt und damit entwürdigt, ihn instrumentalisiert für das ontologisch einzig akzeptable Ziel der Mehrwertakkumulation und der Gewinnoptimierung. Es ist das alternative Bewußtsein des sich selbst entfremdeten Produzenten.“ (Ebd., S. 20)

¹⁰ Viele behaupten bezüglich der These von Marx, dass Marx sich bloß mit dem absoluten Verelendungsproblem beschäftigt. Die Tatsache ist aber anders, denn er bemerkt den Unterschied zwischen der absoluten und der relativen Verelendung sehr wohl: „Ein Haus mag groß oder klein sein, solange die es umgebenden Häuser ebenfalls klein sind, befriedigt es alle gesellschaftlichen Ansprüche an eine Wohnung. Erhebt sich aber neben dem kleinen Haus ein Palast, und das kleine Haus schrumpft zur Hütte zusammen. Das kleine Haus beweist nun, daß sein Inhaber keine oder nur die geringsten Ansprüche zu machen hat; und es mag im Laufe der Zivilisation in die Höhe schießen noch so sehr, wenn der benachbarte Palast in gleichem oder gar in höherem Maße in die Höhe schießt, wird der Bewohner des verhältnismäßig kleinen Hauses sich immer unbehaglich, unbefriedigter, gedrückter in seinen vier Pfählen finden. Ein merkliches Zunehmen des Arbeitslohns setzt ein rasches Wachsen des produktiven Kapitals voraus. Das rasche Wachsen des produktiven Kapitals ruft ebenso rasches Wachstum des Reichtums, des Luxus, der gesellschaftlichen Bedürfnisse und der gesellschaftlichen Genüsse hervor. Obgleich also die Genüsse des Arbeiters gestiegen sind, ist die gesellschaftliche Befriedigung, die sie gewähren, gefallen im Vergleich mit den

Reichtumskonzentration an den Produktionsmitteln in wenigen Händen, (3) die allseitige Vertiefung der Selbstentfremdung und Verdinglichung durch die körperliche und geistige Tätigkeitstrennung, (4) die lebensbedrohende Arbeitslosigkeit durch das monopolisierte Entscheidungsrecht des Wirtschaftsgeschäftes in den wenigen Großunternehmen und schließlich (5) die Gefahr der immanenten Krise durch den tendenziellen Fall der Profitrate.

Eine solche Problematik ist heute ohne Zweifel immer noch aktuell. Weshalb gibt es immer noch eine große Ungleichheit bei der Entlohnung verschiedener Arbeit? Warum wird ein Tagewerk so überaus reichlich und ein anderes so kärglich bezahlt? Wie kommt es, dass trotz aller Produktivitätserhöhung der Kampf um das Überleben in manchen Ländern immer schwieriger wird? Das sind neben anderen gegenwärtigen Leitthemen auch elementare Probleme, die über das Schicksal der Menschen entscheiden und deshalb dringend eine realisierbare Lösung brauchen. Jede Sozialphilosophie, die einer solcher Fragestellung und passenden Beantwortungen ausweicht, ist und bleibt gegenstandslos, und jede Reform, die nicht an die Emanzipation von Armut und Unterdrückung heran will, ist und bleibt Spiegelfechtereie und Selbstbetrug. Versagen würde die Philosophie, wenn sie sich von den entscheidenden Problemen ihrer Zeit fernhielte. Angesichts dieser Probleme will Marx die klassenlose Gesellschaft als alternatives Gesellschaftsmodell errichten, denn er sieht keine Zukunftsvision einer menschwürdigen Gesellschaft in der Ausbeutung und Unterdrückung der Mehrheit der Menschen durch wenige Menschen.

In der Philosophiegeschichte hat Marx als Einziger die theoretische Aufdeckung der existenziellen Unterdrückungsformen mit der praktischen Revolution verbunden. Er fordert die Überwindung des kapitalistischen Gesellschaftssystems durch die revolutionäre Praxis des Proletariats, weil er den aktiven Protest als einen kurzen Weg für die Beseitigung der damaligen widerspruchsvollen Weltordnung ansieht. *„Auch wenn eine Gesellschaft dem Naturgesetz ihrer Bewegung auf die Spur*

vermehrten Genüssen des Kapitalisten, die dem Arbeiter unzugänglich sind, im Vergleich mit dem Entwicklungsstand der Gesellschaft überhaupt. Unsere Bedürfnisse und Genüsse entspringen aus der Gesellschaft; wir messen sie daher an der Gesellschaft; wir messen sie nicht an den Gegenständen ihrer Befriedigung. Weil sie gesellschaftlicher Natur sind, sind sie relativer Natur.“ K. Marx: Lohnarbeit und Kapital, in: MEW 6, S. 411-2.

*gekommen ist - und es ist der letzte Endzweck dieses Werks, das ökonomische Bewegungsgesetz der modernen Gesellschaft zu enthüllen -, kann sie naturgemäße Entwicklungsphasen weder überspringen noch wegdekretieren. Aber sie kann die Geburtswehen abkürzen und mildern.“*¹¹ Gleichwohl räumt ein einseitiger Blickwinkel vom Aktionismus des autoritären Marxismus uns keine Gelegenheit der Überlegung ein, inwieweit der gesamte Korpus des Marxschen Werkes mit der Machtpolitik missbraucht wird. Hingegen soll ein kritischer Marxschüler die komplementäre Funktion und Bedeutung von Theorie und Praxis innerhalb der Marxschen Lehre weiter ausarbeiten.

Es wäre zeitwidrig, Marx' Kritik als ein Allheilmittel aller gegenwärtigen Probleme anzusehen und ohne Berücksichtigung der Grundprinzipien von Demokratie, Gewaltenteilung und Menschenrechte vorzuschlagen. Die gegenwärtige Arbeiterbewegung ist je nach der bestehenden Situation der Länder unterschiedlich. Der achtstündige Arbeitstag als Kampfslogan spielt innerhalb der Gewerkschaft von Industrieländern weniger Rolle. Marx' Revolutionstheorie hat uns über seine diagnostische Analyse des Kapitalismus sehr wenig zu sagen, einem Thema, mit dem er lebenslang beschäftigt war. Trotz aller wissenschaftlichen und technischen Ansprüche bleibt der wahre Kommunismus bei Marx nach wie vor eine utopische Idee.

Nach dem Mauerfall (1989) tritt die politische Anklage hervor; Marx als einer der Ideengestalter des real existierenden Staatssozialismus soll die Mitschuld am totalitären System übernehmen. Die populäre Gleichsetzung, nämlich der Zusammenbruch des Ostblockes = die Krise der Marxschen Lehre, berücksichtigt jedoch keinen Unterschied zwischen dem autoritären Marxismus und der Marxschen Lehre. Wenn man den Staatssozialismus mit dem wahren Kommunismus von Marx gleichsetzt, meint man, dass Marx als ein Hauptgestalter jenes Unterdrückungssystems für den Zusammenbruch mitverantwortlich sein soll. Dies ist aber nicht akzeptabel, denn es gibt eine Diskrepanz zwischen beiden. Wie der Sowjetmarxismus klar und deutlich gezeigt hat, vertritt der autoritäre Marxismus eine totalitär-bürokratische

¹¹ K. Marx, Kap. I, in: MEW 23, S. 15 f.

Unterdrückung und Verletzung von Menschen- und Grundrechten. Ohne Marx' Idee vom Pseudokommunismus als einer parteidoktrinären Versteinigung zu unterscheiden, wird man nicht imstande sein, Marx' Emanzipationsidee von der politischen Ideologie der noch bestehenden pseudomarxistischen Staaten (z. B. China, Nordkorea etc.) zu unterscheiden, und letztlich Marx' Idee des wahren Kommunismus für eine bessere Welt der Nachkommen zu aktualisieren. Eine präzise und vorurteilsfreie Marx-Forschung kann für die Verwirklichung der unverzichtbaren Aufgabe von menschlicher Emanzipation zu einer dynamischen Kraft beitragen. Je mehr Marx den Grad der politischen Identifikation von dem autoritären Sowjetmarxismus trennt, desto mehr gewinnt er die wertvollen Inhalte der menschlichen Emanzipation.

2. Marx' Lehre als emanzipatorische Kritik

Im Hinblick auf den Titel meiner Arbeit beziehe ich mich zwecks der vorläufigen Erläuterung auf die Frage: Warum kann man Marx' Lehre als emanzipatorische Kritik bezeichnen? Dafür werde ich die Bedeutung der zwei verwendeten Wörter klären.

Obwohl Marx von seinem Begriff ‚Kritik‘ keine Definition gab, kann man sich gut vorstellen, dass er im Gegensatz zu jedem theorieorientierten Unternehmen der philologischen oder ästhetisch-literarischen Kritik eine neue Prägung mit dem Wort ‚Kritik‘ ausarbeiten will. Aber welche? Die umrissene Beantwortung kann man in den >Briefen aus den Deutsch-Französischen Jahrbüchern< finden. Marx vergisst während seiner lebenslangen Kritik niemals folgende drei Fragen: Woher stammt die Kritik? Kurz: Vom Widerspruch. Warum soll die Kritik weitergehen? Um deutlicher die Quelle des Widerspruches aufzufassen. Dies verbindet die geschichtlich-genetische Analyse mit der Erschließung des Wesens der Phänomene. Und danach folgt die praktische Kernfrage, was werden soll. Marx' kurze Antwort lautet so: *„Wie kann man aber einen Widerspruch auflösen? Dadurch, daß man ihn unmöglich*

*macht.*¹² In dieser Phase gerät Marx mit den bestehenden Zuständen in den Kampf, und es tritt seine praktische Revolutionslehre vor: „*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 zu materiellen Gewalt, sobald sie ad hominem demonstriert, und sie demonstriert ad hominem, sobald sie radikal wird.*“¹³ Kurzum: In seiner Kritik beschäftigt sich Marx mit drei Fragen nach dem Woher, Warum und Wohin.¹⁴

Marx hat sich mit seiner Kritik bemüht, alternative Heilmittel der zeitgenössischen Krankheiten zu finden. Sein Ziel war nichts anderes als die menschliche Emanzipation, die man mit Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit, Brüderlichkeit und Solidarität, anstatt Interessenrivalität, mit Existenzsicherheit, anstatt Verzweiflung, den wechsel-anererkennenden Rechtszustand an Stelle des egoistischen Kampfzustands, der Gesittung und Bildung, anstatt der Rohheit und Dummheit, der Menschenwürde und –rechte, anstatt der Menschenrechtsverletzung und mit Vertrauen, anstatt Lüge und Betrug identifizieren darf.

Bei dieser Vielzahl von Ziele kann man die Bedeutung der emanzipatorischen Kritik mit der Beantwortung dreier Fragen zusammenfassen: 1. Marx' emanzipatorische Kritik umfasst den Bereich von intellektueller Theorie und korrigierender Praxis. Marx hat die dialektische Wechselbeziehung der beiden wohl bemerkt. 2. Welche Bedeutung hat die Praxis? Marx zufolge impliziert sie eine gleichzeitige Veränderung von Subjekt und Objekt, denn sie fällt in der revolutionären Tätigkeit als der totalen Veränderung „*das Sich-Verändern mit dem Umändern der Umstände*“¹⁵ zusammen. 3. Was muss die emanzipatorische Kritik

¹² K. Marx, JF, in: MEW 1, S. 349.

¹³ K. Marx, RP, in: MEW 1, S. 385.

¹⁴ Im September 1843 schreibt Marx an Ruge folgendes: „*Denn wenn auch kein Zweifel über das Woher, so herrscht desto mehr Konfusion über das Wohin. Nicht nur, daß eine allgemeine Anarchie unter den Reformern ausgebrochen ist; so wird jeder sich selbst gestehen müssen, daß er keine exakte Anschauung von dem hat, was werden soll.*“ Vgl. K. Marx, BDFJ, in: MEW 1, S. 343 f. u. F. Engels/ K. Marx, HF, in: MEW 2, S. 132: „*Wir werden endlich, den Vorschriften der Kritik gehorchend, das Warum?, Woher? und Wohin? der kritischen Geschichte zum Gegenstand eines anhaltenden Studiums machen.*“

¹⁵ K. Marx, TüF, in: MEW 3, S. 5 f.

leisten? Als Marx die ‚Verwirklichung der Philosophie‘ zu seiner Aufgabe machte, zielte er auf die aktive Beseitigung von den ungerechten Bestehenden. Marx war überzeugt, dass die richtige Theorie allein kein Weg zur Verwirklichung der menschlichen Emanzipation sei; man müsse die Praxis mit der Theorie verbinden. Man kann Marx’ kritische Arbeit als Komplementarität von Idee (Theorie: der Kopf der Emanzipation) und Wirklichkeit (Praxis: das Herz der Emanzipation) zusammenfassen. Dies bezeichnet Marx als die Aufhebung von der Philosophie im traditionellen Sinne, nämlich die Verwirklichung der Philosophie und das Philosophisch-Werden der Welt: *„Die Philosophie kann sich nicht verwirklichen ohne die Aufhebung des Proletariats, das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie.“*¹⁶

Dafür soll man die Mystifikation der philosophischen Begriffe wie Entäußerung, die Befreiung oder das menschliche Wesen usw., in der auf die Tatsachenforschung aufgebauten bürgerlichen Gesellschaft erfassen. So veränderte Marx seinen Kritikgegenstand von den ideologischen Überbauten zur materiellen Basis der kapitalistischen Produktionsweise schrittweise. Hier geht es um keine zum Selbstzweck gewordene kritische Kritik, sondern um die Selbstverständigung der Zeit. Was Marx mit einem solchem Programm geleistet hat, ist die wissenschaftliche Erforschung und Darstellung der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Geschichte. Es gibt ohne Gegensatz keine Garantie eines positiven Fortschritts. Wie Ernst Bloch sagte, ist Marx *„der erste große Denker der Unzufriedenheit, der zugleich nahe Ziele, mittlere Ziele setzte, ohne das Fernziel je zu vergessen, das in allem impliziert ist, also Herstellung von Verhältnissen, in denen der Mensch aufhört, ein gedrücktes, verschollenes, verächtliches, vergessenes Wesen zu sein. Diese ganze Theorie ist nicht nur negativ formuliert, sondern sehr positiv.“*¹⁷

¹⁶ K. Marx, RP, in: MEW 1, S. 391.

¹⁷ E. Bloch, Marx als Denker der Revolution, in: Marx und die Revolution, Frankfurt a. M. 1970, S. 8.

2. 1 Die Wortgeschichte der Kritik

Bevor wir die Grundzüge der Kritik im Marxschen Sinne behandeln, blicken wir kurz auf die traditionelle und gegenwärtige Anwendungsgeschichte des homonymen Wortes. Wie wir sehen werden, ist der Terminus Kritik im Laufe der Zeit sehr verschiedenartig angewendet worden. Im etymologischen Sinne wird das Wort ‚Kritik‘¹⁸ ebenso wie die ‚Krise‘ vom griechischen Wort ή κριτική (sc. τέχνη) herleitet. Das Wort wird anfangs ohne die terminologische Verfestigung mit anderen Ableitungen dieses Stammes wie κρίνειν, κρίσις, κριτήριον, κριτής zusammen gebraucht und heißt scheiden, auswählen, beurteilen, entscheiden widerstreitenden Parteienhinsichten. Hierin ist es bemerkenswert, dass aus diesem Wortstamm heraus die Beziehung zu den Begriffen von Kritik, Kriterium und Krisis besteht. Wie O. Höffe richtig pointiert hat, meint der ursprüngliche Ausdruck 'Kritik': *„eine Fähigkeit des Unterscheidens und Richtens, kurz: eine richterliche Kompetenz. Nennen wir sie, eine dritte Kritikform, die judikative Kritik. Bekanntlich wird sie von der Philosophie schon sehr früh als eine ihrer Aufgaben anerkannt. Die Anfänge einer judikativen Kritik reichen bis zu Platon und Aristoteles zurück; und in der Neuzeit folgt ihr kein geringerer als Kant.“*¹⁹ Entscheidend ist hierfür die Vorfrage, welche Kritikform von beiden Streitparteien denn nicht nach dem Verhältnis der Macht ihre unparteiische Kompetenz wechselseitig anerkennen lässt.

In der Antike hat Platon gleich zu Anfang seines späten Dialogs >Staatsmannes< das Kernproblem der philosophischen Kritik als die erkenntniseinteilende Beurteilungsmethode (Dihairesis) bestimmt, um den Pfad der Staatskunst zu finden. Demnach wird sämtliche Erkenntnis des Menschen in zwei Arten eingeteilt: Einmal in die handelnde (πρακτική) und andermal die einsehende

¹⁸ C. v. Bormann, Artikel <Kritik>, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 4, S. 1250-1262; R. Koselleck, Kritik und Krise, Frankfurt a. M. 1997⁸, S. 196-8. (Anm. 151 u. 155) und S. 201 (Anm. 171); J. Habermas, Zwischen Philosophie und Wissenschaft, Marxismus als Kritik, in: Theorie und Praxis, Frankfurt a. M. 1971, S. 244-246; K. Röttgers, Kritik und Praxis, Walter de Gruyter/ Berlin/ New York 1975, S. 1-23.

¹⁹ O. Höffe, Moral als Preis der Moderne, Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt, Frankfurt a. M. 1993, S. 247.

Erkenntnis (γνωστική) als solche.²⁰ Diese Platonischen Unterscheidungen, in denen sich die alten Bedeutungen κρίνειν als ein allgemeines Unterscheidungsvermögen und als eine ethisch-politische Urteilskraft widerspiegeln, werden von Aristoteles aufgenommen und vor allem in der Rechtssprechung weitergebildet. Dieser verwendet das Wort κρίσις als die richterliche Entscheidung, um die Ordnung der staatlichen Gemeinschaft im Rechtsstreit zu schaffen.²¹ Das Wort Kritik wird wobei die Bedeutung von Beurteilen oder Entscheiden einer Person oder Sache in ethisch-politischer und juristischer Hinsicht, aber auch ganz allgemein im unterscheidenden Wahrnehmungsurteil oder Denkkakt überwiegt. Zusätzlich erhält das Wort vorwiegend eine medizinische Bedeutung, wie Augustinus sie mit dem lateinischen Wort ‚crisis‘ geprägt hat: *„diligebat autem illum virum sicut angelum dei, quod per illum cognoverat me interim ad illam ancipitem fluctuationem iam esse perductum, per quam transiturum me ab aegritudine ad sanitatem, intercurrente artiore periculo, quasi per accessionem, quam criticam medici vocant, certa praesumebat. (Sie liebte jenen Mann wie einen Engel Gottes, weil sie wusste, daß durch ihn jenes innere Schwanken herbeigeführt sei, aus welchem sie den Übergang von Krankheit zur Genesung bei herzutretender dringlicherer Gefahr, wie bei jenem Zustande, den die Ärzte Krisis nennen, erwartete.)“*²²

In der Entwicklung des Ausdrucks ‚Kritik‘ tritt der für die Weiterbildung des Begriffs entscheidende Gedanken des nach den bestimmten Maßstäben Urteilens, der Prüfung und der Entscheidung hervor, der in den Geltungsbereichen der Literatur und Kunst seine Bedeutung der historischen Kultur- und Gesellschafts-Kritik gewonnen hat. In der Antike wurden die Begriffe φιλόλογος, γραμματικός und κριτικός nicht scharf unterschieden, denn criticus erhält schon die Bedeutung von Grammatiker und Kunstrichter. Während das Mittelalter offenbar bloß die medizinische Bedeutung des Wortes kannte, wird das Wort ‚Kritik‘ in der Epoche von Renaissance und Humanismus als eine kulturelle Wiederaufnahme der antiken Bedeutung des

²⁰ Platon, Politikos, 258 b-e. 260 c und 292 b.

²¹ Aristoteles, Politik, I. 2, 1253 a 35, III. 1, 1275 a 20-35, 1275 b 15-20 und VII. 4, 1326 b 10-20.

²² A. Augustinus, Confessiones (Bekenntnisse), übers. v. Joseph Bernhart, VI. I, 1, S. 147.

Grammatikers und Kritikers in G. Boccaccios (1313-1375) Deutung von Dante (1265-1321) eingesetzt. In diesem Kontext kristallisiert sich eine Bedeutung der philologischen Textkritik heraus. Inzwischen tritt durch die heftigen Religionsdebatten um die philologische Textkritik an der Heiligen Schrift eine eingeeengte Bedeutung des Wortes ‚Kritik‘ in den Vordergrund. In der Bibel selbst wird die Offenbarung des Johannes auf die Krisis des heilsgeschichtlichen Prozesses der Scheidung vom Guten und Bösen übertragen. Die kritische Entscheidung über Verhängnis und Freispruch gelangt damit in die Religionsdimension von Verdammnis und Erlösung, theologische Antizipation von Kategorien, in denen dann das 18. Jahrhundert die Geschichtsphilosophie entwerfen lernte. Zugleich wird die Kritik als das allgemeine Medium zur Ermittlung von Erkenntnis der methodischen Logik zugeordnet. Petrus Ramus (1515-1572) als hugenottischer Calvinist markiert mit seiner humanistischen Logik im Unterschied zu stoischer Logik die Bedeutung der ‚Kritik‘ *„zum Kennzeichen einer neuen Epoche.“*²³ Nach der Reformation wird das Wort zum Schlüsselwort der Emanzipation von institutionalisierten Kirchenautoritäten gemacht.

Seit der europäischen Aufklärung hat der Ausdruck Kritik zur Kennzeichnung des politisch-kulturell-bürgerlichen Bewusstwerdens gehört. Die gesunde Kritik, die auf die vernünftige Wahrheit verpflichtet ist, bringt nicht unmittelbar die gesuchte Wahrheit hervor, sondern nur nach dem dauerhaften Zerstörungsprozess der vortäuschenden Idole. Dementsprechend ist Pierre Bayle (1647-1706) im doppelten Sinne bedeutsam, denn er war einerseits ein erster philosophischer Theoretiker und Praktiker eines solchen Kritikprogramms. Andererseits entwickelt er eine Theorie der autonomen République Lettres, deren Wirkungen auf I. Kant einen erheblichen Einfluss hat. Bayle verstand unter der ‚critique‘ im strengen Sinn des Wortes die eigentliche Tätigkeit der Vernunft: War die Kritik zunächst nur ein Symptom der sich verschärfenden Differenz zwischen Vernunft und Offenbarung, so wird bei Bayle die Kritik selber die Tätigkeit, die beide Bereiche trennt.²⁴ Die Kritik blieb also bei ihm

²³ G. Tonelli/ C. v. Bormann, Artikel <Kritik>, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 4, S. 1255 f.

²⁴ R. Koselleck, Kritik und Krise, Frankfurt a. M. 1997⁸, S. 89.

keineswegs auf philologische, ästhetische oder historische Sachgebiet beschränkt, sondern sie wurde ganz allgemein das Können, durch vernünftiges Denken richtige Erkenntnis und Ergebnisse zu erzielen.

Der Kritikbegriff hat sicherlich beim Aufklärer Kant²⁵ einen Höhepunkt erreicht. Kant zufolge ist seine Zeit „*das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muß.*“²⁶ Kants Hauptfrage besteht nach der Vorrede der >Prolegomena<, „*alle diejenigen, so es wert finden, sich mit der Metaphysik zu beschäftigen, zu überzeugen: daß es unumgänglich notwendig sei, ihre Arbeit vorderhand auszusetzen, alles bisher Geschehene als ungeschehen anzusehen und vor allen Dingen zu erst die Frage aufzuwerfen: ob auch so etwas als Metaphysik überall nur möglich sei.*“²⁷ Kants Kritikaufgabe ist demzufolge nicht die Zerstörung der metaphysischen Wissenschaft, sondern die Etablierung der Metaphysik nach kritischer Prüfung des Vernunftvermögens selber. Die Aufgabe der Vernunftkritik bezeichnet Kant im Gegensatz zum Dogmatismus und Skeptizismus als ein Prüfstein des subjektiven Erkenntnis- und Urteilsvermögens, als vernünftige Selbsterkenntnis. Der kritischen Prüfung steht nun kein anderer Gerichtshof zur Verfügung als die Vernunft selber, wie Kants judikativen Kritikbegriff besagt, der die unparteiische Instanz zwischen dem Ankläger und dem Verteidiger ermitteln soll. Prüfer, Geprüftes und Prüfungsmaßstab stammen aus der Vernunft und vermitteln ihre Differenz im Geschäft der Kritik derart, dass die Vernunft aus sich einen Maßstab entwickelt, an den sie ihre dogmatischen Manifestationen halten kann. Kant versucht mit dem Programm einer transzendentalen Vernunftkritik, die a priori bereitliegenden Vorstellungen von Gegenständen einerseits und die empirische Erfahrung als die Gegebenheit andererseits zu vereinbaren. Der Dogmatismus habe ein Zutrauen zu metaphysischen Prinzipien ohne vorhergehende Kritik des Vernunftvermögens, der Skeptizismus ein allgemeines unbegründetes Misstrauen gegen die reine Vernunft. Kant zufolge ist die wahre Erkenntnis in der Einheit von Sinnlichkeit und den transzendentalen Anschauungen von Raum und Zeit sowie den reinen

²⁵ O. Höffe, Immanuel Kant, München 1996⁴, S. 11-17

²⁶ I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, A xi. (Anmerkung)

²⁷ I. Kant, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, AA. IV, S. 255.

Verstandesbegriffen (Kategorien) zu finden: „*Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben, und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.*“²⁸ Der Titel >Kritik der reinen Vernunft< hat schon zu seinen Lebzeiten bei Anhängern und Gegnern dazu geführt, dass Kants Transzendentalphilosophie, die Vernunftkritik durch Vernunft zum wesentlichen Thema wird, insofern sie die philosophische Aufgabe darin sieht, das Vermögen der Vernunft hinsichtlich ihrer Leistungen und ihrer Grenzen zu überprüfen. In der Folgezeit wird der Kritikbegriff, wie K. Röttgers ausführlich gezeigt hat, in zunehmenden Maße von Kants „*Kritizismus*“²⁹ über die Romantiker und Hegel bis zur Marx’ Kritik der Waffen auf die verschiedensten Debatten zugespitzt.³⁰

Im zwanzigsten Jahrhundert wird das Wort ‘Kritik’, während der tragischen Erfahrungen der beiden Weltkriege und dem totalitären Faschismus und Staatssozialismus, hauptsächlich unter zwei philosophischen Richtungen ausgeprägt.³¹ Die eine Richtung wird die logisch-wissenschaftstheoretische und liberalpolitische Positivismusströmung von K. R. Popper unter dem Namen ‚kritischer Rationalismus‘ vertreten. Nach H. Albert, einem berühmten Vertreter

²⁸ I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, A 51/ B 75.

²⁹ Der Begriff dürfte von Kant in das deutsche philosophische Vokabular eingebracht worden sein, obwohl er ihn nur gelegentlich als Bezeichnung für seine eigene Philosophie gebraucht. 1790 schrieb Kant: „*Der Criticism des Verfahrens mit allem, was zur Metaphysik gehört, (der Zweifel des Aufschubs) ist dagegen die Maxime eines allgemeinen Misstrauens gegen alle synthetischen Sätze derselben, bevor nicht ein allgemeiner Grund ihrer Möglichkeit in den wesentlichen Bedingungen unserer Erkenntnißvermögen eingesehen worden.*“ in: I. Kant, Über eine Entdeckung nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll, AA. VIII, S. 226 f.

³⁰ K. Röttgers, Kritik und Praxis, Walter de Gruyter/ Berlin/ New York 1975, S. 105-164. u. 253-277.

³¹ M. Horkheimer/ T. W. Adorno, Dialektik der Aufklärung, Philosophische Fragmente, Frankfurt a. M. 1994. In der Vorrede der ersten Auflage beschreiben beide Autoren ihre Aufgabe der Arbeit so: „*Was wir uns vorgesetzt hatten, war tatsächlich nicht weniger als die Erkenntnis, warum die Menschheit, anstatt in einen wahrhaft menschlichen Zustand einzutreten, in eine neue Art von Barbarei versinkt.*“ (Ebd., S. 1.) K. R. Popper, The open society and its enemies, Vol. I. S. viii: „*Neither the war nor any other contemporary event was explicitly mentioned in the book; but it was an attempt to understand those events and their background, and some of the issues which were likely to arise after the war was won.*“

dieser Schule in Deutschland, ist der Ausdruck ‚kritischer Rationalismus‘
„hervorgegangen aus einer Kritik des klassischen Modells der Rationalität, das
letzten Endes am methodischen Prinzip einer absoluten Begründung orientiert war
und daher darauf abzielte, Wahrheit und Gewissheit miteinander verschmelzen.“³²
Zum zureichenden Begründungsprinzip einer Erkenntnis erklären die Vertreter der
Schule nicht mehr ein Kritik-Prinzip des klassischen Rationalismus. Stattdessen
fordern sie eine strategische Kritik-Immunität. Interessanter als das kritische Veto
gegen die Rekonstruktion der Genesis einer geltenden Wahrheit ist die politische
Ablehnung des kritischen Rationalismus, der die antizipierbare Zukunft von der
bestehenden Wirklichkeit her mittels wissenschaftlicher Prognose langfristig zu
planen versucht.

Nach der anderen Richtung wird das Stichwort ‘Kritik’ vertreten durch die
„Kritische Gesellschaftstheorie (Frankfurter Schule)“³³, die 1922 mit dem
„Frankfurter Institut für Sozialforschung“ von einer jungen Intellektuellengruppe der
verschiedenen Fachbereiche begründet wurde: Unter den Gründern sind Friedrich
Pollock und Henryk Grossmann (Wirtschaft), Max Horkheimer (Philosophie), Karl
August Wittfogel (asiatische Geschichte), Carl Grünberg (als orthodoxer Marxist und
erster Direktor des Instituts), Leo Löwenthal und Walter Benjamin (Literatur), Franz
Neumann (Jura), Theodor W. Adorno (Philosoph und Musikwissenschaftler), Herbert
Marcuse und Erich Fromm (Psychoanalyse) zu nennen. Nachdem Horkheimer 1930
der Institutsdirektor geworden war, gab das Institut ab 1932 die >Zeitschrift für
Sozialforschung< heraus; das Institut wird während der Unterdrückung durch den
Nationalsozialismus nach Genf und New York (1933/34) verlegt, und letztlich seit
1950 wieder in Frankfurt am Main platziert. Horkheimer hat in seinem Aufsatz,
>Traditionelle und kritische Theorie (1937)<, die Bezeichnung der ‘Kritischen
Gesellschaftstheorie’ geprägt und charakterisiert seine kritische Theorie in ihren

³² H. Albert, Kritische Vernunft und menschliche Praxis, Stuttgart 1984, S. 184.

³³ Statt der theoriegeschichtlichen Einführung der ‘Kritischen Gesellschaftstheorie’ will ich
hier folgende Standardwerke angeben. M. Jay, Dialektische Phantasie, Die Geschichte der
Frankfurtschule und des Instituts für Sozialforschung, Frankfurt a. M. 1981, S. 13-15; R.
Wiggershaus, Die Frankfurter Schule, München 1987², S. 9-17; L. Kolakowski, Die
Hauptströmungen des Marxismus, Bd. III, München 1979³, S. 373 f. u. 428.

sozial-politischen Folgen als „*unlösbares Moment der historischen Anstrengung, eine Welt zu schaffen, die den Bedürfnissen und Kräften der Menschen genügt.*“³⁴ Zweifellos hat die erste Generation dieser Schule bis in das zweite Drittel des 20. Jahrhunderts gegen die westlichen Industriegesellschaften und die totalitäre Sowjetideologie die leitende Rolle einer neomarxistischen Kritik gespielt.³⁵ Sie bedient sich wissenschaftstheoretisch empirischer Methoden, jedoch in einem auf Emanzipation gerichteten Erkenntnisinteresse. Heute ist mit J. Habermas und seiner kritischen Rekonstruktion vieler Themen, wie Wissenschaft und Technik, Erkenntnis und Interesse sowie herrschaftsfreie kommunikative Diskursethik über die Rechtfertigungsfähigkeit von Normen und Interessen etc., die Kritische Gesellschaftstheorie vertreten. Daneben sind vor allem A. Schmidt³⁶ und O. Negt³⁷ zu nennen. Es gibt einige Schlüsselbegriffe der Kritischen Gesellschaftstheorie: Das Verhältnis von individueller Person und gesellschaftlichem Ganzen wird als ein reziprokes begriffen. Ein Mittel der uninstrumentellen Erkenntnis ist der *herrschaftsfreie Diskurs*. Ein anderer Begriff ist die Selbstreflexion. Mit Hilfe der Selbstreflexion kann sich der Reflektierende, geleitet von einem emanzipatorischen Erkenntnisinteresse, aus Abhängigkeit lösen, indem er die Ursachen der Unterdrückung auch in sich selbst erkennt und zu überwinden sucht.

³⁴ M. Horkheimer, Philosophie und kritische Theorie, in: Zeitschrift für Sozialforschung, Jg. 6. 1937, S. 626.

³⁵ M. Horkheimer, Traditionelle und kritische Theorie, Frankfurt a. M. und Hamburg 1970. „Die kritische Theorie ist weder „*verwurzelt*“ wie die totalitäre Propaganda noch „*freischwebend*“ wie die liberalistische Intelligenz.“ (S. 41.) M. Horkheimer und T. W. Adorno, Dialektik der Aufklärung, Philosophische Fragmente, Frankfurt a. M. 1994. „*Kritisches Denken, das auch vor dem Fortschritt nicht innehält, verlangt heute Parteinahme für die Residuen von Freiheit, für Tendenzen zur realen Humanität, selbst wenn sie angesichts des großen historischen Zuges ohnmächtig scheinen.*“ (S. ix.)

³⁶ Vgl. A. Schmidt, Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Frankfurt a. M. 1962, S. 173 (Anm. 47); Ders., Geschichte und Struktur, Fragen einer marxistischen Historik, München 1972². Schmidt untersucht in der Tradition der Kritischen Theorie Marx' Naturbegriff und führt eine Auseinandersetzung mit dem Strukturalismus mit dem Ziel einer *marxistischen Historik*.

³⁷ Vgl. O. Negt, Überlegungen zu einer kritischen Lektüre von Marx und Engels, o. O. 1976 S. 26. Negt betont: „*Wird der Marxismus als eine Theorie der Anleitung zum Handeln begriffen, so müssen deren Kategorien und Erkenntnis in die Produktion der für das praktisch-politische Handeln relevanten Erfahrungen eingehen.*“

Der wesentliche Unterschied zwischen dem Kritischen Rationalismus und der Kritischen Gesellschaftstheorie lasse sich an der Art und Weise erkennen, wie der Begriff ‚Kritik‘ verwendet wird: Im Kritischen Rationalismus meint die Kritik, dass alle Ergebnisse wissenschaftlichen Forschens immer wieder der kritischen Überprüfung ausgesetzt werden müssen. Hier geht es also um die kritische Methode der immer neuen Überprüfung. In der Kritischen Gesellschaftstheorie bedeutet Kritik das Bestehende in Bezug auf das realisierbare Bessere in Frage zu stellen, wobei eine menschenwürdigere Gesellschaft als Norm dient. Bei der Kritischen Gesellschaftstheorie kann man die wissenschaftliche Nachwirkung der Marxschen Kritik nicht verleugnet: Wenn es um den Denkansatz, die Quintessenz und Veränderung von beiden kritischen Gesellschaftstheorien des 19. und 20. Jahrhunderts handelt³⁸, soll man zuerst Marx’ emanzipatorische Kritik untersuchen, wie ich im Folgenden zeigen werde.

2. 2 Worauf richtet sich Marx’ Emanzipation?

Der Begriff ‚Emanzipation‘³⁹ bedeutet im römischen Recht (lat. e-mancipium) zunächst die Freilassung von Sklaven, später dann das Rechtsgeschäft der Entlassung des erwachsenen Sohnes aus väterlicher Herrschaft. Während die Emanzipation von der Antike bis ins Mittelalter meist ein individueller Akt war, hat sie nach der Neuzeit allmählich ihre moderne Bedeutung als die Selbstbefreiung oder Entlassung der kollektiven Gruppen/Schichten/Klassen aus geistiger, rechtlicher, sozialer oder politischer Bevormundung, Benachteiligung oder als Unrecht empfundener Machtherrschaft gewonnen. Die verschiedenen Emanzipationsbewegungen des Bauerntums, des Bürgertums, des Proletariats, der Frauen, der Rassen usw. wurden

³⁸ G. Bolte, Von Marx bis Horkheimer, Aspekte kritischer Theorie im 19. und 20. Jahrhundert, Darmstadt 1995, S. ix-xii.

³⁹ M. Greiffenhagen, Artikel <Emanzipation>, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 2, S. 448-9. Wolfgang Hilligen, Artikel <Emanzipation>, in: Gesellschaft und Politik, Lexikon der Politik, hrsg. v. Hanno Drechsler, Wolfgang Hilligen und Franz Neumann, München 1992⁸, S. 220-223.

durch den aktiven Aufklärungsprozess zur Mündigkeit vorbereitet, nämlich die Gleichheitsforderung aus modernem Vernunftrecht, urchristlichem Brüderlichkeitsgedanken sowie die politische Praxis durch revolutionäres Gerechtigkeits- und Freiheitsverständnis. Wovon soll man sich aber emanzipieren? Das Moment der mündigen Selbstbefreiung tritt bald im Zeitalter der industriellen und politischen Revolution mit zwei Elementen hervor: die Gewährung von Mitbestimmung bei Entscheidungen und die Durchsetzung allgemeiner Interessen. Die ökonomischen Gründe der höheren gesellschaftlichen Arbeitsproduktivität und der Anstieg der Bedürfnisse verbanden sich mit ideologischen Begründungen des Kollektivkonfliktes. Strebt der neuzeitliche Liberalismus als die individuellorientierte Emanzipationsbewegung des Bürgertums aus der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte eine durchgehende Rechtsgleichheit an, so zog der Sozialismus die radikale Konsequenz einer basalen Demokratisierung des politischen, sozialen und wirtschaftlichen Lebens.

In seiner kritischen Aufdeckung des ideologischen Charakters der liberalen Grundrechte fordert Marx die Beseitigung der sozial-politischen Unterdrückung und der strukturellen Ausbeutung im breiten Sinne innerhalb der bestehenden Gesellschaftszustände. Die Ausbildung des bürgerlichen Staates – als authentische Beispiele dienen Nordamerika und Frankreich – stellt zwar als politische Emanzipation einen großen Fortschritt dar, doch sie ist *„nicht die letzte Form der menschlichen Emanzipation überhaupt, aber die letzte Form der menschlichen Emanzipation innerhalb der bisherigen Weltordnung.“*⁴⁰ Am Ende des ersten Teils >Zur Judenfrage< beschreibt Marx im Unterschied zur bloß politischen Emanzipation von Bruno Bauer sein Ziel der allgemeinen menschlichen Emanzipation so: *„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*

⁴⁰ K. Marx, JF, in: MEW 1, S. 356.

der politischen Kraft von sich trennt, erst dann ist **die menschliche Emanzipation vollbracht.**⁴¹ Marx zielt mit seiner Konzeption der Emanzipation auf die Einheit zwischen den Ideen der bürgerlichen Revolution und den Individuen; die Ideale der bürgerlichen Revolution sollen de facto gelebt werden, was die praktische Überwindung der bürgerlichen Gesellschaft bedeutet. Es handelt sich dabei um die Verwirklichung der menschlichen Gemeinschaft.

Der gegenwärtige Emanzipationsbegriff ist zu einem Gegenstand der Auseinandersetzung geworden, denn er lässt sich mit verschiedenen Inhalten anfüllen. Die Emanzipationsbestrebungen gehen daher häufig komplexe Verbindungen für die Befreiung der unterprivilegierten Gruppen ein. Aus zwei Gründen will ich die Aktualität der allgemeinen menschlichen Emanzipation von Marx im Zusammenhang mit dem „*Faktum der mehrfachen Unterdrückungsformen*“⁴² hervorheben, denn Marx hat solche verschiedenen Unterdrückungsformen mit seinem Makro-Gesichtspunkt mehr oder weniger erkannt.

Einerseits ist es klar, dass die individuelle oder gesellschaftliche Emanzipationstheorie auf einer umfassenden Phänomenanalyse der unrichtigen Einschränkungen und ihren Wurzeln beruht. Marx' Emanzipationstheorie soll die umfassende Grundstruktur der komplexen Verhältnisse von politisch-ökonomisch-kultureller Macht, d. h. der Verhältnisse zwischen den kulturell-politischen Herrschaftsformen und den ökonomischen (Re)Produktionsprozessen und der sozialen Verteilung von Gütern und Dienstleistungen, beachten. Sofern etwa extreme Ungleichheit, Ausbeutung und Armut das Ergebnis eines komplexen strukturellen Unterdrückungssystems sind, ist eine Konzentration auf bloße Distributionsgerechtigkeit als das erklärte Emanzipationsziel unzureichend und kann Gefahr laufen, das bestehende ungerechte System in seinen Grundzügen zu affirmieren und die Schlechtgestellten lediglich zu Personen mit begrenzten Ansprüchen auf bestimmte Güter und Dienstleistungen zu machen, sie dabei aber in ihrer abhängigen

⁴¹ Ebd., S. 370 (Hervorhebung von mir).

⁴² I. M. Young, Fünf Formen der Unterdrückung, in: Politische Theorie, Differenz und Lebensqualität, hrsg. von Herta Nagl-Docekal/Herlinde Pauer-Studer, Frankfurt a. M. 1996, S. 99-139. Die Autorin teilt ihre Untersuchung in folgenden fünf Kategorien auf: Ausbeutung, Marginalisierung, Machtlosigkeit, Kulturimperialismus und Gewalt.

Stellung zu belassen. Eine Konzeption der gerechten Distribution soll daher die politische Autonomie der Einzelnen in Bezug auf die Machtpolitik nicht vernachlässigen, denn das demokratische Mitbestimmungsrecht ist eine der wichtigsten Fragen der sozial-politischen Emanzipation von Marx.

Andererseits ist es falsch anzunehmen, dass die Distributionsgerechtigkeit und die politische Gerechtigkeit, als passive Freiheit von illegitimer Herrschaft, grundsätzlich unterschiedliche normative Überlegungen verlangen. Vielmehr gehen beide auf das übergeordnete Prinzip der Rechtfertigung von Gerechtigkeit zurück, dem zufolge in einem gegebenen Kontext der Gerechtigkeit all die relevanten gesellschaftlichen Verhältnisse gegenüber allen Betroffenen reziprok und demokratisch gerechtfertigt werden müssen, um legitim zu sein – seien dies ökonomische Strukturen oder Beziehungen politischer Autorität. Für die emanzipatorische Kritik von Marx liegen die sozial-politischen Verhältnisse keinesfalls jenseits der Rechtfertigung und die Kritik richtet sich gegen all die Institutionen, Regeln oder Praktiken, von denen fälschlicherweise entweder gesagt wird, dass sie gerechtfertigt sind oder dass sie nicht rechtfertigungsbedürftig, z. B. naturhaft oder unveränderbar sind. In beiden Fällen ist eine ideologiekritische Betrachtung vonnöten. Der Begriff ‚Ideologie‘ versucht, Annahmen über wahre Interessen zu vermeiden, und konzentriert sich auf die Beurteilung von Ansprüchen auf Rechtfertigbarkeit auf der realen Basis der Kriterien von Reziprozität und Allgemeinheit. In substantieller Hinsicht erhält die Ideologie neben der Analyse der gegebenen Rechtfertigungen die Forderung nach einer Untersuchung der realen Rechtfertigungsmacht der Akteure.

Marx' Projekt einer emanzipatorischen Kritik besteht somit aus vier Punkten. Erstens: Marx' emanzipatorische Kritik erhält eine Analyse der bestehenden Widerspruchsverhältnisse, einschließlich ihrer historischen Genese, besonders hinsichtlich der Ungleichheit und Machtprivilegien, die sie kennzeichnen. Zweitens: Die emanzipatorische Kritik verbindet ihre Analytik mit einer Ablehnung falscher Rechtfertigung für die bestehenden Verhältnisse auf der materiellen Basis falscher Legitimationen, die soziale Widersprüche und Machtbeziehungen verschleiern. Drittens: Sie verweist auf die Notwendigkeit und die Möglichkeit von

Rechtfertigungen, die eine Überprüfung von wechselseitiger Anerkennung und Allgemeinheit bestehen sollen. Die wechselseitige Anerkennung bedeutet dabei, dass keine der betroffenen Parteien bestimmte Rechte oder Privilegien für sich allein beanspruchen darf, die sie anderen verweigert, und dass die Formulierung, Begründung und Bewertung der jeweiligen Ansprüche nicht einseitig vorgenommen werden darf. Die Allgemeinheit bedeutet, dass alle Betroffenen das gleiche Recht haben, Rechtfertigungen vorzubringen und einzufordern. Dieses Grundrecht auf Legitimation impliziert, dass die Rechtfertigungsüberprüfung real und nicht bloß hypothetisch vorgenommen werden soll. Dadurch können alle Beteiligten zur Legitimation ihrer eigenen Grundstruktur beitragen. Auf diese Weise schließt sich die emanzipatorische Kritik an die Ansprüche und Forderungen an, die gesellschaftliche Akteure in konkreten sozialen Kontexten erheben. Es sind deren Ansprüche, deren Interessen und Bedürfnisse, die die Substanz der Rechtfertigungsmitbestimmung und der schließlich zu etablierenden Gesellschaftsstruktur ausmachen. Viertens: Die emanzipatorische Kritik fordert somit die aktive Verwirklichung der besseren Verhältnisse, als ersten Schritt jedoch die Schaffung einer Praxis der Rechtfertigung selbst. Ersteres kann als maximales, letzteres als minimales Ziel bezeichnet werden.

2. 3 Die normative Perspektive der Marxschen Kritik

Gegen den Vorwurf des Marxschen Antinormativismus zeige ich kurz folgende Überlegung: Um die emanzipatorische Kritik zu konzipieren, benutzt Marx m. E. nach zwei normativen Perspektiven als argumentative Kriterien seiner gesamten Kritik, nämlich das Wesen des Menschen und die wahre kommunistische Gesellschaft.

Gewiss bedeutet die Realisierung des menschlichen Wesens nicht bloß die Zufriedenheit der materiellen Bedürfnisse, sondern auch allseitige Selbstentfaltung der körperlich-geistigen Anlagen und Talente der Person, die ebenfalls im subjektiv-objektiven Stoffwechsel mit der Natur vergegenständlicht wird. In den >Pariser Manuskripten< setzt sich Marx mit dem Wesen des Menschen im Gegensatz zur

‚entfremdeten Arbeit‘ in vier Phasen auseinander. Die Kritik am entfremdet-erfahrenen Zustand setzt gerade die der Möglichkeit nach normative Idee einer totalen, unentfremdeten Selbstentfaltung im Gemeinwesen voraus, bei der Marx die Geltung seiner negativen Kritik verschafft. Und dann erweitert Marx seine philosophisch-anthropologische Bestimmung im Bereich der Geschichtsphilosophie und an die positive Bedingung der menschlichen Emanzipation von der Ausbeutung und Unterdrückung des Privateigentums bindet: Marx‘ normativem Konzept über das Wesen des Menschen (Gattungswesen) ist gerade wegen dieser deskriptiven Betonung des Produktionsparadigmas von vielen Autoren sehr wenig Aufmerksamkeit geschenkt worden. Marx‘ Zweck der menschlichen Emanzipation bezieht jedoch zunächst gerade auf die Wiedergewinnung des verlorengegangenen totalen Wesens des Menschen von selbstentfremdeten Zuständen. Dies werde ich im Folgenden unter der ethisch-normative Kritikperspektive von Marx mit dem Stichwort ‚Entfremdung‘ zeigen; für ihn ist das harmonische Gattungsleben der Menschen eine Vorbedingung der normativen Kritik, um das wahre Gattungsleben gegen das egoistische Privatinteresse der bürgerlichen Monadenlebens abzuheben.

Marx zieht aber in den mittleren und späteren Werken seine normative Perspektive der gesellschaftlichen Beschreibung des wahren Kommunismus vor. Dabei stellt er die kapitalistische Produktionsweise als umgekehrte Gesellschaftsformation dar, in der der Mensch den Produktionsprozess noch nicht meistert, also einen mangelhaften Zustand, dessen Aufhebung den kritischen Kernpunkt der politischen Ökonomie bedeutet. Diesbezüglich zeigt Marx einen Grund zur Disqualifizierung der kapitalistischen Gesellschaft, denn das Kapital hat nur *„einen einzigen Lebenstrieb, den Trieb, sich zu verwerten, Mehrwert zu schaffen, mit seinem konstanten Teil, den Produktionsmitteln, die größtmögliche Masse Mehrarbeit einzusaugen. Das Kapital ist abgestorbne Arbeit, die sich nur vampyrmäßig belebt durch Einsaugung lebendiger Arbeit und um so mehr lebt, je mehr sie davon einsaugt.“*⁴³ Die Verdinglichung der lebendigen Arbeitskraft als ein Moment des toten Kapitals ist aber fatal, denn sie verhindert sowohl eine persönliche

⁴³ K. Marx, Kap. I, in: MEW 23, S. 247.

Selbstverwirklichung der geistigen und körperlichen Fähigkeit vom Arbeiter, als auch die komplexen Abhängigkeitsverhältnisse zum Kapital. Mit der Bestimmung der Arbeitskraft als eine verdinglichte Ware bezeichnet Marx noch konkreter den Widerspruch des kapitalistischen Produktionssystems, das sich das normative Verdikt seiner Kritik des Rechtssystems zuzieht. Die reale Freiheit der Person hat sich beim Lohnarbeiter empirisch nur im nominalen Sinn des positiven Rechts durchgesetzt: Alle sind formell im Namen des Gesetzes gleich. Dies soll in der wahren kommunistischen Gesellschaft überwunden werden. Insbesondere in seiner Kapitalismuskritik wendet Marx den Begriff ‚Arbeit‘ im doppeltem Sinne an; einerseits bedeutet sie im positivem Sinne eine lebendige Quelle aller Wertschaffung. Im negativen Sinne bedeutet sie aber andererseits die Arbeitskraft bloß als eine Ware; hier handelt es nicht um die Person als Träger der Arbeitskraft, sondern um ein Ding als Lohnarbeit.⁴⁴

Marx' normative Kritik der politischen Ökonomie befindet sich fast nicht im Bereich der Warenzirkulation, sondern im Bereich der Produktion als das Prinzip der Selbsterzeugung. Gleichwohl heißt es nicht, dass Marx seine frühe Konzeption des Wesens des Menschen aufgegeben hat. Vielmehr erhält er diese anthropologische Konzeption in Verbindung mit seiner Theorie über die zukünftige Gesellschaft. Bekanntlich hat Marx im ersten Kapitel 4. des ersten >Kapitals< seine späte Entfremdungstheorie in Beziehung auf den ‚Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis‘⁴⁵ formuliert. Wenn man das >Kapital< mit diesem Thema liest, findet man an verschiedenen Stellen Marx' deutliche Argumentationsfiguren der verdinglichten Entfremdung. Z. B. verwirft Marx die unmenschliche Einführung der Maschinerie unter der großen Industrie folgendermaßen: *„Die verselbständigte und entfremdete Gestalt, welche die kapitalistische Produktionsweise überhaupt den*

⁴⁴ Ebd., S. 184 (Fn. 41)

⁴⁵ Für Marx' Denkwicklung der Entfremdungstheorie im ganzen Werke siehe. L. Kolakowski, Die Hauptströmungen des Marxismus, Bd. 1, München 1977, S.303.

*Arbeitsbedingungen und dem Arbeitsprodukt gegenüber dem Arbeiter gibt, entwickelt sich also mit der Maschinerie zum vollständigen Gegensatz.*⁴⁶

3. Marx' Methode der Kritik

In der Einleitung zu den >Grundrissen< spricht Marx zum ersten Mal deutlich über die materialistische Grundlage seiner Methode von politischer Ökonomie. Jede Wissenschaft scheint gut daran zu tun, mit dem Konkreten zu beginnen. Die klassische Ökonomie fängt aber mit einer Analyse der abstrakten Bestimmungen wie Bevölkerung oder Staat an, und schreitet von hier zum Aufbau der Zusammenhänge der einfachen ökonomischen Kategorien fort. Dies fasst Marx derart zusammen: *„Finge ich also mit der Bevölkerung an, so wäre das eine chaotische Vorstellung des Ganzen, und durch nähere Bestimmung würde ich analytisch immer mehr auf einfachere Begriffe kommen; von dem vorgestellten Konkreten auf immer dünnere Abstrakta, bis ich bei den einfachsten Bestimmungen angelangt wäre. Von da wäre nun die Reise wieder rückwärts anzutreten, bis ich endlich wieder bei der Bevölkerung anlangte, diesmal aber nicht als bei einer chaotischen Vorstellung eines Ganzen, sondern als einer reichen Totalität von vielen Bestimmungen und Beziehungen. Der erste Weg ist der, den die Ökonomie in ihrer Entstehung geschichtlich genommen hat. Die Ökonomen des 17. Jahrhunderts z. B. fangen immer mit dem lebendigen Ganzen, der Bevölkerung, der Nation, Staat, mehren Staaten etc., an; sie enden aber immer damit, daß sie durch Analyse einige bestimmende abstrakte, allgemeine Beziehungen, wie Teilung der Arbeit, Geld, Wert etc., herausfinden. Sobald diese einzelnen Momente mehr oder weniger fixiert und abstrahiert waren, begannen die ökonomischen Systeme, die von dem Einfachen, wie*

⁴⁶ K. Marx, Kap. I, in: MEW 23, S. 455. Im Unterschied zur (re)produktiven Konsumtion des Arbeiters spricht Marx über die kapitalistische Produktion des Arbeiters durch den Kapitalisten: *„Der Arbeiter selbst produziert daher beständig den objektiven Reichtum als Kapital, ihm fremde, ihn beherrschende und ausbeutende Macht.“* Ebd., S. 596. Die stets wachsenden Produktionsmittel durch vergangene und unbezahlte Arbeit ist bei Marx nichts anders als die entfremdete Gestalt. Vgl. Ebd., S. 635.

*Arbeit, Teilung der Arbeit, Bedürfnis, Tauschwert, aufstiegen bis zum Staat, Austausch der Nationen und Weltmarkt. Das letztre ist offenbar die **wissenschaftlich richtige Methode**. Das Konkrete ist konkret, weil es die Zusammenfassung vieler Bestimmungen ist, also Einheit des Mannigfaltigen.*⁴⁷

Marx' Konkretes, worauf die wissenschaftliche Methode abzielt, hat also keinen empirischen Charakter, sondern den einer Darstellung. Marx' Methode ist also ein logischer Prozess, der in Form eines begrifflichen Konzentrats den theoretischen Prozess ausmacht. Die methodische Beziehung von Hegels >Logik< und Marx' >Kapital< ist inzwischen, was den Aufbau der Begrifflichkeit betrifft, hinreichend bekannt.⁴⁸ Es geht hier um die Kritik an einer begriffslosen Empirie. Marx konzipiert seine richtige Methode als dialektische Einheitsmethode von Darstellungs- und Forschungsweise. Die Darstellungsmethode steigt vom Abstrakten zum Konkreten ab; im Unterschied dazu eignet sich die Forschungsmethode den Stoff im Detail an, analysiert seine verschiedenen Entwicklungsformen und spürt deren inneres Band auf. Erst nachdem diese dialektische Synthese von Darstellungs- (Deduktion) und Forschungsmethode (Induktion) vollbracht ist, kann das wirkliche Bewegungsgesetz der kapitalistischen Gesellschaft dargestellt werden. Im Nachwort zur zweiten Auflage des >Kapitals I< klärt Marx wegen verbreiteter Missverständnisse über seine Darstellungsmethodik seine angewandte Methode: Marx' wirkliche Methode ist eine materialistisch-dialektische Methode.

Die mystifizierende Seite der Hegelschen Dialektik hat Marx in den >Pariser Manuskripten< kritisiert. Nach beinahe 30 Jahren Hegelrezeption sah Marx die andere Tagesmode, nämlich *Hegel als toten Hund* zu behandeln. Er bekannte sich daher offen als Hegelschüler, und kokettierte sogar hier und da im Kapitel über die Werttheorie mit der Hegelschen Ausdrucksweise. Die mystifizierende Seite der Hegelschen Dialektik verhindert in keiner Weise, dass Hegel ihre allgemeinen Bewegungsformen zuerst in umfassender und bewusster Weise dargestellt hat. Sie

⁴⁷ K. Marx, Grundrisse, in: MEW 42, S. 35.

⁴⁸ Vgl. R. Bubner, Logik und Kapital, in: Dialektik und Wissenschaft, Frankfurt a. M. 1973, S. 44-88.

steht bei Hegel bloß auf dem Kopf. Man muss sie umstülpen, um den rationellen Kern in der mystischen Hülle zu entdecken.

Marx' wirkliche Methode beruft sich auf Hegels Dialektik. Hegel hatte seine dialektische Methode verstanden als den schrittweise geregelten Bildungsprozess der konkreten Begriffe aus abstrakten Gedankenbestimmungen auf dem Wege der Vermittlung des in der Abstraktion Entäußerten. Marx versteht Dialektik umgekehrt als Hegel; die Gedanken stammen bei ihm aus dem Materiellen. Die dialektische Bewegung über These, Antithese zur Synthese besteht bei Marx nicht aus Gedanken, sondern aus realen Verhältnissen. Die These ist die Darstellungsform - z. B. die Bevölkerung; das Abstrakte, dem als Antithese das Konkrete - z. B. die Arbeit - entgegensteht, und die Synthese ist dann die Vermittlung von beiden, also z. B. hier: die arbeitende Bevölkerung.

Im zweiten Abschnitt der *Verwandlung von Geld in Kapital*⁴⁹ des >Kapitals I.< versucht Marx, „zu einer Wirklichkeitsauffassung zu gelangen, die alles einbezieht, die das ganze bedeutsame Wissen zu einem zusammenhängenden Ganzen verbindet, ein Bezugssystem, das auf alle möglichen Fragen von Bedeutung eine Antwort zu geben weiß.“⁵⁰ An andere Stelle beschreibt Marx seine materialistische Methode so: „Selbst alle Religionsgeschichte, die von dieser materiellen Basis abstrahiert, ist - unkritisch. Es ist in der Tat viel leichter, durch Analyse den irdischen Kern der religiösen Nebelbildungen zu finden, als umgekehrt, aus den jemaligen wirklichen Lebensverhältnissen ihre verhimmelten Formen zu entwickeln. Die letztere ist die einzige materialistische und daher wissenschaftliche Methode. Die Mängel des abstrakt naturwissenschaftlichen Materialismus, der den geschichtlichen Prozeß ausschließt, ersieht man schon aus den abstrakten und ideologischen Vorstellungen seiner Wortführer, sobald sie sich über ihre Spezialität hinauswagen.“⁵¹

⁴⁹ K. Marx, Kap. I, in: MEW 23, S. 161-191.

⁵⁰ R. Tucker, Karl Marx, München 1963, S. 18.

⁵¹ K. Marx, Kap. I, in: MEW 23, S. 393. (Anmerkung)

4. Zur Komplementarität von Theorie und Praxis

Entscheidend für Marx' Lehre ist die untrennbare dialektische Komplementarität von Theorie und Praxis. Wo sich beide voneinander lösen, kann schlechterdings nicht von der Marxschen Lehre geredet werden: *„Werden die theoretischen Bedürfnisse unmittelbar praktische Bedürfnisse sein? Es genügt nicht, daß der Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit muß sich selbst zum Gedanken drängen.“*⁵²

Für Marx sind Gedanke und Tat, Denken und Handeln, Philosophie und Proletariat, d. h. kritische Theorie und revolutionäre Praxis, aufeinander bezogen. Hat Marx' emanzipatorische Kritik diese komplementäre Verbindung erreicht?

Marx' Lehre besteht ihrer Denkentwicklung⁵³ nach aus zwei Hauptelementen, nämlich dem theoretischen und dem praktischen. Im theoretischen Teil behandelt Marx mit der Absicht konkreter Welterkenntnis umfangreiche Fachwissenschaften, die unter die Bereiche Philosophie, Religion, Recht, Staat, Geschichte und politische Ökonomie gehören. Jeder, der sich mit Marx auseinandersetzen will, stößt immer auf die umfangreichen Marx-Werke. Marx' Themenwechsel von der Philosophie bis zur politischen Ökonomie setzen für Marxinterpreten eine langwierige Marx-Exegese voraus, nämlich die scheinbar-selbständigen Teile zu einer Einheit des inneren Zusammenhangs im dialektischen Sinne aufzufassen. Schon in den >Pariser Manuskripten< kündigt Marx die Notwendigkeit solches Versuches an, ohne in willkürliches Systematisieren zu verfallen: *„Ich werde daher in verschiedenen selbständigen Broschüren die Kritik des Rechts, der Moral, Politik etc. aufeinanderfolgen lassen und schließlich in einer besondern Arbeit wieder den Zusammenhang des Ganzen, das Verhältnis der einzelnen Teile, wie endlich die Kritik der spekulativen Bearbeitung jenes Materials zu geben versuchen.“*⁵⁴

⁵² K. Marx, RP, in: MEW 1, S. 386.

⁵³ Die vier Stufen der Denkwege von Marx sind: 1) Als Mitglied des ‚Berliner Doktorclubs‘ bewegte sich Marx im Umkreis der junghegelianischen Bewegung von Bruno Bauer. 2) Feuerbach gewinnt Einfluß auf Marx, wodurch er eine neue Bestimmung der sinnlichen Wirklichkeit aufstellt. 3) Die Verbindung zwischen der Philosophie der Tat und des humanitären Sozialismus von Moses Hess. 4) Die materialistische Geschichtsauffassung und die Kritik der politischen Ökonomie.

⁵⁴ K. Marx, Pariser Manuskripte, in: MEW (EB. Teil. 1.), S. 467.

Doch damit nicht genug, denn Marx will die Aufhebung der Philosophie durch Verbindung von theoretischer Erkenntnis und veränderbarer Praxis verwirklichen. Wenn man Marx' emanzipatorische Kritik charakterisieren will, so ist sie keinesfalls reine Theorie ohne Tat. In diesem Kontext hat Lenin richtig gesagt, dass Marx' Lehre drei Bestandteilen hat: „[sie ist die] *direkte und unmittelbare Fortsetzung der Lehren der größten Vertreter der Philosophie, der politischen Ökonomie und des Sozialismus*“⁵⁵ Marx strebt im praktischen Teil nach der Verwirklichung der klassenlosen Gesellschaft, die die Aufhebung der bestehenden Widersprüche von Schein und Wesen ist. Es ist kein Wunder, dass Marx einmal etablierte Ideologien ohne Umschweife entblößt, dass er ein anderes Mal kompromisslos gegen die Ausbeutung und Unterdrückung der arbeitenden Masse der frühkapitalistischen Gesellschaft kämpft. Erst recht steht Marx' Kritik vor der Aufgabe, mit seiner Theorie zugleich die Verbindung zwischen Theorie und Praxis, sowie die Funktion der Theorie für die Praxis zu kritisieren.

Obwohl Marx den Zusammenhang zwischen Theorie und Praxis betont, und damit auch einen Hinweis gibt, die Teile seiner Lehre nicht isoliert zu betrachten, habe ich oft statt Untersuchung des gesamten Marxwerkes (oder zumindest großer Teile davon), eine verbreitete Tendenz der eingeschränkten Marxinterpretationen gesehen. Die Veröffentlichung der >Pariser Manuskripte<⁵⁶ zeigt beispielhaft eine solche Marxinterpretation, ob es eine *Kontinuität oder Diskontinuität*⁵⁷ zwischen dem

⁵⁵ W. I. Lenin, Drei Quellen und drei Bestandteile des Marxismus, in: Ausgewählte Werke, Bd. I, Berlin 1966, S. 77; Ders., Karl Marx:, in: Ausgewählte Werke, Bd. I, Berlin 1966, S. 30: „*Marx war der Fortführer und geniale Vollender der drei geistigen Hauptströmungen des 19. Jahrhunderts in den drei fortgeschrittensten Ländern der Menschheit: der klassischen deutschen Philosophie, der klassischen englischen politischen Ökonomie und des französischen Sozialismus in Verbindung mit den französischen revolutionären Lehren überhaupt*“

⁵⁶ Vgl. J. Habermas, Theorie und Praxis, Frankfurt a. M. 1978, S. 387-456. Habermas hat im Anhang des >Literaturberichtes zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus (1957)< in Bezug auf die Publikation der >Pariser Manuskripten< verschiedene typischen Resonanzen der Marx-Diskussionen zusammengefasst. Siehe auch. T. I. Oiserman, Die Entstehung der marxistischen Philosophie, Berlin 1965, S. 290-300.

⁵⁷ Die Frage nach Kontinuität oder Diskontinuität der Marxschen Lehre ist im Zusammenhang der vorliegenden Arbeit wichtig, weil mein Standpunkt auf diese Frage der Trennung von jungem und altem Marx geht von der Kontinuität der Marxschen Lehre aus, nicht in dem Sinne, dass sich die Ansichten von Marx niemals geändert hätten, sondern

philosophisch orientierten jungen Marx und dem sich vorwiegend mit dem politisch-ökonomischen Problemen befassenden späten Marx gibt. Die Interpretationstendenz über die Differenz zwischen jungem (mittelaltem) und altem Marx; nämlich Marx' Denken bestehe aus zwei oder drei Denkphasen von Diskontinuität (bis 1844-45, anderen zufolge bis 1847-48 und bis 1883), ist als vorherrschende Annahme mit vielen Varianten aufgetreten.

1. Manche Marxforscher im Westen haben nach der Veröffentlichung der >Pariser Manuskripte< versucht, die humanistischen Ideen aus den Frühschriften zu rekonstruieren, obwohl einige die entgegenlaufende These vertreten. Sie vertreten damit stillschweigend folgende These: Der junge Marx ist der wahre. Es bestehe in der Marxinterpretation eine Kluft zwischen Theorie und Praxis. Damit wollen sie Marx' zentrales Gewicht mit dem Schwerpunkt auf den theoretischen Themen bewahren. Niemand kann einen solchen Versuch tadeln, denn das Thema ‚Entfremdung‘ bedeutet bei Marx unter Voraussetzung einer entfremdeten Welt eben die Bedingungen der Befreiung des entfremdeten Menschen als wahres Subjekt zu schaffen. Der Mangel der einseitigen theorieorientierten Marxinterpretation ist die Vernachlässigung der revolutionären Praxis.

2. Viele Sowjetmarxisten, während sie den Totalitarismus in Worten ablehnen, behaupten dagegen, dass der wahre Marx der alte sei. Mit der entscheidenden Ablehnung des philosophischen Gesichtspunkts und des republikanischen Demokratismus von Marx der Jugendsünden und -fehler unterstreichen sie den reifen Marx als einen Revolutionär im Klassenkampf gegen die kapitalistische Gesellschaft, um damit ihr staatssozialistisches System zu propagieren. Der Grundmangel solcher Interpretation ist, dass man den humanistischen Ansatz von Marx verliert. Marx' Frühschriften spiegeln bei ihnen die Übergangsphase *„vom revolutionären Demokraten zum Kommunisten und von idealistischen Anschauungen zur materialistischen Position“*⁵⁸ wider. Unter diesen Umständen ist es gleichgültig, was Marx eigentlich mit dem Begriff ‚Kommunismus‘ denkt. Marx ist zur instrumentellen

vielmehr, dass Marx trotz der Wandlung seiner Themen eine selbstkritische Denkentwicklung geleistet hat.

⁵⁸ Vgl. Das Vorwort, in: MEW 1, S. ix.

Rechtfertigung einer dogmatischen Staatsideologie verkommen, ohne der Marxforschung wissenschaftlichen Auftrieb zu geben. Gegen eine solche Marxinterpretation darf man allerdings nicht übersehen, dass es unabhängige Marxanhänger gegen die Parteidoktrin gab, wie z. B. G. Lukács, K. Korsch, A. Gramsci, E. Bloch, L. Kolakowski und viele jugoslawische Intellektuelle der Praxisgruppe usw.⁵⁹

Beide Interpretationsrichtungen behaupten eine unüberbrückbare Kluft innerhalb des Marxschen Denkens zwischen den >Pariser Manuskripten< und dem >Kapital<; sie behaupten, jenes Werk verrate die Handschrift von Marx, dem humanistischen Philosophen, der konkrete gesellschaftliche Fragen durch die Aufhebung der Philosophie löst, während wir im >Kapital< einen wissenschaftlichen Marx vor uns hätten: Marx, den politischen Ökonomen, der seine Schlüsse auf empirische Untersuchung und wissenschaftliche Verarbeitung eines Berges von Tatsachenmaterial gründet. In beiden Fällen lässt sich der Einwand erheben ob nicht jeder dieser Ansprüche auf den ‚wahren Marx‘ das Ziel hat, Marx‘ Lehre auf einen engen Bereich (auf dem sich die Kritiker sicher fühlen) zu beschränken und damit die Verteidigung von Marx zu erleichtern. Wie Alfred Schmidt richtig gesagt hat, *„ist die Frage, ob die Schriften des jungen oder des alten Marx wesentlicher seien, - so gestellt - gegenstandslos. Heute kann es sich nur darum handeln, an die aus allen Phasen der Marxschen Entwicklung tragfähigsten Gedanken anzuknüpfen. Gegenwärtige Bedürfnisse, nicht chronologische Argumente entscheiden.“*⁶⁰

Obwohl sich die Bereiche von Marx‘ Kritik gewandelt haben, behält Marx die Komplementarität von Theorie und Praxis als zentralen Gedanken seines Werkes. Und wenn Marx‘ emanzipatorische Kritik als Ganzheit betrachtet wird, kann sie als angemessene theoretische Grundlage für den Emanzipationskampf um ein humanes Zusammenleben dienen. Um die Ganzheit der Marxschen Lehre zu begründen, müsste man die inneren Zusammenhänge des umfangreichen Marx-Werkes nachweisen. Aber ein solcher Versuch ist im Rahmen meiner Arbeit nicht möglich.

⁵⁹ Vgl. E. Braun, *Aufhebung der Philosophie, Karl Marx und die Folgen*, Stuttgart/Weimar 1992, S. 159 ff.

⁶⁰ A. Schmidt, *Emanzipatorische Sinnlichkeit*, München 1973, S. 40.

Deswegen will ich bloß zeigen, dass der Verzicht auf einen solchen Versuch am Schluss eine Marxhalbierung bedeutet. Weiter wird an einer vollständige Herausgabe der Marxschen Schriften noch gearbeitet. Viele unbekannte Schriften⁶¹ von Marx wurden erst Anfang der 30er Jahre veröffentlicht und seit den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts sind weitere unbekannte Schriften veröffentlicht worden. Dies schafft für die nachfolgenden Marxforscher nicht nur einen materiellen Vorteil⁶², sondern bringt auch inhaltlich unberücksichtigte Themenbereiche in den Blick.

Seit den 90er Jahren, bei der Vorbereitung zur MEGA², gibt es zwei neue Diskussionsrichtungen in der wissenschaftlichen Beschäftigung mit Marx, die ich hier kurz nennen möchte. Hans-Georg Backhaus vertritt, dass nur der zu Lebzeiten nicht publizierte Marx der wahre sei, da die meisten Publikationen Popularisierungen

⁶¹ Das Marx-Engels-Institut in Moskau begann im Jahre 1927 mit der Veröffentlichung der Marx/ Engels Historisch-Kritischen Gesamtausgabe (kurz: MEGA) die Ausgrabung der unveröffentlichten Marxschen Schriften. Die >Kritik des Hegelschen Staatsrechts (1927)<, die >Pariser Manuskripte (1927)< und die >Deutsche Ideologie (1924)< sind zuerst in einer unvollständigen russischen Übersetzung von D. B. Rjazanov, der während der Stalin-Ära ein Opfer der sogenannten Säuberungen wurde, herausgebracht worden. Durch seinen Nachfolger V. Adoratski sind sie 1932 reihenweise in der Ersten Abteilung Band I.1., I.3. und I.5. der MEGA erschienen. Später wurden sie mit dem Titel >Der historische Materialismus. Die Frühschriften< von S. Landshut und J. Mayer in einer vollständigen Form veröffentlicht. Die >Exzerptheft< wurden erstmalig 1932 im Band III. (Erste Abteilung) unter der Bezeichnung der >Ökonomischen Studien (Exzerpte)< von V. Adoratski veröffentlicht. Einen Sonderfall der Editions-geschichte bildeten die 1939 und 1941 in Moskau veröffentlichten >Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie<, welche die Vorstudien für das >Kapital< enthalten; sie wurden 1953 erstmals in Berlin veröffentlicht.

⁶² Bei der Ausgabe der Marx-Engels-Werke (kurz: MEW) sind schon 43 Bänden in 46 Büchern erschienen. Die Bände 1 bis 26 erhalten die Werke und Artikel von 1839 bis 1895. Die Bände 27 bis 39 bieten den Briefwechsel zwischen Marx und Engels sowie ihre an andere Personen gerichteten Briefe von 1842 bis 1895. Die Bände 40 bis 43 werden durch die Ergänzungsbände der nicht enthaltenen Schriften innerhalb der vorliegenden Ausgabe komplettiert. Auch die Veröffentlichung von etwa 114 Bänden der neuen Marx-Engels-Gesamtausgabe (kurz: MEGA²) ist nach der Privatisierung des Staatseigentums der ehemaligen DDR von 1990 bis 1998 an das Internationalen Institut für Sozialgeschichte in Amsterdam weitergegeben worden. Seitdem der Akademie Verlag im Herbst 1998 die MEGA² übernommen hat, sind mehre Bände neu erschienen. Sie ist in vier Abteilungen gegliedert: Die Erste Abteilung enthält sämtliche Werke, Artikel und die dazu gehörenden Einwürfe. Die Zweite Abteilung ist dem >Kapital< und seinen Vorarbeiten gewidmet. In der Dritten Abteilung wird der Briefwechsel von Marx und Engels untereinander wie auch an dritten Personen veröffentlicht. Schließlich werden in der Vierten Abteilung alle überlieferten Exzerpte, Konspekte, Notizen und Marginalien veröffentlicht. Vgl. Marx/ Engels-Gesamtausgabe, Vorwort zur Gesamtausgabe, Bd. 1, Berlin 1975, S. 19-52.

und Verwässerungen der Marxschen Gedanken seien. Die zweite Richtung tendiert schließlich dahin, in dem Marx den oft unbemerkten Marx zu suchen, der die naturwissenschaftlichen Schriften seiner Zeit rezipiert hat.

1. Bei dem von Hans-Georg Backhaus⁶³ vorgelegten Titel handelt es sich um seine Sammlung von Arbeiten zur >Dialektik der Wertform<. Sein Ziel ist es, die Tücke des nationalökonomischen Objekts in den Griff zu bekommen und zwar durch *die Rekonstruktion der Marxschen Methodologie*, die Entfaltung der dialektischen Entwicklungsmethode. Ein interessantes Problem ist für den Autor die Rekonstruktion der sogenannten versteckten Methode von Marx. In einem Brief an F. Lassalle vom 22. 2. 1858 schreibt Marx mit seiner ökonomischen Arbeit: „*Die Arbeit, [...], ist Kritik der ökonomischen Kategorien oder, [...], das System der bürgerlichen Ökonomie kritisch dargestellt. Es ist zugleich Darstellung des Systems und durch die Darstellung Kritik desselben. Ich bin keineswegs klar, wie viel Druckbogen das Ganze machen wird. Hätte ich Zeit, Ruhe und Mittel, das Ganze fertig auszuarbeiten, eh' ich es dem Publikum übergäbe, so würde ich es sehr kondensieren, da ich von jeher die Methode der Kondensation geliebt.*“⁶⁴

2. Die Untersuchungen der Bremer Gruppe haben Marx' Bezüge zu den zeitgenössischen Naturwissenschaften zum Gegenstand. Die Beiträge⁶⁵ sind im Zusammenhang mit den Vorarbeiten zur Edition naturwissenschaftlicher Exzerpte und Notizen von Marx in der MEGA² entstanden. Sie betreffen vor allem Marx' Studien zur anorganischen und organischen Chemie, zur Agronomie und Geologie sowie zur Physiologie aus der Zeit nach 1870 und versuchen, die umfangreichen Exzerpte der späten Schaffensperiode zu den schon früher entstandenen naturwissenschaftlichen Texten ins Verhältnis zu setzen. Die Hauptleistung der Autoren, Marx als einen empirischen Wissenschaftler in seiner Epoche zu verstehen, ist die Aufdeckung der bislang übersehenen oder nicht verfolgten Einflüsse der

⁶³ H. G. Backhaus, *Dialektik der Wertform, Untersuchungen zur Marxschen Ökonomiekritik*, Freiburg i. Br. 1997.

⁶⁴ K. Marx, Marx an Ferdinand Lassalle, 22. Februar 1858, in: MEW 29, S. 551.

⁶⁵ A. Griese/ H. J. Sandkühler (Hrsg.), *Karl Marx – Zwischen Philosophie und Naturwissenschaften*, Frankfurt a. M. 1997, S. 7-12.

Naturwissenschaften auf Marx' Denken: Der Band bietet alles in allem neues Material, um das Verhältnis fachwissenschaftlicher Untersuchungen und philosophischer Konzepte in Marx' Werk sachlich zu diskutieren. Hingegen soll man die Gefahr, nämlich den Wissenschaftler Marx aus dem philosophischen Problemzusammenhang herauszulösen, nicht außer acht lassen, denn der Band-Titel >Karl Marx - zwischen Philosophie und Naturwissenschaften< setzt eine klare begriffliche Unterscheidung dieser beiden Bereiche voraus.

So groß die Verdienste der neuen Marxforschung sind, besteht auch hier die Gefahr einer fragmentarische Marxinterpretation, wogegen es wünschenswert ist, die Marxdiskussion mit dem Stichwort ‚Ganzheit‘ anzubahnen. Die Ganzheitsuntersuchung der Marxschen Lehre befindet sich jedoch nach dem Mauerfall noch in der Anfangsphase.

Teil II. Selbstentfremdung und Ideologiekritik

5. Zur Erinnerung: Die junghegelianische Bewegung

Für das Verstehen der kritischen Ansätze von Marx ist es unerlässlich, auf die sozialpolitischen Geschichtshintergründe im deutschen Vormärz skizzenhaft zurückzublicken. Denn Marx' Komplementarität von Theorie und Praxis entstand im Vormärz, d. h. in einer krisenhaften Zeit, die zu der Märzrevolution von 1848/49 führt, in denen sich das Proletariat in Frankreich schon als selbständige politische Kraft formiert: *„Der Vormärz war eine Zeit des Übergangs und der Bewegung. Religion, Wirtschaft, Sozialstruktur, Philosophie und Politik wurden geprägt durch die Dynamik eines Wandels, wie er bis dahin unbekannt war. Altes begann sich aufzulösen, Neues erschien am Horizont. Ein umfassender Prozeß der beschleunigten Veränderung in allen Lebensbereichen wirkte auf die Menschen ein, führte zu Euphorie und zu beispiellosem Optimismus - aber auch zu Ängsten, Krisen der Orientierung und zur verzweifelten Flucht in Vertrautes oder Vergangenes. Der Mensch des Vormärz war der Mensch zweier Zeiten. Er lebte und dachte noch mancherorts in Strukturen und Kategorien vorhergehender Jahrhunderte, sah aber vor sich ein Zeitalter, in dem sowohl die autonome Individualität als auch die Massen zu neuen Bestimmungsfaktoren wurden. Die Gegensätze in allen großen Fragen der Zeit waren allgemein erlebbar und prägten besonders das sensible Empfinden der Intellektuellen. Das Gefühl, sich in einer Zeit des Übergangs, in einer Epoche der Gärung zu befinden, wurde tief empfunden.“*⁶⁶

Nach den burschenschaftlichen Bewegungen, nämlich dem 'Wartburgfest' (1817) und dem 'Hambacher Fest' (1832), hatte sich die liberal-demokratische Bewegung auf dem literarischen Boden mit dem 'Jungen Deutschland' entfaltet, das durch die Autoren wie Heinrich Heine und Ludwig Börne bis 1835 liberale Gedanken der ‚Gewissens- und Pressefreiheit‘ im deutschen Leserpublikum verbreitete.⁶⁷ Diese

⁶⁶ S. Walter, Demokratisches Denken zwischen Hegel und Marx, Düsseldorf 1995, S. 21.

⁶⁷ A. Cornu, Karl Marx und Friedrich Engels, Bd. 1, Berlin/ Weimar 1968, S. 123.

literarische Bewegung folgte nach der Unterdrückung 1835 die philosophisch-politische Bewegung der Junghegelianer nach. Marx' anfängliche Zeitkritik bezieht sich auf die Sukzession des vormärzlichen Zeitbewusstseins, obwohl er sich mit seiner Akzentverschiebung auf die radikal-politische Veränderung bald von der junghegelianischen Position verabschiedet hat.

Die 20er Jahre des 19. Jahrhundert waren mit einem Wort die dominierende Zeit der Hegelschen Philosophie: Sowohl Friedrich Wilhelm III., als auch der preußische Kultusminister Altenstein waren ihr wohlgesinnt. Die 'Berliner Kritische Assoziation' begann schon ab 1827 mit der Herausgabe der >Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik< ihre Beschäftigung mit der Hegelinterpretation in einem bisher noch nicht erlebten Ausmaß. Unter geistesgeschichtlichem Aspekt hat F. Engels diese Zeitspanne als den revolutionären Bruch im Hegelschen Denken gesehen: „Goethe wie Hegel waren jeder auf seinem Gebiet ein olympischer Zeus, aber den deutschen Philister wurden beide nie ganz los.“⁶⁸

Nach Hegels Tode trennten sich die Hegelschüler bald in drei Gruppen, nämlich die Rechte, die Mitte und die Linke, von denen jede unterschiedliche Konzepte zu der epigonalen Versöhnung und der epochalen Veränderung der deutschen Realität darlegt. Bekanntlich wurde die Unterscheidung, die in Anspielung aus der Sitzordnung des französischen Parlaments entlehnt und dem Inhalt nach von verschiedenen Ansichten in der Frage der Evangelien stammt, zuerst von D. F. Strauß gemacht.⁶⁹ Die orthodoxen Althegeleaner – also vorwiegend die Universitäts-

⁶⁸ F. Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, in: MEW 21, S. 269. K. Löwith, Von Hegel zu Nietzsche, Hamburg 1981⁸, S. 17. Löwith betont auch mit dem gleichen Gesichtspunkt: „Goethe bildete die deutsche Literatur zur Weltliteratur und Hegel die deutsche Philosophie zur Weltphilosophie.“

⁶⁹ D. F. Strauß, Streitschriften zur Verteidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie, Drittes Heft. III, Tübingen 1841, S. 95. Hier schreibt Strauß: „Auf die Frage, ob und inwieweit mit der Idee der Einheit göttlicher und menschlicher Natur die evangelische Geschichte als Geschichte gegeben sei, sind an und für sich drei Antworten möglich: daß nämlich mit jenem Begriffe entweder die ganze evangelische Geschichte, oder daß bloß ein Teil derselben, oder endlich, daß sie weder ganz noch teilweise von der Idee aus als historisch zu erhärten sei. Wären diese drei Antworten und Richtungen wirklich jede von einem Zweige der Hegelschen Schule repräsentiert, so könnte man nach der herkömmlichen Vergleichung die erste Richtung als die dem alten

philosophen der nachhegelschen Epoche - wollten Hegels System weiter auslegen und möglichst gut bewahren, denn sie betrachteten das System als ein endgültiges. So setzten sie sich als Hauptaufgabe die Herausgabe der vollständigen Gesamtausgabe und die affirmative oder apologetische Interpretation der Meisterlehre. In der Tat waren die meisten Althegeleaner wie Henning, Horto, F. Förster, P. Marheineke sowie Heinrichs, C. Daub, Conradi und Schaller die Herausgeber der Hegelschen Gesamtwerke. Sie versuchen, zum Beispiel auf dem Gebiet der Religionsphilosophie (besonders P. Marheineke), mit den Hegelschen Begriffen den neuen Religionsinhalt noch weiter zu entwickeln und zugleich sein nur andeutungsweise hinterlassenes intellektuelles Erbe auszuarbeiten. Trotz aller möglichen Anwendungsbemühungen der Hegelschen Philosophie schritten sie jedoch im Bereich der Politik nicht ernsthaft weiter. Die Mitte um K. Rosenkranz und J. Erdmann wollte mit der Anerkennung der eigenen Rolle von Religion und Philosophie ein Erhaltungsprinzip aufstellen.

Hingegen sahen die Junghegelianer in Bezug auf Hegel die zeitbewusste Notwendigkeit einer neuen religiösen und bald darauf politischen Interpretation im Kampf um den Liberalismus und übernahmen die idealistisch-dialektische Denkmethode der fortschreitenden Entwicklung der Weltgeschichte innerhalb ihres Philosophierens. Die linke Bewegung erreichte ihren Gipfel mit jungen Intellektuellen, wie A. Ruge, den Gebrüdern Bauer, M. Hess, M. Stirner, F. Engels, L. Feuerbach und K. Marx usw., am Ende der 30er Jahre bis zu der gescheiterten 48/49er Revolution. Sie wollten trotz der konservativen Elemente Hegels, die sich bei Althegeleanern auf die Verabsolutierung der christlichen Religion, die Anerkennung des militärischen Preußens und die Begrenzung der dialektischen Entwicklung auf die damalige Wirklichkeit bezogen, mit ihrer eigenen vielfältigen Tätigkeit die aufsteigende Zeitkritik leisten. Ihr Thema waren anfangs die religiösen Fragen, dann trat seit 1840, als durch die Thronbesteigung Friedrich Wilhelms IV. vorübergehende Auseinandersetzungen mit der freien Meinungsäußerung möglich waren, allmählich politische Auseinandersetzungen in den Vordergrund. Sie setzten sich bald als

System am nächsten stehende, die rechte, die dritte die linke Seite, die zweite aber das Zentrum nennen.“

radikalste Linkshegelianer⁷⁰ in polemischer Weise mit ihrer gemeinsamen Kritiklinie gegen Restauration, konstitutionelle Monarchie, und bürgerlichen Liberalismus in eigener intellektueller Tätigkeit auseinander.

Der politische Streitpunkt zwischen den Hegelschülern ist das Verhältnis von Staat und bürgerlicher Gesellschaft. Während die Althegeleaner angesichts des politischen Problems auf der Notwendigkeit eines starken, die Konflikte in sich einbindenden Staates bestehen und die Zentristen eine moderate Weiterentwicklung der von Hegel dargestellten Institutionen im Sinne eines Ausgleichs von Staat und bürgerlicher Gesellschaft ins Auge fassten, kehrten die Linkshegelianer deren Verhältnis um und kritisieren den Hegelschen Staat als Produkt und Symptom eines kritikwürdigen historischen Zustandes der bürgerlichen Gesellschaft.

Die Linkshegelianer haben allen Kompromisversuchen die unwiderruflichen Konsequenzen der dialektischen Philosophie der Freiheit durch ihre Worte und Tat erst allgemein verständlich gemacht. Ihre Aufgabe der Kritik ist die Auflösung der mysteriösen Substanz im unendlichen Selbstbewusstsein. Sie versuchen, das reaktionäre Zerrbild des kirchlichen Lebens und theologischen Streitens im Selbstbewusstsein des reinen Kritikers zu reinigen. In der Ablehnung der verkehrten Welt der bestehenden deutschen Zustände waren sich alle Linkshegelianer einig. Es gab aber interne Konflikte zwischen ihnen. Die ‚Berliner Freien‘, die ‚Hallischen und Deutschen Jahrbücher‘ und andere Publikationen vertraten verschiedene Strategien der Problemlösung. Im Emanzipationskampf um die Freiheit waren sie verschiedener Meinung auf dem Feld der Politik und Öffentlichkeit. Und so verschieden wie ihre Einschätzung der strategischen Lage waren auch ihre Mittel und die Richtung bzw. die Radikalität ihrer Kritik. Das Resultat dieser Meinungsverschiedenheiten war die Scheidung der Linkshegelianer von einander.

Marx' Kritik gegen B. Bauers ‚kritische Kritik‘ oder ‚reine Kritik‘ ist ein Beispiel des sich verschärfenden Streits innerhalb der Junghegelianer: Bauers Kritik *„hat den spekulativen Kreislauf und damit ihren Lebenslauf beendet. Ihre weitere*

⁷⁰ K. Löwith, Von Hegel zu Nietzsche, Hamburg 1981⁸, S. 78. Der Ausdruck Junghegelianer ist zunächst nur im Sinne der jüngeren Generationen von Hegels Schülern gemeint; in der Bedeutung von Linkshegelianern bezeichnet hingegen die im Verhältnis zu Hegel revolutionäre Umsturzpartei.

*Bewegung ist reines – über alles massenhafte Interesse erhabnes Kreisen in sich selbst und darum ohne alles weitere Interesse für die Masse.*⁷¹ Der Streit wird dann durch die prinzipielle Meinungsverschiedenheit zwischen Marx und Ruge verschärft, denn Ruges Verhalten, der auf dem Boden des philosophischen Idealismus stand und revolutionäre Massenaktionen ablehnte, wie den 1844 ausgebrochenen ‘Aufstand der schlesischen Weber’, zeigt eine unüberwindbare Kluft im Vergleich zu dem Klassenstandpunkt von Marx. Der andere wichtige Konflikt entstand mit der erkenntnistheoretisch richtigen, aber abstrakten und einseitigen Kritik der Hegelschen Aufhebung durch Feuerbach. Marx hat allerdings Feuerbachs Verdienst im Zerfallsprozess der Religion und Hegelscher Systemphilosophie hochgeschätzt, denn Feuerbach konzipiert eine Konstruktion der zukünftigen Philosophie im Zusammenhang mit der Bekämpfung der spekulativen Überreste. Feuerbachs kritischer Standpunkt gegenüber dem spekulativen Selbstbewusstsein hat damals mit dem von Marx völlig übereingestimmt. Feuerbach schreibt in offensichtlicher Gegenposition zu dem Vertreter der Freien B. Bauer folgendes: *„Wenn man den Namen der neuen Philosophie, den Namen Mensch, mit Selbstbewußtsein übersetzt, so legt man die neue Philosophie im Sinne der alten aus, versetzt sie wieder auf den alten Standpunkt zurück, denn das Selbstbewußtsein der alten Philosophie, als abgetrennt vom Menschen, ist eine Abstraktion ohne Realität. Der Mensch ist das Selbstbewußtsein.*⁷² Das ist aber die Umkehrung von Subjekt und Prädikat. Marx kennt die kritische Umwandlungsmethode des Prädikats in das Subjekt von Bauer und dessen Anhängern. Dadurch kann man *„alle Wesensbestimmungen und Wesensäußerungen des Menschen in Unwesen und Wesensentäußerungen kritisch umformen. So z. B. macht die kritische Kritik aus der Kritik, als einem Prädikat und einer Tätigkeit des Menschen, ein apartes Subjekt, die sich auf sich selbst beziehende und darum kritische Kritik.*⁷³ Aus diesem Grunde räumt Marx Feuerbach eine Sonderstellung unter den Junghegelianern ein.⁷⁴ Obwohl Feuerbach zur richtigen

⁷¹ F. Engels/ K. Marx, HF, in: MEW 2, S. 151.

⁷² L. Feuerbach, Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie, GW Bd. 9, S. 261.

⁷³ F. Engels/ K. Marx, HF, in: MEW 2, S. 21.

⁷⁴ Vgl. Ebd., S. 147.

Einsicht⁷⁵ der sinnlichen Wirklichkeit kam, d. h. dazu dass die tatsächliche Aufhebung der sozialen Mängel das Grundproblem sei, und diese Aufhebung nicht durch reine philosophische Tätigkeit zu erreichen sei, vermochte er Marx zufolge jedoch die Grenze seines sensualistischen Philosophierens nicht zu überwinden. Feuerbach wollte nicht durch politische Beiträge am Kampf der Emanzipation teilnehmen. Im Hinblick auf diese Unzulänglichkeit der Feuerbachschen Leistung erweitert Marx seine Kritik auf jene konkrete Bereiche des menschlichen Lebens, welche die Religion, die Moral, das Recht, den Staat und letztlich die politische Ökonomie mit seiner emanzipatorischen Kritik verbinden soll.

Werfen wir einen kurzen Blick auf Marx' intellektuellen Werdegang⁷⁶: Karl Heinrich Marx wurde am 5. Mai 1818 als Sohn des Rechtsanwaltes Heinrich Marx und seiner Frau Henriette in Trier geboren. Er besuchte das Trierer Gymnasium in den Jahren 1830 bis 1835 und machte dort seinen Abschluss. Im Herbst 1835 immatrikulierte sich Marx auf Wunsch seines Vaters an der nahegelegenen Bonner Universität für sein erstes Fachstudium der Jurisprudenz. Nach seiner Übersiedelung nach Berlin⁷⁷ begann Marx dort sein Studium am 22. Oktober 1836. Eigentlich wollte Marx nach dem Wunsch des Vaters die Rechtswissenschaft weiter studieren. Aber

⁷⁵ L. Feuerbach, Vorwort zu Ludwig Feuerbachs sämtliche Werke, Leipzig (Druck und Verlag von Otto Wigand) 1846 ff., hrsg. v. Erich Thies, Bd. 4, Frankfurt a. M. 1975, S. 163. *„Ich negiere die Negation des Menschen, ich setze an die Stelle der illusorischen, phantastischen, himmlischen Position des Menschen, welche im wirklichen Leben notwendig zur Negation des Menschen wird, die sinnliche, wirkliche, folglich notwendig auch politische und soziale Position des Menschen. [...] Dein Thema ist doch nur ein Thema des Kopfes und des Herzens. Das Übel sitzt aber nicht im Kopfe oder im Herzen, sondern im Magen der Menschheit [...] Die einen haben alles, was ihr lüsterner Magen begehrt, die anderen haben nichts, selbst nicht das Notwendige in ihrem Magen, daher kommen alle Leiden, selbst die Kopf- und Herzkrankheiten der Menschheit. Was daher nicht auf die Erkenntnis und Hebung dieses Grundübels geht, ist nutzloser Kram. Und in diesem Kram gehören Deine Schriften samt und sonders.“*

⁷⁶ Zur Biographie von Marx siehe. F. Mehring, Karl Marx, Geschichte seines Lebens, Zürich 1946; B. Nicolaevsky/ O. Maenchen-Helfen, Karl Marx, Eine Biographie, Berlin/ Bonn/ Bad Godesberg 1975²; W. Blumenberg, Karl Marx, In Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Hamburg 1962; W. Euchner, Karl Marx, München 1982; O. Negt, Marx, München 1996; I. Fetscher, Marx, Freiburg i. Br. 1999; F. Wheen, Karl Marx, London 1999.

⁷⁷ M. Kliem, Karl Marx und die Berliner Universität 1836 bis 1841, Berlin 1988, S. 60-62. u. 85-87.

sein Interesse galt nach dem Sommersemester 1837 allein der Philosophie und der Geschichte.

Entscheidend ist, dass Marx in dieser Zeit ein Mitglied des *Doktorclubs*⁷⁸ wurde nämlich ein Zirkel von Berliner Privatdozenten und Literaten und dort eine enge Freundschaft mit Adolf Rutenberg, Karl Friedrich Köppen⁷⁹, und vor allem B. Bauer schloss. In diesem Kreis gelangte Marx zur junghegelianischen Bewegung und vertiefte sein Hegelstudium.

⁷⁸ K. Marx, Brief an den Vater, 10. November 1837, in: MEW (EB. Teil. I.), S. 10. Marx schreibt in diesem Brief: „Durch mehre Zusammenkünfte mit Freunden in Stralow geriet ich in einen Doktorklub, worunter einige Privatdozenten und mein intimster der Berliner Freunde, Dr. Rutenberg. Hier im Streite offenbarte sich manche widerstrebende Ansicht, und immer fester kettete ich mich selbst an die jetzige Weltphilosophie, der ich zu entrinnen gedacht, aber alles Klangreiche war verstummt, eine wahre Ironiewut befiel mich, wie es wohl leicht nach so viel Negiertem geschehn konnte.“ Der Klub wird später ein ‘Verein der Freien’ genannt.

⁷⁹ Brief Köppens an Marx, in: MEGA III/1, S. 360. K. F. Köppen lobt Marx als „ein Magazin von Gedanken, ein Arbeitshaus von Ideen.“ M. Heß, der späteren Mitarbeiter von Marx an der >Rheinischen Zeitung<, hat in einem Brief an den Dichter Berthold Auerbach vom 2. September 1841 seinen überwältigenden Eindruck von Marx bekannt: „Du kannst Dich darauf gefaßt machen, den größten, vielleicht den einzigen, jetzt lebenden eigentlichen Philosophen kennenzulernen, der nächstens, wo er öffentlich auftreten wird, (in Schriften sowohl als auf dem Katheder), die Augen Deutschlands auf sich ziehen wird. Er geht, sowohl seiner Tendenz als seiner philosophischer Geistesbildung nach, nicht nur über Strauss, sondern auch über Feuerbach heraus, und letzteres will viel heißen! [...] Dr. Marx, so heißt mein Abgott, ist noch ein ganz junger Mann (etwa 24 Jahre höchstens alt), der der mittelalterlichen Religion und Politik den letzten Stoß versetzen wird, er verbindet mit dem tiefsten philosophischen Ernst den schneidendsten Witz; denke Dir Rousseau, Voltaire, Holbach, Lessing, Heine und Hegel in Einer Person vereinigt; ich sage vereinigt, nicht zusammengemissen. - so hast Du Dr. Marx.“ Vgl. Brief von Moses Heß an Auerbach, in: MEGA I/ 1. 2, S. 260.

6. Journalistische Kritik

Um die Jahreswende 1838/39 begann Marx an seiner Dissertation zu arbeiten. Marx fertigte seine Dissertation über die >Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie nebst einem Anhang: Kritik der plutarchischen Polemik gegen Epikurs Theologie< an der Philosophischen Fakultät der Universität Jena⁸⁰ an und bekam am 15. April 1841 ohne Anwesenheit die Urkunde der Doktorwürde. Im Herbst verließ Marx die Stadt Berlin und wollte mit Hilfe von B. Bauer Privatdozent für Philosophie in Bonn werden. Er gab jedoch seine Universitätskarriere wegen der Unterdrückung der Denk- und Lehrfreiheit durch die Zensur unter Friedrich Wilhelm IV. auf. Als Marx im April 1842 nach Bonn kam, planten Marx und Bauer mit Feuerbach und Christiansen die gemeinsame Gründung einer theologisch-philosophischen Zeitschrift mit dem Titel >Archiv des Atheismus<.⁸¹ Der Plan wurde aber nicht verwirklicht. Stattdessen begann Marx nach kurzen Aufenthalten in Trier seine journalistische Tätigkeit (1842/43) zunächst als Mitarbeiter und dann bald als Chefredakteur der Kölner >Rheinischen Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe<. Die direkte, die offene politische, praktische Auseinandersetzung mit den preußischen Zuständen war für Marx wichtiger als alles andere. Das liberale Oppositionsblatt war

⁸⁰ Egon Krüger behandelt in seinem Aufsatz ein interessantes Problem: *Wie kam es, dass Marx in Jena promoviert wurde, obwohl er in Bonn und in Berlin studiert hat?* Krügers Antwort lautet: „Marx hatte ursprünglich die Absicht, sein Studium in Berlin abzuschließen. Bruno Bauer sprach noch 1840 in einem Brief davon. In diesem Jahr starben jedoch sowohl der alte König als auch der liberale Kultusminister Altenstein. Der neue König, Friedrich Wilhelm IV.,[...] hatte schon als Kronprinz die reaktionären Kräfte begünstigt. [...] Eine der ersten Amtshandlungen des Monarchen war die Berufung von Eichhorn als Kultusminister. Damit war ein äußerst reaktionärer Kurs der Kultuspolitik in Preußen gegeben, der sich an den Universitäten besonders stark bemerkbar machte. Als Gegengewicht gegen die Auswirkungen des Hegelianismus wurde Schelling nach Berlin berufen, der in seinem Alter religiös-mystische Spekulationen kultivierte. Dem Privatdozenten Bruno Bauer wurde 1842 die Lehrerlaubnis entzogen. Unter diesen Umständen hatte Marx 1841 keine Aussicht mehr, in Berlin das Examen (verbunden mit der Lehrerlaubnis) abzulegen – noch dazu mit einer Arbeit über materialistische Philosophen. Jena bildete also für Marx den Ausweg.“ Siehe. E. Krüger, Über die Doktor-Dissertation von Karl Marx, in: Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt Universität zu Berlin, Jg. III. 1953/4, S. 102; M. Kliem, Karl Marx und die Berliner Universität 1836 bis 1841, Berlin 1988, S. 80-1.

⁸¹ Arnold Ruge an Adolph Stahr, Dresden, 8. September 1841, in: Die Hegelsche Linke, Frankfurt a. M. 1986, S. 821.

von meist evangelischen und jüdischen Bürgern gegründet worden. Die Bedeutung dieser Periode kann man in einigen Hinsichten so resümieren.

Einerseits wurde Marx mit Zeitungsartikeln bezüglich der brennenden Tagespolitik, darunter >Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion<, >Debatten über Pressfreiheit und Publikation der Landständischen Verhandlungen<, >Holzdiebstahlgesetz< und >Zur Lage der Moselbauern< usw., bekannt, in denen er die Notwendigkeit der Pressefreiheit gegen Zensur und seine Parteinahme für die „*arme politisch und sozial besitzlose Menge*“⁸² betonte. Dies bedeutet für Marx allerdings eine wichtige Vorstufe seiner kritischen Forschung. In diesem Zeitraum verwandelte sich seine bisherige Staatsauffassung, denn die direkte Konfrontation mit sozial-politischen Problemen führte ihn zur Einsicht, dass der preußische Staat wegen des Ständeinteresses keine politischen und sozialen Reformprogramme durch liberal-demokratische Gesetzgebung erfüllen könne.

Später im Vorwort >Zur Kritik der politischen Ökonomie< erinnerte sich Marx an diese journalistische Periode als einen wichtigen Wendepunkt seiner kommenden Kritik: „*Im Jahre 1842/43, als Redakteur der >Rheinischen Zeitung<, kam ich zuerst in die Verlegenheit, über sogenannte materielle Interessen mitzusprechen zu müssen. Die Verhandlungen des Rheinischen Landtags über Holzdiebstahl und Parzellierung des Grundeigentums, die amtliche Polemik, die Herr von Schaper, damals Oberpräsident der Rheinprovinz, mit der Rheinischen Zeitung über die Zustände der Moselbauern eröffnete, Debatten endlich über Freihandel und Schutzzoll, gaben die ersten Anlässe zu meiner Beschäftigung mit ökonomischen Fragen.*“⁸³ Zunächst setzte sich Marx aber von März bis August 1843 in Kreuznach mit der Hegelschen Rechtsphilosophie auseinander, die zu dieser Zeit die dominierende Philosophie in Preußen war. Im Gegensatz zu Hegel ist nach Marx der preußische Staat kein ideales Gebilde durch die Entäußerung der Wesenseigenschaften der bürgerlichen Gesellschaft: „*Der Kern ist die Bekämpfung der konstitutionellen Monarchie als*

⁸² K. Marx, Debatten über das Holzdiebstahlgesetz, in: MEW 1, S. 115.

⁸³ K. Marx, ZKdpÖ, in: MEW 13, S. 7 f.

eines durch und durch sich widersprechenden und aufhebenden Zwitterdings.“⁸⁴
Marx' Interesse galt der bürgerlichen Gesellschaft, die auf dem Privateigentum beruhte und das menschliche Zusammenleben verhinderte.

Andererseits vollzog Marx in dieser Zeit seine Distanzierung von den 'Berliner Freien', denn er sah in ihren Artikeln einen Defekt und weigerte sich, ihre inhalts- und anspruchslosen Erzeugnisse zu veröffentlichen. Die Freien führten Marx zufolge bloß eine unkritische Fortsetzung der Hegelschen Spekulationsphilosophie durch. Und noch mehr: Sie filtern den Begriff des Selbstbewusstseins als weitere Versubjektivierung heraus, entbehren darüber hinaus den Rückhalt eines konkreten Lebensproblems und neigen letztlich zum Solipsismus. Marx' Streit mit den Berliner 'Freien' deutet trotz ihres Beitrages im Hinblick auf Marx' kritische Denkentwicklung die aufkommende Auflösung des Junghegelianismus an. Im Rückblick schreibt Marx in der >Deutschen Ideologie< eine kleine Satire auf den Junghegelianismus: „Ein wackrer Mann bildete sich einmal ein, die Menschen ertränken nur im Wasser, weil sie vom Gedanken der Schwere besessen wären. Schlügen sie sich diese Vorstellung aus dem Kopfe, etwa indem sie dieselbe für eine abergläubige, für eine religiöse Vorstellung erklärten, so seien sie über alle Wassergefahr erhaben. Sein Leben lang bekämpfte er die Illusion der Schwere, von deren schädlichen Folgen jede Statistik ihm neue und zahlreiche Beweise lieferte. Der wackre Mann war der Typus der neuen deutschen revolutionären Philosophen.“⁸⁵

Am 30. November 1842 schrieb Marx an Ruge über die Wirren mit den Berliner Freien (vor allem mit Rutenberg und Meyen) folgendermaßen: „Ich antwortete gleich und sprach offen meine Ansicht aus von den Mängeln ihrer Arbeiten, [...] Ich forderte auf, weniger vages Raisonement, großklingende Phrasen, selbstgefällige Bespiegelungen und mehr Bestimmtheit, mehr Eingehn in die konkreten Zustände, mehr Sachkenntnis an den Tag zu fördern. Ich erklärte, daß ich das Einschmuggeln kommunistischer und sozialistischer Dogmen, also einer neuen Weltanschauung, in beiläufigen Theaterkritiken etc. für unpassend, ja für unsittlich

⁸⁴ Marx an A. Ruge (den 5ten März 1842), in: MEW 27, S. 397.

⁸⁵ K. Marx/ F. Engels, DI, in: MEW 3, S. 13 f.

*halte und eine ganz andere und gründlichere Besprechung des Kommunismus, wenn er einmal besprochen werden sollte, verlange. [...] Es ist also wahrscheinlich, daß die „Freien“ sich auf einen Augenblick zurückziehn.“*⁸⁶ Im Zusammenhang damit bedeutete Marx' erste Kurzbegegnung mit Engels noch keine lebenslange Freundschaft zwischen den beiden, denn Marx hielt damals Engels für einen von den Berliner Freien und sein Gespräch mit Engels war deshalb sehr kühl.

6. 1 Presse- und Meinungsfreiheit gegen Zensur

Marx als Journalist verteidigte die Meinungs- und Pressefreiheit als wichtige Bestandteile einer liberal-demokratischen Verfassung.⁸⁷ Dass Marx sich intensiv mit der Bedeutung der Toleranz beschäftigt hat, geht auch aus einer Reihe von Exzerpten hervor. Besonders bemerkenswert sind einige Abschnitte aus Spinozas >theologisch-politischem Traktat<, die er schon 1841 in Berlin (lateinisch) abgeschrieben und kommentiert hatte. Hier hebt Marx die schädlichen Konsequenzen der Unterdrückung freier Rede und Schrift hervor: *„Folglich richten sich Gesetze, die man über Meinungen erläßt, nicht gegen Verbrecher, sondern gegen freiheitlich Gesinnte; man erläßt sie nicht, um die Übelwollenden in Schranken zu halten, sondern eher, um die Anständigen zu provozieren, und sie lassen sich nicht ohne große Gefahr für den Staat durchsetzen.* Dann schildert Spinoza die verhängnisvollen Auswirkungen staatlicher Intoleranz höchst drastisch: *Was [...] ist verderblicher, als daß Menschen nicht wegen eines Verbrechens oder einer Untat, sondern weil sie freiheitlich gesinnt sind, als Staatsfeinde gehalten? Damit also nicht Kriecherei, sondern Aufrichtigkeit in Ehren steht, damit die Staatsgewalt die Zügel der Regierung fest in der Hand hält und nicht gezwungen wird, Auführern nachzugeben, muß notwendigerweise die*

⁸⁶ K. Marx, Marx an A. Ruge, 30. November 1842, in: MEW 27, S. 412-3.

⁸⁷ Marx zufolge ist der Zensor *„Ankläger, Verteidiger und Richter in einer Person; dem Zensor ist die Verwaltung des Geistes anvertraut; der Zensor ist unverantwortlich.“* K. Marx, Bemerkungen über die preußische Zensurinstruktion, in: MEW 1, S. 24. An andere Stelle erklärt Marx seine entscheidende Position, um den tödlichen Teufelskreis zu entgehen: *„Die eigentliche Radikalkur der Zensur wäre ihre Abschaffung; denn das Institut ist schlecht, und die Institutionen sind mächtiger als die Menschen.“*(Ebd., S. 27)

*Freiheit des Urteils zugestanden werden. In Wahrheit seien nämlich, die die Unruhestifter, welche in einem freien Staat die Freiheit des Urteils, die nicht unterdrückt werden kann, dennoch aufheben wollen. Die schönen Künste und die Aufrichtigkeit gehen zugrunde, Schmeichler und Intriganten werden begünstigt, und die Gegner triumphieren, wenn man ihrem Fanatismus nachgegeben hat und weil sie die Inhaber der Staatsgewalt zu Parteigängern der Lehre, als deren Ausleger sie gelten, gemacht haben.*⁸⁸

Es muss voraus wohl bemerkt werden, dass Marx in dieser journalistischen Phase noch ein eindeutiger Anhänger des freiheitlichen Rechtsstaates war. Seine Hoffnung geht auf die Reform der Staatsvernunft in Richtung auf eine republikanische Verfassung. Satz für Satz prüft Marx in seinen anonymen beiden Artikeln, nämlich >Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion< und >Debatten über die Pressfreiheit<, die reaktionäre Bekanntmachung der preußischen Regierung und weist ihren scheinliberalen Charakter nach. Der Zensor als ein besonderes Individuum, heißt es da, soll keine ernsthafte und bescheidene Untersuchung der Wahrheit hemmen, denn „*die Presse ergänzt sich zur Gattung.*“⁸⁹ Die subjektive Meinung und Willkür des Zensors tritt an die Stelle eines objektiven, nachprüfbaren Kriteriums.

Gleich in der ersten Artikelserie über ‚die Verhandlungen des 6. rheinischen Landtags‘, mit der sich Marx bei der >Rheinischen Zeitung< einführt, setzt er sich kritisch mit der Pressefreiheit und den Publikationen der Landständischen Verhandlungen auseinander. Das Hauptthema ‚Zensur‘ musste Marx in dieser Zeit nahe liegen, denn seine Zeitung stand nach und nach unter der verschärften Zensur und der Drohung des Verbots. Es handelt sich dabei um den falschen Schein der preußischen Zensurinstruktion. Das vergangene Zensuredikt vom 18. Okt. 1819 sollte eigentlich nach fünf provisorischen Jahren ohne die vorhandene Zensurinstruktion des mutmaßlichen Zensurgesetzes enden. Das Edikt ist dem ungeachtet durch die Regierung zweiundzwanzig Jahre lang zur Anwendung gekommen. Nun ging Marx

⁸⁸ MEGA² IV. 1, S. 782 f.

⁸⁹ K. Marx, Bemerkungen über die preußische Zensurinstruktion, in: MEW 1, S. 16.

nacheinander die Vertreter der verschiedenen Stände vom Fürsten über die Ritter bis zu den Bauern und Stadtbürgern aus allgemeinem Interesse kritisch durch. Der Vertreter des Fürstenstandes kehrt am deutlichsten ihr Privatinteresse am Eigentum heraus. Der Redner vom Ritterstande bestreitet bei Pressefreiheit die menschliche Freiheit, und wenn es Pressegesetze gibt, das Gesetz. Das vernünftige Gesetz ist für Marx mit Hegel *Ausdruck und Garantie der vernünftigen Freiheit der Bürger*. Ihm widerspricht vor allem jedes Privileg und Autorität, jede Ausnahme vom allgemeinen Gesetz. Aus diesem Grunde darf das Recht, über die Publikation von Verhandlungen der Landtage zu entscheiden, nicht den Landständen übertragen sein, wie der Redner aus dem Ritterstande verlangt und offen zugibt.

Hingegen insistiert Marx darauf, dass die *„unverkürzte Publikation der Landtagsverhandlungen daher in ihrem wahren konsequenten Sinne nichts anders sein als die volle Öffentlichkeit des Landtags kann.“*⁹⁰ Interessant ist die Argumentation der Staatsbürger, die sich um der allgemeinen Gewerbefreiheit willen für die Pressefreiheit einsetzen. Marx erblickt in dem Argument von Staatsbürgern einen argumentativen Fortschritt gegenüber moralisierenden Rechtfertigungen der Zensur. Es ist aber zufolge Marx widerspruchsvoll, wenn man eine besondere Art der Freiheit zum Allgemeinbegriff aller Freiheiten macht: *„Die Gewerbefreiheit ist eben die Gewerbefreiheit und keine andere Freiheit, weil in ihr die Natur der Gewerbe sich ungestört seiner inneren Lebensregel gemäß gestaltet; die Gerichtsfreiheit ist die Gerichtsfreiheit, wenn die Gerichte den eigenen eingeborenen Gesetzen des Rechts, nicht denen einer anderen Sphäre, etwa der Religion, Folge leisten. Jede bestimmte Sphäre der Freiheit ist die Freiheit einer bestimmten Sphäre, wie jede bestimmte Weise des Lebens die Lebensweise einer bestimmten Natur ist.“*⁹¹

Die Paradoxie der staatlichen Zensur wird noch deutlicher, wenn man die staatlichen Publikationen ansieht. In Preußen soll die Pressefreiheit offenbar zum Privilegium und zur Autorität der Preußischen Staats-Zeitung werden, nicht aber die Freiheit des liberalen Oppositionsgeistes gelten. Es gibt demnach zwei Arten von

⁹⁰ K. Marx, Debatten über die Preßfreiheit, in: MEW 1, S. 44.

⁹¹ Ebd., S. 69.

Presse, eine zensierte und eine freie, „eine von beiden muß die gute oder die schlechte Presse sein. Eben darüber wird ja debattiert, [...], d. h. ob es dem Wesen der Presse entspricht, eine freie oder unfreie Existenz zu haben. Die schlechte Presse zur Widerlegung der freien Presse machen, ist behaupten, daß die freie Presse schlecht und die zensierte gut sei, was eben zu beweisen war.“⁹² In Wirklichkeit soll es gute freie Zeitungen geben: „Das Wesen der freien Presse ist das charaktervolle, vernünftige, sittliche Wesen der Freiheit. Der Charakter der zensierten Presse ist das charakterlose Unwesen der Unfreiheit, sie ist ein zivilisiertes Ungeheuer, eine parfümierte Missgeburt.“⁹³

Um die Zensur zu widerlegen, soll man nachfragen, ob die Zensur zum Wesen der Pressefreiheit gehört? „Die wahre, im Wesen der Pressfreiheit selbst gegründete Zensur ist die Kritik; sie ist das Gericht, das sie aus sich selbst erzeugt. Die Zensur ist die Kritik als Monopol der Regierung; aber verliert die Kritik ihren rationalen Charakter, wenn sie nicht offen, sondern geheim, [...] 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 versehen?“⁹⁴

Marx tritt für ein Pressgesetz ein, das von der prinzipiellen Freiheit der Presse ausgeht und einzelne Pressestraftaten aufführt. Dafür wird sich ein Autor vor einem ordentlichen Gericht verantworten müssen. Es geht um exakte Tatbestände, nicht um Meinungen, Tendenz, Verdacht. Ankläger, Richter und Verteidiger sind unterschiedene Instanzen. Im Zensor aber fallen alle drei Funktionen im Gegensatz zur Gewaltenteilung in einer Person zusammen: „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.“⁹⁵ Zutreffend stellt Marx dann fest, dass die Unterdrückung der freien öffentlichen Meinung durch die Presse

⁹² Ebd., S. 53.

⁹³ Ebd., S. 54.

⁹⁴ Ebd., S. 55.

⁹⁵ Ebd., S. 57.

gerade das Gegenteil von jedem beabsichtigten Zweck erreicht: *„Im Lande der Zensur ist jede verbotene, d. h. ohne Zensur gedruckte Schrift eine Begebenheit. Sie gilt als Märtyrer, [...] Sie gilt als Ausnahme, und wenn die Freiheit nie aufhören kann, dem Menschen wert zu sein, um so mehr die Ausnahme von der allgemeinen Unfreiheit. [...] Die Zensur macht jede verbotene Schrift, sei sie schlecht oder gut, zu einer außerordentlichen Schrift, während die Pressfreiheit jeder Schrift das materiell Imposante raubt.“*⁹⁶ Die Pressefreiheit ist für Marx *„das überall offene Auge des Volksgeistes, das verkörperte Vertrauen eines Volkes zu sich selbst, 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 Gestalt idealisiert. [...] Sie ist der Staatsgeist, der sich in jede Hütte kolportieren läßt, wohlfeiler als materielles Gas. Sie ist allseitig, allgegenwärtig, allwissend. Sie ist die ideale Welt, die stets aus der wirklichen quillt und, ein immer reicherer Geist, neu beseelend in sie zurückströmt.“*⁹⁷

6. 2 Für die Armen: Gegen das Holzdiebstahlgesetz

Zwischen dem 25. 10 und dem 3. 11. 1842 berichtet Marx als anonymer Rheinländer über die ‚Debatten über das Holzdiebstahlgesetz‘ im 6. Rheinischen Landtag. Es geht bei dieser Artikelserie darum, dass die bisher mit dem Gewohnheitsrecht akzeptierte Entnahme von Raffholz durch eine neue gesetzliche Bestimmung als Diebstahl auf die Seite des privateigentümlichen Interesses von Großgrund- und Waldbesitzern verboten werden soll. Die Reichen wollten dem durch die Verarmung und Ruinierung der kleinen Bauern und Tagelöhner zunehmenden Raffholzsammeln durch rigorose Bestrafungsmaßnahmen strafrechtlichen Einhalt gebieten. Der Artikel zeugt davon, dass Marx sich intensiv mit dem Recht und Gesetz in der Geschichte und im preußischen Staat sowie den bestehenden halbfeudalen Rechtsverhältnissen beschäftigt hat. Er kritisierte die feudalständische Autorität und ergriff erstmals offen

⁹⁶ Ebd., S. 60.

⁹⁷ Ebd., S. 60 f.

Partei für die Interessen der besitzlosen Armen. Unmittelbar nach dem Erscheinen dieses Artikels und auch anderen von Moselbauern setzten seitens des Oberzensursamts in Berlin und in Köln verschärfte Vergeltungsmaßnahmen gegen die Rheinische Zeitung ein.

Marx' eigene Rechtsposition lautet kurz so: „*Wir gehen noch weiter und behaupten, daß das Gewohnheitsrecht seiner Natur nach nur das Recht dieser untersten besitzlosen und elementarsten Masse sein kann.*“⁹⁸ Im Gegensatz zum vornehmen Gewohnheitsrecht des feudalen Adels, das auf der Behauptung einer unnatürlichen Ungleichheit beruht, sei dieses Gewohnheitsrecht der besitzlosen Armen im Gegensatz zum maßlosen Privatinteresse universal und gleichsam von Natur gegeben. Im Unterschied zum Tier ist der Mensch frei und seinem Mitmenschen gleich, während die Tiere unfrei und nur innerhalb ihrer jeweiligen Art gleich sind. Die historisch existierenden Ständeunterschiede widersprechen damit dem Wesen der gleichen Freiheit aller Menschen. Hier wird Marx' Gegenposition zu der ‚historischen Rechtsschule‘ deutlich, die seit Ende des 18. Jahrhunderts von Gustav Hugo und F. Carl von Savigny vertreten wurde. Sie versuchten die Privilegien des Adels und die Existenz feudaler Institutionen durch ewige historische Traditionen zu rechtfertigen.

Es soll nun klar werden, dass Raffholzsammeln und Holzdiebstahl wesentlich verschiedene Sachen sind. Der Landtag verwirft zwar den sachlichen Unterschied zwischen Raffholzsammeln, Holzfrevel und Holzdiebstahl. Er verwirft den Unterschied der Handlung als bestimmend für die Handlung, sobald es sich um das Interesse des Forstfrevlers, aber er erkennt ihn an, sobald es sich um das Interesse des Waldeigentümers handelt. Allerdings soll der Vernunftstaat das Privatinteresse jedes Einzelnen sichern, soweit es durch vernünftige Gesetze und Präventivmaßregeln legitimiert werden kann. Wenn die Waldbesitzer ein Privateigentumsrecht am Raffholz beanspruchen, dann verhalten sie sich in diesem Fall ohne nähere Bestimmung vom Diebstahl einseitig und widernatürlich. Denn ihre Forderungen gehen so weit, dass sie nicht nur Werterstattung für entwendetes Raffholz, sondern

⁹⁸ K. Marx, Debatten über das Holzdiebstahlgesetz, in: MEW 1, S. 115.

auch noch zusätzlich Strafgeelder aus der eigennützigen Gesetzgebung verlangen. Die Taxierung des gestohlenen Raffholzes soll sogar von den nicht auf Lebenszeit aufgestellten Waldhütern und Förstern als einer dritten Person brutal aufgenommen werden. Denn der Waldhüter ist ein Mensch, „*dem die lebenslängliche Anstellung, weit entfernt Unabhängigkeitsgefühl, Sicherheit und Würde in der Erfüllung seiner Pflicht zu geben, vielmehr jeden Sporen zur Pflichterfüllung raubt, was sollen wir nun gar für den Angeklagten von der Unparteilichkeit dieses Menschen erwarten, sobald er der unbedingte Knecht eurer Willkür ist?*“⁹⁹ Nach § 19 nimmt der Waldbesitzer außerdem durch eine für ihn zu leistende Forstarbeit auch Leib und Leben des Angeklagten in Anspruch. Der Staat soll aber keineswegs wegen der Kompensationspriorität „*die Sonnenbahn der Gerechtigkeit*“¹⁰⁰ verlassen. Wollte der Staat den Waldfrevler zum temporalen Leibeigenen von Waldbesitzern machen, so opferte er die Unparteilichkeit des unsterblichen Rechts einem habsüchtigen Privatinteresse.

Nach Marx sind „*die politisch und sozial besitzlosen Armen*“¹⁰¹ allein frei von Partikularinteressen, wie sie die privilegierten Waldeigentümer haben. Deshalb können sie in ihrer Beanspruchung des Gewohnheitsrechts unvermittelt das allgemeine Vernunftrecht intendieren. Die wenig später von Marx als revolutionär apostrophierte Gesellschaftsklasse besteht nicht aus den bettelnden Armen, sondern aus dem industriellen Proletariat – in Kombination mit Robespierres Annahme des guten Armen. Die Annahme, dass dem Proletariat eine universelle menschliche Qualität zugeschrieben werde, ist mancher Formulierung von Marx gewiss nicht weit entfernt, sein eigentliches Argument lautet aber, dass es dem gemeinsamen Interesse dieser Klasse entspricht, die kapitalistische Klassengesellschaft zu überwinden. Die von Marx für notwendige gehaltene Erziehung des Proletariats sollte aber anders als die moralische Erziehung, die Robespierre den Armen angediehen lassen wollte, ausschließlich in der Bewusstmachung ihres gemeinsamen Klasseninteresses bestehen. Gemeinsam sind die Armen und Industrieproletariat, dass sie keine in die

⁹⁹ Ebd., S. 127.

¹⁰⁰ Ebd., S. 142.

¹⁰¹ Ebd., S. 115.

jeweilige Gesellschaft integrierten Subjekte sind. Ihr Außenseitertum vermittelt ihnen ein Klassenbewusstsein, das freilich aktiv benützt werden muss und für dessen Nutzung das Proletariat einer Anleitung durch gebildete Intellektuelle bedarf.

Im letzten Absatz seiner Artikelserie kritisiert Marx das materielle Sonderinteresse des Waldbesitzers mit dem Wort ‚Fetisch‘, das in seiner späteren Entfremdungskritik von Geld und Kapital eine zentrale Rolle spielen wird: *„Die Wilden von Kuba hielten das Gold für den Fetisch der Spanier. Sie feierten ihm ein Fest und sangen um ihn und warfen es dann ins Meer. Die Wilden von Kuba, wenn sie der Sitzung der rheinischen Landstände beigewohnt, würden sie nicht das Holz für den Fetisch der Rheinländer gehalten haben? Aber eine folgende Sitzung hätte sie belehrt, daß man mit dem Fetischismus den Tierdienst verbindet, und die Wilden von Kuba hätten die Hasen ins Meer geworfen, um die Menschen zu retten.“*¹⁰²

6. 3 Der kritische Ansatz in der Vorbereitungszeit der >Deutsch-Französischen Jahrbücher<

Mit dem Jahreswechsel 1842/43 setzte in Deutschland eine verschärfte Unterdrückung der fortschrittlichen Presseorgane ein. Ende des Jahres 1842 wurde die >Leipziger Allgemeine Zeitung< in Preußen verboten. Anfang des Jahres 1843 wurden die von A. Ruge redigierten >Deutschen Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst< von den sächsischen Behörden verboten. Am 20. Januar verfügte die preußische Regierung das Verbot der >Rheinischen Zeitung< zum 1. April 1843. Marx will der Forderung von einigen Zeitungsaktionären, die Tendenz der Zeitung zu ändern um eine Rücknahme des Verbots zu erreichen, nicht zustimmen. Deswegen legte er mit einer kurzen Erklärung am 17. März 1843 sein Amt nieder.¹⁰³ Marx wollte eigentlich mit dem Dichter Georg Herwegh zusammen in Zürich die Monatsschrift >Der deutsche Bote aus der Schweiz< redigieren. Doch wurde Herwegh aus der Schweiz ausgewiesen und der Plan musste aufgegeben werden.

¹⁰² Ebd., S. 147.

¹⁰³ K. Marx, Erklärung, in: MEW 1, S. 200.

Dann begann Marx sein lebenslanges Exilleben, denn er kann „*unmöglich unter preußischer Zensur schreiben oder in preußischer Luft leben.*“¹⁰⁴ Marx griff mit A. Ruge und M. Heß die Herausgabe und die Mitarbeit an einer freien Linkszeitschrift mit dem Namen >Deutsch-Französische Jahrbücher< anstelle der Rugeschen >Deutschen Jahrbücher< an. Man kann Marx' Vorhaben durch den von ihm vorgeschlagenen Namen der Zeitschrift gut verstehen: Der emanzipatorische Kampf soll mit einer Verbindung von deutscher Theorie und französischer Praxis fortgesetzt werden, denn die Praxis ohne Theorie ist eine blinde Aktion; die Theorie ohne Praxis ist eine leere Schwärmerei. Angesichts der realen Verzweiflung an der Kraft der Vernunft hat der wahre Kritiker Marx zufolge folgende Aufgaben: „*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.*“¹⁰⁵

Im September 1843 beschreibt Marx in einem Brief an Ruge die Grundlage seiner Kritik: Sie ist die Komplementarität, die aus der praktischen Emanzipation der bestehenden deutschen Zustände und der Kritik der Theorie besteht: „*Je länger die Ereignisse der denkenden Menschheit Zeit lassen, sich zu besinnen, und der leidenden, sich zu sammeln, um so vollendeter wird das Produkt in die Welt treten, welches die Gegenwart in ihrem Schoße trägt.*“¹⁰⁶ In Bezug auf die Praxis in humanistischer Absicht gegen die Existenz der leidenden Menschheit spricht Marx über die oppositionelle Kritik: „*Ist die Konstruktion der Zukunft und das Fertigwerden für alle Zeit nicht unsere Sache, so ist desto gewisser, was wir gegenwärtig zu vollbringen haben, ich meine die rücksichtslose Kritik alles Bestehenden, rücksichtslos sowohl in dem Sinne, daß die Kritik sich nicht vor ihren Resultaten fürchtet und ebensowenig vor dem Konflikte mit den vorhandenen*

¹⁰⁴ K. Marx, Marx an A. Ruge, 13. März 1843, in: MEW 27, S. 418. Siehe auch, Ders, Marx an A. Ruge, 25. Januar 1843, in: MEW 27, S. 415: „*In Deutschland kann ich nichts mehr beginnen. Man verfälscht sich hier selbst.*“

¹⁰⁵ K. Marx, BDFJ, in: MEW 1, S. 345.

¹⁰⁶ Ebd., S. 343.

Mächten.¹⁰⁷ Daneben fasst Marx die festgelegten Aufgaben seiner Kritikprinzipien in drei Grundfragen zusammen, nämlich in den Fragen nach dem Woher, dem Warum und letztlich dem Wohin.¹⁰⁸ Die erste und zweite Frage muss im Unterschied zur Stellungnahme der bisherigen dogmatischen und metaphysischen Kritiker mit diesseitiger Kritik angefangen werden, damit die Ursachen und Gründe der bestehenden Widersprüche aufgedeckt und bewusst werden können. Und dann soll die letzte Frage über das, was werden soll, mit der Bereitschaft zur Praxis ohne dogmatische Anmaßung entwickelt werden. Hier geht es um die zukunftsorientierende Frage ‚Wohin‘, die erst aus der Kritik der bestehenden Welt auf der praktischen Ebene gestellt werden kann.

Insbesondere soll man Marx’ Warnung gegen den doktrinären Aberglauben über eine determinierte Zukunft unterstreichen. Um die menschliche Welt aus den Mängeln der bestehenden Welt aufzubauen, sollen wir Marx’ Kampflogan gegen den utopischen Dogmatismus nicht vergessen: *„Es hindert uns also nicht, 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.“*¹⁰⁹ An anderer Stelle will Marx die verspätete Praxis in Deutschland überschreiten. Marx will der dogmatische Abstraktheit des deutschen Arbeiterkommunismus von Cabet, Dézamy und Weitling eine theoretische Nachhilfe geben: *„Und das ganze sozialistische Prinzip ist weder nur die eine Seite, welche die Realität des wahren menschlichen Wesens betrifft. Wir haben uns ebensowohl um die andere Seite, um die theoretische Existenz des Menschen zu kümmern, also Religion, Wissenschaft etc. zum Gegenstand unserer Kritik zu machen.“*¹¹⁰

¹⁰⁷ Ebd., S. 344.

¹⁰⁸ Ebd., S. 343 f. Siehe auch. F. Engels/ K. Marx, HF, in: MEW 2, S. 132.

¹⁰⁹ K. Marx, BDFJ, in: MEW 1, S. 345.

¹¹⁰ Ebd., S. 344.

In diesem Fall spielt bei Marx das Prioritätsproblem zwischen Theorie und Praxis eine geringe Rolle. Sogar die berühmte elfte Feuerbachthese¹¹¹ darf demnach nicht so einseitig interpretiert werden, dass Marx den blinden Aktionismus ohne selbstkritische Theoriereflexion propagiere. Gegenüber tatloser Schwärmerei will Marx vor allem akzentuieren: *„Bisher hatten die Philosophen die Auflösung aller Rätsel in ihrem Pulte liegen, und die dumme exoterische Welt hatte nur das Maul aufzusperren, damit ihr die gebratenen Tauben der absoluten Wissenschaft in den Mund flogen.“*¹¹²

Marx schließt als radikaler Demokrat im Zusammenhang mit der traditionellen aufklärerischen Zeitkritik seinen Kritikbegriff ab: *„Unser Wahlspruch muß also sein: Reform des Bewußtseins nicht durch Dogmen, sondern durch Analysierung des mystischen, sich selbst unklaren Bewusstseins, trete es nun religiös oder politisch auf. Es wird sich dann zeigen, daß die Welt längst den Traum von einer Sache besitzt, von der sie nur das Bewußtsein besitzen muß, um sie wirklich zu besitzen. Es wird sich zeigen, daß es nicht um einen großen Gedankenstrich zwischen Vergangenheit und Zukunft handelt, sondern um die Vollziehung der Gedanken der Vergangenheit. Es wird sich endlich zeigen, daß die Menschheit keine neue Arbeit beginnt, sondern mit Bewußtsein ihre alte Arbeit zustande bringt. Wir können also die Tendenz unseres Blattes in ein Wort fassen: Selbstverständigung (kritische Philosophie) der Zeit über ihre Kämpfe und Wünsche. Dies ist eine Arbeit für die Welt und für uns. Sie kann nur das Werk vereinter Kräfte sein. Es handelt sich um eine Beichte, um weiter nichts.“*¹¹³

Die zitierten Zeilen über die Beichte, die gegen die deutschen Zustände unter dem Niveau der Geschichte (ausgenommen philosophische Revolution) gefordert werden, stammen aus einer Analyse der modernen politisch-sozialen und ökonomischen Revolutionen in anderen Länder, besonders Frankreich und England.

¹¹¹ K. Marx, TüF, in: MEW 3, S. 7.

¹¹² K. Marx, BDFJ, in: MEW 1, S. 344.

¹¹³ Ebd., S. 346.

7. Marx' Motive in der Hegelkritik

Nun beginnen wir unsere Untersuchung mit Marx' kritischer Stellung zu Hegel. Marx spricht als kritischer Hegelschüler in seiner Vorrede der >Dissertation< von der Abwertung des spekulativen Systemdenkers Hegel, denn *„Hegel hat zwar das Allgemeine der genannten Systeme im ganzen richtig bestimmt; allein bei dem bewunderungswürdig großen und kühnen Plan seiner Geschichte der Philosophie, von der überhaupt erst die Geschichte der Philosophie datiert werden kann, war es teils unmöglich, in das einzelne einzugehen, teils hinderte 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 Geschichte der griechischen Philosophie und den griechischen Geist überhaupt haben.“*¹¹⁴ Der Gegenstand der Dissertation ist ein bestimmter Abschnitt der Philosophiegeschichte. Es ist das historische parallele Problem des Nachfahren, das Marx mit einer sehr trivialen Wahrheit von Entstehen, Blühen und Vergehen seine Zeit reflektiert; *„wenn die griechische Philosophie, nachdem sie in Aristoteles die höchste Blüte erreicht, dann verwelke wäre. Allein der Tod der Helden gleicht dem Untergang der Sonne, nicht dem Zerplatzen eines Frosches, der sich aufgeblasen hat.“*¹¹⁵ Marx hat offenbar seine Aufgaben von Umdeutung und Verwirklichung der Hegelschen Philosophie bemerkt: Wer die geschichtliche Notwendigkeit der neuen Aufgabe, die der Philosophie jetzt gestellt sei, nicht begreife, *„der muß konsequenterweise leugnen, daß überhaupt nach einer totalen Philosophie noch Menschen leben können. [...] Ohne diese Notwendigkeit 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.“*¹¹⁶

Der Grundmangel von Hegel besteht Marx zufolge in zwei Endergebnissen. Erstens wertet Hegel in der >Phänomenologie des Geistes< die 'sinnliche Gewissheit'

¹¹⁴ K. Marx, DNP, in: MEW (EB. Teil. I.), S. 261 f.

¹¹⁵ Ebd., S. 266 f.

¹¹⁶ K. Marx, Hefte zur epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie, in: MEW (EB. Teil. I.), S. 216.

und die ‚Wahrnehmung‘ als die sinnliche Täuschung ab, denn er hat sie als ein bloß aufhebbares Moment in seinem spekulativen System abgestuft. Im Gegensatz dazu versucht Marx, die Wahrheit in der sinnlichen Wirklichkeit aufzufinden. Denn die Sinnlichkeit soll allein ein Fleisch und Blut des Gedankenwesens werden: „Ein ungegenständliches Wesen ist ein Unwesen.“¹¹⁷ Das Positive, was Hegel in seiner >Logik< vollbracht hat, ist „eine Totalität von Abstraktionen oder die sich erfassende Abstraktion“¹¹⁸ der absoluten Idee. Aber die sich als Abstraktion erfassende Abstraktion formell weißt sich nichts; sie muss sich bei einem inhaltvollen Wesen, nämlich Wirklichkeit, ankommen. Aus diesem Grunde nennt Marx Hegels Philosophie ein „mystische Verkehrung von Subjekt und Prädikat.“¹¹⁹ Angesichts dieses krassen Gegensatzes bildet Feuerbach seine kritischen Denkansätze gegen Hegel, nämlich das Verhältnis vom Subjektiven und Objektiven, das Gattungswesen und die Sinnlichkeit usw., heraus. Daran anschließend wird Feuerbachs anthropologisches Interesse zum Kernproblem der Religionskritik verschoben.

Da Marx trotz der gegenwärtigen Umstrittenheit Hegels wissenschaftliches System als die Vollendung der spekulativen Philosophie in der reinsten Form angesichts der inhaltlichen Einheit von Sein und Denken sieht, beginnt er mit der Kritik der Hegelschen Philosophie die Aufhebung der deutschen idealistischen Philosophie. Marx als Philosoph hatte von Hegel den größten Einfluss erhalten. In der Tat kann man Hegels Wirkung auf Marx‘ Denkentwicklung auf keinen Fall ignorieren. Schon seit dem Jahr 1837 hat Marx die Fragmente von Hegel gelesen, obgleich deren „groteske Felsenmelodie“¹²⁰ dem jungen Studenten nicht behagte. Er drückt auch gelegentlich die Achtung vor Hegel als seinem wichtigen Gesprächspartner aus: „Ich halte die Entwicklungen des Dietzgen, soweit Feuerbach usw., kurz, seine Quellen nicht herausgucken, ganz für seine selbständige Arbeit. [...] Es ist ein Pech für ihn, daß er grade Hegel nicht studiert hat.“¹²¹ Dennoch hindert

¹¹⁷ K. Marx, Pariser Manuskripte, in: MEW (EB. Teil. I.), S. 578.

¹¹⁸ Ebd., S. 585.

¹¹⁹ Ebd., S. 584.

¹²⁰ K. Marx, Brief an den Vater, 10. November 1837, in: MEW (EB. Teil. I.), S. 8.

¹²¹ K. Marx, Marx an Engels in Manchester. 7. November 1868, in: MEW 32, S. 197-198.

dies Marx nicht daran, gegenüber Hegels hinterlassenen Arbeiten eine kritische Distanz einzunehmen. Dass Marx die Hegelschen Termini in seinen Texten anwendet, kann nicht heißen, er sei im Grunde Nachfolger geblieben. Im Gegensatz dazu versuchte Marx eine dialektische Aufhebung der Hegelschen Philosophie zu entwickeln. So soll man die philosophische ‚Hegelianisierung‘¹²² der Marxschen Lehre immer mit Vorsicht verstehen. Im Zusammenhang damit ist Marx von Feuerbach beeinflusst worden. Umstritten bleiben allerdings, wie groß dieser Einfluss war: Das Spektrum der Einschätzungen liegt zwischen der bejahenden These, Marx sei ein enthusiastischer Feuerbachianer gewesen, und der Gegenthese, Feuerbachs Einfluss sei unbedeutend gewesen.

7. 1 Die Kritik am Begriff der Wirklichkeit Hegels

Wenn man Marx’ kritischen Denkweg nachgehen will, soll man in erster Linie mit der Untersuchung seiner kritischen Stellung zu Hegel beginnen, denn ein sorgfältiger Blick seiner Entwicklung lässt uns sehen, wie Marx seine emanzipatorische Kritik durch die Auseinandersetzung mit Hegel geschaffen hat. Marx’ Philosophiestudium ist gerade der Versuch, trotz Hegel und gegen Hegel, und das heißt soviel wie gegen den deutschen Idealismus weiter zu philosophieren. In welcher Richtung unternimmt Marx seine Hegelkritik? Es steht außer Zweifel, dass Marx mit kritischer Distanz der Hegelschen Spekulation seinen materialistischen Denkansatz und dann die Rückkehr des sinnlichen emanzipatorischen Alltagslebens versucht. Denn die Verwirklichung der Philosophie fängt bei Marx dort an, wo die Spekulation aufhört; was sich bei Hegel in der vorgestellten Welt des Geistes vollzieht, soll sich nun in der realen Welt des Menschen abspielen. Dies hat Marx schon in seiner Berliner Studienzeit mit dem Studium des deutschen Idealismus gehofft: *„Von dem Idealismus, den ich, beiläufig gesagt, mit Kantischem und Fichteschem verglichen und genährt, geriet ich dazu, im*

¹²² J. Habermas, *Theorie und Praxis*, Frankfurt a. M. 1978, S. 451. Habermas meint, dass Lukács und Korsch die Rettung der philosophischen Elemente des Marxismus nur mehr um den Preis einer Hegelianisierung gelangen.

*Wirklichen selbst die Idee zu suchen. Hatten die Götter früher über die Erde gewohnt, so waren sie jetzt das Zentrum derselben geworden.*¹²³

Mit dem Aufsatz >Zur Kritik des Hegelschen Staatsrechts< beginnt Marx seine kritische Auseinandersetzung mit der Hegelschen Philosophie, deren Interesse an die reine Begriffswirklichkeit gebunden ist, um damit die äußere Natur zu einem Prädikat der mächtigen Vernunft zu machen. Dagegen betont Marx: *„Der wahre Weg wird auf den Kopf gestellt. Das Einfachste ist das Verwickeltste und das Verwickeltste das Einfachste.“*¹²⁴ Hegels Philosophie sei die absolute Wirklichkeit der Idee der spekulativen Philosophie, und die Art und Weise der Hegelschen Kritik lässt sich nach Marx auf beide Bereiche: das Geistige und das Sinnliche gleichermaßen anwenden.

Hegel erklärt in der Vorrede der >Phänomenologie des Geistes< alles, was wir die Wirklichkeit nennen, mit der Idee im Zustande ihres Andersseins: *„Die lebendige Substanz ist ferner das Sein, welches in Wahrheit Subjekt, oder was dasselbe heißt, welches in Wahrheit wirklich ist, nur insofern sie die Bewegung des Sichselbstsetzens, oder die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst ist. Sie ist als Subjekt die reine einfache Negativität, ebendadurch die Entzweiung des Einfachen; oder die entgegengesetzte Verdoppelung, welche wieder die Negation dieser gleichgültigen Verschiedenheit und ihres Gegensatzes ist: nur diese sich wiederherstellende Gleichheit oder die Reflexion im Anderssein in sich selbst – [...] – ist das Wahre. Es ist das Werden seiner selbst, der Kreis, der sein Ende als seinen Zweck voraussetzt und zum Anfang hat und nur durch die Ausführung und sein Ende wirklich ist.“*¹²⁵

Dies kann man in folgenden Zeilen der >Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse< finden: *„Uebrigens indem für die Bestimmung des Sinnlichen die Einzelheit und das Außereinander angegeben worden, ist zu bemerken, daß auch diese beiden Bestimmungen selbst wieder Gedanken und Allgemeine sind; denn in der Logik wird es sich zeigen, daß der Gedanke und das Allgemeine eben dies ist, daß er Er selbst und sein Anderes ist, über dieses übergreift, und daß Nichts ihm*

¹²³ K. Marx, Brief an den Vater, 10. November 1837, in: MEW (EB. Teil. I.), S. 8.

¹²⁴ K. Marx, HS, in: MEW 1, S. 247.

¹²⁵ G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, S. 20.

entflieht. Indem auch die Sprache das Werk des Gedankens ist, so kann auch in ihr nichts gesagt werden, was nicht allgemein ist.“¹²⁶ Während der absolute Geist oder die Idee primär und zugleich das eigentliche Existierende ist, bleibt das Sinnliche bei Hegel bloß sekundär; nach Feuerbach: „Die Hegelsche Methode rühmt sich, den Gang der Natur zu gehen; allerdings ahmt sie die Natur nach, aber es fehlt der Kopie an dem Leben des Originals.“¹²⁷

Marx übernimmt von Feuerbach den Einwand gegen den abstrakten Hegelschen Standpunkt mit Hinblick auf die sinnliche Existenz: „Hegel macht die Ursache zur Wirkung und die Wirkung zur Ursache, das Bestimmende zum Bestimmten und das Bestimmte zum Bestimmenden.“¹²⁸ Feuerbach selbst fragt in Bezug auf Hegels Interpretation des Anfangs der >Wissenschaft der Logik< des reinen Seins nach der alternativen Möglichkeit: „Warum soll ich im Anfang eben nicht den Begriff des Anfangs aufgeben können, warum mich nicht unmittelbar auf das Wirkliche beziehen? Hegel beginnt mit dem Sein, d. h. dem Begriffe des Seins; warum soll ich nicht mit dem Sein selbst, d. h. dem wirklichen Sein, beginnen können?“¹²⁹ Marx kritisiert an Hegel in ähnlicher Weise, dass Hegel die Idee an den Anfang stellt. Obwohl Hegels Logik das Wesen von Menschen und Natur enthalte, ist sie letztlich Marx zufolge ohne Wesen, ohne Natur, ohne Menschen. Denn sie habe den Widerspruch zwischen dem Denken und dem Sein aufgehoben, aber nur innerhalb des Reichthums des absoluten Geistes. Es kommt bei Hegel darauf an, „ob in der Ansicht bey dem Seyn der Endlichkeit beharrt wird, die Vergänglichkeit bestehen bleibt, oder ob die Vergänglichkeit und das Vergehen vergeht? [...] Sollte aber das Endliche nicht im Affirmativen vergehen, sondern sein Ende als das Nichts gefasst werden, so wären wir wie der bey jenem ersten, abstracten Nichts, das selbst längst vergangen ist.“¹³⁰

¹²⁶ G. W. F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Bd. 19, Düsseldorf 1989, S. 47.

¹²⁷ L. Feuerbach, Zur Kritik der Hegelschen Philosophie, GW Bd. 9, S. 17.

¹²⁸ K. Marx, HS, in: MEW 1, S. 304.

¹²⁹ L. Feuerbach, Zur Kritik der Hegelschen Philosophie, GW Bd. 9, S. 23.

¹³⁰ G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik I/ I, S. 117 f.

Demgegenüber polemisiert Marx gegen jeden Versuch einer Trennung des Menschen von der äußeren Natur, die der Inbegriff der Wirklichkeit sei. So betont Marx in den Entwicklungsstufen der inneren und äußeren Natur die Totalität der Natur als ein Moment des Universums. Marx' Vorwurf, Hegel habe die materielle Wirklichkeit außer Acht gelassen, wird mit der Forderung verstärkt, zur Natur in ihrer ganzen Fülle zurückzukehren. Damit meint Marx den Übergang vom Rang der abstrakt-absoluten Wirklichkeit der Idee in die Stelle einer bestimmt-reichen Wirklichkeit. Zusätzlich will er nachweisen, dass Hegels Philosophie keine endgültige und absolute Philosophie, sondern eine einer bestimmten Zeit wie jede andere ist. Schon in seiner Dissertation steht Marx als kritischer Hegelschüler von der Abwertung des spekulativen Systemdenkers Hegel, denn „Hegel *hat zwar das Allgemeine der genannten Systeme im ganzen richtig bestimmt; allein bei dem bewunderungswürdig großen und kühnen Plan seiner Geschichte der Philosophie, [...], war es teils unmöglich, in das einzelne einzugehen, teils hinderte 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 Geschichte der griechischen Philosophie und den griechischen Geist überhaupt haben.*“¹³¹ Marx schlägt nun einen direkten Gegenkurs gegen Hegels Philosophie als eine bestimmte Zeiterscheinung vor. Die Hegelkritik enthält das Abrechnen mit einer alten Autorität, die im Namen des Geistes oder der Vernunft geführt hat, und deutet zugleich das Hervortreten der wissenschaftlichen, politischen, sozialen und humanistischen Interessen der neuen Philosophie an.

Gegen Hegel formuliert Feuerbach seine Gegenposition des wahren Verhältnis vom Denken zu Sein folgendermaßen: „*Das Sein ist Subjekt, das Denken Prädikat, aber ein solches Prädikat, welches das Wesen seines Subjekts enthält. Das Denken ist aus dem Sein, aber das Sein nicht aus dem Denken.*“¹³² Sofern die Philosophie mit dem beginnen müsse, was nicht Philosophie sei, mit dem Primat der real menschlichen Sinne, muss der Anfang der Philosophie das Endliche sein. Die

¹³¹ K. Marx, DNP, in: MEW (EB. Teil I.), S. 261 f.

¹³² L. Feuerbach, Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie, GW Bd. 9, S. 258.

Wirklichkeit wird von der spekulativen Philosophie auf indirekte, verkehrte Weise ausgesprochen. Die Aufgabe der wahren Philosophie ist die Erkenntnis dessen, was ist. Feuerbachs empirisches Prinzip ist am deutlichsten fassbar in seiner Umkehrung der Hegelschen Philosophie: *„Der Philosoph muß das im Menschen, was nicht philosophiert, was vielmehr gegen die Philosophie ist, dem abstrakten Denken opponiert, das also, was bei Hegel nur zur Anmerkung herabgesetzt ist, in den Text der Philosophie aufnehmen. Nur so wird die Philosophie zu einer universalen, gegensatzlosen, unwiderleglichen, unwiderstehlichen Macht. Die Philosophie hat daher nicht mit sich, sondern mit ihrer Antithese, mit der Nichtphilosophie, zu beginnen. Dieses vom Denken unterschiedene, unphilosophische, absolut antischolastische Wesen in uns ist das Prinzip des Sensualismus.“*¹³³ Die Hegelsche Umkehrung des spekulativen Subjektiven in das empirische Objektive und des Objektives in das zurückkehrende Subjektive, mit der Hegel die Lebensgeschichte der abstrakten Idee schreibt, hat notwendig das Resultat, dass unkritisch eine empirische Existenz als wirkliche Wahrheit der Idee genommen wird. Denn es handelt sich letztlich nicht darum, dass die empirische Wirklichkeit zu ihrer Wahrheit, sondern vielmehr darum, die Wahrheit zu einer bestehenden Existenz zu bringen, und da wird dann die nächstliegende als ein reales Moment der Idee entwickelt. Hegel muss die menschliche Tätigkeit als Tätigkeit und Resultat eines andern erscheinen, weil er das Wesen des Menschen für sich, als eine imaginäre Einzelheit, statt in seiner wirklichen, menschlichen Existenz wirken lassen will.

Feuerbach führt den materialistischen Standpunkt weiter: *„Was ist denn nun aber dieses Nichtdenken, dieses vom Denken Unterschiedene? Das Sinnliche [...] Das Wirkliche in seiner Wirklichkeit oder als Wirkliches ist das Wirkliche als Objekt des Sinnes, ist das Sinnliche. Wahrheit, Wirklichkeit, Sinnlichkeit sind identisch. Nur ein sinnliches Wesen ist ein wahres, ein wirkliches Wesen, nur die Sinnlichkeit Wahrheit und Wirklichkeit.“*¹³⁴ Wie sehr Feuerbach davon überzeugt war, beweist der Schlusssatz der >Grundsätze< zum Bruch seiner idealistischen Vergangenheit: *„Die*

¹³³ Ebd., S. 254.

¹³⁴ L. Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft, GW Bd. 9, S. 315 f.

*unerläßlichste Bedingung einer wirklich neuen, d. i. selbständigen, dem Bedürfnis der Menschheit und Zukunft entsprechenden, Philosophie ist aber, daß sie sich dem Wesen nach, daß sie sich toto genere von der alten Philosophie unterscheide.*¹³⁵

Feuerbach versucht bei seiner Hegelkritik, die sinnliche Wirklichkeit zum Absoluten bei Hegel zu erheben, und plant seine neue Philosophie: *„Die neue Philosophie betrachtet und berücksichtigt das Sein, wie es für uns ist nicht nur als denkende, sondern als wirklich seiende Wesen - das Sein also als Objekt des Seins - als Objekt seiner selbst. Das Sein als Gegenstand des Seins - und nur dieses Sein ist erst Sein und verdient erst den Namen des Seins - ist das Sein des Sinns, der Anschauung, der Empfindung, der Liebe. Das Sein ist also ein Geheimnis der Anschauung, der Empfindung, der Liebe.*¹³⁶

Nun heißt auch Marx' These, dass der Anfang die menschliche Wirklichkeit ist. Hegels spekulative Systemphilosophie ist für Marx nichts andere als rationelle oder theoretische Verarbeitung und Auflösung des jenseitigen, ungegenständlichen Gottes. Die Sinnlichkeit, die *„das Wesen der Natur“*¹³⁷, ist für Hegel bloß die sinnliche Äußerlichkeit, in der jeder sich wiedererkennt. Welche Folgen hat der so durchgeführte abstrakte Denkbewegung? Dagegen unternimmt Marx die Wiederherstellung der spekulativ und theologisch verachteten Sinnlichkeit. Es ist dabei zu beachten, dass sich Marx' Sinnlichkeit auf keine bloße Erkenntnistheorie als das Objekt des Denkens beschränken lässt. Denn Marx erklärt nachdrücklich den Begriff der menschlichen Natur als das Sein selbst: *„[E]s ist aber schon klar, daß, wenn der Mensch nicht ist, auch seine Wesensäußerung nicht menschliche sein kann, also auch das Denken nicht als Wesensäußerung des Menschen als eines menschlichen und natürlichen mit Augen, Ohren etc. in der Gesellschaft und Welt und Natur lebenden Subjekts gefasst werden konnte.*¹³⁸

Marx' grundsätzliche Gegenüberstellung von konkreter Wirklichkeit und der Hegelschen Abstraktion geht auf den Satz Feuerbachs in den >vorläufigen Thesen<

¹³⁵ Ebd., S. 340 f.

¹³⁶ Ebd., S. 317.

¹³⁷ K. Marx, Pariser Manuskripte, in: MEW (EB. Teil I.), S. 588.

¹³⁸ Ebd., S. 586.

zurück: *„Der Anfang der Philosophie ist nicht Gott, oder des Absoluten nicht das Absolute, nicht das Sein als Prädikat der Idee - der Anfang der Philosophie ist das Endliche, das Bestimmte, das Wirkliche. Das Unendliche kann gar nicht gedacht werden ohne das Endliche“*¹³⁹ Marx nimmt Feuerbachs Grundlehre, nämlich der Ausgang vom Sinnlichen und die Überwindung der spekulativen Verkehrung, mit Recht auf. Marx spricht über den Anfang einer neu wirklichen Wissenschaft, die veränderte Situation widerspiegeln wird, eine Philosophie des Menschen, welche die Naturwissenschaften mit einschließen wird. Obendrein sagt Feuerbach folgendes: *„Die Philosophie muß sich wieder mit der Naturwissenschaft, die Naturwissenschaft mit der Philosophie verbinden.“*¹⁴⁰ Der Wunsch nach dem Einheitlichen, Konkreten wird noch nachdrücklicher von Marx formuliert: *„Die Sinnlichkeit (siehe Feuerbach) muß die Basis aller Wissenschaft sein. Nur, wenn sie von ihr, in der doppelten Gestalt sowohl des sinnlichen Bewußtseins als des sinnlichen Bedürfnisses, ausgeht - also nur wenn die Wissenschaft von der Natur ausgeht -, ist sie wirkliche Wissenschaft. Damit der „Mensch“ zum Gegenstand des sinnlichen Bewußtseins und das Bedürfnis des „Menschen als Menschen“ zum Bedürfnis werde, dazu ist die ganze Geschichte die Vorbereitungs-, Entwicklungsgeschichte. Die Geschichte selbst ist ein wirklicher Teil der Naturgeschichte, des Werdens der Natur zum Menschen. Die Naturwissenschaft wird später ebensowohl die Wissenschaft von dem Menschen wie die Wissenschaft von dem Menschen die Naturwissenschaft unter sich subsumieren: Es wird eine Wissenschaft sein.“*¹⁴¹

Eben darin lobt Marx im Unterschied zu Strauß und B. Bauer in der >Heiligen Familie< die Leistung von Feuerbach folgenderweise: *„Erst Feuerbach, der den Hegel auf Hegelschem Standpunkt vollendete und kritisierte, indem er den metaphysischen absoluten Geist in den „wirklichen Menschen auf der Grundlage der Natur“ auflöste, vollendete die Kritik der Religion, indem er zugleich zur Kritik der*

¹³⁹ L. Feuerbach, Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie, GW Bd. 9, S. 249 f.

¹⁴⁰ Ebd., S. 262.

¹⁴¹ K. Marx, Pariser Manuskripte, in: MEW (EB. I.), S. 543 f.

*Hegelschen Spekulation und daher aller Metaphysik die großen und meisterhaften Grundzüge entwarf.*¹⁴²

7. 2 Die kritische Auseinandersetzung mit Hegels politischer Philosophie

Hegel selbst ahnt den Kern der Erschütterungen seiner Zeit und schreibt daher in der Vorrede der >Phänomenologie des Geistes (1807)<: *„Es ist übrigens nicht schwer zu sehen, daß unsre Zeit eine Zeit der Geburt und des Übergangs zu einer neuen Periode ist. Der Geist hat mit der bisherigen Welt seines Daseins und Vorstellens gebrochen und steht im Begriffe, es in die Vergangenheit hinab zu versenken, und in der Arbeit seiner Umgestaltung. Zwar ist er nie in Ruhe, sondern in immer fortschreitender Bewegung begriffen. [...] der Leichtsinn wie die Langeweile, die im Bestehenden einreißen, die unbestimmte Ahnung eines Unbekannten sind Vorboten, daß etwas anderes im Anzuge ist. Dies allmähliche Zerbröckeln, das die Physiognomie des Ganzen nicht veränderte, wird durch den Aufgang unterbrochen, der, ein Blitz, in einem Male das Gebilde der neuen Welt hinstellt.*“¹⁴³

Inwieweit setzt Hegel indes die Zeitdiagnose in seinem Philosophieren um? Diese Frage taucht auf zwischen den Hegelschülern (und in unserem Jahrhundert) ein heftiger Streit zum Thema: Wer war Hegel? War er ein Philosoph der Veränderung oder vertrat er eine eher reaktionäre Weltauffassung? Angesichts dieses umstrittenen Interpretationsproblems der politischen Position von Hegel hat Joachim Ritter in einem bekannten Aufsatz >Hegel und die französische Revolution< Hegels Idee der Freiheit im positiven Sinne hervorgehoben: *„Das Ereignis, um das sich bei Hegel alle Bestimmungen der Philosophie im Verhältnis zur Zeit, in Abwehr und Zugriff das Problem vorzeichnend, sammeln, ist die französische Revolution, und es gibt keine zweite Philosophie, die so sehr und bis in ihre innersten Antriebe hinein Philosophie*

¹⁴² F. Engels/ K. Marx, HF, in: MEW 2, S. 147.

¹⁴³ G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, Hamburg 1952, S. 15 f.

*der Revolution ist wie die Hegels.*¹⁴⁴ Dieser angeführte Satz gehört zu einer in der Hegelforschung relativ verbreiteten Interpretationstendenz, die bestrebt ist, Hegels politisches Denken als eine philosophische Affirmation der großen Revolution zu deuten. Nach dieser Interpretation habe Hegel den Freiheitsbaum gepflanzt, um auf diese Weise seine behutsame Solidarität mit den revolutionären Ideen an den Tag zu legen. Er habe auch seine Erfahrungen und Hoffnungen der Revolution in philosophischer Sprache zum Ausdruck gebracht. Im Unterschied dazu ist die gegnerische Interpretation damit nicht zufrieden; denn Hegels Freiheitsidee, wonach nur das sich kehrende Vernünftige als wirklich genannt zu werden verdient, enthält letztlich keinen Hinweis darauf, welcher konkrete Weltzustand als mit der Vernunft übereinstimmend anerkannt werden soll. Diese kritische Auseinandersetzung mit der Hegelschen >Rechtsphilosophie< wurde wenig später durch Rudolf Hayms Vorlesungen über >Hegel und seine Zeit<¹⁴⁵ im Wesentlichen abgeschlossen.

Marx' Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie bezieht sich gerade auf diese Richtung im konkreten Kontext der politischen Wirklichkeit. Es handelt sich dabei um die Kritik der preußischen Staats- und Rechtsphilosophie, *„welche durch Hegel ihre konsequenteste, reichste und letzte Fassung erhalten hat, sowohl die kritische Analyse des modernen Staats und der mit ihm zusammenhängenden Wirklichkeit als auch die entschiedene Verneinung der ganzen bisherigen Weise des deutschen politischen und rechtlichen Bewußtseins, dessen vornehmster, universellster, zur Wissenschaft erhobener Ausdruck eben die spekulative Rechtsphilosophie selbst ist.*¹⁴⁶ Wie schon erwähnt, war Marx durch seine journalistische Tätigkeit auf die entscheidende Bedeutsamkeit der sozialen Probleme gestoßen, zunächst auf die elenden Lage der Masse der Armen, und aus der Konfrontation mit den preußischen Unterdrückungsformen hatte er die Impulse für die Konkretisierung seiner Ideologiekritik von Recht und Staat erhalten.

¹⁴⁴ J. Ritter, *Metaphysik und Politik: Hegel und die französische Revolution*, Frankfurt a. M. 1977, S. 192.

¹⁴⁵ M. Riedel (Hrsg.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Bd. I, Frankfurt a. M. 1975, S. 365-394.

¹⁴⁶ K. Marx, RP, in: MEW 1, S. 384.

Um die politische Zeitkritik aus dem konkreten Lebenszusammenhang und seinem Selbstverständnis zu begreifen, fordert Marx in Beziehung auf die Realitätsauffassung die radikale Kritik: Radikal sein ist in diesem Fall *„die Sache an der Wurzel fassen.“*¹⁴⁷ Und dann soll die emanzipatorische Kritik letztlich in komplementärer Verbindung von richtiger Erkenntnis und mutiger Tat praktiziert werden. Marx betont für die Überwindung der rückständigen deutschen Zustände eine komplementäre Einheit von deutscher philosophischer Theorie und der verkommener Praxis als passendes Mittel: *„Mit ihnen [den deutschen Zuständen] im Kampf ist die Kritik keine Leidenschaft des Kopfs, sie ist der Kopf der Leidenschaft. Sie ist kein anatomisches Messer, sie ist eine Waffe. Ihr Gegenstand ist ihr Feind, den sie nicht widerlegen, sondern vernichten will. [...] Die Kritik für sich bedarf nicht der Selbstverständigung mit diesem Gegenstand, denn sie ist mit ihm im reinen. Sie gibt sich nicht mehr als Selbstzweck, sondern nur noch als Mittel. Ihr wesentliches Pathos ist die Indignation, ihre wesentliche Arbeit die Denunziation. [...] Die Kritik, die sich mit diesem Inhalt befaßt, ist die Kritik im Handgemenge, und im Handgemenge handelt es sich nicht darum, ob der Gegner ein edler, ebenbürtiger, ein interessanter Gegner ist, es handelt sich darum, ihn zu treffen. [...] Man muß den wirklichen Druck noch drückender machen, indem man ihm das Bewußtsein des Drucks hinzufügt, die Schmach noch schmachvoller, indem man sie publiziert. [...] Man muß das Volk vor sich selbst erschrecken lehren, um ihm Courage zu machen.“*¹⁴⁸ Marx will keine theoretische Revolution wie im Fall der Reformation, sondern die deutschen bestehenden Zustände unter dem Niveau der Geschichte durch die Praxis überwinden. Der Klassenkampf zwischen der Bourgeoisie und dem Proletariat kommt auch in dieser Zeit zum ersten Mal bei Marx vor.

Dafür macht Marx die politische Kritik zum Gegenstand seiner Kritik, und grenzt sich gegen Hegel und vor allem die Junghegelianer mit der Unterscheidung seiner wahren Kritik und ihrer vulgären Kritik ab: *„Die vulgäre Kritik verfällt in einen entgegengesetzten dogmatischen Irrtum. So kritisiert sie z. B. die Konstitution.*

¹⁴⁷ K. Marx, RP, in: MEW 1, S. 385.

¹⁴⁸ Ebd., S.380 f.

*Sie macht auf die Entgegensetzung der Gewalten aufmerksam etc. Sie findet überall Widersprüche. Das ist selbst noch dogmatische Kritik, [...] Die wahre Kritik dagegen zeigt die innere Genesis der heiligen Dreieinigkeit 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, darin, die Bestimmungen des logischen Begriffs überall wiederzuerkennen, sondern die eigentümliche Logik des eigentümlichen Gegenstandes zu fassen.*¹⁴⁹

Marx versucht in seiner >Kritik des Hegelschen Staatsrechts<, die alte Welt des Despotismus und der leidenden Menschheit vollkommen ans Tageslicht zu ziehen und die neue positiv-konstruktive auszubilden. Denn die realisierte Staatsidee des alltäglichen Lebens steht überall unter dem historischem Niveau der praktischen Vernunft: Der bestehende Staat gerät überall in den Widerspruch seiner ideellen Bestimmung mit seinen realen Voraussetzungen, wird also „eine offenbare Mystifikation.“¹⁵⁰ Marx wollte die Frage nach dem Wesen des Staates und dessen Verhältnis zur bürgerlichen Gesellschaft lösen, über die er sich durch eine Art selbstkritische Hegelkritik der politischen Philosophie zunächst klar werden sollte, ehe er zu einer anderen politischen und sozialen Grundanschauung des zeitgenössischen Sozialismus kam.

Hegel hat in der Vorrede der >Grundlinien der Philosophie des Rechts< an die Nachfolger seine umstrittensten Sätze hinterlassen, mit deren Interpretationen man fast eine politische Wirkungsgeschichte der verschiedenen Reaktionen und Kontroversen über Hegel schreiben könnte: „Was vernünftig ist, das ist wirklich: und was wirklich ist, das ist vernünftig.“¹⁵¹ Marx sieht in dem Diktum Hegels eine ernsthafte Bemühung der positiven Versöhnung von Wirklichkeit und Vernunft. Er kann aber mit der Kompromissbereitschaft der Versöhnung der Vernunft mit der damaligen Wirklichkeit keinesfalls übereinstimmen: „Hegel ist nicht zu tadeln, weil

¹⁴⁹ K. Marx, HS, in: MEW 1, S. 296.

¹⁵⁰ Ebd., S. 213.

¹⁵¹ G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Bd. 7, S. 24.

*er das Wesen des modernen Staats schildert, sondern weil er das, was ist, für das Wesen des Staats ausgibt. Daß das Vernünftige wirklich ist, beweist sich eben im Widerspruch der unvernünftigen Wirklichkeit, die an allen Ecken das Gegenteil von dem ist, was sie aussagt, und das Gegenteil von dem aussagt, was sie ist.*¹⁵²

Hegel sah in seiner teleologischen Geschichtsphilosophie bloß „*die Geschichte des Geistes im Sinne der höchsten Fülle, worin sich alles bisher Geschehene und Gedachte zur Einheit zusammenfasst; er vollendet sich aber auch im Sinne eines endgeschichtlichen Endes, worin die Geschichte des Geistes sich schließlich selber erfasst. Und weil das Wesen des Geistes die Freiheit des Beisichselberseins ist, ist mit der Vollendung seiner Geschichte auch die der Freiheit erreicht.*“¹⁵³ In diesem Kontext nennt Hegel den bekannten Ausdruck der ‘List der Vernunft’: „*Aber eben im Kampf, im Untergange des Besondern resultiert das Allgemeine. Dies wird nicht gestört. Nicht die allgemeine Idee ist es, welche sich in Gegensatz und Kampf, welche sich in Gefahr begibt; sie hält sich unangegriffen und unbeschädigt im Hintergrund und schickt das Besondere der Leidenschaften in den Kampf, sich abzureiben. Man kann es **die List der Vernunft** nennen, daß sie die Leidenschaften für sich wirken läßt, wobei das, durch was sie sich in Existenz setzt, einbüßt und Schaden leidet.*“¹⁵⁴

Hegel verkündet damit die spekulative Geschichtsauffassung, dass sie ohne es zu wissen, was sie objektiv nach ihrer gesamtgeschichtlichen Wirkung tut, doch tut, was sie tun soll. Allein so ist die fortschreitende Richtung der Weltgeschichte mit der Selbstbewegung des teleologischen Weltgeistes gewährleistet ohne Mitwirkung des menschlichen Willens und der entschlossenen Tätigkeit.

Hegels Rechtsphilosophie behandelt, wie es in der Einteilung § 33 heißt, stufenweise das abstrakte oder formelle Recht, die Moralität und die Sittlichkeit, wobei der Staat vom allgemeinen Interesse zusammen mit der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft vom Sonderinteresse unter den letzten Begriff fällt. Damit versucht Hegel, den Zerfall der staatlichen Gemeinschaft zu verhindern: „*Wie die*

¹⁵² K. Marx, DNP, in: MEW 1, S. 266.

¹⁵³ K. Löwith, Von Hegel zu Nietzsche, Hamburg 1981⁸, S. 45.

¹⁵⁴ G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Bd. I, S. 105. (Hervorhebung von mir)

*bürgerliche Gesellschaft der Kampfplatz des individuellen Privatinteresses aller gegen alle ist, so hat hier der Konflikt desselben gegen die gemeinschaftlichen besonderen Angelegenheiten, und dieser zusammen mit jenem gegen die höheren Gesichtspunkte und Anordnungen des Staats, seinen Sitz.*¹⁵⁵ Marx' kritische Analyse der Hegelschen Rechtsphilosophie bezieht sich inhaltlich auf den Abschnitt ‚Sittlichkeit‘ im dritten Teil, nämlich auf die Auffassung des Staates. Der Schwerpunkt soll auf folgenden Fragen liegen: Welche Rolle spielt der Staat in der entzweiten Familie und der konkurrierenden bürgerlichen Gesellschaft und welche Aufgabe erfüllt er?

Während Hegel unter verschiedenen Interessenstufen die Familie und die bürgerliche Gesellschaft als beide teilen Sphären im Unterschied zum ganzen Staat hierarchisiert, bemerkt Marx die ideologische Antinomie der abstrakten Staatsideen von *„äußerlicher Notwendigkeit einerseits und immanenter Zweck andererseits“*¹⁵⁶ in Beziehung auf soziologische Existenzweisen von Menschen: *„Die Idee wird versubjektiviert, und das wirkliche Verhältnis von Familie und bürgerlicher Gesellschaft zum Staat wird als ihre innere imaginäre Tätigkeit gefaßt. Familie und bürgerliche Gesellschaft sind die Voraussetzungen des Staates; sie sind die eigentlich Tätigen; aber in der Spekulation wird es umgekehrt. Wenn aber die Idee versubjektiviert wird, werden hier die wirklichen Subjekte, bürgerliche Gesellschaft, Familie, „Umstände, Willkür etc.“ zu unwirklichen, anderes bedeutenden, objektiven Momenten der Idee.*¹⁵⁷ Marx kann Hegels Willen und ausführliche Bedürfnisanalyse der bürgerlichen Gesellschaft im Sinne der modernen Ökonomie gut einsehen. Er bestreitet jedoch die Absicht und Funktion der Hegelschen politischen Philosophie, über die bestehenden Verhältnisse hinauszugehen, sieht vielmehr die Gefahr der Vergötterung des preußischen Staates¹⁵⁸ und der Rechtfertigung der damaligen

¹⁵⁵ G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Frankfurt a. M. 1993³, S. 458.

¹⁵⁶ K. Marx, HS, in: MEW 1, S. 204.

¹⁵⁷ Ebd., S. 206.

¹⁵⁸ Die Sätze, mit denen Marx seine Hegelanklage begründet, finden sich in der >Rechtsphilosophie<. Hegel nennt hier den Staat die *„Wirklichkeit der sittlichen Idee (§ 257)“* und das *„an und für sich Vernünftige (§ 258).“* Hegels Staatsidee sei also letztlich der *„Geist, der sich im Prozesse der Weltgeschichte seine Wirklichkeit gibt (§ 259).“* Alle diese

Wirklichkeit als Vernünftige unter rein logischer Absicht: *„Der Übergang der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft in den politischen Staat ist ganz derselbe Übergang, der in der Logik aus der Sphäre des Wesens in die Sphäre des Begriffs bewerkstelligt wird.“*¹⁵⁹

Marx' Kritik des Hegelschen Staatsrechts steht trotz der Konkretisierung in enger Beziehung mit Feuerbachs Umkehrungsmethode zum Beginn der >vorläufigen Thesen<. Denn Marx wirft Hegel an mehreren Stellen vor, dass er die wesenhafte Beziehung von Subjekt und Prädikat umgekehrt habe. Das Resultat ist, dass Hegel die Staatsidee zur Ursache statt zur Wirkung erklärt hat: *„Wichtig ist, daß Hegel überall die Idee zum Subjekt macht und das eigentliche, wirkliche Subjekt, wie die „politische Gesinnung“, zum Prädikat. Die Entwicklung geht aber immer auf Seite des Prädikats vor.“*¹⁶⁰ Indem Marx die Hegelsche Rechtsphilosophie total umkehrt, weist er nach, dass nicht der Staat in der Hegelschen verabsolutierten Form, sondern die Gesellschaft das bestimmende Element und dass der Staat von den jeweiligen herrschenden gesellschaftlichen Verhältnissen bedingt ist.

Während Hegel den preußischen Staat als die verwirklichte Inhalt der Idee des abstrakten Staates betrachtet, sieht Marx die bürgerliche Gesellschaft als reale Basis des abstrakten Staates, obwohl er in dieser Zeit mit dem Begriff ‚Basis‘ keine ideologische Beziehung von bürgerlicher Gesellschaft und Staat ausdrückte. Die Diskussion über Staatsformen ist zunächst leer, ohne Berücksichtigung von gesellschaftlichen Lebensbedingungen kann man nicht über Verfassung sprechen: *„In den alten Staaten bildet der politische Staat den Staatsinhalt mit Ausschließung der andern Sphären; der moderne Staat ist eine Akkommodation zwischen dem politischen und dem unpolitischen Staat. In der Demokratie hat der abstrakte Staat aufgehört, das herrschende Moment zu sein. Der Streit zwischen Monarchie und*

Aussagen sind für Marx der spekulative Versuch der metaphysischen Identität der Wirklichkeit mit der abstrakten Idee.

¹⁵⁹ K. Marx, HS, in: MEW 1, S. 208. *„Nicht die Rechtsphilosophie, sondern die Logik ist das wahre Interesse. [...] Die Logik dient nicht zum Beweis des Staats, sondern der Staat dient zum Beweis der Logik. [...] So ist die ganze Rechtsphilosophie nur Parenthese zur Logik.“* (Ebd., S. 216 f.) und *„Hegel gibt seiner Logik einen politischen Körper; er gibt nicht die Logik des politischen Körpers.“* (Ebd., S. 250)

¹⁶⁰ Ebd., S. 209.

Republik ist selbst noch ein Streit innerhalb des abstrakten Staats. Die politische Republik ist die Demokratie innerhalb der abstrakten Staatsform. [...] Das politische Leben im modernen Sinne ist der Scholastizismus des Volkslebens. Die Monarchie ist der vollendete Ausdruck dieser Entfremdung. Die Republik ist die Negation derselben innerhalb ihrer eignen Sphäre. Es versteht sich, daß da erst die politische Verfassung als solche ausgebildet ist, wo die Privatsphären eine selbständige Existenz erlangt haben. Wo Handel und Grundeigentum unfrei, noch nicht verselbständigt sind, ist es auch noch nicht die politische Verfassung. Das Mittelalter war die Demokratie der Unfreiheit. [...] Im Mittelalter ist Volksleben und Staatsleben identisch. Der Mensch ist das wirkliche Prinzip des Staats, aber der unfreie Mensch.“¹⁶¹

Marx sieht einerseits zügellose Konkurrenz innerhalb der jetzigen bürgerlichen Gesellschaft durch das egoistische Privatinteresse: einen „*bellum omnium contra omnes*.“¹⁶² Andererseits beobachtet Marx nach einer Analyse des bestehenden Staates ein Sonderinteresse, das er später mit dem konkreten Klasseninteresse¹⁶³ identifiziert. Um den Widerstreit zwischen der bürgerlichen Gesellschaft (als Sphäre des Sonderinteresses) und dem Staat (als Sphäre des allgemeinen Interesses) aufzuheben, und dem Menschen zu gestatten, ein seinem Wesen entsprechendes Leben zu führen, muss man die bestehende Gesellschaftsstruktur von Grund auf verändern. Nach Marx erreicht man das, indem man dem gesellschaftlichen Leben einen allgemeinen Charakter verleiht, nicht mehr aber auf illusorische, sondern auf konkrete Weise.

In dieser Kritik der Hegelschen Staatsphilosophie kommt Marx noch nicht zum Kommunismus, sondern zum radikalen Demokratismus, dessen Forderung darin besteht, dass Marx die *volkssouveräne Regierungsform*¹⁶⁴ gegen die konstitutionelle

¹⁶¹ Ebd., S. 233.

¹⁶² Th. Hobbes, *De Cive*, Hamburg 1959, S. 83.

¹⁶³ K. Marx/ F. Engels, MKP, in: MEW 4, S. 464. „Die moderne Staatsgewalt ist nur ein Ausschuß, der die gemeinschaftlichen Geschäfte der ganzen Bourgeoisieklasse verwaltet.“

¹⁶⁴ K. Marx, HS, in: MEW 1, S. 225 f. 229 u. 235. „Es ist Hegel darum zu tun, den Monarchen als den wirklichen „Gottmenschen“, als die wirkliche Verkörperung der Idee darzustellen. [...] Die Idee der fürstlichen Gewalt, wie sie Hegel entwickelt, ist nichts anders als die Idee des Willkürlichen, der Entscheidung des Willens.“ (S. 225 f.) „Ist er (Fürst) aber souverän, insofern er die Volkseinheit repräsentiert, so ist er also selbst nur Repräsentant, Symbol der Volkssouveränität. Die Volkssouveränität ist nicht durch ihn, sondern umgekehrt

Monarchie zwecks der legitimen Staatsverfassung verteidigt: „Souveränität des Monarchen oder des Volkes, das ist die question, [...] Das ist allerdings richtig, wenn man nur eine solche Vorstellung von der Demokratie hat. Die Demokratie ist die Wahrheit der Monarchie, die Monarchie ist nicht die Wahrheit der Demokratie. [...] Die Demokratie ist das aufgelöste Rätsel aller Verfassungen. [...] Die Verfassung erscheint als das, was sie ist, freies Produkt des Menschen; man könnte sagen, daß dies in gewisser Beziehung auch von der konstitutionellen Monarchie gelte, allein der spezifische Unterschied der Demokratie ist, daß hier die Verfassung überhaupt nur ein Daseinsmoment des Volkes, daß nicht die politische Verfassung für sich den Staat bildet.“¹⁶⁵

„Hier ist also die Partizipation an der gesetzgebenden Gewalt ein angeborenes Menschenrecht. [...] Auf die Spitze des politischen Staats ist es überall **die Geburt**, welche bestimmte Individuen zu Inkorporationen der höchsten Staatsaufgaben macht. Die höchsten Staatstätigkeiten fallen mit den Individuen durch die Geburt zusammen, [...] Die Natur rächt sich an Hegel wegen der ihr bewiesenen Verachtung. Wenn die Materie nichts für sich mehr sein sollte gegen den menschlichen Willen, so behält hier der menschliche Wille nichts mehr für sich außer der Materie [...] Das Frappante ist, als unmittelbares Produkt der physischen Gattung zu sehn, was nur das Produkt der selbstbewußten Gattung ist.“¹⁶⁶

Marx hofft, dass sich der demokratische Staat nicht auf den Glauben, sondern auf die gesetzgebende Vernunft des Menschen gründen muss: „Hegel geht vom Staat aus und macht den Menschen zum versubjektivierten Staat; die Demokratie geht vom Menschen aus und macht den Staat zum verobjektivierten Menschen. Wie die Religion nicht den Menschen, sondern wie der Mensch die Religion schafft, so schafft nicht die Verfassung das Volk, sondern das Volk die Verfassung. Die Demokratie verhält sich in gewisser Hinsicht zu allen übrigen Staatsformen, wie das Christentum sich zu allen übrigen Religionen verhält. [...] Der Mensch ist nicht des Gesetzes, sondern das

er durch sie.“(S. 229.) „Die Geburt (Der Zufall der Geburt) bestimmte die Qualität des Monarchen, wie sie die Qualität des Viehs bestimmt.“(S. 235.)

¹⁶⁵ Ebd., S. 230 f.

¹⁶⁶ Ebd., S. 310.

*Gesetz ist des Menschen da, es ist menschliches Dasein, während in den andern der Menschen das gesetzliche Dasein ist. Das ist Grunddifferenz der Demokratie.*¹⁶⁷ Offenbar ist Marx nach der Einstellung der Rheinischen Zeitung die rationale Verwirklichung eines volksdemokratischen Vernunftstaates wenig auffallend. Stattdessen fragt er: Wo bleibt die Macht der Vernunft, die sich als Staat und positives Recht etabliert? Herrschen nicht ganz andere Mächte der Unvernunft in unserer Wirklichkeit? Angesichts der machtlosen Vernunft, die immer in der unvernünftigen Form existiert hat, soll der wahre Kritiker Marx folgende Verfahrensaufgaben erfüllen: *„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. Was nun das wirkliche Leben betrifft, so enthält gerade der politische Staat, [...], in allen seinen modernen Formen die Forderungen der Vernunft. Und er bleibt dabei nicht stehen. Er unterstellt überall die Vernunft als realisiert. Er gerät aber ebenso überall in den Widerspruch seiner ideellen Bestimmung mit seinen realen Voraussetzungen.*¹⁶⁸ Daraus fordert er die Einheit von philosophischem Kopf der geistigen Emanzipation und praktischem Herzen der materiellen Emanzipation. Dementsprechend kann man Marx' emanzipatorische Kritik in dreifachen Bedeutungen zusammenfassen: die Selbstklärung, die Klärung der anderen und die Aufklärung über die politische Praxis.

Im Gegensatz zum überflüssigen Ständesystem¹⁶⁹, innerhalb des Prinzips der konstitutionellen Monarchie, betont Marx die moderne Rolle der direkten Demokratie für die Verwirklichung der positiven Freiheit so: *„Die unmittelbare Teilnahme Aller an der Beratung und Beschließung über die allgemeinen Staatsangelegenheiten [...]*

¹⁶⁷ Ebd., S. 231.

¹⁶⁸ K. Marx, BDFJ, in: MEW 1, S. 345.

¹⁶⁹ In modernem Sinne findet Marx die ständischen Elemente als mittelalterliche Privilegien: *„Die Frage, ob die bürgerliche Gesellschaft so teil an der gesetzgebenden Gewalt nehmen soll, daß sie entweder durch Abgeordnete eintritt oder so, daß „Alle einzeln“ unmittelbar teilnehmen, [...] ist eine abstrakte politische Frage. [...] „Alle“ sollen „einzeln“ an der „Beratung und Beschließung über die allgemeinen Angelegenheiten des Staats Anteil nehmen“; d. h. also: Alle sollen nicht als Alle, sondern als „einzeln“ diesen Anteil nehmen.“* Siehe. K. Marx, HS, in: MEW 1, S. 322.

Wir haben schon einmal angedeutet, Hegel entwickelt nur einen Staatsformalismus. Das eigentliche materielle Prinzip ist ihm die Idee, die abstrakte Gedankenform des Staats als ein Subjekt, die absolute Idee, die kein passives, kein materielles Moment in sich hat. Gegen die Abstraktion dieser Idee erscheinen die Bestimmungen des wirklichen, empirischen Staatsformalismus als Inhalt und daher der wirkliche Inhalt als formloser, unorganischer Stoff (hier der wirkliche Mensch, die wirkliche Sozietät etc.).¹⁷⁰ Nach Marx war die gesetzgebende Gewalt als ein Teil der Verfassung „der Repräsentant des Volkes, des Gattungswillens. [...] Wird die Frage richtig gestellt, so heißt sie nur: Hat das Volk das Recht, sich eine neue Verfassung zu geben? [...] Bei einem unvernünftigen Volk kann überhaupt nicht von einer vernünftigen Staatsorganisation die Rede sein.“¹⁷¹

Im Gegensatz zu Hegel sieht Marx im preußischen Staat eine Gefahr der Bürokratisierung: *„Was den einzelnen Bürokraten betrifft, so wird der Staatszweck zu seinem Privatzweck, zu einem Jagen nach höheren Posten, zu einem Machen von Karriere. Erstens betrachtet er das wirkliche Leben als ein materielles, denn der Geist dieses Lebens hat seine für sich abgesonderte Existenz in der Bürokratie. Die Bürokratie muß daher dahin gehn, das Leben so materiell wie möglich zu machen. Zweitens ist es für ihn selbst, d.h. soweit es zum Gegenstand der bürokratischen Behandlung wird, materiell, denn sein Geist ist ihm vorgeschrieben, sein Zweck liegt außer ihm, sein Dasein ist das Dasein des Büros. [...] Die Aufhebung der Bürokratie kann nur sein, daß **das allgemeine Interesse** wirklich und nicht, wie bei Hegel, bloß im Gedanken, in der Abstraktion **zum besonderen Interesse** wird, was nur dadurch möglich ist, daß das besondere Interesse wirklich zum allgemeinen wird.“¹⁷²*

Ein weiterer Kritikpunkt Marx' an Hegel ist dessen falsche Konzeption der Ablösung verschiedener Verfassungen. Nach Hegel kann es zu einem allmählichen Übergang von einer Verfassung zu einer anderen kommen, was Marx bestreitet: *„Hegel will überall den Staat als die Verwirklichung des freien Geistes darstellen, aber re vera löst er alle schwierigen Kollisionen durch eine Naturnotwendigkeit, die*

¹⁷⁰ Ebd., S. 321.

¹⁷¹ Ebd., S. 260.

¹⁷² K. Marx, HS, in: MEW 1, S. 246-250 (Hervorhebung von mir).

*im Gegensatz zur Freiheit steht. [...] Die Beispiele, die Hegel über die allmähliche Veränderung der Verfassung anführt, sind unglücklich gewählt. [...] aber zu der neuen Verfassung hat es immer einer förmlichen Revolution bedurft. [...] Die Kategorie des allmählichen Übergangs ist erstens historisch falsch, und zweitens erklärt sie nichts.*¹⁷³ Marx selbst hat neben der Betonung der Revolution eine eigene Vorstellung von einer legitimen Verfassung. Der Fortschritt macht die Legitimität aus, was durch die Volkssouveränität gewährleistet wird: *„[...] ist es notwendig, daß die Bewegung der Verfassung, daß der Fortschritt zum Prinzip der Verfassung gemacht wird, daß also der wirkliche Träger der Verfassung, das Volk, zum Prinzip der Verfassung gemacht wird. Der Fortschritt selbst ist dann die Verfassung.*¹⁷⁴

Hegels Konsequenz der politischen Versöhnung war das notwendige Resultat seiner Logik. In der Vorrede der >Phänomenologie des Geistes< spricht Hegel über die Vermittlungskraft der Vernunft, die die Verbundenheit von Idee und Sein auffasst, so: *„Denn die Vermittlung ist nichts anders als die sich bewegende Sichselbstgleichheit, oder sie ist die Reflexion in sich selbst, das Moment des fürsichseienden Ich, die reine Negativität oder, auf ihre reine Abstraktion herabgesetzt, das einfache Werden.*¹⁷⁵ Der eigentliche Beweggrund der Hegelschen Philosophie ist, wie K. Löwith richtig gesagt hat, vom >ersten Systemfragment< an bis zur >Logik< und >Enzyklopädie< die Vermittlung, welche *„die Mitte zwischen Subjekt und Objekt, zwischen dem Fürsichsein und dem Ansichsein, der Innerlichkeit und der Äußerlichkeit zu finden und zu begründen, durch welche die Substanz zum Subjekt und das Subjekt substantiell werden sollte.*¹⁷⁶

Marx fasst Hegels Bemühung der Vermittlung in der Form des Verhältnisses zwischen der bürgerlichen Gesellschaft und dem Staat so zusammen: *„Hegel faßt überhaupt den Schluß als Mitte, als ein mixtum compositum. Man kann sagen, daß in seiner Entwicklung des Vernunftschlusses die ganze Transzendenz und der mystische Dualismus seines Systems zur Erscheinung kommt. Die Mitte ist das hölzerne Eisen,*

¹⁷³ Ebd., S. 259.

¹⁷⁴ Ebd., S. 259.

¹⁷⁵ G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, Hamburg 1952, S. 21.

¹⁷⁶ K. Löwith, Von Hegel zu Nietzsche, Hamburg 1981⁸, S. 20.

*der vertuschte Gegensatz zwischen Allgemeinheit und Einzelheit.*¹⁷⁷ Und an andere Stelle kritisiert Marx noch schärfer, dass Hegel seine Staatsphilosophie nach der Art der logischen Vermittlung aufgebaut hat, indem er aus dem Staat, als der Verkörperung der absoluten Idee, das schöpferische Prinzip des Rechts gemacht hat, d. h. dass bei Hegel die Logik nicht zum Beweis des Staats, sondern umgekehrt, der Staat zum Beweis der Logik gedient hat: *„Dieses System der Vermittlung kommt auch so zustande, daß derselbe Mann, der seinen Gegner prügeln will, ihn nach den andern Seiten gegen andre Gegner von Prügeln beschützen muß und so in dieser doppelten Beschäftigung nicht zur Ausführung seines Geschäftes kommt. Es ist merkwürdig, daß Hegel, der diese Absurdität der Vermittlung auf ihren abstrakten, logischen, daher unverfälschten, untransigierbaren Ausdruck reduziert, sie zugleich als spekulatives Mysterium der Logik, als das vernünftige Verhältnis, als den Vernunftschluß bezeichnet. Wirkliche Extreme können nicht miteinander vermittelt werden, eben weil sie wirkliche Extreme sind. Aber sie bedürfen auch keiner Vermittelung, denn sie sind entgegengesetzten Wesens. Sie haben nichts miteinander gemein, sie verlangen einander nicht, sie ergänzen einander nicht. Das eine hat nicht in seinem eigenen Schoß die Sehnsucht, das Bedürfnis, die Antizipation des andern.*¹⁷⁸

Für Marx ist die Hegelsche Trennung von bürgerlicher Gesellschaft und politischem Staat deswegen bedeutungslos, weil die formale Vorstellung des Staates innerhalb der repräsentativen Verfassung das Ziel der Volkswünsche in der politischen Gesellschaft sein soll: *„Es handelt sich hier nicht, ob die bürgerliche Gesellschaft durch Abgeordnete oder Alle einzeln die Gesetzgebende Gewalt ausüben sollen, sondern es handelt sich um die Ausdehnung und möglichste Verallgemeinerung der Wahl, sowohl des aktiven als des passiven Wahlrechts. Das ist der eigentliche Streitpunkt der politischen Reform, sowohl in Frankreich als in England.*¹⁷⁹

¹⁷⁷ K. Marx, HS, in: MEW 1, S. 288.

¹⁷⁸ Ebd., S. 292.

¹⁷⁹ K. Marx, HS, in: MEW 1, S. 326.

7. 3 Die Grundsteinlegung der materialistischen Dialektik

Die Dialektik bedeutet eigentlich als Überredungskunst den richtigen Umgang mit der Rede im Gespräch. Als Marx die materialistische Dialektik als seine Methode im Gegensatz zu der spekulativen Dialektik von Hegel festlegte, bezieht sich die dialektische Opposition direkt auf die konkrete Anwendung der Realität. Hierin soll man genau sehen, dass Marx' Kritik der spekulativen Dialektik nicht nur an die Hegelkritik, sondern auch an die politische Diesseitsorientierung anschließt. Allerdings gelingt Marx später, wie er im Nachwort zur zweiten Auflage des >Kapital I.< erläutert, eine Synthese von der Hegelschen Dialektik und dem bisherigen Materialismus, obwohl Marx in jener Zeit mit dem verschiedenen Materialismus abgerechnet hat. Während Hegel die Wirklichkeit mit der Idee gleichsetzt, betont Marx seine materialistische Dialektik folgenderweise: *„Meine dialektische Methode ist der Grundlage nach von der Hegelschen nicht nur verschieden, sondern ihr direktes Gegenteil. Für Hegel ist der Denkprozeß, den er sogar unter dem Namen Idee in ein selbständiges Subjekt verwandelt, der Demiurg des Wirklichen, das nur seine äußere Erscheinung bildet. Bei mir ist umgekehrt das Ideelle nichts anders als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle. [...] Die Mystifikation, welche die Dialektik in Hegels Händen erleidet, verhindert in keiner Weise, daß er ihre allgemeinen Bewegungsformen zuerst in umfassender und bewußter Weise dargestellt hat. Sie steht bei ihm auf dem Kopf. Man muß sie umstülpen, um den rationalen Kern in der mystischen Hülle zu entdecken.“*¹⁸⁰

Marx ist gerade der Mann, der Hegels unkritische Vermittlung der spekulativen Dialektik bezüglich der unversöhnlichen Wirklichkeitswidersprüche enthüllt hat. Marx zufolge hat jede dialektische Bestimmung bei Hegel ihren Gegensatz. Ihre Wahrheit besteht aber nicht in ihrer „*abstrakten, logischen, spekulativen*“¹⁸¹ Einheit mit ihrem Gegensatz, sondern in ihrer dialektischen Widerlegung durch das wirkliche Beweisen. Denn die wahre Dialektik ist nach Feuerbach im etymologischen Sinn

¹⁸⁰ K. Marx, Kap. I, in: MEW 23, S. 27.

¹⁸¹ K. Marx, Pariser Manuskripte, in: MEW (EB. Teil I.), S. 570.

„kein Monolog der Spekulation mit sich selbst, sondern ein Dialog der Spekulation und Empirie. Der Denker ist darin nur Dialektiker, daß er sein eigener Gegner ist.“¹⁸²

Marx' dialektischer Materialismus zeigt im Rahmen der Hegelkritik das dialektische Prinzip der Negation der Negation. Während sich bei Hegel die Einheit von Endlichem und Unendlichem von vermittelndem Unendlichem her ereignet¹⁸³, geschieht dies Feuerbach zufolge auf der Seite vom Endlichen her. Denn die Beziehung zwischen dem Schein (Akzidenz oder Zufälligkeit) und dem Wesen (Substanz oder Notwendigkeit) ist für ihn keine zwischen Diesseits und Jenseits, sondern die Beziehung innerhalb des Gebietes der Sinnlichkeit selbst. Diese Einsicht als die materialistische Methode hat Feuerbach in einem Brief an C. Riedel (1839) folgenderweise skizziert: *„Die (im höhern Sinne) praktische Tendenz meiner Schriftstellerei äußert sich übrigens schon in ihrer Methode. Diese Methode besteht nämlich darin, daß sie das Hohe stets mit dem scheinbar Gemeinen, das Fernste mit dem Nächsten, das Abstrakte mit dem Konkreten, das Spekulative mit dem Empirischen, die Philosophie mit dem Leben verbindet, darin, daß sie das Allgemeine im Besondern darstellt, versenkt in das Element der Sinnlichkeit, aber so, daß der Gedanke auch mitten im Freude[n]taumel der Phantasie nicht die Besinnung, die Geistesgegenwart verliert, vielmehr mitten im Außersichsein der Sinnlichkeit unmittelbar bei sich selbst ist und so, aber ganz inkognito, gegen die Lehre polemisiert, welche in der Natur oder Sinnlichkeit nur das Anders- und Außersichsein des Geistes erblickt.“*¹⁸⁴

¹⁸² L. Feuerbach, Zur Kritik der Hegelschen Philosophie, GW Bd. 9, S. 37. Ders, Grundsätze der Philosophie der Zukunft, GW Bd. 9, S. 339.

¹⁸³ G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik I/ I(1832), S. 136 f. *„Die wahrhafte Unendlichkeit so überhaupt als Daseyn, das als affirmativ gegen die abstracte Negation gesetzt ist, ist die Realität in höherem Sinn, - als die früher einfach bestimmte; sie hat hier einen concreten Inhalt erhalten. Das Endliche ist nicht das Reale, sondern das Unendliche. [...] Hier hat die Zurückrufung der Kategorie der Realität ihre bestimmtere Veranlassung, indem die Negation, gegen welche sie das Affirmative ist, hier die Negation der Negation, damit ist sie selbst jener Realität, die das endliche Daseyn ist, gegenüber gesetzt. – Die Negation ist so als Idealität bestimmt; das Ideelle ist das Endliche, wie es im wahren Unendlichen ist, - als eine Bestimmung, Inhalt, der unterschieden, aber nicht selbstständig seyend, sondern als Moment ist.“*

¹⁸⁴ L. Feuerbach, An Carl Riedel, Zur Berechtigung seiner Skizze (1839), GW Bd. 9, S. 9 f.

Marx sah, wie Hegel, in der Weltgeschichte das bestimmende Element des gesellschaftlichen Lebens, obwohl Feuerbach diese bedeutenden rationellen Elemente in der Hegelschen Dialektik übersieht. Dies ist nach Marx der Hauptmangel der Feuerbachschen Kritik an der Hegelschen Dialektik der 'Negation der Negation'. Marx nimmt trotz der Verneinung der idealistischen Dialektik ihre wertvollen Elemente in seine materialistische Dialektik auf. Dies beschreibt Marx in einem Brief an Engels so: „Die Herrn in Deutschland (mit Ausnahme theologischer Reaktionäre) glauben, daß Hegels Dialektik, ein toter Hund ist. Feuerbach hat viel auf seinem Gewissen in dieser Hinsicht.“¹⁸⁵ Marx sieht Hegels Dialektik als vollständige und definitive Überwindung der vollendeten spekulativen Dialektik. Dafür muss man die Rolle der dialektischen Aufhebung gut verstehen. Die Aufhebung bedeutet für Hegel weder Kants Form der agnostizistischen Antinomie überhaupt, noch Schellings Version der Vernichtung der aufgehobenen Bestimmungen, nämlich das Auslöschen im Absoluten durch die Aufhebung. Hegel selbst erklärt die Bedeutung des Aufhebens folgendermaßen: „Aufheben hat in der Sprache den doppelten Sinn, daß es so viel als aufbewahren, erhalten bedeutet, und zugleich so viel als aufhören lassen, ein Ende machen. Das Aufbewahren selbst schließt schon das Negative in sich, daß etwas seiner Unmittelbarkeit und damit einem den äußerlichen Einwirkungen offenen Dasein entnommen wird, um es zu erhalten.“¹⁸⁶ Allerdings erblickt Marx die Treibkraft der dialektischen Bewegung nicht in einer absoluten Idee oder autarkem Selbstbewusstsein, sondern in praktischer Tätigkeit innerhalb der Wirklichkeit.

Neben der Rolle der Aufhebung sieht Marx in der spekulativen Dialektik auch eine dynamische Entwicklungslehre: Die Anerkennung des Begriffes 'Entwicklung' zu einer der wichtigsten dialektischen Kategorien ist eines der grundlegendsten Prinzipien der materialistischen Dialektik. Diese Konzeption der Entwicklung ist in ihrer säkularisierten Struktur bei Engels mit drei Grundgesetzen der >Dialektik der Natur< folgendermaßen zusammengefasst.¹⁸⁷ Das erste Gesetz ist die sprunghafte Transformation von Quantität zur Qualität: „Das Gesetz vom Umschlagen

¹⁸⁵ Marx an Engels in Manchester (London) 11. Januar 1868, in: MEW 32, S. 18.

¹⁸⁶ Vgl. G. W. F. Hegel, Gesamtwerke, 18 Bände Berlin 1832-45, Bd. 3, S. 110.

¹⁸⁷ F. Engels, Dialektik der Natur, in: MEW 20, S. 348-353.

*quantitativer Veränderungen in qualitative besagt, daß kleine, anfangs unmerkliche quantitative Veränderungen durch allmähliche Anhäufung auf einer bestimmten Stufe das Maß des Gegenstandes verletzen und grundlegende qualitative Veränderungen hervorrufen, in deren Folge sich die Gegenstände verändern, die alte Qualität verschwindet und die neue Qualität entsteht.*¹⁸⁸ Das zweite Gesetz ist die innere Widersprüchlichkeit als der Antrieb jeder gegensätzlichen Bewegung und Entwicklung. Das dritte Gesetz, das Gesetz der Negation der Negation, hat seine Wirkung wie die ersten beiden Gesetze auf die spiralförmige Aufwärtsentwicklung der Gesellschaft und des Denkens: *„Das Gesetz der Negation der Negation bedingt also den Zusammenhang, die Aufeinanderfolge von Negierendem und Negiertem. Die dialektische Negation ist also keine nackte, leichtfertig-unbesonnene Negation, keine Absage an die gesamte vorherige Entwicklung, sondern die Bedingung für eine Entwicklung, die alles Positive der vorangegangenen Stadien in sich aufnimmt und bewahrt, auf höhere Ebene gewisse Züge der Anfangsstufe wiederholt und insgesamt fortschreitenden, progressiven Charakter trägt.*¹⁸⁹

Hegels spekulative Dialektik formuliert das Eingreifen der Wirklichkeit als eine bestimmende Entwicklung des logischen Begriffes. Seine berühmten Dreischritte von These-Antithese-Synthese sind die Doppelnegation der Vermittlung von dem endlichen Sein und dem unendlichen Bewusstsein. Hegel hat auf abstrakte Weise die wesentlichen Momente der Selbstbewegung und die Entwicklung der Wirklichkeit zum Ausdruck gebracht. Während bei Hegel die aufgehobene Stufe als die Negation der Negation den höheren Prozess der absoluten Idee ausmacht, ist sie hingegen für Marx ein ontologischer Grund und ein kreatives Veränderungsprinzip der objektiven Wirklichkeit, nämlich Materie, in ihrer Entwicklung. So kann Marx das degenerative Resultat der spekulativen Dialektik, das trotz der Erforschung von bürgerlicher Gesellschaft und Weltgeschichte die innewohnenden Mängel der bestehenden Herrschafts- und Besitzverhältnisse letztlich verteidigt hat, nicht akzeptieren. Und bei Marx macht die Negation der Negation den dialektischen Kernpunkt der praktischen

¹⁸⁸ F. V. Konstantinov (Hrsg.), Grundlagen der marxistischen Philosophie, Berlin 1961, S. 256.

¹⁸⁹ Ebd., S. 317.

Bewegung im Gegensatz zum mechanischen Materialismus aus, der bloß einseitige Umstandsveränderung ohne Selbstveränderung betrachtet. Marx' materielle Dialektik ist „ihrem Wesen nach kritisch und revolutionär.“¹⁹⁰ Es geht nun darum, dass die bestehende Welt in ihrer Totalität als ein allseitig-offener, veränderungs- und entwicklungsfähiger Prozess begriffen wird. Marx will mittels der praktischen Dialektik die Vergänglichkeit und den Zusammenbruch des Status quo, vor allem die realisierbare Möglichkeit einer nahe bevorstehenden Zukunftsgesellschaft, beweisen. Während Hegel ein Ende der geschichtlichen Entwicklung in einer letzten Synthese kennt, die nicht mehr These ist, wird für Marx jede Synthese – auch die Idee des wahren Kommunismus – zugleich Ausgangsposition eines neuen dialektischen Prozesses. An diesem Punkt ist Marx im Vergleich zu Hegel viel zukunftsöffener.

Marx' Kritik an der spekulativen Dialektik Hegels hat zwei Charakteristika: Erstens handelt es sich dabei darum, dass Marx mit seiner materialistischen Dialektik die abstrakten Faktoren der spekulativen Dialektik ablösen will. Das andere Charakteristikum ist die kritische Vertiefung der Hegelschen Vereinigung von ökonomischen und philosophischen Gesichtspunkten, um einen unmittelbaren Anschluss an aktuellen Lebensfragen von Kapital und Arbeit zu erreichen, anstelle der Absurdität der Vermittlung beider Gesichtspunkte. Damit können wir Marx' Übergang zur Kritik der politischen Ökonomie ahnen.

¹⁹⁰ K. Marx, Kap. I, in: MEW 23, S. 28.

8. Die Kritik der christlichen Religion

Hegel betont in der >Vorlesung über Religionsphilosophie< die inhaltliche Gleichstellung von Religion und Philosophie, denn beiden sei ihre Versöhnung möglich: *„Der Gegenstand der Religion wie der Philosophie ist die ewige Wahrheit in ihrer Objektivität selbst, Gott und nichts als Gott und die Explikation Gottes. Die Philosophie ist nicht Weisheit der Welt, sondern Erkenntnis des Nichtweltlichen, nicht Erkenntnis der äußerlichen Masse, des empirischen Daseins und Lebens, sondern Erkenntnis dessen, was ewig ist, was Gott ist und was aus seiner Natur fließt. Denn diese Natur muß sich offenbaren und entwickeln. Die Philosophie expliziert daher nur sich, indem sie die Religion expliziert, und indem sie sich expliziert, expliziert sie die Religion. Als Beschäftigung mit der ewigen Wahrheit, die an und für sich ist, und zwar als Beschäftigung des denkenden Geistes, nicht der Willkür und des besondern Interesses mit diesem Gegenstande, ist sie dieselbe Tätigkeit, welche die Religion ist; und als philosophierend versenkt sich der Geist mit gleicher Lebendigkeit in diesen Gegenstand und entsagt er ebenso seiner Besonderheit, indem er sein Objekt durchdringt, wie es das religiöse Bewußtsein tut, das auch nichts Eigenes haben, sondern sich nur in diesen Inhalt versenken will. So fällt Religion und Philosophie in eins zusammen; die Philosophie ist in der Tat selbst Gottesdienst, ist Religion, denn sie ist dieselbe Verzichtung auf subjektive Einfälle und Meinungen in der Beschäftigung mit Gott. Die Philosophie ist also identisch mit der Religion.“*¹⁹¹

Der Unterschied von Religion und Philosophie besteht bei Hegel bloß darin, dass die Philosophie formal mit der Erkenntnismethode unterschiedlicher Art und Weise das explizit darlegt, was die Religion mit dem Glauben und der Vorstellung erfassen kann. Deswegen gibt Hegel der Kunst und der Religion eine untergeordnete Stellung in der Philosophie des absoluten Wissens.

Hegels religionsphilosophischer Versöhnungsversuch verursacht bei der Interpretation einen außerordentlichen Gegensatz zwischen den Hegelschülern. Die meisten Althegeleaner folgen der Versöhnung von Philosophie und Religion weiter

¹⁹¹ G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Bd. 16, Frankfurt a. M. 1969, S. 28.

nach, ohne die sich daraus ergebenden politischen Konsequenzen zu berücksichtigen.¹⁹² Hingegen versuchten die Junghegelianer, zunächst mit ihrer Religionskritik und dann an den politischen Problemen allmählich ihren zeitkritischen Themenhorizont zu erweitern. Denn sie sind überzeugt, dass eine solche vormoderne Versöhnung von Glauben und Vernunft nicht mehr zu einem veränderten Zeitbedürfnis passt. Da Hegels Versuch der Vermittlung von konstitutioneller Monarchie und protestantischer Staatsreligion als der vollständigen Religionsgestalt die Bedürfnisse der neuen Zeit nicht befriedigen konnte, waren die jungen Intellektuellen dagegen davon überzeugt, dass sie mit ihrer Religionskritik die Auflösung der Überreste von Ancien régime und die positive Veränderung der deutschen Zustände leisteten.

Den Ausgangspunkt der junghegelianischen Religionskritik gab D. F. Strauß als kritischer Theologe des Alten Testaments, der zuerst in Tübingen unter der Führung von F. C. Baur Theologie studierte und dann nach Berlin kam, um Hegels Vorlesungen zu hören. In seinem Buch >Das Leben Jesu< vertritt er eine umstrittene These der philologischen Bibel-Kritik; Der gesamte Inhalt der Evangelien sei nichts anderes als die absichtliche mystische Sagedichtung einiger Schriftsteller. Zugleich proklamiert er die Offenbarungsmöglichkeit nur im Selbstbewusstsein der Gemeinde, denn Jesus als Einzelperson ist für ihn bloß ein Symbol der Inkarnation der gesamten Menschheit. So soll die Erlösung nach ihm den tätigen Menschen überlassen bleiben. Obwohl seine Schrift keinen direkten Bruch unter den Hegelschülern veranlasst, kann man mit ihrer Veröffentlichung bald deutlich eine Spaltung zwischen den Althegeleianern und den Linkshegelianern erkennen.

Danach entwickelte B. Bauer¹⁹³ seine eigene Position zunächst in Auseinandersetzung mit der Schrift von Strauß und der zugleich darin

¹⁹² Über Hegel hinaus hat Marx schon dies bemerkt: „Das eine greift über das andre über. Die Stellung ist keine gleiche. Z. B. Christentum oder Religion überhaupt und Philosophie sind Extreme. Aber in Wahrheit bildet die Religion zur Philosophie keinen wahren Gegensatz. Denn die Philosophie begreift die Religion in ihrer illusorischen Wirklichkeit. Sie ist also für die Philosophie - sofern sie eine Wirklichkeit sein will - in sich selbst aufgelöst. Es gibt keinen wirklichen Dualismus des Wesens.“ Vgl. K. Marx, HS, in: MEW 1, S. 294.

¹⁹³ B. Bauer hat bei Hegel Theologie studiert und gewann mit dem lateinischen Aufsatz >Über das Prinzip nach der Kantischen Philosophie< (1829) den Philosophenpreis. 1834

vorausgesetzten Hegelrezeption weiter. Während Strauß das Selbstbewusstsein als die Substanz verteidigt hat, versuchte Bauer mit dem Standpunkt des sich entwickelnden menschlichen Selbstbewusstseins als der Kristallisation seiner theologischen und politischen Kritik Strauß hegelianisch zu überbieten. In seinem 1841 in Leipzig herausgegeben Werk >der Posaune des Jüngsten Gerichts wider Hegel, den Atheisten und Antichristen. - Ein Ultimatum< interpretiert er Hegel als einen umstürzlerischen Atheisten, denn Hegel begreift Bauer zufolge das Selbstbewusstsein als die treibende Kraft der christlichen Religion, der Weltgeschichte und ihrer Bewegung überhaupt. Hegels Absolutes, das im Bewusstsein seiner selbst als des absoluten Geistes den endlichen Geist in seine Bewegung hineinzieht und sich in dieser Selbstbewegung vollendet, ist jedoch nicht identisch mit dem christlichen Gott, wie Hegel vorzutäuschen unternimmt. Bauers reine Kritik ist die Ausführung des Willens der untergehenden Religion, „*das befreite Selbstbewusstsein, welches nicht flieht, wie sie, sich nicht in die phantastische Widerspiegelung dieser Welt erhebt, sondern sich durch die Welt durchschlägt und den Kampf mit den Schranken und Privilegien wirklich durchführt.*“¹⁹⁴

wurde er Dozent für Theologie in Berlin. 1838 veröffentlichte er die zweibändige Arbeit >die Religion des Alten Testaments<, welche die Geschichtlichkeit der Evangelien mit der spekulativen dialektischen Philosophie rechtfertigte. 1839 hat er mit Hengstenberg, dem Theologieprofessor an der Berliner Universität, gestritten. In der Folge siedelte er nach Bonn über, denn der Kultusminister Altenstein, der ihm an der Bonner Universität zu einer außerordentlichen Professur verhelfen wollte, hatte den vielversprechenden jungen Theologen protegiert. Bauer machte sich aber an der theologischen Fakultät in Bonn missliebig, da er seine atheistischen Neigungen kaum verbarg. Er vertrat seine Lehre vom menschlichen Selbstbewusstsein in folgende Schriften: >Die evangelische Landeskirche Preußens und die Wissenschaft (1840)<, >Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes (1840)<, Die >Kritik der Geschichte der Synoptiker (3 Bände. 1841-42)< und >Der christliche Staat und unsere Zeit (in den Hallischen Jahrbücher 4. 1841)< usw. Nach dem Regierungsantritt vom Friedrich Wilhelm IV. ist der kulturpolitische Kurs von Preußen mit der Zensurinstruktion verhärtet worden. Der neue Kultusminister Eichhorn dachte nicht daran, Bauer, der sich zudem politisch exponiert hatte, zum außerordentlichen Professor zu ernennen; im Gegenteil, er entzog ihm Ende März 1842 die *licentia docendi* (Lehrerlaubnis). Danach schrieb Bauer >Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit, Zürich und Winterthur (1842)<, >Die Judenfrage, Braunschweig (1843)< und >Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden<, in: Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz, Hrsg. v. G. Herwegh, Zürich und Winterthur 1843.

¹⁹⁴ B. Bauer, Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden, in: Feldzüge der reinen Kritik, Zürich und Winterthur 1843, S. 192.

Anschließend an den Bauerschen Kritikansatz des menschlichen Selbstbewusstseins muss man insbesondere den individuellen Anarchismus von Max Stirner beachten. Seine Schaffensperiode umfasste die Jahre von 1842 bis 1844. Nach Ende 1841 schloss Stirner sich den 'Berliner Freien' an, und schrieb einige kurze Zeitungsartikel. Im Aufsatz der positiven Besprechung von B. Bauers >Posaune< bezieht er sich auf das Thema von dem ‚Einen‘ auf die Ich-Entwicklung durch die Erziehung. In zwei längeren Aufsätzen behandelt er unter dem Einfluss von Feuerbach die Beziehung von Kunst und Religion. Wenig später veröffentlichte er zwei Artikel in der >Berliner Monatsschrift<, die von Bauer herausgegeben wurde. Im ersten wendet er sich gegen die institutionelle Staatsidee, und im zweiten hebt er die Bedeutung des Ichs und die Ablehnung der moralischen Gesetze hervor. Und 1844 veröffentlichte er seine Hauptschrift, >Der Einzige und sein Eigentum<. Hierin entwickelt er die äußersten Konsequenzen des politischen, sozialen und humanen Liberalismus, die das freie Individuum von den gesellschaftlichen Verhältnissen trennen. Für ihn gibt es nur das einzige Ich. In dem Sinne war er ein treuer Hegelschüler, dass er das 'konkrete Universelle' bei Hegel durch die Menschheit oder die klassenlose Gesellschaft nicht ersetzen will. Stirners Faszination von Dialektik als dem historischen Moment spielt eine geringe Rolle, denn es gibt für ihn nur ein monologisierendes Ich als Solipsist.

Später zieht Marx in der >Deutschen Ideologie< eine kritische Zusammenfassung der junghegelianischen Bewegung folgendermaßen: *„Die gesamte deutsche philosophische Kritik von Strauß bis Stirner beschränkt sich auf Kritik der religiösen Vorstellungen. [...] Die einzigen Resultate, wozu diese philosophische Kritik es bringen konnte, waren einige und noch dazu einseitige religionsgeschichtliche Aufklärungen über das Christentum; ihre sämtlichen sonstigen Behauptungen sind nur weitere Ausschmückungen ihres Anspruchs, mit diesen unbedeutenden Aufklärungen welthistorische Entdeckungen geliefert zu haben. Keinem von diesen Philosophen ist es eingefallen, nach dem Zusammenhange der deutschen Philosophie mit der deutschen Wirklichkeit, nach dem Zusammenhange*

*ihrer Kritik mit ihrer eignen materiellen Umgebung zu fragen.*¹⁹⁵ Allerdings darf man die Nachwirkung von Junghegelianern keineswegs unterschätzen, denn die Nachkommen glauben unter ihrem Einfluss statt des Himmels an die menschliche Erde. Eben aus diesem Grunde müssen wir auf das Verhältnis von Marx und den Junghegelianern zurück blicken.

Die Religionskritik hat für Marx im Vergleich mit den anderen Junghegelianern keinen eigenen Stellenwert. Aber die Funktion der Religionskritik gegen die Unmündigkeit des Menschengeschlechts ist ein wesentlicher Punkt, die ideologische Bewusstseinsstrübung aufzudecken, die Beruhigungs- und Stärkungsmittel als solche kenntlich zu machen und damit den Menschen aus seinen Illusionen herauszureißen. Marx' Religionskritik ist im Grunde ein politisches Aufklärungsprogramm gegen institutionell-religiöse Fesseln von Abhängigkeitsgefühl und Knechtschaft um den entfremdeten Menschen auf das umgekehrte Wesen zurückzuführen. Gleich in der Vorrede seiner Dissertation schlägt Marx die Gegenüberstellung von Philosophie und Religion vor und damit seine emanzipatorische Kritik mit dem Vorbild des atheistischen Bekenntnisses von Prometheus als „*dem vornehmsten Heiligen und Märtyrer im philosophischen Kalender*“¹⁹⁶ anzufangen. Obwohl man die Definitionsfrage der vielseitigen Aufklärung¹⁹⁷ bezüglich der Verabsolutierung der einen wie der anderen Perspektive nicht reduzieren darf, ist es sinnvoll, im Rahmen der deutschen Aufklärung den Hintergrund der Marxschen Religionskritik kurz zu erörtern. Denn Marx hat die Kritik der deutschen Aufklärung an der Scheinwirklichkeit und Dunkelheit und den dadurch Dummheit und Verblendung erzeugenden Personen und Institutionen weiter geführt. Vor allem prägt Kant in

¹⁹⁵ K. Marx/ F. Engels, DI, in: MEW 3, S. 19-20.

¹⁹⁶ K. Marx, DNP, in: MEW (EB. Teil. I.), S. 263.

¹⁹⁷ Die Antwort auf die Bedeutung der Aufklärung ist auf verschiedene Weise zu erörtern. 1) Das Schlagwort 'Aufklärung', das seit dem Ende des 17. Jahrhunderts im umfangreichen Kontext der europäischen Aufklärung gestanden hat, hat in jedem Land und unter verschiedenen Traditionen ein breites Bedeutungsspektrum. So soll man die deutsche Aufklärung im Unterschied zu den Nationen England und Frankreich im eigentlichen Sinn der politischen und kulturellen Verhältnisse auffassen. 2) Das Wort stößt auf eine verschiedene Tönung von Antworten, zumal jeder der vielen Aufklärer in sich noch differenziert sein kann.

seinem bekannten Aufsatz >Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?< den Höhepunkt der deutschen Aufklärung. Für Kant ist das Ziel der Aufklärung *„der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.“*¹⁹⁸ Als Kant aber die individuelle Autonomie als Kernpunkt seines Aufklärungsprogramms gegen die Faulheit und Feigheit der Bevormundeten bezeichnet hat, ist die Aufklärung der praktischen Vernunft seither im Zusammenhang mit gesellschaftlichen Emanzipationsbewegungen noch weiter zu führen, um traditionelle Autoritätsansprüchen zu entmythologisieren.

Eben an diesem Punkte beruht Marx' Religionskritik auf der Erweiterung der traditionellen Aufgabe der Aufklärung, weil er seine emanzipatorische Aufgabe von der Religionskritik bald auf die gesellschaftliche Systemveränderung richtet: Die Aufklärung ohne Bekämpfung der verkehrten Welt heißt für Marx eine *„unbedeutende Aufklärung.“*¹⁹⁹ In diesem Kontext fasst Werner Schneider die Bedeutung der gegenwärtigen Aufklärung richtig so zusammen: *„Aufklärung ist Zerstörung von Tabus und Einsicht in die psychischen und sozialen Mechanismen, die als Zwänge empfunden werden: und zwar nicht nur in kritischer, sondern auch in praktischer Absicht, in pädagogischer sowie in therapeutischer und politischer Absicht. Aufklärung ist so einerseits Selbstbefreiung aus aller Bevormundung, gegebenenfalls Kampf zwecks Aufhebung der Unterdrückung; sie verwirklicht sich dann in der Emanzipation: etwa von Gott durch Verweltlichung, von der Natur durch Beherrschung, vom Staat durch individuelle Selbstentfaltung oder kollektive Revolution.“*²⁰⁰

¹⁹⁸ I. Kant, Beantwortung der Frage, Was ist Aufklärung?, AA VIII, S. 35.

¹⁹⁹ K. Marx/ F. Engels, DI, in: MEW 3, S. 20.

²⁰⁰ W. Schneiders, Die wahre Aufklärung, Freiburg/ München 1974, S. 9. Siehe auch. Ders., Lexikon der Aufklärung, München 1995, S. 9- 23. u. S. 47-8.

Marx beginnt seine Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie mit der Anerkennung der junghegelianischen Religionskritik: „Für Deutschland ist die Kritik der Religion im wesentlichen beendet, und die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik.“²⁰¹ Dies kann man an anderer Stelle des Aufsatzes >Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung< deutlich sehen; „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.“²⁰² Es ist vor allem unzweifelhaft, dass man Feuerbachs Einfluss auf Marx in der Religionskritik im Anschluss an die Hegelkritik finden kann. Feuerbachs Religionskritik hat für Marx einige wichtige Begriffe dargeboten, welche Marx selbst häufig benutzt. Es handelt sich zunächst um die Umkehrung von Subjekt und Prädikat. Im Zusammenhang damit schreibt Feuerbach: „Wichtig ist, daß Hegel überall die Idee zum Subjekt macht, und das eigentliche, wirkliche Subjekt [...] zum Prädikat. Die Entwicklung geht aber immer auf Seite des Prädikats vor.“²⁰³ Mit dem Ausdruck ‘Subjekt-Objekt-Vertauschung’ hat Marx zahlreiche Textstelle der materialistischen Erkenntnistheorie gewidmet.

Marx fasst die Bedeutung der Religionskritik als ideologisches Phänomen in fünf Punkten zusammen. Erstens: Die Religion ist eine illusorische Reflexion der gesellschaftlichen Verhältnisse. Sie ist also für Marx ein Teilelement des ideologischen Überbaus; Es handelt sich dabei um die religiösen Ursachen. Das Augenmerk richtet sich auf die materielle Grundlage der Wirklichkeit. Die Projektion menschlicher Möglichkeiten auf fremdes Wesen, die vom Menschen geschaffenen

²⁰¹ K. Marx, RP, in: MEW 1, S. 378.

²⁰² Ebd., S. 379.

²⁰³ Feuerbach will aus dem Zwiespalt zwischen der Schellingschen Naturphilosophie und dem Hegelschen Idealismus herauskommen, denn für die Naturphilosophie existiert nur die Natur im Gegensatz zum Geist des Idealismus. Um diesen Widerspruch herauszukommen, antwortet Feuerbach: „Nur dadurch, daß wir das Prädikat, worin beide übereinstimmen, zum Subjekt - so haben wir das Absolute, das Selbständige schlechtweg - und das Subjekt zum Prädikat machen: Das Absolute ist Geist und Natur. Geist und Natur sind nur Prädikate, Bestimmungen, Formen des einen und selben, des Absoluten. Was ist denn nun aber das Absolute? Nichts als das Und, die Einheit von Geist und Natur.“ Vgl. L. Feuerbach, Zur Kritik der Hegelschen Philosophie, GW Bd. 9, S. 48. Siehe auch. L. Feuerbach, Das Wesen des Christentums, GW Bd. 5, S. 49.

Doppelwelten sind begründet in den gesellschaftlichen Verhältnissen. Das Ensemble dieser elenden Wirklichkeit hat die Religion notwendig werden lassen. Die Religion ist von der Unvernunft und Unversöhntheit der diesseitigen Welt, von der Dominanz inhumaner Prinzipien und Praktiken geprägt. Die Religion ist der unwirkliche Ausweg des elenden Menschenlebens und die Widerspiegelung des verkehrten Weltzustandes: *„Die Forderung, die Illusion über seinen Zustand aufzugeben, ist die Forderung, einen Zustand aufzugeben, der der Illusion bedarf.“*²⁰⁴

Zweitens: Die Religion spiegelt die verkehrten Bedürfnisse wieder. In der Religion entwirft der Mensch sich einen Gott, der für ihn zu einer fremden Macht wird. Dieses menschliche Produkt verlangt Gehorsam gegenüber moralischen Forderungen und generell Unterwerfung unter Gottes Willen, nämlich Selbstaufgabe. Scheinbar bietet dieser Gott Schutz und Hilfe, jedoch ist er ein Hirngespinnst, das dem Menschen seine Autonomie raubt.

Drittens: Die Religion schildert die Selbstentfremdung des Menschen: Eigennutz, Verdinglichung und Entfremdung bestimmen die Menschen und ihre gesellschaftliche Beziehung. Die Konsequenzen sind fatal: 1. Der Mensch unterwirft sich fremden Geboten, wird also fremdbestimmt, wird zum Knecht fremder Mächte und Gesetze. Die Produkte des Menschen herrschen in den entfremdeten Beziehungen über ihren Schöpfer: Die Versklavung des Menschen. 2. Das wirkliche Leben wird abstrakt, ohne Fruchtbarkeit und ohne Erfüllung. An die Stelle der konkreten, für den Menschen lebensnotwendigen Beziehungen treten Ersatzgrößen, die von den wirklichen Bedürfnissen abstrahiert bleiben.

Viertens: Die Religion bedeutet die Vereinzelung des Menschen, anstatt des Gattungslbens. In der Religion findet eine solche Verhaltensweise im ‚Seeligkeitsegoismus‘, in dem Wunsch nach Erlösung der Unsterblichkeit der Seele eine Entsprechung. Auch die Nächstliebe dient dazu, sich selber Verdienste zu erwerben, den Mitmenschen zu benutzen, ihn für die eigene Seelsorge zu nutzen. Wenn die Religion ohne Toleranz bloß für das individuelle Seelenheil und exklusive Brüderlichkeit der gläubigen Gemeinde sorgt, ist sie mitverantwortlich für den

²⁰⁴ K. Marx, RP, in: MEW 1, S. 379.

Verlust des wahren Gattungslbens. Der Mensch wird in der Gemeinde seines religiösen Glaubens eingesperrt. Der Hauptgrund für die Projektion der Religion findet Marx in verkehrten Weltverhältnissen. Die Religion ist ein schreiender Ausdruck der bestehenden Zustände, in denen der Mensch zerrissen und entfremdet ist.

Fünftens: Die Religion rechtfertigt die Ausbeutung und Unterdrückung und tröstet über die wirkliche Verelendung hinweg. Die Religion ist nicht nur die Rückwirkung der elenden Wirklichkeit, sondern gleichzeitig die Sinngebung einer verkehrten Welt. In dem Fall ist sie verbündet mit der herrschenden Klasse und sanktioniert deren Interessen. Diese Sanktionierung erfolgt in mehrfacher Hinsicht: Die bestehende Weltordnung mitsamt den Privilegien der Besitzenden von Macht und Reichtum wird theologisch begründet und legitimiert. Die durch die Situation Schlechtgestellten werden getröstet, damit sie ruhig verhalten. Ihre Not wird oft als gerechte Strafe für den Sündenfall oder als göttliche Prüfung gerechtfertigt. Da auch die Privilegierten an Egoismus und Entfremdung leiden, benötigen auch sie den Trost der Religion. Aber sie profitieren ja vordergründig von der Situation, wie wir später in der Klassentheorie sehen werden.

Die junghegelianische Religionskritik hat zwar den schädlichen Charakter der Religion als des umgekehrten Weltbewusstseins durchschaut, sie begreift aber nicht die koexistierende Beziehung von Religion und Politik, die damalige reaktionäre Kräfte unterstützt und legitimiert hat. Zu Marx' Zeit war der Versuch der funktionellen Allianz zwischen Christentum und Politik auf dem Höhepunkt. Deswegen hat der Kampf für die Trennung von Kirche und Staat eine starke politische Implikation, denn eine solche Forderung ist Voraussetzung für die freiheitliche Staatsentwicklung. Dafür soll das religiöse Verhältnis in einem kritischen, wissenschaftlichen und menschlichen Verhältnis stehen. Wenn man das Elend der Wirklichkeit gründlich beseitigen würde, bräuchte man überhaupt keine beruhigende Religion.

In der Vorrede der >Deutschen Ideologie< zeigt Marx wenig später die Fehler der junghegelianischen Bewegung aufgrund mangelnder Praxis: *„Die Menschen haben sich bisher stets falsche Vorstellungen über sich selbst gemacht, von dem, was*

*sie sind oder sein sollen. Nach ihren Vorstellungen von Gott, von dem Normalmenschen usw. haben sie ihre Verhältnisse eingerichtet. Die Ausgeburten ihres Kopfes sind ihnen über den Kopf gewachsen. Von ihren Geschöpfen haben sie, die Schöpfer, sich gebeugt. Befreien wir sie von den Hirngespinnsten, den Ideen, den Dogmen, den eingebildeten Wesen, unter deren Joch sie verkümmern. Rebellieren wir gegen diese Herrschaft der Gedanken. Lehren wir sie, diese Einbildungen mit Gedanken vertauschen, die dem Wesen des Menschen entsprechen, sagt der Eine, sich kritisch zu ihnen verhalten, sagt der Andere, sie sich aus dem Kopf schlagen, sagt der Dritte, und - die bestehende Wirklichkeit wird zusammenbrechen.*²⁰⁵ Wenn man den oben zitierten Satz im wörtlichen Sinne interpretiert, bedeutet die Religionskritik für Marx ein Vorstadium seiner emanzipatorischen Kritik. Der Ungewissheit über das kritische ‚Wohin‘ lässt sich das Positive abgewinnen, dass wir nicht die Kritik des Jammertals ausüben, sondern erst aus der Kritik der bestehenden Zustände, die der religiösen Illusion bedürfen, die menschliche Welt erwecken sollen. In der Tat geht Marx nach der Religionskritik bald in seine positive Kritik zum Recht und Staat als beide unheilige Erscheinungsformen der bestehenden deutschen Zustände über. In diesem Kontext kritisierte Marx *„die sozialen Prinzipien des Christentums.“*²⁰⁶

8. 1 Von der Theologie zur Anthropologie

Anders als bei den Junghegelianern, aber auch anders als F. Engels, ist Marx' Verhältnis zur Religion eher distanziert und kühl. Dafür gibt es einige nennenswerte Gründe. Als erstes mag zunächst den psychologischen Grund gelten, dass bereits sein Vater sich aus beruflichen Gründen taufen ließ, dieser also keine enge Beziehung zur Religion vom Christentum und Judentum hatte. In seinem Elternhaus dürfte Marx eine recht liberale Erziehung genossen haben, wobei Religion eine marginale Rolle spielte. Und dann kommt ein sachlicher Grund hinzu: In Marx' Augen hat die

²⁰⁵ K. Marx/ F. Engels, DI, in: MEW 3, S. 13.

²⁰⁶ K. Marx, Der Kommunismus des „Rheinischen Beobachters“, in: MEW 4, S. 200.

christliche Religion keine legitimierende Zukunftsperspektive mehr; sie ist nicht mehr zeitgemäß. Die Menschen können miteinander ihre Lebenswelt und ihre Geschichte gestalten. Schließlich gibt es ein entscheidendes Motiv der Marxschen Distanz zur Religion. Marx hat von Feuerbach die Rückführung der Theologie auf Anthropologie übernommen. Die Inhalte der Religion sind somit säkularisiert. Das hat Feuerbach bewiesen, da ist inhaltlich nichts Neues mehr hinzuzufügen. Die Aufgabe der Religionskritik besteht für Marx also darin, die religiösen Strukturen in den Analysen der Wirklichkeitsstrukturen einzuordnen.

Die Junghegelianer als kritische Theologen, vor allem Strauß, B. Bauer und Stirner, beschäftigen sich vor allem mit religiöse Themen. Selbst dort, wo ihre Gegenstände der Kritik ganz konkrete Widersprüche gezeigt haben, verwandeln sie die Widersprüche in religiöse Vorstellungen, um sie dann den Kategorien der Theologiekritik zu unterwerfen. Die Kritiker der Theologie sind Marx zufolge theologisch, leistet damit keinen Beitrag zur aktiven Veränderung der bestehenden Wirklichkeit, denn die theologische Negation kann diejenige kategoriale Bestimmtheit nicht erreichen, die in einer kritischen Bewältigung der menschlichen Lebenswelt erforderlich wäre. Dazu kommt, dass ein theologisches Kategoriensystem selbst bloß eine Ausdehnung der Hegelschen Spekulation ist: *„Genau angesehen ist die theologische Kritik – so sehr sie im Beginn der Bewegungen ein wirkliches Moment des Fortschritts war – in letzter Instanz nichts anders als die zur theologischen Karikatur verzerrte Spitze und Konsequenz der alten philosophischen und namentlich Hegelschen Transzendenz.“*²⁰⁷

Die meisten kennen Feuerbach als einen atheistischen deutschen Philosophen. Er selbst zählt seine Religionskritik zum Hauptgegenstand seines Lebenswerks. Wir dürfen aber damit Feuerbachs gesamtes Denken im Bereich der Religionskritik nicht einschränken, denn er erinnerte sich auf seinem Denkweg an drei Themen: *„Gott war mein erster Gedanke, die Vernunft mein zweiter, der Mensch mein dritter und letzter Gedanke. Das Subjekt der Gottheit ist die Vernunft, aber das Subjekt der Vernunft der*

²⁰⁷ K. Marx, Pariser Manuskripte, in MEW (EB. Teil I.), S. 469. In der >Deutschen Ideologie< beschreibt Marx die junghegelianische Bewegung folgenderweise: *„Die gesamte deutsche philosophische Kritik von Strauß bis Stirner beschränkt sich auf Kritik der religiösen Vorstellungen.“* In: MEW 3, S. 19.

*Mensch.*²⁰⁸ Die Frage nach der Definition von Menschen zu stellen, wenn die Frage nach Gott in Bezug auf die Religionskritik nicht mehr gestellt wird, heißt, die anthropologische Fassung des menschlichen Wesens neu zu bedenken. Demnach bedeutet die Kritik von Religion und spekulativer Philosophie letztlich eine Vorarbeit um das konkrete Verständnis des Wesens des Menschen. Tatsächlich zeigt er im Religionsproblem die Hauptsache auf, wie der Mensch durch die Projektion seiner wahren Eigenschaften Gott schafft und diesen zum Subjekt des Diesseits macht. Wenn er über die Negation der Religion (Theologie) spricht, bedeutet es nichts anderes als die Auflösung Gottes in einer vollkommenen, unendlichen und unbeschränkten Menschengattung. Denn Feuerbachs Forderung ‚Zurück zum Menschenwesen!‘ heißt: Hinweg mit der Religion, die die Aufmerksamkeit abzieht vom sinnlichen Menschen, vom Menschen, wie er ist. In diesem Kontext schreibt Feuerbach im Vorwort seiner sämtlichen Schriften: *„Ich negiere Gott, das heißt bei mir: Ich negiere die Negation des Menschen, ich setze an die Stelle der illusorischen, phantastischen, himmlischen Position des Menschen, welche im wirklichen Leben notwendig zur Negation des Menschen wird, die sinnliche, wirkliche, folglich notwendig auch politische und soziale Position des Menschen. Die Frage nach dem Sein oder Nichtsein des Menschen. Die Frage nach dem Sein oder Nichtsein Gottes ist eben bei mir nur die Frage nach dem Sein oder Nichtsein des Menschen.“*²⁰⁹

Er weist im >Wesen des Christentums< ausdrücklich auf die Notwendigkeit des Übergangs von der Theologie zur Anthropologie hin: *„Der Vorwurf, daß nach meiner Schrift die Religion Unsinn, nichts, pure Illusion sei, hätte nur dann Grund, wenn ihr zufolge auch das, worauf ich die Religion zurückführe, was ich als ihren wahren Gegenstand und Inhalt nachweise, der Mensch, die Anthropologie, Unsinn, nichts, pure Illusion wäre. Aber, weit gefehlt, daß ich der Anthropologie eine nichtige oder auch nur untergeordnete Bedeutung gebe - eine Bedeutung, die ihr gerade nur so lange zukommt, als über ihr und ihr entgegen eine Theologie steht - indem ich die Theologie zur Anthropologie erniedrige, erhebe ich vielmehr die Anthropologie zur*

²⁰⁸ L. Feuerbach, Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen curriculum vitae, GW Bd. 10, S. 178.

²⁰⁹ Ebd., S. 189.

*Theologie, [...] - nehme daher auch das Wort Anthropologie, wie sich von selbst versteht, nicht im Sinne der Hegelschen oder bisherigen Philosophie überhaupt, sondern in einem unendlich höhern und allgemeineren Sinne.*²¹⁰ Nachdem im >Wesen des Christentums< die Theologie in Anthropologie aufgelöst wurde, stellt Feuerbach sein Motto so fest: Der Mensch sollte von Gott auf sich selber heruntergeführt werden. Er setzt damit in den >vorläufigen Thesen< und >Grundsätze< die Bemühungen zur Erneuerung der bisherigen Philosophie fort. Die beiden Schriften stellen Feuerbachs Vollendungsentwurf der neuen Philosophie dar. Gleich zu Beginn seiner >vorläufigen Thesen< betont Feuerbach im Zusammenhang mit dem >Wesen des Christentums< seinen Themenwechsel zur Anthropologie wieder folgendermaßen: *„Das Geheimnis der Theologie ist die Anthropologie, das Geheimnis aber der spekulativen Philosophie - die Theologie - die spekulative Theologie, welche sich dadurch von der gemeinen unterscheidet, daß sie das von dieser aus Furcht und Unverstand in das Jenseits entfernte göttliche Wesen ins Diesseits versetzt, d.h. vergegenwärtigt, bestimmt, realisiert.*²¹¹

Was meint Feuerbach mit dem Wort ‚Anthropologie‘? Für die Beantwortung weise ich auf zwei Aspekte von Feuerbachs Anwendung der Anthropologie hin: Zunächst ist Anthropologie nach Ablehnung der religiösen und spekulativen Momente, für ihn die Grundlage der neuen Wissenschaft: *„Die neue Philosophie ist die vollständige, die absolute, die widerspruchslose Auflösung der Theologie in der Anthropologie; denn sie ist die Auflösung derselben nicht nur, wie die alte Philosophie, in der Vernunft, sondern auch im Herzen, kurz, im ganzen, wirklichen Wesen des Menschen.*²¹² Die Anthropologie soll sich nicht, wie im Sinne der Hegelschen oder spekulativen Philosophie überhaupt, prinzipiell von Psychologie und Anthropologie unterscheiden. Das entscheidende Kriterium für jede Aussage sei nicht das Selbst, nicht die Vernunft, sondern der Mensch mit all seinen verschiedenen Eigenschaften. Und mehr: *„Die neue Philosophie macht den Menschen mit Einschluß der Natur, als der Basis des Menschen, zum alleinigen, universalen und höchsten*

²¹⁰ L. Feuerbach, Das Wesen des Christentums, GW Bd. 5, S. 19 f.

²¹¹ L. Feuerbach, Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie, GW Bd. 9, S. 243.

²¹² L. Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft, GW Bd. 9, S. 335.

*Gegenstand der Philosophie - die Anthropologie also, mit Einschluß der Physiologie, zur Universalwissenschaft.*²¹³ Die neugewonnene Anthropologie geht von einem Grundsatz aus, dass ein wirklich unendliches Wesen, ein Wesen aus bestimmungsreichsten und inhaltsreichsten Prädikaten in der Sinnlichkeit, in Zeit und Raum gewonnen werden kann. Ein andermal besteht Feuerbachs Anthropologie in der Einführung des sozialen Aspekts. Der Mensch ist ein gemeinschaftliches Wesen im Verhältnis zwischen Ich und Du, der intersubjektiver Konversation, der Gattung und der Liebe usw., das sich im Rahmen der Gemeinschaft entwickelt. Dies bezieht sich auf Feuerbachs Menschenbild nach zwei Seiten; die Sinnlichkeit vom Menschen und seine Sozialität. Feuerbach war derjenige unter den nachhegelschen Philosophen den gesellschaftlichen Charakter vom Wesen des Menschen und dialogischer Erkenntnis berücksichtigt hatte.

Marx bezeichnet die Religion als „*ideale Form der verschiedenen Entwicklungsstufen des menschlichen Geistes*“²¹⁴ und misst daran die Emanzipationsfähigkeit des Menschen. Gegen B. Bauer hat Marx in der Schrift >Zur Judenfrage< „*die Differenz zwischen politischer und menschlicher Emanzipation*“²¹⁵ aufgezeigt. Unter dem Motto ‚homo homini deus‘ hat Marx’ anthropologische Religionskritik vor allem eine politische Bedeutung; die Zerstörung der illegitimen Autorität diene der Auslösung der theokratischen Autorität des von Religion gerechtfertigten Staates. Wenn die Religionskritik durch die Wirklichkeitskritik der elenden Zustände von Menschen geleistet wird, kann Marx die religiöse Illusion durch eben die ‚Kritik der Erde‘ beseitigen. Marx’ atheistische Tendenz bedeutet nichts anderes als eine Forderung, d. h. dass sich der Mensch als das höchste Wesen und der letzte Bezugspunkt des Protests gegen das herzlose Diesseitsleben erhebt. Im Vergleich zu Nietzsche vertritt Marx keine atheistische Position im spezifischen Sinn; die Existenz oder Nichtexistenz Gottes ist nicht sein besonderes Anliegen. Es geht bei Marx um die Bekämpfung gegen die unmenschliche Wirklichkeit als eine Pflicht.

²¹³ Ebd., S. 337.

²¹⁴ K. Marx, JF, in: MEW 1, S. 360.

²¹⁵ Ebd., S. 352. u. 356.

Marx fordert nach dem Abschied vom Religionsthema das Eingehen auf die konkreten Zustände, nämlich mehr in der Kritik der politischen Zustände, da die politische Kritik nicht vom Himmel, sondern von der ihrem Wesen nach auf das Gemeinwohl der Menschen gezielten Erde lebt und die Auflösung der verkehrten Realität, deren Theorie die Religion ist, die Religion von selbst stürzt. Zugleich sieht Marx in einer Funktion der Religion eine Limitierungsgefahr als die Widerspiegelung einer unvollkommenen Gesellschaft, verwandelt sich er seine Kritik alsbald in die politische Kritik, in der er sich auf dem philosophischen Boden mit dem bürgerlichen Recht und Staat auseinandersetzt. Wie wir später sehen werden, gipfelt der Themenwechsel in der Ideologiekritik letztlich im materialistischen Standpunkt in der Kritik der politischen Ökonomie mit philosophischer Tönung, die im Mittelpunkt seines komplementären Interesses von Theorie und Praxis steht. Die Aufgabe der Religionskritik besteht vielmehr darin, die verkehrten Verhältnisse umzustoßen, die Marx darstellt: Die Trennung von Individuum und Gemeinschaft ist aufzuheben, die Identität von privater und öffentlicher Existenz ist zu schaffen, die wirkliche Möglichkeiten des Gattungslbens von Menschen sind zu realisieren. Das Mittel dazu ist die Aufhebung der kapitalistischen Produktionsweise, das Kernstück ist jedoch die Rückkehr zur unentfremdeten Arbeit, die Versöhnung von Menschen und Natur sowie von Menschen und Mitmenschen. Marx' Religionskritik ist damit kein Selbstzweck, sondern ein Vorstadium der theoretisch-praktischen Emanzipationsbewegung von allem beengenden, repressiven sowie aller Diesseitsorientierung verhindernden „*mystischen Nebelschleier*“.²¹⁶

²¹⁶ K. Marx, Kap. I, in: MEW 23, S. 94.

8. 2 Das Opium des Volkes

Wenn man die Quintessenz der Marxschen Auffassung des religiösen Phänomens darstellen will, wird man mit der bekannten Formulierung ‚die Religion ist das Opium des Volkes‘ konfrontiert. In welchem Sinne kann Marx seine Formulierung der Religion rechtfertigen. Es soll betont werden, dass Marx seine Religionsauffassung im doppelten Sinne formuliert: *Das religiöse Elend ist in einem der Ausdruck des wirklichen Elends und in anderem die Protestation gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volkes.*²¹⁷ Marx' Analyse der christlichen Religion ist durchaus dialektisch, denn er will damit den widersprüchlichen Charakter des religiösen Phänomens aufheben: mal eine Versöhnung mit der bestehenden Welt, mal ein Protest gegen sie. Marx sucht eine Bedingung der menschlichen Emanzipation von Religionsaufhebung als *„einer illusorische[n] Sonne, die sich um den Menschen bewegt, solange er sich nicht um sich selbst bewegt.“*²¹⁸

Erst später mit der Schrift der >Deutschen Ideologie< beginnt Marx mit seiner Untersuchung der Religion als Ideologie, denn die Religion als eine ideologische Form wird durch bestehende Produktionsverhältnisse und entsprechende gesellschaftliche Zusammenhänge bedingt: *„Die Moral, Religion, Metaphysik und sonstige Ideologie und die ihnen entsprechenden Bewußtseinsformen behalten hiermit nicht länger den Schein der Selbständigkeit. [...] Nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein.“*²¹⁹

Die ideologische Funktion der Religion zur Systemstabilisierung: Die sozialen Probleme des 19. Jahrhunderts beziehen sich vor allem auf die zügellose Industrialisierung. Aufgrund vieler Erfindungen und Transports- und Kommunikationsmittel erreicht die fortschreitende Großindustrie von Technik und Wissenschaft einerseits eine optimistische Bedeutung der Menschheitszukunft, die

²¹⁷ K. Marx, RP, in: MEW 1, S. 378.

²¹⁸ Ebd., S. 379.

²¹⁹ K. Marx/ F. Engels, DI, in: MEW 3, S. 26 f.

manche bisher geprägten geographischen, klimatischen und materiellen Lebensbeschränkungen überwinden kann. Die beginnende industrielle Globalisierung war aber andererseits ein neues Vorspiel der kommenden Tragödie. Die Menschen, die auf dem Land ihre Lebensgrundlage verlieren, sammelten sich als Tagelöhner in den Großstädten, um in der neu entstehenden Produktionsweise zu überleben. Sie wurden fast ohne Menschenwürde und Rechtsschutz ausgenutzt: Sehr lange Arbeitszeiten, Löhne unter dem Existenzminimum, katastrophale Wohnungen, unzureichende hygienische Verhältnisse, Seuchen und Unfälle usw.; deshalb bestand auch der Zwang, Frauen und Kinder mitarbeiten zu lassen. Die institutionalisierten Kirchen bleiben in dieser fatalen Situation, von einigen karitativen Unternehmungen abgesehen, den anstehenden Problemen gegenüber sehr passiv. Es fehlt bei ihnen ein Programm der grundsätzlichen Veränderung der damaligen Gesellschaftsordnung. Sie waren vielmehr den politischen Herrschenden bzw. den wirtschaftlichen Unternehmern zu eng verbunden. Wenn nichts mehr den Menschen über seine wirkliche Misere hinwegtröstet und andererseits ihn nichts ablenkt von ungerechten Abhängigkeitserfahrungen, dann fängt der Widerstandskampf gegen die Unzufriedenheit an. Dies beschreibt Marx später mit der Metapher seiner Religionskritik im >Kapital I.<: *„Für eine Gesellschaft von Warenproduzenten, deren allgemein gesellschaftliches Produktionsverhältnis darin besteht, sich zu ihren Produzenten als Ware, also als Werten zu verhalten, und in dieser sachlichen Form ihre Privatarbeiten aufeinander zu beziehn als gleiche menschliche Arbeit, ist das Christentum, mit seinem Kultus des abstrakten Menschen, namentlich in seiner bürgerlichen Entwicklung, dem Protestantismus, Deismus usw., die entsprechendste Religionsform. [...] Diese wirkliche Befangenheit spiegelt sich ideell wider in den alten Natur- und Volksreligionen. Der religiöse Widerschein der wirklichen Welt kann überhaupt nur verschwinden, sobald die Verhältnisse des praktischen Werkeltagslebens den Menschen tagtäglich durchsichtig vernünftige Beziehungen zueinander und zur Natur darstellen.“*²²⁰

²²⁰ K. Marx, Kap. I, in: MEW 23, S. 93 f.

9. Das Wesen des Menschen

Um den normativen Aspekt der Entfremungskritik bei Marx zu verstehen, soll man zunächst die Bedeutung und die Rolle des menschlichen Wesens beachten, denn Marx rechtfertigt seine Kritik mit diesem Kriterium. Was heißt es, ein Mensch zu sein? Obwohl der Mensch biologisch eine Tiergattung ist, hat man seit je aus verschiedenen Gründen versucht, den Menschen als besondere Tiergattung zu definieren. So sei z. B. der Mensch ein rationales Tier, weil der Mensch die Fähigkeit der Sprache besitzt. Dementsprechend ist der Mensch ein soziales Tier. Der Mensch ist aber auch ein arbeitendes Tier – und noch mehr: Die Eigenschaften, wie ästhetische Fähigkeit (Kunst), oder aber Lüge und Heuchelei usw., gehören auch zum Wesen des Menschen. H. Arendt lehnt den Versuch, das Wesen des Menschen zu bestimmen, aus diesen Gründen ab: *„Aber die Tatsache, daß Versuche, das Wesen des Menschen zu bestimmen, so leicht zu Vorstellungen führen, die uns nur deshalb als göttlich anmuten, weil sie offenbar Übersteigerungen eines Menschlichen beinhalten, dürfte uns vielleicht doch argwöhnisch gegen den Versuch machen, das Wesen des Menschen begrifflich zu bestimmen. Andererseits können die Bedingungen menschlicher Existenz - das Leben selbst und die Erde, Natalität, Weltlichkeit und Pluralität – niemals den Menschen erklären oder Antwort auf die Frage geben, was und wer wir sind, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil keine von ihnen absolut bedingt.“*²²¹ Der Versuch, die einzige Eigenschaft des Menschen zu entdecken, kann uns in eine endlose Debatte führen. Der Mensch soll nicht ein aus diesen mannigfaltigen Eigenschaften bestehendes Chaos, sondern eine Einheit sein. Marx war keine Ausnahme.

Marx zählt mit seiner Hypothese über das Wesen des Menschen hauptsächlich vier Elemente auf. Marx' erstes Element ist die Vorstellung vom Menschen als einem Naturwesen. Damit ist gemeint, dass der Mensch ein aktives und kreatives Wesen ist: *„Der Mensch ist unmittelbar lebendiges, teils mit natürlichen Kräften von Anlagen und Fähigkeiten, mit Lebenskräften als Triebe ausgerüstet, tätiges Naturwesen: Teils ist der Mensch als natürliches, leibliches, sinnliches, gegenständliches Wesen ein*

²²¹ H. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 1997⁹, S. 21.

*leidendes, bedingtes und beschränktes Wesen, denn die Gegenstände seiner Triebe existieren außer ihm, als von ihm unabhängige Gegenstände. Aber diese Gegenstände sind Gegenstände des menschlichen Bedürfnisses, zur Betätigung und Bestätigung der menschlichen Wesenskräfte unentbehrliche, wesentliche Gegenstände: Z. B. Der Hunger ist ein natürliches Bedürfnis vom Menschen an einem Gegenstand außer sich. Ein Wesen, welches seine Natur nicht außer sich hat, ist kein natürliches Wesen, nimmt nicht teil am Wesen der Natur. [...] Ein ungegenständliches Wesen, wie Gott, Geist usw., ist ein Unwesen.*²²² Der Mensch wird also als ein Wesen begriffen, das mit Trieben ausgestattet ist, die auf die Natur ausgerichtet sind. Diese Triebe veranlassen den Menschen zu arbeiten, um auf diese Weise die Natur in Objekte zur eigenen Bedürfnisbefriedigung zu transformieren.

Marx' zweites Element des menschlichen Wesens betrifft den gesellschaftlichen Charakter des Menschen. Der Mensch kann ohne gesellschaftliche Beziehungen nicht existieren. Daher ist die Gesellschaft eine Konsequenz des primär kooperativen Charakters des Menschen. Schon in den >Pariser Manuskripten< entwickelt Marx den folgenden Gedanken, auf den er immer wieder zurückkommt: *„Es ist vor allem zu vermeiden, die Gesellschaft wieder als Abstraktion dem Individuum gegenüber zu fixieren. Das Individuum ist das gesellschaftliche Wesen. Seine Lebensäußerung – erscheine sie auch nicht in der unmittelbaren Form einer gemeinschaftlichen, mit andern zugleich vollbrachten Lebensäußerung – ist daher eine Äußerung und Bestätigung des gesellschaftlichen Lebens.*²²³ Die allgemeine Entfremdungstheorie schließt die Vorstellung von einem Konflikt zwischen dem Individuum und der Gesellschaft ein. Marx lehnt diesen Gedanken jedoch ab und verlagert den Konflikt in die Gesellschaft, zwischen sozialen Klassen, deren Interessen aufeinanderprallen. Marx' Theorie des Klassenkonfliktes kann man sowohl von der sozialen Analyse als auch vom Menschenbild Marx' ableiten.

Wir kommen nun zum dritten Element des menschlichen Wesens. Marx fragt sich: Gibt es etwas, was für die menschliche Gattung typisch ist, etwas, was den

²²² K. Marx, Pariser Manuskripte, in: MEW (EB. Teil I.), S. 578.

²²³ Ebd., S. 538.

Menschen kennzeichnet und ihn von den anderen Lebewesen unterscheidet?²²⁴ Marx gibt hier vor allem die Rolle der menschlichen Arbeit als Mittel zur Selbstverwirklichung an. Die menschliche Arbeit unterscheidet sich aber von der des Tieres: a) Wenn die Lebewesen wie die Bienen, Bieher, Ameisen etc. ihre Nester und Behausung bauen, so stellen sie nur her, was ihnen und ihre Jungen gerade notwendig ist. Im Gegensatz dazu produziert der Mensch in universeller Weise. b) Das einzige Motiv der tierischen Tätigkeit ist die Intensität der physischen Bedürfnisse. Der Mensch produziert frei von physisch abhängigen Bedürfnissen. Der Ausdruck Bedürfnis wird dabei von Marx im weiten Sinn verwendet. Er schließt biologische und erworbene Bedürfnisse mit ein. Die letzteren resultieren aus der elementaren Tätigkeit des Menschen die gleichzeitig neue Bedürfnisse schafft und befriedigt. c) Das Tier kennt keine Reproduktion der Naturkräfte. Der Mensch strebt mit seiner Produktionstätigkeit nach der Humanisierung der Natur. Dadurch erweitert er seine Lebenssphäre und schafft neue Bedürfnisse. Diese motivieren ihn wiederum, dazu seine bewusste Tätigkeit auszudehnen und immer weitere Teile der Natur in sie einzubeziehen. d) Die Produkte des Tiers hängen vollständig von seiner typischen Art ab. Der Mensch dagegen steht seinen Produkten frei gegenüber. Der Mensch als „*homo faber*“²²⁵ entwickelt und verwendet komplizierte Produktionsmittel durch die Technik und Wissenschaft. Der Mensch muss mit seiner Tätigkeit die gleichzeitige Umwandlung von äußerer und innerer Natur leisten. e) Während also das Tier nur in der Weise produziert, die nach dem Bedürfnis und dem Maß für seine Art typisch ist, kann der Mensch jedoch dem Standard jeglicher Schönheit gemäß produzieren.

Das viertes Element hinsichtlich des menschlichen Wesens ist der Begriff des totalen Menschen im Marxschen Denken: „*Das Individuum ist das gesellschaftliche*

²²⁴ Vgl. Ebd., S. 516 f.

²²⁵ K. Marx, Kap. I, in: MEW 23, S. 194. Marx stimmt Benjamin Franklins Definition des Menschen als ein Werkzeuge fabrizierendes Tier mit einer gewissen Sympathie zu. Dennoch ist er der Meinung, dass weder die traditionelle Konzeption der Vernunft noch die politische Tätigkeit, weder die Herstellung von Werkzeugen noch irgendeine andere besondere Tätigkeit oder Eigenschaft das Wesen des Menschen ausmachen kann. In diesem Sinne schreibt Marx: „*Aristoteles' Definition ist eigentlich die, daß der Mensch von Natur Stadtbürger. Sie ist für das klassische Altertum ebenso charakteristisch, als Franklins Definition, daß der Mensch von Natur Instrumentenmacher, für das Yankeetum.*“ (Ebd., S. 346.) Denn der Mensch ist für Marx nicht nur theoretisches, sondern auch praktisches Wesen.

*Wesen. Das individuelle und das Gattungsleben des Menschen sind nicht verschieden, so sehr auch - und dies notwendig - die Daseinsweise des individuellen Lebens eine mehr besondere oder mehr allgemeine Weise des Gattungslebens ist, oder je mehr Gattungsleben ein mehr besonderes oder allgemeines individuelles Leben ist. Als Gattungsbewusstsein bestätigt der Mensch sein reelles Gesellschaftsleben und wiederholt nur sein wirkliches Dasein im Denken, wie umgekehrt. Der Mensch als individuelles Gemeinwesen ist die Totalität, die ideale Totalität, das subjektive Dasein der gedachten und empfundenen Gesellschaft für sich, wie er auch in der Wirklichkeit sowohl als Anschauung und wirklicher Genuß des gesellschaftlichen Daseins wie als eine Totalität menschlicher Lebensäußerung da ist.*²²⁶ Marx spricht über den Begriff Totalität also in zwei Bedeutungen. Einmal spricht er vom Menschen als einer idealen Totalität. Der Mensch soll die Äußerungsmöglichkeiten menschlicher Tätigkeit innerhalb der Gesellschaft für seine Gattung verkörpern. Zu anderen bezieht sich Marx' Totalität auf das Individuum und seine Möglichkeiten, alle seine Fähigkeiten und Anlagen unter gegebenen gesellschaftlichen Bedingungen zu verwirklichen. Die Existenz von Privateigentum an den Produktionsmitteln und einseitiger Arbeitsteilung verhindert jedoch nach Marx die umfassende Verwirklichung des Menschen.

Der Begriff des ‚totalen Menschen‘ stimmt bis zu einem Sinn mit dem ersten Element der Marxschen Definition über das Naturwesen des Menschen überein. Unter totalem Menschen im andern Sinn versteht man den Menschen, der um seine Bildung zur Aneignung der Welt bemüht ist. Hier kann man Marx' Bindung an die deutsche Romantik finden, denn das Individuum nähert sich in seinem Entwicklungsprozess dem totalen Menschen als idealem Typus, als Essenz der Gattung, an. Dennoch soll man Marx' Grundansatz von den Romantikern deutlich unterscheiden, denn die Aneignung der Welt hängt nicht von psychologischen, sondern von gesellschaftlichen Bedingungen ab. Diese gesellschaftlichen Bedingungen emanzipieren den Menschen und setzen alle seine Möglichkeiten frei.

²²⁶ K, Marx, Pariser Manuskripte, in: MEW (EB. Teil I.): 539.

Mit den >Thesen über Feuerbach< tritt ein Wandel des Marxschen Menschenbildes ein, indem er den Menschen als Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse definiert. In den >Grundrisse< sagt Marx: *„Die Gesellschaft besteht nicht aus Individuen, sondern drückt die Summe der Beziehungen, Verhältnisse aus, worin diese Individuen zueinander stehn.“*²²⁷ Dann weist Marx darauf hin, dass der Mensch sich durch den Prozess der Selbsterzeugung verändert. Dazu kommen Gedanken über historische Fortschrittsstadien des menschlichen Wesens und normative Vorstellungen über den wahren Kommunismus. Der bewusste, freie, schöpferische, planende Mensch ist die Voraussetzung der Praxis einer klassenlosen Gesellschaft.

Marx zufolge ist der Mensch als ein sinnliches Lebewesen *„der wirkliche, leibliche, auf der festen wohlgerundeten Erde stehende, alle Naturkräfte aus- und einatmende Mensch.“*²²⁸ Auch die Leidenschaft und die Fähigkeit zu leiden sind zwei Eigenschaften des Menschen, die sowohl Feuerbach als auch Marx wohl bemerken. So betont Feuerbach: *„Das, dessen Sein dir Freude, dessen Nichtsein dir Schmerz bereitet, das nur ist.“*²²⁹ Auch Marx erklärt mit ähnlichem Ton: *„Sinnlich sein ist leidend sein. Der Mensch als ein gegenständliches sinnliches Wesen ist daher ein leidendes und, weil sein Leiden empfindendes Wesen, ein leidenschaftliches Wesen.“*²³⁰

Marx bemerkt weiter die Wichtigkeit der individuellen Autonomie und betont die Harmonisierung von individuellem und gemeinsamem Leben: *„Das individuelle und das Gattungsleben des Menschen sind nicht verschieden, so sehr auch - und dies notwendig - die Daseinsweise des individuellen Lebens eine mehr besondere oder mehr allgemeine Weise des Gattungslebens ist, oder je mehr das Gattungsleben ein mehr besonderes oder allgemeines individuelles Leben ist. [...] Der Mensch - so sehr er daher ein besonderes Individuum ist, und grade seine Besonderheit macht ihn zu einem Individuum und zum wirklichen individuellen Gemeinwesen - ebensosehr ist er*

²²⁷ K. Marx, Grundrisse, Frankfurt/ Wien 1968, S. 176.

²²⁸ K. Marx, Pariser Manuskripte, in: MEW (EB. Teil I.), S. 577.

²²⁹ L. Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft, GW Bd. 9, S. 318 f.

²³⁰ K. Marx, Pariser Manuskripte, in: MEW (EB. Teil I.), S. 579.

die Totalität, die ideale Totalität, das subjektive Dasein der gedachten und empfundenen Gesellschaft für sich, wie er auch in der Wirklichkeit sowohl als Anschauung und wirklicher Genuß des gesellschaftlichen Daseins wie als eine Totalität menschlicher Lebensäußerung da ist.“²³¹ Mit diesem Verständnis können wir eine Fehlinterpretation von Marx ausräumen, derzufolge man glaubt, dass Marx sich kaum mit dem Individuum, vielmehr fast ausschließlich mit dessen Bedürfnissen und seinem Charakter nach den gesellschaftlichen Entwicklungsgesetzen beschäftigt habe. Man nahm sogar an, dass der Mensch bei Marx von Natur aus hauptsächlich vom Wunsch nach ökonomischem Gewinn bestimmt sei.

Um den Aufbau der harmonischen Lebenswelt zu verwirklichen, hat Marx lebenslang nach der Verwirklichung des menschlichen Gemeinwesens (Gattungswesen) gestrebt. Er hat jedoch keinen Verzicht auf die eigenständige Voraussetzung des Individuums gerechtfertigt: *„Die Voraussetzungen, mit denen wir beginnen, sind keine willkürlichen, keine Dogmen, es sind wirkliche Voraussetzungen, von denen man nur in der Einbildung abstrahieren kann. [...] Die erste Voraussetzung aller Menschheit ist natürlich die Existenz lebendiger menschlicher Individuen. Der erste zu konstatierende Tatbestand ist also die körperliche Organisation dieser Individuen und ihr dadurch gegebenes Verhältnis zur übrigen Natur.“*²³² Der Anspruch des Gattungswesens ist kein das Individuum belastendes stammesgeschichtliches Erbe, sondern vielmehr eine Herausforderung für den Einzelnen, die Schranke der egozentrischen Individualität zu durchbrechen. Die verschiedenen Beziehungsformen, die sexuellen, kulturellen, sozial-politischen und ökonomischen usw., sind bei Marx nicht eine zusätzliche erfreuliche oder nützliche Möglichkeit des individuellen Lebens. Sie haben noch mehr Bedeutung. Sie sind überhaupt die erste Vorbedingung, in welcher der Mensch sich zur Persönlichkeit und seine Umwelt zu einer gemeinschaftlichen Welt aufbaut: *„Der Mensch ist im wörtlichsten Sinn ein zoon politikon, nicht nur ein geselliges Tier, sondern ein Tier, das nur in der Gesellschaft sich vereinzeln kann. Die Produktion des vereinzelt*

²³¹ Ebd., S. 539.

²³² K. Marx/ F. Engels, DI, in: MEW 3, S. 20 f.

*Einzelnen außerhalb der Gesellschaft – eine Rarität, die einem durch Zufall in die Wildnis verschlagenen Zivilisierten wohl vorkommen kann, der in sich dynamisch schon die Gesellschaftskräfte besitzt – ist ein ebensolches Unding als Sprachentwicklung ohne zusammen lebende und zusammen sprechende Individuen.*²³³

Marx' Resultat lässt sich kurz folgendermaßen umreißen: Der Mensch ist ein Gattungswesen. Was meint Marx mit dem Wort Gattungswesen? Was ist neu bei ihm? Zweifellos hat das Wort in einem Teilbegriff ‚Gattung‘ soziologische Bedeutung und in anderem Teilbegriff ‚Wesen‘ eine metaphysische Bedeutung. Das gesellschaftliche Wesen des Menschen wird in Marx' Frühschriften oft mit seinem Gattungswesen oder seiner Essenz gleichgesetzt. Marx' Begriff vom Menschen enthält weiter normative Elemente. Wenn das Gattungswesen diesen Idealtypus darstellt, dann kann der Durchschnittsmensch auf einer gegebenen historischen Stufe analysiert und so der Unterschied zwischen dem empirischen und dem idealen Menschen bestimmt werden.

²³³ K. Marx, ZKdpÖ, in: MEW 13, S. 616. u. Ders, Kap. I, in: MEW 23, S. 90 f.

10. Kritik der ökonomischen Entfremdung

Mit dem Aufenthalt in Paris begann Marx mit einer eindrucksvollen Intensität sein primäres Studium der englischen und französischen Nationalökonomie und der Geschichte des französischen Sozialismus. Im Jahre 1844 gelang es Marx in den >Pariser Manuskripten<, zum ersten Mal seine philosophisch-ökonomische Gesellschaftskritik systematisch zu artikulieren. Einerseits versucht er hierin, im soziologisch-ökonomischen Sinne die Aufhebung der entfremdeten Arbeit und parallel seine Parteinahme für die arbeitenden Klasse zu beschließen. Andererseits kritisiert er Hegels unzureichende Auffassung der menschlichen Tätigkeit und illusorische Lösung der entfremdeten Arbeit, und führt letztlich eine philosophische Kritik der idealistischen Dialektik und des spekulativen Idealismus durch. Es handelt sich bei Marx vor allem darum, dass Hegel in der >Phänomenologie des Geistes< nicht den tätigen Menschen²³⁴ begreifen, sondern den abstrakten Menschen des Selbstbewusstseins, nicht die entfremdete Arbeit, sondern die Tätigkeit des Selbstbewusstseins, nicht den Menschen als das Subjekt seiner eigenen, sondern den als ein Moment der fremden Arbeit. Alle Entfremdung des menschlichen Wesens ist daher bei Hegel nichts als „*Entfremdung des Selbstbewusstseins*.“²³⁵

10. 1 Was meint Marx mit dem Begriff ‚Arbeit‘

Für Marx ist die menschliche Arbeit „*zunächst ein Prozeß zwischen Mensch[en] und Natur, ein Prozeß, worin der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigene Tat vermittelt, regelt und kontrolliert. Er tritt dem Naturstoff selbst als eine Naturmacht gegenüber. Die seiner Leiblichkeit angehörigen Naturkräfte, Arme und Beine, Kopf und Hand, setzt er in Bewegung, um sich den Naturstoff in einer für sein eignes Leben brauchbaren Form anzueignen. Indem er durch diese Bewegung auf die*

²³⁴ Für das Verständnis der Bedeutung der >Phänomenologie des Geistes< in den >Pariser Manuskripten< siehe E. Thier, Das Menschenbild des jungen Marx, Göttingen 1961, S. 22-35.

²³⁵ K. Marx, Pariser Manuskripte, in: MEW (EB. Teil I.), S. 576.

*Natur außer ihm wirkt und sie verändert, verändert er zugleich seine eigene Natur.*²³⁶ Die menschliche Arbeit gehört zu einer bestimmten Eigenschaft des menschlichen Wesens, sie ist neben der Natur eine Quelle der totalen Selbstentfaltung der Persönlichkeit, ihre bewusste Tätigkeit und Willenskraft; sie ist jene gesonderte Seite des Wesens des Menschen, die den Menschen als freies Lebewesen mit einer planmäßigen Absicht über die Pflanzen- und Tierwelt zur Würde der Personen erhebt. Zusammenfassend gesagt, ist die menschliche Arbeit dadurch gekennzeichnet, dass der Mensch innerhalb einer umfassenden Perspektive und unabhängig von unmittelbaren Bedürfnissen produzieren kann. Indem er dies tut, reproduziert der Mensch seinen Tätigkeitsbereich und humanisiert die Natur. Er verwendet komplizierte Werkzeuge und betätigt sich auf den komplexen Produktionsebenen. Die menschliche Tätigkeit soll nicht im engen Sinn der instrumentellen Beziehung zwischen Natur und Menschen einschränken, denn der Mensch produziert dem ästhetischen Niveau entsprechend.

Im >Wesen des Christentums< formuliert Feuerbach das sinnliche Wesen des Menschen folgendermaßen: *„Der Mensch ist nichts ohne Gegenstand. [...] Aber der Gegenstand, auf welchen sich ein Subjekt wesentlich, notwendig bezieht, ist nichts anderes als das eigne, aber gegenständliche Wesen dieses Subjekts.“*²³⁷ Marx übernimmt diesen Feuerbachschen Gedanken und vertieft ihn mit seinem Arbeitsbegriff als dem gegenständlichen Verhältnis von Mensch und Natur noch weiter. Dieses Streben nach der Einheit zwischen Mensch und Natur ist deutlich in einer Idee der neuen Philosophie Feuerbachs, von der er sagt: *„Die neue Philosophie ist die Negation ebensowohl des Rationalismus als des Mystizismus, ebensowohl des Pantheismus als des Personalismus, ebensowohl des Atheismus als des Theismus; sie ist die Einheit aller dieser antithetischen Wahrheiten als eine absolut selbständige und lautere Wahrheit.“*²³⁸ Marx' zentrale Idee von der Humanisierung der Natur und der Naturalisierung des Menschen geht auf einen Gedanken Feuerbachs im >Wesen des Christentums< zurück, den er in den >Grundsätzen< wiederholt, wo er schreibt:

²³⁶ K. Marx, Kap. I, in: MEW 23, S. 58 u. 192.

²³⁷ L. Feuerbach, Das Wesen des Christentums, GW Bd. 5, S. 33.

²³⁸ L. Feuerbach, Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie, GW Bd. 9, S. 260.

„Was aber ein Wesen ist, das wird nur aus seinem Gegenstände erkannt; der Gegenstand, auf den sich ein Wesen notwendig bezieht, ist nichts anderes als sein offenbares Wesen [...] So ist der Gegenstand des Auges das Licht, nicht der Ton, nicht der Geruch. Im Gegenstand des Auges ist uns aber sein Wesen offenbar.“²³⁹

Dennoch wollte Marx die Auflösung des Widerstreits des Menschen mit der Natur und den Mitmenschen durch die praktische Tätigkeit der wahrhaften Verwirklichung und des ganzen Reichtums vom Wesen des Menschen erreichen. Dafür hat Marx im Gegensatz zur Feuerbachschen Auffassung nicht nur die Aufhebung des verkehrten Bewusstseins der Religion und die theoretische Erfüllung der bürgerlich politischen Reform, sondern auch den konkreten Fall als praktisches Resultat des Widerspruchs zwischen dem Privateigentum und der Arbeit erfasst.

Das bestätigt beispielsweise der folgende Abschnitt mit dem Untertitel vom ‚Privateigentum und Kommunismus‘ in den >Pariser Manuskripten<: *„Indem daher überall einerseits dem Menschen in der Gesellschaft die gegenständliche Wirklichkeit als Wirklichkeit der menschlichen Wesenskräfte, als menschliche Wirklichkeit und darum als Wirklichkeit seiner eignen Wesenskräfte wird, werden ihm alle Gegenstände als die Vergegenständlichung seiner selbst, als die seine Individualität bestätigenden und verwirklichenden Gegenstände, als seine Gegenstände, d. h. Gegenstand wird er selbst. Wie sie ihm als seine werden, das hängt von der Natur des Gegenstandes und der Natur der ihr entsprechenden Wesenskraft ab; denn eben diese Bestimmtheit dieses Verhältnisses bildet die besondere, wirkliche Weise der Bejahung. Dem Auge wird ein Gegenstand anders als dem Ohr, und der Gegenstand des Auges ist ein anderer als der des Ohrs. Die Eigentümlichkeit jeder Wesenskraft ist gerade ihr eigentümliches Wesen, also auch die eigentümliche Weise ihrer Vergegenständlichung, ihres gegenständlich-wirklichen, lebendigen Seins. Nicht nur im Denken, sondern mit allen Sinnen wird daher der Mensch in der gegenständlichen Welt bejaht.“²⁴⁰*

²³⁹ L. Feuerbach, Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie, GW Bd. 9, S. 270.

²⁴⁰ K. Marx, Pariser Manuskripte, in: MEW (EB. Teil I.), S. 541.

Es ist wahr, dass Marx bloß den Menschen als das Subjekt der freien Arbeit im Vordergrund seiner Diskussion eintreten lässt. Marx bemerkt den grundlegenden Unterschied zwischen den Menschen und dem Tiere mit den menschlichen Produktionstätigkeiten: *„Man kann die Menschen durch das Bewußtsein, durch die Religion, durch was man sonst will, von den Tieren unterscheiden. Sie selbst fangen an, sich von den Tieren zu unterscheiden, sobald sie anfangen, ihre Lebensmittel zu produzieren, ein Schritt, der durch ihre körperliche Organisation bedingt ist. Indem die Menschen ihre Lebensmittel produzieren, produzieren sie indirekt ihr materielles Leben selbst.“*²⁴¹ Allerdings produziert das Tier seine Lebensmittel und seine bestätigte Lebensweise; aber *„allein es produziert nur, was es unmittelbar für sich und ihr Junges bedarf; es produziert einseitig, während der Mensch universell produziert; es produziert nur unter der Herrschaft des unmittelbaren physischen Bedürfnisses, während der Mensch selbst frei vom physischen Bedürfnis produziert und erst wahrhaft produziert in der Freiheit von dem selben; es produziert nur sich selbst, während der Mensch die ganze Natur reproduziert; sein Produkt gehört unmittelbar zu seinem physischen Leib, während der Mensch frei seinem Produkt gegenübertritt. Das Tier formiert nur nach dem Maß und dem Bedürfnis der species, der es angehört, während der Mensch nach dem Maß jeder species zu produzieren weiß und überall das inhärente Maß dem Gegenstand anzulegen weiß; der Mensch formiert daher nach den Gesetzen der Schönheit.“*²⁴²

Marx bezeichnet später im >Kapital I.< die menschliche Arbeit als freien Tätigkeitsprozess in ihren einfachen und abstrakten Momenten: *„Der Arbeitsprozeß, [...], ist zweckmäßige Tätigkeit zur Herstellung von Gebrauchsgütern, Aneignung des Natürlichen für menschliche Bedürfnisse, allgemeine Bedingung des Stoffwechsels zwischen Mensch und Natur, ewige Naturbedingung des menschlichen Lebens und daher unabhängig von jeder Form dieses Lebens, vielmehr allen seinen Gesellschaftsformen gleich gemeinsam. Wir hatten daher nicht nötig, den Arbeiter im Verhältnis zu andren Arbeitern darzustellen. Der Mensch und seine Arbeit auf der*

²⁴¹ K. Marx/ F. Engels, DI, in: MEW 3, S. 21.

²⁴² K. Marx, Pariser Manuskripte, in: MEW (EB. Teil I.), S. 517.

einen, die Natur und ihre Stoffe auf der anderen Seite genügten. So wenig man dem Weizen anschmeckt, wer ihn gebaut hat, so wenig sieht man diesem Prozeß an, unter welchen Bedingungen er vorgeht, ob unter der brutalen Peitsche des Sklavenaufsehers oder unter dem ängstlichen Auge des Kapitalisten, ob Cincinnatus ihn verrichtet in der Bestellung seiner paar jugera oder der Wilde, der mit einem Stein eine Bestie erlegt.“²⁴³

Den Begriff ‚Arbeit‘, der vom Lateinischen *arvum* oder *arva* (gepflügter Acker) kommt, bezeichnet Marx im positiven Sinne als eine der elementarsten menschlichen Tätigkeiten. Denn die menschliche Arbeit verwirklicht Marx zufolge nicht nur die befriedigenden Gegenstände des Bedürfnisses durch die Vermenschlichung der Natur, sondern auch die totale Selbstentfaltung der tätigen Menschen. Die Natur, die ohne vermittelnde Tätigkeit des Menschen für sich fixiert, ist für Marx sinnlos.²⁴⁴ Jeder soll seine körperlich-geistigen Wesenskräfte mit dem Stoffwechsel der Natur entwickeln. Dies ist im Gegensatz zum negativen Sinne des traditionell geprägten Arbeitsbegriffs ein Wendepunkt. Im Altertum hat die stoffliche Arbeit nach dem Prinzip der überlegten Arbeitsteilung des Ständemodells schon seit Platon her als eine Körpertätigkeit zum Sklaven im Unterschied zur vernünftigen Tätigkeit der freien Bürger gehört²⁴⁵; dabei ist jene körperliche Arbeit aber vor allem eine unglückliche Zwangsarbeit. Bekanntlich macht Aristoteles in der >Politik< einen Unterschied zwischen der Arbeit des Handwerkers, des Tagelöhners und der tugendhaften Arbeit; denn die körperliche Arbeit hindert den Bürgern daran, ihre *Vita contemplativa* zu führen. In der Bibel ist die Arbeit „eine lästige Straftätigkeit vom Sündenfall.“²⁴⁶

²⁴³ K. Marx, Kap. I, in: MEW 23, S. 198-9.

²⁴⁴ K. Marx, Pariser Manuskripte, in: MEW (EB. Teil I.), S. 587.

²⁴⁵ Vgl. Platon, *Politeia*, II. 369 d-e, IV. 423 d und 441 a.

²⁴⁶ Genesis 3. 17-19. Marx beschreibt im Vierundzwanzigsten des >Kapital I< das Geheimnis der ursprünglichen Akkumulation folgendermaßen: „Diese ursprüngliche Akkumulation spielt in der politischen Ökonomie ungefähr dieselbe Rolle wie der Sündenfall in der Theologie. Adam biß in den Apfel und damit kam über das Menschengeschlecht die Sünde. Ihr Ursprung wird erklärt, indem er als Anekdote der Vergangenheit erzählt wird. In einer längst verfloßnen Zeit gab es auf der einen Seite eine fleißige, intelligente und vor allem sparsame Elite und auf der andren faulenzende, ihr alles, und mehr, verjubilende Lumpen. Die Legende vom theologischen Sündenfall erzählt uns allerdings, wie der Mensch dazu verdammt worden sei, sein Brot im Schweiß seines Angesichts zu essen; die Historie vom

Der weitgehenden Abwertung der körperlichen Tätigkeiten als *opera servilia* im Unterschied zu den *opera liberalia* (Wissenschaft, Kunst und Staatsdienst etc.) steht aber eine allmähliche Würdigung der Arbeit und der zur Arbeit motivierenden Haltungen gegenüber. So kann man seit der Renaissancezeit den Preis des fleißigen Tätigseins in Entgegensetzung zur Muße durch G. Bruno (1548-1600) und Campanella (1568-1639) finden. Man kann die wichtigen Gründe des positiven Bedeutungswechsels vom Arbeitsbegriff so zusammenfassen: Mit der naturwissenschaftlichen Entwicklung, mit dem Aufschwung des produktiven Fortschritts durch die Einführung von Maschinerie und mit der geographischen Ausdehnung der neuen Weltmärkte wird die Arbeit zum Kernpunkt, nicht nur für die Organisationsstruktur von Gesellschaft und Staat, sondern auch für die Kultur und die Philosophie des Menschen.

Für das Verständnis des positiven Arbeitsbegriffes von Marx als der totalen Tätigkeit von Körper und Geist ist die Beziehung zu Hegel betrachtenswert: *„Das Große an der Hegelschen »Phänomenologie« und ihrem Endresultate - der Dialektik der Negativität als dem bewegenden und erzeugenden Prinzip - ist also einmal, daß Hegel die Selbsterzeugung des Menschen als einen Prozeß faßt, die Vergegenständlichung als Entgegenständlichung, als Entäußerung und als Aufhebung dieser Entäußerung; daß er also das Wesen der Arbeit faßt und den gegenständlichen Menschen, wahren, weil wirklichen Menschen, als Resultat seiner eigenen Arbeit begreift.“*²⁴⁷ Marx zufolge ist der Idealist Hegel deswegen lobenswert, denn er begreift richtig den Kernpunkt der Arbeit als den Selbsterzeugungsprozess des Menschen: *„Hegel hatte den positiven Idealismus vollendet. Nicht nur hatte sich ihm die ganze materielle Welt in eine Gedankenwelt und die ganze Geschichte in eine Geschichte von Gedanken verwandelt. Er begnügt sich nicht, die Gedankendinge*

ökonomischen Sündenfall aber enthüllt uns, wieso es Leute gibt, die das keineswegs nötig haben. [...] In der wirklichen Geschichte spielen bekanntlich Eroberung, Unterjochung, Raubmord, kurz Gewalt die große Rolle. [...] In der Tat sind die Methoden der ursprünglichen Akkumulation alles andre, nur nicht idyllisch.“ (K. Marx, Kap. I, in: MEW 23, S. 741 f.)

²⁴⁷ K. Marx, Pariser Manuskripte, in: MEW (EB. Teil I.), S. 574.

einzuregistrieren, er sucht auch den Produktionsakt darzustellen.“²⁴⁸ Jedoch hebt Hegel die menschliche Tätigkeit als eine geistige Tätigkeit mit dem Ziel des absoluten Wissens hervor; er reduziert also einmal den Menschen auf den Geist und andermal die Natur auf die Begriffe. Infolgedessen ist der absolute Geist die Vermittlung zwischen dem vergeistigten Menschen und der vergeistigten Natur. So versteht Hegel letztlich die Arbeit als abstrakte Gedankenarbeit. Hat Hegel sich mit dem negativen Aspekt der entfremdeten Arbeit, nämlich einer Entwertung der Arbeit zu einem Existenzmittel, ernsthaft auseinandergesetzt?

Marx hingegen betont im sinnlich-gegenständlichen Sinn die menschliche Tätigkeit. Damit verlangt er einen Stoffwechsel zwischen dem Menschen und der Natur in dem konkreten Lebensprozess zu erörtern. Der Mensch muss mit seiner Tätigkeit die gleichzeitige Umwandlung von äußerlicher und innerer Natur leisten. Der Mensch ist einerseits sicherlich ein Produkt seiner gesellschaftlichen Verhältnisse - der wirtschaftlichen wie auch anderer: *„Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen.“*²⁴⁹ Auf der anderen Seite sieht Marx aber die menschliche Geschichte nicht als eine Bewegung, die in eine fatalistische Richtung drängt, denn derselbe Mensch ist ein Schöpfer dieser Verhältnisse. Er lässt vielmehr keinen Zweifel daran, dass dies nicht der Fall ist. Denn die Geschichte tut allein für menschliche Emanzipation *„nichts, sie besitzt keinen ungeheuren Reichtum, sie kämpft keine Kämpfe! Es ist vielmehr der Mensch, der wirkliche, lebendige Mensch, der das alles tut, besitzt und kämpft; es ist nicht etwa die Geschichte, die den Menschen zum Mittel braucht, um ihre - als ob sie eine aparte Person wäre - Zwecke durchzuarbeiten, sondern sie ist nichts als die Tätigkeit des seine Zwecke verfolgenden Menschen.“*²⁵⁰ So sieht Marx in der menschlichen Geschichte eine dialektische Wechselbeziehung zwischen dem aktiven Menschen und dem bedingten Menschen. Dies werde ich

²⁴⁸ K. Marx/ F. Engels, DI, in: MEW 3, S. 14.

²⁴⁹ K. Marx, Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, in: MEW 8, S. 115.

²⁵⁰ F. Engels/ K. Marx, HF, in: MEW 2, S. 98.

später im 13. 1 in Bezug auf die Marx-Interpretation als Determinist ausführlich behandeln.

10. 2 Die Entfremdung und die entfremdete Arbeit

Der Begriff 'Entfremdung' zusammen mit 'Entäußerung' als Übersetzung von alienatio ist sowohl in der Ökonomie für die Bezeichnung der Warenveräußerung, als in fast allen naturrechtlichen Theorien des Gesellschaftsvertrags für die Bezeichnung des Verlustes der ursprünglichen Freiheit, für die Übertragung, die Veräußerung der ursprünglichen Freiheit an die durch den Vertrag entstandene Gesellschaft benutzt worden. Rousseau als ein Vertreter des Gesellschaftsvertrages benutzt die Entfremdung im ökonomisch-naturrechtstheoretischen Sinne folgendermaßen: *„Veräußern heißt verschenken oder verkaufen. Wenn aber ein Mensch sich zum Sklaven eines andern macht, so verschenkt er sich nicht, sondern er verkauft sich, wenigstens für seinen Lebensunterhalt.“*²⁵¹

G. Lukács zeigt, dass der Terminus 'Entäußerung' in der deutschen idealistischen Philosophie eine spezifische Bedeutung enthielt. Er wurde von Fichte sowohl in dem Sinne benutzt, dass *„das Setzen des Objektes eine Entäußerung des Subjekts ist, als in dem, daß das Objekt als eine entäußerte Vernunft aufzufassen sei.* Auch beim jungen Schelling, wenn auch mit einer anderen Terminologie, bedeutet der Ausdruck 'Bedingen' das, was von Hegel als Entäußerung bezeichnet wird: *„Bedingen heißt die Handlung, wodurch etwas zum Ding wird, bedingt, das was zum Dinge gemacht ist, was zugleich erhellt, daß nichts durch sich selbst als Ding gesetzt sein kann, d. h. daß ein unbedingtes Ding ein Widerspruch ist. Unbedingt nämlich ist das, was gar nicht zum Ding gemacht ist, gar nicht zum Ding gemacht werden kann.“*²⁵² Aber *„diese terminologischen Experimente sind“*, so sagt Lukács, *„sowohl bei Fichte wie bei Schelling Episoden.“*²⁵³ Hegel hat im Lauf der republikanischen

²⁵¹ J.-J. Rousseau, Der Gesellschaftsvertrag, I, 4, Zürich 1946, S. 13.

²⁵² G. Lukács, Der junge Hegel, Bd. II, Frankfurt a. M. 1973, S. 829.

²⁵³ Ebd., S. 829.

Berner Periode (1793-96) und der Frankfurter Krise (1797-1800) den Ausdruck aufgenommen, und dann wird die Entäußerung bei Hegel, in kritischem Anschluss an Fichte und Schelling, der „*philosophische Zentralbegriff der >Phänomenologie des Geistes<*“. ²⁵⁴

Für Marx nimmt der Begriff ‚Entfremdung‘ trotz der Bedeutungsverlagerung innerhalb seiner gesamten Schriften einen herausragenden Platz mit dem folgenden entscheidenden Problem ein: Ist die Selbstentfremdung der Menschen im gesellschaftlichen Prozess ein unvermeidliches Schicksal? Kann man Marx‘ Theorie über die Entfremdung sowohl in seinen Frühschriften als auch in seinen Spätschriften wie >Grundrisse< und >Kapital< weiter finden? Marx erweitert seine frühe philosophisch-anthropologische Entfremdungstheorie im Zusammenhang mit dem Warenfetischismus um einen eher ökonomisch-soziologischen Aspekt. Die Frage wäre, was Marx mit seinem komplexen Terminus ‚Entfremdung‘, analysiert. Marx‘ Theorie der Entfremdung wird durch die Tatsache veranschaulicht, dass wir in einer Welt leben, in der die Kräfte, die der Mensch geschaffen hat, als unerträgliche Mächte unabhängig von ihm und außerhalb seiner Kontrolle existieren.

In der >Deutschen Ideologie< distanziert Marx sich von seinem frühen Entfremdungsbegriff als idealistische Entfremdungstheorie der Junghegelianer, um die Begründung der Selbstentfremdung bloß auf der psychologischen Ebene zu vermeiden: „*Diese Entfremdung, um den Philosophen verständlich zu bleiben, kann natürlich nur unter zwei praktischen Voraussetzungen aufgehoben werden.*“ ²⁵⁵ Diese beiden praktischen Voraussetzungen sind die Eigentumslosigkeit der Masse der Menschen und die weltweite Entwicklung der Produktivkräfte. Man kann an anderer Stelle der gleichen Schrift die Merkmale der späteren Entfremdungstheorie von Marx finden, nämlich die objektiven Konsequenzen und die subjektiven Zuständen der Verdinglichung im gesellschaftlichen Produktionsprozess. Dies beschreibt Marx implizit so: „*Die soziale Macht, d. h. die vervielfachte Produktionskraft, die durch das in der Teilung der Arbeit bedingte Zusammenwirken der verschiedenen*

²⁵⁴ Ebd., S. 826-873. Eine kurze Darstellung von Hegels Entfremdung gibt J. Israel, *Der Begriff Entfremdung*, Hamburg 1972, S. 41-44.

²⁵⁵ K. Marx/ F. Engels, DI, in: MEW 3, S. 34.

*Individuen entsteht, erscheint diesen Individuen, weil das Zusammenwirken selbst nicht freiwillig, sondern naturwüchsig ist, nicht als ihre eigne, vereinte Macht, sondern als eine fremde, außer ihnen stehende Gewalt, von der sie nicht wissen woher und wohin, die sie also nicht mehr beherrschen können, die im Gegenteil nun eine eigentümliche, vom Wollen und Laufen der Menschen unabhängige, ja dies Wollen und Laufen erst dirigierende Reihenfolge von Phasen und Entwicklungsstufen durchläuft.*²⁵⁶

In den >Grundrissen< wird Marx' Entfremdungsbegriff mit stärker soziologischer Bedeutung gebraucht, wie der Mensch seine Verwirklichungsmöglichkeiten von personaler Bildung und wahrer Freiheit verloren hat. Hier steht die Verwirklichung des menschlichen Wesens im Mittelpunkt der Entfremdungskritik von Marx: *„Die freie Entwicklung der Individualitäten, und daher nicht das Reduzieren der notwendigen Arbeitszeit um Surplusarbeit zu setzen, sondern überhaupt die Reduktion der notwendigen Arbeit der Gesellschaft zu einem Minimum, der dann die künstlerische, wissenschaftliche etc. Ausbildung der Individuen durch die für sie alle freigewordene Zeit und geschaffnen Mittel entspricht.*²⁵⁷ Im >Kapital I.< wird schließlich Marx' Entfremdungstheorie zur Theorie des Warenfetischismus.

Wie schon die entfremdete Arbeit gezeigt hat, erschafft der Produzent in der kapitalistischen Gesellschaft seine Produkte als Waren, die ihn aber dann beherrschen: Die Produkte sind nicht für die Produzenten, sondern unterstehen den Produzenten, dem Marktmechanismus von Kauf und Verkauf, der konkurrierenden Habsucht, der Kapitalakkumulation. Der Wert einer Ware ist nicht von ihrem Gebrauchswert für die Menschen bestimmt, sondern von ihrem Geldwert, ihrem Tauschwert her. Dieses umgekehrte Phänomen können wir in der kapitalistischen Gesellschaft näher betrachten. Das bezeichnet Marx im ersten Kapitel des >Kapital I.< als den ‚Fetischcharakter der Ware‘: *„Das Geheimnisvolle der Warenform besteht also einfach darin, dass sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eigenen Arbeit der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften*

²⁵⁶ Ebd., S. 34.

²⁵⁷ K. Marx, Grundrisse, Frankfurt/ Wien 1968, S. 593.

*dieser Dinge zurückspiegelt, daher auch das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen. Durch dies Quidproquo werden die Arbeitsprodukte Waren, sinnlich übersinnliche oder gesellschaftliche Dinge. [...] Um daher eine Analogie zu finden, müssen wir in der Nebelreligion der religiösen Welt flüchten. Hier scheinen die Produkte des menschlichen Kopfes mit eigenem Leben begabte, untereinander und mit den Menschen in Verhältnis stehende selbständige Gestalten.“*²⁵⁸ Daraus folgern wir, dass Marx ein dauerhaftes Interesse und ununterbrochene Kritik an den subjektiven und objektiven Entfremdungsphänomenen geleistet hat.

Marx rühmt Hegel, dass dieser die Selbsterschaffung des Menschen als einen Prozess der Entfremdung und zugleich deren Aufhebung begriffen hat. Marx kritisiert hingegen Hegel unter anderem deshalb, weil Hegel die Vergegenständlichung mit der Entfremdung identifiziert habe, und die Aufhebung der Entfremdung mit der Abschaffung der Objektivität gleich setze. Das stammt daher, weil Hegel den Menschen als das Selbstbewusstsein betrachtet hatte, und die Entfremdung des Menschen als die Entfremdung von seinem Selbstbewusstsein; und weil er davon ausgegangen war, dass die Unterdrückung der Objektivierung und der Entfremdung bloß im Medium des reinen Denkens möglich sei.

Marx akzeptierte Hegels Vorstellung, der Mensch könne sich selbst entfremdet werden, aber er wies sowohl die Vorstellung zurück, dass die Natur die selbstentfremdete Form des absoluten Geistes sei, als auch jene Vorstellung, dass der Mensch der absolute Geist im Prozess der Entfremdungsaufhebung sei. Marx zufolge ist der Mensch kein selbstentfremdeter Gott. Im Gegenteil: Gott ist ein selbstentfremdeter Mensch; Jener ist lediglich das verabsolutierte und vom Menschen entfremdete menschliche Wesen. Der Mensch ist sich selbst entfremdet, wenn er ein imaginäres höheres Wesen erschafft, über sich stellt und sich vor ihm wie ein Sklave beugt; und der Mensch ist sich nicht entfremdet, wenn er die Natur nicht als eine selbstentfremdete Form Gottes begreift. Die Aufhebung der Entfremdung des

²⁵⁸ Ebd., S. 86.

Menschen besteht also für Marx in der Abschaffung des entfremdeten Menschenbildes, das Gott ist.

Die Entfremdung in der Religion ist bei Marx nur eine unter vielen Formen der Selbstentfremdung des Menschen. Der Mensch entfremdet in der Form Gottes nicht nur ein Teil seiner selbst, er entfremdet sich auch andere Teilprodukte seiner geistigen Tätigkeit: in der ideologischen Form der Philosophie, des gesunden Menschenverstandes, der Kunst und der Moral etc.; er entfremdet sich die Produkte seiner ökonomischen Tätigkeit in der Form der Ware, des Geldes, des Kapitals etc. und er entfremdet sich die Produkte seiner sozialen Tätigkeit in der Form des Staates, des Rechtes, der sozialen Institutionen. Es gibt also bei ihm viele Entfremdungsformen, in denen der Mensch sich die Produkte seiner eigenen Tätigkeit entfremdet, aus ihnen eine getrennte, unabhängige und mächtige Objektwelt schafft, zu der er als ein Sklave, abhängig und machtlos in Beziehung steht.

10. 2. 1 Die vier Phasen der entfremdeten Arbeit

In den >Pariser Manuskripten< sieht Marx den Hauptmangel der kapitalistischen Produktionsweise weniger in dem massiven Arbeiterelend durch Ausbeutung und Unterdrückung, sondern vor allem darin, dass die menschliche Arbeit, die für die totale Selbstentfaltung des Menschen entscheidend sein soll, immer sinnleerer, unfreier und unmenschlicher als entfremdete Arbeit für die Tätigen wird. Er versucht damit die ökonomisch-philosophische Kritik an der von der Nationalökonomie entwickelten ökonomischen Gesetzmäßigkeit und dem Hegelschen Begriff von Arbeit zu leisten. Für diese Kritik hat Marx die damaligen Volkswirtschaftslehren von England und Frankreich studiert. Sein erstes Forschungsergebnis war die Erklärung der frühkapitalistischen Gesellschaft als die Selbstentfremdung, die stillschweigend die Kritik am Entäußerungsbegriff von Hegel enthält.

Die Nationalökonomien beginnen ihre Untersuchung mit der Auffassung des Menschen als eines arbeitenden Wesens. Sie wollen/können aber das grundlegende Problem, nämlich dass die Quelle des bestehenden Reichtums das Resultat der entfremdeten Arbeit ist, nicht ernsthaft behandeln, denn sie vertreten zunächst die

Ansicht, dass der Zweck der gesamten Produktion die gewinnorientierende Reichtumsschaffung unter den Rahmenbedingungen der freien Konkurrenz sei. Im Unterschied dazu versucht Marx zu zeigen, dass der Zweck der Produktion die totale Verwirklichung des menschlichen Wesens als des Subjekts der freien kreativen Persönlichkeit sei. Marx übt dann stillschweigend eine Ideologiekritik an jedem nationalökonomischen Versuch, der das strukturelle Problem von bestehender Klassenunterdrückung, nämlich das Anhäufen vom Besitztum an den Produktionsmitteln und die erfolgreiche Ausbeutung des Anderen, duldet oder verschleiert. Letztlich spricht Marx nicht bloß von dem, was ist, sondern auch von dem, was sein sollte. Mit der Differenz zwischen dem Kapitalismus und dem *wahren Kommunismus*²⁵⁹ betont Marx die Bedeutung der menschlichen Praxis. Warum werden die kapitalistische Arbeit und ihr Subjekt zum Opfer der entfremdeten Arbeit? Dies bezieht Marx auf die folgenden vier Phasen der entfremdeten Arbeit.

a) Die Entfremdung des Arbeiters vom Produkt. Der Mensch produziert in der Vermittlung zwischen seiner Arbeitskraft und der Natur seine Gegenstände zur Bedürfnisbefriedigung. Wenn der Arbeiter bloß die Waren produziert, treten die Produkte aber in verkehrter Weise als sein Beherrscher auf: *„Der Gegenstand, den die Arbeit produziert, ihr Produkt, tritt ihr als ein fremdes Wesen, als eine von dem Produzenten unabhängige Macht gegenüber. Das Produkt der Arbeit ist die Arbeit, die sich in einem Gegenstand fixiert, sachlich gemacht hat, es ist die Vergegenständlichung der Arbeit. Diese Verwirklichung der Arbeit erscheint in dem nationalökonomischen Zustand als Entwirklichung des Arbeiters, die Vergegenständlichung als Verlust und Knechtschaft des Gegenstandes, die Aneignung als Entfremdung, als Entäußerung.“*²⁶⁰ Das verkehrte Verhältnis der

²⁵⁹ K. Marx, Pariser Manuskripte, in: MEW (EB. Teil I.), S. 536. *„Dieser Kommunismus ist als vollendeter Naturalismus = Humanismus, als vollendeter Humanismus = Naturalismus, er ist die wahre Auflösung des Widerstreites zwischen dem Menschen mit der Natur und mit den Menschen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbestätigung, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung. Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung.“*

²⁶⁰ K. Marx, Pariser Manuskripte, MEW (EB. Teil I.), S. 511 f.

Produzenten zu seinem Arbeitsprodukt als dem fremden und über ihm mächtigen Gegenstand bedeutet *„das Verhältnis zur sinnlichen Außenwelt, zu den Naturgegenständen als einer fremden, ihm feindlich gegenüberstehenden Welt.“*²⁶¹

Marx sieht das Privateigentum als die Ursache dieses verkehrten Verhältnisses, denn das Produkt gehört nicht zum Produzenten, sondern zum Besitzer der Produktionsmittel: *„Die Arbeit produziert Wunderwerke für die Reichen, aber sie produziert Entblößung für den Arbeiter. Sie produziert Paläste, aber Höhlen für den Arbeiter. Sie produziert Schönheit, aber Verkrüppelung für den Arbeiter. Sie ersetzt die Arbeit durch Maschinen, aber sie wirft einen Teil der Arbeiter zu einer barbarischen Arbeit zurück und macht den andren Teil zur Maschine. Sie produziert Geist, aber sie produziert Blödsinn, Kretinismus für den Arbeiter.“*²⁶² Die Produkte, die der Arbeiter schafft, unterliegen den Gesetzen des gewinnorientierenden Marktes unter den Bedingungen von Angebot und Nachfrage. Anstatt dass menschliche Bedürfnisse und Fähigkeiten sich in dem Produkt niederschlagen, dekretieren die Profitinteressen die Art und Qualität der Produktion.

b) Die Entfremdung der Produktionstätigkeit. Der arbeitende Mensch fühlt sich in der Arbeit von sich selbst entfremdet und nur außerhalb der Arbeit ungezwungen. Denn er empfindet unter der kapitalistischen Produktionsstruktur seinen Produktionsakt als *„Leiden, die Kraft als Ohnmacht, die Zeugung als Entmannung und die eigene physische und geistige Energie des Arbeiters, sein persönliches Leben - denn was ist Leben [anderes] als Tätigkeit - als eine wider ihn selbst gewendete, von ihm unabhängige, ihm nicht gehörige Tätigkeit. Die Selbstentfremdung, wie oben die Entfremdung der Sache.“*²⁶³ Durch die Einführung der Maschinerie wird der Arbeiter zum Beispiel innerhalb seiner Produktionstätigkeit statt der selbstbestimmend-freien Arbeit, dazu gezwungen Zwangsarbeit zu leisten. Daraus hebt Marx zwei Fragen hervor: 1. Wie geht die freie Arbeit vom Genuss und Spiel zur gezwungenen Arbeit über? 2. Aus welchen Gründen soll der Arbeiter die erzwungene Arbeit tun?

²⁶¹ Ebd., S. 515.

²⁶² Ebd., S. 513.

²⁶³ Ebd., S. 515.

c) Die Entfremdung des menschlichen Wesens. Für Marx bedeutet die menschliche Arbeit die kreative Selbstbestätigung und die freie Entfaltung der körperlichen und geistigen Fähigkeit. Wenn das Gattungswesen des Menschen unter der entfremdeten Arbeit bloß zum Existenzmittel des Überlebens verfällt, entfremdet er sich von seiner Menschlichkeit, von seiner Gattung. In diesem Fall dient die Arbeit nicht mehr der Selbsterzeugung, sondern nur noch der physischen Selbsterhaltung. Die tierischen Bedürfnisse, wie Essen, Trinken, Kleidung und Wohnung usw., machen nun das Menschliche aus. Indem die Arbeit nur als ein Mittel zur Befriedigung eines individuellen Bedürfnisses dient, aber dem Menschen sein menschliches Wesen entfremdet, so vernichtet sie die Bedeutung des Gattungswesens für den Menschen.

d) Die Entfremdung des Menschen von seinen Mitmenschen. Die angeführten Phasen münden endlich in der Entfremdung des Menschen von Mitmenschen als fatale Konsequenz. Die Arbeit funktionalisiert nicht nur das Verhältnis zur Natur, sondern auch das Verhältnis zu den Mitmenschen (Gattung): Jeder gilt dem anderen als Mittel zum Zweck, wird instrumentalisiert, verdinglicht, ist Material zur Verfolgung privater Interessen. Wird der Arbeiter dem Kapitalisten als Mittel zur Profitmaximierung dient, so dient der Kapitalist dem Proletarier als Mittel zur Lebensexistenz. Hier geht es um das Aufgeben der wechselseitigen Anerkennung. An deren Stelle tritt der Kampf um die Frage von Leben oder Tod. Dieses Verhältnis schlägt letztlich auf die übrige Sozialbeziehung von Ehe und Familie²⁶⁴ um. Wenn der Mensch sich selbst gegenübersteht, so „steht ihm der andere Mensch gegenüber.“²⁶⁵ Jede Beziehung, in der ein Mensch zu sich selbst steht, findet ihren Ausdruck in seinen Beziehungen zu anderen Menschen. Daher manifestiert sich die Entfremdung des Menschen von sich selbst in der Entfremdung des Menschen vom Mitmenschen.

Hierin erhält der Entfremdungsbegriff von Marx im Vergleich zu dem Hegels einen anderen Inhalt. Marx erkennt die menschliche Selbstentfremdung als ein

²⁶⁴ K. Marx, Kap. I, in: MEW 23, S. 512. „Die bürgerlichen Redensarten über Familie und Erziehung, über das traute Verhältnis von Eltern und Kindern werden um so ekelhafter, je mehr infolge der großen Industrie alle Familienbände für die Proletarier zerrissen und die Kinder in einfache Handelsartikel und Arbeitsinstrumente verwandelt werden.“

²⁶⁵ K. Marx, Pariser Manuskripte, in: MEW (EB. Teil I.), S. 517.

Faktum, das nicht nur in der Sphäre der individuellen Vorstellungen seinen Platz hat, sondern auch im Alltagsleben der auf dem Privateigentum an den Produktionsmitteln und der Habsucht beruhenden kapitalistischen Gesellschaft in Erscheinung tritt. Weil der Mensch die Selbstverwirklichung in der Vermittlung mit der Natur verfehlt, entfremdet er sich von sich selbst, von der Natur, von der Gesellschaft insgesamt sowie von seinen Mitmenschen. Die kapitalistische Produktionsweise verkehrt und verdeckt das menschliche Wesen.

Teil III. Krise der Politischen Ökonomie

Marx' Kritik der politischen Ökonomie bezieht sich auf den Begriff ‚Krise‘. Marx bemerkt den doppelten Sinn von Krise. Einerseits die subjektiv-erlebte Krise von Individuen in den gesellschaftlichen Produktionsverhältnissen, andererseits die objektiv-systemimmanenten Industrie-Krise der kapitalistischen Produktionsweise. Mit beiden Gesichtspunkten kritisiert Marx die erfahrbar-strukturelle Widersprüche des Kapitalismus.

Marx hatte im >Manifest der Kommunistischen Partei< die subjektive Krise als „*Epidemie der Überproduktion*“²⁶⁶ bezeichnet: „*Die Gesellschaft findet sich plötzlich in einen Zustand momentaner Barbarei zurückversetzt; eine Hungersnot, ein allgemeiner Vernichtungskrieg scheinen ihr alle Lebensmittel abgeschnitten zu haben. [...] Die bürgerlichen Verhältnisse sind zu eng geworden, um den von ihnen erzeugten Reichtum zu fassen.*“²⁶⁷ Wodurch überwindet die Bourgeoisie die Krisen, welche in ihrer periodischen Wiederkehr immer drohender die Existenz der ganzen bürgerlichen Gesellschaft in Frage stellen? „*Einerseits durch die erzwungene Vernichtung einer Masse von Produktivkräften; andererseits durch die Eroberung neuer Märkte und die gründlichere Ausbeutung alter Märkte.*“²⁶⁸ Im >Kapital I.< hat Marx die objektive Krise auf der Seite der Industrie beschrieben: „*Das Leben der Industrie verwandelt sich in eine Reihenfolge von Perioden mittlerer Lebendigkeit, Prosperität, Überproduktion, Krise und Stagnation. Die Unsicherheit und Unstetigkeit, [...], werden normal mit diesem Periodenwechsel des industriellen Zyklus.*“²⁶⁹

Die Krise ist bei Marx eine Wirklichkeit, die überwunden wird, wenn der Widerspruch zwischen den Produktionskräften und den Produktionsverhältnissen durch rationale Planung gemeistert werden kann. Im >Kapital< interpretiert Marx die

²⁶⁶ K. Marx/ F. Engels, MKP, in: MEW 4, S. 468.

²⁶⁷ Ebd., S. 468.

²⁶⁸ Ebd., S. 468.

²⁶⁹ K. Marx, Kap. I, in: MEW 23, S. 476.

Konjunkturzyklen mit verschiedenen Ansätzen²⁷⁰ und sieht ihre immer stärker negative Entwicklung im ‚Gesetz des tendenziellen Falls der Profitrate‘ der kapitalistischen Produktionsweise begründet.

11. Historischer Materialismus

Marx begnügt sich aber nicht mit einer Krisentheorie, sondern Marx sucht eine radikale Kritik der kapitalistischen Produktionsweise, die es ermöglicht den Kapitalismus durch die kommunistische Gesellschaft abzulösen. Dazu braucht er neben der Reflexion auf die ökonomische Basis des Kapitalismus auch eine Reflexion seiner Genese. Denn eine solche historische Untersuchung ermöglicht es die historischen, veränderbaren Faktoren des Kapitalismus herauszufinden, und so die Kritik an den Umstände präzise darauf zu lenken, welche Faktoren sich für eine bessere Gesellschaft ändern müssen und können. Weiter kann ein Vergleich mit der Vergangenheit zeigen, welche wunderbare ‚Produktivitätsexplosion‘ im Vergleich mit anderen, vorkapitalistischen Gesellschaftsformationen im Kapitalismus erreicht wurde. Diese gesteigerte Produktivität macht aber erst dann den wahren Kommunismus möglich, wenn die Gesellschaft Ausbeutung und Unterdrückung überwunden hat.

11. 1 Kritische Differenz zum neuzeitlichen Materialismus

Marx' materialistische Geschichtsauffassung setzt seine Auseinandersetzung mit zahlreichen Theorien voraus, die seit der Antike unmittelbar aus den historischen Formen des Materialismus stammten. Insbesondere findet man eine kritische Auffassung des neuzeitlichen Materialismus im VI. Kapitel des dritten Abschnitts der >Heiligen Familien<, die mit dem Untertitel *„kritische[n] Schlacht gegen den*

²⁷⁰ K. Marx, Kap. I, in: MEW 23, S. 127; Ders., Kap. II, in: MEW 24, S. 409; Ders., TM, in: MEW 26/2, S. 492 ff.

französischen Materialismus“²⁷¹ überschrieben ist. Nach Marx gibt es seit dem einflussreichen Spinozismus zwei materialistische Hauptrichtungen im Gegensatz zur traditionellen Metaphysik, welche die Materie einerseits zur abstrakten Substanz gemacht und andererseits sie mit geistigen Namen belegt hat.

Die erste Richtung leitet ihren Ursprung von Descartes (1596-1650) her, der die Physik vollständig von seiner Metaphysik trennte; er versuchte, der Materie eine selbstschöpferische Kraft zu verleihen und die mechanische Bewegung als ihren eigenen Lebensakt zu fassen. Dieser sogenannte mechanische Materialismus entstand mit den fortschreitenden Naturwissenschaften. Die enthusiastischen Nachfolger in der Physik, wie Le Roy (1598-1679), La Mettrie (1709-1751), Helvétius (1715-1794), Holbach (1723-1789) und Cabanis (1757-1808) usw., haben als Antimetaphysiker kein Interesse am cartesianischen Dualismus von *res extensa* und *res cogitans*. Sie interpretieren bloß die Materie als die einzige Substanz und den einzigen Grund des Seins und Erkennens.

Die andere Richtung des Materialismus hat ihren Ursprung bei J. Locke (1632-1704), der nach Marx der wahre Erbe des englischen Materialismus und dessen Stammvater F. Bacon (1561-1626) im Zusammenhang mit den modernen experimentierenden Wissenschaften war. Das Merkmal dieser materialistischen Entwicklung mündet direkt in den Gesellschaftstheorien der frühen Sozialisten, wie St. Simon (1760-1858), C. Fourier (1772-1837), R. Owen (1771-1858) und É. Cabet (1788-1856) usw., und wird bald mit der Verbindung von Humanismus und utopischem Sozialismus die logische Basis der empirischen Gesellschaftskritik bilden.

Während die Vertreter auf dem praktischen Gebiet den mit dem Humanismus zusammenfallenden politischen Materialismus vertreten, versucht Feuerbach nach Marx bloß die Vereinigung des Humanismus und Materialismus auf theoretischen Gebiet zu zeigen. Im Gegensatz zu F. Engels, der später in seiner Erinnerung an Feuerbachs Einfluss „*vor allen anderen nachhegelschen Philosophen während ihrer*

²⁷¹ K. Marx, HF, in: MEW 2, S. 131-141.

Sturm- und Drangperiode als eine unabgetragene Ehrenschild²⁷² bezeichnet, beschreibt Marx in seinen >Thesen über Feuerbach²⁷³, die er im April 1845 in Brüssel inzwischen der >Heiligen Familie< und der >Deutschen Ideologie< niedergeschrieben hat, die Fehler von Feuerbach im Zusammenhang mit dem mechanischen Materialismus so: „Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus (den Feuerbachschen mit eingerechnet) ist, daß der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit nur unter der Form des Objekts oder der Anschauung gefaßt wird; nicht aber als sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis; nicht subjektiv. Daher die tätige Seite abstrakt im Gegensatz zu dem Materialismus von dem Idealismus - der natürlich die wirkliche, sinnliche Tätigkeit als solcher nicht kennt - entwickelt. Feuerbach will sinnliche - von den Gedankenobjekten wirklich unterschiedene Objekte: aber er faßt die menschliche Tätigkeit selbst nicht als gegenständliche Tätigkeit. Er betrachtet daher im „Wesen des Christentums“ nur das theoretische Verhalten als das echt menschliche, während die Praxis nur in ihrer schmutzig jüdischen Erscheinungsform gefaßt und fixiert wird. Er begreift daher nicht die Bedeutung der „revolutionären“, der „praktisch-kritischen“ Tätigkeit.“²⁷⁴

Nach dem Jahre 1845 setzt Marx seinen Materialismus allen zeitgenössischen Materialismen (den Feuerbachschen mit eingerechnet) entgegen. In der vierten Feuerbachthese kritisiert Marx den sensualistischen Materialismus als eine gleichsam auf halbem Wege stehen bleibende Methode. Feuerbach geht zwar „von dem Faktum der religiösen Selbstentfremdung der Welt in eine religiöse und eine weltliche aus. Seine Arbeit besteht darin, die religiöse Welt in ihre weltlichen Grundlage aufzulösen. Aber daß die weltliche Grundlage sich von sich selbst abhebt und sich ein

²⁷² F. Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, in: MEW 21, S. 264.

²⁷³ Die elf Thesen über Feuerbach wurden zum ersten Mal 1888 von Engels, der sie in einem Notizheft von Marx gefunden hatte, als Anhang zu dem revidierten Sonderabdruck seiner Schrift >Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie< herausgegeben. In der Vormerkung dieses Buchs schreibt Engels über die Feuerbach-Notizen: „Es sind Notizen für spätere Ausarbeitung, rasch hingeschrieben, absolut nicht für den Druck bestimmt, aber unschätzbar als das erste Dokument, worin der geniale Keim der neuen Weltanschauung niedergelegt ist.“ Vgl. F. Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, in: MEW 21, S. 264.

²⁷⁴ K. Marx, TüF, in: MEW 3, S. 5.

*selbständiges Reich in den Wolken fixiert, ist nur aus der Selbstzerrissenheit und Sichselbstwidersprechen dieser weltlichen Grundlage zu erklären. Diese selbst muß also in sich selbst sowohl in ihrem Widerspruch verstanden als praktisch revolutioniert werden. Also nachdem z. B. die irdische Familie als das Geheimnis der heiligen Familie entdeckt ist, muß nun erstere selbst theoretisch und praktisch vernichtet werden.*²⁷⁵ Natürlich bedarf dieser generelle Sachverhalt näherer Analyse. Obwohl Feuerbach den Menschen mit Fleisch und Blut im Unterschied zum vergeistigten Menschen kontrastiert, sah er Marx zufolge keinen gesellschaftlichen, klassenbedingten Menschen, sondern einen allgemeinen, naturhaften Menschen. Eben aus dem Grunde betont Marx, dass Feuerbach mit der abstrakten Gegenüberstellung zwischen dem Individuum und der Gesellschaft zufrieden ist. Noch mehr: Die Natur ist bei Feuerbach nicht die vom Menschen umgebildete, sondern die in ihrer Ursprünglichkeit angebetete Natur. Hingegen versucht Marx, mit dem Arbeitsbegriff die dynamische Wechselwirkung von Menschen und Natur, Menschen und Mitmenschen zu begreifen.

Marx fasst die Mängel des bisherigen Materialismus so zusammen. Erstens: Der sensualistische Materialismus hat eine Neigung, den Menschen aus dem historischen Raum herauszulösen. Dementsprechend lässt ein solcher Materialismus die Bedeutung der historischen Entwicklung durch die menschlich-sinnliche Tätigkeit außer Acht. Feuerbachs sinnliche Kritik hat die Aufgabe der praktischen Veränderung der bestehenden Gesellschaftsordnung vernachlässigt. Sie ist Marx zufolge bloß die unentschiedene Pointierung eines langweiligen Kampfes um eine Verwirrung von Theorie und Praxis. Diese Kritik ist nicht neu. Denn Marx' Unstimmigkeit mit Feuerbach kann man relativ früh ahnen, obwohl er damals noch keinen Bruch mit Feuerbach hatte. In einem Brief an Ruge 1843 schrieb Marx über die >vorläufigen Thesen< folgenderweise: *„Feuerbachs Aphorismen sind mir nur in dem Punkt nicht recht, daß er sehr auf die Natur und zu wenig auf die Politik hinweist. Das ist aber das einzige Bündnis, wodurch die jetzige Philosophie eine Wahrheit werden kann. Doch wird's wohl gehn wie im 16ten Jahrh., wo den Naturenthusiasten eine andere*

²⁷⁵ K. Marx, TüF, in: MEW 3, S. 6.

*Reihe von Staatsenthusiasten entsprach.*²⁷⁶ Hingegen macht Marx neben der empirischen Wirklichkeitsanalyse im praktischen Emanzipationskampf gegen die unterdrückte Realwelt seinen strategischen Abstand deutlich. Marx sagt mit dem Standpunkt des historischen Materialismus über Feuerbach: *„Soweit Feuerbach Materialist ist, kommt die Geschichte bei ihm nicht vor, und soweit er die Geschichte in Betracht zieht, ist er kein Materialist.“*²⁷⁷

Zweitens: Der anthropologische Materialismus von Feuerbach interpretiert den Menschen als ein rein unveränderliches Wesen ohne alle materiellen tätigen Zusammenhänge. Schon in den >Pariser Manuskripten< hat Marx, trotz der Hochachtung für Feuerbach, das Verhältnis des Menschen zum Mitmenschen und Natur im Bereich der menschlichen Arbeitsverhältnisse vertieft im Gegensatz zur symbolischen Ich-Du-Beziehung von Feuerbach. Das heißt: Marx will die anthropologische Kritik der Feuerbachschen Entfremdung durch die konkrete Realitätskritik der entfremdeten Arbeit ersetzen. Feuerbach leitet alle Sozial- und Kulturbeziehungen aus der Ich-Du-Beziehung durch die Liebe und die Familie als die innigsten Daseinsformen des Gattungslbens ab. Feuerbachs Kritik ist als ein Bewusstwerden²⁷⁸ in weitem Sinn zu sehr psychologisch, obwohl Marx sich im Standpunkt der entscheidenden Ablehnung des verkehrten Bewusstseins mit Feuerbach einig ist. Marx fordert weiter noch eine konkretere Konsequenz der historisch-kritischen Bearbeitung von Feuerbach, welche Marx erst in dialektischer Entwicklung seiner ökonomischen Basis-Kritik an der kapitalistischen Lebensform, Weltordnung und ihres antagonistischen Radikalisierungswerdens fruchtbar machen kann.

Drittens: Es gibt bei der Interpretation der äußeren Natur eine Diskrepanz zwischen Marx und Feuerbach. Das menschliche Gattungswesen wird nach Marx primär in seiner Arbeit (Lebenstätigkeit) verwirklicht: *„Die erste Voraussetzung aller Menschengeschichte ist natürlich die Existenz lebendiger menschlicher Individuen. Der erste zu konstatierende Tatbestand ist also die körperliche Organisation dieser*

²⁷⁶ K. Marx, Marx an A. Ruge in Dresden, 13. März 1843, in: MEW 27, S. 417.

²⁷⁷ K. Marx/ F. Engels, DI, in: MEW 3, S. 45.

²⁷⁸ Ebd., S. 41-45.

*Individuen und ihr dadurch gegebenes Verhältnis zur übrigen Natur.*²⁷⁹ Marx sieht die ideologischen Überbauten, wie die Kunst, die Religion, die Philosophie und die Wissenschaft usw. als ein praktisches Selbstbestätigungsprodukt. Ohne die konkrete Auffassung des tätigen Menschen mit der Natur unter wirklichen Umständen, seien der Materialismus und die Geschichte eben auseinandergefallen, trotz aller materialistischen Anthropologie.

Feuerbachs materialistische Konzeption ist allerdings sehr wenig präzise, denn er benutzt sie oft im ganz mannigfachen Sinn. In den >Grundsätzen< wird das Wesen der neuen Zeit mit dem Pantheismus als die „*Vergötterung des Wirklichen, des materiellen Existierenden - der Materialismus, Empirismus, Realismus, Humanismus* -“ beschrieben, und auf der nächsten Seite findet sich die bemerkenswerte Fußnote: „*Die Unterschiede zwischen Materialismus, Empirismus, Realismus, Humanismus sind natürlich hier in dieser Schrift gleichgültig.*“²⁸⁰ Hier misst er dem Begriff ‚Liebe‘ als einem Kriterium der Existenz eine große Bedeutung bei, und er spricht von ihr sogar: „*Wenn die alte Philosophie sagte: Was nicht gedacht ist, das ist nicht, so sagt dagegen die neue Philosophie: Was nicht geliebt wird, nicht geliebt werden kann, das ist nicht.*“²⁸¹

In der >Deutschen Ideologie< rechnet Marx mit seinem ehemaligen philosophischen Gewissen ab. Er macht unterdessen einen Unterschied zwischen Feuerbach und anderen Junghegelianern, „*weil er der Einzige ist, der wenigstens einen Fortschritt gemacht hat und auf dessen Sachen man de bonne foi eingehen kann.*“²⁸² So fängt Marx seinen Abschied von den Junghegelianern in erster Linie mit der Feuerbach-Kritik als einem der Repräsentanten der neuesten deutschen Philosophie an: „*Feuerbach hat allerdings den großen Vorzug vor den reinen Materialisten, daß er einsieht, wie auch der Mensch sinnlicher Gegenstand ist; aber abgesehen davon, daß er ihn nur als sinnlichen Gegenstand, nicht als sinnliche Tätigkeit faßt, da er sich auch hierbei in der Theorie hält, die Menschen nicht in*

²⁷⁹ Ebd., S. 20 f.

²⁸⁰ L. Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft, GW Bd. 9, S. 285 f.

²⁸¹ Ebd., S. 319.

²⁸² K. Marx, DI, in: MEW 3, S. 18.

ihrem gegebenen gesellschaftlichen Zusammenhänge, nicht unter ihren vorliegenden Lebensbedingungen, die sie zu Dem gemacht haben, was sie sind, auffaßt, so kommt er nie zu den wirklich existierenden, tätigen Menschen, sondern bleibt bei dem Abstraktum der Mensch stehen und bringt es nur darin, den wirklichen, individuellen, leibhaftigen Menschen in der Empfindung anzuerkennen, d.h., er kennt keine andern menschlichen Verhältnisse des Menschen zum Menschen, als Liebe und Freundschaft, und zwar idealisiert. Gibt keine Kritik der jetzigen Lebensverhältnisse.“²⁸³

Marx' Feuerbachkritik beginnt hauptsächlich mit dem Übergang zur Kritik der politischen Ökonomie. Während Marx von 1839 bis 1844 bezüglich der Denkentwicklung seiner Kritik ein Feuerbachianer war, ändert er seine Position gegenüber Feuerbach in den >Thesen über Feuerbach< sehr abrupt; gerade deswegen soll diese Entwicklung vielmehr als ein Bruch statt als Übergang bezeichnet werden. Im Frühjahr 1845 ist Marx' Distanz trotz der Teilanerkennung der Feuerbachschen Leistung sehr entschieden: *„Feuerbach geht von dem Faktum der religiösen Selbstentfremdung, der Verdopplung der Welt in eine religiöse und eine weltliche aus. Seine Arbeit besteht darin, die religiöse Welt in ihre weltliche Grundlage aufzulösen. Aber daß die weltliche Grundlage sich von sich selbst abhebt und sich ein selbständiges Reich in den Wolken fixiert, ist nur aus der Selbstzerrissenheit und dem Sichselbstwidersprechen dieser weltlichen Grundlage zu erklären. Diese selbst muß also in sich selbst sowohl in ihrem Widerspruch verstanden als praktisch revolutioniert werden. Also nachdem z. B. die irdische Familie als das Geheimnis der heiligen Familie entdeckt ist, muß nun erstere selbst theoretisch und praktisch vernichtet werden.“*²⁸⁴ Man kann Marx' neuen Standpunkt zu Feuerbach so zusammenfassen: Feuerbach zündet in der kritischen Denkentwicklung von Marx einen Funken, zieht aber keine realbezogenen Konsequenzen, die in den Augen von Marx notwendig sind, um mit dem Funken die Realisierung der menschlichen Emanzipation gegen die verkehrte Weltordnung in Gang zu setzen.

²⁸³ Ebd., S. 44.

²⁸⁴ K. Marx, TüF, in: MEW 3, S. 6.

11. 2 Die materialistische Geschichtsauffassung

Marx teilt in der >Deutschen Ideologie< die gesamte Geschichte anhand einer Analyse der jeweiligen geschichtlichen Produktionsweise zunächst in zwei Hauptperioden ein. Im Unterschied zur idealistischen Auffassung der Geschichte, welche die Verhältnisse der verschiedenen Klassen außer Acht lässt, geht Marx von dem Grundsatz aus, dass das Entscheidende in der Gestaltung der Geschichte gerade die jeweilige Produktionsweise durch die Menschen und die gegensätzlichen Klassenverhältnisse des materiellen Lebens sind. In der Entwicklung der bisherigen Geschichte unterscheidet Marx zwei Hauptepochen. In einer ersten Epoche lebten die Menschen wie die Tiere von den Produkten der Natur, da sie noch nicht imstande waren, sie durch ihre produktive Tätigkeit umzugestalten. In dieser Vorgeschichte geht es um die elementare Befriedigung der urwüchsigen Bedürfnisse, die die Menschen von den natürlichen Umständen bedingt werden. In der zweiten Epoche vermögen die Menschen auf Grund ihrer entwickelten Bildung und Technik die Natur bereits in steigendem Maß umzugestalten und zugleich bilden sich selbst dabei heraus. Diese gleichzeitige Umwandlung der Natur und des Menschen als Ergebnis des kollektiven Produktionsprozesses macht den wesentlichen Inhalt der bisherigen zivilisatorischen Geschichte aus.

Diese zweite Epoche wird Marx zufolge je nach dem Verhältnis der verschiedenen Produktionsweise, der Arbeitsteilung und der sich daraus ergebenden Produktionsverhältnisse in vier Perioden aufgeteilt: *„Die erste Form des Eigentums ist die des kollektiven Stammeseigentums. Die damalige Lebens- und Produktionsweise war in einem relativ primitiven Zustand. Aber man kann schon in dieser Periode eine erste Arbeitsteilung, die beginnende Trennung von Stadt und Land und die Entstehung der Sklaverei feststellen. Die zweite Periode ist die des antiken Gemeinde- und Staatseigentums. Hier findet die Trennung von Stadt und Land weiterhin und vor allem der erste große allgemeine Klassenkampf zwischen Herren und Sklaven statt. Die dritte Periode ist die des feudalen Eigentums. Hier spielt der Boden als das Hauptproduktionsmittel eine große Rolle, und der Klassenkampf zwischen Adel als Grundbesitzer und Leibeigenen verschärft sich. Auf*

*Grund der Entfaltung von Handel und Gewerbe bildet sich die Bourgeoisie als aufsteigende Klasse heraus.*²⁸⁵ Die vierte Periode ist durch den Übergang von feudaler Gewerbeproduktion zunächst zur Manufaktur- und dann zur maschinellen Fabrikproduktion und somit zur kapitalistischen Produktionsweise durch den Aufschwung des Seehandels und das stete Anwachsen des mobilen Kapitals gekennzeichnet, die Marx als entwickeltsten Gegenstand seiner geschichtlichen Gesellschaftsanalyse untersucht: *„Die Anatomie des Menschen ist ein Schlüssel zur Anatomie des Affen. Die Andeutungen auf Höheres in den untergeordneten Tierarten können dagegen nur verstanden werden, wenn das Höhere selbst schon bekannt ist. Die bürgerliche Ökonomie liefert so den Schlüssel zur antiken etc.“*²⁸⁶ Der wunderbare Aufschwung der Großindustrie, die den internationalen Handel nun an Bedeutung überflügelt, sieht eine rasche Verbesserung und Ausdehnung der Transport- und Informationsmittel nach sich, beschleunigt die Akkumulation des finanziellen Kapitals und bewirkt durch die zunehmende Arbeitsteilung zwischen Industrie und Handel und die Veränderung der Eigentumsverhältnisse eine tiefe Umwälzung der Beziehungen der Menschen und der Nationen zueinander.

Daraus wird klar, dass die verschiedene Entwicklung der materiellen Lebensformen die bestimmenden Elemente der bisherigen Geschichte sind. Mit dieser materialistischen Geschichtsauffassung versucht Marx, keine Sammlung von toten Fakten, sondern den wissenschaftlich-technisch-zivilisatorischen Fortschrittsprozess der Menschheit unter der fassbaren Vereinfachung der jeweiligen Produktionsformationen zu zeigen. Er identifiziert dementsprechend verschiedene Epochen mit den ökonomischen Gesellschaftsformationen, die sich durch die jeweilige Art und Weise auszeichnen, wie die Produktionskräfte und die Produktionsverhältnisse aufeinander bezogen werden: *„Hieraus geht hervor, daß eine bestimmte Produktionsweise oder industrielle Stufe stets mit einer bestimmten Weise des Zusammenwirkens oder gesellschaftlichen Stufe vereinigt ist, und diese Weise des Zusammenwirkens ist selbst eine „Produktivkraft“, daß die Menge der den Menschen*

²⁸⁵ K. Marx/ F. Engels, DI, in: MEW 3, S. 22-24.

²⁸⁶ K. Marx, Grundrisse, in: MEW 42, S. 39.

zugänglichen Produktivkräfte den gesellschaftlichen Zustand bedingt und also die „Geschichte der Menschheit“ stets im Zusammenhange mit der Geschichte der Industrie und des Austausches studiert und bearbeitet werden muß.“²⁸⁷ Für Marx ist die menschliche Geschichte keine schicksalhafte Bahn, die ohne menschliches Tun aus einem Zustand in anderen versprochenen Zukunftszustand führt. Im Gegenteil: Die totale Geschichte der Menschheit steht bei Marx im engen Zusammenhang mit der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als ein sukzessives Tätigkeitswerk des gesamten Menschentums, innerhalb dessen jede Generation die produktiv-bessere Gesellschaftsordnung für die kommende aufbauen soll. Denn jede Generation hat von den Vorfahren die frühere Entwicklungsleistung vererbt.

Marx versucht, mit seinem historischen Materialismus die immanenten Widersprüche der kapitalistischen Produktionsweise aufzudecken und ihre Lösung zu praktizieren. Man kann Marx' praxisbezogene Aktivität im Hinblick auf die westeuropäische Arbeiterbewegung ganz realbezogen verstehen. Trotz der nationalen Verschiedenheit²⁸⁸ der wirtschaftlichen, sozialen und politischen Verhältnisse der jeweiligen Ländern wirken zwei Sachen Marx zufolge als gemeinsame Faktoren zusammen, nämlich die Produktivkräfte und die Produktionsverhältnisse. Demzufolge erreicht Marx das Resultat, dass *„mit dem Moment, wo die Zivilisation beginnt, die Produktion sich aufzubauen auf den Gegensatz der Berufe, der Stände, der Klassen, schließlich auf den Gegensatz zwischen angehäufter und unmittelbarer Arbeit beginnt. Ohne Gegensatz kein Fortschritt; das ist das Gesetz, dem die Zivilisation bis heute gefolgt ist. Bis jetzt haben sich die Produktivkräfte auf Grund dieser Herrschaft des Klassegegensatzes entwickelt.“*²⁸⁹

Um die materialistische Geschichtsauffassung zu entwickeln, muss sich Marx anfänglich direkt mit der spekulativen Geschichtsphilosophie Hegels auseinandersetzen, der die Geschichte auf die Entwicklung des absoluten Geistes reduziert. Bei Hegel wird die Geschichte zu einer idealistisch-dialektischen

²⁸⁷ Ebd., S. 30.

²⁸⁸ Darum betonte Marx im >Kapital I<: *„Eine Nation soll und kann von der andern lernen“*. in: MEW 23, S. 15.

²⁸⁹ K. Marx, EP, in: MEW 4, S. 91 f.

Aufeinanderfolge von Begriffen, zur Selbsterzeugung der absoluten Idee. Das Resultat gegen diese idealistische Geschichtsauffassung ist bei Marx die Aufhebung der Hegelschen idealistischen Philosophie und zugleich die Verwirklichung der materialistisch-historisch-dialektischen Philosophie, die vor allem die Emanzipation von dem abstrakten Selbstbewusstsein sein soll. Mit dieser Perspektive widerlegt Marx schon in den >Heiligen Familien< die idealistische Geschichtsauffassung, denn die *„Ideen können nie über einen alten Weltzustand, sondern immer nur über die Ideen des alten Weltzustandes hinausführen. Ideen können überhaupt nichts ausführen. Zum Ausführen der Ideen bedarf es der Menschen, welche eine praktische Gewalt aufbieten. In seinem wörtlichen Sinn ist also der kritische Satz wieder eine Wahrheit, die sich von selbst versteht, also abermals eine „Prüfung“.*“²⁹⁰

²⁹⁰ F. Engels/ K. Marx, HF, in: MEW 2, S. 126.

12. Kritik der politischen Ökonomie im >Kapital<

Im Vorwort >Zur Kritik der Politischen Ökonomie< von 1859 fasst Marx den skizzenhaften Ablauf seiner politischen Ökonomiestudien mit dem berühmten Theorem von Basis und Überbau folgendermaßen zusammen: *„In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens gehen die Menschen bestimmte, notwendige, von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein, Produktionsverhältnisse, die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktivkräfte entsprechen. Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen entsprechen. Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt. Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt.“*²⁹¹

Marx' Kritik der politischen Ökonomie besteht im >Kapital< aus drei Ebenen. Auf der ersten Ebene geht es um die immanente Kritik der kapitalistischen Produktionsweise unter zwei Aspekte. Einmal geht es um die kategoriale Kritik gegen anerkannte ökonomische Kategorien wie Arbeit, Eigentum, die von William Petty bis David Ricardo das kapitalistische Ökonomiesystem gerechtfertigt werden. Die Kategorien der klassischen politischen Ökonomie sind aber in dem Sinne selbstwidersprüchlich, dass sie, wenn ihre Implikationen zu Ende gedacht werden, daran scheitern, das Phänomen, das sie erklären wollen, nämlich kapitalistische Produktionsweise, zu erklären. Es geht nicht um die logische Inkonsistenz, sondern um die Diskrepanz und Inkonsistenz zwischen den Kategorien und ihren Gegenständen. Zum anderen geht es um die Kritik an den Normen von Gleichheit, Freiheit, Gerechtigkeit und Eigentum: In der Sphäre der Warenproduktion ändert sich die realexistentielle Bedeutung der genannten Normen. Es geht hier um das Gegeneinanderhalten von den Normen und den wirklichen gesellschaftlichen

²⁹¹ K. Marx, ZKdpÖ, in: MEW 13, S. 8

Verhältnissen, denn die kapitalistische Gesellschaft ist die erste Gesellschaft in der Menschheitsgeschichte, die ihre Legitimation von jenen genannten Normen im Gegensatz zu den transzendenten Normen der vorkapitalistischen Gesellschaftsnormen (naturalistisch, kosmologisch oder theologisch) ableitet.

Auf der zweiten Ebene bemüht sich Marx um die externe und systembegrenzte Kritik des Kapital-Verwertungsprozesses. Der theoretische Ausdruck solcher Kritik nimmt in der Form der politischen Ökonomie den tendenziellen Fall der Profitrate oder die Arbeitslosigkeit an. Mit dieser theoretischen Kritik bringt Marx die kapital-systematisch-interne Widersprüchlichkeit der kapitalistischen Produktionsweise ans Licht.

Schließlich bekundet Marx die sozialen Grenzen der kapitalistischen Gesellschaft als Antagonismus sozialer Klassen und Gruppen. Hier geht es um die Erklärung, wie und warum diese interne Widersprüchlichkeit zum Klassenkampf führt. Diese Kritik bedeutet eine Zeitkritik der bestehenden politisch-ökonomischen Umstände, wie sie notwendig aus kapitalistischer Produktions- und Verkehrsweise hervorgehen. Hier geht es um den Zusammenstoß der Widersprüche zwischen den Prämissen der bürgerlichen Ökonomie und der gesellschaftlichen Wirklichkeit selbst. Dabei betont er die Unvermeidbarkeit der revolutionären Praxis²⁹² als einen aktiven Widerstand gegen die Unzufriedenheit und Unfreiheit der bestehenden Gesellschaft, denn die schädlichen Folgen der kapitalistischen Wirtschaftsordnung mit dem alternativen Gesellschaftsmodell zu überwinden. Die kommende Gesellschaft soll die Selbstentfaltung der individuellen Totalität garantieren: Hier soll jeder *„nicht einen ausschließlichen Kreis der Tätigkeit ha[ben], [...] heute dies, morgen jenes zu tun, morgens zu jagen, nachmittags zu fischen, abends Viehzucht zu treiben, nach dem Essen zu kritisieren, [...] ohne je Jäger, Fischer, Hirt oder Kritiker zu werden.“*²⁹³

²⁹² Marx betont im Vorwort zur ersten Auflage des ersten >Kapitals< die Dringlichkeit der revolutionären Praxis: *„Auch wenn eine Gesellschaft dem Naturgesetz ihrer Bewegung auf die Spur gekommen ist - und es ist der letzte Endzweck dieses Werks, das ökonomische Bewegungsgesetz der modernen Gesellschaft zu enthüllen -, kann sie naturgemäße Entwicklungsphasen weder überspringen noch wegdekretieren. Aber sie kann die Geburtswehen abkürzen und mildern.“* K. Marx, Kap. I, in: MEW 23, S. 15 f.

²⁹³ K. Marx /F. Engels, DI, in: MEW 3, S. 33.

Marx gelangt mit der Kritik der politischen Ökonomie an den Höhepunkt seiner Kritik. Das oben genannte Kritikverfahren, das immanente, systembegrenzte und oppositionelle Kritik einschließt, bedeutet, dass Marx' Gebrauch des Wortes ‚Kritik‘ auf eine komplizierte Art der begrifflichen Analyse besteht. Manche Marxforscher schätzen jedoch Marx' Errungenschaft der kritischen Arbeit im Bereich der politischen Ökonomie mit der These ein: *“If Karl Marx is to be taken seriously as one of the great thinkers of our age, it will have to be for his political economy and not for the theory of alienation or species being.”*²⁹⁴ Warum? Enthält diese These nicht die Gefahr der Verengung der ganzen Marxinterpretation? Marx' dialektische Denkentwicklung von der Ideologiekritik zur politischen Ökonomie kann man mit der selbstkritischen Absicht zusammenfassen, dass er sich auf dem Weg zur Verwirklichung der menschlichen Emanzipation auf die Selbstverständigung der realen Basis bezieht. Und zugleich versucht Marx, die theoretische Analyse der immanenten Widersprüche des kapitalistischen Produktionssystems durch die Kritik der klassischen nationalökonomischen Kategorien zu vermitteln. Im Unterschied zu den >Pariser Manuskripten< gibt es äußerlich betrachtet in den >Grundrissen< und im >Kapital< keinen Vorrang einer Auseinandersetzung mit philosophischen Themen. Dies soll jedoch keine voreilige Rechtfertigung der Diskrepanz von früheren philosophischen und späteren politisch-ökonomischen Marx-Schriften heißen. Vielmehr kann man durch eine sorgfältiger Leseart der drei Schriften einen dialektischen Zusammenhang der Marxschen Denkentwicklung finden. Anders

²⁹⁴ Louis Althusser stellt im Widerspruch zu allen humanistisch-ideologisch ausgerichteten Marxinterpretationen einen radikalen Bruch zwischen den Frühschriften, deren Anthropologie einer solchen Deutung am ehesten eine Basis bietet, und dem streng wissenschaftlichen Vorgehen des >Kapitals< fest. Die These von Althusser trifft bei allen polemischen Kontroversen ein für das Selbstverständnis des späten Marx wesentliches Moment: Marx als Kritiker der politischen Ökonomie versucht eine wissenschaftliche Methodologie von Naturwissenschaften, ihren Forschungsweisen und Gesetzesaussagen anzuwenden. Vgl. L. Althusser, Für Marx, Frankfurt a. M. 1968, S. 206-209. Eine solche These repräsentiere aber eine Gefahr der Mark-Halbierung und vernachlässige die philosophischen Intentionen des gesamten Marx. R. P. Wolff, The Rehabilitation of Karl Marx, in: The Journal of Philosophy, Vol. LXXX. No. 11, 1983, S. 713. M. W. Wartofsky, Karl Marx and the outcome of classical marxism, or Is Marx's labor theory of value excess metaphysical baggage?, in: The Journal of Philosophy, Vol. LXXX. No. 11, 1983, S. 719-730.

gesagt: Der Zusammenhang der drei Werke ist als Prozess der Konkretisierung der emanzipatorischen Kritik zu verstehen. Dies hat W. Tuchscheerer²⁹⁵ in Bezug auf Marx' Ökonomiestudiums, von den >Exzerptheften< im Frühjahr 1843 bis zum >Kapital< gut bewiesen.

12. 1 Die Werttheorie

Die Frage nach den Bestimmungsfaktoren der Preisbildung wird von Ökonomen grundsätzlich auf zweierlei Weise beantwortet, wobei sich der Hauptunterschied daran festmachen lässt, ob eine arbeitswerttheoretische Fundierung für notwendig erachtet wird oder nicht. Der eine Ansatz, nämlich das sog. neoklassische Lehrgebäude, sieht den Wert der Güter und Dienstleistungen durch ihren Nutzen stiftenden Beitrag gegeben, d. h. durch ihre Fähigkeit, individuell-menschliche Bedürfnisse zu befriedigen. Es handelt sich hier um die Wertunterschiede der subjektiven Wertlehre, die je nach den Präferenz- oder Nutzfaktoren entstehen, welche verschiedene Individuen an einem Ding haben. Der andere Ansatz, der von Marx favorisiert wird, beruht auf der gemeinsamen Eigenschaft von Produkten menschlicher Arbeit und wird als objektive Wertlehre bezeichnet. Es kommt hier darauf an, dass die Wertgröße einer Ware nach der zu ihrer Herstellung durchschnittlich benötigten Arbeitszeit bemessen wird.

Beide Ansätze sehen gemeinsam, den Preis der Güter sich am Markt herausbilden durch das Zusammenspiel von Angebot und Nachfrage, obwohl die jeweiligen Preiserklärungen verschieden ausfallen. Nach dem arbeitswerttheoretischen Ansatz bietet der anbieterbezogene Warenwert das Oszillationszentrum alltäglicher Marktpreisschwankungen, d. h. der Preis oszilliert um den Wert. Nach dem neoklassischen Standpunkt ist das Zentrum hingegen nachfrageorientierte Preisbildung; der Wert fließt in die Preisbestimmung ein.

²⁹⁵ Vgl. W. Tuchscheerer, Bevor „Das Kapital“ entstand, Die Entstehung der ökonomischen Theorie von Karl Marx, Köln 1968, S. 7-16.

Marx erkennt die dominierende Rolle der Nationalökonomie auf der Ebene des sich ausdehnenden Weltmarkts an. Damals war die kapitalistische Ökonomie nach ihm auf eine bereits zweihundertjährige Entwicklung gegründet: Der Frühkapitalismus eröffnete „im 16. Jahrhundert die moderne Lebensgeschichte des Kapitals durch Welthandel und Weltmarkt.“²⁹⁶ Unter den klassischen politischen Ökonomen beachtet Marx besonders die wert- und preistheoretische Erklärungsansätze von A. Smiths >Eine Untersuchung über das Wesen und die Ursachen des Reichtums der Nationen< und D. Ricardos >Grundsätze der politischen Ökonomie< als Repräsentanten damaliger Nationalökonomie, denn beide leisteten einen hervorragenden Beitrag zum Verständnis des inneren Zusammenhangs und Mechanismus der kapitalistischen Produktionsweise. Insbesondere hat Ricardo mit seiner Arbeitswerttheorie die Arbeit zur Quelle der Wertschaffung und des Reichtums überhaupt erklärt.²⁹⁷

Trotz Anerkennung der klassischen Ökonomen nennt Marx drei Einwände: 1. Die klassischen Ökonomen stellen ökonomische Kategorien, wie „die bürgerlichen Produktionsverhältnisse, Arbeitsteilung, Kredit, Geld etc., als fixe, unveränderliche und ewige Kategorien hin.“²⁹⁸ Hingegen behandelt Marx nach seinem Verständnis der dynamischen Geschichte solche Kategorien unter dem jeweilig historisch-gesellschaftlichen Aspekt. 2. Sie wollen das innere Wesen des Kapitalismus nicht begründen, denn sie vertreten methodisch mit den abstrakten Begriffen das Interesse der Bourgeoisie. 3. Daher begreifen sie die veränderten Umstände nicht, besonders das klassenbewussten Auftreten der Arbeiter gegen Ausbeutung und Entfremdung.

Im Marx' Ansatz der Darstellung der bürgerlichen Ökonomie ist die spezifische Differenz zur klassischen Ökonomie von Adam Smith und David Ricardo in die Analyse der Form zu sehen: „Es ist einer der Grundmängel der klassischen politischen Ökonomie, daß es ihr nie gelang, aus der Analyse der Ware und spezieller des Warenwerts die Form des Werts, die ihn eben zum Tauschwert macht, herauszufinden. Grade in ihren besten Repräsentanten, wie A. Smith und Ricardo,

²⁹⁶ K. Marx, Kap. I, in: MEW 23, S. 161.

²⁹⁷ K. Marx, ZKdpÖ, in: MEW 13, S. 45.

²⁹⁸ K. Marx, EP, in: MEW 4, S. 126.

*behandelt sie die Wertform als etwas ganz Gleichgültiges oder der Natur der Ware selbst Äußerliches. Der Grund ist nicht allein, daß die Analyse der Wertgröße ihre Aufmerksamkeit ganz absorbiert. Er liegt tiefe. Die Wertform des Arbeitsprodukts ist die abstrakteste, aber auch allgemeinste Form der bürgerlichen Produktionsweise, die hierdurch als eine besondere Art gesellschaftlicher Produktion und damit zugleich historisch charakterisiert wird. Versieht man sie daher für die ewige Naturform gesellschaftlicher Produktion, so übersieht man notwendig auch das Spezifische der Wertform, also der Warenform, weiter entwickelt der Geldform, Kapitalform usw.*²⁹⁹

12. 1. 1 Zur Entstehung des Kapitals

Was ist eigentlich das Kapital im allgemeinen und woher kommt seine erste Form? Die präzise Antwort der Fragen hat Marx in historischen Ausführungen und Exkursen dargestellt. Nach der Definition von Adam Smith ist das Kapital eine „aufgespeicherte Arbeit“.³⁰⁰ Aber woher kommt der Profit als die Frucht der Arbeit, die das Kapital trägt? Marx greift die Kapitalbestimmung von Smith auf, und ergänzt daran den fehlenden Ausdruck: Das Kapital ist „das Privateigentum an den Produkten fremder Arbeit.“³⁰¹

Um die genetische Entstehung des Kapitals nachzuweisen, behandelt Marx mit seiner Analysemethode im dritten Unterabschnitt des ersten Kapitels vom >Kapital I.< die Wertform oder den Tauschwert. Vorher kam aber die Analyse der zwei Faktoren der einzelnen Ware³⁰² nämlich ‚Gebrauchswert und Wert (Wertsubstanz und

²⁹⁹ K. Marx, Kap. I, in: MEW 23, S. 95 (Fn. 32)

³⁰⁰ K. Marx, Pariser Manuskripte, in: MEW (EB. Teil I.), S. 484.

³⁰¹ Ebd., S. 484.

³⁰² Dies stimmt überein sowohl mit der Darstellungsmethode aus dem Vorwort zu >Zur Kritik der Politischen Ökonomie (1859)< wo Marx schrieb, es sei in der Analyse „von dem einzelnen zum allgemeinen aufzusteigen“ (in: MEW 13, S. 7) als auch mit der Verteidigung eigener Position in den >Randglossen zu A. Wagners Lehrbuch der politischen Ökonomie (1879/80)<: „Wovon ich ausgehe, ist die einfachste gesellschaftliche Form, worin sich das Arbeitsprodukt in der jetzigen Gesellschaft darstellt, und dies ist die „Ware“. Sie analysiere ich, und zwar zunächst in der Form, worin sie erscheint. [...] Wenn man die „Ware“ – das

Wertgröße)‘ und dann im zweiten Unterabschnitt der ‚Doppelcharakter der in den Waren enthaltenen Arbeit‘. Die in den beiden Unterabschnitten getroffenen Unterscheidungen und begrifflichen Festsetzungen sollen kurz resümiert werden.

Die Untersuchung des ersten >Kapitals< beginnt Marx mit der Analyse zweier Faktoren der Ware als der *„ökonomischen Zellenform.“*³⁰³ Hier findet eine Verwandlung von einem Ding zu einer Ware als Resultat der menschlichen Arbeit statt. Wir haben *„zunächst einen äußeren Gegenstand, ein Ding, das durch seine Eigenschaften menschliche Bedürfnisse irgendeiner Art befriedigt.“*³⁰⁴ Wie ist die Verwandlung von einem Ding zur Ware möglich? Diese Nützlichkeit eines Dings nennt Marx den *„Gebrauchswert“*³⁰⁵, der das ursprüngliche Wesen des Dinges ausmacht. Der Gebrauchswert ist wiederum eine Verbindung von zwei Elementen, nämlich der stofflichen Natur und der *„produktive[n] Verausgabung von Hirn, Muskel, Nerv, Hand usw.“*³⁰⁶ als der abstrakt-menschlichen Arbeit. Zum anderen kann ein Ding als eine Ware gegen irgendeine andere austauschbar sein, wenn überschüssige Produktion Tauschmöglichkeiten bietet. Eine Ware hat also sowohl Gebrauchs- als auch Tauschwert. Der Tauschwert bezeichnet auf den ersten Blick *„das quantitative Verhältnis, die Proportion, worin sich Gebrauchswerte einer Art gegen Gebrauchswerte anderer Art austauschen [lassen], ein Verhältnis, das beständig mit Zeit und Ort wechselt.“*³⁰⁷ Wenn die Waren beständig in

einfachste ökonomische Konkretum – zu analysieren hat, hat man alle Beziehungen fernzuhalten, die mit dem vorliegenden Objekt der Analyse nichts zu schaffen haben.“ Vgl. K. Marx, Randglossen zu Adolph Wagners Lehrbuch der politischen Ökonomie, in: MEW 19, S. 369.

³⁰³ K. Marx, Kap. I, in: MEW 23, S. 12, 49. u. 80.

³⁰⁴ Ebd., S. 49.

³⁰⁵ Im Hinblick darauf hat H. Marcuse auf die Dimension des Gebrauchswerts nachdrücklich hingewiesen: *„Die Einführung der Kategorie des Gebrauchswerts war die [...] eines vergessenen Faktors, vergessen nämlich von der klassischen politischen Ökonomie, die sich einzig mit dem Phänomen des Tauschwerts beschäftigt hatte. [...] Indem die Kategorie des Gebrauchswerts wieder ins Zentrum [...] gerückt wird, bedeutet dies eine scharfe Befragung des ökonomischen Prozesses daraufhin, ob und wie er die wirklichen Bedürfnisse der Individuen befriedigt.“* H. Marcuse, Vernunft und Revolution, Neuwied und Berlin 1970³, S. 267.

³⁰⁶ K. Marx, Kap. I, in: MEW 23, S. 58.

³⁰⁷ Ebd., S. 50.

Tauschverhältnisse eintreten, wird der Gebrauchswert durch den Tauschwert ausgewechselt.

Ist ein äquivalenter Tausch in wörtlichem Sinn möglich, d. h. ein Warenbesitzer tauscht sein Produkt im Verhältnis mit der jeweils erhaltenen Menge an abstrakter Arbeit? Marx bemüht sich zu zeigen, dass dieses Verhältnis zweier Waren ein Drittes braucht, das Marx ‚Werts substanz oder Wertgröße‘ nennt. Wie kann man nun die Wertgröße einer tauschbaren Ware messen? Sie wird Marx zufolge auf das Quantum der wertbildenden Substanz, nämlich die abstrakte menschliche Arbeit, zurückgeführt: *„Die Arbeit jedoch, welche die Substanz der Werte bildet, ist gleiche menschliche Arbeit, Verausgabung derselben menschlichen Arbeitskraft. Die gesamte Arbeitskraft der Gesellschaft, die sich in den Werten der Warenwelt darstellt, gilt hier als eine und dieselbe menschliche Arbeitskraft, obgleich sie aus zahllosen individuellen Arbeitskräfte besteht. Jede dieser individuellen Arbeitskräfte ist dieselbe menschliche Arbeitskraft wie die andere, soweit sie den Charakter einer gesellschaftlichen Durchschnitts-Arbeitskraft wirkt, also in der Produktion einer Ware auch nur die im Durchschnitt notwendige oder gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit braucht.“*³⁰⁸

Marx’ nähere Bestimmung ist eine doppelte Charakterisierung der in den Waren enthaltenen Arbeit: *„Alle Arbeit ist einerseits Verausgabung menschlicher Arbeitskraft im physiologischen Sinn und in dieser Eigenschaft gleicher menschlicher oder abstrakt menschlicher Arbeit bildet sie den Warenwert. Alle Arbeit ist andererseits Verausgabung menschlicher Arbeitskraft in besondrer zweckbestimmter Form, und in dieser Eigenschaft konkreter nützlicher Arbeit produziert sie Gebrauchswert.“*³⁰⁹ Die Unterscheidung zwischen Warenwert und Gebrauchswert bedeutet der Übergang zum Tauschwert als *„Erscheinungsform des Werts.“*³¹⁰ Zwei Aspekte lassen sich also an Waren unterscheiden. Einerseits die Nützlichkeit oder der Gebrauchswert einer Ware durch die bedürfnisbefriedigende Arbeit. Andererseits gibt es die Werts substanz, eine Wertgröße, die durch die unterschiedslose abstrakte Arbeit

³⁰⁸ Ebd., S. 53.

³⁰⁹ Ebd., S. 61. u. Fn. 16.

³¹⁰ Ebd., S. 62.

gebildet ist. Dieser Wert liegt dem Tauschwert als Regulativ der Erscheinungsform zugrunde. Die abstrakte menschliche Arbeit als Wertgröße ist durch ihre Zeitdauer der Arbeitskraftverausgabung bestimmt.

Diese Arbeitswerttheorie muss offenbar auf drei schwierige Einwände antworten: (1) Wenn die Wertgröße allein durch die Dauer der Arbeitszeit definiert ist, dann kann ungeschickte Arbeit vorteilhaft sein. Denn ein Arbeiter könnte für ungeschickte Arbeit genauso entlohnt werden, wenn sie im selben Zeitraum wie geschickte Arbeit ausgeführt würde, wobei die Frage wäre, ob das gerecht ist. (2) Die Produktionsmittel verändern sich im Laufe der Zeit durch fortschreitende Rationalisierung und Technisierung und damit braucht es weniger Zeit bestimmte Produkte herzustellen. Wie kann dies in Betracht gezogen werden, wenn die Zeit der alleinige Wertmaßstab sein soll? (3) Die menschlichen Tätigkeiten sind heterogen, und wie kann man dem Rechnung tragen, wenn die Zeit der einzige Wertmaßstab ist?

Marx' Antworten auf diese Einwände lauten (1') spricht Marx von Arbeitszeit, die sowohl gesellschaftlich als auch notwendig und durchschnittlich bestimmt ist, es geht um Massenproduktion, bei der Geschick keine besondere Rolle mehr spielt. (2') Selbst bei technischen Innovationen bleibt nach Marx die Zeit weiter der Wertmaßstab. Denn weniger Zeit für die Produktion bedeutet auch weniger Kosten. Marx stellt die Gegenfrage: wenn die Arbeitszeit kein Maßstab wäre, warum setzten dann die Kapitalisten ununterbrochen rationalisierte Produktionsmittel ein, um Zeit zu sparen? (3') Zur Heterogenität der menschlichen Tätigkeiten behauptet Marx, dass es keinen prinzipiellen Unterschied zwischen komplexer und einfacher Arbeit gibt. Da auch komplexe Arbeit sich aus einfachen Tätigkeiten zusammensetzt, braucht ein qualifizierterer Arbeiter zwar eine längere Ausbildung, aber Arbeit bleibt sich gleich, ob ‚komplex‘ oder ‚einfach‘. Komplexe Arbeit ist also auf einfache Tätigkeiten reduzierbar.

Am Ende dieser anfänglichen Grundunterscheidungen heißt es im ersten Unterabschnitt: *„Wir kennen jetzt die Substanz des Werts. Es ist die Arbeit. Wir kennen sein Größenmaß. Es ist die Arbeitszeit. Seine Form, die den Wert eben zum Tausch-Wert stempelt, bleibt zu analysieren. Vorher jedoch sind die bereits*

gefundenen Bestimmungen etwas näher zu entwickeln.“³¹¹ Es gibt also nach Marx drei Merkmale der Werts substanz. ; (1) Das Ding ist nützlich um ein Bedürfnis zu erfüllen, hat also einen Gebrauchswert (2) Der Gebrauchswert ist nicht nur für mich, sondern auch für andere. (3) Die Verbindung von Naturstoff und menschlicher Arbeit.

Marx erklärt im Rahmen seiner Wertformanalyse zunächst die ‚einfache, einzelne oder zufällige Wertform‘ als das Geheimnis aller Wertform. Sie ist *„offenbar das Wertverhältnis einer Ware zu einer verschiedenartigen Ware, gleichgültig welcher.“*³¹² In diesem Wertverhältnis zweier Waren ist der Wert durch eine Gleichung beschrieben, die Marx folgendermaßen beschreibt: $x \text{ Ware A} = y \text{ Ware B}$ oder: $x \text{ Ware A}$ ist $y \text{ Ware B}$ wert. (20 Ellen Leinwand = 1 Rock oder: 20 Ellen Leinwand sind 1 Rock wert.). Die Analyse dieser einfachen Wertform bietet folgende Schwierigkeit: *„Es spielen hier zwei verschiedenartige Waren A und B, [...], offenbar zwei verschiedene Rollen. [...] Die erste Ware spielt eine aktive, die zweite eine passive Rolle. Der Wert der ersten Ware ist als relativer Wert dargestellt oder sie befindet sich in relativer Wertform. Die zweite Ware funktioniert als Äquivalent oder befindet sich in Äquivalentform.“*³¹³

Wie kann das einfache Wertverhältnis zweier Waren den Wertausdruck für nur eine Ware liefern, wenn es doch den Tausch *das „zufällige Verhältnis zweier individueller Warenbesitzer“*³¹⁴ unterstellt und Tausch seinem Begriff nach eine wechselseitige Beziehung darstellt. Marx formuliert seine Antwort auf die Frage so: *„Aber so muß ich doch die Gleichung umkehren, um den Wert des Rocks relativ auszudrücken, und sobald ich das tue, wird die Leinwand Äquivalent statt des Rockes. Dieselbe Ware kann also in demselben Wertausdruck nicht gleichzeitig in beiden Formen auftreten. Diese schließen sich vielmehr polarisch aus.“*³¹⁵ Das Verständnis des einfachen Wertausdrucks als Ausdruck für die Selbstbeziehung einer Ware erlaubt zu verstehen, warum Marx behaupten konnte, Ware A spiele eine aktive,

³¹¹ Ebd., S. 55 (Fn. 1*)

³¹² Ebd., S. 62.

³¹³ Ebd., S. 63.

³¹⁴ Ebd., S. 78.

³¹⁵ Ebd., S. 63.

Ware B eine passive Rolle, nämlich indem die eine Ware (passiv) gemessen wird an der anderen Ware, die (aktiv) als Wertmaßstab fungiert.

Auf die weiteren Stationen der Wertformanalyse muss hier nicht näher eingegangen werden. Marx analysiert nach der einfachen Wertform die ‚totale oder entfaltete Wertform‘, die dadurch gekennzeichnet ist, dass der Wertausdruck einer Ware *in zahllosen andren Elementen der Warenwelt*³¹⁶ ausgedrückt wird: z Ware A = u Ware B oder = v Ware C oder = w Ware D oder = x Ware E oder = etc. (20 Ellen Leinwand = 1 Rock oder = 10 Pfd. Tee oder = 40 Pfd. Kaffee oder = 1 Quarter Weizen oder = 2 Unzen Gold oder = ½ Tonne Eisen oder = etc.). Durch einfache Umkehrung der sich so ergebenden Reihe von Wertausdrücken für eine Ware gewinnt die ‚allgemeine Wertform oder Äquivalentform‘. Sie entsteht gegen die beiden früheren Formen nur *„als gemeinsames Werk der Warenwelt. Eine Ware gewinnt nur allgemeinen Wertausdruck, weil gleichzeitig alle andren Waren ihren Wert in demselben Äquivalent ausdrücken, und jede neu auftretende Warenart muß das nachmachen. Es kommt damit zum Vorschein, daß die Wertgegenständlichkeit der Waren, weil sie das bloß „gesellschaftliche Dasein“ dieser Dinge ist, auch nur durch ihre allseitige gesellschaftliche Beziehung ausgedrückt werden kann, ihre Wertform daher gesellschaftlich gültige Form sein muß.“*³¹⁷ In der Tat: Wenn man die Werte der verschiedenen Waren in derselben dritte Ware, in Leinwand, ausdrückt, so erhalten wir die folgende Form unmittelbarer allgemeiner Austauschbarkeit: {1 Rock = 10 Pfd. Tee = 40 Pfd. Kaffee = 1 Qtr. Weizen = 2 Unzen Gold = ½ Tonne Eisen = x Ware A = usw. Ware} = 20 Ellen Leinwand. Sobald diese allgemeine Äquivalentform *durch die gesellschaftliche Gewohnheit endgültig mit der spezifischen Naturalform der Ware Gold verwachsen ist*, ist der Prozess der Ausdifferenzierung der ‚Geldform‘ abgeschlossen; {20 Ellen Leinwand = 1 Rock = 10 Pfd. Tee = 40 Pfd. Kaffee = 1 Qtr. Weizen = ½ Tonne Eisen = x Ware A} = 2 Unzen Gold.

³¹⁶ Ebd., S. 77.

³¹⁷ Ebd., S. 80 f.

Marx' Verfolgung des Wertausdrucks von ‚einfacher Wertform bis zur Geldform‘ kann man so zusammenfassen: Die eigentliche Absicht der Rückkehr zum Tauschwert ist es, *„die Genese dieser Geldform nachzuweisen, also die Entwicklung des im Wertverhältnis der Waren enthaltenen Wertausdrucks von seiner einfachsten unscheinbarsten Gestalt bis zur blendenden Geldform zu verfolgen. Damit verschwindet zugleich das Geldrätsel.“*³¹⁸ Wenn wir den Weg von Geldform der Goldware zur ersten einfachen Wertform zurück gehen, können wir die Geldfunktion als ein allgemeines Tauschmittel in einer Warenwelt enträtseln: *„Wir sahen, wie schon in dem einfachsten Wertausdruck, x Ware A = y Ware B, das Ding, worin die Wertgröße eines andren Dings dargestellt wird, seine Äquivalentform unabhängig von dieser Beziehung als gesellschaftliche Natureigenschaft zu besitzen scheint. Wir verfolgten die Befestigung dieses falschen Scheins. Er ist vollendet, sobald die allgemeine Äquivalentform mit der Naturalform einer besondern Warenart verwachsen oder zur Geldform kristallisiert ist. Eine Ware scheint nicht erst Geld zu werden, weil die andren Waren allseitig ihre Werte in ihr darstellen, sondern sie scheinen umgekehrt allgemein ihre Werte in ihr darzustellen, weil sie Geld ist.“*³¹⁹ Anders ausgedrückt, funktioniert das Geldwesen als ein Tauschmittel unter der Formel der einfachen Warenzirkulationsprozess ‘Ware-Geld-Ware’, ohne den Schein der gesellschaftlichen Natureigenschaft zu besitzen. Sie besteht aus zwei Teilprozessen; einmal aus dem Verkaufsprozess (Ware - Geld) und andermal aus dem Kaufprozess (Geld - Ware).

Die Arbeitswerttheorie von Marx muss sich folgenden Einwand stellen. Welche Rolle spielen die Seltenheit oder Knappheit? In diesem Fall sieht Marx sogenannte Wertparadoxe: Die wertvollen und lebensnotwendigen Dinge wie Luft oder Wasser usw. tragen im Gegensatz zu dem Kunstwerke oder dem Diamanten usw. wenigen und sogar gar keinen Wert. Wenn man aber an die unglaublichen Arbeitskosten für die Heilung der Umwelt denkt, ist es vermutbar, dass die Knappheit der Umwelt bei Marx auch eine wichtige Bedeutung hätte. In Bezug auf die ökologische Krise muss

³¹⁸ Ebd., S. 62.

³¹⁹ Ebd., S. 107 f.

man folgende Aussage Marx' richtig auffassen: „*Luft, jungfräulicher Boden, natürliche Wiese, wildwachsendes Holz usw.*“³²⁰ sind zwar nützlich für alle, aber weder Ware noch Wert im Sinn der Arbeitswerttheorie, solange es keine Tauschmöglichkeit gibt, indem sie durch die Vermittlung der menschlichen Arbeit erzeugt oder bearbeitet werden. Ohne Beachtung dieses Aspekts bleibt Marx' Begriff ‚Arbeitswert‘ leer und inhaltslos.

Nach der Umwandlung von Wertform zur Geldform folgt in der Marxschen Werttheorie die Verwandlung von Geld zum Kapital im Akkumulationsprozess der kapitalistischen Produktionsweise. Der Warenverkauf (G-W-G) bildet zwischen den Kapitalisten und Produzenten zwecks Kapitalakkumulation eine einseitige Ausbeutung. In diesem Prozess, den Marx die Geldzirkulation des Kapitals nennt, gibt es einen wichtigen Unterschied zwischen dem ersten ausgegebenen Geld, das um des Warenkaufens willens bezahlt wird, und dem späten aufgenommenen Geld, das man nach dem Warenverkauf bekommen wird. Das Geld wandelt sich zum Kapital in diesem Zirkulationsprozess. Die vollständige Form dieses Prozesses ist nach Marx die allgemeine Formel des Kapitals: G-W-G', wo G' = die ursprünglich vorgeschossene Geldsumme G + ein Inkrement (= zusätzliche Summe) ΔG . Marx bezeichnet dieses Inkrement als den Mehrwert und weist nun auf die Quelle des Kapitals im Allgemeinen hin: „*Der ursprünglich vorgeschofne Wert erhält sich daher nicht nur in der Zirkulation, sondern in ihr verändert er seine Wertgröße, setzt einen Mehrwert zu, oder verwertet sich. Und diese Bewegung verwandelt ihn in Kapital.*“³²¹

Worin unterscheiden sich die früheren Kapitalformen der vorkapitalistischen Produktionsweise, z. B. das Leihkapital seit der Antike, Handels- oder Kaufmannskapital in der merkantilistischen Epoche vom Kapital im bürgerlichen Kapitalismus? In den vorkapitalistischen Gesellschaften ist die Produktionsweise durchsichtig, und andererseits ist das Leitmotiv der unmittelbaren Warenzirkulation: W-G-W. Im Unterschied dazu ist die Produktionsweise der kapitalistischen

³²⁰ K. Marx, Kap. I, in: MEW 23, S. 55.

³²¹ Ebd., S. 165.

Gesellschaft dadurch charakterisiert, dass sie (1) die Unterscheidung der gesellschaftlichen Klassen in Bezug auf das Einkommen, (2) das Eigentums- und Verfügungsrecht, (3) die Arbeitskraft als eine Ware und schließlich (4) das Leitmotiv der Produktion für die Gewinnmaximierung, $G-W-G'(G+\Delta G)$, ist. Hinzu kommt, dass die Kapitalisierung des Geldes nicht bloßer Selbstzweck bleibt. Die Kapitalisten wollen ihren Konsum bzw. Nutzen oder die Machtausübung über andere vermehren und maximieren. Die Reihe $G-W-G'$ geht davon aus, dass ein gewisser Geldvorrat schon existiert bzw. vor ihrem Ablauf angesammelt worden ist. Dies ist die sogenannte ‚ursprüngliche Akkumulation‘.

Die kapitalistische Akkumulation muss einen Anfang haben, den Marx als ursprüngliche Akkumulation bezeichnet. Mit der ursprünglichen Akkumulation zeigt Marx den Herausbildungsprozess des Kapitals mit Klarheit: *„Man hat gesehen, wie Geld in Kapital verwandelt, dadurch Kapital Mehrwert und aus Mehrwert mehr Kapital gemacht wird. Indes setzt die Akkumulation des Kapitals den Mehrwert, der Mehrwert die kapitalistische Produktion, diese aber das Vorhandensein größerer Massen von Kapital und Arbeitskraft in den Händen von Warenproduzenten voraus. Diese ganze Bewegung scheint sich also in einem fehlerhaften Kreislauf herumzudrehen, aus dem wir nur hinauskommen, indem wir eine der kapitalistischen Akkumulation vorausgehende „ursprüngliche“ Akkumulation (previous accumulation bei Adam Smith) unterstellen, eine Akkumulation, welche nicht das Resultat der kapitalistischen Produktionsweise ist, sondern ihr Ausgangspunkt.“*³²²

12. 1. 2 Die Quelle des Mehrwerts

Wo kommt der Mehrwert her? Im zweiten Abschnitt des ersten >Kapitals< geht es um die Frage, ob der Mehrwert in der Zirkulationssphäre oder in der Produktionssphäre entstehen kann. Wie wir gesehen haben, verfolgt Marx im ersten Abschnitt die Entwicklung der Wertform, die Funktion des Geldes und des Marktes.

³²² Ebd., S. 741.

Es scheint, dass „*die Warenzirkulation der Ausgangspunkt des Kapitals ist.*“³²³ In der Zirkulation haben wir mit der Austausch­ tätigkeit und deren elementaren Teilprozessen des Kaufs, Geld gegen Ware (G-W), und des Verkaufs, Ware gegen Geld (W-G), zu tun. Die Warenzirkulation ist eine Voraussetzung für die Entstehung des Kapitals. Dies beschreibt Marx in ökonomischer Form so: „*Dies letzte Produkt (das Geld; von mir) der Warenzirkulation ist die erste Erscheinungsform des Kapitals.*“³²⁴ Auch wenn das Kapital in der empirischen Form des Geldes erscheint, ist die Anhäufung des Geldes noch kein Kapital, denn das Kapital benötigt einen bestimmten Prozess. Für den Akkumulationszweck braucht das Kapital sowohl eine stetige Bewegung als auch ein spezifisch soziales Verhältnis, nämlich einen gesellschaftlichen Zusammenhang zwischen den Produktionskräften und den Produktionsverhältnisse.

Bleiben wir jetzt in der Zirkulationssphäre und betrachten wie sich hier das Geld in die Erscheinungsform des Kapitals verwandelt. Nun geht es um einen Unterschied zwischen den elementaren Teilprozessen der Warenzirkulation. In der unmittelbaren Form der Warenzirkulation (W-G-W) wird zuerst verkauft, um später zu kaufen. Neben dieser Form finden wir aber andere Zirkulationsform (G-W-G), die *Verwandlung von Geld in Ware und Rückverwandlung von Ware in Geld, kaufen um zu verkaufen.*“³²⁵ In dieser spezifischen Bewegungsform bekommen wir eine Bestimmung des Kapitals. Lassen wir kompliziertere Formen wie (G-W-G-W-G') aus dem Spiel, und kümmern wir uns nur um den Anfangs- und Endpunkt der Gesamtbewegung, so zeigt sich uns diese verkürzte Form als Tausch von Geld gegen Geld. Diese Bewegung erscheint uns zunächst als sinnlose Tautologie. Sie hat aber eine besondere Eigenschaft. Es ist nämlich die quantitative Verschiedenheit des Rückflusses des Geldes zu seinem Anfangspunkt, welche die beiden Extrempunkte von Anfang und Ende unterscheidet. Diese Gegebenheit ermöglicht es, dass der Zirkulationssphäre eine größere Geldsumme (G-G'), nämlich die Verwandlung von Geld in Kapital, entnommen wird. Dieses Inkrement über den ursprünglichen Wert benennt Marx mit dem Begriff ‚Mehrwert‘. Im Gegensatz zur einfachen

³²³ Ebd., S. 161.

³²⁴ Ebd., S. 161.

³²⁵ Ebd., S. 162.

Warenzirkulation ist die Geldzirkulation als Kapital eine Verwertung der Wertgrösse als Selbstzweck. Wenn man die Verwertungsbewegung des Kapitals in alltäglichem Leben überträgt, so taucht der Kapitalist als „*bewusster Träger dieser Bewegung*“³²⁶ auf. Die Verwertung des Werts ist innerhalb der Zirkulation nur möglich, wenn sich diese Bewegung stets erneuert. Das Interesse des Kapitalisten liegt trotz des absoluten Bereicherungstriebes nicht im einmaligen Gewinn, sondern in der rastlosen Bewegung der maßlosen Wertvermehrung. Dies ist der Unterschied zwischen dem Schatzbildner und dem rationalen Kapitalisten.

Auch wenn der Kapitalist sein Geld zunächst in die Form der Ware verwandelt, ist dies bloss eine besondere Existenzform des Werts. Das Geld als allgemeine Wertform wird somit zum Subjekt des Prozesses, „*um aus Geld mehr Geld zu machen*.“³²⁷ Es scheint also, dass man die mystische Qualität des Werts im Laufe des Zirkulationsprozesses realisieren kann: „*Der Wert wird also prozessierender Wert, prozessierendes Geld und als solches Kapital. Er kommt aus der Zirkulation her, geht wieder in sie ein, erhält und vervielfältigt sich in ihr, kehrt vergrößert aus ihr zurück und beginnt denselben Kreislauf stets wieder von neuen. G-G', gelddeckendes Geld – money which begets money – lautet die Beschreibung des Kapitals im Munde seiner ersten Dolmetscher, der Merkantilisten*.“³²⁸

Marx entdeckt aber in der Zirkulationssphäre eine Reihe von Widersprüche: „*Die Zirkulationsform, worin sich das Geld zum Kapital entpuppt, widerspricht allen früher entwickelten Gesetzen über die Natur der Ware, des Werts, des Geldes und der Zirkulation selbst. Was sie von der einfachen Warenzirkulation unterscheidet, ist die umgekehrte Reihenfolge derselben zwei entgegengesetzten Prozesse, Verkauf und Kauf*.“³²⁹ Wie ist die Quelle des Mehrwerts in der Warenzirkulation aber möglich, ohne das Gesetz des äquivalenten Warenaustausches zu verletzen? Hier geht es darum, dass was der eine gewinnt, verliert der andere. Mit anderem Wort: Was der eine mehr erhält, büßt der andere ein: „*Die Bildung von Mehrwert und daher die*

³²⁶ Ebd., S. 167.

³²⁷ Ebd., S. 169.

³²⁸ Ebd., S. 170.

³²⁹ Ebd., S. 170.

*Verwandlung von Geld in Kapital, kann also weder dadurch erklärt werden, daß die Verkäufer die Waren über ihrem Werte verkaufen, noch dadurch, daß die Käufer sie unter ihrem Werte kaufen.*³³⁰

Aber gerade die Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse ist kein Selbstzweck der kapitalistischen Produktionsweise. Ihr primäres Ziel ist vielmehr die endlose Erzeugung und Aneignung vom Mehr-Wert. Kann der Mehrwert dann irgendeiner anderen Quelle entspringen als aus der Zirkulation? Wie kann der Mehrwert entstehen, ohne das Gesetz des Äquivalentenaustausches zu verletzen. Es ist zwar möglich mit Arbeitsleistung Wert zu schaffen, doch die Arbeit allein macht noch keinen Mehrwert aus, der sich im Unterschied zur Quelle des Preises zuerst realisieren: *„Der Warenbesitzer kann durch seine Arbeit Werte bilden, aber keine sich verwertenden Werte. Er kann den Wert einer Ware erhöhen, indem er vorhandnem Wert neuen Wert durch neue Arbeit zusetzt, z. B. aus Leder Stiefel macht.*³³¹ Es wird sich noch zeigen, dass der Mehrwert nicht eindeutig in der Zirkulationssphäre entsteht, obwohl die Zirkulation jedoch für die Realisierung von Mehrwert unabdingbar ist: *„Kapital kann also nicht aus der Zirkulation entspringen und es kann ebenso wenig aus der Zirkulation nicht entspringen. Es muß zugleich in ihr und nicht in ihr entspringen.*³³²

Die Quelle des Mehrwerts muss daher in einer anderen Sphäre gesucht werden. Daraus folgt, dass nur während des Produktionsprozesses die Raupe zum Schmetterling werden konnte und daher dort das eigentliche Geheimnis des Mehrwerts zu suchen ist: *„Unser nur noch als Kapitalistenraupe vorhandener Geldbesitzer muß die Waren zu ihrem Wert kaufen, zu jenem Wert verkaufen, und dennoch am Ende des Prozesses mehr Wert herausziehen als er hineinwarf.*³³³ Der Produktionsprozess setzt sich zusammen aus den beiden Teilen, Arbeitsprozess und Verwertungsprozess. Es geht beim Arbeitsprozess vor allem um eine ‚Definition von Arbeit‘ in ihrer ursprünglichen Bedeutung, nämlich *„unabhängig von jeder*

³³⁰ Ebd., S. 175.

³³¹ Ebd., S. 180.

³³² Ebd., S. 180.

³³³ Ebd., S. 181.

bestimmten gesellschaftlichen Form zu betrachten.“³³⁴ Tritt der Mensch in einen Stoffwechsel mit der Natur, tut er dies stets mit Hilfe von Arbeitsmitteln: *„Im Arbeitsprozeß bewirkt also die Tätigkeit des Menschen durch das Arbeitsmittel eine von vornherein bezweckte Veränderung des Arbeitsgegenstandes. Der Prozess erlischt im Produkt. Sein Produkt ist ein Gebrauchswert, ein durch Formveränderung menschlichen Bedürfnissen angeeigneter Naturstoff.*“³³⁵

Wie wir in der materialistischen Geschichtsauffassung gesehen haben, sind die Menschen von Natur aus nicht vereinzelte Lebewesen, sondern wirken vielmehr als Gemeinwesen zusammen. Dabei treten sie untereinander in bestimmte Verhältnisse und Beziehungen. Das Zusammenwirken der verschiedenen Individuen innerhalb einer Gemeinschaft können wir, als gesamtgesellschaftlichen Produktionsprozess einer bestimmten Gesellschaftsordnung bezeichnen, in der das Individuum eine bestimmte produktive Funktion erfüllen. Wenn wir nun zum kapitalistischen Produktionsprozess zurückkehren, finden wir im Arbeitsprozess der kapitalistischen Produktionsweise zwei eigentümliche Phänomene: *„Der Arbeiter arbeitet unter der Kontrolle des Kapitalisten, dem seine Arbeit gehört. Zweitens aber: Das Produkt ist Eigentum des Kapitalisten, nichts des unmittelbaren Produzenten, des Arbeiters.*“³³⁶

Was kann die Arbeitskraft ein Maßstab der äquivalenten Austauschbarkeit aller verschiedenartigsten Waren sein? Marx' Antwort lautet, dass es einen abstrakten menschlichen im Gegensatz zum individuellen Arbeitswert gibt. Marx entwickelt den Maßstab durch die Warenanalyse 'Arbeitskraft' aus dem eigentlichen gesellschaftlichen Charakter der Arbeit, die er früher als die entfremdete Arbeit in den >Pariser Manuskripten< vertreten hatte. Wie kann die Arbeitskraft aber zu einer Ware verwandelt werden? Betrachten wir nun den kapitalistischen Produktionsprozess, so lässt sich dieser in Wertbildungsprozess und Verwertungsprozess gliedern: *„Wie die Ware selbst Einheit von Gebrauchswert und Wert, muß ihr Produktionsprozeß Einheit von Arbeitsprozeß und Wertbildungsprozeß*

³³⁴ Ebd., S. 192.

³³⁵ Ebd., S. 195.

³³⁶ Ebd., S. 199 f.

sein.“³³⁷ Wird der Wert einer Ware durch das in ihr enthaltene Quantum der Arbeitszeit als teritum comparationis gemessen, folgt daraus, dass der kapitalistische Produktionsprozess sich sowohl vom Wertbildungsprozess als auch vom Verwertungsprozess auf einer Zeitachse realisieren lässt. Betrachten wir den Wert einer Ware, wird deren Wert durch die Arbeitszeit bestimmt, „*durch das Quantum der in ihrem Gebrauchswert materialisierten Arbeit, durch die zu ihrer Produktion gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit. Dies gilt auch für das Produkt, das sich unsrem Kapitalisten als Resultat des Arbeitsprozesses ergab.*“³³⁸

Vergleichen wir nun den Unterschied zwischen dem Wertbildungs- und Verwertungsprozess. Nehmen wir einen Zeitraum von „a“ über „b“ bis „c“ an: ‚a ----- b ----- c‘. Der Zeitabschnitt ‚a ----- b‘ ist jener Teil des Arbeitstags, den der Arbeiter und seine Familie für den Lebensunterhalt nötig sind. In diesem Zeitabschnitt erarbeitet der Arbeiter den Wert, für den der Kapitalist die Ware ‚Arbeitskraft‘ auf dem Arbeitsmarkt gekauft hat. Dauert der Arbeitsprozess bis zum relativen Punkt b, „*wo der vom Kapital gezahlte Wert der Arbeitskraft durch ein neues Äquivalent ersetzt ist, so ist er einfacher Wertbildungsprozess.*“³³⁹ Im kapitalistischen Produktionsprozess wird der Wertbildungsprozess als Tauschwert von seiner quantitativen Seite her betrachtet. Dauert der Wertbildungsprozess über den Zeitpunkt b hinaus, können wir nun den Verwertungsprozess ‚b-----c‘ sehen. Wollen wir das Geheimnis des Mehrwerts enträtseln, so entsteht der Mehrwert durch den Ausbeutungsgrad der Arbeitskraft: Hier geht es um den Unterschied zwischen der Subsistenz- und der Mehrzeit. Die Wertsumme der von der Arbeitskraft mit Hilfe der Produktionsmittel hergestellten Produkte muss größer sein als die für die Arbeitskräfte vorgeschossene Wertsumme.

Man kann den gesamten Arbeitstag in zwei Teile zerlegen: Ein Teil ist die notwendige Arbeitszeit für die Reproduktion der Produzenten (Existenz), ein anderer heißt Mehrarbeitszeit. Die Länge des gesamten Arbeitstages bestehen daher aus der Summe von bezahlter Subsistenzarbeitszeit plus unbezahlter Mehrarbeitszeit. Mit

³³⁷ Ebd., S. 201.

³³⁸ Ebd., S. 201.

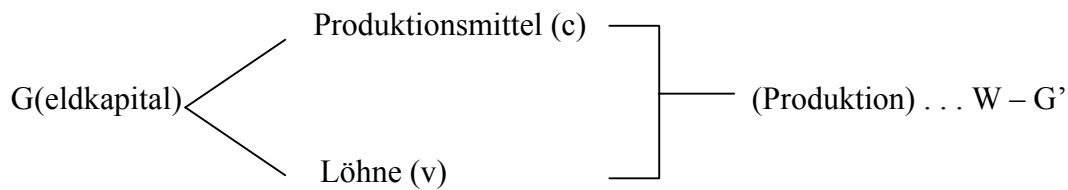
³³⁹ Ebd., S. 209.

dieser Erklärung ist Marx gelungen, was den Vulgärökonomen versagt geblieben war, nämlich die Arbeitswertlehre konsequent auf die Einkommens- bzw. Preiskategorien, Lohn und Profit, übertragen zu haben. Doch allein die Tatsache, dass der Arbeiter die Surplusarbeit leistet, erklärt das kapitalistische Produktionsverhältnis nicht. Die Surplusarbeit wurde auch in früheren Gesellschaftssystemen mit den jeweiligen Produktionsverhältnissen geleistet.

Um die spezifische Bedeutung des Mehrwerts im Rahmen der kapitalistischen Produktionsweise zu verstehen, müssen wir schließlich das Verhältnis zwischen der Lohnarbeit und dem Kapital behandeln: *„Erst da, wo die Lohnarbeit ihre Basis, zwingt die Warenproduktion sich der gesamten Gesellschaft auf; aber auch erst da entfaltet sie alle ihre verborgnen Potenzen. Sagen, daß die Dazwischenkunft der Lohnarbeit die Warenproduktion fälscht, heißt sagen, daß die Warenproduktion, will sie unverfälscht bleiben, sich nicht entwickeln darf. Im selben Maß, wie sie nach ihren eignen immanenten Gesetzen sich zur kapitalistischen Produktion fortbildet, in demselben Maß schlagen die Eigentumsgesetze der Warenproduktion um in Gesetze der kapitalistischen Aneignung.“*³⁴⁰

Die Dauer des Arbeitstags wird natürlich massgebend von historischen Komponenten geprägt. Der Produktionsprozess besteht aus zwei Teilen: Einerseits die lebendige Arbeitskraft vom variablen oder zirkulierenden Kapital, andererseits das konstante Kapital, nämlich Maschinen, Arbeitsgeräte und Werkzeuge sowie Roh- und Hilfsstoffe (z. B. Klebe-, Schmier-, Spül- und Kühlmittel). Je nach Stand der Produktivitätskräfte, der technischen Entwicklung der Produktionsmittel, ändert sich die Arbeitsproduktivität, die Spannweite der Mehrarbeitszeit. In welcher Art und Weise kann die Mehrwerttrate in Beziehung auf die Produktivität bzw. Intensität sich ändern? Es gibt einen absoluten Mehrwert und einen relativen. Bei der Produktion des absoluten Mehrwerts geht es um die Ausdehnung des Arbeitstages. Hingegen geht es bei der Produktion des relativen Mehrwerts in der kapitalistischen Produktionsweise um höhere Intensität mit Hilfe technischer Innovation:

³⁴⁰ Ebd., S. 613.



Diese Änderung der technischen Zusammensetzung des Kapitals von der absoluten Mehrwertproduktion zur relativen nennt Marx auch die organische Zusammensetzung des Kapitals.³⁴¹ Sie berechnet sich aus dem konstanten Kapital (c) dividiert durch die Summe aus konstantem Kapital (c) und variablem Kapital (v): $c / (c + v)$

Zugleich wechseln sich die menschlichen Bedürfnisse im Laufe der geschichtlichen Epochen. Unter den Eingangsfaktoren der Produktion muss sich eine Ware befinden, deren Ausgangs-Wert (-betrag) höher ist als ihr eigener Eingangs-Wert. Nach Marx ist die Arbeitskraft der Menschen im Kapitalismus eine Ware geworden. Wie war es in früherer Zeit? Nicht nur die Arbeitskraft, sondern auch die Persönlichkeit waren eine Sache, z. B. Sklave oder Leibeigene usw. Zurück zum Marxschen Punkt; es gibt eine Mehrheit von Menschen, die außer ihrer Arbeitskraft nichts besitzen und daher gezwungen sind, diese zwecks Erwerbs ihres Lebensunterhalts am Markt feilzubieten. Da eine Minderheit der Produktionsmittelbesitzer über produktives Waren- oder Geldkapital verfügt, während der überwiegende Teil der Bevölkerung allein sein körperliches Kapital (Achtung: kein Humankapital) anzubieten hat. Jenes Monopol der Produktionsmittel kann auch die täglich zu leistende Gesamtarbeitszeit weitgehend diktieren. Wie ist der Wert der Arbeitskraft als einer Ware zu bestimmen? Anders gesagt: Inwieweit ist der Wert der Arbeitskraft durch die zur Reproduktion gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit bestimmt worden? Was benötigt ein Arbeiter also durchschnittlich, um seine im täglichen Arbeitsprozess verschlissenen Körper- und Geisteskräfte zu regenerieren? Die sog. Minimalexistenzbedürfnisse müssen wir im groben Sinne abgrenzen. Was ist als normales bzw. ausreichendes Niveau der Existenz anzusehen? Hierfür soll man den Unterschied zwischen den tierisch-natürlichen Bedürfnissen von

³⁴¹ Ebd., S. 640.

Nahrung, Kleidung und Wohnung usw. und den menschlich-normalen Bedürfnissen als historischem Produkt der Produktionskräfte, wie Auto, Computer, Urlaubsreise und Sparbuch usw. voraussetzen. Was ist als ein normaler bzw. durchschnittlicher Lebensstandard anzusehen, der die Regeneration der Arbeitskraft erlaubt, und ab welchem Versorgungsstadium beginnt der Überfluss bzw. Luxus? Die Diskussion der Arbeitskraft als einer Ware soll ein historisches und moralisches Element berücksichtigen, weil das Niveau des Lebensstandards einerseits in einem bestimmten Land, zu einer bestimmten Zeit als gegebenes anzusehen ist. Andererseits kann man sagen: wenn man ein Mittelmaß des Lebensstandards wissen kann, soll man die unnötige Überflüssigkeit (Verschwendung) im täglichen Leben abgrenzen.

12. 1. 3 Mehrwertstheorie als Ausbeutungstheorie

Marx sieht den Charakter des kapitalistischen Gesellschaftsverhältnisses dort, wo die menschliche Arbeitskraft als eine scheinbar freie Ware auf dem Arbeitsmarkt angeboten und verkauft werden kann. Die Arbeitskraft hat einen Doppelcharakter, sie ist nämlich sowohl menschliche Tätigkeit als auch eine Ware. Die menschliche Arbeitskraft kann jedoch in dreierlei Weise gegen andere Waren unterscheiden: Erstens ist sie nicht abtrennbar von ihrem Besitzer. Zweitens ist die Reproduktion der Arbeitskraft identisch mit dem Regenerationsprozess ihres Besitzers. Drittens kann die Arbeitskraft als eine Ware unter Einwilligung ihres Besitzers in Bewegung gesetzt werden.

Die Arbeitskraft ist im Kapitalismus zur Ware geworden und das bedeutet entscheidend im Unterschied zur vorkapitalistischen Epochen eine ökonomische Gleichheit, da der Arbeiter darüber privat verfügen kann, wie er sich mit seiner Arbeitskraft seinen Lebensunterhalt verdient. Dies unterscheidet den Arbeiter vom Sklaven und Leibeigenen, nämlich dass er im juristischen Sinn frei ist. Wobei aber die Reproduktion seiner Arbeitskraft im privaten Bereich stattfindet, insbesondere in der Familie. Die Lohnarbeit trägt aber das entscheidende Merkmal, dass sie durch einen Vertrag auf dem Arbeitsmarkt verkauft wird. Unter der Bedingung privater Aneignung gehören die lebendigen Arbeitskräfte nach dem Verkauf innerhalb der

begrenzten Zeitspannung zu den toten Produktionsmitteln: *„Der Umstand, daß die tägliche Erhaltung der Arbeitskraft nur einen halben Arbeitstag kostet, obgleich die Arbeitskraft einen ganzen Tag wirken, arbeiten kann, daß daher der Wert, den ihr Gebrauch während eines Tages schafft, doppelt so groß ist als ihr eigener Tageswert, ist ein besonderes Glück für den Käufer, aber durchaus kein Unrecht gegen den Verkäufer.“*³⁴² Trotz der Vermittlung des Arbeitsmarktes vollzieht sich die Quelle des Mehrwerts und seine Aneignung im Bereich der kapitalistischen Produktion innerhalb des Produktionsverhältnisses im Gegensatz von Lohnarbeit und Kapital. Auf der einen Seite stehen die Träger der Produktion, die nichts als ihre Arbeitskraft besitzen. Auf der anderen Seite stehen die Gruppen, die sich durch ihre Verfügungsmacht über die Produktionsmittel das Monopol am Mehrwert besitzen: *„Eins jedoch ist klar. [...] Dies Verhältnis ist kein naturgeschichtliches und ebenso wenig ein gesellschaftliches, das allen Geschichtsperioden gemein wäre. Es ist offenbar selbst das Resultat einer vorhergegangenen historischen Entwicklung, das Produkt vieler ökonomischen Umwälzungen, des Untergangs einer ganzen Reihe älterer Formationen der gesellschaftlichen Produktion.“*³⁴³

Der Zusammenhang zwischen Mehrwertproduktion und Ausbeutung liegt bei Marx in der kapitalistischen Produktionsweise begründet. Bei der Gesamtarbeitszeit eines Tages wird diejenige Arbeitszeit (b-----c) immer größer gestaltet, die über die Arbeitszeit für die Reproduktion der Arbeitskraft hinausgeht. Das erreicht der Kapitalist durch die Intensivierung der Zeit mit Rationalisierung bzw. technischer Weiterentwicklung des Produktionsprozesses.

12. 1. 4 Kritische Würdigung der Mehrwerttheorie

Ist Marx' Erklärung des Mehrwerts auf Basis der Arbeitswerttheorie in sich konsistent hergeleitet und stichhaltig begründet? Kann der Warentausch am Markt, wie Marx gesagt hat, im Äquivalentenprinzip verwirklicht werden? Poppers Frage

³⁴² Ebd., S. 208.

³⁴³ Ebd., S. 183.

lautet: „Obviously, neither the buyer nor the seller of the commodity can see, at a glance, how many hours are necessary for its production; and even if they could, it would not explain the law of value. For it is clear that the buyer simply buys as cheaply as he can, and that the seller charges as much as he can get. This, it appears, must be one of the fundamental assumptions of any theory of market prices. In order to explain the law of value, it would be our task to show why the buyer is unlikely to succeed in buying below, and the seller in selling above, the ‘value’ of a commodity.“³⁴⁴ Marx’ Antwort gegen diese Einwände lautet, dass es einerseits Konkurrenz der Anbieter und Markttransparenz gibt, andererseits keine Betrugsmöglichkeit für die Erklärung der Preise.

Damit werfen wir folgende Probleme auf: (1) Ist es grundsätzlich berechtigt, die menschliche Arbeitskraft als Ware aufzufassen? Hat Marx diese besondere Ware, Arbeitskraft, nicht mit anderen dinglichen Waren verwechselt? Im Gegenteil: Die Arbeitskraft bedeutet bei Marx nicht nur eine Wertquelle, sondern auch einen individuellen Personifizierungsprozess des Arbeitskraftträgers. (2) Kann man die Arbeitswerttheorie auf die Arbeitskraft als Wertquelle selbst anwenden? Inwieweit kann man den Arbeitswert, d. h. entweder Wertschöpfungsbeitrag oder Reproduktionskosten, plausibel quantifizieren? Marx’ Antwort lautet kurz so: „Der Wert der Arbeitskraft, gleich dem jeder andren Ware, ist bestimmt durch die zur Produktion, also auch Reproduktion, dieses spezifischen Artikels notwendige Arbeitszeit.“³⁴⁵ (3) Insofern kann man das Subsistenzniveau quantifizieren? Diesbezüglich betont Marx die relativen Maßstäbe der Arbeitskraft: „Im Gegensatz zu den andren Waren enthält also die Wertbestimmung der Arbeitskraft ein historisches und moralisches Element. Für ein bestimmtes Land, zu einer bestimmten Periode jedoch, ist der Durchschnitts-Umkreis der notwendigen Lebensmittel gegeben.“³⁴⁶ (4)

Wenn man die Wertform einer Ware mit der Gleichung $W = c + v + m$, identifiziert, kann man weiter einwenden Marx unterscheidet auf Grund der vereinfachten Klassenstruktur bloß zwei verschiedenen Einkommenskategorien: Einerseits den

³⁴⁴ K. R. Popper, *The open society and its enemies*, Vol. II, London 1973, S. 174.

³⁴⁵ K. Marx, Kap. I, in: MEW 23, S. 184.

³⁴⁶ Ebd., S. 185.

Mehrwert der Kapitalisten, andererseits den Lohn für die Arbeiter. Wo gehören dann die Einkommensformen von Vorstands- oder Geschäftsführern, Dividendenanteile, die Zinsen für Leihkapital, die Bodenrente für die Überlassung von Grund und Boden sowie die für die Realisierung des Mehrwerts unerlässliche Handelsspanne hin? Hiermit muss man auf der Seite von Marx zwei verschiedenen Fragen behandeln. Die erste Frage bezieht sich auf Marx' Klassentheorie. Er hat keinesfalls die pluralistische Klassenstruktur ignoriert. Die andere Frage lautet ungefähr so: Es gibt einige Menschen, die im Vergleich mit ihren Mitbürgern einen absoluten Überfluss ihres Einkommens bekommen, wie Topmanager oder Weltsportler, in Bezug auf die rationale Definition des menschlichen Bedürfnisses. Sie können von ihrem Hab und Gut ohne Bedrohung ihres elementaren Lebensstandards den armen Menschen geben. Dies werde ich später zeigen.

12. 2 Die immanente Krise der kapitalistischen Produktionsweise

Mit jedem Konjunkturaufschwung behaupten die Verteidiger der Marktwirtschaft, dass die Gefahr der Krise endlich überwunden wird. Damit betonen sie, dass die Krise in der kapitalistischen Produktionsweise nicht systemimmanent ist. Die allgemeine Operation von Angebot und Nachfrage sichert eine Tendenz des Gleichgewichts, und das kapitalistische Produktionssystem ist selbstregulierbar. Die volkswirtschaftliche zeitweilige Krise nennen sie bloß ein kontingentes Phänomen; es sei entweder als ein Resultat der äußeren Zufälle von Krieg oder Naturkatastrophen oder als eines der inneren Hindernisse des Marktmechanismus, durch willkürliche Regierungsinterventionen zu interpretieren. Die Krisenursache soll man dementsprechend nicht im kapitalistischen Wirtschaftssystem finden, denn man sieht bald die Stabilität durch den normalen Prozess des ungehinderten Marktmechanismus. Zwischen solchen optimistischen Krisenerklärungen der heutigen Wirtschaftler und den klassischen Nationalökonomien des 19. Jahrhunderts gibt es im Vergleich keinen großen Unterschied trotz des mathematisch-statistischen Raffinements. Obwohl man die Geschichte des Kapitalismus mit periodischen

Fluktuationen von Aufschwung und Niedergang kennzeichnen kann, suchen die Proponenten des Kapitalismus die fundamentale Krisengefahr in einer unverantwortlichen Wirtschaftspolitik außerhalb der kapitalistischen Produktionsweise.

Hingegen versucht Marx mit seiner Form der Periodizitätsthese, die wiederkehrende Wirtschaftskrise als einen normalen Anteil der kapitalistischen Entwicklungstendenz zu erklären: *„Die widerspruchsvolle Bewegung der kapitalistischen Gesellschaft macht sich dem praktischen Bourgeoisie am schlagendsten fühlbar in den Wechselfällen des periodischen Zyklus, den die moderne Industrie durchläuft, und deren Gipfelpunkt – die allgemeine Krise.“*³⁴⁷ Damit will er eine immanente Widerspruchsform der kapitalistischen Produktionsweise zeigen. Wenn die institutionelle Reform des Kapitalismus die *menschlichen Bedürfnisse*³⁴⁸ der arbeitenden Klasse erfüllt, braucht man im Grunde sowohl keinen Klassenkampf als auch kein alternatives Gesellschaftsmodell. Marx hat seine Krisenthese erst spät im >Rohentwurf (1857)< resümiert. Dennoch versucht er keine systematische einheitliche Exposition der Krisentheorie in späteren Schriften darzustellen. Auch scheint es, dass Marx das Thema von Krise mit den verschiedenen Faktoren, wie Überproduktion, Unterkonsumption, Disproportionalität, allgemeines Gesetz der Kapitalakkumulation, mit dem Gesetz des tendenziellen Falls der Profitrate verbinden will.

12. 2. 1 Das Gesetz des tendenziellen Falls der Profitrate

Der kapitalistische Produktionsprozess ist wesentlich ein Akkumulationsprozess. Die Akkumulation bedeutet *„eine wachsende organische Zusammensetzung des Kapitals“*, d. i. mehr konstantes, weniger variables Kapital. Dieselbe Gesetze der Produktion und Akkumulation produzieren für das Gesamtkapital haben doppelte

³⁴⁷ Ebd., S. 28, 40. u. 662.

³⁴⁸ Vgl. J. Elster, *Making Sense of Marx*, Cambridge 1985, S. 68- 74

Wirkungen, nämlich einerseits *eine absolute Profitmasse* und andererseits *eine fallende Profitrate*.³⁴⁹

Im dritten Abschnitt des ersten Teils im >Kapital III.< findet man Marx' relativ intensive Diskussion über das ‚Gesetz des tendenziellen Falls der Profitrate (fortan als GtFP)‘, obwohl er dieses Gesetz bereits in den >Grundrissen<, in den Manuskripten von 1862 und 1864-5 und im >Kapital I.<³⁵⁰ gelegentlich behandelt hat. Hier geht es um den Fall der Profitrate innerhalb des kapitalistischen Akkumulationsprozesses unter doppeltem Gesichtspunkt. Es handelt sich einmal um einen säkularen Gesichtspunkt der Kapitalakkumulation und zum andern um eine periodische Form von Überakkumulation und Krise als einen widersprüchlichen Ausdruck der kapitalistischen Produktionsweise.

Welchen Unterschied gibt es zwischen der Profitrate und der Mehrwertsrate? Der Mehrwert impliziert eine Veränderung des Verhältnisses von notwendiger und zusätzlicher Arbeit. Die Rate des Mehrwerts = v (variables Kapital) / m (Mehrwert). Im Unterschied dazu bemisst sich die Profitrate p' nach der Formel: $p' = \text{Gesamtkapital ‚GK‘} / m$ (Mehrwert). (Und das Gesamtkapital ist wiederum: $\text{GK} = \text{Konstantes Kapital } c + \text{Variables Kapital } v$) / m (Mehrwert). Nach Marx' Beispiel, wenn die Mehrwertsrate also 100 % ist, dann würde bei der Erhöhung des konstanten Kapitals c und dem unveränderten Ausbeutungsgrad der Arbeit die Profitrate sich folgendermaßen verkleinern:

Wenn $c = 50$, $v = 100$, so ist $p' = 150 : 100 = 66 \frac{2}{3} \%$

Wenn $c = 100$, $v = 100$, so ist $p' = 200 : 100 = 50 \%$

Wenn $c = 200$, $v = 100$, so ist $p' = 300 : 100 = 33 \frac{1}{3} \%$

Wenn $c = 300$, $v = 100$, so ist $p' = 400 : 100 = 25 \%$

Wenn $c = 400$, $v = 100$, so ist $p' = 500 : 100 = 20 \%$.

³⁴⁹ K. Marx, Kap. I, in: MEW 23, S. 228 f.

³⁵⁰ Ebd., S. 651.

Nehmen wir nun an, dass die graduelle Verhältnisveränderung in der organischen Zusammensetzung des konstanten und variablen Kapitals infolge des technischen Fortschrittes in den mehr oder weniger entscheidenden Produktionssphären stattfindet und dass sie Veränderungen in der durchschnittlich organischen Zusammensetzung des Kapitals einschließt, das einer bestimmten Gesellschaft angehört, „so muß dies allmähliche Anwachsen des konstanten Kapitals, im Verhältnis zum variablen, notwendig zum Resultat haben einen graduellen Fall in der allgemeinen Profitrate bei gleichbleibender Rate des Mehrwerts oder gleichbleibendem Exploitationsgrad der Arbeit durch das Kapital.“³⁵¹

Der tendenzielle Fall der allgemeinen Profitrate ist Marx zufolge ein eigenes Gesetz der kapitalistischen Produktionsweise für die fortschreitende Entwicklung der gesellschaftlichen Produktivkraft der Arbeit. Es ist damit nicht gesagt, dass die Profitrate nicht auch aus andren Gründen vorübergehend fallen kann, wie im Folgenden dargestellt wird, aber es ist damit aus dem Wesen der kapitalistischen Produktionsweise als eine selbstverständliche Notwendigkeit bewiesen, dass „in ihrem Fortschritt die allgemeine Durchschnittsrate des Mehrwerts sich in einer fallenden allgemeinen Profitrate ausdrücken muß. [...] Dies Verhältnis der Mehrwertsmasse zum Wert des angewandten Gesamtkapitals bleibt aber die Profitrate, die daher beständig fallen muß.“³⁵²

Das GtFP bezieht sich auf die Analyse der organischen Zusammensetzung des Kapitals und der dadurch zunehmenden Ausbeutungsrate mit dem Aspekt der Krisenthese. Marx versucht im Kontext der Kritik der politischen Ökonomie, die periodische Krise der kapitalistischen Produktionsweise theoretisch zu erläutern. Da der Konkurrenzkampf zwischen den Unternehmen nicht nur zur Senkung des Reallohns, sondern auch zur allmählichen Kapitalkonzentration in den Händen der Großunternehmer führt, erlahmt die Dynamik der kapitalistischen Produktionsweise auf absehbare Zeit in dem Maße, wie eine kapitalistische Volkswirtschaft insgesamt auf dem Weg zu höherer organischer Zusammensetzung des Kapitals fortschreitet

³⁵¹ K. Marx, Kap. III, in: MEW 25, S. 222.

³⁵² Ebd., S. 223

und daher die durchschnittliche Profitrate zu fallen tendiert. Marx zufolge besteht der Widerspruch des Kapitalismus darin, dass *„die kapitalistische Produktionsweise eine Tendenz einschließt nach absoluter Entwicklung der Produktivkräfte, abgesehen vom Wert und dem in ihm eingeschlossenen Mehrwert, auch abgesehen von den gesellschaftlichen Verhältnissen, innerhalb deren die kapitalistische Produktion stattfindet; während sie andererseits die Erhaltung des existierenden Kapitalwerts und seine Verwertung im höchsten Maß (d. h. stets beschleunigten Anwachs dieses Werts) zum Ziel hat. Ihr spezifischer Charakter ist auf den vorhandenen Kapitalwert als Mittel zur größtmöglichen Verwertung dieses Werts gerichtet. Die Methoden, wodurch sie dies erreicht, schließen ein: Abnahme der Profitrate, Entwertung des vorhandenen Kapitals und Entwicklung der Produktivkräfte der Arbeit auf Kosten der schon produzierten Produktivkräfte.“*³⁵³ Obwohl diese Bedingungen mit der ständigen Reorganisation der gesamten Kapitalstruktur zeitweilig nicht entstehen werden, ist es unvermeidlich, dass es zu jeder Zeit für alle Kapitalien, alle nationalen Kapitalien und den gesamten Kapitalismus die neu bestimmten Grenzen der profitablen Expansion innerhalb der neuen Kapitalstruktur gibt.

Allerdings hat Marx nicht vergessen, dass die dynamische Produktivität der kapitalistischen Volkswirtschaft eine unvergleichbare Wunderleistung in der Menschheitsgeschichte ist. Das materielle Anwachsen des Reichtums reguliere sich aber nur in zyklisch-wiederkehrenden konjunkturellen Krisen, die schließlich im Zusammenbruch des Systems den notwendigen Ansatz des neuen Produktionsmodus rechtfertigen würden. Das GtFP spielt für Marx also in der Grundlegung des Kommunismus eine historisch wie systematisch wichtigste Gesetzrolle. Marx hat das Konzept der zunehmenden organischer Zusammensetzung des Kapitals eigentlich für die Erklärung des Arbeitslosigkeitsphänomens gebraucht.

Das Gesetz des tendenziellen Falls der Profitrate ist keine Erfindung von Marx. Vielmehr handelt es sich bei ihm um eine wissenschaftliche Erklärung vom Fall der Profitrate. Denn die bisherigen Nationalökonomien haben nach Marx dafür keine überzeugende Erklärung gehabt, darunter A. Smith, der in der Konkurrenz der

³⁵³ Ebd., S. 259.

Unternehmer den Grund für den Fall der Profitrate sah, wie auch D. Ricardo, bei dem die Lohnerhöhung für dieses Phänomen verantwortlich ist. Vor allem war Ricardos Erklärung nach Marx trotz teilweiser Verbesserung im Vergleich zur Erklärung von Smith im Grunde auch falsch, denn er macht keinen Unterschied zwischen Profit und Mehrwert. Im Gegensatz dazu argumentiert Marx, dass die Profitrate trotz der Zunahme der Mehrwertsrate im breiten Kontext der kapitalistischen Entwicklung tendenziell fällt.

In Bezug auf Marx' GtFP gibt es drei Gegenargumente. Erstens ignoriert Marx eine andere Tatsache, nämlich die Kostenersparnis des konstanten Kapitals. Durch die Zunahme der technischen Exploitationsrate mag man der Steigerung der organischen Zusammensetzung des Kapitals entgegenwirken. Dadurch kann man weiter die Profitrate steigern. Zweitens hat Marx die einfache Tatsache übersehen, dass der Unternehmer im Fall einer Zunahme der Profitrate neue Produktionsmethoden einführen will. Drittens betont man, dass das Produktivitätswachstum durch die Investition in fixen Kapital zur Schaffung von Arbeitsplätzen in den verschiedenen Branchen führen kann.

Im Zusammenhang mit solchen Gegenargumenten soll man nun Marx' Überlegung berücksichtigen, warum die fortschreitende Tendenz zum Fall der Profitrate nicht größer oder rascher ist. Es müssen einige entgegenwirkende Ursachen im Spiel sein. Diese kann man so zusammenfassen: 1. Die Erhöhung des Ausbeutungsgrades der Arbeit durch die Verlängerung des Arbeitstags und Intensifikation der Arbeit. 2. Das Herunterdrücken des Arbeitslohns unter seinen Wert. 3. Die Verwohlfeilerung der Elemente des konstanten Kapitals. 4. Die relative Überbevölkerung. 5. Der auswärtige Handel. 6. Die Zunahme des Aktienkapitals. Hier geht es um das Stichwort ‚die Tendenz‘. Das Resultat zeigt im allgemein, *„dass dieselben Ursachen, die das Fallen der allgemeinen Profitrate hervorbringen, Gegenwirkungen hervorrufen, die diesen Fall hemmen, verlangsamen und teilweise paralysieren. Sie haben das Gesetz nicht auf, schwächen aber seine Wirkung ab. Ohne das wäre nicht das Fallen der allgemeinen Profitrate unbegreiflich, sondern umgekehrt die relative Langsamkeit dieses Falls. So wirkt das Gesetz nur als*

*Tendenz, dessen Wirkung nur unter bestimmten Umständen und im Verlauf langer Perioden schlagend hervortritt.*³⁵⁴

Marx hat bemerkt, dass die Abwertung des konstanten Kapitals die Zunahme in der organischen Zusammensetzung des Kapitals verbessert, dass der Ausbeutungsgrad zunimmt, und die Tendenz des Falls der Profitrate nicht unmissverständlich ist. Dennoch setzt Marx es wie seine Zeitgenossen voraus, dass die ansteigende Zusammensetzung des Kapitals eine Auswirkung auf größere Produktivität haben wird wodurch der Ausbeutungsgrad erhöht wird.

Was ist die signifikante Bedeutung des Gesetzes des tendenziellen Falls der Profitrate? Erstens zeigt sich als erstes Resultat, dass Marx' GtFP kein objektiv-mechanisches Ökonomiegesetz in Bezug auf das Schicksal der kapitalistischen Produktionsweise ist. Das Gesetz ist für Marx im Hinblick auf die Profitrate bloß ein Ausdruck der fundamentalen Tendenz und Grenze der kapitalistischen Produktionsweise. Marx hat nirgendwo gesagt, dass die Zunahme der organischen Zusammensetzung von Kapital den allgemeinen Fall der Profitrate begleitet wird. Die Wichtigkeit der steigernden Zusammensetzung des Kapitals ist die zweifache Tendenz der kapitalistischen Entwicklung. Einerseits bedeutet die Zunahme der organischen Zusammensetzung von Kapital gerade die Tendenz der Kapitalakkumulation in wenigen Händen. Andererseits wird sie von der Tendenz der relativen Überbevölkerung begleitet: *„Der Widerspruch zwischen der allgemeinen gesellschaftlichen Macht, zu der sich das Kapital gestaltet, und der Privatmacht der einzelnen Kapitalisten über diese gesellschaftlichen Produktionsbedingungen entwickelt sich immer schreiender und schließt die Auflösung dieses Verhältnisse ein, indem sie zugleich die Herausarbeitung der Produktionsbedingungen zu allgemeinen, gemeinschaftlichen, gesellschaftlichen Produktionsbedingungen einschließt. Diese Herausarbeitung ist gegeben durch die Entwicklung der Produktivkräfte unter der kapitalistischen Produktion und durch die Art und Weise, worin sich diese Entwicklung vollzieht.*³⁵⁵

³⁵⁴ Ebd., S. 249.

³⁵⁵ Ebd., S. 274 f.

Zweitens hat das GtFP eine politische Bedeutung. Wenn die genannten Gegenwirkungen nicht wirksam wären, so taucht die wirtschaftliche Krisensituation auf, in der die historische Entwicklung der kapitalistischen Akkumulation den Klassenkampf und die Revolution herbeiführt.

Teil IV. Marx' Komplementarität von theoretischer Kritik und emanzipatorischer Praxis

Nun will ich auf die Konsequenz der Marxschen Lehre im Zusammenhang mit ihrer praktischen Funktion auf sozialpolitischer Ebene eingehen. Es geht dabei um die Komplementarität von theoretischem Verstehen und praktischer Veränderung der gesellschaftlichen Prozesse. Marx war sowohl theoretischer Kritiker als auch praktischer Oppositionspolitiker, anstatt Staatsmann. Vor allem engagierte er sich in zwei wichtigen Phasen im historischen Kontext des 19. Jahrhunderts: Zum einen im Zeitraum von 1847 bis 1852 (in der Zeit vor und nach der 48er Revolution) und dann in der Periode der Ersten IAA (1864-1872) für die Organisationstätigkeit der internationalen Arbeiterbewegung.³⁵⁶ Auf der Londoner Delegiertenkonferenz³⁵⁷ sieht er im Unterschied zu allen seinen Kampfgenossen in der IAA die parlamentarische Tätigkeit der europäischen Arbeiter als politische Alternative zur revolutionären Fundamentalopposition. Inzwischen richtet Marx seine Energie gegen das Lassalleanertum in Deutschland, den Proudhonismus und Blanquismus in Frankreich, den Anarchismus der Bakuninisten in Italien, Spanien und in der Schweiz. Als die IAA ihre Tätigkeit einstellte, widmete Marx sowohl seine theoretischen Beiträge als auch viele wichtige politische Ratschläge der europäischen Arbeiterbewegung.³⁵⁸ Die Vorstellung ist also falsch, dass Marx nach 1872 eigentlich ein toter Mann gewesen sei. Im Gegenteil: Bis zu seinem Tod arbeitete Marx unermüdlich für die menschliche Emanzipation.

³⁵⁶ Vgl. W. Schieder, Karl Marx als Politiker, München 1991, S. 35-117.

³⁵⁷ K. Marx/ F. Engels, Beschlüsse der Delegiertenkonferenz der Internationalen Arbeiterassoziation, abgehalten zu London vom 17. bis 23. September 1871, in: MEW 17, S. 418-426.

³⁵⁸ K. Marx, Einleitung zum Programm der französischen Arbeiterpartei, in: MEW 19, S. 238 u. 570 f.

13. Universelle Revolution statt bürgerlicher Revolution

Über anderthalb Jahrhunderte lang gilt Marx als einflussreichster Revolutionsdenker, obwohl es eine Kontroverse bei der Deutung und Einschätzung über seine Theorie der Revolution gibt.³⁵⁹ Bekanntlich hat Marx seine Revolutionstheorie so betont: *„Auf einer gewissen Stufe ihrer Entwicklung geraten die materiellen Produktivkräfte der Gesellschaft in Widerspruch mit den vorhandenen Produktionsverhältnissen, oder, was nur ein juristischer Ausdruck dafür ist, mit den Eigentumsverhältnissen, innerhalb deren sie sich bisher bewegt hatten. Aus Entwicklungsformen der Produktivkräfte schlagen diese Verhältnisse in Fesseln derselben um. Es tritt dann eine Epoche sozialer Revolution ein.“*³⁶⁰

Marx entwickelt mit dem Ergebnis seiner historischen, soziologischen und ökonomischen Analysen die Alternative zum kapitalistischen Gesellschaftssystem und seiner Produktionsweise. Für Marx bedeutet die proletarische Revolution ein Akt des entscheidenden Bruchs mit der institutionellen Kontinuität der bürgerlichen Gesellschaft. Ihr Ziel, die menschliche Emanzipation kann auf keinen Fall innerhalb der kapitalistischen Gesellschaft realisiert werden. Die kommunistische Gesellschaft, von der Marx spricht, ist ein innergeschichtliches Ereignis. Zwar geht Marx davon aus, dass es das irdische Paradies nicht geben wird, aber er glaubt doch, dass es möglich sein wird, das vom Menschen geschaffene Elend zu beseitigen. Er wirkt damit optimistisch hinsichtlich dessen, was praktikabel ist. Marx' Optimismus hat allerdings einige Motive. Eines davon ist in seiner Komplementarität von Theorie und Praxis begründet. Er ist überzeugt, dass die Kritik der politischen Ökonomie in revolutionäre Praxis übergehen wird. Die Erwartung dabei war, dass die proletarische

³⁵⁹ Dies kann man an den Zeitungsartikeln der verschiedenen Autoren bemerken, die anlässlich des 150jährigen Erscheinungsjubiläums des >Manifestes der Kommunistischen Partei< im Jahre 1998 geschrieben sind. R. Rorty, Endlich sieht man Freudenthal, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 24. Februar 1998; E. Hobsbawm, Anhaltende Zukunft eines Totenscheins, in: Frankfurter Rundschau, 14. Februar 1998; M. Greffrath, Das Gespenst geht wieder um, in: Die Zeit, 5. Februar 1998; K. Berger, Was lernt ihr eigentlich in der Schule? in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 24. Februar 1998; H. Ditter, Kittsteiner, Gespenster, Vor 150 Jahren erschien das >Kommunistische Manifest<, in: Neue Züricher Zeitung, 28 Feb 1998.

³⁶⁰ K. Marx, ZKdpÖ, in: MEW 13, S. 9.

Revolution einerseits bei einem hochentwickelten Stand der industriell-technischen Entwicklung möglich sei. Andererseits vollzieht sie sich als Weltrevolution, zumindest in mehreren fortgeschrittenen Industrieländern gleichzeitig. Das Ziel der Revolution heißt die Emanzipation des Menschen aus seiner elenden Selbstentfremdung, aus hinfälligen Lebensstrukturen, aus der Ausweglosigkeit an sich selbst.

Es ist unumstritten, dass Marx' Revolutionstheorie in Bezug auf Gewalt bei manchen Marx-Kommentatoren zu heftigstem Streit geführt hat.³⁶¹ Dies ist mit Sicherheit ein wichtiger Kritikansatz gegenüber Marx, den ich hier nicht ausführlich zu erörtern brauche. Pazifisten verbieten Gewaltanwendung als absolutes Tabu. Sie erlauben bei keinem Zweck auf gewalttätige Mittel zurückzugreifen, denn sie wollen mit friedlichen Mitteln die endlose Wiederholung der gewalttätigen Rache beenden. Marx' Konzept der gewalttätigen Revolution ist zum Zweck der Verwirklichung der besseren Gesellschaft aus der Analyse der kapitalistischen Produktionsweise entstanden. Man soll das realistische Gewaltanwendungsprinzip als letztes Mittel zur Selbstverteidigung der Unterdrückten gegen personale und strukturelle Ungerechtigkeit nicht vergessen. Es handelt sich bei der Revolutionstheorie von Marx um die freie Willensentscheidung für Leben oder Tod der proletarischen Mehrheit im historischen Kontext: entweder revolutionäre Verwirklichung oder alternativer Reformvorschlag. Denn Marx lehnt eine Reform in Anführungsstrichen in enger Verbindung mit dem gegensätzlichen Konzept von Klassenkampf ab. Warum hat Marx aber die blutige gewalttätige Revolution aber nicht abgelehnt und sogar gelegentlich unvermeidlich gefordert? Im Hintergrund zum Thema Gewaltanwendung³⁶² stehen bei Marx zwei wichtigen Thesen. Die erste These lautet: Jeder von uns soll seine Verantwortung dem bestehenden schlechten Zustand

³⁶¹ In einer IAA-Sitzung vom 21. September 1871 meinte Marx: „*Wir müssen den Regierungen erklären: Wir wissen, daß ihr die bewaffnete Macht seid, die gegen die Proletarier gerichtet ist; wir werden auf friedlichen Wege gegen euch vorgehen, wo uns das möglich sein wird, und mit den Waffen, wenn es notwendig werden sollte.*“ K. Marx, Aufzeichnung einer Rede von Karl Marx über die politische Aktion der Arbeiterklasse, in: MEW 17, S. 652.

³⁶² J. Harris, The Marxist Conception of Violence, in: Philosophy & public Affairs, Vol. 3. Nr. 2, 1974, S.192-220.

gegenüber übernehmen, wenn er schon früher den schlechten Zustand verhindern könnte. Die zweite These: Ein Übel, das aus Unterlassungen entsteht, können wir als eine andere Form der passiven Gewalt verstehen. Nach der Lehre von ‚Aktion und Unterlassung‘³⁶³ sollten die Pazifisten jedoch die Verantwortung für eine größere Gewalttätigkeit übernehmen, die sie mit einer kleinen Gewaltanwendung vorher hätten verhindern können.

Unabhängig davon, ob die Revolution friedlich-legal oder gewaltsam verläuft, soll ein demokratisch verstandener und vorübergehender Staat der ‚Diktatur des Proletariats‘ errichtet werden, der die Umwandlung des Kapitalismus in den Kommunismus bewerkstelligt und nach Erfüllung seiner Aufgaben abstirbt. Denn der Kapitalismus kann nicht in dem Sinne verbessert werden, dass er aufhört, Kapitalismus zu sein, und automatisch in die sozialistische Gesellschaftsordnung hinüberwächst, sondern der Kampf um die Verbesserung der Lage der Arbeiter innerhalb des Kapitalismus ist notwendig, da er für ein erhöhtes Klassenbewusstsein förderlich ist. Die Arbeiter werden niemals zu dem Klassenbewusstsein gelangen, das für eine proletarische Revolution Voraussetzung ist, solange sie auf die Gnade der Kapitalisten angewiesen sind, keinen Zugang zur totalen Bildung ihrer Person haben und durch eine monotone Arbeit verdummt werden.

Die nordamerikanische Unabhängigkeitserklärung (1776) der englischen Kolonie sowie die Französische Revolution (1789) gegen das Ancien régime wird für die nächsten Generationen die große Aufgabe der Verwirklichung von Menschenrechte und Demokratie in den Vordergrund stellen. Zweifellos war der Anfang des 19. Jahrhunderts die letzte Ära der bürgerlichen Revolution gegen den veralteten feudalen Lebensstil. Historisch - kurz umrissen - bedeutet die Julirevolution (1830) nach Engels *„das Signal für einen allgemeinen Ausbruch der Unzufriedenheit des Bürgertums, der Aristokratie und des Volkes in ganz Europa.“*³⁶⁴

³⁶³ Vgl. P. Singer, *Practical Ethics*, Cambridge 1979, S.149-153. Hier geht es bei Singer um keinen internen moralischen Unterschied zwischen dem Mord und dem Sterben zu lassen. J. Harris, *The Marxist Conception of Violence*, in: *Philosophy & public Affairs*, Vol. 3. Nr. 2, 1974, S. 192-220.

³⁶⁴ F. Engels, *Deutsche Zustände*, Brief III, in: MEW 2, S. 582.

Marx fasst seine positive Einschätzung der bürgerlichen Revolution von 1848/49 in Deutschland als die Initialzündung der revolutionären Entwicklung so zusammen: *„Auf Deutschland richten die Kommunisten ihre Hauptaufmerksamkeit, weil Deutschland am Vorabend einer bürgerlichen Revolution steht und weil es diese Umwälzung unter fortgeschrittneren Bedingungen der europäischen Zivilisation überhaupt und mit einem viel weiter entwickelten Proletariat vollbringt als England im 17. und Frankreich im 18. Jahrhundert, die deutsche bürgerliche Revolution also nur das unmittelbare Vorspiel einer proletarischen Revolution sein kann.“*³⁶⁵

Marx fasst seine Einschätzung der bürgerlichen Revolution von 1830 in Frankreich, *das Land der politischen Bildung*³⁶⁶, so zusammen: *„Erst die französische Revolution vollendete die Verwandlung der politischen Stände in soziale oder machte die Ständeunterschiede der bürgerlichen Gesellschaft zu nur sozialen Unterschieden, zu Unterschieden des Privatlebens, welche in dem politischen Leben ohne Bedeutung sind. [...] Die Stände der bürgerlichen Gesellschaft verwandelten sich ebenfalls damit: Die bürgerliche Gesellschaft war durch ihre Trennung von der politischen eine andere geworden. Stand im mittelalterlichen Sinn bleibt nur mehr innerhalb der Bürokratie selbst, wo die bürgerliche und politische Stellung unmittelbar identisch sind. Demgegenüber steht die bürgerliche Gesellschaft als Privatstand. Der Ständeunterschied ist hier nicht mehr ein Unterschied des Bedürfnisses und der Arbeit als selbständiger Körper. Der einzige allgemeine, oberflächliche und formelle Unterschied ist hier nur noch der von Stadt und Land. Innerhalb der Gesellschaft selbst aber bildete sich der Unterschied aus in beweglichen, nicht festen Kreisen, deren Prinzip die Willkür ist. Geld und Bildung sind die Hauptkriterien. Doch wir haben dies nicht hier, sondern in der Kritik von Hegels Darstellung der bürgerlichen Gesellschaft zu entwickeln. Genug. Der Stand der bürgerlichen Gesellschaft hat weder das Bedürfnis, also ein natürliches Moment, noch die Politik zu seinem Prinzip. Es ist eine Teilung von Massen, die sich flüchtig bilden, deren Bildung selbst eine willkürliche und keine Organisation ist.“*³⁶⁷

³⁶⁵ K. Marx / F. Engels, MKP, in: MEW 4, S. 493.

³⁶⁶ K. Marx, HS, in: MEW 1, S. 325.

³⁶⁷ Ebd., S. 284.

Die proletarische Revolution als „*die Erkämpfung der Demokratie*“³⁶⁸ ist keine Ausnahme mit Beihilfe der gewaltsamen Mittel. Allerdings gibt es hierbei das Problem wie weit man sie Rechtfertigen kann gegen eine Kritik der Militanz einer solchen Position. Marx' Verteidigung der Gewaltanwendung hängt aber davon ab, wer Gewalt anwendet und gegen wen. Marx zufolge ist das Ziel der Revolution eine Bezeichnung für die menschliche Emanzipation von einer entfremdeten Welt und zugleich für die individuelle totale Selbstentwicklung von dem entfremdeten Wesen der Menschen, die die Verwirklichung der kommunistischen Gesellschaft durch ein Einstürzen der Ausbeutung und Unterdrückung zu errichten vermag. Marx meint also mit der proletarischen Revolution sowohl die politisch-institutionelle Strukturveränderung, als auch das reife Klassenbewusstsein der Gesellschaftsmitglieder.

Warum ist die bürgerliche Revolution für Marx ein falsches Bewusstsein? Marx kritisiert die Forderung, die bürgerliche Demokratie durch die Reform zu schaffen, wie auch den unverhohlenen Widerruf der bürgerlichen Ideale von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit. Denn er zeigt, dass die Verwirklichung der bürgerlichen Demokratie nicht realisierbar ist ohne ihre Basis, die kapitalistische Produktionsweise, abzuschaffen. Diese Einsicht beruft sich auf eine Kritik der Politischen Ökonomie, die sich als Ideologiekritik versteht. Das Praktischwerden dieser Kritik ist die Aufgabe der Kommunisten.

Marx hat mit seiner Kritik der politischen Ökonomie aufgedeckt, dass die bisher natürlich-geltenden Belastungen innerhalb der kapitalistischen Produktionsweise keinesfalls natürlich sind, und wenn das so ist, strebt er weiter nach dem Grund des beharrlichen Daseins solcher Lasten. Seine Antwort war die Unterdrückung und Ausbeutung der Menschen durch die Menschen. Manche unmenschlichen Belastungen kann Marx als Werke bestimmbarer Tätigen zuschreiben. Daraus kann Marx die von Menschen verursachten Schäden als Gewalt bezeichnen. Nach der Gesellschaftskritik akzeptiert Marx die Überwindung des bestehenden Übelzustandes mit der Kritik der Waffe, denn er sah die revolutionäre

³⁶⁸ K. Marx / F. Engels, MKP, in: MEW 4, S. 481.

Praxis als einen schnellen Weg den bestehenden Übelzustand im Frühkapitalismus des 19. Jahrhundert zu beenden. Wie kann man aber mit der blutigen Gewaltanwendung eine bessere Welt schaffen? Marx hat vorausgesetzt, dass die Gewalt bloß für die bessere Welt ein letztes Mittel sein soll. Gibt es eine gerechte Gewaltanwendung? Wer so fragt, muss mit Skepsis rechnen: Für Pazifisten hat die Voraussetzung einer solchen Frage überhaupt keine Bedeutung. Konsequenzialisten müssen hingegen danach fragen, ob die Gewalt das einzige oder mindestens schnellste Mittel für den Zweck ist. Sie müssen zugleich die langfristigen Effekte der gezielten Veränderung durch gewaltsame Mittel befragen. Hier geht es zunächst um die Differenz zwischen den verschiedenen Gewaltarten: terroristische Gewalt, Schaden an Haben oder Leben und die Frage, ob auch Unterlassung Gewalt sein kann.

Nach den Konsequenzialisten kann man diese letzte Frage so zusammenfassen: In welchen Umständen kann die folgende Frage, Y ist eine Konsequenz der Unterlassung von X, eine geeignete Aussage sein? Die Antwort von Eric D’Arcy heißt, dass *“Y is called a consequence of A’s not doing X only when:*

(1) Doing X is a standard way of preventing Y.

(2) A is in some way expected to do X.

(3) X is required of A in order that something such as Y should not happen.”³⁶⁹

Unter Punkt (2) fallen Verpflichtungen wie z. B. Wohltätigkeiten: *“Beneficence, it will be remembered, covers things which we should, or ought to, do or not do to others.”* (Wohltätigkeit, wie man sich erinnern wird, deckt Dinge ab, die wir tun oder anderen nicht antun sollen oder sollten). Nehmen wir als Beispiel den Fall eines Betrunkenen, der in einen Teich fällt. Unsere Pflicht ist es jemanden zu retten, wenn wir es können. Wir haben diese Pflicht, weil die Unterlassung der Rettung zu der man im Stande ist in diesem Fall der Tod des Betrunkenen wäre.

John Casey beschreibt das Problem der kausalen Verbindung zwischen der Unterlassung und dem Tod als ein ‘pattern of normal expectations’: *“If a man does not do X, we cannot properly say that his not doing X is the cause of some result Y*

³⁶⁹ E. D’Arcy, *Human Acts*, Oxford 1963, S. 47-9. u. 55.

*unless, in the normal course of events, he could have been expected to do X.*³⁷⁰

Casey then argues that “a man can be held ‘personally responsible’ for something if and only if: (a) His actions (or omissions) are causally responsible for it. (b) The outcome has some importance in terms of what he might be expected to do; in general, that is, in terms of a pattern of role responsibilities, in the context of which he acts. (c) Normal conditions (i.e., no excusing conditions).”³⁷¹ Caseys Begriff von ‚man’s role’ kann aber keinen Erklärungsweg der spezifischen menschlichen Pflicht zeigen, welche unabhängig von den Konsequenzen der Pflichterfüllung bleiben kann.

Hart und Honoré behandelt in ihrem Buch *>Causation in the Law<* das umfassende Problem des Kausalzustands der Unterlassung: “*When things go wrong and we ask the cause, we ask this on the assumption that the environment persists unchanged, and something has made the difference between what normally happens in it and what has happened on this occasion.*”³⁷² Nach ihrer Erläuterung hat die Unterlassung eine kausale Stellung, denn sie bildet eine Abweichung zur normalen Erwartung.

Marx’ Konzept der Gewalt bezieht sich also auch auf die Ablehnung von Unterlassungen. Er will damit unsere Verantwortung für das bestehende Unglück im alltäglichen Leben erwecken. Dies zeigt, dass Marx’ Anspruch nicht bloß leere Rhetorik, sondern eine solide Komplementarität von Theorie und Praxis ist. Im Allgemeinen sind die Verbote von Mord, Verletzung, Diebstahl und Lüge usw. unsere Pflicht. Wenn wir moralisch die Verantwortung für unsere passive Aktion übernehmen sollen, müssen wir auch die stärkere Verantwortung für unsere aktiven Handlungen übernehmen. Mit dieser radikalen Revision der gleichen Verantwortungspflicht für sowohl negative als auch positive Aktionen können wir in manchen Fällen einen festen Boden aufbauen, um das bestehende Weltunglück zu mindern und zu verhindern. Diese Forderung ist natürlich stärker als die laufende Moralpflicht. Dennoch finde ich keinen Grund, warum wir auf eine solche starke

³⁷⁰ J. Casey, *Actions and Consequences*, in: *Morality and Moral Reasoning*, Casey, John, (ed.), London 1971, S. 180.

³⁷¹ Ebd., S. 187.

³⁷² H.L.A. Hart/ Honoré, *Causation in the Law*, Oxford 1959, S. 34-5. u. 37.

Moralpflicht verzichten sollen. Wenn wir die Debatte über die moralische Differenz zwischen Mord und Sterbenlassen einbeziehen, ergibt sich bei solchen umfassenden Forderungen eine neue Grundlegung der Fürsorgeethik.

Die Gegner argumentieren in Bezug auf eine solche Anwendung der Marxschen Gewaltterminologie ungefähr so: Der erste Punkt ist die unangemessene Stellung von Gewalt. Gewalt ist keine gute Lösung für die Probleme der Welt. Marx' Gesichtspunkt der Gewaltanwendung ist sehr unklar, und ignoriert die normale Unterscheidung zwischen Gewalt und Gewaltlosigkeit. Der zweite Punkt ist die disqualifizierbare Bedeutungserweiterung des Worts ‚Gewalt‘. Marx will mit dem Wort sowohl die direkte als auch indirekte passive Aktionen einschließen. Hingegen meinen die Marxgegner bloß die terroristische Gewalt im negativen Sinn, wie Mord, Vergewaltigung und Verbrennung usw..

13. 1 War Marx ein historischer Determinist?

Der liberalistische Standpunkt der Determinismuskritik gegen Marx' zukünftige Gesellschaft ist vor allem im wissenschaftlich-logischen Zusammenhang mit dem Thema vom *Elend des Historizismus* von K. R. Popper vorgelegt worden. Popper formuliert seine These, die Unvorhersagbarkeit der künftigen Geschichte der Menschheit, mit fünf Aussagen folgendermaßen: „(1) *The course of human history is strongly influenced by the growth of human knowledge. (The truth of this premise must be admitted even by those who see in our ideas, including our scientific ideas, merely the by-products of material developments of some kind or other.)* (2) *We cannot predict, by rational or scientific methods, the future growth of our scientific knowledge. (This assertion can be logically proved, by considerations which are sketched below.)* (3) *We cannot, therefore, predict the future course of human history.* (4) *This means that we must reject the possibility of a theoretical history; that is to say, of a historical social science that would correspond to theoretical physics. There can be no scientific theory of historical development serving as a basis for historical*

*prediction. (5) The fundamental aim of historicist methods (see sections 11 to 16 of this book) is therefore misconceived; and historicism collapses.*³⁷³

Die Fragen, ob Marx ein historischer Determinist und zugleich ein Feind der offenen Gesellschaft im Popperschen Sinn sei, können hier nicht näher erörtern. Marx hat sich nirgendwo mit dem Thema von Determinismus und Freiheit explizit beschäftigt. Nichtsdestoweniger scheint es zuweilen nützlich, einen naiven Einwand gegen ähnliche Thesen zu stellen. Wenn Marx als ein deterministischer Prophet blind an das Schicksal der determinierten Geschichte geglaubt hätte, wozu braucht er denn seine Berufung auf die proletarische Revolution. Heißt es, dass Marx' Emphase der proletarischen Praxis von Klassenkampf und Widerstandswillen eine Sinnlosigkeit bedeutet? Wozu sollen wir uns also noch anstrengen? Es handelt sich dabei um die Komplementarität von empirischer Theorie und realisierbarer Praxis, um die bessere Weltordnung mit den verantwortungsvollen Handlungssubjekten zu verwirklichen. Eins muss man daher ausklammern: Marx ist im gebräuchlichen Sinne kein Fatalist der zukünftigen Geschichte.

Ist Marx dann ein kausaler Determinist? Viele antworten Ja, denn Marx' materialistische Geschichtsauffassung enthält einen kausalen Determinismus durch den Ökonomismus, nämlich das Theorem Überbau-Basis, ohne die individuelle Handlungs- und Willensfreiheit zu berücksichtigen. Es ist richtig, dass Marx die materialistische Methode verwendet hat und daraus auf eine teleologische Geschichtsauffassung geschlossen hat – aber das Wie und Was der künftigen Gesellschaft hat er nicht prophezeit. Marx versucht nur mit seiner Kritik der politischen Ökonomie die gegebenen gesellschaftlichen Produktionsstrukturen zu analysieren und aufgrund der wirklichen Widersprüche die notwendige Veränderung zu folgern. Der Kernpunkt des libertarianistischen Arguments liegt darin, dass Marx an die unausweichliche historische Entwicklung glaubt, dass er damit die individuelle Handlungs- und Willensfreiheit verneint. Wenn wir den notwendigen Zusammenhang zwischen der individuellen Handlung 'einen Regenschirm mitnehmen' und der

³⁷³ K. R. Popper, *The Poverty of Historicism*, London 1976, S. v-vi. Poppers Titel dieser Schrift >Das Elend des Historizismus< bezieht sich auf die Anspielung der Marxschen Schrift >Elend der Philosophie<, mit der Marx wiederum auf Proudhons >Die Philosophie des Elends< angespielt hat.

Wettervorhersage, die Regen voraussagt, betrachten, können wir trotz des kausalen Determinismus mit hoher Glaubwürdigkeit keine Einschränkung der individuellen Freiheit erkennen. Wie Allen W. Wood gezeigt hat, setzen wir voraus: *“we know (1) that a large number of individuals will be strongly inclined to perform actions of a certain sort; (2) that nothing will prevent them from doing so; and (3) that a certain number of these actions will be causally sufficient to produce a certain result.”*³⁷⁴ Nach Woods *„Beispiel vom Theatermanager“*³⁷⁵ muss Marx trotz kausaldeterministischer These nicht auf die libertarianische individuelle Freiheit verzichten. Im Gegensatz zu diesen will Marx aber als komplementärer Determinist das Wesen des Menschen gegen die Ausbeutung und Unterdrückung der bürgerlichen Gesellschaft schützen und die aktive Rahmenbedingung der individuellen Freiheit aufbauen.

13. 2 Das Emanzipationssubjekt

Marx hat im Grunde etwas sehr Einfaches gesagt: dass es uns angeht, wenn in einer Gesellschaft die eine Klasse immer mehr genießt und sich aneignet, und die andere Klasse immer mehr arbeitet und es zu wenig bringt. Um eine solche Feststellung zu beweisen, versucht er die Analyse der Ideologien seiner Zeit und die Instabilität der kapitalistischen Produktionsweise zu zeigen. Sein Resultat ist die Unvermeidbarkeit der Schaffung einer neuen Gesellschaftsordnung, die keinen Klassengegensatz kennt.

³⁷⁴ A. W. Wood, Karl Marx, London/ Boston/ Henley 1981, S. 114.

³⁷⁵ Woods Beispiel lautet so: *„The manager of a theater knows that certain theater seats will tend to be sat in more often than others, because not all performances play to a full house, and some seats provide a better view of the stage than others. She also knows that when a given seat has been used a certain number of times, its upholstery will become worn and will need repair. From this she infers that certain identifiable seats will inevitably need repair sooner than others. In other to reason in this way, the manager surely dose not need to be a determinist about human actions. No sensible person could accuse her of denying that theater-goers are free to choose which seats they sit in. The reasoning behind Marx’s belief in the historical inevitability of the rise and fall of capitalism in Western Europe is not so very different from that used by the theater manager.”* A. W. Wood, Karl Marx, London/ Boston/ Henley 1981, S. 115.

Marx hat im Hinblick auf seine Klassentheorie³⁷⁶ für die Verwirklichung der klassenlosen Gesellschaft den Geburtsakt der proletarischen Revolution betont, denn die privilegierten Klassen haben immer im Gegensatz zu den unteren Klassen auf unterschiedliche Weise Widerstand geleistet. Angesichts der ausweglosen Sackgasse von Abhängigkeit oder Unabhängigkeit der unteren Klassen handelt es sich bei Marx um eine historische Selbstverteidigung der kollektiven Massen von unten gegen die Ausbeutung und Unterdrückung von oben. Das >Manifest der Kommunistischen Partei (1848)< beginnt Marx mit dem berühmten Satz: „Die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft ist die Geschichte von Klassenkämpfen“³⁷⁷, die in den verschiedenen Epochen ungleiche Gestalt ist. Mit den angewandeten Begriffen von Geschichte, Gesellschaft und Klassenkampf hat er jedoch eine allen bisherigen Epochen gemeinsame Tatsache gefunden. Die etablierten Ideologien und Produktionsformationen sind in revolutionäre Praxis trotz aller Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit umgestaltet worden.

Wenn wir Marx' Absicht mit der Komplementarität von Theorie und Praxis gleich setzen, soll es wohl klar sein, warum Marx die revolutionäre Praxis im historischen Kontext des 19. Jahrhunderts befürwortet. Demgemäß soll man sich an Marx' dialektische Kritikvorschriften erinnern. Er versucht zunächst, die Quelle der bestehenden Widersprüche durch theoretische Kritik im Zusammenhang mit den Fragen von dem ‚Woher?‘ und dem ‚Warum?‘ zu erklären. Dann entscheidet sich das ‚Wohin?‘. Der Selbstzweck vom Reich der Freiheit setzt die Emanzipation vom Reich der Notwendigkeit voraus: „Das Reich der Freiheit beginnt in der Tat erst da, wo das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört; es liegt also der Natur der Sache nach jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion. [...]Die Freiheit in diesem Gebiet kann nur darin bestehen, daß der

³⁷⁶ K. Marx, Kap. III, in: MEW 25, S. 892-3. Es ist nennenswert, dass Marx das letzte Kapitel im >Kapital III.< mit der vereinfachten Definition der Klassen von Lohnarbeiter, Kapitalisten und Grundeigentümer beendet. Dabei geht es um zwei Fragen. Erstens: Was bildet eine Klasse? Zweitens: Was macht drei großen Klassen zu Bildern der gesellschaftlichen Klassen? Daneben bemerkt Marx wohl das Dasein der unterschiedlichen gesellschaftlichen Mittelklasse, wie z. B. Ärzte und Beamte, das für Marx' Klassentheorie die unendliche Zersplitterung der Interessen und Stellungen gelten lässt.

³⁷⁷ K. Marx / F. Engels, MKP, in: MEW 4, S. 462.

*vergesellschaftete Mensch, die assoziierten Produzenten, diesen ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als von einer blinden Macht beherrscht zu werden; ihn mit dem geringsten Kraftaufwand und unter den ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen vollziehn. Aber es bleibt dies immer ein Reich der Notwendigkeit. Jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühen kann. Die Verkürzung des Arbeitstags ist die Grundbedingung.*³⁷⁸

Allerdings sieht Marx einige Hindernisse, die für den Aufbau der klassenlosen Gesellschaft Schritt für Schritt beseitigt werden sollen. Dabei handelt es sich um den bewussten Aktus der totalen Veränderung, um die Überwindung der unverhüllten Widersprüche zu praktizieren. Was bedeutet die totale Veränderung, die etwas anderes als eine Summe der reformierenden Teiländerungen wäre? Wie ist die Revolution als eine Tat, die sich nicht auf eine in der Zeitausdehnung Folge von Teilreformen zurückführen lässt, überhaupt vorstellbar? Wie ist das Klassenbewusstsein möglich, das von der einstweiligen Zielvorstellung eines bestimmten Klasseninteresses grundsätzlich unterscheiden soll?

Als Marx mit der ‚Revolution‘ über die Realisierung der kommunistischen Gesellschaft und die historische Aufgabe des Proletariats sprach, zeigte er sich als ein oppositioneller Politiker gegen die intellektuelle Prostitution von Schulreformisten. Um den wahren Kommunismus auszudrücken, benutzt er in anderem Sinn verschiedene Begriffe, wie das Reich der Freiheit, soziale Gerechtigkeit, Chancengleichheit und das Glück der Menschheit etc.

13. 2. 1 Wer soll das Subjekt der menschlichen Emanzipation sein?

Um die menschliche Emanzipation zu realisieren, soll jeder Marx zufolge vor allem die Selbstentfremdung überwinden. Er bezeichnet die frühkapitalistische Gesellschaft

³⁷⁸ K. Marx, Kap. III, S. 828.

im literarischen Sinne kurz so: *„Kam endlich eine Zeit, wo alles, was die Menschen bisher als unveräußerlich betrachtet hatten, Gegenstand des Austausches, des Schachers, veräußert wurde. [...] Es ist die Zeit der allgemeinen Korruption, der universellen Käuflichkeit oder, um die ökonomische Ausdrucksweise zu gebrauchen, die Zeit, in der jeder Gegenstand, ob physisch oder moralisch, als Handelswert auf den Markt gebracht wird, um auf seinen richtigsten Wert abgeschätzt zu werden.“*³⁷⁹

Im Mittelpunkt des Zitates steht eine wichtige Frage; wie der Mensch als Subjekt in die verdinglichte Ware als Objekt verwandelt wird.

In seiner Klassentheorie hat Marx dem Proletariat die welthistorische Aufgabe der menschlichen Emanzipation übergeben. Marx' Definition vom Proletariat war schon in früheren Denkphasen sehr vertrauensvoll: *„In der Bildung einer Klasse mit radikalen Ketten, einer Klasse der bürgerlichen Gesellschaft, welche keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft ist, eines Standes, welcher die Auflösung aller Stände ist, einer Sphäre, welche einen universellen Charakter durch ihre universellen Leiden besitzt und kein besonderes Recht in Anspruch nimmt, weil kein besonders Unrecht, sondern das Unrecht schlechthin an ihr verübt wird, [...] welche mit einem Wort der völlige Verlust des Menschen ist, also nur durch die völlige Wiedergewinnung des Menschen sich selbst gewinnen kann. Diese Auflösung der Gesellschaft als ein besonderer Stand ist das Proletariat.“*³⁸⁰

Wie und mit welchen Gründen kann Marx seine Position zum Proletariat rechtfertigen? Er zählt den Charakter vom Proletariat unter verschiedenen Punkten auf. Einerseits ist das Proletariat eine unterdrückte Klasse. Dies scheint aber in der Realität sehr dubios, denn das Proletariat scheint in der kapitalistischen Gesellschaft formal nicht so. Um dieses Trugbild zu klären, konzentrierte sich Marx im Unterschied zur Betonung der *„juristisch gleichen Personen“*³⁸¹ aller Gesellschaftsmitglieder auf das ungleiche Massenelend der kapitalistischen Gesellschaftsmitglieder. Andererseits ist das Proletariat als die kämpferische Klasse gegen die unterdrückende Klasse zu definieren: *„Inzwischen ist der Gegensatz zwischen*

³⁷⁹ K. Marx, EP, in: MEW 4, S. 69.

³⁸⁰ K. Marx, RP, in: MEW 1, S. 390.

³⁸¹ K. Marx, Kap. I, in: MEW 23, S. 182.

*Proletariat und Bourgeoisie ein Kampf von Klasse gegen Klasse, ein Kampf, der, auf seinen höchsten Ausdruck gebracht, eine totale Revolution bedeutet. Braucht man sich übrigens zu wundern, daß eine auf den Klassengegensatz begründete Gesellschaft auf den brutalen Widerspruch hinausläuft, auf den Zusammenstoß Mann gegen Mann als letzte Lösung?*³⁸²

Der geschichtliche Beruf dieser proletarischen Klasse ist die Umwälzung der unmenschlichen Produktionsweise und zugleich die Abschaffung des antagonistischen Klassengegensatzes. Marx' skizzenhafte Beschreibung über den wahren Kommunismus bezieht sich zunächst auf ein alternatives Gesellschaftsmodell als die Aufhebung der kapitalistischen Widersprüche. Marx' Voraussetzung der Aufhebung des Kapitalismus ist der Antagonismus zwischen gesellschaftlicher Produktion und privatkapitalistischer Aneignung: *„Es gibt eine große Tatsache, die für dieses unser 19. Jahrhundert bezeichnend ist, [...] Auf der einen Seite sind industrielle und wissenschaftliche Kräfte zum Leben erwacht, von der keine Epoche der früheren menschlichen Geschichte je eine Ahnung hatte. Auf der andern Seite gibt es Verfallssymptome, [...] In unsern Tagen scheint jedes Ding mit seinem Gegenteil schwanger zu gehen. Wir sehen, daß die Maschinerie, die mit der wundervollen Kraft begabt ist, die menschliche Arbeit zu verringern und fruchtbar zu machen, sie verkümmern lässt und bis zur Erschöpfung auszehrt. Die neuen Quellen des Reichtums verwandeln sich durch einen seltsamen Zauberbahn zu Quellen der Not. Die Siege der Wissenschaft scheinen erkaufte durch Verlust an Charakter. [...] Dieser Antagonismus zwischen moderner Industrie und Wissenschaft auf der einen Seite und modernem Elend und Verfall auf der andern Seite, dieser Antagonismus zwischen den Produktivkräften und den gesellschaftlichen Beziehungen unserer Epoche ist eine handgreifliche, überwältigende und unbestreitbare Tatsache.“*³⁸³ Dieser Widerspruch drückt sich politisch im Klassenkampf von Proletariat und Bourgeoisie aus und führe

³⁸² K. Marx, EP, in: MEW 4, S. 182.

³⁸³ K. Marx, Rede auf der Jahresfeier des „People's Paper“ am 14. April 1856 in London, in: MEW 12, S. 3 f.

zur Revolution: *„Die Geschichte ist der Richter – ihr Urteilstollstrecker der Proletarier.“*³⁸⁴

Wie können die Unterdrückten eine solidarische Klasse herausbilden? Marx sagt: *„Insofern Millionen von Familien unter ökonomischen Existenzbedingungen leben, die ihre Lebensweise, ihre Interessen und ihre Bildung von denen der anderen Klassen trennen und ihnen feindlich gegenüberstellen, bilden sie eine Klasse. Insofern ein nur lokaler Zusammenhang unter den Parzellenbauern besteht, die Dieselbigkeit ihrer Interessen keine Gemeinsamkeit, keine nationale Verbindung und keine politische Organisation unter ihnen erzeugt, bilden sie keine Klasse.“*³⁸⁵ Die moderne Bourgeoisie hat Marx zufolge in der Geschichte schon ihre revolutionäre Rolle³⁸⁶ gespielt, denn sie hat, wo sie zur Herrschaft gekommen ist, alle feudalen, patriarchalischen, idyllischen Verhältnisse zerstört. Ihre ursprünglichen Funktionen, nämlich das organisatorische Kommando der kapitalistischen Produktionskräfte, die Kontrolle über das Leben der Produzenten, und die Produktion von ideologischen Ideen usw., werden jedoch letztlich mit einem antagonistischen Klassengegensatz konfrontiert: *„Der Fortschritt der Industrie, dessen willenloser und widerstandsloser Träger die Bourgeoisie ist, setzt an die Stelle der Isolierung der Arbeiter durch die Konkurrenz ihre revolutionäre Vereinigung durch die Assoziation. Mit der Entwicklung der großen Industrie wird also unter den Füßen der Bourgeoisie die Grundlage selbst hinweggezogen, worauf sie produziert und die Produkte sich aneignet. Sie produziert vor allem ihren eigenen Totengräber. Ihr Untergang und der Sieg des Proletariats sind gleich unvermeidlich“*³⁸⁷

Dann steigt eine andere Klasse gegen die Unterdrückung und das Vorrecht einer Klasse auf. *„Von allen Klassen, welche heutzutage der Bourgeoisie gegenüberstehen, ist nur das Proletariat eine wirklich revolutionäre Klasse.“*³⁸⁸ Marx bezeichnet die universelle Charakteristik der proletarischen Revolution so: *“Alle bisherigen*

³⁸⁴ Ebd., S. 4.

³⁸⁵ K. Marx, Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, in: MEW 8, S. 198.

³⁸⁶ K. Marx / F. Engels, MKP, in: MEW 4, S. 464.

³⁸⁷ Ebd., S. 473 f.

³⁸⁸ Ebd., S. 472.

*Bewegungen waren Bewegungen von Minoritäten oder im Interesse von Minoritäten. Die proletarische Bewegung ist die selbständige Bewegung der ungeheuren Mehrzahl im Interesse der ungeheuren Mehrzahl. Das Proletariat, die unterste Schichte der jetzigen Gesellschaft, kann sich nicht erheben, nicht aufrichten, ohne daß der ganze Überbau der Schichten, die die offizielle Gesellschaft bilden, in die Luft gesprengt wird.*³⁸⁹ Mit der Klassentheorie will Marx nachweisen, 1) „daß die Existenz der Klassen bloß an bestimmte historische Entwicklungsphasen der Produktion gebunden ist; 2) daß der Klassenkampf notwendig zur Diktatur des Proletariats führt, die selbst nur den Übergang zur Aufhebung aller Klassen und zur echten klassenlosen Gesellschaft bildet.“³⁹⁰

13. 2. 2 Was ist das Proletariat im gegenwärtigen Sinn?

Manche sagen, dass das Proletariat im Marxschen Sinne nicht mehr existiert. Heißt das dann, dass wir alle zur Bourgeoisie gehören? Wenn das nicht zutrifft, kann man die Frage stellen, wer heute an der Stelle des Proletariats steht. Es muss betont werden, dass die weltgeschichtliche Rolle des Proletariats bei Marx nicht auf die eingeschränkte Emanzipation der Arbeiterklasse begrenzt ist, sondern sich auf die Emanzipation der gesamten Menschheit durch die Wiederherstellung der nichtentfremdeten und daher freien Tätigkeit aller Menschen richtet, auf eine Gesellschaft, die den Menschen und nicht die Herstellung von Gegenständen zum Zweck hat und in der jeder Mensch aufhört, Mittel zu sein und ein totales Wesen des Menschen verwirklicht wird.³⁹¹

Der Übergang der Produktionsmittel in den Gemeinbesitz ist nur ein Anfang zur Überwindung des kapitalistischen Privateigentumsrechtes der Gesamtheit, denn für die Masse ist unter den inhumanen Eigentumsbedingungen aus verschiedenen Gründen die Chance auf die totale Selbstentfaltung ihres menschlichen Wesens

³⁸⁹ Ebd., S. 472 f.

³⁹⁰ Marx an Joseph Weydemeyer. 5. März 1852, in: MEW 28, S. 508.

³⁹¹ F. Engels/ K. Marx, HF, in: MEW 2, S. 37-8; K. Marx/ F. Engels, DI, in: MEW 3, S. 77; K. Marx/ F. Engels, MKP, in: MEW 4, S. 482.

blockiert gewesen. In der frühkapitalistischen Zeit war es für Marx unzweifelhaft, dass die einzige Möglichkeit einer humanen Umgestaltung von bürgerlicher Gesellschaft in der Abschaffung des Privateigentums an den Produktionsmitteln bestand. Damit konstatierte er schon in seinem frühen Aufsatz >Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung< die welthistorische Rolle des Proletariats als „ein[es] besonder[en] Stand“³⁹² zum geschichtlichen Träger der menschlichen Emanzipation.

Marx fand das Veränderungssubjekt der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft jedoch nicht nur im Proletariat, sondern auch in den Intellektuellen: *„In Zeiten endlich, wo der Klassenkampf sich der Entscheidung nähert, nimmt der Auflösungsprozeß innerhalb der herrschenden Klasse, [...], so grellen Charakter an, daß ein kleiner Teil der herrschenden Klasse sich von ihr lossagt und sich der revolutionären Klasse anschließt, der Klasse, welche die Zukunft in ihren Händen trägt. Wie daher früher ein Teil des Adels zur Bourgeoisie überging, so geht jetzt ein Teil der Bourgeoisie zum Proletariat über, und namentlich ein Teil der Bourgeoisieideologen, welche zum theoretischen Verständnis der ganzen geschichtlichen Bewegung sich hinaufgearbeitet haben.“*³⁹³ In diesem Zusammenhang knüpft Marx eine neue Verwirklichung der Philosophie an. Später betont Marx die Solidarität der verschiedenen Klassen von Bourgeoisie, Feudaladel, Mittelständen, Handwerker, kleine Industriellen, Bauern und des Proletariats usw. gegen den vierten Paragraphen des >Gothaer Programms<, der lautet: *„4. „Die Befreiung der Arbeit muß das Werk der Arbeiterklasse sein, der gegenüber alle andren Klassen nur eine reaktionäre Masse sind.“*³⁹⁴ Wenn nur die Arbeiterklasse die revolutionäre Masse ist, wird etwas sehr Merkwürdiges institutionalisiert; nach außen, gegenüber dem Klassenfeind, strategisches Handeln und politischer Kampf; nach innen, gegenüber der Masse der Lohnarbeiter, fehlende Aufklärung und Prozesse der Selbstreflexion. Die Vorhut des Proletariats muss die Kritik der Waffen und die Waffen der Kritik beherrschen.

³⁹² K. Marx, RP, in: MEW 1, S. 390.

³⁹³ K. Marx / F. Engels, MKP, in: MEW 4, S. 471 f.

³⁹⁴ K. Marx, GP, in: MEW 19, S. 22.

Marx ruft zwar den Arbeitern zu: „*Proletarier aller Länder, vereinigt euch!*“³⁹⁵ Aber zu welchem Zweck? Hier handelt es sich um die internationale Assoziation der Arbeiter, die im Gegensatz zum nationalen Egoismus auf dem Weltmarkt und der diplomatischen Verschwörungspolitik zum Aufbau einer humanen Arbeitsgemeinschaft beitragen soll. Die solidarische Arbeiterbewegung kann die vereinten Ansprüche gegen mögliche Konflikte zwischen den Arbeitern von Industrieländern und armen Ländern auf der nationalen Ebene vertreten. Nur dadurch kann die freie Föderation der Arbeiter gegen das sich immer stärker ausdehnende multinationale Finanzkapital die Überwindung der jetzigen Weltmarktordnung realisieren: „*An die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klassen und Klassegegensätzen tritt eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist.*“³⁹⁶

13. 2. 3 Was soll man verändern, und wer soll wen emanzipieren?

Insofern Marx dem Individuum den Gattungsbegriff entgegenhält, entsteht das Problem, dass hier eine metaphysische These vertreten wird. Umgekehrt kann man mit der individuellen Perspektive des Liberalismus gegen Marx einwenden, dass er das Individuum bedeutungslos werden lasse, dass es ihm nur auf die Klasse oder Gruppen ankomme. Beim Konfliktfall zwischen Individuum und Gesellschaft wäre es eine Trivialität, wenn Marx von einer harmonischen Wechselwirkung zwischen Individuum und Gesellschaft sprechen würde. Die Arbeit ist immer gesellschaftlich organisiert; von Beginn der Menschwerdung an existiert die Arbeitsteilung. Marx' Menschenbild ist insofern naiv, denn es lässt im Konfliktfall den Einzelnen zurückzutreten, wenn es um die Kollektivinteressen bzw. um die Erfordernisse des Gemeinwohls geht. Dabei soll man Marx' kritische Pointe gegen den Atomismus und die Gefahr der falschen Entscheidung von Person nicht vernachlässigen.

³⁹⁵ K. Marx/ F. Engels, MKP, in: MEW 4, S. 493.

³⁹⁶ Ebd., S. 482.

Die Gegenposition ist allerdings ebenfalls gefährlich: Im Konfliktfall versucht jeder, seine Privatinteressen ohne Rücksicht auf die anderen durchzusetzen. Dagegen müssen Individuum und Gesellschaft dialektisch so aufgehoben werden, dass man beiden Seiten gerecht wird, so dass es also zu einer Synthese kommt, die beide Seiten gleichzeitig negiert und gleichzeitig in ein Gesamtkonzept einbringt. Wenn man die gegenwärtige Debatte der politischen Philosophie von Liberalismus und Kommunitarismus verfolgt³⁹⁷, soll die Frage als eine für Marx sicherlich nicht unlösbare These bestehen bleiben. Marx gibt keine tragfähige Antwort auf die Frage, wie in der kommenden Gesellschaft die Bedürfnisse des Einzelnen mit den Bedürfnissen der Gesellschaft im Gleichgewicht gebracht werden könnten. Vielmehr geht es darum, dass Marx mit seinem Menschenvertrauen den geselligen Menschen, der im Kapitalismus verloren ging, wiedergewinnen will.

14. Der wahre Kommunismus und ethische Probleme

Nach dem wir untersucht haben, wie Marx den ideologischen Schein der Selbstverständlichkeit der kapitalistischen Gesellschaft kritisch analysiert, wollen wir nun darauf eingehen, welchen komplementären Zusammenhang es zwischen der theoretischen Kritik und der praktischen Emanzipation gibt. Inwieweit hat Marx sein Programm der emanzipatorischen Kritik mit Erfolg geleistet? Daneben ist die andere Frage wichtig, wie Marx die durch die revolutionäre Praxis hervorgebrachte kommunistische Gesellschaft auf ethischen Probleme bezieht.

14. 1 Der hochentwickelte Kommunismus

Marx' Gesinnungswechsel (1844) vom Demokraten zum Kommunismus vollzieht sich zunächst unter Aufhebung der verschiedenen Elemente der frühen sozialistischen, kommunistischen und utopischen Bewegungen. In der >Deutschen

³⁹⁷ Vgl. Kymlicka, Will, Politische Philosophie heute, Eine Einführung, Frankfurt/ New York 1996, S. 169-199.

Ideologie< betont Marx seinen Kommunismus als die Aufhebung der kapitalistischen Gesellschaftsstruktur „*nicht ein Zustand, der hergestellt werden soll, ein Ideal, wonach die Wirklichkeit sich zu richten haben [wird]. Wir nennen den Kommunismus also die wirkliche Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt. Die Bedingungen dieser Bewegung ergeben sich aus der jetzt bestehenden Voraussetzung.*“³⁹⁸ Mit der Kritik der politischen Ökonomie setzt Marx dem Kapitalismus keine zukünftige Vision entgegen, sondern sucht im Kapitalismus selber Ursachen, Tendenzen und Formen seiner Aufhebung.

Für die Verwirklichung des wahren Kommunismus setzt Marx schon in den >Pariser Manuskripten< unter *drei differenzierten Stufen des Kommunismus*³⁹⁹ zuerst die Beseitigung des Privateigentums an den Produktionsmitteln als die Vorbedingung der menschlichen Emanzipation und zugleich der Überwindung der kapitalistischen klassenmäßigen Ausbeutung voraus, denn ohne sie kann es keine menschliche Emanzipation geben: „*Die Aufhebung des Privateigentums ist daher die vollständige Emanzipation aller menschlichen Sinne und Eigenschaften; aber sie ist die Emanzipation grade dadurch, daß diese Sinne und Eigenschaften menschlich, sowohl subjektiv als objektiv, geworden sind.*“⁴⁰⁰

Es scheint, dass Marx damals die Begriffe ‚Kommunismus‘ und ‚Sozialismus‘ kaum unterscheidet. Die Entwicklung zum vollendeten Kommunismus, zu jener Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für freie

³⁹⁸ K. Marx/ F. Engels, DI, in: MEW 3, S. 35.

³⁹⁹ Marx differenziert in Bezug auf die Aufhebung des Eigentumsproblems drei Stufen des Kommunismus: „*1) Er (Kommunismus) ist in seiner ersten Gestalt, [...] als das positive Gemeinwesen setzen will. 2) Der Kommunismus ist a) nach der politischen Natur demokratisch oder despotisch; b) mit Aufhebung des Staats, aber zugleich noch unvollendetem und immer noch mit dem Privateigentum, d. h. der Entfremdung des Menschen, affiziertem Wesen. [...] Er hat zwar seinen Begriff erfaßt, aber noch nicht sein Wesen. 3) Der Kommunismus als positive Aufhebung des Privateigentums als menschlicher Selbstentfremdung und darum als wirkliche Aneignung des menschlichen Wesens durch und für den Menschen; [...], er ist die wahrhafte Auflösung des Widerstreites zwischen dem Menschen mit der Natur und mit dem Menschen, die wahre Auflösung des Streits zwischen Existenz und Wesen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbestätigung, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung. Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als die Lösung.*“ Vgl. K. Marx, Pariser Manuskripte, in: MEW (EB. Teil I.), S. 534 f.

⁴⁰⁰ K. Marx, Pariser Manuskripte, in: MEW (EB. Teil I.), S. 540.

Entwicklung aller ist, teilt Marx in zwei Phasen: Der Sozialismus als die erste Phase, die eben aus der kapitalistischen Gesellschaft hervorgeht, also in jeder Beziehung, ökonomisch, sittlich, geistig noch behaftet ist mit den Muttermalen der alten Gesellschaft, aus deren Schoß sie hervorkommt. Der Kommunismus ist die zweite, höhere Phase, in der diese Missstände der kapitalistischen Überreste überwunden sind. *„Stellen wir uns endlich einenn Verein freier Menschen vor, die mit gemeinschaftlichen Produktionsmitteln arbeiten und ihre vielen individuellen Arbeitskräfte selbstbewusst als eine gesellschaftliche Arbeitskraft verausgaben. Alle Bestimmungen von Robinsons Arbeit wiederholen sich hier, nur gesellschaftlich statt individuell. [...] Das Gesamtprodukt des Vereins ist ein gesellschaftliches Produkt. Ein Teil dieses Produkts dient wieder als Produktionsmittel. Er bleibt gesellschaftlich. Aber ein anderer Teil wird als Lebensmittel von den Vereinsgliedern verzehrt. Er muß daher unter sie verteilt werden. Die Art dieser Verteilung wird wechseln mit der besondern Art des gesellschaftlichen Produktionsorganismus selbst und der entsprechenden geschichtlichen Entwicklungshöhe der Produzenten.“*⁴⁰¹

Zwischen der kapitalistischen und der kommunistischen Gesellschaft liegt die Periode der revolutionären Umwandlung von der einen in die andere. Der entspricht auch eine politische Übergangsperiode, deren Staat nichts andres sein kann als ‚revolutionäre Diktatur des Proletariats‘. Damit die politischen Forderungen, allgemeines Wahlrecht, direkte Gesetzgebung, Volksrecht, Volkswehr etc., kein bloßes Lippenbekenntnis der demokratischen Parteien werden, soll man nicht vergessen, dass jene Forderungen auf der Anerkennung der Volkssouveränität beruhen, dass sie daher in einer demokratischen Zivilgesellschaft am Platz sind. Über die Einführung der progressiven Einkommenssteuer, die verschiedene Einkommensquellen der unterschiedlichen gesellschaftlichen Klassen voraus setzt, funktioniert die wirtschaftliche Grundlage des Staats als eine Regierungsmaschine.

Die Hauptmängel der kapitalistischen Produktionsweise umreißt Marx in drei Tendenzen: a) verschwenderischer Maximalkonsum, b) grenzlose Akkumulation und c) unkontrollierbares Privatinteresse. Marx' Emanzipation richtet sich auf den

⁴⁰¹ K. Marx, Kap. I, in: MEW 23, S. 92 f.

vollendeten Kommunismus, den man als Sammlung der verstreuten Andeutungen in den Marx Werken so zusammenfassen kann:

Erstens: Der wahre Kommunismus ist eine menschliche Gesellschaft ohne die Entfremdung und Ausbeutung als Hindernis zur individuellen Selbstentfaltung. Um die nichtentfremdete Gesellschaft aufzubauen, soll jeder als der Schöpfer und Herr seine gemeinschaftliche Lebensplanung unter eigener Kontrolle leisten ohne gezwungene Arbeit. Für den Zweck weist Marx auf die solidarische Produktionsweise und Gesellschaftsorganisation hin, in der jeder mit anderen unter der autonomen Selbstbeherrschung und wechselseitiger Anerkennung untereinander zusammenleben kann. Allerdings respektiert die kommunistische Produktionsweise sowohl körperlichen als auch geistigen Kreativität ohne Unterschied, denn die Schöpferkraft wird mit der Kooperation von Kopf und Herzen erfüllt.

Zweitens: Marx unterscheidet seinen Kommunismus von anderen zeitgenössischen sozialistischen Strömungen, denn der wahre Kommunismus soll weder mit einer religiösen Jenseitsflucht (im christlichen Sozialismus)⁴⁰² noch mit einer theoretischen Negation verwechselt werden. Dementsprechend hebt er den Unterschied zwischen seinem wahren Kommunismus und dem zeitgenössischen rohen oder utopischen Sozialismus hervor: *„Der Kommunismus unterscheidet sich von allen bisherigen Bewegungen dadurch, daß er die Grundlage aller bisherigen Produktions- und Verkehrsverhältnisse umwälzt und alle nachwüchsigen Voraussetzungen zum ersten Mal mit Bewußtsein als Geschöpfe der bisherigen Menschen behandelt, ihrer Naturwüchsigkeit entkleidet und der Macht der vereinigten Individuen unterwirft. Seine Einrichtung ist daher wesentlich ökonomisch, die materielle Herstellung der Bedingungen dieser Vereinigung; sie macht die vorhandenen Bedingungen zu Bedingungen der Vereinigung.“*⁴⁰³ Es muss mehrmals betont werden, dass für Marx die Macht und der Einfluss der klassenlosen Gesellschaft in aktiver Praxis innerhalb der historischen Realität wurzeln.

⁴⁰² Vgl. K. Marx, Zirkular gegen Kriege, in: MEW 4, S. 3-17

⁴⁰³ K. Marx/ F. Engels, DI, in: MEW 3, S. 70.

Drittens: Marx' kommunistische Gesellschaft der menschlichen Emanzipation soll anschließend ein subjektiv-aktives Engagement aller Mitglieder als positive Freiheit garantieren, die wir im Unterschied zur negativen Freiheit im radikaleren als dem gewöhnlichen Sinn der repräsentativen Demokratie zu verstehen haben, denn eine solche Freiheit ist mit einem widerstandsfähigen, politischen Engagements gegen jede Art und Weise der illegitimen Privilegien und Unterdrückungsformen verbunden. In diesem Sinne impliziert Marx' Konzeption des wahren Kommunismus nichts anders als einen emanzipatorischen Protest von unten für eine humanen Menschenwelt.

Viertens: Die kommunistische Gesellschaft soll zudem der allseitigen Selbstverwirklichung von menschlichen Bedürfnissen und individuellen Fähigkeiten dienen. Für diesen Zweck muss sich jeder zunächst den Unterschied zwischen den menschlichen und den hervorgerufenen falschen Bedürfnissen von Außen klarmachen. Diesbezüglich spielt Marx' kapitalistische Gesellschaftsanalyse der empirischen Klassenunterschiede eine wichtige Rolle, denn die herrschende Klasse will mit ihren Ideologien die unmenschlichen Bedürfnisse von Ausbeutung und Unterdrückung rechtfertigen. Die Aufgabe der Kapitalismuskritik ist es aufzudecken, dass die kommunistische Produktionsweise und der dadurch akkumulierte Reichtum im Gegensatz zur Erzeugung und Rechtfertigung der heuchlerischen Bedürfnisse der Entfaltung der menschlichen Bedürfnisse dienen.

Fünftens: Der wahre Kommunismus ist ein rationell-planwirtschaftliches Produktionssystem gegen die Verschwendung und Unkontrollierbarkeit. In einer Gesellschaft, in der der Klassengegensatz verschwunden ist, es keine verschwenderische Überproduktion mehr gibt, würde der Gebrauch von Produkten nicht mehr von dem Minimum der Produktionszeit abhängen, sondern die Produktionszeit, die man den verschiedenen Gegenständen widmet, würde bestimmt werden durch ihren gesellschaftlichen Nutzen: *„In einer höheren Phase der kommunistischen Gesellschaft, nachdem die knechtende Unterordnung der Individuen unter die Teilung der Arbeit, damit auch der Gegensatz geistiger und körperlicher Arbeit verschwunden ist: nachdem die Arbeit nicht nur Mittel zum Leben, sondern selbst das erste Lebensbedürfnis geworden; nachdem mit der allseitigen Entwicklung*

*der Individuen auch ihre Produktivkräfte gewachsen und alle Springquellen des genossenschaftlichen Reichtums voller fließen - erst dann kann der enge bürgerliche Rechtshorizont ganz überschritten werden und die Gesellschaft auf ihre Fahne schreiben: Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen!*⁴⁰⁴

14. 2 Marx und Ethik

Um Marx' Kapitalismuskritik zu verstehen, sollte man ethische Aspekte von Marx bewahren, worauf ich hier eingehen will. Zum Verhältnis von ‚Marx und Ethik‘⁴⁰⁵ gibt es zwei vorherrschende Fragen: 1) Hat Marx die Moral als eine Ideologie verneint? 2) Gibt es bloß beim frühen Marx die Möglichkeit eine Moralkonzeption zu konstruieren? Beide Interpretationen haben m. E. ansatzweise folgende Mängel: Die Schwierigkeit des ersten Standpunkts ist eine Verengungsgefahr: Wenn alle Produkte des Bewusstseins, wie Philosophie, Religion, Recht, Staat, und Kultur usw., ideologisch sind, kraft wessen entkommt die wahre Kritik, die die ideologische Natur aller Formen des falschen Bewusstseins brandmarkt? Entweder muss Marx' Kritik dogmatisch auf ihrer eigenen Wahrheit bestehen, oder sie muss selbst zugestehen eine positive Ideologie zu sein. Der zweite Standpunkt führt zu einer anderen Art von Schwierigkeit: Es ist zwar nötig, dass man die emanzipatorische Kritik vor dem Versuch der Konstruktion einer Marxschen Ethik auf Basis einer philosophischen Anthropologie analysiert. Aber dann muss man die anthropologische Rechtfertigung vom Wesen des Menschen zeigen: Mit welchen Kriterien können wir zwischen

⁴⁰⁴ K. Marx, GP, in: MEW 19, S. 21.

⁴⁰⁵ In Bezug auf das Thema ‚Marx und Ethik‘ sind einige Bücher der wichtigen anglosächsischen Autoren aufzuzählen: Allen, E. Buchanan, Marx and Justice, Totowa/ New Jersey 1982; Steven, Lukes, Marxism and Morality, Oxford 1985; R. G. Peffer, Marxism, Morality, and Social Justice, Princeton University Press, 1990; Philip, J. Kain, Marx and Ethics, New York 1988. Kain zufolge kann man den ethischen Standpunkt bei Marx unter drei Perioden zusammenfassen: In erster Stufe (1835-1843) glaubte Marx unter dem Einfluss von Aristoteles und Kant an die Rolle der Ethik. In der zweiten Stufe (1845-1856) verneint er dagegen die Moral als ideologische Illusion, denn die Ethik kann allein keine Realitätsveränderung leiten. In der dritten Stufe (1857-1883) zieht er den krassen Ton der ideologischen Moralkritik zurück, denn er anerkennt die handlungstheoretische Fürsorgeethik als eine Möglichkeit der praktischen Weltveränderung.

unterschiedlichen Theorien und Vorstellungen von Anthropologie wählen oder entscheiden? Ist dies eine deskriptive oder eine normative Wahl? Wenn das erste der Fall ist, was sind die bestimmenden Kriterien; wenn das zweite zutrifft, dann muss zugegeben werden, dass diesem Ansatz eine *petitio principii* unterläuft, weil er normative Standards voraussetzt, deren Gültigkeit er erst begründen soll.

Es scheint, dass Marx seine emanzipatorische Kritik nicht innerhalb des moralphilosophischen Diskurses stellt. Denn die für die Moderne charakteristische Moralphilosophie zielt auf den Freiheitsanspruch und Verpflichtungscharakter der liberalistischen Forderungen im näher bestimmten autonomen Individuum. Bei der Begründung einer autonomen Moral entstehen erhebliche Probleme auf Seiten ihrer Protagonisten. Überzeugend erscheint hier zwar die Verkündigung von individueller Freiheit und Emanzipation, von der Selbstentfaltung der eigenen Person, von Selbstorganisation und Selbstbestimmung. Es bleiben aber die Nachfragen, inwieweit von hier aus innerhalb des gesellschaftlichen Zusammenlebens ein Fortschritt in Richtung eines kommunikativen Miteinanders überhaupt zu verwirklichen ist und Selbstverwirklichung nicht vielmehr in der Sackgasse von Egoismus, Eigennutz und Narzissmus endet und die Freiheit nicht letztlich doch zur illegitimen Herrschaft des Machtmissbrauchtes pervertiert. Die Vermittlung von Freiheit und Autonomie einerseits sowie Solidarität und Empathie andererseits ist somit nicht erkennbar. Marx bringt aber seine sozial-politisch-ökonomischen Fragen im Hinblick auf die Fürsorgeethik der besseren Gemeinschaft. Denn das Sein des Menschen ist allein dort sinnvoll, wo der Mensch in einem wechselseitig anerkennenden Dialog und damit solidarischen Lebensbedingungen mit anderen leben kann. Die Solidarität hat in dem Fall eine Doppelbedeutung: Einerseits entspricht sie dem Wesen des Menschen im Sinne des Postulates, andererseits bedeutet sie Einsatzbereitschaft für sozial Schwache, worauf jeder angewiesen sein kann.

14. 2. 1 Ist der vollendete Kommunismus eine gerechte Gesellschaft?

Über die Definitionsfrage, was ist Gerechtigkeit,⁴⁰⁶ hat die Menschheit seit langem keine Übereinstimmung erreicht. Marx betont mit dem bekannten Schema von Überbau und Basis, dass das, was als Gerechtigkeitsvorstellung angesehen wird, von dem Zustand der jeweiligen gesellschaftlichen Produktionsweise abhängig ist, denn man kann in den jeweiligen Kulturen und Epochen andere Gerechtigkeitsvorstellungen feststellen. In diesem Zusammenhang kann man Marx' Position als Moralrelativismus im Gegensatz zum ethischen Universalismus bezeichnen, der eine Position der *interkulturellen Gemeinsamkeiten einer kultur- und epochenunabhängigen Gerechtigkeit* vertritt.

Es geht hier darum, dass Marx' Gerechtigkeitskonzeption der kommunistischen Gesellschaft mit der Programmschrift der >Kritik des Gothaer Programms (1875)< skizzenhaft dargestellt wird. Das Hauptmotiv des Texts, der von Marx >Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei< genannt und 1891 nach seinem Tod zum erstenmal von F. Engels veröffentlicht wurde, war eigentlich eine heftige Auseinandersetzung über den Parteiprogrammentwurf für die bevorstehende Koalition der Sozialdemokratischen Arbeiterpartei Deutschlands⁴⁰⁷: Es handelt sich darin um einen langjährigen Widerstreit bezüglich der sozialistischen Prinzipien, der vor allem zwischen den Kreisen von F. Lassalle, M. Bakunin und Marx augetragen wurde. Abgesehen davon gehört die Programmschrift für uns zu einem der wichtigsten Beiträge, mit dem man über das Gerechtigkeitsthema bei Marx relativ ausführlich sprechen kann.

⁴⁰⁶ Für die Einführung des Gerechtigkeitsbegriffs siehe. J. St. Mill, Der Utilitarismus, Stuttgart 1985, S. 80-84. Otfried, Höffe, Gerechtigkeit, München 2001, S. 9-34.

⁴⁰⁷ Die eine Partei war der ‚Allgemeine Deutsche Arbeiterverein (ADAV)‘, der von Lassalle 1863 gegründet wurde. Die andere war im Kern der ‚Verband Deutscher Arbeitervereine (VDAV)‘, den W. Liebknecht gemeinsam mit dem jüngeren A. Bebel 1866 gründeten. Diese hat schon im August 1869 mit den sogenannten ‚Nürnberger Vereinen‘ in Eisenach eine neue Partei, die Sozialdemokratische Arbeiterpartei, gegründet. Marx' Grund der positiven Einschätzung des ‚Eisenacher Programms (1869)‘ im Vergleich mit dem ‚Gothaer Programm‘ ist gerade, dass die Partei in der Auseinandersetzung mit den opportunistischen Lassalleanern unter dem Einfluss der IAA entstanden war.

Als 1971 mit John Rawls' >A Theory of Justice< den Begriff ‚Gerechtigkeit‘ wieder zu einem aktuellen Thema in der Moralphilosophie und der sozial-politischen Philosophie machte, bietet das Buch nicht bloß für die rechte Seite von Liberalismus und Kommunitarismus, sondern auch für die linke der Marxforscher eine gute Gelegenheit, sich mit dem Text über Marx' Konzeption der sozialen Gerechtigkeit auseinander zu setzen. Es ist nennenswert, dass viele Autoren im angelsächsischen Sprachraum seither fruchtbare Gerechtigkeitsdebatten über Marx geleistet haben. Insbesondere soll man die Leistung des Analytischen Marxismus von G. A. Cohen, J. Elster und J. E. Roemer usw. achten.⁴⁰⁸

Bevor wir den nennenswerten Kernpunkt der Marxschen Gerechtigkeitskonzeption in dem Text schrittweise überprüfen, reden wir über einige Schwierigkeiten, die die weitere Gerechtigkeitsdiskussion mit Marx hindern: Erstens spiele für Marx der Begriff ‚Gerechtigkeit‘ im Vergleich zu anderen Begriffen, z. B. ‚Freiheit‘, ‚Gleichheit‘ und ‚Solidarität‘ etc. eine geringe Rolle. Zugleich hat er darauf verzichtet, dass die hochentwickelte kommunistische Gesellschaft mit dem direkten Begriff ‚Gerechtigkeit‘ beschrieben wird. Aber das heißt nicht, dass man das Gerechtigkeitsproblem innerhalb der Marxschen Lehre ignorieren darf. Im Gegenteil: Dass in unserer Welt die Gerechtigkeit herrsche, gehört zu einem Ziel der Marxschen Arbeit. Das Problem liegt nur darin, dass mit dem Begriff der Gerechtigkeit als ewige Wahrheit gebrochen wird.⁴⁰⁹ Weiter darf man Marx' ironische oder rhetorische Aussagen über Gerechtigkeit keinesfalls wörtlich nehmen, denn es gibt bei Marx mit dem Thema ‚Gerechtigkeit‘ einen Unterschied zwischen exoterischer und esoterischer Seite. Und schließlich kann man verschiedene Fragen stellen. 1) Kann man Marx in der gegenwärtigen Gerechtigkeitsdebatte einbeziehen? 2) War Marx ein egalitarian? 3) Vertrat er eine Gerechtigkeitsethik oder eine Fürsorgeethik?

⁴⁰⁸ Vgl. Canadian Journal of Philosophy, Supplement. Vol. VII, 1981. Darin findet man eine interessante Debatte zwischen Allen W. Wood und Ziyad I. Husami in Bezug auf das Thema der Marxschen Distributionsgerechtigkeit. Allen E. Buchanan, Marx and Justice, The Radical Critique of Liberalism, Totowa/New Jersey 1982. Für den Analytischen Marxismus siehe J. E. Roemer, Analytical Marxism, Cambridge 1986; T. Bonschab/ R. Schrader, Ausbeutung, Klasse und Freiheit im Analytischen Marxismus, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Bd. 47-4, Berlin 1999, S. 573-589.

⁴⁰⁹ K. Marx/ F. Engels, MKP, in: MEW 4, S. 480 f.

Heute würde man sagen, dass Marx fragte, was die Distributionsgerechtigkeit ist. Ob also die jetzige Verteilung gerecht ist? Ist die heutige Verteilung nicht die einzige gerechte Verteilung auf Grundlage der heutigen Produktionsweise? Werden die ökonomischen Verhältnisse durch Rechtsverhältnisse geregelt (Basis vs. Überbau), oder umgekehrt? Haben nicht sozialistische Sektierer die verschiedensten Vorstellungen über eine gerechte Verteilung?

Das Monopolrecht der Produktionsmittel von Kapitalisten, Bankier und Grundeigentümer (das Monopol des Grundeigentums ist sogar Basis des Kapitalmonopols) verursacht den unmenschlichen, ungerechten Gesellschaftszustand. Die Abschaffung des Privateigentumsrechts an den Produktionsmitteln ist eine Vorbedingung für die Verwirklichung der klassenlosen Gesellschaft.

Marx betont die Unmöglichkeit des gleichen Rechts für alle im Hinblick sowohl auf körperliche und geistliche Unterschiede als auch auf den gesellschaftlichen Status quo des Individuums: *„Der eine ist aber physisch oder geistig dem andern überlegen, liefert also in derselben Zeit mehr Arbeit oder kann während mehr Zeit arbeiten; und die Arbeit, um als Maß zu dienen, muß der Ausdehnung oder der Intensität nach bestimmt werden, sonst hört sie auf, Maßstab zu sein. Ferner: Ein Arbeiter ist verheiratet, der andere nicht; einer hat mehr Kinder als der andere etc. etc. Bei gleicher Arbeitsleistung und daher gleichem Anteil an dem gesellschaftlichen Konsumtionsfonds erhält also der eine faktisch mehr als der andere, ist der eine reicher als der andere etc.“*⁴¹⁰ Nach dem Zitat müssen diese Ungleichheiten bei der Verteilung mit berücksichtigt werden. Plakativ von Marx ausgedrückt: *„Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen.“*⁴¹¹ Solche Missstände sind aber vor allem *„in der ersten Phase der kommunistischen Gesellschaft“* unvermeidbar, die eben aus der kapitalistischen Gesellschaft *„nach langen Geburtswehen“*⁴¹² hervorgegangen ist.

In der kommunistischen Gesellschaft, die auf Gemeingut an den Produktionsmitteln und die genossenschaftliche Regelung der Gesamtarbeit

⁴¹⁰ K. Marx, GP, in: MEW 19, S. 21.

⁴¹¹ Ebd., S. 21.

⁴¹² Ebd., S. 21. u. K. Marx, Kap. I, in: MEW 23, S. 16.

gegründet wird, tauschen die Produzenten ihre Produkte nicht bloß für das Privatinteresse aus; im Gegensatz zur kapitalistischen Produktionsweise, in der die auf die Produkte verwandte Arbeitskraft als ein Wertteil der Warenprodukte degradiert wird, existiert die individuelle Arbeit hier unmittelbar sowohl als freie Selbstentfaltung wie als Bestandteil der solidarischen gemeinschaftlichen Gesamtarbeit. Der Ausdruck der gerechten Verteilung vom Arbeitsertrag hat hier keine passende Bedeutung, sowohl wegen der Abzüge der Gesamtprodukte als auch wegen des Sinns der Gesamtarbeit.⁴¹³ Marx fasst mit dem bisher Entwickelten dreierlei Einwände zusammen: 1) Es gibt zunächst eine Gefahr folgende Ausdrücke, z. B. ‚unverkürzter Arbeitsertrag‘, ‚gleiches Recht‘ und ‚gerechte Verteilung‘ sich als veraltete Dogmen vorzustellen. 2) Dann mit ihnen gibt es die Gefahr der Verfälschung der Einsicht in die Realität. 3) Schließlich zeigt Marx die Schwäche der egalitären Distributionsgerechtigkeit im Sinne des vulgären oder utopischen Sozialismus. Dabei lautet Marx’ Behauptung kurz so: Zuerst Produktion, danach Verteilung. Hier geht es um die optimistische Gerechtigkeitsdiskussion in Bezug auf den Überfluss statt der Knappheit.

Nun ist Marx kein egalitarian, denn er stellt die folgenden Fragen: Soll es in der kommunistischen Gesellschaft Gleichverteilung für alle Gesellschaftsglieder geben? Auch für die nicht Arbeitenden (Schwarzfahrer)? Ist die Bezahlung des unverkürzten Arbeitsertrags möglich? Gleichverteilung nur für arbeitende Gesellschaftsglieder? Sind Ausdrücke wie z. B. „*alle Gesellschaftsglieder und gleiche Rechte*“⁴¹⁴ nicht leere Wörter? Wie entsteht die kommunistische Gesellschaft aus der kapitalistischen Gesellschaft? Marx vertritt die durchschnittliche Tauschgerechtigkeit als ein Prinzip in Beziehung auf notwendige Abzüge für Gesellschaftsfonds: Dabei verwendet er das *Prinzip der Zurückerhaltungsgarantie* von Beiträgen. Es handelt sich um ein Argument gegen den Egalitarismus und die Nötigung der Fürsorgeethik (Verantwortlichkeit und Autonomie).

⁴¹³ Vgl. K. Marx, Kap. III, in: MEW 25, S. 18 f.

⁴¹⁴ K. Marx, GP, in: MEW 19, S. 20.

Die Notwendigkeit der dreistufigen Arbeitsertragabzüge für Gemeinschaftsfonds in der hochentwickelten kommunistischen Gesellschaft hat im Prinzip keine Bedeutung für die egalitäre Verteilungsgerechtigkeit des Arbeitsertrag: Die Abzugsgröße mit der prinzipiellen Garantie sie zurückzuerhalten ist in höherer Stufe zum Teil nach den vorhandenen Produktionsmitteln und -kräften zu bestimmen. Die Abzüge ermöglichen zunächst eine weitere Produktivitätsentwicklung durch Forschung und Experimente. Bei der Produktion haben die Abzüge drei Funktionen: *Erstens: Sie decken den Ersatz für die verbrauchten Produktionsmittel. Zweitens: ein zusätzlicher Teil wird für die Ausdehnung der Produktion zur Verfügung gestellt. Drittens: Reserve- oder Assekuranzfonds decken die Kosten von Missfällen, Störungen durch Naturereignisse etc.* Bevor die Produkte zur individuellen Verteilung kommen, geht ein Teil von den gesamten Konsumtionsmitteln wieder in mittlerer Stufe für das Gemeinwohl ab: *Erstens: die allgemeinen, nicht direkt zur Produktion gehörigen Verwaltungskosten. Zweitens: was zur gemeinschaftlichen Befriedigung von Bedürfnissen bestimmt ist, wie Schulwesen, Gesundheitsvorrichtungen etc. Drittens: Fonds für Arbeitsunfähige etc., kurz, für das, was heute zum sogenannten offiziellen Lebensminimum gehört.* Erst nach diesen beiden Stufen kann man in unterer Stufe über die Verteilung der Konsumtionsmittel unter die individuellen Produzenten der Genossenschaft reden.

15. Schlussbemerkung

Die bisherige Analyse ergibt, dass Marx' gesamte Lehre als menschliche Emanzipation konzipiert ist, durch seine wirklichkeitsnahe Kritik jener Ideologieförmlichkeiten, die die bestehenden unmenschlichen Verhältnisse im 19. Jahrhundert stabilisiert haben. Dies geht u. a. aus seiner Bemühung um die Komplementarität von Theorie und Praxis hervor, nach der die menschliche Gemeinschaft, die seit je unter verschiedenen Ideen geträumt wurde, durch die Beseitigung der Differenz von Theorie und Praxis verwirklicht werden kann. Die emanzipatorische Kritik ist die elementare Kraft des menschlichen Fortschritts, die die oft verborgenen Ausbeutungs- und Unterdrückungsformen aufdeckt und es zugleich möglich macht, dagegen zu handeln. Wenn die Theorie ihr kritisches Verhalten zur Wirklichkeit nicht mitreflektiert, kann sie zur Artikulation der revolutionären Handlungsimpulse nicht dienen. Wenn die Theorie aber die Wirklichkeit mitreflektiert, ist sie die „*permanente Revolution*“⁴¹⁵ des menschlichen Fortschritts, in der Mitte der gegebenen Umstände.

Was uns bleibt, ist die Frage: In welcher Hinsicht dürfen wir Marx' emanzipatorische Kritik aufrecht erhalten oder ergänzen? Es wäre anachronistisch, Marx' Kritikansätze des 19. Jahrhunderts ohne die nötige Modifizierung immer noch als eine Richtschnur für Lösungsversuche in der veränderten gegenwärtigen Problemsituation vorzuschlagen. Dafür muss man bereit sein, sich von Teilen der Marxschen Lehre, unter Einbeziehung der gegenwärtigen, komplexen Problemfelder kritisch zu distanzieren. Nur dadurch können wir Marx' emanzipatorische Kritik gut verstehen und anwenden. Beispielsweise proklamiert Marx den Zusammenbruch der kapitalistischen Produktionsweise, und es ist eine historische Ironie, dass manche sozialistischen Länder den Abschied von Marx mit der Einführung der kapitalistischen Marktwirtschaft verkünden. Es scheint, dass Marx' Krisenanalyse des Kapitalismus uns wenig zu sagen hat. Wie M. Horkheimer betont hat, liegt der Hauptgrund der Anti-Marx-Tendenz bereits Ende der 70er Jahre eben darin, dass die

⁴¹⁵ Vgl. K. Marx, JF, in: MEW 1, S. 357.

„Geschichte anders gelaufen ist, als Marx sich dachte. Im Kapitalismus, den er analysierte, ist die Verelendung des Proletariats wahrlich nicht fortgeschritten, noch die von ihm erwartete Revolution ausgebrochen.“⁴¹⁶ Marx hat zu gering eingeschätzt, bis zu welchem Grad das marktwirtschaftliche System imstande ist, sich selber zu modifizieren. Deshalb muss man die Diskussion unter Einbeziehung der Überlebensfähigkeit des sich selbst verbessernden und –verändernden Kapitalismus fokussieren.

Bevor wir jedoch Marx' Mängel besprechen, sollen wir im Hinblick auf seine emanzipatorische Kritik nachprüfen, ob die jetzige Weltordnung unter veränderten Rahmenbedingungen die immanente Kehrseite der kapitalistischen Produktionsweise (Krisen, Arbeitslosigkeit, Not) im Marxschen Sinne überwindet. Wie ich schon in der Einleitung gesagt habe, ist unsere Welt leider weit davon entfernt. Marx' emanzipatorische Kritik ist deshalb noch weiter nötig, denn sie ist nicht nur eine Gelegenheit zur negativen Kritik der etablierten Theorien und der bestehenden Verhältnisse, sondern kann auch ein Begreifen der bestehenden Widersprüche ermöglichen und zugleich zu ihrer aktiven Veränderung als positive Kritik beizutragen. Damit artikuliert Marx vortrefflich die Partizipation von allen an der menschlichen Gemeinschaft als Recht und Pflicht. Die menschliche Zukunft hängt vorweg von der harmonischen Selbstverwirklichung des Einzelnen mit seinen Mitmenschen ab. Demgemäß sollen Marx' Nachfolger die zukünftige Vision als ihre Aufgabe zur Verwirklichung des menschlichen Wesens und der wohlgeordneten Gesellschaft weiterbilden. Marx' emanzipatorische Kritik bietet zudem sozialpolitisch für jeden, der eine bessere Welt realisieren will, den demokratischen Weg der kritischen Mitbestimmung von unten. Dabei soll jeder einen Beitrag gegen die Machtausübung von oben leisten, um das gesellschaftliche Glück zu schaffen.

Die Verwirklichung der Ideen von Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, Glück und Menschenwürde in einer guten Gesellschaft ist seit jeher ein Traum der Menschheit gewesen. Selbst die Kritik am Staatssozialismus hat in diesen Ideen ihre Richtlinie gehabt. Für die Verwirklichung des wahren Kommunismus ist Marx nicht

⁴¹⁶ M. Horkheimer, Marx heute (1968), hrsg. von Alfred Schmidt und Gunzelin Schmid Noerr, Gesammelte Schriften Bd. 8, Frankfurt a. M. 1985, S. 306.

mehr mit dem ‚Nirgendwo‘ einer menschlichen Gesellschaft im wörtlichen Sinne von Utopie zufrieden, insofern Marx mit seiner Kritik sowohl dasjenige, was ist, als auch den emanzipatorischen Prozess dessen, was sein soll, untersucht. Marx zeigt, dass die Veränderung im praktischen Feld mit der korrekten Auslegung und einer realisierbaren Überwindung des bestehenden Zustandes geleistet werden muss. Er will sein Ziel mit einer Komplementarität von richtiger Erkenntnis und verantwortlichem Handeln erreichen. Dadurch ist das Ziel keine Utopie als ein ‚Nirgendwo‘ im wörtlichen Sinne, sondern ein ‚Noch–Nicht–Da‘ im positiven Sinn.⁴¹⁷ Die Möglichkeit des Fortschritts der menschlichen Gesellschaft hängt an der Bereitschaft zu einer veränderbaren Kurskorrektur. Jede Hoffnung fängt damit an, dass wir uns trauen, die realisierbare Alternative zu denken. Nichts ist tödlicher als der sogenannte Skeptizismus, der uns im Kopf jedem Traum von einer besseren, menschlichen Welt austreiben will. Wenn wir erkannt haben, dass die gegenwärtigen globalen gesellschaftlichen Verhältnisse nicht naturgegeben, sondern menschengemacht sind – dann kann uns nichts und niemand daran hindern, eine andere Welt für möglich zu halten und für die realisierbare Alternative einzutreten. Insofern darf die menschliche Emanzipation geschichtlich kein abgeschlossener Prozess sein. Vielmehr kommt es darauf an, dass wir Marx‘ Lehre als einen unabgeschlossenen Prozess der dialektischen Bewegung verstehen. Jede Generation muss für sich passende Lösungen innerhalb ihrer vorhandenen Gegebenheiten erarbeiten.

Betrachten wir abschließend einige oft unbemerkte Perspektiven von Marx. Meine Absicht liegt darin, dass ich Marx für die gegenwärtige Debatte relevant machen will. Es zeigt sich, dass wir das überlieferte Eigentumsrecht, die Umweltpolitik, die Weltarmut und die rationale Forschung usw. noch einmal überdenken müssen. Erstaunlicherweise hat Marx mit seiner Kritik der politischen Ökonomie eine Lektion der menschenfreundlichen Globalisierung gezeigt. Jeder aufmerksamer Leser kann mit wenig Mühen erkennen, wie Marx die verfehlten

⁴¹⁷ Vgl. O. Höffe, *Gerechtigkeit, Eine philosophische Einführung*, München 2001, S. 111-2; E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1977⁴, S. 1-18.

Globalisierungstendenzen unter dem Standpunkt des Kolonialismus und der daraus entstehenden komplexen Unterdrückungsformen vorhersah und davor warnte.

Trotz der ökologischen Krise, die seit dem letzten Viertel des 20. Jahrhundert ein breit diskutiertes Thema ist, hat man bisher noch keine Gelegenheit ergriffen, mit Marx darüber zu reflektieren. Auf das Thema der Naturausbeutung durch die Großindustrie und Agrikultur hat Marx im >Kapital I.< hingewiesen: *„Wie in der städtischen Industrie wird in der modernen Agrikultur die gesteigerte Produktivkraft und größere Flüssigmachung der Arbeit erkaufte durch Verwüstung und Versiechung der Arbeitskraft selbst. Und jeder Fortschritt der kapitalistischen Agrikultur ist nicht nur ein Fortschritt in der Kunst, den Arbeiter, sondern zugleich in der Kunst, den Boden zu berauben, jeder Fortschritt in Steigerung seiner Fruchtbarkeit für eine gegebene Zeitfrist zugleich einen Fortschritt im Ruin der dauernden Quellen dieser Fruchtbarkeit. Je mehr ein Land, wie die Vereinigten Staaten von Nordamerika z. B., von der großen Industrie als dem Hintergrund seiner Entwicklung ausgeht, desto rascher dieser Zerstörungsprozeß. Die kapitalistische Produktion entwickelt daher nur die Technik und Kombination des gesellschaftlichen Produktionsprozesses, indem sie zugleich die Springquellen alles Reichtums untergräbt: die Erde und den Arbeiter.“*⁴¹⁸

Im 13. Kapitel vom >Kapital II.< bemerkt Marx das Problem der Umschlagszeiten des fixen Kapitals. In Beziehung auf die längere Reproduktionszeit einiger Produkte mahnt Marx im Fall der Holzzucht: *„Die lange Produktionszeit (die einen relativ nur geringen Umfang der Arbeitszeit einschließt), daher die Länge ihrer Umschlagsperioden, macht die Waldzucht zu einem ungünstigen Privat- und daher kapitalistischen Betriebszweig, welcher letzte wesentlich Privatbetrieb ist, auch wenn statt des einzelnen Kapitalisten der assoziierte Kapitalist auftritt. Die Entwicklung der Kultur und Industrie überhaupt hat sich von jeher so tätig in der Zerstörung der Waldungen gezeigt, daß dagegen alles, was sie umgekehrt zu deren Erhaltung und Produktion getan hat, eine vollständig verschwindende Größe ist.“*⁴¹⁹ Gegen die

⁴¹⁸ K. Marx, Kap. I, in: MEW 23, S. 529 f.

⁴¹⁹ K. Marx, Kap. II, in: MEW 24, S. 246 f.

Verschwendung der kapitalistischen Produktionsweise betont Marx die Wichtigkeit der Einsparungen von Abfall, Recyclingsystemen und rationaler Anwendung der Naturwissenschaft. usw.: *„Die Ersparung von Abfall ist zum Teil durch die Güte der angewandten Maschinerie bedingt“*⁴²⁰

Zum Thema der *„intergenerationellen Gerechtigkeitsumweltpolitik gegen künftige Generationen“*⁴²¹ finden wir bei Marx auch eine interessante Stelle. Im >Kapital III.< fasst er gegen den Natur- bzw. Bodenzerstörungsprozess seinen Gedanken so zusammen: *„Vom Standpunkt einer höhern ökonomischen Gesellschaftsformation wird das Privateigentum einzelner Individuen am Erdball ganz so abgeschmackt erscheinen wie das Privateigentum eines Menschen an einem andern Menschen. Selbst eine ganze Gesellschaft, eine Nation, ja alle gleichzeitigen Gesellschaften zusammengenommen, sind nicht Eigentümer der Erde. Sie sind nur ihre Besitzer, ihre Nutznießer, und haben sie als boni patres familias (gute Familienväter) den nachfolgenden Generationen verbessert zu hinterlassen.“*⁴²² Wenn wir mit Marx an die Betonung der menschlichen Gemeinschaft denken, können wir die gemeinsame Verantwortung und Pflicht jeder Generation für die folgenden Generationen vorwegnehmen: Die jetzige Elterngeneration soll/muss dringend einen aktiven Strukturwandel im Namen des menschlichen Zusammenlebens praktizieren, um damit eine bessere Weltordnung an die nächste Generation zu vererben.

*„De te fabula narratur!“*⁴²³

⁴²⁰ K. Marx, Kap. III, in: MEW 25, S. 112.

⁴²¹ Vgl. O. Höffe, *Moral als Preis der Moderne*, Frankfurt a. M. 1993, S. 179-189.

⁴²² K. Marx, Kap. III, in: MEW 25, S. 784.

⁴²³ K. Marx, Das Kap. I, in: MEW 23, S. 12.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

1. Marx-Engels, historisch-kritische Gesamtausgabe, Werke/ Schriften/ Briefe. Im Auftrage des Marx-Engels Instituts Moskau, hrsg. v. David Borisowitsch Rajanow u. V. Adoratskij. Berlin 1927-1932. Zitiert als MEGA, Abteilung/ Bandzahl, Seitenzahl.
 2. Marx-Engels-Werke, hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin (Ost) 1958-1968. 42 Bände; die Bände 41 und 42 entsprechen den Ergänzungsbänden I. und II. der früheren Auflagen. In dieser Arbeit zitiere ich Marx, soweit möglich, nach dieser Ausgabe als MEW, Bandzahl, Seitenzahl.
 3. Marx-Engels-Gesamtausgabe (zitiert als MEGA², Abteilung/ Bandzahl, Seitenzahl), hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus, Berlin 1975 ff. (Sie soll etwa 114 Bände umfassen.)
- Marx, K., Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf), Frankfurt/ Wien 1968.

- Marx, K., Betrachtung eines Jünglings bei der Wahl eines Berufes, in: MEW (Ergänzungsband Teil. I.), S. 591-4
- Marx, K., Brief an den Vater in Trier, in: MEW (Ergänzungsband Teil. I.), S. 3-12
- Marx, K., Hefte zur epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie, in: MEW (EB. Teil. I.), S. 13-255
- Marx, K., Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie nebst einem Anhang, in: MEW (Ergänzungsband Teil. I.), S. 257-373
- Marx, K., Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion, in: MEW 1, S. 3-27
- Marx, K., Debatten über Pressfreiheit und Publikation der Landständischen Verhandlungen, in: MEW 1, S. 28-77
- Marx, K., Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz, in: MEW 1, S. 109-147
- Marx, K., Erklärung, in: MEW 1, S. 200
- Marx, K., Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§ 261-313), in: MEW 1, S. 201-333
- Marx, K., Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, in: MEW 1, S. 378-391
- Marx, K., Brief aus den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“, in: MEW 1, S. 337-346
- Marx, K., Zur Judenfrage, in: MEW 1, S. 347-377
- Marx, K., Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, in: MEW (Ergänzungsband Teil 1.), S. 465-588

- Engels, F./ Marx, K., Die heilige Familie, in: MEW 2, S. 3-223
- Marx, K., Thesen über Feuerbach, in: MEW 3, S. 5-7
- Marx, K./ Engels, F., Die deutsche Ideologie, in: MEW 3, S. 9-530
- Marx, K./ Engels, F., Zirkular gegen Kriege, in: MEW 4, S. 3-17
- Marx, K., Das Elend der Philosophie, in: MEW 4, S. 63-182
- Marx, K., Der Kommunismus des „Rheinischen Beobachters“, in: MEW 4, S. 191-203
- Marx, K./ Engels, F., Manifest der kommunistischen Partei, in: MEW 4, S. 459-493
- Marx, K., Lohnarbeit und Kapital, in: MEW 6, S. 397-423
- Marx, K., Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, in: MEW 8, S. 111-207
- Marx, K., Rede auf der Jahresfeier des „People' Paper“ am 14. April 1856 in London, in: MEW 12, S. 3-4
- Marx, K., Zur Kritik der Politischen Ökonomie, in: MEW 13, S. 3-160
- Marx, K., Aufzeichnung einer Rede von Karl Marx über die politische Aktion der Arbeiterklasse, in: MEW 17, S. 652
- Marx, K., Kritik des Gothaer Programms, in: MEW 19, S. 19-32
- Marx, K., Einleitung zum Programm der französischen Arbeiterpartei, in : MEW 19, S. 238.
- Marx, K., Randglossen zu Adolph Wagners „Lehrbuch der politischen Ökonomie“, in: MEW 19, S. 355-383
- Marx, K., Das Kapital I, in: MEW 23
- Marx, K., Das Kapital II, in: MEW 24
- Marx, K., Das Kapital III, in: MEW 25
- Marx, K., Theorien über den Mehrwert, in: MEW 26.1/2/3
- Marx, K., Marx an Ludwig Feuerbach in Bruckberg, Kreuznach, 3. Okt. 1843, in: MEW 27, S. 419-21
- Marx, K., Brief an Joseph Weydemeyer, 5. März 1852, in: MEW 28, S. 503-9
- Marx, K., Brief an F. Lassalle, 22. Februar 1858, in: MEW 29, S. 549-552
- Marx, K., Marx an Engels, 24. April 1867, in: MEW 31, S. 289-291
- Marx, K., Marx an Engels in Manchester, 11. Januar 1868, in: MEW 32, S. 17-9
- Marx, K., Marx an Engels in Manchester. 7. November 1868. in: MEW 32, S. 197-8
- Engels, F., Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, in: MEW 21, S. 259-307
- Engels, F., Dialektik der Natur, in: MEW 20, S. 307-570

Sekundärliteratur

- Albert, Hans: Kritische Vernunft und menschliche Praxis, Stuttgart 1984
- Althusser, Louis: Für Marx, übers. v. Karin Brachmann u. Gabriele Sprigath, Frankfurt a. M. 1968
- Arendt, Hannah: Vita activa oder vom tätigen Leben, München 1997⁹
- Aristoteles: Politik, hrsg. von Nelly Tsouyouopoulos und Ernesto Grassi nach der übers. v. F. Susemihl, München 1968
- Augustinus: lat./dt. Confessiones (Bekenntnisse), übers. u. erläutert v. Joseph Bernhart, München 1955

- Bluhm, Harald: Dekonstruktionsprobleme, Gerechtigkeit in Marxens Theorien, in: Konzeptionen der Gerechtigkeit, (Hrsg.) Herfried Münkler/ Marcus Llanque Baden-Baden 1999, S. 189-218
- Blumenberg, Werner: Karl Marx, In Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Hamburg 1962
- Bloch, Ernst: Marx als Denker der Revolution, in: Marx und die Revolution, Frankfurt a. M. 1970
- : Das Prinzip Hoffnung, 3 Bde. Frankfurt a. M. 1977⁴
- Bolte, Gerhard: Von Marx bis Horkheimer: Aspekte kritischer Theorie im 19. und 20. Jahrhundert, Darmstadt 1995
- Braun, Eberhard: Aufhebung der Philosophie, Karl Marx und die Folgen, Stuttgart/Weimar/Metzler 1992
- Braun, Hans-Jürg/ Sass, Hans-Martin/ Schuffenhauer, W./ Tomasoni, Francesco (Hrsg.): Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft, Berlin 1990
- Braun, Hans-Jürg (Hrsg.): Solidarität oder Egoismus: Studien zu einer Ethik bei und nach Ludwig Feuerbach, Berlin 1994
- Buber, Martin: Das Problem des Menschen, Heidelberg 1948
- Bubner, Rüdiger: Logik und Kapital, Zur Methode einer >Kritik der politischen Ökonomie<, in: Dialektik und Wissenschaft, Frankfurt a. M. 1973, S. 44-88.
- Buchanan, Allen E.: Marx and Justice, The radical Critique of Liberalism, Totowa, New Jersey 1982
- Brudney, Daniel: Zur Rechtfertigung einer Konzeption des guten Lebens beim frühen Marx, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Bd. 50-3, Berlin 2002, S. 395-423
- Cornu, Auguste: Marx' Thesen über Feuerbach, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Vorträge und Schriften, Berlin 1963
- : Karl Marx und Friedrich Engels - Leben und Werk -, 3 Bde, Berlin/ Weimar 1954-1968
- Erich, Thies (Hrsg.): Wege der Forschung, Bd. 187, Ludwig Feuerbach, Darmstadt 1976
- Euchner, Walter: Karl Marx, München 1982
- : Marx' Aufhebung der Gerechtigkeit in der kommunistischen Gesellschaft, in: Konzeptionen der Gerechtigkeit, hrsg. v. Herfried Münkler/ Marcus Llanque 1999, S. 173-188
- Elster, Jon: Making Sense of Marx, Cambridge 1985
- Fastenrath, Heinz: Religionskritik, Ein Abriß atheistischer Grundpositionen, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Sartre, Stuttgart 1993
- Fetscher, Iring: Marx, Freiburg i. Br. 1999
- : Arbeit und Spiel, Essays zur Kulturkritik und Sozialphilosophie, Stuttgart 1983
- Feuerbach, Ludwig: Das Wesen des Christentums, in: Gesammelte Werke (fortan als GW), hrsg. von Werner Schuffenhauer, Berlin seit 1967, GW Bd. 5.
- : Zur Kritik der Hegelschen Philosophie (Abhandlung), GW Bd. 9, S. 16-62
- : Vorläufige Thesen Zur Reformation der Philosophie, GW Bd. 9, S. 243-63
- : Grundsätze der Philosophie der Zukunft, GW Bd. 9, S. 264-341
- : Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen curriculum vitae, GW Bd. 10, S. 151-180

- Frank, Manfred: Der unendliche Mangel an Sein, München 1992²
- Fromm, Eric: Das Menschenbild bei Marx, Mit den wichtigsten Teilen der Frühschriften von Karl Marx, Frankfurt a. M. 1963
- Fukuyama, Francis: Das Ende der Geschichte, Wo stehen wir?, München 1992
- Gajo, Petrović: Wider den autoritären Marxismus, Frankfurt a. M. 1969
- Griese, Anneliese/ Sandkühler, Hans Jörg (Hrsg): Karl Marx – Zwischen Philosophie und Naturwissenschaften, Frankfurt a. M. 1997
- Habermas, Jürgen: Theorie und Praxis, Frankfurt a. M. 1978
- Harris, John: The Marxist Concept of Violence, in: Philosophy & Public Affairs, Vol. 3. Nr. 2. 1974, S. 192-220
- Hegel, G.W.F.: Phänomenologie des Geistes, hrsg. v. J. Hoffmeister, Hamburg 1952⁶
 -: Grundlinien der Philosophie des Rechts, Frankfurt a. M. 1993³
 -: Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Bd. 16, Frankfurt a. M. 1969
 -: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Bd. 19, Düsseldorf 1989
 -: Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Bd. I, Hamburg 1955
 -: Wissenschaft der Logik (1832), Teil I/I. Die objektive Logik, Bd. 21, Düsseldorf 1985
- Henrich, Dieter: Karl Marx als Schüler Hegels. in: Hegel im Kontext, Frankfurt a. M. 1971. S. 187-206
- Hobbes, Thomas: De Cive, Hamburg 1959
 -: Leviathan, ed. C.B. Macpherson, New York 1980¹²
- Horkheimer, Max: Marx heute (1968), hrsg. von Alfred Schmidt und Gunzelin Schmid Noerr, Gesammelte Schriften, Bd. 8, Frankfurt a. M. 1985. S. 306-317
 -: Traditionelle und kritische Theorie(1937), Hamburg 1970
- Horkheimer, Max/ Adorno, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung, Philosophische Fragmente, Frankfurt a. M. 1994.
- Höffe, Otfried: Immanuel Kant, München 1996⁴
 -: Moral als Preis der Moderne, Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt, Frankfurt a. M. 1993
 -: Demokratie im Zeitalter der Globalisierung, München 1999
 -: Gerechtigkeit, Eine philosophische Einführung, München 2001
- Hubmann, Gerald: Rückkehr in die Philosophie? Neue Marx-Literatur, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Bd. 50-3, Berlin 2002, S. 445-453
- Husami, Ziyad I.: Marx on Distributive Justice, in: Philosophy & Public Affairs, Vol. 8. Nr. 1. 1978, S. 27-64
- Israel, Joachim: Der Begriff Entfremdung, Makrosoziologische Untersuchung von Marx bis zur Soziologie der Gegenwart, Hamburg 1972
- Jay, Martin: dt. Dialektische Phantasie, Die Geschichte der Frankfurtschule und des Instituts für Sozialforschung, übers. v. Hanne Herkommer u. Bodo von Greiff, Frankfurt a. M. 1981
- Jaeschke, Walter (Hrsg.): Sinnlichkeit und Rationalität - Der Umbruch in der Philosophie des 19. Jahrhunderts: Ludwig Feuerbach, Berlin 1992
- Kant, I.: Beantwortung der Frage, Was ist Aufklärung?, Akademieausgabe, Bd. VIII, Berlin 1968, S. 35-42
 -: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, Hamburg 1969

- : Kritik der reinen Vernunft, hrsg. von Raymund Schmidt, Hamburg 1971
- Kliem, Manfred: Karl Marx und die Berliner Universität 1836 bis 1841, Berlin 1988
- Kolakowski, Leszek: Die Hauptströmungen des Marxismus, 3 Bde, München 1979³
- Konstantinov, Fedor Vasilevič (Hrsg.): Grundlagen der marxistischen Philosophie, Berlin 1961
- Krüger, Egon: Über die Doktor-Dissertation von Karl Marx, in: Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt Universität zu Berlin, Jg. III. 1953/4, S. 101-109
- Kymlicka, Will: dt. Politische Philosophie heute, übers. v. H. Vetter, Frankfurt /M 1996
- Lange, Friedrich Albert: Geschichte des Materialismus, 2 Bde, Frankfurt a. M. 1974
- Lefëbvre, Henri: Problem des Marxismus heute, mit einem Nachwort von Alfred Schmidt, Frankfurt a. M. 1967³
- Lenin, W. I.: Drei Quellen und drei Bestandteile des Marxismus: In den ausgewählten Werke. Bd. I., Berlin 1966
- Liessmann, Konrad Paul: Karl Marx 1818 1989, Man stirbt nur zweimal, Wien 1992
- Locke, John: dt. Über die Regierung, übers. v. D. Tidow, hrsg. von P. C. Mayer-Tasch, Stuttgart 1983
- Lohmann, Georg: Zwei Konzeptionen von Gerechtigkeit in Marx' Kapitalismuskritik, in: Ethik und Marx, hrsg. v. Emil Angehrn u. Georg Lohmann, Königstein/ Ts 1986, S. 174-194
- Löw, Konrad: Kam das Ende vor dem Anfang? 150 Jahre „Manifest der Kommunistischen Partei“, Köln 1998
- : Der Mythos Marx und seine Macher, München 1996
- : Kann ein Christ Marxist sein?, München 1985
- Löwith, Karl: Von Hegel zu Nietzsche, Hamburg 1981⁸
- : Ludwig Feuerbach - Kleine Schriften, Frankfurt a. M. 1966
- Löwy, Michael: Marxismus und Religion: Die Herausforderung der Theologie der Befreiung, übers. v. Alexander Scherz, Frankfurt a. M. 1990
- Lübbe, Hermann/ Saß, Hans-Martin (Hrsg.): Atheismus in der Diskussion, Kontroversen um Ludwig Feuerbach, München 1975
- Lukács, Georg: Geschichte und Klassenbewußtsein, Darmstadt 1988¹⁰
- : Der junge Hegel, 2 Bde. Frankfurt a. M. 1973
- Marcuse, Herbert: Vernunft und Revolution, Neuwied/ Berlin 1970³
- McLellan, David: Die Junghegelianer und Karl Marx, München 1974
- Mehring, Franz: Karl Marx, Geschichte seines Lebens, Zürich 1946
- Mill, John Stuart: dt. Der Utilitarismus, übers. v. D. Birnbacher, Stuttgart 1976
- Miller, Richard W.: The Consistency of Historical Materialism, in: Philosophy & Public Affairs, Vol. 4. Nr. 4. 1975, S. 390-409
- Nicolaevsky, Boris I./ Maenchen-Helfen, Otto: Karl Marx, Eine Biographie, Berlin/Bonn/Bad Godesberg 1975²
- Negt, Oskar: Marx, München 1996
- : Überlegungen zu einer kritischen Lektüre von Marx und Engels, o. O. 1976
- Nozick, Robert: Distributive Justice, in: Philosophy & Public Affairs, Vol. 3. Nr. 1. 1973, S. 45-125
- : Anarchie, Staat, Utopia, München 1974
- Oiserman, Teodor Ilyich: Die Entstehung der marxistischen Philosophie, Berlin 1965

- Pepperle, Heinz und Ingrid (Hrsg): Die Hegelsche Linke, Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz, Frankfurt a. M. 1986
- Pilgrim, Volker Elis: Adieu Marx, Gewalt und Ausbeutung im Hause des Wortführers, Hamburg 1990
- Platon: Der Staat, Bd. IV., übers. v. Fr. D. E. Schleiermacher, hrsg. von Günther Eigler, Darmstadt 1971
- : Der Staatsmann, Bd. VI., Darmstadt 1971
- Plenge, Johann: Marx und Hegel, Tübingen 1911
- Popitz, Heinrich: Der entfremdete Mensch, Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx, Darmstadt 1967
- Popper, Karl Raimund: The Poverty of Historicism, London and Henley 1976
- : The open society and its enemies, 2 Vol., London 1973
- Rawidowicz, Simon: Ludwig Feuerbachs Philosophie, Ursprung und Schicksal, Berlin 1964²
- Rawls, John: A Theory of Justice, Cambridge/ Massachusetts 1971
- Reitemeyer, Ursula: Philosophie der Leiblichkeit, Frankfurt a. M. 1988
- Riedel, Manfred (Hrsg): Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie, Bd. I, Frankfurt a. M. 1975
- Ritter, Joachim: Hegel und die französische Revolution, in: Metaphysik und Politik: Studien zu Aristoteles und Hegel, Frankfurt a. M. 1977, S. 183-233
- Ritter, Joachim/ Gründer, Karlfried (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, bisher: 10 Bde. (A-T), Basel/Stuttgart 1971 ff.
- Rockmore, Tom: On recovering Marx after Marxism, in: Philosophy & Social Criticism, vol. 16. no 4, July 2000, S. 95-106
- Roemer, John E.: Property Relations vs. Surplus Value in Marxian Exploitation, in: Philosophy & Public Affairs, Vol. 11. Nr. 4. 1982, S. 281-313
- : R. P. Wolff's Reinterpretation of Marx's Labor Theory of Value, in: Philosophy & Public Affairs, Vol. 12. Nr. 1. 1983, S. 70-83
- : Should Marxists Be Interested in Exploitation? in: Philosophy & Public Affairs, Vol. 14. Nr. 1. 1985, S. 30-65
- (Hrsg.): Analytical Marxism, Cambridge 1986
- Röttgers, Kurt: Kritik und Praxis, Zur Geschichte des Kritikbegriffs von Kant bis Marx, Walter de Gruyter/ Berlin/ New York 1975
- Rousseau, Jean-Jacques: Der Gesellschaftsvertrag, Zürich 1946
- Rubel, Maximilian (Hrsg.): Marx-Chronik, Daten zu Leben und Werk, München 1968
- Ruge, Arnold: Briefwechsel und Tagebuchblätter aus den Jahren 1825-1880, 2 Bde, Berlin 1886
- Sandkühler, Hans Jörg: Demokratie des Wissens, Hamburg 1991
- Sass, Hans-Martin: Ludwig Feuerbach, Hamburg 1978
- : Bruno Bauers Idee der „Rheinischen Zeitung“, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, Bd. XIX, 1967, S. 321-332
- : Feuerbach statt Marx, Zur Verfasserschaft des Aufsatzes „Luther als Schiedsrichter zwischen Strauss und Feuerbach“, in: International Review of social History, Vol. XII, 1967, S. 108- 119
- Schieder, Wolfgang: Karl Marx als Politiker, München 1991

- Schmidt, Alfred: Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Frankfurt a. M. 1962
 -: Emanzipatorische Sinnlichkeit, München 1973
- Schmidt, Hans-Christoph: Arbeit zwischen Marx und Hegel, André Gorz' postkapitalistische Gesellschaftstheorie, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Bd. 49-5, Berlin 2001, S. 743-760
- Schneiders, Werner: Die wahre Aufklärung, Zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung, Freiburg/München 1974
 -: Lexikon der Aufklärung, München 1995
- Schuffenhauer, Werner: Feuerbach und der junge Marx, Zur Entstehungsgeschichte der marxistischen Weltanschauung, Berlin 1965
- Schulte, Günther: Kennen Sie Marx? Kritik der proletarischen Vernunft, Frankfurt/New York 1992
- Sichtermann, Barbara: Der tote Hund beißt, Karl Marx, neu gelesen, Berlin 1991
- Singer, Peter: Practical Ethics, Cambridge 1979
- Thier, Erich: Das Menschenbild des jungen Marx, Göttingen 1957
- Thomas, Bonschab/ Ralph, Schrader: Ausbeutung, Klasse und Freiheit im Analytischen Marxismus, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Bd. 47-4, Berlin 1999, S. 573-589
- Tuchscheerer, Walter: Bevor „das Kapital“ Entstand, Köln 1968²
- Tucker, Robert: Karl Marx, München 1963
- Vranicki, Predrag: Geschichte des Marxismus, übers. v. Stanislava Rummel und Vjekoslava Wiedmann, 2 Bde. Frankfurt a. M. 1983
- Walter, Stefan: Demokratisches Denken zwischen Hegel und Marx, Düsseldorf 1995
- Walter, Theimer: Der Marxismus, München 1973⁶
- Walzer, Michael: Kritik und Gemeinsinn, Berlin 1990
 -: Sphären der Gerechtigkeit, Frankfurt a. M./ New York 1992
- Wartofsky, Marx W.: Karl Marx and the outcome of classical marxism, or: Is Marx's labor theory of value excess metaphysical baggage? in: The Journal of Philosophy. Vol. LXXX. No. 11, 1983, S. 719-730
- When, Francis: Karl Marx, London 1999
- Wiggershaus, Rolf: Die Frankfurter Schule, Geschichte/ Theoretische Entwicklung/ Politische Bedeutung, München 1987²
- Wildt, Andreas: Gerechtigkeit in Marx' Kapital, in: Ethik und Marx, hrsg. von Emil Angehrn und Georg Lohmann, Königstein/Ts. 1986, S. 149-173
 -: Gibt es Marxsche Kriterien der politischen Gerechtigkeit? In: Gerechtigkeit und Politik, Philosophische Perspektiven, hrsg. v. Reinhold Schmücker und Ulrich Steinvoth, Berlin 2002, S. 57-74
 -: Revolutionärer Terror und Moral bei Marx und Engels, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Bd. 50-3, Berlin 2002, S. 425-443
- Wolff, Robert Paul: Understanding Marx, A Reconstruction and Critique of Capital, Princeton/ New Jersey 1984
 -: A Critique and Reinterpretation of Marx's Labor Theory of Value, in: Philosophy & Public Affairs, Vol. 10. Nr. 2, 1981, S. 89-120
 -: The Rehabilitation of Karl Marx, in: The Journal of Philosophy. Vol. LXXX. No. 11, 1983, S. 713-719

- Wood, Allen W.: The Marxian Critique of Justice, in: Philosophy & Public Affairs, Vol. 1. Nr. 3, 1972, S. 244-282
- : Marx on Right and Justice: A Reply to Husami, in: Philosophy & Public Affairs, Vol. 8. Nr. 3, 1979, S. 267-295
- : Karl Marx, London/ Boston/ Henley 1981
- Young, Iris Marion: Fünf Formen der Unterdrückung, in: Politische Theorie. Differenz und Lebensqualität, hrsg. v. Herta Nagl-Docekal und Herlinde Pauer-Studer, Frankfurt /M 1996, S. 99-139
- Ziegler, Jean: Marx, wir brauchen Dich, Warum man die Welt verändern muß, München 1992