

Vorwort

Es gibt auf der Welt wenige Menschen, die den Namen Karl Marx nicht gehört haben. Dieser Name ruft in uns gewöhnlich den Eindruck eines betagten, ergrauten, durch jahrelange Kampferfahrungen und intensive Forschungen gereiften Menschen hervor. Mit diesem „klassischen“ Bild von Karl Marx, das uns unendlich teuer ist, sind wir so verwachsen, daß wir gar nicht ohne weiteres auf den einfachen Gedanken kommen: Es gab doch eine Zeit, da Marx ein junger, unerfahrener Mann war. Wie war dieser junge Mensch, der Ende der dreißiger und Anfang der vierziger Jahre des neunzehnten Jahrhunderts mit dem Leben Bekanntschaft machte? Wie wurde aus dem Gymnasiasten, dem Sohn eines nichtadligen Beamten einer Provinzstadt, der Verfasser des „Kapitals“ und Begründer der „Internationale“? Kurzum, wie wurde aus Karl – Marx?

Über den schweren und mitunter dramatischen Lebens- [6] und Schaffensweg des jungen Marx soll in unserem Buch berichtet werden. Es ist ein Thema, das die Aufmerksamkeit schon vieler Autoren gefesselt hat, die sich nicht nur ihrem Beruf und ihrem Alter, sondern vor allem auch ihrer weltanschaulichen Position nach voneinander unterscheiden. Im letzten Drittel dieses Jahrhunderts wurden in vielen Ländern der Welt dem jungen Marx Dutzende umfangreiche Abhandlungen, Hunderte Broschüren und Tausende Artikel gewidmet, die sowohl von anerkannten als auch von jungen Gelehrten – von Philosophen, Soziologen, Ökonomen, Historikern, Juristen, Psychologen und Vertretern anderer Wissenschaften verfaßt wurden. Unter ihnen befinden sich Marxisten und auch Nichtmarxisten und sogar professionelle Antikommunisten. Darüber hinaus hat das Bild des rastlosen Wanderers, der bereits in seinen Jugendjahren das Schicksal des prometheischen Dienstes zum Wohle der Menschheit gewählt hat, zahlreiche Künstler zu Romanen, Erzählungen, Drehbüchern und Filmen angeregt.

Über Leben und Schaffen von Karl Marx zu schreiben, ist nicht einfach, wenngleich es eine außerordentlich dankbare Aufgabe ist. Der Verfasser der vorliegenden Schrift hat die Mühen und natürlich auch die Faszination dieses Themas selbst erfahren. Das Buch umfaßt die ersten zehn Jahre des selbständigen Lebens und Schaffensweges von Karl Marx (von seinem 17. bis zum 26. Lebensjahr). Und während all der Jahre, die der Autor an ihm arbeitete, zeigte das Thema immer wieder neue Aspekte. Auch jetzt, da das Buch geschrieben ist, spürt er nach wie vor das Bedürfnis, es zu vervollkommen.

Der Verfasser war bestrebt, die Darstellungsweise so populär zu gestalten, daß das Interesse und Verständnis eines breiten Leserkreises geweckt wird. Aber ein populärwissenschaftliches Werk ist durchaus nicht zu jenen Schriften zu zählen, die sich leicht lesen. Um die in ihm enthaltenen wissenschaftlichen Kenntnisse zu erfassen, muß sich der Leser einer gewissen Mühe unterziehen, sonst bleiben nur die [7] äußeren, unterhaltsamen Begebenheiten, aber nicht das Wesen des darzustellenden Gegenstandes im Gedächtnis haften. Das trifft auch für diese Schrift zu. Die Darstellung des Materials bewegt sich Schritt für Schritt zu immer komplizierteren wissenschaftlichen Problemen. Deshalb wird auch vom Leser eine ständig zunehmende Aufmerksamkeit gefordert, die es nicht erlaubt, Seiten oder Abschnitte zu überspringen, um nachzuschauen, „womit alles endet“. Selbst wenn das Ergebnis der wissenschaftlichen Analyse am Schluß zusammengefaßt wird, so kann es doch nicht restlos verstanden und in seiner ganzen Bedeutung erfaßt werden, ohne alle seine entscheidenden Wandlungen verfolgt zu haben.

Zur Fertigstellung des vorliegenden Buches hat eine Reihe von Wissenschaftlern beigetragen, die sich mit gleichen oder ähnlichen Themen wie der Verfasser beschäftigen und ihm durch ihren Rat und ihre Hinweise wertvolle Hilfe geleistet haben. Besonders möchte ich die Hilfe hervorheben, die mir von den Mitarbeitern der Marx-Engels-Abteilung des Instituts für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der KPdSU und der gleichen Abteilung im Zentralen Parteiarchiv desselben Instituts erwiesen wurde, für die ich meine tiefempfundene Dankbarkeit zum Ausdruck bringen möchte.

In russischer Sprache ist dieses Buch erstmalig im Jahre 1968 im Verlag für politische Literatur, Moskau, erschienen. Ein Jahr später kam es in bulgarischer Übersetzung im Verlag der Kommunistischen Partei Bulgariens heraus. Die Ausgabe für die DDR ist beträchtlich erweitert, in einer Reihe von Punkten präzisiert und ergänzt durch zusätzliche Materialien und Argumente. Ich danke dem Dietz Verlag für die Drucklegung dieser Ausgabe.

Moskau, April 1973

Nikolai Lapin

[11]

Erster Teil: Beginnendes Studium nach einer Weltkonzeption

Kapitel 1: Von der Schulbank zur Doktordissertation

„Im Jahr achtzehn Hundert achtzehn am siebenten des Monaths May um vier Uhr des Nachmittags erschien vor mir Civilstands-Beamter der Bürgermeisterei Trier im Kreis Trier der Herr Heinrich Marx wohnhaft zu Trier alt dreißig sieben Jahr ... Advocat im Oberappellations-Hof und zeigte mir ein Kind von männlichen Geschlechts vor, und erklärte, daß dasselbe in Trier am fünften des Monaths May um zwey Uhr des Morgens von dem Herrn Heinrich Marx ... Advocat wohnhaft zu Trier und seiner Frau Henriette Presborck erzeugt worden sey, daß dieselbe diesem ihrem Kind den Nahmen Carl geben wollten ... so habe ich über alles dieses in Gegenwart des Vorzeigers des Kindes und der Zeugen gegenwärtigen Akt ... aufgesetzt ...“¹

[12] So lautet die Geburtsurkunde Karl Marx', bekräftigt durch die Unterschriften der Zeugen Carl Petrasch und Matthias Kropp, des Vaters Heinrich Marx und des Beamten E. Grach.

Groß ist die Versuchung, in allen Einzelheiten die Kinderjahre Karls zu beschreiben und gewisse Besonderheiten in seinem Verhalten hervorzuheben, in denen die Züge der künftigen historischen Persönlichkeit vermutlich schon sichtbar werden. Wir wollen uns jedoch möglichst eng an die zuverlässigen Tatsachen halten. Aber an Tatsachen über die Kindheit und die Knabenjahre Karl Marx' ist wenig bekannt. Vielleicht ist dies sogar gut; denn letzten Endes läßt sich die Kindheit eines Menschen so, wie sie wirklich war, nur dann beschreiben, wenn man mit diesem Menschen persönlich eng bekannt war. Bruchstückhafte Kenntnisse geben nur Anlaß zu Spekulationen, die der Wahrheit nahekommen mögen, jedoch niemals die Kenntnis der Wirklichkeit ersetzen können.

Aus den wenigen vorhandenen Hinweisen kann man schließen, daß Marx in seiner Kindheit eine Vorliebe für Bewegungsspiele hatte und gewöhnlich dabei Anführer war.

„Meine Tanten haben mir oft erzählt“, schrieb Eleanor, Tochter von Marx, „daß Mohr² als Junge ein schrecklicher Tyrann war; er zwang sie, im vollen Galopp den Marxberg zu Trier hinunter zu kutschieren, und was noch schlimmer war, er bestand darauf, daß sie die Kuchen aßen, welche er mit schmutzigen Händen aus noch schmutzigerem Teige selbst verfertigte. Aber sie ließen sich dies alles ohne Widerrede gefallen, denn Karl erzählte ihnen zur Belohnung so wundervolle Geschichten.“³

Seine Liebe zu Märchen, die Begeisterung, mit der er sie vortrug, vor allem seine Fähigkeit, Märchen zu erfinden, charakterisieren seine früh entwickelte reiche Phantasie. [13]

1. Der Jüngling tritt ins Leben

Bereits in den Jahren des Studiums am Gymnasium zeigte sich, daß Marx über außergewöhnliche intellektuelle Fähigkeiten verfügte. In der trockenen Sprache des Reifezeugnisses wird darüber folgende Auskunft gegeben:

„II. Anlagen und Fleiß. *Er hat gute Anlagen; ...*

III. Kenntnisse und Fertigkeiten

Sprachen:

a, in der deutschen *sind seine grammat[ischen] Kenntnisse, wie sein Aufsatz, recht gut.*

b, in der lateinischen *übersetzt und erklärt er die leichteren Stellen der im Gymnasium gelesenen Klassiker auch ohne Vorbereitung mit Fertigkeit und Umsicht; und nach gehöriger Präparation oder vermittelt einiger Nachhilfe auch häufig die schwierigeren, besonders solche, wo*

¹ Geburtsurkunde von Karl Marx, Trier 1818, 7. Mai. In: Karl Marx/Friedrich Engels: Historisch-kritische Gesamtausgabe (MEGA). Erste Abteilung, Bd. 1. Zweiter Halbband, S. 163.

² So nannten Karl Marx seine nächsten Angehörigen.

³ Mohr und General, Erinnerungen an Marx und Engels, Berlin 1964, S. 272-273.

die Schwierigkeit nicht so sehr in der Eigentümlichkeit der Sprache als in der Sache und dem Gedankenzusammenhange besteht.“⁴

Im Reifezeugnis werden die guten Kenntnisse des Jünglings in der deutschen, der lateinischen, der griechischen und der französischen Sprache sowie der Mathematik vermerkt. Karls Einstellung zu den verschiedenen Fächern war jedoch durchaus nicht die gleiche, und er galt bei weitem nicht in allen Fächern als der Beste.

„2. Wissenschaften ...

c, *In der Geschichte und Geographie ist er im allgemeinen ziemlich bewandert.*

d, Physik (und Naturlehre). *In der Physik sind seine Kenntnisse mittelmäßig.*“⁵

Abschließend bestätigt ihm die Prüfungskommission, sie [14] hege die Hoffnung, „*daß er den günstigen Erwartungen, wozu seine Anlagen berechtigen, entsprechen werde*“⁶.

Wenn man berücksichtigt, daß Karl zwei bis vier Jahre jünger war, als die Mehrzahl der Gymnasiasten, von denen die Hälfte übrigens vor dem Reifezeugnis kapitulierte, so wird noch klarer, welche enorme Arbeit und welche außerordentlichen Fähigkeiten sich hinter diesen trockenen Beurteilungen verbergen. Die Zukunft sollte zeigen, daß der Zögling des Trierer Gymnasiums die Hoffnungen, die seine Lehrer in ihren verhaltenen Urteilen in ihn gesetzt hatten, nicht nur erfüllte, sondern weit übertraf.

Eine gewisse Vorstellung von der äußeren Erscheinung des Jünglings gibt die Zeichnung, die von einem Kommilitonen Marx' in der Zeit seines Studiums im ersten Semester an der Bonner Universität angefertigt wurde. Sechs Jahre später gab der junge Friedrich Engels, der Marx bis zu diesem Zeitpunkt noch nicht gesehen, aber schon viel von gemeinsamen Bekannten über ihn gehört hatte, seinen Eindruck von der auffallenden äußeren Gestalt und der leidenschaftlichen Natur des jungen Marx mit folgenden Worten wieder:

„Wer jaget hinterdrein mit wildem Ungestüm?
Ein schwarzer Kerl aus Trier, ein markhaft Ungetüm.
Er gehet, hüpfet nicht, er springet auf den Hacken
Und raset voller Wut, und gleich, als wollt' er packen
Das weite Himmelszelt und zu der Erde ziehn,
Streckt er die Arme sein weit in die Lüfte hin.
Geballt die böse Faust, so tobt er sonder Rasten,
Als wenn ihn bei dem Schopf zehntausend Teufel faßten.“⁷

Das geistige Antlitz eines jungen Menschen wird in bedeutendem Maße von den ihn unmittelbar umgebenden [15] Menschen – von seinen Verwandten, Bekannten und Lehrern – geformt. Marx bildete in dieser Hinsicht keine Ausnahme. Gegenüber anderen hatte er vielleicht einen Vorteil: Er war von hochgebildeten und durch Lebenserfahrung gereiften Menschen umgeben. Zu diesen zählte vor allem sein Vater Heinrich Marx. Unter dem Einfluß Voltaires, Rousseaus, Lessings und anderer hervorragender Vertreter des Geisteslebens des Jahrhunderts drang er tief in die Ideenwelt der Aufklärung ein. Er war weit entfernt von doktrinen religiösen Auffassungen. Der Vater verstand es, den geistigen Reifeprozess seines Sohnes feinfühlig zu lenken. Taktvoll, aber mit Nachdruck nahm er auf die ursprüngliche Berufswahl seines Sohnes Einfluß und zeigte auch dann größtes Verständnis, als dieser auf ein anderes Gebiet überwechselte. Der Tod des Vaters im Jahre 1838 war ein schwerer Verlust für Karl.

⁴ Reifezeugnis von Marx, Trier 1835, 24. September. In: MEGA. Erste Abteilung. Bd. 1. Zweiter Halbband, S. 183.

⁵ Ebenda, S. 183/184.

⁶ Ebenda, S. 184.

⁷ Friedrich Engels: Die frech bedräute, jedoch wunderbar befreite Bibel. Oder: Der Triumph des Glaubens. In: Marx/Engels: Werke, Ergänzungsband. Zweiter Teil, S. 301. [MEW Bd. 41]

Anders entwickelte sich sein Verhältnis zur Mutter. Henriette Marx war eine treusorgende Mutter von neun Kindern und eine gute Hausfrau, aber zugleich ein in seinen geistigen Fähigkeiten begrenzter Mensch. In den 25 Jahren, die sie ihren Mann überlebte, entfernte sie sich immer weiter von ihrem Sohn, der entgegen ihren Erwartungen und Forderungen nicht um eine glänzende Karriere bemüht war. Sie bescherte dem jungen Marx allerlei Mißhelligkeiten, die ihn viel Schweiß und Nerven kosteten. Dennoch wahrte Karl stets ein gutes Verhältnis zur Mutter.

Sein zweites Elternhaus fand Marx bei dem Baron von Westphalen, der nahe dem Marxschen Hause wohnte und mit Heinrich Marx in einem guten Verhältnis lebte. Seine Tochter Jenny (Marx' zukünftige Frau) war mit Karls Schwester Sophie befreundet, sein Sohn Edgar war der Gefährte Karls. Der Baron war ein überaus gebildeter Mensch mit einer besonderen Vorliebe für die antiken griechischen Schriftsteller (Homer kannte er über große Strecken auswendig) und Shakespeare. Darüber hinaus interessierte er sich für soziale Probleme, befaßte sich mit der Lehre Saint-Simons und hatte einen Hang zur Romantik. Der Baron war dem begabten Jungen sehr zugetan und entwickelte in ihm den Geschmack für die Antike und die Romantik.

Von 1830 bis 1835 studierte Marx am Trierer Gymnasium, wo in diesen Jahren hervorragende Pädagogen tätig waren. Geschichte und Philosophie lehrte Wyttenbach, der Direktor des Gymnasiums, ein Anhänger der Lehre Kants. Er trat für eine Didaktik ein, die sich auf die Prinzipien der Vernunft und nicht des religiösen Glaubens stützt, was für diese Zeit äußerst mutig war.

Die Ausbildung ist jedoch nur die eine Seite des erzieherischen Einflusses, den das äußere Milieu auf den jungen Menschen ausübt. Die andere Seite besteht in der Herausbildung der wichtigsten Lebensmaximen, die sich an bestimmten sozialen Werten orientieren. Gewöhnlich spielen hierbei die Ereignisse des gesellschaftlichen, besonders des politischen Lebens die wichtigste Rolle. Marx' Knabenjahre sowie seine ersten Jugendjahre verliefen in einer Periode relativ ruhigen politischen Lebens in Deutschland. Obwohl Trier – Marx' Heimatstadt – eine der ältesten Städte Deutschlands war (bereits Cäsar erwähnt in seinen Aufzeichnungen Augusta Treverorum, blieb es merklich hinter solchen industriell entwickelten Nachbarstädten wie Köln, Aachen und Düsseldorf zurück. Trier hatte zu dieser Zeit nicht mehr als 12.000 Einwohner – meist Handwerker, Kaufleute und Beamte. Die vielen Klöster und Kirchen zeugten von dem starken Einfluß der Religion auf das geistige Leben der Stadt.

Trotzdem lebte hier die Erinnerung an jene politische Freiheit, der sich die Trierer in den Jahren 1794 bis 1815 als Bürger der französischen Republik erfreut hatten, die sie allerdings durch den Anschluß der Rheinprovinz an Preußen weitgehend verloren. Während der französischen Revolution von 1830 kursierte unter den Bewohnern Triers eine Broschüre, die zum Kampf um die Befreiung der Rheinprovinz aus der preußischen Staatszugehörigkeit aufrief. In den Jahren 1832 bis 1833 meldete die Polizei der Regierung, daß sich in der Stadt die Anzahl der Liberalen, die mit Frankreich sympathisieren und die preußische Ordnung kritisieren, bedeutend vergrößert habe. Im Januar 1834 organisierte die Trierer „Literarische Kasinogesellschaft“ zwei Festessen, auf denen liberale Ideen ausgesprochen, revolutionäre Lieder (darunter die Marseillaise) gesungen und sogar die Trikolore gehißt wurden. Die von diesen Ereignissen bestürzte Regierung leitete eine Untersuchung ein und stellte die Kasinogesellschaft unter Polizeiaufsicht.

Auch Marx' Vater, der an dem ersten Essen teilnahm, wurde in die polizeiliche Untersuchung verwickelt. Obwohl Heinrich Marx dort eine Rede gehalten hatte, war er jedoch ein sehr gemäßigter Liberaler, der seine Hoffnungen auf einen gebildeten Monarchen setzte. Aus diesem Grund schloß er seine Rede mit der Überzeugung, daß der preußische König sich wohlwollend zu den gerechten Wünschen des deutschen Volkes verhalten werde. Am zweiten Essen nahm er nicht teil, so daß er noch glimpflich davon kam.

Strengere Maßnahmen wurden gegen die radikaleren Lehrer des Gymnasiums ergriffen, die an beiden Festessen teilgenommen hatten. Der Mathematiklehrer Steininger und Schneemann – Lehrer der hebräischen Sprache – erhielten eine strenge Rüge, Steininger wurde des Materialismus und des Atheismus und Schneemann des Absingens revolutionärer Lieder bezichtigt.

Wytttenbach, dem Direktor des Gymnasiums, drohte die Entlassung, die dann aus dem Grunde nicht vollzogen wurde, weil man den Reaktionär Loers als Kodirektor einsetzte mit dem Recht der politischen Kontrolle über das Gymnasium.

Ohne den Einfluß dieser Faktoren auf die Geisteshaltung Karls übertreiben zu wollen, schließen wir uns der Meinung des bekannten Marxforschers Auguste Cornu an, der in seinem Werk „Karl Marx und Friedrich Engels. Leben und Werk“ schreibt: „Diese politische Tätigkeit, an der Marx' [18] Vater und manche seiner Lehrer und Mitschüler teilnahmen, übte wohl einen tiefen Einfluß auf den jungen Marx in dessen letzten Schuljahren aus, und obwohl man keinen Beweis für seine persönliche Teilnahme daran hat, darf man doch annehmen, daß sie viel zu seiner ersten politischen Orientierung beitrug.“⁸

Die ersten schriftlichen Arbeiten, die über Marx' Geistesbildung jener Zeit Aufschlüsse vermitteln, sind seine auf dem Gymnasium verfaßten Aufsätze. Es handelte sich um drei Aufsätze, die auf den Gebieten der Geschichte, der Religionslehre und zu einem freien Thema verfaßt wurden. Die ersten beiden Aufsätze verlangten von Marx besonders einen Nachweis seiner Kenntnisse, die er im Gymnasium erworben hatte, und beschränkten deshalb seine schöpferischen Möglichkeiten. Das drückt sich besonders in dem Religionsaufsatz aus, der zu dem begrenzten Thema: „Die Vereinigung der Gläubigen mit Christo nach Joh. 15, 1-14, in ihrem Grund und Wesen, in ihrer unbedingten Nothwendigkeit und in ihren Wirkungen dargestellt“ verfaßt wurde. Hier konnte Karl nur die geläufigen Auffassungen darstellen, denen er in der Familie und in der Schule begegnet war. Wir finden Aussagen wie diese, daß Gott den Menschen „aus dem Nichts“ erschaffen hat, daß uns die Geschichte der Völker die Nothwendigkeit der Vereinigung des Menschen mit Christo beweist usw. Im Geiste des Protestantismus erblickt Marx die Grundlage für die Vereinigung der Gläubigen mit Christo weniger in Gott als im Menschen selbst.

Im Geschichtsaufsatz zum Thema „Zählt man das Prinzipat des Augustus mit Recht zu den glücklicheren Zeiten des Römischen Reiches?“ sind die Urteile des Jünglings ebenfalls deutlich durch den damaligen Wissensstand und die Bewertung der historischen Ereignisse eingeeengt, die Marx von seinen Lehrern, aus der Literatur und aus Gesprächen mit Älteren übernommen hatte. Dennoch zeigt sich [19] hier bereits klar das schöpferische Herangehen an das Thema: „Demjenigen, der untersucht, wie das Zeitalter des Augustus beschaffen gewesen ist, bieten sich mehrere Dinge an, aus denen dies beurteilt werden kann: zuerst, der Vergleich mit anderen Perioden der römischen Geschichte; ... dann muß man untersuchen, was die Alten darüber sagten, was die ausländischen Völker über das Imperium für Ansichten hatten, ob sie es fürchteten oder verachteten, endlich aber, wie die Künste und Wissenschaften beschaffen waren.“⁹

In dem Deutschen Aufsatz, für den Marx das Thema: „Betrachtung eines Jünglings bei der Wahl eines Berufes“ wählte, wird dessen selbständiges Denken und Fühlen schon in vollem Maße sichtbar. „Worin besteht der Sinn des Lebens?“ Diese Frage wühlte auch die Vorstellungen des siebzehnjährigen Marx auf. Er stellt sie von Anfang an klar als ein Problem der Wahl dar: jeder Mensch hat die Möglichkeit, die Stellung in der Gesellschaft auszuwählen, die er einnehmen möchte und die am ehesten seinen individuellen Eigenschaften entspricht. „Diese Wahl ist ein großes Vorrecht vor den übrigen Wesen der Schöpfung, aber zugleich eine Tat, die sein ganzes Leben zu vernichten, alle seine Pläne zu vereiteln, ihn unglücklich zu machen vermag. Diese Wahl ernst zu erwägen, ist also gewiß die erste Pflicht des Jünglings, der seine Laufbahn beginnt, der nicht dem Zufall seine wichtigsten Angelegenheiten überlassen will.“¹⁰

Jeder hat ein bestimmtes Ziel vor Augen, wo aber ist das Kriterium, das uns Antwort darauf gibt, ob es sich lohnt, seine Verwirklichung in Angriff zu nehmen? Der Mensch, formuliert Marx, muß vor allem prüfen, ob ihn dieses Ziel wirklich erfüllt, oder ob es aus der Begeisterung

⁸ A. Cornu: Karl Marx und Friedrich Engels, Leben und Werk, Bd. 1, Berlin 1954, S. 59.

⁹ Marx/Engels: Werke, Ergänzungsband. Erster Teil, S. 595. [MEW Bd. 40]

¹⁰ Karl Marx: Betrachtung eines Jünglings bei der Wahl eines Berufes. In: Marx/Engels: Werke, Ergänzungsband. Erster Teil, S. 591.

des Augenblicks geboren ist. Dazu müssen wir das von uns gewählte Ziel von seinem äußeren Glanz befreien und nüchtern die [20] Schwere der Verantwortung abwägen, die es uns auferlegt. Dabei müssen wir die Meinung der Älteren, besonders unserer Eltern berücksichtigen, die schon einen weiten Lebensweg zurückgelegt und die Härte des Schicksals erfahren haben.

Wenn der Mensch selbst dann, nachdem er das erwählte Ziel nüchtern geprüft hat, noch von der Richtigkeit seiner Wahl überzeugt ist, muß er bestimmen, ob er den Stand seiner Wahl im gegenwärtigen Moment ausfüllen kann, denn „wir können nicht immer den Stand ergreifen, zu dem wir uns berufen glauben; unsere Verhältnisse in der Gesellschaft haben einigermaßen schon begonnen, ehe wir sie zu bestimmen imstande sind“¹¹. Hier spricht Karl einen tiefgründigen Gedanken aus, in dem einige Philosophiehistoriker sogar eine gewisse Vorwegnahme der künftigen materialistischen Geschichtsauffassung zu erkennen glauben. Das ist indessen schwerlich zu akzeptieren, wenn man von den tatsächlichen Auffassungen des siebzehnjährigen Jünglings ausgeht, der zunächst den Weg des Idealismus einschlagen sollte, bevor in seinen Auffassungen die ersten noch unbewußten Elemente des Materialismus entstanden. Schließlich war auch der Gedanke, den Marx hier in seinem Deutschaufsatz formulierte, durchaus nicht neu. So hatte zum Beispiel schon Hegel in der „Philosophie des Geistes“ geschrieben: „Will ... der Mensch nicht untergehen, so muß er die Welt als eine selbständige ... anerkennen, – die von derselben ihm gestellten Bedingungen annehmen ...“¹² Und selbst lange vor Hegel findet sich in Johann Herders „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ bereits die Bemerkung: „So gern der Mensch alles aus sich selbst hervorzubringen wähnet, so sehr hanget er doch in der Entwicklung seiner Fähigkeiten von anderen ab.“¹³

[21] Der Gedanke von Marx ist aber insofern wichtig, da wir hier ein erstes Zeugnis von seiner Fähigkeit haben, die Wirklichkeit unvoreingenommen zu betrachten. Es ist leicht, sich zu Idealen zu bekennen, ohne die Schwierigkeiten zu erkennen, die mit ihrer Verwirklichung verbunden sind. Für wie viele führt dieses Verhalten zum Zusammenbruch ihrer Träume und schließlich zu dem Schluß, daß jeder Versuch, die Lebensumstände zu verändern, sinnlos ist. Das Wertvolle an dem von Marx hier entwickelten Ideal besteht zu einem bedeutenden Teil gerade darin, daß er die realen Schwierigkeiten nüchtern berücksichtigt.

Indem Marx die Kompliziertheit des Lebens real einschätzt, verwirft er zugleich jede Moral der sklavischen Unterwerfung unter die äußeren Umstände. Selbst wenn ein Mensch seiner physischen Natur nach schwach ist, so ist es doch auch für ihn besser, den Beruf zu wählen, zu dem ihn seine Fähigkeiten hindrängen, denn „der Gedanke, unser Wohl der Pflicht aufzuopfern“, erhebt dazu, „schwach, dennoch kräftig zu handeln“. Was aber geschieht, wenn der Mensch, dem Drange des Lebens nachgebend, einen Beruf erwählt, für den er nicht die notwendigen Voraussetzungen hat? „Die natürlichste Folge ist dann Selbstverachtung, und welches Gefühl ist schmerzlicher, welches vermag weniger durch alles, was die Außenwelt bietet, ersetzt zu werden?“¹⁴

Marx schließt seine Darlegungen mit folgenden Worten: „Die Hauptlenkerin aber, die uns bei der Standeswahl leiten muß, ist das Wohl der Menschheit, unsere eigne Vollendung ... die Natur des Menschen ist so eingerichtet, daß er seine Vervollkommenung nur erreichen kann, wenn er für die Vollendung, für das Wohl seiner Mitwelt wirkt ... Wenn wir den Stand gewählt, in dem wir am meisten für die Menschheit wirken können, dann können uns Lasten nicht niederbeugen, weil sie nur Opfer für alle sind; dann genießen wir keine arme, eingeschränkte egoistische Freude, [22] sondern unser Glück gehört Millionen.“¹⁵ Marx' ganzes Leben war eine Verwirklichung dieses Leitspruches, den er hier mit 17 Jahren niedergeschrieben hatte.

¹¹ Ebenda, S. 592.

¹² G. W. F. Hegel: Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe, Bd. 10, Stuttgart 1942, S. 105/106.

¹³ G. Herder: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit Bd. 1, Berlin und Weimar 1965, S. 334.

¹⁴ Karl Marx: Betrachtung eines Jünglings bei der Wahl eines Berufes. In: Marx/Engels: Werke, Ergänzungsband. Erster Teil, S. 593.

¹⁵ Ebenda, S. 594.

Natürlich erklärt dies für sich genommen noch nicht, wie aus dem jungen der reife Marx wurde. Aber Marx wäre wohl niemals der unsterbliche Führer des Proletariats geworden, wäre er nicht auch ein *Mensch* im höchsten Sinne dieses Wortes gewesen, hätte er nicht zu jenen gehört, die in der Arbeit für das Gemeinwohl ihr größtes Glück empfanden.

Aber auch für Marx war die Berufswahl nicht unproblematisch. Er konnte in seinem Aufsatz noch nicht klar bestimmen, ob er einen praktischen oder einen theoretischen Beruf ergreifen wird. „Jene Stände“, schreibt er, „die nicht sowohl in das Leben eingreifen als mit abstrakten Wahrheiten sich beschäftigen, sind die gefährlichsten für den Jüngling, dessen Grundsätze noch nicht gediegen, dessen Überzeugung noch nicht fest und unerschütterlich ist, obwohl sie zugleich als die erhabensten erscheinen, wenn sie tief in der Brust Wurzeln geschlagen haben, wenn wir für die Ideen, die in ihnen herrschen, das Leben und alle Bestrebungen zu opfern vermögen. Sie können den beglücken, der für sie berufen ist, allein sie vernichten den, der sie übereilt, unbesonnen, dem Augenblicke gehorchend, ergreift.“¹⁶ Man spürt, daß den jungen Marx ernste Bedenken gefangen halten; er fühlt sich von beiden Berufstypen angezogen, ohne jedoch schon innerlich überzeugt zu sein, für welchen er sich entscheiden wird.

Der Rechtsanwalt Heinrich Marx rät dem Sohn, den gleichen Weg zu gehen, den er selbst beschritten hat, das heißt einen praktischen Beruf auf dem Gebiet der Rechtswissenschaft zu ergreifen. Karl hört auf diesen Rat und beginnt im Oktober 1835 sein Studium an der Juristischen Fakultät der Bonner Universität. [23]

2. Die ersten Prüfungen für Charakter und Geist

Karl erwies sich zunächst als ein sehr fleißiger Student und trug sich sofort für neun Vorlesungen ein. Dieser Eifer hielt jedoch nicht lange vor. Der elterlichen Aufsicht entronnen, stürzte er sich bald Hals über Kopf in das stürmische Leben der Bonner Studentenschaft. Bereits im zweiten Semester wählten ihn Trierer Studenten zum Präsidenten ihrer Landsmannschaft. Marx schenkte der Poesie viel Aufmerksamkeit, trat einem örtlichen Verein junger Dichter bei und dachte daran, sich einer literarischen Tätigkeit zu widmen. Das Studium war für ihn in jener Zeit zweitrangig.

Heinrich Marx betrachtete das erste Studienjahr des Sohnes wohl nicht grundlos als verloren und beeilte sich, Karl Mitte 1836 an der Berliner Universität weiter studieren zu lassen, die für ihr strenges Regime und durch ein gemäßigtes Leben im Studentenkreise bekannt war.

Vor der Reise in das ferne Berlin verbrachte Marx die Ferien in Trier. Erneut traf er mit seiner Jugendfreundin Jenny von Westphalen zusammen und erlag immer mehr dem Einfluß der aufkeimenden Liebe zu ihr, die ihn bald voll erfüllte. Es war dies eine wahrhaft schwierige Liebe. Jenny war eine Frau von außerordentlicher Schönheit und Anziehungskraft, von Geist und Charakter, und sie war die Tochter eines Barons. Um sie warben die Söhne reicher adliger Familien. Karl dagegen war weder reich noch adlig, er hatte noch nicht einmal einen Beruf. Außerdem war er vier Jahre jünger als die Auserwählte. Dafür besaß er aber ausgezeichnete menschliche Qualitäten, die Jenny sehr früh erkannt hatte und die ihr Karl zu dem am stärksten ersehnten Menschen werden ließen.

Während der Sommermonate entschloß sich der achtzehnjährige Jüngling zu einem entscheidenden Schritt: er warb um die Hand seiner Geliebten. Überaus beglückt nahm er Jennys Jawort entgegen, und das Verlöbnis fand statt. [24] Dabei mußten die Verliebten zu einer List greifen. Sie setzten von ihrem Entschluß nur Marx' Vater in Kenntnis, weil sie nicht sicher waren, daß sie von den anderen Verwandten richtig verstanden würden.

Marx hatte den ersten Sieg errungen, doch er war sich dessen Dauer nicht gewiß. So trat er die Reise nach Berlin an. Einsam, von seinen früheren Bekannten, vor allem aber von der geliebten Jenny getrennt, nahm seine romantische Stimmung noch mehr zu. Drei Hefte voller Gedichte sandte er seiner teuren, ewig geliebten Jenny von Westphalen. Daraus zwei Fragmente:

¹⁶ Ebenda, S. 593/594.

Sieh! Ich könnte tausend Bücher füllen,
Und nur „Jenny“ schrieb ich stets hinein,
Und doch würden sie Gedanken hüllen,
Ew'ge That, unwandelbaren Willen,
Süße Dichtung, zartes Sehnsuchtsstillen,
Alle Gluth u. allen Aetherschein,
Alle Götterlust u. Wehmuthspein,
All mein Wissen u. mein eigen Sein.

Jenny! hätte ich der Sphären Zungen,
Und des Donners Harmonien,
Meine Liebe wär' durchs All geklungen,
Und die weiten Räume müßten beben,
Und du selber bange fliehn,
Geistesblitze rings das All durchschweben.¹⁷

In der Antwort schrieb ihm Jenny, daß seine „schöne, rührende, leidenschaftliche Liebe ...“ sie oft in Verzweiflung gebracht hat: „Je mehr ich mich der Seligkeit hingeben würde, desto fürchterlicher würde mein Schicksal sein, wenn deine feurige Liebe aufhören, du kalt und zurückhaltend werden solltest. Sieh Karl, die Sorge um die Fortdauer deiner Liebe raubt mir allen Genuß, ich kann mich deiner Liebe [25] nicht so ganz freuen, weil ich mich ihrer nicht mehr versichert glaube, es konnte nichts schrecklicheres für mich kommen als das ...

... und wenn du mich nur ansiehst, weiß ich vor Angst kein Wort, da stockt mir das Blut in den Adern und meine Seele bebt ...

... mein ganzes Leben und Sein ist ein Gedanke an dich ...“¹⁸

Für Jenny war diese Zeit sehr schwer. Sie mußte nicht nur ihre eigenen Zweifel überwinden (Karl war sehr jung), sondern auch die Hindernisse von seiten vieler Verwandter, insbesondere ihres Stiefbruders, des Reaktionärs Ferdinand von Westphalen, der in dieser Zeit Regierungsrat in Trier wurde. Es verging ein halbes Jahr, bevor Jenny diesen Widerstand so weit überwunden hatte, daß sich Karl mit einem Brief an Jennys Eltern wenden konnte, in dem er um ihr Einverständnis zur Verlobung bat, und es dauerte ein weiteres halbes Jahr, bis die formale Zustimmung erteilt wurde.

Das weitere Schicksal ihrer Liebe hing nun von Karl selbst ab. Mit echter väterlicher Weisheit beschwor Heinrich Marx seinen Sohn: „Doch jetzt kannst Du nur selbst wirkend eingreifen. Aus Dir muß die Gewißheit hervorgehn, daß trotz Deiner Jugend Du ein Mann seiest, der die Achtung der Welt verdient, sie im Sturmschritte erobert; der Versicherung für seine Beständigkeit und für sein künftiges ernste Streben gibt ...“¹⁹

Das verstand auch Karl. Er zweifelte nicht im geringsten an der Beständigkeit seiner Gefühle zu Jenny, zugleich aber begriff er die Notwendigkeit, den Charakter seiner Tätigkeit klarer zu bestimmen. Es dauerte nicht lange, bis er sich davon überzeugt hatte, daß die Poesie nicht seine Berufung ist. „... breit und formlos geschlagenes Gefühl, nichts Na-[26]turhaftes, alles aus dem Mond konstruiert ...“²⁰, so verurteilte er selbst im November 1837 in einem Brief an den Vater seine lyrischen Versuche und fügte hinzu: „Nun durfte und sollte die Poesie nur Begleitung sein; ich mußte Jurisprudenz studieren und fühlte vor allem Drang, mit der Philosophie zu ringen.“²¹

¹⁷ Karl Marx: Buch der Lieder. In: Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Zentrales Parteiarchiv, Berlin, ME 89.

¹⁸ J. J. Iljina: Nimmermüder Weggefährte, Moskau 1964, S. 287-288, russ.

¹⁹ Der Vater an Marx in Berlin, mit Nachschrift der Mutter und der Schwester Sophie, Trier 1836, 28. Dezember. In: MEGA. Erste Abteilung, Bd. 1. Zweiter Halbband, S. 198.

²⁰ Karl Marx an den Vater, 10. November 1837. In: Marx/Engels: Werke, Ergänzungsband. Erster Teil, S. 4.

²¹ Ebenda.

Hier klingt erneut das Motiv sehr deutlich an, das uns bereits im Abiturientenaufsatz über die Gedanken bei der Wahl eines Berufes begegnete – die Neigung zu zwei Berufstypen: zu Berufen einerseits, die unmittelbar zum praktischen Leben hinführen (Jurisprudenz), wie andererseits zu Tätigkeiten, die sich mit abstrakten Wahrheiten beschäftigen (Philosophie). Bald zeigte es sich, daß die einen und die anderen organisch miteinander verschmolzen.

Dies geschah so. Zu Beginn seines Studiums an der Berliner Universität hatte Marx nur Vorlesungen zu konkreten („praktischen“) Disziplinen gehört: über die Pandekten bei Friedrich Carl von Savigny, über Kriminalrecht bei Eduard Gans und anderen. Savigny und Gans waren jedoch die hervorragendsten Vertreter zweier *entgegengesetzter* Richtungen in der deutschen Rechtswissenschaft. Savigny war das Haupt der historischen Rechtsschule, die behauptete, daß die Gesetze ihre Quelle in den historisch entstandenen Rechtsnormen besitzen. Diese Rechtsschule war Marx wegen ihrer Apologie des feudalen Rechts und ihres Empirismus fremd, der in den Rang eines methodologischen Prinzips erhoben wurde. Gans dagegen vertrat die Hegelsche Schule, die es ablehnte, die Gesetze auf spontane Rechtsnormen zurückzuführen und die die „historische Vernunft“ als die Grundlage des Gesetzes betrachtete. Der Rationalismus Hegels stand Marx näher, doch unterschied sich die orthodoxe Hegelsche Philosophie ihren praktischen Schlußfolgerungen nach wenig von der historischen Schule: auch sie [27] behauptete, daß alles Bestehende rechtmäßig, ja mehr noch, vernünftig sei („alles was wirklich ist, ist vernünftig“). Zwar enthielt die Hegelsche Methode auch die Möglichkeit anderer, revolutionärer Schlußfolgerungen („nur das ist wirklich, was vernünftig ist“). In der Mitte der dreißiger Jahre wurde jedoch diese revolutionäre Seite der Hegelschen Philosophie kaum beachtet. Man sah in ihr fast ausschließlich die offizielle Ideologie des preußischen Staates. So verhielt sich zunächst auch Marx, der es nicht für nötig fand, Hegel speziell zu studieren und sich mit einzelnen Bruchstücken der Hegelschen Philosophie begnügte, die ihm insgesamt nicht behagte.

Mit größerer Sympathie nahm Marx damals die Kant-Fichtesche Interpretation des Rechts auf. Als Anhänger der Aufklärung imponierte es ihm, daß Kant und Fichte den Grundgedanken der Aufklärer übernommen hatten – die Lehre vom Naturrecht der Menschen, vom Staat als dem Produkt des Gesellschaftsvertrages. Kant hatte auch die These Rousseaus von der Volkssouveränität aufgegriffen und hielt einen Übergang von der absoluten zur konstitutionellen Monarchie für möglich. Fichte war in seinen frühen Schriften noch weiter gegangen. In seinem „Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution“ (1793) wies er die Rechtmäßigkeit der Revolution nach. Das alles unterschied die Kant-Fichtesche Theorie positiv von der Hegelschen, wie auch von der historischen Rechtsschule. Dessenungeachtet konnte sich Marx auch mit ihr nicht abfinden, und zwar schon allein deshalb, weil die Mehrzahl ihrer vor mehr als 40 Jahren aufgestellten Thesen veraltet war.

Mutig entschloß er sich, selbständig ein gewisses philosophisches System zu entwickeln, das das ganze Recht durchdringen sollte. Dabei sah er seine Hauptaufgabe darin, einen allgemeingültigen, genauer, einen von der konkreten Erfahrung unabhängigen (apriorischen) Begriff des Rechts zu formulieren und danach dessen Entwicklung im realen Recht [28] zu verfolgen, sowohl im früheren als auch im gegenwärtigen. Dementsprechend bildete den ersten Teil seiner Arbeit eine Metaphysik des Rechts „wie es bei Fichte vorkommt“ (insofern Fichte die Prinzipien des Rechts konsequenter deduzierte als Kant). Den zweiten Teil bildet eine Analyse des wirklichen Rechts, das im wesentlichen „im Grundschemata an das Kantische grenzt“ (weil bei Kant dieses Schema konkreter ausgearbeitet ist als bei Fichte), das jedoch „in der Ausführung gänzlich davon abweicht“. Nachdem Marx die Entwicklung des apriorischen Rechtsbegriffs im positiven römischen Recht verfolgt hatte, gelangte er offenbar zu dem Ergebnis, daß das alte römische Recht den apriorischen Prinzipien entspricht und deshalb im Gegensatz zum gegenwärtigen als das wahre Recht gelten muß.

Wir können das nur annehmen, weil diese Etappe der Entwicklung Marx' nicht mit völliger Sicherheit zu rekonstruieren ist. Diese Hypothese stimmt jedoch sowohl mit der Logik der Entwicklung in dieser Periode überein als auch mit dem sorgenvollen Brief des Vaters aus jener

Zeit (Dezember 1836): „Deine Ansichten des Rechts sind nicht ohne Wahrheit, aber sehr geeignet, in ein System gebracht, Stürme zu erregen, und weißt Du nicht, wie heftig gelehrte Stürme sind. Wenn das Anstößige in der Sache nicht ganz zu beseitigen ist, so müßte wenigstens die Form mildernd und gefällig sein.“²² Aber nicht die Angst vor gelehrten Stürmen (nach denen er vielmehr dürstete), sondern das Wesen der Sache stellte Marx vor solche Schwierigkeiten, die vom Standpunkt des Fichteschen Apriorismus aus nicht zu lösen waren. Der Grund für diese Schwierigkeiten lag in einer Tatsache, von der Marx zu jener Zeit noch nichts ahnte: weder das römische noch irgendein anderes reales Recht ist eine Verkörperung apriorischer Prinzipien. In Wirklichkeit sind selbst diese Prinzipien nichts anderes als die abstrakte [29] Widerspiegelung der konkreten Verhältnisse einer bestimmten Epoche. Deshalb waren alle Versuche des jungen Marx (wie auch die vorangegangenen Versuche Kants und Fichtes), das Gegenteil zu beweisen, zum Scheitern verurteilt. Die mit einem gewaltigen Arbeitsaufwand verfaßten apriorischen Schemata brachen eines nach dem anderen zusammen, weil sie in Widerspruch mit den realen Rechtsverhältnissen gerieten, anstatt sie konstruktiv zu erklären.

Folgendes schreibt Marx über diesen Kampf mit dem Gegenstand und mit sich selbst: „Doch was soll ich weiter die Blätter füllen mit Sachen, die ich selbst verworfen? Trichotomische Einteilungen gehen durch das Ganze durch, es ist mit ermüdender Weitläufigkeit geschrieben und die römischen Vorstellungen auf das barbarischste mißbraucht, um sie in mein System zu zwingen ... wiederum war es mir klar geworden, ohne Philosophie sei nicht durchzudringen. So durfte ich mit gutem Gewissen mich abermals in ihre Arme werfen und schrieb ein neues metaphysisches Grundsystem, an dessen Schlusse ich abermals seine und meiner ganzen früheren Bestrebungen Verkehrtheit einzusehen gezwungen wurde.“²³

Eine so schonungslose Selbstkritik ist nur möglich bei einem gewaltigen Vertrauen in die eigenen Kräfte. Wie in einem schweren Kampf stürzte sich der junge Ritter der Wissenschaft kühn ins Handgemenge mit den Giganten des Geistes, denen er oft unterlegen war. Aber er wurde dabei auch selbst den Riesen gleich, mit denen er rang. Seine schonungslose Kritik beginnt sich nicht nur gegen die eigenen Versuche zu richten, die Prinzipien des Apriorismus zu entwickeln, sondern gegen jene Prinzipien selbst, „wo das Subjekt an der Sache umherläuft, hin und her räsoniert, ohne daß die Sache selbst als reich Entfaltendes, Lebendiges sich gestaltete ...“²⁴ Marx begreift bereits, daß dem Kant-Fich-[30]teschen Idealismus eine Gegenüberstellung von Sein und Sollen innewohnt, die ein ernstes Hindernis für die wissenschaftliche Forschung bedeutet. Also weg mit einem solchen Idealismus!

In diesem geistigen Ringen findet der junge Marx unerwartet in Hegel einen Verbündeten. Er muß anerkennen, daß die Hegelsche Philosophie die tiefgründigste Lösung des Problems der Einheit von Sein und Sollen bietet. In den „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ führt Hegel aus: das philosophische Herangehen muß „am entferntesten davon seyn, einen Staat *wie er seyn soll*, konstruiere zu sollen, ... Das *was ist* zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie, denn das *was ist*, ist die Vernunft.“²⁵ Wie Hegel nimmt Marx jetzt an, daß das Denken nicht seine Gesetze dem Objekt vorzuschreiben habe, sondern „hier muß das Objekt selbst in seiner Entwicklung belauscht, willkürliche Einteilungen dürfen nicht hineingetragen, die Vernunft des Dinges selbst muß als in sich Widerstreitendes fortrollen und in sich seine Einheit finden“²⁶.

Sein Weg zu Hegel war indessen von kritischen Angriffen auf dessen Philosophie begleitet. So schreibt der Jüngling ein Epigramm, das Hegel mit beißenden Worten des Empirismus bezieht:

²² Der Vater an Marx in Berlin, mit Nachschrift der Mutter und der Schwester Sophie, Trier 1836, 28. Dezember. In: MEGA. Erste Abteilung, Bd. 1. Zweiter Halbband, S. 199.

²³ Karl Marx an den Vater, 10. November 1837. In: Marx/Engels: Werke, Ergänzungsband. Erster Teil, S. 7.

²⁴ Ebenda, S. 5.

²⁵ G. W. F. Hegel: Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe, Bd. 7, Stuttgart 1938, S. 34/35.

²⁶ Karl Marx an den Vater, 10. November 1837. In: Marx/Engels: Werke, Ergänzungsband. Erster Teil, S. 5.

„Kant und Fichte gern zum Äther schweifen,
Suchten dort ein fernes Land,
Doch ich such' nur tüchtig zu begreifen,
Was ich – auf der Straße fand!“²⁷

Marx gerät mitunter durch die dämonische Verworrenheit der Begriffe in der Hegelschen Philosophie in Verlegenheit. In seinem humoristischen Roman „Scorpion und Felix“ [31] äußert er sich über die undurchdringliche Dunkelheit des Begriffes „Nichts“: „Steigen wir zu seiner Höhe ... so tritt uns das gigantische ‚Nicht‘ entgegen, lassen wir uns hinab zu seiner Mitte, so erschrecken wir vor dem riesenhaften ‚Nichts‘ und senken wir uns in seine Tiefe, so versöhnen sich beide wieder harmonisch in dem mit aufrechtstehender, kühner Flammenschrift entspringenden ‚Nicht‘.“²⁸ Diese heftige Attacke beweist, daß Marx damals noch nicht die ganze Tiefe der Hegelschen Dialektik begriffen hatte, die die Begriffe von ihrer Verknöcherung befreit und sie in lebendige, ineinander übergehende verwandelt hat. Zugleich wird aber sichtbar, daß er von allem Anfang an die Schwäche der spekulativen Prinzipien Hegels empfunden hat.

Dennoch drang der junge Marx Schritt für Schritt weiter zu Hegel vor, und das war der einzig richtige Weg, der in dieser Zeit vorwärts führte. Marx hatte auf diesem Weg einen guten Gefährten in seinem Lehrer Eduard Gans. Gans, der den Konservativismus Hegels verwarf, lehrte von dem Katheder der Berliner Universität, daß die absolute Idee, weit davon entfernt, den preußischen Staat jener Zeit vollständig zu verkörpern, sich weiterentwickeln muß, um ihr Wesen völlig zu verwirklichen. Diese Interpretation ließ Marx etwas wohlwollender über Hegels Lehre denken, obwohl ihn ihr Charakter als offizielle preußische Doktrin anwiderte.

Einen gewissen Einfluß in dieser Richtung übte auf Marx auch Professor Heffter aus, der wie Gans ein liberaler Hegelianer war. Alle drei Vorlesungen, die Marx während des Sommersemesters 1837 hörte (Kirchenrecht, gemeinen deutschen Zivilprozeß, Preußischen Zivilprozeß), las Professor Heffter. Die einzige Vorlesung, die Marx im Wintersemester 1837/38 belegte (Kriminalprozeß), wurde ebenfalls von Professor Heffter gelesen.

Jetzt war der Moment gekommen, da sich Marx ent-[32]schloß, gründlich zu überprüfen, ob die Hegelsche Philosophie der kritischen Probe seines Geistes standhielt oder ob sie das Schicksal der Lehren Kants und Fichtes teilte. Noch einmal wollte er hinabtauchen in das Meer der Hegelschen Philosophie, „aber mit der bestimmten Absicht, die geistige Natur ebenso notwendig, konkret und festgerundet zu finden wie die körperliche, nicht mehr Fechterkünste zu üben, sondern die reine Perle ans Sonnenlicht zu halten“²⁹. Das Resultat dieser Arbeit war der Dialog „Kleanthes, oder vom Ausgangspunkt und notwendigen Fortgang der Philosophie“. Leider ist dieser Dialog nicht erhalten geblieben. Im Brief an den Vater teilte Marx mit: „... und ein rüstiger Wanderer schritt ich ans Werk selbst, an eine philosophisch-dialektische Entwicklung der Gottheit, wie sie als Begriff an sich, als Religion, als Natur, als Geschichte sich manifestiert. Mein letzter Satz war der Anfang des Hegelschen Systems, und ... dies mein liebstes Kind, beim Mondschein gehegt, trägt mich wie eine falsche Sirene dem Feind in den Arm.“³⁰ Voller Bitterkeit schrieb er über den „zehrenden Ärger, eine mir verhaßte Ansicht zu meinem Idol machen zu müssen“³¹.

Die in wenigen Monaten geleistete riesenhafte Arbeit, die schlaflosen Nächte am Schreibtisch und vor allem die schrecklichen Leiden, die ihm die Trennung von der Geliebten auferlegten, erschütterten den jugendlichen Organismus. Marx mußte seine Studien unterbrechen und fuhr zur Erholung nach Stralau, einem Vorort Berlins. Dort studierte er gründlich die Werke Hegels und vieler seiner Schüler. Dort traf er auch mit den Mitgliedern des „Doktorklubs“ – des Zentrums der entstehenden junghegelianischen Bewegung – zusammen.

²⁷ Karl Marx: Dichtungen aus dem Jahre 1837. In: MEGA. Erste Abteilung, Bd. 1, Zweiter Halbband, S. 42.

²⁸ Ebenda, S. 86.

²⁹ Karl Marx an den Vater, 10. November 1837. In: Marx/Engels: Werke, Ergänzungsband. Erster Teil, S. 8/9.

³⁰ Ebenda, S. 9.

³¹ Ebenda.

Mit dem Herbst 1837 endete diese früheste Etappe der geistigen Entwicklung Marx'. Ihr Hauptinhalt kann in [33] einem Wort zusammengefaßt werden: Es war eine Etappe ununterbrochenen schöpferischen Suchens nach der Lösung wichtiger weltanschaulicher Fragen. In einer ausnehmend kurzen Zeit hat Marx, von Kant und Fichte ausgehend, den höchsten Gipfel der derzeitigen Philosophie, Hegel, erklommen. Das war nicht der schülerhafte Weg einfachen Literaturstudiums, sondern ein schöpferisches Forschen, in dem der Geist durch die klassische Philosophie gestählt wurde. Der sowjetische Marxismusforscher E. P. Kandel bemerkt richtig, daß Marx in seiner anfänglichen geistigen Entwicklung gleichsam den Ausgangspunkt (Kant) und den Endpunkt (Hegel) der deutschen klassischen Philosophie reproduziert habe.³²

Der Übergang auf den Standpunkt der Hegelschen Philosophie bedeutete für Marx durchaus nicht, daß er innere Ruhe gefunden und das Suchen nach einer Weltanschauung eingestellt hatte. Im Gegenteil, es handelte sich nur um die Vollendung der frühesten Etappe, die den Weg für neue tiefgründigere Forschungen eröffnete. Marx war zu Hegel gelangt, indem er diesen und seine deutschen Vorgänger negierte, und das hatte ihn äußerst hellhörig gegenüber jeder Art spekulativer Konstruktion werden lassen. Ihn erfaßte „... eine wahre Ironiewut ..., wie es wohl leicht nach so viel Negiertem geschehn konnte“³³.

Bereits in dieser Etappe wird ein Kriterium deutlich, das Marx bei der Beurteilung der einen oder der anderen Philosophie zugrunde legte: Er wertete die philosophischen Lehren nicht nur nach ihrer logischen Geschlossenheit, sondern auch danach, ob sie als methodologische Grundlage für ein tiefes Verständnis der konkreten Wirklichkeit dienen. Marx löste sich gerade deshalb von dem subjektiv-idealistischen Apriorismus, weil er sich davon überzeugt hatte, daß diese [34] Lehre für die Erklärung der realen Rechtsprobleme unfruchtbar ist. Seinen Übergang zur Hegelschen Philosophie verband er in erster Linie mit der Forderung, diese Philosophie auf die Analyse der wichtigsten Probleme des Lebens anzuwenden.

Das angespannte Studium der Philosophie bedeutete noch nicht, daß sich Marx im Jahre 1837 schon endgültig für dieses Gebiet entschieden hätte. Nach wie vor zogen ihn sowohl jene Berufe an, die in das Leben selbst eindringen, wie auch diejenigen, die sich mit den abstrakten Wahrheiten beschäftigen. Noch hatte er sich nicht von dem Gedanken eines juristischen Berufes losgesagt. Aber eine so praktische Wissenschaft wie die Jurisprudenz drängte Marx in die Arme der Philosophie, die als abstrakteste aller Wissenschaften sich ihrerseits nur als der theoretische Ausdruck des gesamten praktischen gesellschaftlichen Lebens im Deutschland jener Zeit erwies. Aus diesem Grunde auch fand sich Marx in der zweiten Hälfte des Jahres 1837 bereits in die Diskussion um die wichtigsten gesellschaftlichen Probleme verstrickt. Von diesem Zeitpunkt an steht seine Tätigkeit stets in unlöslichem Zusammenhang mit dem politischen Kampf.

3. Philosophie und Leben. Die Junghegelianer

Die historische Situation im Deutschland jener Zeit ist durch das Heranreifen komplizierter politischer und ökonomischer Konflikte gekennzeichnet.³⁴ Der ökonomische Fortschritt zerstörte nach und nach die Grundpfeiler des Feudalismus. [35] Dazu gehörte auch die Überwindung der Zersplitterung Deutschlands in eine Vielzahl von „Staaten“, die lange Zeit ihre eigenen Zivilgesetze, ihre eigenen Steuern und Zölle sowie ein eigenes Paßwesen hatten, die also abgesonderte wirtschaftliche Organismen darstellten. Ein erster großer Schritt zur Überwindung dieser Zersplitterung war die Annahme des preußischen Zollgesetzes im Jahre 1818, das

³² Siehe E. P. Kandel: K. Marx i F. Engels. Is rannych proiswedeni. In: Woprossy istorii, 1956, Heft 11, S. 171.

³³ Karl Marx an den Vater, 10. November 1837. In: Marx/Engels: Werke, Ergänzungsband. Erster Teil, S. 10.

³⁴ Wir können hier nur einen kurzen Abriß der sozialökonomischen und politischen Situation jener Zeit geben. Eine ausführliche Behandlung dieser Fragen findet der Leser in einer Reihe spezieller Schriften, zum Beispiel: Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung. Bd. 1. Berlin 1966. – A. Cornu: Karl Marx und Friedrich Engels. Bd. 1 und Bd. 2, Berlin 1954 und Berlin 1962. – J. Kuczynski: Die [35] Geschichte der Lage der Arbeiter in Deutschland. Bd. I-VII, Berlin 1954. – Zur Geschichte der marxistisch-leninistischen Philosophie in Deutschland. Bd. 1, I. Halbband. Berlin 1969. – K. Obermann: Deutschland von 1815 bis 1849 (Von der Gründung des Deutschen Bundes bis zur bürgerlich-demokratischen Revolution). Berlin 1967.

Preußen zu einem einheitlichen Wirtschaftsgebiet erklärte. Noch wichtiger war der Sieg, den die deutsche Bourgeoisie im Jahre 1833 mit der Gründung des „Deutschen Zollvereins“ errang. Die Bedeutung dieses Schrittes ist am Aufschwung von Industrie und Handel, an der schnellen Entwicklung des Frachtverkehrs und am Bau von Eisenbahnen zu erkennen.

Die Bourgeoisie festigte ihre ökonomischen Positionen auf Kosten der Rechte, die das Volk in der Zeit der Napoleonischen Kriege von 1807 bis 1813 erkämpft hatte. So nahm die preußische Bourgeoisie im Jahre 1819 als Ersatz für das Zollgesetz von 1818 unterwürfig die reaktionären Karlsbader Beschlüsse an, die den Grundstein für neue Verfolgungen der Liberalen legten. Die Annahme des Zollgesetzes von 1834 war von der Annahme von Verordnungen im Bundestag des „Deutschen Bundes“ begleitet, die die verfassungsmäßigen Rechte in den Ländern und Provinzen auf klägliche Reste herunterschraubten. Erneut wurde die Zensur eingeführt, politische Vereine und Versammlungen wurden verboten, die Universitäten einer strengen Kontrolle unterworfen. Die Regierungen der deutschen Staaten verpflichteten sich gegenseitig, politische Emigranten auszuliefern. Die Verfasser von Bittschriften und Protesten an die Regierung wurden genauso verfolgt wie Verbrecher usw. Im Interesse der sich eröffnenden Möglich-[36]keiten der Bereicherung ließ die Bourgeoisie stillschweigend die Beschlüsse des Bundestages von 1835 bis 1836 über die Konfiszierung der Schriften radikaler Schriftsteller der Gruppe „Junges Deutschland“ sowie über das Verbot aller vorhandenen und künftigen Schriften Heines durchgehen.

Wilhelm Liebknecht charakterisierte die stickige Atmosphäre des Kults um den Monarchismus mit folgenden drastischen Worten: „... so ist in Deutschland der Staat vom Volke losgelöst als etwas Höheres über das Volk gesetzt ... Unter Umdrehung der Vernunft wird einerseits die Regierung mit den göttlichen Attributen der Allmacht, Allwissenheit, Allgüte, Allgerechtigkeit, Unfehlbarkeit ausgestattet, andererseits dem Volk jede Urteils- ja Denkfähigkeit, jede Selbständigkeit abgesprochen und die Pflicht auferlegt, blind an die Regierung zu glauben, blind ihr zu gehorchen.“³⁵

Gleichzeitig entwickelte sich stürmisch das theoretische Denken. Dichter und Denker wie Lessing, Schiller und Goethe, Philosophen wie Kant, Fichte, Schelling und Hegel brachten dem deutschen Volk den Ruhm, ein Volk mit theoretischem Sinn zu sein.

Da jedoch die schnelle theoretische Entwicklung nicht mit der Rückständigkeit der politischen Wirklichkeit übereinstimmte, verfielen sie der Illusion, daß sie in ihrer geistigen Tätigkeit nicht nur nicht vom realen Leben des Volkes abhängen, sondern daß sich dieses Leben selbst den von ihnen geschaffenen und ausgearbeiteten Idealen unterwirft. Die theoretischen, vor allem philosophisch-religiösen Diskussionen erschienen ihnen als die wichtigsten Ereignisse der gegenwärtigen Geschichte, als die wirkliche Grundlage des historischen Fortschritts.

Für die Hegelianer zum Beispiel war die Frage nach der Zukunft Deutschlands vor allem die Frage nach der Zukunft der Hegelschen Philosophie nach dem Tode Hegels im Jahre [37] 1831. R. Haym schrieb in seinem Buch „Hegel und seine Zeit“, daß die Hegelianer allen Ernstes die Frage stellten, worin der zukünftige Inhalt der Weltgeschichte bestehen werde, nachdem der Weltgeist in der Hegelschen Philosophie sein höchstes Ziel, das Bewußtsein seiner selbst erreicht habe.³⁶

Die orthodoxen Hegelianer blickten ehrfurchtsvoll auf das von ihrem Lehrer geschaffene System und sahen ihre Mission darin, Hegel mit einer Art gläsernen Glocke zu umgeben, die es ermöglichte, den gewaltigen Bau der Hegelschen Philosophie zu bewundern und ihn gleichzeitig vor äußeren Einwirkungen zu bewahren. Diesen Bestrebungen war jedoch kein Erfolg beschieden. In dem Maße, wie sich der Pulsschlag der gesellschaftlichen Entwicklung erhöhte, wuchsen innerhalb der Hegelschen Schule Kräfte, die die dialektische Methode, die ihrem Grunde nach revolutionär war, von dem sie fesselnden konservativen Leichengewand befreien wollten.

Betrachten wir die Hauptetappen in der Entwicklung der progressiven Seiten der Hegelschen Lehre.

³⁵ W. Liebknecht: Zum Jubeljahr der Märzrevolution, Berlin 1898, S. 8/9.

³⁶ Siehe R. Haym, Hegel und seine Zeit: Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie, Berlin 1857, S. 5.

Im Jahre 1834 richtet Heinrich Heine in seinem Werk „Zur Geschichte der deutschen Philosophie“ als erster die Aufmerksamkeit auf die Dialektik als den revolutionären Inhalt der klassischen deutschen Philosophie und besonders der Hegelschen Philosophie. Damit wurde ein prinzipieller Ausgangspunkt für das schöpferische Herangehen an das Hegelsche Erbe geschaffen. Im Jahre 1835 vollzieht sich die Abspaltung innerhalb der Hegelschen Schule. Im Zentrum der Diskussion steht die theologische Problematik der individuellen Unsterblichkeit. Die Gegner der Hegelschen Lehre, die sogenannten Positiven, hatten bewiesen (so zum Beispiel I. H. Fichte in seinem Buch „Die Idee der Persönlichkeit und der individuellen [38] Fortdauer“), daß aus den Hegelschen Prinzipien der Grundsatz der individuellen Unsterblichkeit nicht hervorgeht, was der Heiligen Schrift widerspricht.

In der Arbeit des Hegelianers Göschel „Von den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele im Lichte der spekulativen Philosophie“ (1835) wird begründet, daß Hegels Lehre mit dem Prinzip der individuellen Unsterblichkeit vereinbar ist. Daraufhin antwortete ein anderer Hegelianer, Rosenkranz, in dem Artikel „Göschels Entwicklung der Hegelschen Unsterblichkeitslehre“, daß die sogenannte persönliche Unsterblichkeit ihm längst gleichgültig sei und sogar als höchst überflüssig erscheine.

David Strauß stellte in seinem im Jahre 1835 erschienenen Buch „Das Leben Jesu“ die Frage hinsichtlich der Haltung der Hegelschen Philosophie zur Religion schon von einem anderen Aspekt her. Er wandte sich gegen die Gleichsetzung des Inhaltes der Religion mit dem der Philosophie bei Hegel und wies nach, daß die überlieferten Mythen der frühchristlichen Gemeinden die Quelle und letzten Endes auch den Inhalt der Evangelien bilden. Ebendieses gemeinsame gesellschaftliche Bewußtsein der Gemeinden und nicht der absolute Geist bilden nach seiner Meinung die *Substanz* der historischen Entwicklung. Insofern zeigt das Werk Strauß' „einen Fortschritt über die Grenzen des orthodoxen Hegelianismus“³⁷ und des orthodoxen Christentums hinaus. Strauß erkannte jedoch Christus als eine historisch existente Persönlichkeit an und ließ damit nach den Worten Bauers für den Theologen noch eine Hintertür offen. Aus diesem Grunde wurde er sowohl von rechts als auch von links kritisiert.

Im Jahre 1837 erschien die erste (von Gans besorgte) Ausgabe der Hegelschen „Philosophie der Geschichte“. Damit war eine Grundlage für eine allseitige Bewertung der Hegelschen Geschichtskonzeption gegeben. Alle Hegelianer studierten dieses Werk. In Berlin entstand der „Doktorklub“, der die radikalsten Hegelianer vereinigte. Der geistige Führer des Klubs war Bruno Bauer, Dozent an der theologischen Fakultät der Berliner Universität, der sich zu dieser Zeit gerade von dem orthodoxen Hegelianertum abwandte. Zum Kern des Klubs zählten weiter Karl Friedrich Köppen, Dozent für Geschichte am Gymnasium und ein fähiger Wissenschaftler; Adolf Rutenberg – ein Geographielehrer, der in seiner Jugend wegen der Teilnahme an einem Jugendverein verhaftet worden war; der Student Karl Marx und andere. Keiner der Mitglieder des „Doktorklubs“ war über 30 Jahre alt, und die orthodoxen Hegelianer bezeichneten sie von oben herab als „Junghegelianer“. Die letzteren nahmen das gern an, denn sie betrachteten ihre Jugend nicht als einen Nachteil.

Der „Doktorklub“ war keine Organisation mit einer formellen Mitgliedschaft. Die freundschaftlichen und geistigen Bande zwischen seinen Mitgliedern waren jedoch außerordentlich fest, und man mußte schon über nicht geringes Talent verfügen, um in die Reihen des Klubs aufgenommen zu werden. Seine Mitglieder trafen sich gewöhnlich in einem kleinen Café, wo hinter einem Glase Bier oder einem guten Moselwein über Gott und die Welt diskutiert wurde. In dieser zwanglosen Situation wurden offene und mitunter gewagte Gespräche geführt. Der „Doktorklub“ war im wahrsten Sinne des Wortes ein Klub von Gleichgesinnten. In den leidenschaftlichen Diskussionen seiner Mitglieder wurde die Ideologie des Junghegelianertums geboren.

Im Jahre 1838 zerfällt die Hegelsche Schule endgültig in zwei grundlegende Richtungen: in die linken oder Junghegelianer und die rechten oder orthodoxen Hegelianer. Gleichzeitig bildet

³⁷ Friedrich Engels: Fortschritte der Sozialreform auf dem Kontinent. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 1, S. 493.

sich auch ein Zentrum heraus. Diese Differenzierung wurde im wesentlichen durch zwei Umstände begünstigt: erstens durch das Erscheinen der von dem Reaktionär Leo verfaßten Broschüre „Die Hegelingen“, die direkt gegen die Junghegelianer gerichtet und in einem überheb-[40]lichen Tone gehalten war; zweitens durch die Herausgabe eines periodischen Organs der Junghegelianer – der „Hallischen Jahrbücher“, das von Arnold Ruge geleitet wurde.

In den Artikeln, die in den „Hallischen Jahrbüchern“ erschienen, wie auch in einer ganzen Reihe von Monographien entfalteten die Junghegelianer einen heftigen Kampf gegen die Theologie. Sie traten für die Befreiung der Hegelschen Philosophie vom Mystizismus, für eine Annäherung der Philosophie mit dem Leben ein. Man muß allerdings beachten, daß die Ideologie der Junghegelianer nicht einheitlich und innerlich geschlossen war. Die Unterschiede innerhalb derselben traten zunächst als Unterschiede in den Sphären der philosophisch-kritischen Tätigkeit der Junghegelianer in Erscheinung.

Eine Gruppe der Junghegelianer richtete ihre Kritik vor allem gegen die Theologie, indem sie aus der Philosophie Hegels atheistische Schlußfolgerungen zog. In dieser Gruppe gehörte den Mitgliedern des „Doktorklubs“ die führende Rolle. Besonders Bruno Bauer publizierte zwischen 1838 und 1841 eine Reihe Bücher zur Kritik der Geschichte der Offenbarung der Evangelien. Dabei gelangte er zu dem Ergebnis, daß das Christentum nicht der Mythenbildung in den Gemeinden entspringt, wie Strauß behauptet hatte, sondern auf die bewußte Erfindung durch die Verfasser der Evangelien (die Evangelisten) zurückgeht. Die entscheidende Kraft in der Geschichte ist folglich nicht die Substanz, sondern das Selbstbewußtsein. Und da das Christentum jetzt zu einem gewaltigen Hindernis für die weitere Entwicklung geworden ist, besteht die Hauptaufgabe darin, die Menschheit von der Religion zu befreien. Diese Aufgabe kann aber wiederum nur vom Selbstbewußtsein erfüllt werden, dessen Träger nicht die Evangelisten, sondern nur die Vertreter des kritischen theoretischen Geistes sein können, die in der Bauerschen Philosophie des Selbstbewußtseins als die hauptsächlich Handelnden der gegenwärtigen Geschichte erscheinen.

[41] Das Haupt der zweiten Gruppe, der philosophisch-politischen Richtung, war Arnold Ruge. Nachdem Ruge sein Einverständnis zur Herausgabe der „Hallischen Jahrbücher“ gegeben hatte, strebte er anfänglich einen gemäßigten Kurs an. Er lud nicht nur Strauß, Feuerbach und andere radikale Hegelianer, sondern auch solche Vertreter der gemäßigten Richtung wie Hinrichs und Vatke und selbst den Rechten Leo zur Mitarbeit an der Zeitschrift ein. Es wurden jedoch immer häufiger auch Artikel an die Redaktion gesandt, die vom Geiste radikaler Ideen durchdrungen waren. Das Verdienst Ruges bestand darin, daß er erkannte, wie notwendig diese Ideen waren und die Zeitschrift alsbald in eine Tribüne des deutschen Radikalismus verwandelte. Ruge verband also den Kampf gegen die Religion mit dem gegen die Politik des preußischen Staates. Im Gegensatz zu Bauer erblickte er im Kampf gegen die Religion ein Mittel zur Lösung der politischen Probleme und nicht umgekehrt. Auf diese Weise nahm der philosophische Kampf der Junghegelianer gegen den Katholizismus politischen Charakter an.

Neben diesen Richtungen zeichnete sich unter den Junghegelianern bald ein dritte, die utopisch-sozialistische ab, deren hervorstechendster Vertreter Moses Heß war. Heß stieß Ende der dreißiger Jahre zur junghegelianischen Bewegung und griff ihre Idee auf, die Philosophie mit dem Leben zu verbinden, die er sehr bald schon weiterführte als die übrigen Junghegelianer. In seinem Buch „Die europäische Triarchie“ (1841) bemerkte Heß, daß „die deutsche Philosophie ... uns in alle Wahrheit geführt“ hat. Und im Zusammenhang damit unterstrich er, daß die Aufgabe jetzt darin bestehe, diese Philosophie mit der Wirklichkeit zu verbinden, denn „wie die Wirklichkeit, die nicht von der Wahrheit durchdrungen ..., so ist auch die Wahrheit, die nicht verwirklicht wird, eine schlechte.“³⁸

Zum Unterschied von Bauer und Ruge begrenzte er je-[42]doch die Wirklichkeit nicht auf die religiöse und politische Sphäre, sondern schloß in sie auch soziale Probleme ein. Sein Verdienst besteht darin, daß er die soziale Frage in den Vordergrund rückte und die Hegelsche Philosophie

³⁸ M. Heß: Die europäische Triarchie. In: Philosophische und sozialistische Schriften 1837-1850, Berlin 1961, S. 77.

mit dem französischen Sozialismus verband. Damit erleichterte er es den Junghegelianern, den Weg zum Humanismus und Kommunismus zu finden. Wie die meisten Junghegelianer bewegte sich allerdings auch Heß bei seinem Versuch, die spekulative Philosophie mit der Wirklichkeit zu verbinden, vom objektiven zum subjektiven Idealismus, von Hegel zu Fichte. Trotz seiner Absichten vermochte Heß deshalb nicht, die Grenzen der spekulativen Konstruktionen zu durchbrechen. Er blieb in der Philosophie Idealist und in seinen sozialen Auffassungen Utopist.

Als Ausdruck der verschiedenen Seiten der junghegelianischen Ideologie enthielten die Auffassungen Bauers, Ruges und Heß' das eine oder andere Element der Wahrheit. Aber weder einzeln, noch in ihrer Gesamtheit konnten sie die konkrete Wahrheit finden, ein richtiges Verständnis der Wirklichkeit vermitteln. Das vermochten einzig und allein Marx und Engels³⁹, deren revolutionär-demokratischer Standpunkt sich in dieser Zeit auszuprägen begann.

4. Zu den Höhen der Wissenschaft – die Doktordissertation

Während der ersten Periode seiner Teilnahme an der Junghegelianischen Bewegung, die den Zeitraum seit Mitte des Jahres 1837 bis Mitte 1841 einschließt, befaßte sich Marx mehr mit philosophischen als mit politischen Fragen und stand Bauer näher als Ruge. Das Hauptergebnis seiner Tätigkeit war die Doktordissertation zum Thema „Differenz [43] der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie“, das auf den ersten Blick ein rein akademisches ist. Da die Naturphilosophie die philosophische Lehre von der Natur und ihren Gesetzen und nicht von den Gesetzen der Gesellschaft ist, mußte es dem oberflächlichen Betrachter als zweifelhaft erscheinen, in ihr irgendeinen Bezug auf die sozialpolitischen Probleme zu erkennen, die Deutschland Ende der dreißiger und Anfang der vierziger Jahre des 19. Jahrhunderts bewegten. Das Verdienst des jungen Marx besteht daher gerade darin, daß er die große Aktualität des von ihm gewählten Problems zu erkennen vermochte.

Demokrit, ein Klassiker der antiken Philosophie, ist der Begründer einer ihrer wichtigsten Schulen. Er nimmt in der Geschichte der Philosophie eine Stellung ein, die mit der Hegels in der Neuzeit vergleichbar ist. Epikur, der ein hervorragender Schüler Demokrits war, hatte dessen Lehre eine Reihe neuer Momente hinzugefügt. In diesem Sinne ist die Rolle Epikurs mit derjenigen der bedeutendsten Schüler Hegels zu vergleichen, die Zeitgenossen des jungen Marx waren. Würde man also die Gesetze erforschen, nach denen sich das Verhältnis Epikurs zu Demokrit entwickelt hat, und zwar am Verhältnis ihrer naturphilosophischen Lehren, so müßte daraus auch das Verhältnis der Hegelianer zu Hegel besser zu begreifen und das Schicksal ihrer Lehre vorausszusehen sein. Mehr noch, bringt man die Darstellung des Systems mit seinen historischen Voraussetzungen in Zusammenhang, so müßte es möglich sein, das Gemeinsame in den Entwicklungstendenzen der historischen Epochen – der Epoche Demokrits und Epikurs und der gegenwärtigen Epoche – zu ermitteln und damit in die Tendenzen der letzteren einzudringen. Darin besteht der verborgene Sinn der Doktordissertation Karl Marx'.⁴⁰

Die Gegenüberstellung der Naturphilosophie Epikurs mit der Demokrits führte Marx zu dem Ergebnis, daß beiden [44] die gleichen Prinzipien zugrunde liegen: alle Dinge in der Welt sind nur verschiedene Kombinationen der Atome, die sich in der Leere bewegen. Aber im Gegensatz zu der bis dahin üblichen Meinung bewies Marx, daß Epikur keineswegs nur die Auffassungen seines Lehrers wiederholt hat. Während Demokrit die Bedeutung der konkreten Wissenschaft hervorhob, war Epikur der Ansicht, daß diese nicht zur wahren Vollkommenheit führen können; erkannte Demokrit die Notwendigkeit an, so Epikur den Zufall. „Die eben entwickelten Unterschiede sind – nach Marx – nicht der zufälligen Individualität beider Philosophen zuzuschreiben; es sind zwei entgegengesetzte Richtungen, die sich verkörpern.“⁴¹

³⁹ Auf die Entwicklung des jungen Engels wird im dritten Kapitel eingegangen.

⁴⁰ Die Dissertation enthält auch eine Reihe andere, speziell historisch-philosophische Aspekte, die unter anderem in dem Buch von [44] [T. I. Oiserman: Die Entstehung der marxistischen Philosophie, Berlin 1965](#) (Kapitel 1), eingehend untersucht werden.

⁴¹ Karl Marx: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie im allgemeinen nebst einem Anhang (Doktordissertation). In: Marx/Engels: Werke, Ergänzungsband. Erster Teil, S. 274.

Woraus erklärt sich diese Gegensätzlichkeit trotz der scheinbaren Identität? Sie erklärt sich aus dem Unterschied der Epochen, in denen Demokrit und Epikur lebten, und insbesondere aus dem Unterschied des gesellschaftlichen Bewußtseins, das für diese Epochen eigentümlich ist. Demokrit lebte in einer Zeit des Aufschwungs der antiken Gesellschaft, in der die Persönlichkeit nicht vom Verfall bedroht war und sich ungestört auf das Erforschen der Außenwelt konzentrieren konnte. Aus diesem Grunde ist das Prinzip des Atomismus für Demokrit ein rein wissenschaftliches Prinzip, das das Ziel und die wirkliche Grundlage seines gesamten Systems ausmacht. Epikur hingegen lebte in einer Epoche des Niedergangs der griechischen Gesellschaft, in der alle früheren Werte erschüttert wurden. Um dieser Zerstörung zu entgehen, mußte die Persönlichkeit alle Kräfte auf sich selbst, auf die Erhaltung ihrer Freiheit und Selbständigkeit konzentrieren. Deshalb ist auch das Prinzip des Atomismus bei Epikur bereits kein rein wissenschaftliches [45] Prinzip mehr, sondern vor allem ein Mittel zur Lösung eines äußerst lebenswichtigen Problems – der Erhaltung der Persönlichkeit unter den Bedingungen einer verfallenden Welt.

„Nicht der Ideologie und der leeren Hypothesen hat unser Leben not, sondern des, daß wir ohne Verwirrung leben“, lehrte Epikur.⁴² Diese Ruhe (die Ataraxie) wird durch das Wissen gegeben, daß ich – als Persönlichkeit – absolut unabhängig und frei bin. Die in der Gesellschaft zu beobachtende Zersplitterung und Isolierung der Existenz der einzelnen Persönlichkeiten braucht keine Angst auszulösen, denn auch die ganze Welt besteht ja aus einzelnen Atomen. Hatte der Begründer der Atomistik, Demokrit, gelehrt, daß die Atome in ihrer Bewegung einer strengen Notwendigkeit unterworfen sind, so ist das doch nicht richtig, weil er unberücksichtigt ließ, daß die Atome die Fähigkeit der spontanen Abweichung besitzen. Die Atome als solche weisen ein „energetisches Prinzip“ auf und sind deshalb in der Lage, in ihrer Bewegung von der geraden Linie abzuweichen, und darin besteht gerade die Freiheit. Folglich kann die Persönlichkeit als Atom oder die abstrakte Einzelpersönlichkeit in der ruhigen Gewißheit leben, daß sie, obwohl Atom, doch nicht unfrei ist, sondern im Gegenteil erst jetzt sich als eine absolut freie Persönlichkeit behauptet. Es lebe also die Atomistik, die größte Lebensweisheit aller Zeiten!

Der Entwicklungsstand der antiken Wissenschaft hat es nicht gestattet, die Atome anders „zu sehen“ oder überhaupt in irgendeiner Weise empirisch wahrzunehmen als in der Gestalt der Himmelskörper. Ohne die Hilfe von Teleskopen mußten in der Antike Sterne, Planeten und Meteore als punktförmige Körper, als die konkrete, reale Verwirklichung der einheitlichen, unteilbaren und ewigen Atome betrachtet werden. „*Die Himmelskörper sind also die wirklich gewordenen Atome ...* Hier also mußte Epikur die höchste Existenz seines Prinzips, den Gipfel und Schlußpunkt seines [46] Systems erblicken.“⁴³ Aber statt dessen spricht er den Himmelskörpern kategorisch die Eigenschaft, Atome zu sein, ab.

Warum verhält sich Epikur so? Würde er zugeben, daß die Himmelskörper Atome sind, so hieße das, ihnen eine ewige Existenz einzuräumen. Das wäre ein Zugeständnis an die Religion jener Zeit, die gerade die göttliche Natur der Himmelskörper betonte. Die Menschen in der Antike verneigten sich vor den Himmelskörpern als vor Göttern. Sie glaubten blind daran, daß der Himmel der Wohnsitz der Götter sei. Aber dieser Kult widerspricht dem Prinzip der absoluten Freiheit des Selbstbewußtseins. Was ist das schon für eine Freiheit, wenn deine Existenz von der Lage der Sterne und selbst der Kometen am Himmel abhängt. Epikur macht jene verächtlich, die glauben, daß der Mensch die Götter brauche. Er ist daher für Marx der größte griechische Aufklärer. Die Philosophie selbst zwingt Marx, seinen Gegnern die Worte Epikurs zuzurufen: „Gottlos aber ist nicht der, welcher mit den Göttern der Menge aufräumt, sondern der, welcher die Vorstellungen der Menge den Göttern andichtet.“⁴⁴

Die Sympathie für Epikurs Atheismus und für seinen Versuch, die Freiheit des Individuums philosophisch zu begründen, sowie die detaillierte Erforschung der Naturphilosophie dieses

⁴² Ebenda, S. 300.

⁴³ Ebenda, S. 302.

⁴⁴ Ebenda, S. 262, Anm.

antiken Materialisten bereiteten eine neue Tendenz in den Auffassungen des jungen Marx vor, die sich von der hegelianischen Philosophie unterscheidet. In diesem Zusammenhang ist Marx' Entdeckung von großer Bedeutung, daß der Atomismus Epikurs ein energetisches Prinzip aufweise, dessen wichtigstes Element die These von der Deklination der Atome von der geraden Linie ist. Dank dieses Prinzips ist „in der Repulsion der Atome ... die Materialität derselben, die im Fall nach gerader Linie, und die Formbestimmung derselben, die in der Deklination poniert war, [47] synthetisch vereinigt“⁴⁵. Natürlich machte Marx diese Entdeckung von einem idealistischen Standpunkt aus. Objektiv war sie jedoch eine konkrete Form, in der Marx erstmals die Möglichkeit einer synthetischen Verbindung des Materialismus mit der Konzeption der Bewegung und der Entwicklung und der Freiheit fixierte. Die allseitige wissenschaftliche Begründung und Entwicklung dieser Verbindung wurde später eines der größten Verdienste der Begründer des dialektischen Materialismus.

Wichtig ist, festzustellen, daß sich Marx' Anschauungen in einer anderen Richtung entwickelten als die der Mehrzahl der Junghegelianer. Die letzteren, die ursprünglich Anhänger des objektiven Idealismus Hegels waren, bewegten sich in der zweiten Hälfte der dreißiger und zu Beginn der vierziger Jahre auf den subjektiven Idealismus Fichtes zu. Marx dagegen, der anfänglich zum Idealismus Kants und Fichtes neigte, vollzieht im weiteren über die Philosophie Hegels hinweg den Übergang zum Materialismus. Die „Philosophie des Selbstbewußtseins“ war gleichsam die Brücke, über die der junge Marx zu den Junghegelianern fand; eine Zeitlang schien es, daß Marx diese Brücke fest mit den Junghegelianern verband. In Wirklichkeit aber schlugen sie andere Wege ein.

Dieser Unterschied tritt bereits in der Art und Weise hervor, wie Marx in der Dissertation die Entwicklungsgesetze der Philosophie und der Geschichte überhaupt erfaßt. Für ihn erscheint der Lauf der Geschichte als das Resultat einer Wechselwirkung zwischen dem philosophischen Bewußtsein und der empirischen Welt.⁴⁶ Ihre Wechselwirkung umfaßt mehrere Etappen. Am Beginn jeder Etappe stand die Philosophie als ein allseitig ausgearbeitetes (in sich geschlossenes konkretes) System: in der Antike war das zum Beispiel die [48] Philosophie Aristoteles', in der Neuzeit die Philosophie Hegels. Vom Standpunkt Marx' besteht diese Vollkommenheit jedoch nicht in der Versöhnung „von Idee und Wirklichkeit im philosophierenden Geist“⁴⁷, wie der bürgerliche Interpret der Marxschen Dissertation Landshut meinte, sondern in der Absonderung der Philosophie von der Welt, in der sie sich zu einem gewissen Ganzen formiert, das vorläufig nur aus abstrakten Prinzipien besteht.

Hat die Philosophie diese innere Vollkommenheit erreicht, so wendet sie ihren Blick der äußeren Welt zu, mit der sie in Wechselwirkung tritt. „Es ist ein psychologisches Gesetz, daß der in sich frei gewordene theoretische Geist zur praktischen Energie wird, als *Wille* aus dem Schattenreich des Amenthes heraustretend, sich gegen die weltliche, ohne ihn vorhandene Wirklichkeit kehrt.“⁴⁸

Dieser Prozeß hat nach Marx zwei Seiten: Seine objektive Seite bildet die Wechselbeziehung zwischen der Philosophie und der Außenwelt, das heißt jener Welt, die neben der Philosophie existiert und von der die Philosophie selbst nicht abhängt, solange sie nicht in Wechselwirkung mit ihr tritt. Seine subjektive Seite ist die Wechselbeziehung der Philosophie mit ihren geistigen Trägern, den Philosophen oder dem philosophischen Selbstbewußtsein. Die objektive Seite ist ein „Reflexionsverhältnis“, das heißt ein Verhältnis des wechselseitigen Übergangs der Seiten ineinander. Indem die Philosophie sich gegen die Welt wendet, drängt sie ihr das eigene Wesen

⁴⁵ Ebenda, S. 284.

⁴⁶ Auf diese Besonderheit des Marxschen Standpunktes hat A. Cornu als erster mit aller Klarheit hingewiesen. (Siehe A. Cornu: Karl Marx und Friedrich Engels, Bd. 1.)

⁴⁷ Karl Marx: Der historische Materialismus. Die Frühschriften. Hrsg. von S. Landshut und J. P. Mayer, Erster Band, Leipzig 1932, S. XVI.

⁴⁸ Karl Marx: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie nebst einem Anhang. In: Marx/Engels: Werke, Ergänzungsband. Erster Teil, S. 327.

auf. Im Ergebnis dessen wird die Welt philosophisch. Sie hört aber deshalb nicht auf, Welt zu sein. Durch ihre Vereinigung mit der Philosophie teilt sie nun ihrerseits dieser ihr eigenes Wesen mit. Infolgedessen wird die Philosophie weltlich. Marx betrachtet also die Realisie-[49]rung der Philosophie nicht als einen Akt, in dem die Philosophie die Welt verschlingt, sondern als eine Annäherung, ein Zusammenfließen der Philosophie mit der Welt, als eine Revolutionierung sowohl der Welt als auch der Philosophie, wodurch eine neue Qualität entsteht. Die subjektive Seite ist ein Widerschein des objektiven Verhältnisses in den geistigen Trägern der Philosophie selbst, in ihrem Selbstbewußtsein. Da die objektive Bewegung der Philosophie ein zweiseitiger Prozeß der Verwandlung der Welt in eine philosophische Welt und der Philosophie in eine weltliche Philosophie ist, haben auch die subjektiven Träger dieses objektiven Prozesses, „diese einzelnen Selbstbewußtsein immer *eine zweiseitige Forderung* ..., deren die eine sich gegen die Welt, die andere gegen die Philosophie selbst kehrt“⁴⁹.

Die Spaltung des einzelnen philosophischen Selbstbewußtseins in sich erscheint schließlich nach außen hin als die Aufteilung der Philosophie in zwei entgegengesetzte Richtungen. Jede bringt eine der Seiten der Dichotomie „Philosophie – Welt“ zum Ausdruck. So nimmt die liberale Richtung den Begriff und das Prinzip der Philosophie in sich auf, die positive Richtung dagegen drückt das Moment der Realität aus. Die Widersprüchlichkeit des objektiven Verhältnisses zwischen Philosophie und Welt findet ihren subjektiven Ausdruck nicht nur in der Aufspaltung der Philosophie selbst, sondern auch im Widerspruch zwischen den Absichten und den faktischen Wirkungen jeder dieser beiden Richtungen. Anstatt, daß die liberale Richtung, die Junghegelianer, ihre ganze Aufmerksamkeit auf die Philosophie selbst konzentrierte, wie sie es hätte tun müssen, so zeigte sich vielmehr, daß der Inhalt ihrer Tätigkeit die Kritik ist, also eine Wendung der Philosophie nach außen. Umgekehrt hätte sich die positive Richtung eigentlich mit der Wirklichkeit befassen müssen, statt dessen aber suchte sie zu philosophieren und fördert damit nur die Beschränkung [50] der Philosophie auf sich selbst. „Jede dieser Parteien tut gerade das, was die andere tun will und was sie selbst nicht tun will. Die erste aber ist sich bei ihrem innern Widerspruch des Prinzips im allgemeinen bewußt und ihres Zweckes. In der zweiten erscheint die Verkehrtheit, sozusagen die Verrücktheit, als solche. Im Inhalt bringt es nur die liberale Partei, weil die Partei des Begriffes, zu realen Fortschritten.“⁵⁰

Zu dieser Schlußfolgerung über den Inhalt und den Wert der zeitgenössischen philosophischen Strömungen gelangte Marx dadurch, daß er in ihnen Wesentliches, Inneres (Esoterisches) und Sekundäres, Oberflächliches (Exoterisches) unterschied. Marx betrachtet diese Unterscheidung als ein notwendiges methodologisches Prinzip, das er in der gesamten Dissertation anwendet. Wenn der Philosophiehistoriker nicht einfach Vorhandenes kopieren will, dann hat er „den stumm fortwirkenden Maulwurf des wirklichen philosophischen Wissens von dem gesprächigen, exoterischen, sich mannigfach gebärdenden phänomenologischen Bewußtseins des Subjekts“⁵¹ zu trennen.

Von diesem dialektischen Prinzip, das Hegel ausgearbeitet hatte, ließ sich Marx bei der Analyse dessen Auffassungen leiten. Der Versuch Hegels, die revolutionäre dialektische Methode seiner Philosophie mit der reaktionären preußischen Wirklichkeit zu vereinbaren, erklärten viele Junghegelianer aus dessen persönlicher Eigenschaft, als Ausdruck der Anpassung an die Mächtigen seiner Zeit. Gegen diese Interpretation tritt Marx entschieden auf. Selbst wenn sich ein Philosoph wirklich an bestimmte Gegebenheiten anpaßt, so genügt es nicht, sein Verhalten aus dessen persönlichen moralischen Eigenschaften zu bestimmen. Die Aufgabe besteht vielmehr darin, die tatsächlichen Ursachen [51] des äußeren, phänomenologischen Bewußtseins des Subjekts aus seinem inneren, wesentlichen Bewußtsein zu verdeutlichen. Man muß zeigen, daß „die

⁴⁹ Ebenda, S. 329.

⁵⁰ Ebenda, S. 331.

⁵¹ Ebenda, S. 247. – Später schreibt Marx im „Kapital“: „... alle Wissenschaft wäre überflüssig, wenn die Erscheinungsform und das Wesen der Dinge unmittelbar zusammenfielen ...“ (In: Marx/Engels: Werke, Bd. 25, S. 825.)

Möglichkeit dieser scheinbaren Akkomodationen* in einer Unzulänglichkeit oder unzulänglichen Fassung seines Prinzips selber ihre innerste Wurzel hat“⁵².

Das ist ein höchst bemerkenswerter Satz. Er zeigt überzeugend, daß der junge Marx selbst in jener Etappe ein kritisches Verhältnis zu Hegel bewahrte, wo dessen Einfluß am stärksten war. Gleichzeitig war Marx natürlich weit davon entfernt, die wissenschaftliche und historische Bedeutung der Hegelschen Philosophie zu unterschätzen. Wenn die „Positiven“ aus dem Zerfallsprozeß der Hegelschen Schule folgerten, „die Hegelsche Philosophie“ habe sich damit „selbst das Urteil gesprochen“⁵³, so gelangte Marx zu einem entgegengesetzten Schluß. „... die Philosophie, die zur Welt sich erweitert hat, (wendet) sich gegen die erscheinende Welt. So jetzt die Hegelsche.“⁵⁴ Die einzelnen Momente, die in der geschlossenen (Hegelschen) Philosophie als Teile eines Ganzen erschienen, erlangten jetzt notwendigerweise selbständige Existenz. Diese Selbständigkeit mußte um so bestimmter sein, je stärker diese Momente im Rahmen der geschlossenen Philosophie ausgearbeitet waren, je entwickelter also diese Philosophie selbst war.

Die Realisierung einer Philosophie hängt von ihrem Charakter ab. Deshalb kann man, ausgehend von einer bestimmten Weise des Umschlagens einer Philosophie in die Wirklichkeit, „auf die immanente Bestimmtheit und den weltgeschichtlichen Charakter des Verlaufs einer Philosophie“⁵⁵ schließen. Das berechtigt Marx, die philosophischen Systeme der Epikuräer, der Stoiker und der Skeptiker (diese [52] „subjektiven Formen“ der klassischen griechischen Philosophie) als „den Schlüssel zur wahren Geschichte der griechischen Philosophie“ zu bezeichnen.⁵⁶ Ebenso muß auch in der Spaltung der Hegelschen Philosophie in verschiedene entgegengesetzte Schulen ein Schlüssel zum Verständnis der dialektischen Natur dieser Philosophie gesehen werden.

Mehr noch, die Art, wie sich eine totale Philosophie verwirklicht, gestattet es Marx, die Zukunft vorauszusehen: die antike Geschichte bestätigt, daß die Zeit, die nach der Realisierung einer totalen Philosophie folgt, „eine eiserne ist, glücklich, wenn Titanenkämpfe sie bezeichnen“⁵⁷. Man mußte deshalb den philosophischen Kampf begrüßen, der sich nach Hegels totaler Philosophie in der zweiten Hälfte der dreißiger Jahre entfaltete. Es galt seine Progressivität und Notwendigkeit als eine aktive Kraft zu begreifen, die einen weltweiten Sturm entfesseln hilft, der eine glückliche Epoche vorbereitet. „Gemeine Harfen klingen unter jeder Hand; Aeols Harfen nur, wenn der Sturm sie schlägt ... Man darf sich aber durch diesen Sturm nicht irren lassen, der einer großen, einer Weltphilosophie folgt.“⁵⁸ Mit dieser Schlußfolgerung formuliert Marx den grundlegenden sozialpolitischen Gedanken der Doktordissertation, wenn dieser auch nicht im Text der Dissertation selbst ausgesprochen wurde, sondern in den Heften, die die Vorbereitungsarbeiten enthalten. Ausgehend vom Studium der Gesetze des historischen Prozesses und besonders der Gesetze über den Zusammenhang zwischen der Entwicklung der Philosophie und der Wirklichkeit gelangte Marx (natürlich auf idealistischem Wege) zum Verständnis der geschichtlichen Bedeutung des damaligen philosophischen Kampfes. Er erblickt [53] in ihm einen aktiven Faktor, der die radikale Umgestaltung preußischen Wirklichkeit fördert.

Marx' Doktordissertation war ein philosophischer Vorboten seiner revolutionär-demokratischen Auffassungen, eine theoretische Vorbereitung seiner praktischen Tätigkeit als revolutionärer Demokrat. [54]

* Angleichungen, Anpassungen – ⁵² Ebenda, S. 327.

⁵³ Ebenda, S. 219.

⁵⁴ Karl Marx: Hefte zur epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie. In: Marx/Engels: Werke, Ergänzungsband. Erster Teil, S. 215.

⁵⁵ Ebenda, S. 219.

⁵⁶ Karl Marx: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie nebst einem Anhang. In: Marx/Engels: Werke, Ergänzungsband. Erster Teil, S. 262.

⁵⁷ Karl Marx: Hefte zur epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie. In: Marx/Engels: Werke, Ergänzungsband. Erster Teil, S. 217.

⁵⁸ Ebenda.

Kapitel 2: Durch die Philosophie zur Politik

1. Am Scheideweg des Lebens

Marx' Freunde drängten ihn, die Dissertation rasch abzuschließen. Sie waren überzeugt, daß er eine bedeutend größere Arbeit geleistet hatte, als das für die Erlangung des Diploms eines Doktors der Philosophie erforderlich war. Schon im Dezember 1839 hatte Bauer ihn aufgefordert, „mit dem lumpigen Examen“¹ fertigzuwerden, womit er das vorbereitende Examen meinte, durch das man das Recht erwarb, eine Dissertation zu verteidigen. Am 1. März. schrieb er in noch kategorischerem Ton: „Beende doch endlich Dein Zaudern und Deine saumselige Behandlung eines Unsinns und einer bloßen Farce, wie das Examen ist.“² Und am 30. März versicherte er seinem jungen Freunde erneut, daß dieses Examen „nur fünf Minuten“ dauert und an [55] der Berliner Universität sich gewöhnlich auf Fragen lediglich „um Aristoteles, Spinoza und Leibniz – weiter nichts“ beschränkt.³

Marx zog aus diesen Briefen offensichtlich den Schluß, er müsse noch jene Werke der von Bauer erwähnten und auch anderer Denker sorgfältig konspektieren, die er noch nicht zur Genuge kannte. So entstanden gerade in den Jahren 1840 bis 1841 acht seiner Berliner Hefte mit Exzerpten aus dem dritten Buch von Aristoteles' Schrift „Über die Seele“, aus dem „Theologisch-politischen Traktat“ Spinozas sowie aus dessen „Briefen“, aus Leibniz' „Logik und Metaphysik“, aus dem „Traktat über die menschliche Natur“ von Hume und das Exzerpt aus dem Buch K. Rosenkranz': „Geschichte der Kantschen Philosophie“. All das zeugt von dem großen Fleiß, den Marx auf die Dissertation verwandte. Erst ein Jahr nach dem erwähnten Brief Bauers beschloß er, sein erstes Werk dem Urteil der Gelehrten zu unterbreiten. Dabei hörte er nicht auf den Rat Bruno Bauers, in den Formulierungen vorsichtig zu sein, damit seine Arbeit auch sicher „durchgehe“. Er beließ auch den Vers aus Aischylos' „Gefesseltem Prometheus“:

„Mit deinem Frondienst möchte' ich dies mein Jammerlos
Vertauschen nimmer, hör es deutlich, nimmermehr!
Ja schöner ist es, da dem Fels fronhaft zu sein,
Denn Vater Zeus zu dienen als ein Bote treu.“⁴

Der erfahrene Bruno Bauer war sehr besorgt, wie wohl die Leitung der Universität auf diese Zeilen reagieren würde, die Marx noch dazu in das Vorwort zu seiner Dissertation aufgenommen hatte. Für Marx enthielten sie das Leitmotiv seines eigenen Lebens. Er zählte nicht zu jenen Hasenfüßen, die ihren Radikalismus nur im gesicherten Freundeskreise [56] zur Schau stellten. Seine Devise war es, mit offenem Visier in den Kampf zu ziehen!

Am 6. April 1841 schickte Marx seine Dissertation an Professor Bachmann, den Dekan der Philosophischen Fakultät in Jena, der wenige Tage später, am 13. des Monats, dem Fakultätsrat das Präsentierungsschreiben für Marx vorlegte, in dem es unter anderem hieß, die Arbeit zeuge „von ebensoviel Geist und Scharfsinn als Belesenheit, weshalb ich den Kandidaten für vorzüglich würdig halte“⁵. Die Qualitäten des Kandidaten waren so offensichtlich, daß ihm ohne weitere Prüfungen am 15. April 1841 die philosophische Doktorwürde verliehen wurde. Sofort nachdem er das Diplom erhalten hatte, fuhr Marx in seine Heimatstadt Trier. Seit der Verlobung waren fünf Jahre vergangen, und Marx hielt das Doktordiplom in den Händen, das ihm den Weg in die Zukunft eröffnete. Es schien, daß der Hochzeit keine Hindernisse mehr im Wege standen.

Aber die Situation im Vaterhaus wie auch im Hause der Eltern der Braut hatte sich um diese Zeit verändert. Heinrich Marx war nach schwerer Krankheit am 10. Mai 1838 verstorben. Die

¹ Siehe: MEGA. Erste Abteilung, Bd. 1. Zweiter Halbband, S. 234.

² Karl Marx/Friedrich Engels: MEGA. Erste Abteilung, Bd. 1. Zweiter Halbband, S. 237.

³ Ebenda, S. 238.

⁴ Karl Marx: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie nebst einem Anhang. In: Marx/Engels: Werke, Ergänzungsband. Erster Teil, S. 263.

⁵ Präsentierungsschreiben des Dekans Prof. C. F. Bachmann an die philosophische Fakultät für den cand. phil. C. H. Marx, Jena 1841, 13. April. In: MEGA. Erste Abteilung, Bd. 1. Zweiter Halbband, S. 254.

materielle Lage der großen Familie hatte sich dadurch verschlechtert, und Henriette Marx, die völlig in ihrer Hauswirtschaft aufging, hatte selbst die geringen geistigen Bindungen zu ihrem ältesten Sohn verloren, die einmal bestanden. Von Karl erwartete sie nur eines: so schnell wie möglich den Dokortitel zu erlangen und eine vorteilhafte Karriere zu machen. Schon im Oktober 1838 hatte sie ihm Geld geschickt, das er zur Promotion verwenden sollte. Und im Mai 1840 beendete sie einen langen Brief voller Beschwerden und Klagen, daß sie nun endlich zu wissen wünsche, ob er promoviert habe⁶. Ihr Unmut wurde [57] noch größer, weil Marx das Diplom eines Doktors der Philosophie und nicht der Rechtswissenschaften erhalten hatte. Das setzte die Möglichkeiten einer einträglichen praktischen Karriere bedeutend herab. Doch vielleicht ließe sich auch mit diesem Diplom ein praktischer Weg beschreiten? Schließlich hatte Marx die Mehrzahl seiner Vorlesungen an der Universität in juristischen Fächern gehört.

Einen Widerhall dieser Überlegungen, die die Familie Marx quälten und die Bruno Bauer sehr wohl bekannt waren, findet sich in einem Brief Bauers an Marx vom 31. März 1841: „Es wäre Unsinn, wenn Du Dich einer praktischen Karriere widmen solltest. Die Theorie ist jetzt die stärkste Praxis, und wir können noch gar nicht voraussagen, in wie großem Sinne sie praktisch werden wird.“⁷ Das Leben stellte also Marx erneut vor ein Dilemma: Es stand die Frage, einen praktischen oder einen theoretischen Beruf zu ergreifen. Sechs Jahre zurück hatte er noch den Rat der Älteren angenommen und die Rechtswissenschaft gewählt. Jetzt, da er seine Kräfte auf dem Gebiet der Philosophie erprobt hatte und ehrenvoll aus dieser Prüfung hervorgegangen war, hätte er seiner eigenen Berufung untreu werden und sich in Gewissenskonflikte stürzen müssen, wäre er dem Rat der praktisch denkenden, ihm nahestehenden Menschen gefolgt. Für ihn stand unerschütterlich fest, daß eine praktische Karriere nicht zu ihm paßt; er wollte in kürzester Zeit Dozent an der Bonner Universität werden, wo auch Bauer lehrte. Um jedoch die notwendigen Vorbereitungsstufen dafür zu durchlaufen, mußte er der Universität im voraus eine gewisse Summe entrichten. Dieser offizielle Obolus war nicht groß und konnte aus dem vom Vater hinterlassenen Erbe bestritten werden, das übrigens auch ausreichte, um eine bescheidene Hochzeit mit Jenny auszustatten und die erste Zeit des gemeinsamen Lebens zu überstehen.

Aber Henriette Marx hatte ihre eigenen Vorstellungen [58] und einen unbeugsamen Charakter. Da sie Karl möglichst schnell zum Hauptnährer der großen Familie machen wollte, verhinderte sie die Herausgabe von Karls Erbe (und damit auch die Heirat), was sie mit der mißlichen materiellen Lage der Familie begründete. Was blieb den jungen Leuten weiter übrig, als sich damit abzufinden, daß die Hochzeit erneut verlegt wurde, bis Karl „auf eigenen Füßen steht“? Gründlich verrechnet aber hatten sich diejenigen Mitglieder beider Familien, die damit rechneten, daß sie den Bund von Karl und Jenny endgültig zunichte gemacht hätten. Mußten diese in der Frage des Termins der Heirat auch nachgeben, so festigte sich aber um so mehr ihre Entschlossenheit, ihr Schicksal für alle Zeit miteinander zu verbinden.

Seit Ende des Jahres 1839 hatte Bruno Bauer nachdrücklich Marx an die Bonner Universität eingeladen. „Mache nur, daß Du im Sommer lesen kannst“⁸, schrieb Bruno Bauer dem Freund im Dezember in der Annahme, daß Marx schon im Sommer 1840 seine erste Vorlesung halten werde. Dem Auftreten an der Bonner Universität maß Bauer mit Recht große Bedeutung bei. Er hegte die Hoffnung, mit Marx' Hilfe die „Positiven“ und andere Gegner der Junghegelianer aus dem Felde zu schlagen.

Als sich Anfang Juli 1841 Marx von Trier nach Bonn begab, hatte sich dort die Situation jedoch bedenklich verschlechtert. Die Frömmeler nutzten die Verfolgung der Hegelianer durch den neuen Kultusminister Eichhorn aus, um ein Kesseltreiben gegen Bauer zu veranstalten. Seine „Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker“, die gerade Mitte 1841 erschienen war,

⁶ Siehe: Die Mutter an Marx in Berlin, Trier 1840, 29. Mai. In: MEGA. Erste Abteilung, Bd. 1. Zweiter Halbband, S. 244.

⁷ Bruno Bauer an Marx in Berlin, Bonn 1841, 31. März. In: MEGA. Erste Abteilung, Bd. 1. Zweiter Halbband, S. 250.

⁸ Bruno Bauer an Marx in Berlin, Bonn 1839, 11. Dezember. In: MEGA. Erste Abteilung, Bd. 1. Zweiter Halbband, S. 234.

goß noch eine Menge Öl in dieses Feuer. Ein geringfügiger Grund war im Herbst dann Anlaß genug, um dessen Lehrtätigkeit durch ein königliches Verbot zu beenden, und im März 1842 wurde Bauer endgültig als Dozent von der Universität verwiesen.

[59] Die Vertreibung Bauers aus der Bonner Universität verschloß auch für Marx den Weg dorthin. Die Möglichkeit einer akademischen Laufbahn wurde für Marx gerade in dem Moment für immer verbaut, als er die formalen Rechte dafür zugesprochen erhielt. Das Diplom eines Doktors der Philosophie wurde für Marx zu einem Stück Papier, das ihm nicht eine der Lebensfragen lösen half, die in dieser Zeit vor ihm standen.

Marx war nicht der einzige Intellektuelle, dessen persönliche Pläne und Ideale durch die Politik der preußischen Regierung durchkreuzt wurden. Seit mehreren Jahren schon waren an den Universitäten die Stimmen Feuerbachs und Strauß' nicht mehr zu hören; nun hatte Bauer, Rutenberg und andere das gleiche Schicksal getroffen. Da vielen Intellektuellen an den Universitäten der Mund verboten wurde, blieb ihnen kein anderer Weg, als ihre theoretischen und politischen Ideen um so hartnäckiger in der Presse zu publizieren.

Zum Glück unterschätzte die preußische Regierung zunächst die Bedeutung der wissenschaftlichen Presse. Sie erlaubte, Bücher mit einem Umfang von mehr als 20 Druckbogen zensurfrei herauszugeben. Hinsichtlich der wissenschaftlichen Zeitschriften war sie vor allem darum besorgt, daß den Personen „göttlicher und königlicher“ Herkunft die nötige Ehre erwiesen wurde. Das veranlaßte viele der Junghegelianer, den Beruf eines freien Publizisten zu wählen, den sie für höchst ehrenvoll hielten. Einige unter ihnen, so beispielsweise Ludwig Feuerbach, zogen sich demonstrativ in die ländliche Abgeschiedenheit zurück und bekämpften von dort aus mit dem gedruckten Wort die despotische staatliche und religiöse Macht. Andere hingegen, wie Marx und Bauer, waren auf jede Weise bemüht, die Barriere der Isolierung zu durchbrechen, mit der die Regierung sie zu umgeben versuchte, und mit ihrem Wirken beizutragen, einen neuen Typ von Beziehungen zwischen den Menschen herauszubilden.

[60] Marx und Bauer, die in Bonn die Pläne für ihre gemeinsame Tätigkeit berieten, beabsichtigten eine neue philosophisch-theologische Zeitschrift, das „Archiv des Atheismus“, zu gründen, da die „Hallischen Jahrbücher“ Ruges sie immer weniger befriedigten. „Der Terrorismus der wahren Theorie muß reines Feld machen“⁹, meinte Bauer im März 1841, doch Ruges Zeitschrift sei zu farblos, um diese Aufgabe erfüllen zu können. Auch Marx konnte es kaum erwarten, den Kampf aufzunehmen. Seit er sich den Junghegelianern zugesellt hatte, waren fast vier Jahre vergangen. Er galt unter ihnen als ein „Magazin von Gedanken“, aber er hatte noch nicht eine einzige eigene Arbeit veröffentlicht.

Anfangs schien es, als könne man rasch die besten literarischen Kräfte um die neue Zeitschrift vereinen. Aber gerade in dieser Zeit entschied sich Ruge, die radikal-humanistische Richtung seiner Zeitschrift zu verstärken. Als Antwort auf die zunehmenden Repressalien von seiten der preußischen Regierung setzte er die Herausgabe seiner Zeitschrift außerhalb der Grenzen Preußens fort (in diesem Falle half ihm sogar die Zersplitterung Deutschlands in Kleinstaaten), und machte aus den „Hallischen Jahrbüchern“ die „Deutschen Jahrbücher“. Schon im ersten Heft (vom 2. Juli 1841) machte Ruge den Kampf für die Freiheit, gegen die feindlichen Mächte zum Programm der „Deutschen Jahrbücher“. Er gab sein früheres vorsichtiges Verhalten auf und erklärte allen reaktionären Tendenzen den Krieg.

Unter diesen Umständen war die Gründung einer neuen Zeitschrift nicht nur komplizierter, sondern auch nicht besonders zweckmäßig, da sie womöglich eine ungerechtfertigte Zersplitterung der Kräfte nach sich gezogen hätte. Obgleich sich die Gespräche über die Herausgabe des „Archiv des Atheismus“ noch bis Dezember 1841 hinzogen, wurden doch keine praktischen Schritte unternommen. Dazu trug wohl auch der Umstand bei, daß sich im Verhält-[61]nis der Initiatoren des Unternehmens – Marx und Bauer – die ersten Risse auftaten. Sie traten offener im Verlaufe der gemeinsamen Arbeiten am zweiten Teil des Buches „Die Posaune des Jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen“ hervor.

⁹ Ebenda, S. 247.

Da sich die ganze Sache mit der philosophisch-theologischen Zeitschrift in die Länge zog, beschlossen Bauer und Marx, ihre Auffassungen über die Religion und ihre Wechselbeziehung mit dem Staat zunächst in Form eines parodistisch-satirischen Pamphlets darzulegen. Wegen seines äußerst scharfen Tones wurde vereinbart, es anonym herauszugeben.

Der erste Teil der „Posaune“ wurde von August bis September von Bauer bei nur geringer Mitwirkung von Marx verfaßt und erschien Anfang November 1841. Er enthält die Quintessenz sowohl der Anschauungen Bauers als auch der Mehrzahl der Junghegelianer oder genauer gesagt, das, was sie damals einigte. So wird darin vor allem die den Junghegelianern gemeinsame These von der Notwendigkeit, die Theorie in Praxis umzusetzen, sichtbar: „Es muß also zur That kommen, zur praktischen Opposition ... die Opposition muß ernstlich seyn, scharf, durchdringend, rücksichtslos und der Sturz des Bestehenden die Hauptabsicht. Auch im Politischen muß daher die Philosophie wirken und die bestehenden Verhältnisse, wenn sie ihrem Selbstbewußtseyn widersprechen, unumwunden angreifen und erschüttern.“¹⁰ Diese These nahm hier die Form eines unmittelbaren Appells an die Philosophen an, eine reale politische Opposition gegen den bestehenden Staat zu schaffen.

Bedenkt man, daß das Buch in einer brillanten polemischen Sprache abgefaßt war, so wird klar, daß die „Posaune“ in der Öffentlichkeit sofort die heftigste Reaktion auslösen mußte. Von ihrem Erfolg ermutigt, wollten Bauer und Marx ihre Arbeit fortsetzen und einen zweiten Teil des Buches [62] unter dem Titel „Hegels Haß gegen die religiöse und christliche Kunst und seine Auflösung aller positiven Staatsgesetze“ schreiben. Insofern ein gewisser Leserkreis durch den parodistisch-satirischen Ton der „Posaune“ den Ernst der aufgeworfenen Problematik verkannt hatte, sollte der zweite Teil den Eindruck eines scheinbar leichtfertigen Verhaltens zu so ernst zu nehmenden Gegenständen wie Religion und Staat beseitigen. Die größere Bestimmtheit dieses Teils sollte weniger auf Bauers Abschnitte zurückzuführen sein, der im wesentlichen nur die früheren Argumente wiederholte. Sie sollte die von Marx verfaßten Teile des Buches auszeichnen, der einen völlig neuen Problemkreis bearbeitete – die Kritik der christlichen Kunst und der Hegelschen Rechtsphilosophie.

Im Januar 1842 beendete Bauer die Arbeiten an seinen Kapiteln und schickte diese dem Verleger mit der Bemerkung, daß der zweite Teil der „Posaune“ das Ergebnis zweier Autoren sei. Indessen drang aber Marx in immer neue und neue Probleme ein. Bauer drängte seinen Freund, dieser aber schob den Abschluß der Arbeiten Tag um Tag hinaus, entschuldigte sich mit Unwohlsein und anderen Alltagssorgen. Schließlich blieb Bauer nichts anderes übrig, als die von ihm geschriebenen Abschnitte des zweiten Teils der „Posaune“ herauszugeben. Sie erschienen unter dem Titel „Hegels Lehre von der Religion und Kunst vom Standpunkt des Glaubens beurteilt“. Das Fehlen der Marxschen Abschnitte ließ den zweiten Teil der „Posaune“ zu einer blassen Kopie des ersten Teils werden, der auch nicht dessen Erfolg hatte.

Warum beteiligte sich Marx nicht als Mitherausgeber? Sowohl sein Streben nach einer gründlichen Behandlung des Themas als auch verschiedene äußere Umstände spielten dabei eine gewisse Rolle. Jennys Vater, Ludwig von Westphalen, der schwer erkrankt war, starb am 3. März. Marx hatte sich daher bereits im Januar nach Trier begeben, wo er den ganzen Februar und März blieb. Wäre das jedoch [63] die Hauptursache gewesen, wie sollte man dann erklären, daß Marx gerade im Januar 1842, als seine Aufmerksamkeit der „Posaune“ gelten mußte, diese Arbeit unterbricht und die „Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion“ und den Artikel „Luther als Schiedsrichter zwischen Strauß und Feuerbach“ verfaßte?

Die Lösung der gestellten Frage besteht darin, daß sich Ende 1841, Anfang 1842 eine neue Phase in der geistigen Entwicklung des jungen Marx anbahnte. In ihr bilden sich endgültig seine revolutionär-demokratischen Anschauungen heraus. Es ist eine Etappe, in der sich die Philosophie mit der Politik unmittelbar vereinigt. Diesen Schritt zu vollziehen, war Bauer nicht fähig, was Marx drei Jahre später in folgendem charakterisiert: „Die politische Bewegung, welche in

¹⁰ Bruno Bauer: Die Posaune des Jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen, Leipzig 1841, S. 82/83.

dem Jahre 1840 begann, erlöste Herrn Bauer von *seiner konservativen Politik* und erhob ihn für einen Augenblick zur *liberalen Politik*. Es war aber wieder die Politik eigentlich nur ein *Prätext* für die Theologie.¹¹ Gerade durch die Arbeit an der „Posaune“ begann Marx sich des Unterschiedes seiner Position von der Bauers deutlich bewußt zu werden. Selbstverständlich gingen die persönlichen Kontakte zwischen Marx und Bauer noch einige Zeit weiter. Aber sie wurden nicht mehr durch die gemeinsame Arbeit ergänzt und hörten dann ganz auf. In bedeutend höherem Maße als Bauer interessierten Marx jetzt zwei andere Persönlichkeiten: Feuerbach in theoretischer Hinsicht und Ruge in praktisch-politischer.

2. Marx tritt auf die Seite Feuerbachs

Es ist kein Zufall, daß weder Bruno Bauer noch seine Gesinnungsgenossen zu politischen Kämpfern wurden. Die [64] Bauersche Philosophie des Selbstbewußtseins war zu abstrakt, als daß sie dauerhafte Beziehungen zur Wirklichkeit zugelassen hätte; für einen realen Zusammenhang mit dem Leben fehlte ihr manches wichtige Element. Die Rolle eines solchen Elements fiel in der Geschichte der deutschen Ideologie Anfang der vierziger Jahre dem Feuerbachschen Humanismus oder der philosophischen Anthropologie zu, ungeachtet dessen, daß auch Feuerbach selbst nicht in der Lage war, die notwendigen praktischen Schlußfolgerungen aus seiner Lehre zu ziehen.

Ludwig Feuerbach (1804-1872) beendete die Berliner Universität als Schüler Hegels; seine Doktordissertation „Über die eine, allgemeine, unendliche Vernunft“ (1828) widmete er seinem Lehrer. Er war jedoch niemals ein folgsamer Schüler und verfiel bald in „heimliche Ketzerei“. In den „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit“ (1830) bestreitet er im Gegensatz zum orthodoxen Christentum die persönliche Unsterblichkeit. Obwohl diese mutige Schrift anonym erschienen war, wurde der Name des Verfassers bekannt, und man entzog ihm die Lehrerlaubnis.

Im Jahre 1836 ließ sich Feuerbach in dem abgelegenen Dorf Bruckberg nieder, wo er ein Vierteljahrhundert lebte, ohne es kaum zu verlassen. Diese langwährende Abgeschiedenheit erlaubte es dem Philosophen, sich dem direkten Einfluß der reaktionären Seiten der preußischen Wirklichkeit zu entziehen, aber zugleich war es auch eine freiwillige Selbstisolierung von den sich entwickelnden fortschrittlichen und revolutionären Kräften in Deutschland. Es wäre jedoch falsch, diese Selbstisolierung als völlige Indifferenz in bezug auf die aktuellen politischen Probleme zu werten. Bis 1844 war die „innere Emigration“ für Feuerbach kein Verzicht auf radikale politische Ideale, sondern ein Mittel, sie zu verwirklichen.

Da Feuerbach keine Möglichkeit hatte, sich offen in der Presse zu aktuellen Fragen zu äußern, schrieb er in den Jahren 1833 bis 1838 eine ganze Reihe von Arbeiten zur Ge-[65]schichte der neueren Philosophie¹², um „über die Geschichte ... die Gegenwart zu bekämpfen“. Schon in diesen Schriften vertrat Feuerbach die Ansicht, daß die Aufgabe der Philosophie hinsichtlich der Dogmen der Theologie nicht darin bestehe, deren Wahrheit zu beweisen – wie es Hegel tat –, sondern darin, ihren Ursprung aus dem Wesen des Menschen aufzudecken.

1839 brach Feuerbach in dem Aufsatz „Zur Kritik der Hegelschen Philosophie“ endgültig mit der Philosophie Hegels und verkündete den Übergang zum Materialismus. Danach unternahm er ernsthafte Forschungen, um das irdische Wesen der Religion zu beweisen. Das Ergebnis dieser Arbeit ist in dem Buch „Das Wesen des Christentums“ niedergelegt, das im Juni 1841 herauskam. Worin besteht Feuerbachs wissenschaftliche Leistung?

Erstens nahm er als konsequenter Atheist zum Gegenstand seiner Untersuchungen nicht die dogmatische Theologie (die christliche Glaubenslehre und das Leben Jesu), wie das Strauß getan hatte, und nicht die biblische Theologie (die Geschichte der Evangelien), wie es Bauer tat, sondern das Christentum überhaupt und hauptsächlich die unmittelbare Äußerung der

¹¹ Friedrich Engels/Karl Marx: Die heilige Familie. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 2, S. 119.

¹² Siehe L. Feuerbach: Gesammelte Werke. Hrsg. von W. Schuffenhauer, Bd. 2, Berlin 1969.

christlichen Religion im praktischen Gefühlsleben der Menschen, die sich von ihrer theoretisch gefaßten (philosophischen oder theologischen) Form unterscheidet.

Zweitens wandte er bei dieser Untersuchung nicht die spekulativ-idealistische, sondern die materialistische Methode an, wenn er auch den Materialismus nicht konsequent durchzuführen vermochte, weil er bei der Erklärung historischer Prozesse Idealist blieb.

Drittens kam er zu einer völlig neuen Schlußfolgerung: Wesen der Religion ist nicht die substantielle Eigenschaft des Geistes der frühchristlichen Gemeinden (wie Strauß annahm) und nicht das Selbstbewußtsein einzelner Schöpfer [66] der Evangelien (wie Bauer voraussetzte), sondern der Mensch in der ganzen Fülle seiner geistigen und leiblichen, individuellen und gattungsmäßigen Qualitäten. Die „Liebe Gottes zum Menschen, der Grund und Mittelpunkt der Religion“ ist „die Liebe des Menschen zu sich selbst, vergegenständlicht, angeschaut als die höchste Wahrheit, als das höchste Wesen des Menschen“. ¹³ Mit anderen Worten, in der christlichen Religion kommt das Verhältnis des Menschen zu sich selbst oder besser zu seinem Wesen zum Ausdruck, welches Feuerbach als etwas Fremdes, das heißt als entfremdetes Wesen sieht.

Dieses Verhältnis bleibt nicht unveränderlich. Vor Jahrtausenden war es der Religion gelungen, sich nicht nur das Wesen des Menschen, sondern auch dessen äußeres Leben anzueignen: Der alte Jude zum Beispiel tat nur das, was Gott vorgeschrieben hatte; die Autorität der Religion erstreckte sich selbst auf die Zeiten und die Art und Weise der Nahrungsaufnahme. Das Christentum gesteht dem Menschen schon zu, viele Fragen des äußeren Lebens selbständig zu entscheiden. Im Vergleich zum Juden ist der Christ ein freidenkender Mensch. „So ändern sich die Dinge. Was gestern noch Religion war, ist es heute nicht mehr, und was heute für Atheismus, gilt morgen für Religion.“ ¹⁴

Auf diese Weise liegt das Geheimnis der Religion in der Lehre vom Menschen, das heißt in der Anthropologie als einer philosophischen Lehre, und das Christentum ist keine absolute Stufe der Entwicklung des Geistes (wie Hegel lehrte), sondern eine historisch vergängliche Form seiner Entfremdung. Die Vernichtung des Christentums wird die vollständige Wiederherstellung der Wesenskräfte des Menschen bedeuten. Dabei muß die wirkliche Liebe des Menschen zum Menschen den Platz der mystischen Liebe Gottes zum Menschen und des Menschen zu Gott einnehmen.

[67] „Das Wesen des Christentums“ rief unter seinen Lesern eine breite Resonanz hervor. Es wurde in zahlreichen Besprechungen in Zeitungen und Zeitschriften erörtert. Um das Buch entbrannte unter Studenten und anderen Lesern ein heftiger Streit. Dabei sah die Mehrheit der Leser „Das Wesen des Christentums“ hauptsächlich von seiner negativen Seite, als antireligiöses Werk. Die positive Seite dieser Arbeit hingegen, ihre materialistische Methodologie als Gegensatz zur hegelschen und junghegelianischen, blieb in der ersten Zeit vielen Lesern und Kritikern verborgen, so daß Feuerbach genötigt war, eine eigene Rezension zu veröffentlichen. In dem Artikel „Zur Beurteilung der Schrift ‚Das Wesen des Christentums‘“, der Anfang Januar 1842 geschrieben und Mitte Februar in den „Deutschen Jahrbüchern“ veröffentlicht wurde, betonte er, daß seine Philosophie „nur aus der *Opposition* gegen die Hegelsche entstanden ist, *nur aus dieser Opposition* gefaßt und beurteilt werden kann. Was nämlich bei Hegel die Bedeutung des *Sekundären*, *Subjektiven*, *Formellen* hat, das hat bei mir die Bedeutung des *Primitiven*, des *Objektiven*, *Wesentlichen*.“ ¹⁵

In diesem Zusammenhang wird der Scharfsinn des jungen Marx besonders deutlich, der selbständig, noch bevor Feuerbachs Selbstdarstellung gedruckt erschien, in die Methodologie des „Wesens des Christentums“ tief eingedrungen war.

Aus einem Brief Ruges Ende Dezember 1841 wußte Feuerbach, daß in Bonn neben Bauer am zweiten Teil der „Posaune“ ein „junge(r) Mann namens *Marx*“ arbeitete, dem Bauer „ungemein

¹³ L. Feuerbach: Das Wesen des Christentums. Hrsg. von W. Schuffenhauer, Bd. 1, Berlin 1956, S. 115.

¹⁴ Ebenda, S. 78.

¹⁵ L. Feuerbach: Zur Beurteilung der Schrift „Das Wesen des Christentums“. In: Gesammelte Werke, Bd. 9, Berlin 1970, S. 229/230.

viel Talent und Gelehrsamkeit zuschreibt“.¹⁶ Konnte der Bruckberger Einsiedler Unterstützung seitens des jungen Freundes von Bauer erwarten? Eher im Gegenteil. Denn Feuerbach war nicht bekannt, [68] daß sich der junge Marx zu dieser Zeit immer mehr von Bauer entfernte. Etwa zwei Wochen später als Feuerbach, der von den die Presse überschwemmenden oberflächlichen Einschätzungen seines Buches müde war, zur Feder gegriffen hatte, um dessen wirklichen Sinn selbst zu erläutern, hatte sich Marx an eine Arbeit gesetzt, die einen ähnlichen Sinn verfolgte.

„Luther als Schiedsrichter zwischen Strauß und Feuerbach“ – so war der Artikel überschrieben, den Marx Ende Januar 1842 für die „Deutschen Jahrbücher“ verfaßte, aber der Zensur wegen erst ein Jahr später in dem Sammelband „Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik“ veröffentlichen konnte. Er hat keinen großen Umfang, umfaßt nur zwei Seiten, aber ist sehr inhaltsreich und ein wichtiger Markstein in der philosophischen Entwicklung des jungen Marx.

Anlaß für den Artikel war der Streit um den Begriff des Wunders. In den Sprüchen der Bibel wurde das Wunder als das dargestellt, was der Mensch einfach zu glauben hat. Später fingen die Theologen an, die Wunder als Fakten zu „erklären“, die nicht der „von Gott eingerichteten Ordnung der Dinge“ überhaupt widersprächen, sondern nur der Ordnung, die den Menschen bekannt sei. Feuerbach hat in „Philosophie und Christentum“ (1839) das irdische „Geheimnis“ des Wunders enthüllt: Die Vorstellung des Wunders entsteht auf der Grundlage der Gesetze des Herzens, das mit Hilfe der Einbildungskraft äußere Tatsachen auf eine ihrer eigentlichen Natur widersprechende Weise zu erklären sucht. Im ersten Band seiner „Christlichen Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft“ (1840) hat sich Strauß gegen Feuerbach gewandt; er machte ihm die Zurückführung der Religion auf die nichtigen Wünsche des menschlichen Herzens zum Vorwurf. Demgegenüber betonte Feuerbach im „Wesen des Christentums“, daß es nicht darum gehe, ob die Wünsche der Menschen, die dem Wunderglauben zugrunde [69] liegen, edel oder niedrig seien, sondern darum, daß es Wünsche sind, die auf natürliche und vernünftige Weise nicht befriedigt werden können. „Die Macht des Wunders ist daher nichts anderes als die Macht der Einbildungskraft.“¹⁷

Es konnte scheinen, der Streit wäre damit abgetan. Aber die Theologen, die in Feuerbach mit Recht einen gefährlicheren Gegner sahen als Strauß, fingen an, in ihrer Polemik gegen das „Wesen des Christentums“ die gegen Feuerbach gerichteten Argumente aus Strauß’ „Christlicher Glaubenslehre ...“ zu benutzen. Als Antwort darauf erschien in den „Deutschen Jahrbüchern“ vom 11./12. Januar 1842 der Artikel „Christentum und Antichristentum“ mit der Unterschrift „Ein Philosoph“.¹⁸ Die darin enthaltene Kritik an Strauß war eher scharfsinnig als tief. Sie wurde lediglich mit formal-logischen Mitteln geführt, ohne das Problem im Wesen zu treffen; sie trug einen extrem negativen, gegen Strauß gerichteten Charakter. Der Autor äußerte sich in keiner Weise bestimmt, unklar blieb, ob er die Feuerbachsche oder vielleicht eine andere, von Strauß abweichende – beispielsweise die Bauersche – Auffassung des Wunderproblems für richtig hielt. All das veranlaßte Marx, in den Streit einzugreifen.

Zum Unterschied von dem „Philosophen“ sah Marx seine Hauptaufgabe darin, nachzuweisen, daß Feuerbach im Recht war, und damit Strauß zu widerlegen. Es gelang Marx, diese Aufgabe zu lösen, weil er das Wesen der Methode verstanden hatte, die Feuerbach im „Wesen des Christentums“ angewandt hatte, und weil er sie meisterhaft nutzte.¹⁹ Feuer-[70]bach selbst hatte diese Methode im Vorwort zu seinem Buch folgendermaßen gekennzeichnet: „Die Methode, die ... der Verfasser hiebei befolgt, ist eine durchaus objektive – die Methode der

¹⁶ Ruge an Ludwig Feuerbach, 25. Dezember 1841. In: L. Feuerbach: Briefwechsel. Hrsg. von W. Schuffenhauer, Leipzig 1963, S. 155.

¹⁷ L. Feuerbach: Das Wesen des Christentums. Bd. 1, S. 212.

¹⁸ Nach Gustav Meyers Vermutung war „Philosoph“ ein Pseudonym für Max Stirner. (Siehe G. Mayer: Die Anfänge des politischen Radikalismus im vormärzlichen Preußen. In: Zeitschrift für Politik, Berlin 1913, Bd. VI, Heft 1.) – [Diese Annahme gilt mittlerweile als widerlegt. KWF]

¹⁹ Darauf hat Werner Schuffenhauer in seinem Buch: Feuerbach und der junge Marx. Zur Entstehungsgeschichte der marxistischen Weltanschauung Berlin 1965. S. 24 ff. hingewiesen. Vordem war in [70] der Literatur die Meinung verbreitet, Marx sei hier der grotesk-allegorischen Methode der „Posaune“ gefolgt.

analytischen Chemie. Daher werden überall, wo es nur nötig und möglich war, Dokumente, teils gleich unter dem Text, teils in einem besondern Anhang, angeführt, um die durch die Analyse gewonnenen Konklusionen zu legitimieren, d. h. als objektiv begründete zu erweisen. Findet man daher die Resultate seiner Methode auffallend, illegitim, so sei man so billig, die Schuld nicht auf ihn, sondern auf den Gegenstand zu schieben.“²⁰

Die Ergebnisse, zu denen Feuerbach bei der Erklärung der Wunder kam, erschienen nicht nur den orthodoxen Theologen „seltsam“, sondern, wie wir sahen, auch deren Gegner Strauß. Marx bewies nun, indem er die „objektive Methode“ Feuerbachs befolgte und dokumentarische Quellen benutzte, die Objektivität dieser Ergebnisse. „Unmöglich ist's uns reinem“, heißt es in einer der von Marx herangezogenen Quellen, „wenn im Winter der Schnee liegt, daß er ein einiges Kirschlein aus dem Schnee bringen sollte. Aber Gott ist der Mann, der *alles kann zurecht* bringen, der da *lebendig machen kann, was tot ist*, und rufen dem, *was nicht ist, daß es sei ...*“²¹ Es ist völlig offensichtlich, daß hier auf die gleiche Weise das Wunder verstanden wird wie bei Feuerbach: natürliche, aber nicht auf natürliche Weise zu verwirklichende Wünsche der Menschen werden so dargestellt, als seien sie mit Hilfe göttlicher, übernatürlicher Einmischung durchaus zu verwirklichen. Auf der Grundlage der angeführten Quellen schlußfolgert Marx mit vollem Recht: „In diesen wenigen Worten habt ihr eine *Apologie* der ganzen Feuerbachschen Schrift – eine Apologie von Definitionen *der Vorsehung, Allmacht, Kreation*, des *Wunders*, des *Glaubens*, wie sie in dieser Schrift gegeben sind.“²²

Von wem stammen „diese wenigen Worte“? Von Luther – einer der Stützen des modernen Christentums. Auch in der Wahl einer klassischen Quelle folgte Marx Feuerbach, der in dem schon zitierten Vorwort schrieb: „Daß der Verf. diese seine Zeugnisse aus dem Archiv längst vergangener Jahrhunderte herholt, das hat seine guten Gründe. Auch das Christentum hat seine klassischen Zeiten gehabt – und nur das Wahre, das Große, das Klassische ist würdig gedacht zu werden; das Unklassische gehört vor das Forum der Komik oder Satire.“²³ Marx bekennt sich direkt zu diesem Prinzip, wenn er seine Quellenwahl so begründet: „Luther – eine sehr gute Autorität, eine Autorität, die alle protestantischen Dogmatiken samt und sonders unendlich überwiegt, weil die Religion bei ihm eine *unmittelbare Wahrheit*, sozusagen *Natur* war ...“²⁴ Auf diese Weise entscheidet die für die Gläubigsten unanfechtbare Autorität den Streit zugunsten von Feuerbach! Der Spruch dieses Schiedsrichters ist endgültig und unterliegt keiner Berufung. Wer sich, nachdem er Marx' „Luther als Schiedsrichter ...“ gelesen hat, unmittelbar dem Text des „Wesens des Christentums“ zuwendet, wird sich vielleicht fragen, ob Marx mit seinem Aufsatz, irgend etwas Neues zur Entscheidung des Streites beigetragen hat. Denn werden nicht schon im Text des Buches von Feuerbach, nämlich in dem Kapitel „Das Geheimnis des Glaubens – das Geheimnis des Wunders“ und dem Teil des Anhangs, der den gleichen Fragen gewidmet ist, zahlreiche Zitate aus Schriften von Luther angeführt, die gleichsam die Objektivität der Feuerbachschen Kennzeichnung des Wunders begründen? Um [72] diese Frage zu beantworten, muß man die erste und die zweite Auflage des „Wesens des Christentums“ vergleichen. In der im Jahre 1843 erschienenen zweiten Auflage nahm Feuerbach zahlreiche Veränderungen und Ergänzungen vor. Der Text ebendieser Auflage wird in den folgenden deutschen Ausgaben und Übersetzungen des Buches wiedergegeben, auch in der russischen Übersetzung. In der ersten Auflage dagegen, zu der Marx seinen Aufsatz „Luther als Schiedsrichter ...“ schrieb, wurde in den betreffenden Abschnitten kein einziges Zitat aus Schriften von Luther angeführt. Alle 16 Luther-Zitate, die es in dem späteren Text gibt²⁵, wurden von Feuerbach erst in der zweiten Auflage ergänzt.

²⁰ L. Feuerbach: Das Wesen des Christentums. Bd. 1, S. 5.

²¹ Karl Marx: Luther als Schiedsrichter zwischen Strauß und Feuerbach. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 1, S. 26/27.

²² Ebenda, S. 27.

²³ L. Feuerbach: Das Wesen des Christentums. Bd. 1, S. 5.

²⁴ Karl Marx: Luther als Schiedsrichter zwischen Strauß und Feuerbach. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 1, S. 26.

²⁵ Siehe L. Feuerbach: Das Wesen des Christentums. In: Gesammelte Werke, Bd. 1, S. 209-213. – Siehe auch: L. Feuerbach: Das Wesen des Christentums. Hrsg. v. W. Schuffenhauer, Bd. 2, S. 473 bis 477.

So wird deutlich, wie der Gedankengang von Marx mit dem des Verfassers des „Wesens des Christentums“ in Einklang stand. Feuerbach hielt es – selbstverständlich unabhängig von Marx – bei der Vorbereitung der zweiten Auflage des Buches für notwendig, seine Position durch Verweise auf Luther zu bekräftigen, wobei in drei Fällen auf den gleichen Teil XVI der Werke Luthers verwiesen wird, auf den sich auch Marx in seinem Artikel berief.²⁶

Nachdem er die Richtigkeit des Standpunkts von Feuerbach in dieser konkreten, aber in höchstem Maße grundsätzlichen Frage nachgewiesen hatte, verkündet Marx am Schluß seines Artikels die reinigende Kraft der Feuerbach-[73]schen Philosophie überhaupt: „Und euch, ihr spekulativen Theologen und Philosophen, rate ich: macht euch frei von den Begriffen und Vorurteilen der bisherigen spekulativen Philosophie, wenn ihr anders zu den Dingen, wie sie sind, d. h. zur *Wahrheit* kommen wollt. Und es gibt keinen andern Weg für euch zur *Wahrheit* und *Freiheit*, als *durch den Feuerbach*. Der Feuerbach ist das *Purgatorium* der Gegenwart.“²⁷

Bedeutet das, daß Marx damit schon gleich Feuerbach Materialist geworden war? Das heißt es nicht; in den allgemeinen philosophischen Anschauungen des jungen Marx in jener Periode kommt lediglich eine *antispekulative* Richtung deutlich zum Vorschein, die zum bewußten Prinzip aller seiner Gedankengänge zu philosophischen Themen geworden war. Insgesamt blieb er jedoch noch Idealist.

Marx übernahm von Feuerbach das materialistische Prinzip, die Dinge so zu sehen, wie sie in Wirklichkeit sind, nicht wie sie sich dem Blick der spekulativen Theologie darstellen, und war bestrebt, dieses Prinzip auf die Analyse politischer und sozialer Probleme anzuwenden. Darin ging er in mancher Hinsicht bald weiter als Feuerbach.

Die wirklichen Beziehungen zwischen den Menschen sind für Feuerbach immer normale, natürliche, echt menschliche Beziehungen. Verzerrungen können sich nach seiner Auffassung lediglich auf die Sphäre des Bewußtseins beziehen. Marx dagegen sieht bei der Analyse politischer Verhältnisse, daß in vielen Fällen die wirklichen Beziehungen zwischen den Menschen unnatürlich und verkehrt sind. Die Ursache dafür liegt nicht in der Natur des Menschen, sondern in seinen gesellschaftlichen Existenzbedingungen, vor allem in dem dominierenden Einfluß privater Interessen. Indem die Privatinteressen die Beziehung der Menschen zu diesen oder jenen Erscheinungen entstellen, verkehren sie auch die Beziehung der Menschen zueinander. Eben-[74]diese verkehrte Wirklichkeit erzeugt auch das verkehrte Bewußtsein, dessen klassische Form die Religion ist. „... die Religion, an sich inhaltslos, (lebt) nicht vom Himmel, sondern von der Erde ..., und (stürzt) mit der Auflösung der verkehrten Realität, deren *Theorie* sie ist, von selbst ...“²⁸

So vermochte Marx einen wesentlichen Schritt zum Verständnis der sozialen Grundlage der Religion zu tun. Damit hängt offenbar auch seine „Kollision mit Feuerbach“ zusammen. Marx schrieb dazu, diese Kollision betreffe „nicht das Prinzip“ (Religion ist verkehrtes Bewußtsein), sondern „seine Fassung“ (die Religion ist verkehrter theoretischer Ausdruck einer verkehrten Wirklichkeit).²⁹ Daraus folgt, daß es notwendig ist, „die Religion mehr in der Kritik der politischen Zustände, als die politischen Zustände in der Religion zu kritisieren“³⁰.

Dieser Schritt nach vorn im Vergleich zu Feuerbach erklärt sich daraus, daß der junge Marx seiner Lebenseinstellung nach schon in dieser Periode Feuerbach hinter sich gelassen hatte, der

²⁶ Diese Übereinstimmung veranlaßte kürzlich einen bürgerlichen Historiker zu der Hypothese, „Luther als Schiedsrichter zwischen Strauß und Feuerbach“ sei überhaupt nicht von Marx, sondern von Feuerbach selbst geschrieben worden (Siehe H.-M. Sass: Feuerbach statt Marx. Zur Verfasserschaft des Aufsatzes „Luther als Schiedsrichter zwischen Strauss und Feuerbach“. In: International Review of Social History, Amsterdam 1967, Bd. 12, Teil 1, S. 108 ff.). Die Argumente von Sass reichen nicht hin, um das von ihm aufgeworfene Problem endgültig zu klären, aber sie verdienen ein aufmerksames Studium.

²⁷ Karl Marx: Luther als Schiedsrichter zwischen Strauß und Feuerbach. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 1, S. 27.

²⁸ Marx an Arnold Ruge, 30. November 1842. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 27, S. 412.

²⁹ Siehe Marx an Arnold Ruge, 20. März 1842. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 27, S. 401.

³⁰ Marx an Arnold Ruge, 30. November 1842, S. 412.

seine Aufgabe auf die Ausarbeitung einer neuen Theorie beschränkte und die Teilnahme am praktischen Kampf bis zu deren Schaffung aufschob. Feuerbachs Haltung zeugte von innerer Größe, aber sie trug auch das Gepräge der Tragik eines ohnmächtigen Riesen.

Marx war eine solche Zwiespältigkeit fremd. Sein Prinzip, seine Haltung im persönlichen wie im gesellschaftlichen Leben war die Einheit von Denken und Tat, die Ausrichtung des Denkens auf das Handeln. Selbstverständlich ist es bedeutend schwieriger, einer solchen Einstellung gemäß zu leben und das nicht nur wegen der zusätzlichen Sorgen, von denen der abgeschiedene Mensch keine Vorstellung hat, sondern auch deshalb, weil man innere Konflikte und Zweifel überwinden muß, die aus unzureichender theoretischer [75] Ausarbeitung der Probleme resultieren, deren unaufschiebbare Lösung die Erfordernisse des praktischen Kampfes diktieren. Ein solches Leben verlangt vom Menschen maximale Anspannung aller seiner schöpferischen Fähigkeiten und Kräfte. Dafür sind auch die Ergebnisse fruchtbarer.

Marx war von Natur her ein Denker und Kämpfer. Er nahm die erste Möglichkeit wahr, sich in die publizistische gesellschaftliche Tätigkeit einzuschalten.

3. Marx als revolutionärer Demokrat

Das erste öffentliche Auftreten Marx' zu politischen Fragen war mit dem damals in Deutschland sich entfaltenden Kampf um die Frage der Pressefreiheit verbunden, die lebenswichtig für alle progressiven Kräfte war. Um jeglichen freiheitlichen Gedanken auszurotten, beschnitt die Regierung in jeder Weise die Tagespresse. Artikel zu aktuellen politischen Themen wurden aus den Zeitungen rigoros entfernt, übrig blieben Hofberichte und Theaterrezensionen.³¹ Charakteristisch hierfür ist, daß Ludwig Börne, der aus der französischen Emigration zur Entwicklung des politischen Bewußtseins der Deutschen beizutragen suchte, in Deutschland lange Zeit nur als Theaterkritiker bekannt war. „Die Presse war *niederträchtig* geworden, und man schwankt nur, ob der Mangel an Verstand den Mangel an Charakter, ob die Formlosigkeit die Inhaltslosigkeit übertraf, oder ob umgekehrt.“³² Die Forderung nach Abschaffung oder doch wenigstens Milderung der Zensur wurde zu einer Grundfrage des politischen Kampfes.

In dieser Situation unternahm die preußische Regierung [76] einen Schritt, um die Meinung der Öffentlichkeit zu verwirren. Am 24. Dezember 1841 wurde eine neue Zensurinstruktion angenommen, die am 14. Januar 1842 veröffentlicht wurde. In ihr wurde verkündet, es gehe darum, die Presse „*schon jetzt ... von unstatthaften ... Beschränkungen zu befreien*“³³. Die Instruktion erlaubte Schriften, „in denen die Staatsverwaltung im Ganzen oder in einzelnen Zweigen gewürdigt, erlassene oder noch zu erlassende Gesetze nach ihrem innern Werte geprüft, Fehler und Mißgriffe aufgedeckt“³⁴ werden usw. Solcherart kritische Äußerungen wurden jedoch nur unter der Bedingung gestattet, daß ihre „*Tendenz ... nicht gehässig und böswillig, sondern wohlmeinend sei*“³⁵. Es wurde verlangt, daß „die Tagespresse nur völlig unbescholtenen Männern anvertraut werde“, bei denen genügend Garantien „für die Loyalität ihrer Denkart“ gegeben sind.³⁶

Die Instruktion verkündete also nach außen hin die Notwendigkeit größerer Freiheiten für das literarische und publizistische Schaffen, gab den Anschein, als ob die Regierung wirklich für die Pressefreiheit einträte, während sie in Wirklichkeit für die Regierung die Möglichkeit offenhielt, jede ihr unbeliebte Tätigkeit zu unterbinden.

Marx, der die Gefährlichkeit dieser Illusion erkannte, wandte sich der Kritik dieser Zensurinstruktion zu. Im Januar/Februar schrieb er seinen ersten veröffentlichten Artikel – „Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion“, der erst ein Jahr später in den „Anekdoten zur neuesten

³¹ Wir verwiesen bereits darauf, daß lediglich die wissenschaftlichen Publikationen eine gewisse Freiheit genossen.

³² Karl Marx: Die Verhandlungen des 6. rheinischen Landtags. Erster Artikel: Debatten über Preßfreiheit und Publikation der Landständischen Verhandlungen. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 1, S. 36.

³³ Zit. in: Karl Marx: Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion. In: Werke, Bd. 1, S. 3.

³⁴ Zit. in: Ebenda, S. 13.

³⁵ Zit. in: Ebenda, S. 13/14.

³⁶ Zit. in: Ebenda, S. 19.

deutschen Philosophie und Publicistik“ in der Schweiz erschien. In seinem Artikel entlarvte Marx den Scheinliberalismus der neuen Regierung und den tatsächlichen reaktionären Charakter ihrer Handlungen. Marx bewies, daß sich hinter dem scheinbar liberalen Charakter der [77] Zensurinstruktion, die eine Kritik einzelner Regierungsakte erlaubte, in Wirklichkeit eine zutiefst reaktionäre Tendenz verbarg, indem der Presse sogar im Vergleich zu dem Gesetz von 1819 neue Beschränkungen auferlegt wurden. Dabei geht Marx erstmals den Schritt von allgemein-philosophischen Problemen zur Analyse konkreter politischer Erscheinungen, wobei er anfänglich versuchte, sie vom Standpunkt der allgemeinen Vernunftprinzipien zu bewerten. Diese theoretischen Prinzipien benutzte er als Kriterium, um die Aktionen der Regierung zu bewerten.

Da das Logische eine Eigenschaft der Vernunft ist, beurteilte Marx auch die Vernünftigkeit des Staates vom Standpunkt der Logik seiner Handlungen. Er enthüllt die logische Widersprüchlichkeit der Tätigkeit des preußischen Staates und damit auch seine Unvernünftigkeit. Die Logik wird in Marx' Händen zu einer Waffe im Kampf mit dem existierenden Staat.

Die Analyse des konkreten Verhaltens der Regierung setzt jedoch notwendigerweise voraus, auch gewisse historische Erfahrungen als Argumente heranzuziehen. So macht Marx darauf aufmerksam, daß die Instruktion die Zensoren zur Einhaltung des Erlasses vom 18. Oktober 1819 verpflichtet. Damit wird also offiziell anerkannt, daß dieser Erlaß bisher nicht befolgt wurde, obwohl er nicht aufgehoben worden ist. Wer trägt die Schuld daran: die Zensur als solche oder die Zensoren? Selbst wenn man die ganze Schuld den Zensoren geben würde, argumentiert Marx, so wäre damit wiederum der Staat kompromittiert, der die Zensoren eingesetzt hat, und „es wäre der Beweis geliefert, daß im Wesen der Zensur ein Grundmangel liegt, dem kein Gesetz abhelfen kann“³⁷.

Worin besteht dieser Mangel? Vor allem beweist Marx, daß die Zensur „von einer völlig verkehrten und abstrakten Ansicht der *Wahrheit* selbst“³⁸ ausgeht, weil sie die Wahrheit, oder richtiger, den Weg zu ihr, unabhängig vom Cha-[78]rakter des Gegenstandes betrachtet. Gemäß der Instruktion soll eine Untersuchung stets eine „ernsthafte und bescheidene“ sein, obwohl der Gegenstand durchaus nicht immer so beschaffen ist. Die wahre Bescheidenheit, die „Bescheidenheit des Genies“ besteht darin, in der Sprache des Gegenstandes selbst zu sprechen und die Spezifik seines Wesens auszudrücken. „Bildet die Bescheidenheit den Charakter der Untersuchung, so ist sie eher ein Kennzeichen der Scheu vor der Wahrheit als vor der Unwahrheit. Sie ist ein niederschlagendes Mittel auf jedem Schritt, den ich vorwärts tue. *Sie ist eine der Untersuchung vorgeschriebene Angst, das Resultat zu finden*, ein Präservativmittel vor der Wahrheit.“³⁹

Der Staat ist der Meinung, faßt Marx zusammen, „daß *Wahrheit* sei, was die Regierung anordnet ... Der Regierungstand ist die einzige Staatsvernunft.“⁴⁰ Am Schluß des Artikels formuliert Marx diesen Gedanken noch einmal in aller Klarheit: „So ist das Wesen der Zensur überhaupt in der hochmütigen Einbildung des Polizeistaates auf seine Beamten gegründet. Selbst das Einfachste wird dem Verstand und dem guten Willen des Publikums nicht zugetraut; aber selbst das Unmögliche soll den Beamten möglich sein. Dieser Grundmangel geht durch alle unsere Institutionen hindurch.“⁴¹

Der Grundmangel der Zensur besteht also in ihrem Gegensatz zur Gesellschaft, zum Volk. Aber die Regierung gibt nicht ohne Grund die objektiven Mängel dieser politischen Institution als Versagen einzelner Personen, der Zensoren, aus: „... die *objektiven Fehler* einer Institution (sollen) den *Individuen* zur Last gelegt werden, um ohne Verbesserung des Wesens den Schein einer Verbesserung zu erschleichen.“⁴² Diese Schlußfolgerung ist vor allem in der Hinsicht [79] bedeutungsvoll, weil Marx bei der Analyse der politischen Institutionen klar und bestimmt

³⁷ Ebenda, S. 4.

³⁸ Ebenda, S. 7.

³⁹ Ebenda, S. 6.

⁴⁰ Ebenda, S. 7/8.

⁴¹ Ebenda, S. 24.

⁴² Ebenda, S. 4.

einen objektiven Standpunkt einnimmt. „Die Institutionen sind mächtiger als die Menschen“⁴³, bemerkt er am Schluß des Artikels.

Die Analyse der neuen Zensurinstruktion läßt Marx in mancher Hinsicht die Klassennatur des Staates und seiner Institutionen erraten. So schreibt er zum Beispiel: „Das Gesinnungsgesetz ist ... das Gesetz einer Partei gegen eine andre Partei“⁴⁴, und an anderer Stelle heißt es: „Als ... Konsequenz aber ergibt sich, daß alle Kontrolle der Beamten wie solcher Institutionen, die als eine Klasse von Individuen existiert, der Presse untersagt wird.“⁴⁵ Natürlich ist Marx hier noch weit von der Erkenntnis entfernt, daß in einer antagonistischen Gesellschaft der Staat tatsächlich „die Partei“ einer Klasse ist, die anderen Klassen gegenübersteht, und daß die Presse keinerlei Kontrolle über den Staat ausüben kann, sondern vielmehr selbst der Kontrolle des Staates unterworfen ist. Dennoch bilden die erwähnten Ansätze ein wertvolles Zeugnis der Entwicklung Marx' zum revolutionär-demokratischen Standpunkt hin. Das wird besonders in Marx' Schlußfolgerung deutlich, daß der Grundmangel der Zensur nur beseitigt werden kann, indem man die Zensur selbst beseitigt. „Die eigentliche Radikalkur der Zensur wäre ihre Abschaffung; denn das Institut ist schlecht ...“⁴⁶ In der geforderten „Radikalkur“ verbirgt sich also im Grunde genommen das Credo des revolutionären Demokraten.

„Wie sich zeigt“, schreibt Georg Mende, hatte Marx, „obwohl er nun nicht an der Universität Bonn über Logik las, die Logik keineswegs beiseite getan, sondern ließ nunmehr der preußischen Regierung eine öffentliche Lektion über Logik zuteil werden. Er wandte die Logik auf die prakti-[80]schen Fragen der Politik an, benutzte sie als scharfgeschliffene Waffe im politischen Kampf und begann damit, die philosophische Theorie in der Praxis des gesellschaftlichen Lebens zu erproben.“⁴⁷

Marx war auch später noch auf diesen Artikel stolz. Als Becker Marx im Jahre 1851 bat, einige Arbeiten für eine erste Ausgabe seiner gesammelten Schriften auszuwählen, äußerte Marx den Wunsch, diese Ausgabe mit den „Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion“ einzuleiten.

Dieser Artikel hatte Marx' Interesse für die konkreten politischen Fragen klar zutage gefördert. Bis es aber in seiner schöpferischen Tätigkeit dominierte, vergingen weitere zwei Monate, in denen sich der Entschluß, den Weg des Berufsrevolutionärs zu beschreiten, gegen die früheren philosophisch-theoretischen Absichten durchsetzte. Ein Beweis für diesen Entschluß sind die Artikel in der „Rheinischen Zeitung“, die Marx zu aktuellen Problemen des politischen und sozialen Lebens in Deutschland verfaßte. Anlaß für diese Beiträge waren die Debatten des Rheinischen Landtages.

In der ersten Hälfte des Jahres 1841 fanden nach längerer Zeit in Preußen die Versammlungen der Landtage statt, die anfangs große Hoffnungen und danach um so herbere Enttäuschungen auslösten. Das galt vor allem für den Rheinischen Landtag, der vom 23. Mai bis zum 25. Juli 1841 tagte. Marx, dem die veröffentlichten Protokolle des Landtages zur Verfügung standen und der erkannte, daß der Landtag eine Reihe gegen das Volk gerichteter Gesetzesentwürfe billigte, gedachte eine kritische Analyse des Verlaufes der Debatten im Rheinischen Landtag zu geben.⁴⁸ Das Ziel die-[81]ser Analyse bestand sowohl darin, den volksfeindlichen Charakter dieser politischen Institution bloßzulegen als auch die Leser der „Rheinischen Zeitung“ erneut über die wichtigsten vom Landtag debattierten Probleme zu unterrichten. Das allerdings sollte

⁴³ Ebenda, S. 25.

⁴⁴ Ebenda, S. 14.

⁴⁵ Ebenda, S. 17.

⁴⁶ Ebenda, S. 25.

⁴⁷ G. Mende: Karl Marx' Entwicklung vom revolutionären Demokraten zum Kommunisten, Berlin 1955, S. 46.

⁴⁸ „Die Veröffentlichung der landständischen Verhandlungen“, schrieb Marx, um sein Recht auf eine solche Kritik zu begründen, „wird erst eine Wahrheit, wenn dieselben als ‚öffentliche Tatsachen‘ behandelt, d. h. Gegenstand der Presse werden. Der letzte rheinische [81] Landtag liegt uns am nächsten.“ (Karl Marx: Debatten über Preßfreiheit und Publikation der Landständischen Verhandlungen. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 1, S. 32.)

nicht vom Standpunkt des Landtages, sondern von einer revolutionär-demokratischen Position aus geschehen, um so die Verwandlung der Gesetzesentwürfe in Gesetze zu verhindern.

Es sollten nicht einzelne Gefechte zu zufälligen, oberflächlichen Problemen, sondern eine Serie mächtiger Schläge werden, die, in einer großen Tageszeitung geführt, einem einheitlichen Ziel dienen. Im Einklang mit dieser Absicht sollten unter der allgemeinen Überschrift „Die Verhandlungen des 6. rheinischen Landtags“ fünf Artikel zu wichtigen Problemen veröffentlicht werden: 1. Über die Pressefreiheit; 2. Über die kirchlichen Wirren (im Zusammenhang mit der Frage des Glaubensbekenntnisses der Kinder bei Ehepartnern verschiedener Konfessionen); 3. Über den Holzdiebstahl; 4. Über den Jagdfrevel; 5. Über die Parzellierung des Bodens.

In den ersten beiden Artikeln sollten „zwei große Haupt- und Staatsaktionen des Landtags“ geschildert werden, seine Wirren in bezug auf die Preßfreiheit und seine Unfreiheit in bezug auf die Wirren“. Danach sollte die Handlung „auf ebener Erde“ spielen, das heißt in der Sphäre der materiellen Interessen der Menschen. Beginnend mit relativ zweitrangigen Fragen (Holzdiebstahl, Jagdfrevel), in denen sich dennoch die soziale Natur des Landtages auf vielfältige Weise widerspiegelt, wollte Marx am Schluß „zu der eigentlich irdischen Frage in ihrer Lebensgröße, zu der Frage über Parzellierung des Grundbesitzes“⁴⁹ übergehen.

[82] Der erste dieser Artikel – „Debatten über Preßfreiheit und Publikation der Landständischen Verhandlungen“ – wurde von Marx im April geschrieben und im Mai als Anlage zur „Rheinischen Zeitung“ veröffentlicht. Sein Thema war mit dem des Artikels über die Zensurinstruktion nahe verwandt, was nicht zufällig war. „Bei Gelegenheit der Preßdebatten“ – so hatte Marx an Ruge geschrieben – „komme ich wieder auf Zensur und Preßfreiheit zurück von andern Gesichtspunkten aus“⁵⁰. Das Neue bestand hier vor allem darin, daß Marx an das Problem der Pressefreiheit nicht mehr vom allgemein-theoretischen, sondern von einem konkret-politischen Standpunkt aus herangeht. Dieser erweist sich zugleich als umfassender, da er an das Problem der politischen Freiheit überhaupt heranführt. „Die Freiheit ist so sehr das Wesen des Menschen, daß sogar ihre Gegner sie realisieren, indem sie ihre Realität bekämpfen; daß sie als kostbarsten Schmuck sich aneignen wollen, was sie als Schmuck der menschlichen Natur verwarfen. Kein Mensch bekämpft die Freiheit; er bekämpft höchstens die Freiheit der anderen. Jede Art der Freiheit hat daher immer existiert, nur einmal als besonderes Vorrecht, das andere Mal als allgemeines Recht.“⁵¹

Hier geht Marx, obwohl er den idealistischen Ausgangspunkt, wonach die Freiheit das Wesen der menschlichen Existenz noch ausmache, beibehält, dialektisch an die Frage heran, indem er das wirkliche Verhältnis der Menschen zur Freiheit festhält: Die Freiheit existiert immer, aber alles hängt davon ab, um welche und um wessen Freiheit es sich handelt. Von dieser Auffassung her interpretiert Marx die Pressefreiheit: „Die Frage hat jetzt erst einen *konsequenten Sinn* erhalten. Es fragt sich nicht, ob die Preßfreiheit existieren solle, denn sie existiert immer. Es fragt sich, ob die [83] Preßfreiheit das Privilegium einzelner Menschen oder ob sie das Privilegium des menschlichen Geistes ist?“⁵² So verschmilzt bei Marx die dialektische Fragestellung mit dem sozialen klassenmäßigen Herangehen.

Wenngleich Marx auch den ständischen, das heißt im Grunde genommen den Klassencharakter des Landtages sieht – „nicht das *Individuum*, sondern der *Stand* polemisiert“⁵³ – so faßt er diese Tatsache noch nicht als historisch gesetzmäßig, sondern als gegen die Vernunft gerichtet auf (denn das Vernünftige trägt allgemeinen und nicht partiellen Charakter), die deshalb auch aufgehoben werden muß. Von diesem Standpunkt aus erscheinen ihm sowohl die Reden der

⁴⁹ Karl Marx: Verhandlungen des 6. rheinischen Landtags. Dritter Artikel: Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 1, S. 109.

⁵⁰ Marx an Arnold Ruge in Dresden, Bonn 1842, 27. April. In: MEGA. Erste Abteilung, Bd. 1. Zweiter Halbband, S. 274.

⁵¹ Karl Marx: Debatten über Preßfreiheit und Publikation der Landständischen Verhandlungen. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 1, S. 51.

⁵² Ebenda.

⁵³ Ebenda, S. 34.

Gegner als auch der Mehrzahl der Anhänger der Pressefreiheit unbegründet: „In diesen bekämpft, in jenen verteidigt die Beschränktheit des *besonderen Standes* die Presse ... Gänzlich divergierend aber von dem *allgemeinen Geiste* des Landtages sind die Reden des *Referenten* und einiger Mitglieder aus dem Bauernstande.“⁵⁴ Der Vertreter des Bauernstandes, in dessen Interesse die Zensur abgeschafft wurde, verteidigte sein dem Adel und anderen Schichten der Bevölkerung entgegengesetztes Klasseninteresse als das allgemeine Interesse, indem er nicht an die Interessen seines Standes, sondern an die „Gesetze des menschlichen Geistes“ appelliert: „Der menschliche Geist müsse sich *nach seinen ihm inwohnenden Gesetzen* frei entwickeln.“⁵⁵ Marx, der von diesen Gesetzen ausging, gelangte bei der Lösung der konkreten politischen Frage zu demselben Standpunkt wie der Vertreter des Bauernstandes.

Unabhängig davon, ob sich Marx bereits bewußt als Interessenvertreter der Bauern und anderer werktätiger Schichten betrachtete, führte ihn seine geistige Entwicklung [84] objektiv zu dem Punkt, an dem seine Anschauungen mit den Interessen der Werktätigen zusammenfielen. Bereits im Mai 1842 kam also Marx unmittelbar mit der Klasse in Berührung, deren Interessen er mit seinen Anschauungen zum Ausdruck brachte, obwohl ihm diese selbst nur als Produkt seiner eigenen theoretischen Tätigkeit erschienen.

Marx' Standpunkt berührte sich mit den Interessen der Werktätigen nicht nur in der Frage der Pressefreiheit. Hatte er in dem Artikel über die Zensurinstruktion das Verhältnis der Regierungsinstitutionen zum Volke untersucht und war zu dem Ergebnis gelangt, daß diese Einrichtungen gegen das Volk wirken, so löste er im Artikel über die Debatten des Rheinischen Landtages das Problem, wie sich die Vertretungskörperschaft (der Landtag) zum Volk, das heißt zu jenen Menschen verhält, die sie vertreten soll. Hierbei traf Marx auf ein deutliches Auseinanderklaffen zwischen Theorie und Praxis, zwischen Sollen und Sein. Als Versammlung der Deputierten der Provinzen sollte der Landtag auch eine Vertretung der Provinzen sein, ihre Interessen wahrnehmen und verteidigen. In Wirklichkeit aber vollzog sich „das sonderbare, vielleicht im Wesen der Landtage gegründete Schauspiel, daß die Provinz nicht sowohl durch als mit ihren Stellvertretern zu kämpfen hat“⁵⁶.

Die Ursache dafür sieht Marx darin, daß im Landtag nicht die allgemeinen Interessen der Provinzen, sondern die partiellen Interessen der Stände vorherrschend sind. Bedingt ist das dadurch, daß der Landtag eine Versammlung der Vertreter einzelner Stände und nicht der Provinzen als Ganzes ist. Infolgedessen betrachten sich die Deputierten auch nicht als Vertreter der allgemeinen Interessen der Provinzen, sondern als Beamten einer ständischen Institution, für die die Provinz etwas „Äußeres“ ist. Diese Schwächen des Landtages wiegen insofern noch viel schwerer, als seine Tätigkeit nicht zugänglich für die Öffentlichkeit ist. Auf diese Weise verwandeln sich die Rechte der Provinzen in Privilegien des Landtages und damit in Rechte gegen die Provinzen.

„Auch in der Regierung ist das Volk vertreten“⁵⁷, bemerkt Marx. Aber daraus leitet er ab, daß das Volk neue repräsentative Vertretungen eines anderen Typs braucht. Ihr spezifischer Charakter habe darin zu bestehen, „daß hier nicht für die Provinz gehandelt wird, sondern daß sie vielmehr selbst handelt; daß sie hier nicht repräsentiert wird, sondern vielmehr sich selbst repräsentiert“⁵⁸.

Wie ist der Weg zu einer solchen neuen Vertretung? Bei der Suche nach einer Antwort auf diese Frage wendet sich Marx wieder der Geschichte zu. Im Zusammenhang mit der Feststellung, daß die politischen Institutionen Preußens auf dem Argwohn gegenüber dem Volk, auf der Ausstattung der Macht mit dem Heiligenschein der göttlichen Inspiration gegründet sind, schreibt er: „Die *englische Geschichte* hat aber wohl zur Genüge dargetan, wie die Behauptung der

⁵⁴ Ebenda, S. 75.

⁵⁵ Zit. in: Ebenda, S. 76.

⁵⁶ Ebenda, S. 43.

⁵⁷ Ebenda, S. 44.

⁵⁸ Ebenda.

göttlichen Inspiration von oben die Gegenbehauptung der göttlichen Inspiration von unten erzeugt, und Karl der Erste stieg aufs Schafott aus göttlicher Inspiration von unten.“⁵⁹ Das Mißtrauen des Staates gegenüber dem Volk erzeugt also ebenso Mißtrauen auf seiten des Volkes gegen den Staat, und das Ergebnis ist, daß das Volk den Staat auf revolutionärem Wege beseitigt.

Marx faßt die Revolution noch idealistisch als Produkt der geistigen Entwicklung. Er führt die Behauptung des Vertreters aus dem Fürstenstande an, wonach „die belgische Revolution ... ein Produkt des belgischen Geistes“⁶⁰ ist. In dieser Behauptung drückte sich insgesamt gesehen die idealistische Geschichtsauffassung aus, die mit den Thesen der Junghegelianer über die theoretische Kritik als Hauptquelle der historischen Entwicklung übereinstimmte. Marx wen-[86]det sich zur Verteidigung der Pressefreiheit an die historischen Tatsachen und zeigt, daß die belgische Revolution zuerst als geistige Revolution, als Revolution der Presse erschien. „Weiter hat die Behauptung keinen Sinn, daß die Presse die belgische Revolution gemacht habe.“⁶¹ Bedenkt man aber, daß Marx die geistige Entwicklung als einen objektiv gesetzmäßigen Prozeß versteht, so wird klar, daß er auch die Revolution als ein notwendiges Produkt dieses Prozesses und nicht als zufällige, durch subjektive Ursachen ausgelöste Erscheinung betrachtet.

Außerordentlich wichtig ist auch die folgende Bemerkung Marx': „Die Revolution eines Volkes ist *total*; d. h., jede Sphäre revoltiert auf ihre Weise.“⁶² Das gilt sowohl für die geistige als auch für die materielle Sphäre im Leben des Volkes. In jeder Sphäre vollzieht sich die Revolution, und sie erfolgt in jeder Sphäre auf ihre Weise. Beide Beobachtungen bringen eine tiefe Wahrheit zum Ausdruck, obwohl sie noch in einer idealistischen Konzeption stehen.

Alle diese Gedanken bilden die methodologische Grundlage für Marx' Auffassungen von der Rolle der Presse im Prozeß revolutionärer Umgestaltungen. So „hat auch die Presse, die freieste Weise, in welcher heutzutage der Geist erscheint, ihren Anteil an der belgischen Revolution“⁶³ als einem totalen Prozeß. Der Volkscharakter der freien Presse fordert von dieser, daß sie aktiven Anteil an der Revolution nehme, die durch die Entwicklung des Volksgeistes vorbereitet wird.

Während in den „Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion“ die Presse noch abstrakt als Verkörperung des „Gattungswesens“ bezeichnet wird, sieht Marx in ihr in den „Debatten“ bereits das „offene Auge des Volksgeistes“. Anstelle des philosophischen Begriffes „Gattung“ erscheint hier der dem Charakter des Gegenstandes [87] (der Presse) mehr angepaßte politische Begriff des Volkes. Das ist nicht nur eine Veränderung in der Terminologie, sondern Ausdruck einer wesentlichen Entwicklung in den Anschauungen Marx'. Die freie Presse, schreibt er weiter, „ist die ideale Welt, die stets aus der wirklichen quillt und, ein immer reicherer Geist, neu beseelend in sie zurückströmt“⁶⁴. Man könnte hier noch einwenden, daß unter der realen Wirklichkeit im Prinzip eine ideelle Wirklichkeit, nämlich der absolute Geist oder das Selbstbewußtsein verstanden würde. Marx spricht sich jedoch in dieser Frage recht bestimmt aus: die freie Presse ist „die inkorporierte Kultur, welche die materiellen Kämpfe zu geistigen Kämpfen verklärt und ihre rohe stoffliche Gestalt idealisiert“⁶⁵.

Marx äußert hier einen weiteren bemerkenswerten Gedanken, der die Wechselwirkung zwischen den materiellen und den geistigen Seiten der Revolution betrifft: „Die Regierung kann eine geistige Revolution materialisieren; eine materielle Revolution muß erst die Regierung vergeistigen.“⁶⁶ In diesen beiden Gedanken drückt sich die von Marx bereits in der Dissertation vertretene Auffassung von der Geschichte als dem Ergebnis einer Wechselwirkung zwischen

⁵⁹ Ebenda, S. 51.

⁶⁰ Ebenda, S. 39.

⁶¹ Ebenda.

⁶² Ebenda.

⁶³ Ebenda.

⁶⁴ Ebenda, S. 61.

⁶⁵ Ebenda, S. 60.

⁶⁶ Ebenda, S. 39.

Philosophie und Welt aus. Ist jedoch in der Dissertation noch die Rede davon, daß zuerst die Philosophie die Welt verändern muß, bevor die Welt die Philosophie verändern kann, so ist hier in den „Debatten“ keine unbedingte Abhängigkeit der materiellen Revolution von der geistigen mehr zu erkennen. Die Revolution kann als eine geistige beginnen, dann hat die Regierung diese geistige Revolution zu materialisieren; sie kann aber auch als materielle beginnen, und dann hat das materielle Prinzip die Regierungsgewalt zu vergeistigen.

Hatte Marx in den Vorarbeiten zur Doktordissertation die These aufgestellt, daß die geistige Entwicklung des deut-[88]schen Volkes an dem Punkt angelangt sei, da sie einen revolutionären Sturm entfesseln muß, so sieht er nunmehr die Aufgabe der deutschen Presse gerade darin, die weitere Entwicklung des Volksgeistes allseitig zu fördern, um damit den Beginn des „Sturmes“ näherzubringen und die „Inspiration von unten“ auszulösen. An die „hochweisen Büromänner von Praxis“, „diese Erbpächter der politischen Intelligenz“, die die Verteidiger der Pressefreiheit voller Skepsis betrachten, richtete Marx am Schluß seines Artikels die Worte, die die Spartaner Sperthias und Bulis dem Satrapen Hydarnes erwiderten: „Hydarnes, dein Rat für uns ist nicht von beiden Seiten gleich abgewogen. Denn das Eine, worüber du rätst, hast du versucht; das Andere blieb dir unversucht. Nämlich was Knecht sein heißt, das kennst du; die Freiheit aber hast du noch nie versucht, ob sie süß ist oder nicht. Denn hättest du sie versucht, du würdest uns raten, nicht nur mit Lanzen für sie zu fechten, sondern auch mit Beilen.“⁶⁷

Die „Debatten über die Pressefreiheit“ zeugen von der schnellen Entwicklung der politischen Anschauungen Marx'. Entschieden tritt Marx für die politischen Interessen der Werktätigen ein und wendet sich gegen die eigennützigen Interessen der großen Eigentümer, die er als Klasseninteressen verwirft. Er entlarvt den volksfeindlichen Charakter der Landtage als Vertretungen des Staates, und er begreift die Notwendigkeit einer revolutionären Umgestaltung der bestehenden Ordnung. Für die Freiheit nicht nur mit Lanzen, sondern auch mit Beilen zu fechten – dazu ruft er auf. Klarer konnte die revolutionäre Denkweise in der legalen preußischen Presse damals nicht zum Ausdruck gebracht werden. Die „Debatten über die Pressefreiheit“ zeigen, daß Marx bereits im Mai 1842 revolutionärer Demokrat war.

Dieser Artikel war Marx' erste Veröffentlichung im eigentlichen Sinne. Es war ein in jeder Hinsicht glänzendes Debüt. [89] Georg Gottlob Jung, einer der Herausgeber der Zeitung, beglückwünschte den Verfasser als erster. „Ihre Aufsätze über die Pressefreiheit sind außerordentlich schön“⁶⁸, schrieb er an Marx. Bald reagierte auch Ruge. „Ihre Ausführungen über die Pressefreiheit in der Zeitung sind herrlich, ohne weiteres das Beste, was bisher darüber geschrieben worden ist.“⁶⁹ Am 7. Juli ging Ruge in den „Deutschen Jahrbüchern“ noch weiter. „Die Rheinische Zeitung enthält viel gediegene Artikel, um die sie in Wahrheit zu beneiden ist, und zu diesen gehört der Bericht oder vielmehr die Kritik der Debatten des Rheinischen Landtags über Pressefreiheit in den Beiblättern zu Nr. 130 ff. Es ist noch nichts Tieferes, und es läßt sich auch nichts Gründlicheres über und für Pressefreiheit sagen ... Wir dürfen uns Glück wünschen zu der Durchbildung, der Genialität, der souveränen Beherrschung ordinärer Gedankenverwirrung, welche hiermit in unserer Publizistik auftritt.“⁷⁰

Der Erfolg seiner Arbeiten beflügelte Marx, aber er erlegte ihm auch die Bürde neuer Verpflichtungen auf.

4. Was ein Revolutionär verliert, und was er gewinnt

Marx' Entwicklung zum Revolutionär ist nicht vollständig zu verstehen, wenn nicht berücksichtigt wird, wie sich die Herausbildung der revolutionären Überzeugung auf seine Persönlichkeit, auf seine Lebens- und Schaffenspläne und seine Beziehungen mit den Menschen seiner

⁶⁷ Zit. in: Ebenda, S. 77.

⁶⁸ Georg Jung an Marx in Trier, Köln 1842, etwa 14. Mai. In: MEGA. Erste Abteilung, Bd. 1. Zweiter Halbband, S. 275.

⁶⁹ Arnold Ruge an Marx in Trier, Dresden 1842, zweite Hälfte Juni. In: MEGA. Erste Abteilung, Bd. 1. Zweiter Halbband, S. 276.

⁷⁰ Zit. In: A. Cornu: Karl Marx und Friedrich Engels, Bd. 1, S. 276.

unmittelbaren Umgebung auswirkte. Gerade seine Entwicklung als Revolutionär brachte die endgültige Lösung des Dilemmas – [90] theoretischer oder praktischer Beruf. Wie schon an anderer Stelle erwähnt, hatte Marx zunächst die praktische Richtung (Rechtswissenschaft) vorgezogen und neigte danach zur theoretischen (Philosophie). Nach der Verteidigung der Dissertation war dieses Problem noch dringender geworden. Marx gedachte, sich mit der Theorie zu befassen und die Universitätslaufbahn einzuschlagen, aber die Regierung hinderte ihn, Vorlesungen zu halten. Da begann er, der Regierung „eine Lektion zu erteilen“ und widmete sich bald vollständig dieser Beschäftigung.

Aber das war eine „Lektionstätigkeit“ besonderer Art. Bedeutete sie doch die Umgestaltung des gesellschaftlichen Lebens entsprechend einem theoretischen Modell. Hier wurde für Marx klar, daß die revolutionäre Tätigkeit gerade die Tätigkeit ist, die er seit langem gesucht hatte und in der sich theoretischer und praktischer Beruf zu einer Einheit verbinden. Die Entscheidung für das Leben eines Berufsrevolutionärs führte dazu, daß er sich von einigen früheren Plänen loszusagen und seine Aufmerksamkeit darauf konzentrieren mußte, was im gegenwärtigen Moment für die revolutionäre Propaganda am wichtigsten war.

Anfang 1842 waren Marx' hauptsächliche Vorhaben immer noch mit dem zweiten Teil der „Posaune“ verknüpft. In dem Brief vom 10. Februar bittet Marx Ruge, Wigand mitzuteilen, daß sein Manuskript „in einigen Tagen eintreffen wird“. Bald darauf (am 25. Februar) antwortet jedoch Ruge, daß seit Mitte Februar die Zensur mit neuer Energie begonnen habe, die „schlechte Tendenz“ der Zeitschrift zu streichen. Insbesondere sei die Veröffentlichung von Marx' Kritik der Zensurinstruktion verboten worden. Diese Wendung bestätigte de facto die Richtigkeit des Standpunktes, den Marx bei der Analyse der Zensurinstruktion eingenommen hatte, und diente für Marx als Bekräftigung seiner Überlegungen, die Arbeiten an konkreten politischen Problemen fortzusetzen. Gleichzeitig bot sich Marx die Möglichkeit, sich endgültig von jeder Mitwirkung an der „Posaune“ [91] loszusagen, weil jetzt der Druck seiner Abschnitte „ganz unmöglich sein“⁷¹ würde.

In der Redaktion der „Deutschen Jahrbücher“ hatte sich „eine Elite hübscher und pikanter Sachen“ angesammelt, deren Veröffentlichung von der Zensur verboten worden war. Das brachte Ruge auf den Gedanken, diese Arbeiten in Form eines Sammelbandes von mehr als 20 Druckbogen herauszugeben, der der Zensur nicht unterlag. Er erschien unter der demonstrativen Bezeichnung „Unveröffentlichtes aus dem Gebiet der Philosophie“ (*Anekdotia philosophica*), womit ein „neues Organ“⁷² der radikalen Philosophen geschaffen werden sollte. Die Idee wurde von allen Interessenten wärmstens unterstützt und nahm bald praktische Gestalt an.

Marx nahm die Idee der „Anekdotia“ begeistert auf. Am 5. März schrieb er an Ruge: „Ich stimme gänzlich mit dem Plan der ‚Anekdotia philosophica‘ überein; halte es auch für besser, wenn Sie *meinen Namen* mitnennen. Eine solche Demonstration *verbietet* durch ihren Charakter wohl alle Anonymität. Die Herrn müssen sehn, daß man guten Gewissens ist.“⁷³ Der Plan der Anekdotia imponierte Marx besonders deshalb, weil er darin eine Möglichkeit sah, die für die „Posaune“ vorgesehenen Materialien zu veröffentlichen, allerdings jetzt unabhängig von dem Buch selbst und „in modifizierter Redaktion“. Er kündigte außer seinem Artikel über die Zensurinstruktion zwei weitere Arbeiten an: eine „Abhandlung über die christliche Kunst“ und einen Artikel über die Kritik des Hegelschen Naturrechts. Nahm er zunächst an, daß beide nur der Reinschrift und teilweise der Korrektur bedürften, so mußte er bald erkennen, daß die Dinge anders lagen. Nach zwei Wochen war ihm klar [92] geworden, daß die Arbeit über die Kunst „total zu reformieren ist“⁷⁴, und zwar nicht nur in der Form, sondern auch dem Inhalt nach. Aus diesem Grunde machte sich Marx in Bonn, wohin er Anfang April von Trier aus gereist war,

⁷¹ Marx an Arnold Ruge, 5. März 1842. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 27, S. 397.

⁷² Arnold Ruge an Marx in Trier, Dresden 1842, 25. Februar. In: MEGA. Erste Abteilung, Bd. 1, Zweiter Halbband, S. 268.

⁷³ Marx an Arnold Ruge, 5. März 1842. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 27, S. 397.

⁷⁴ Marx an Arnold Ruge, 20. März 1842. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 27, S. 400.

an das Studium einer Reihe umfangreicher Werke. Die Ergebnisse dieser Arbeit liegen in den Bonner Exzerpten aus dem Jahre 1842 vor.⁷⁵

Am 27. April 1842 teilte Marx mit, daß er für die „Anekdota“ an Ruge „vier Aufsätze einsenden“ werde: „1. ‚über religiöse Kunst‘, 2. ‚über die Romantiker‘, 3. ‚das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule‘, 4. ‚*die positiven Philosophen*‘, die ich ein wenig gekitzelt habe. Die Aufsätze hängen dem Inhalt nach zusammen.“⁷⁶ Es war ein überaus origineller historisch-theoretischer Zyklus. Marx verfolgte darin den Weg von der religiösen Kunst, eingeschlossen die Fetischmythologie der Völker Asiens und Lateinamerikas, über die mit der Religion eng verbundene Kunst der Romantiker des 18. und 19. Jahrhunderts zu zwei reaktionären theoretischen Schulen, die das zeitgenössische politische und theoretische Leben stark beeinflussten: die „historische Rechtsschule“ und die „positiven Philosophen“, die unlängst ihren neuen Bannerträger im alten Schelling gefunden hatten, der in seiner Jugend der Theoretiker des Romantismus war. Die Geschichte hatte hier eine [93] der verwickelten Situationen geschaffen, deren Entwirrung Marx stets ein wahres Vergnügen bereitete. Ruge spürte, daß dieser Zyklus ein Schmuckstück für die „Anekdota“ werden konnte, und daher ist Ruges Ärger verständlich, daß Marx schließlich keinen einzigen der versprochenen Artikel vorlegte. Von März bis in die zweite Junihälfte schrieb Ruge Marx keine Zeile und hielt ihm dann in einem kühlen Brief im Juni erzürnt seine Verzögerung vor. Marx antwortete am 9. Juli: „Wenn nicht die Ereignisse mich entschuldigten, würde ich jeden Versuch einer Excuse aufgeben. Es versteht sich von selbst, daß ich es mir zur Ehre anrechne, an den Anekdotis mitzuarbeiten, und nur durch unangenehme Äußerlichkeiten von der Einsendung meiner Beiträge kohibiert worden.“⁷⁷

Was waren das für unangenehme Äußerlichkeiten? Anfang März war Ludwig von Westphalen gestorben. Nach dessen Tode blieb Marx noch einen Monat lang in Trier, um durch seine Anwesenheit Jenny den Verlust des Vaters überwinden zu helfen. Er konnte aber hier nicht lange verweilen, weil er sich in Trier von der literarischen Welt völlig abgeschlossen fühlte und gerade in jener Zeit wie nie zuvor arbeiten mußte. Aus diesem Grunde reiste Marx nach Bonn. Ein neues Familienunglück aber – sein Bruder Hermann war an Bauchfelltuberkulose gestorben – zwang Marx, Ende Mai erneut nach Trier zu reisen, wo er bis Mitte Juli blieb.

Diese Reise war aber nicht nur durch den erneuten Todesfall in der Familie bedingt. Es gab auch andere Umstände, die Marx' Aufmerksamkeit ablenkten und an seinen Kräften zehrten. Seine Bitterkeit darüber äußerte sich in einem Brief an Ruge: „... die übrige Zeit war zerstückelt und verstimmt durch die allerwidrigsten Familienkontroversen. Meine Familie legte mir Schwierigkeiten in den Weg, die mich, trotz ihres Wohlstandes, momentan den drückendsten Verhältnis-[94]sen aussetzten.“⁷⁸ Sie waren durch den hartherzigen egoistischen Entschluß seiner Mutter zustande gekommen, Karl nicht nur jede weitere materielle Unterstützung zu versagen, sondern ihn darüber hinaus durch Gerichtsbeschluß zu enterben.⁷⁹ Henriette Marx war verärgert, weil Karl noch keine feste Arbeit hatte und er, anstatt eine gutbezahlte Stellung zu suchen, sich immer mehr für gefährliche politische Ideen begeisterte. Er war gezwungen, das

⁷⁵ Sie umfassen etwa 380 Notizen unterschiedlichen Umfangs aus folgenden Werken: C. Meiners: Allgemeine kritische Geschichte der Religionen (in zwei Bänden), 1806-1807. – J. Barbeyrac: Traité de la morale des Pères de l'Eglise, 1728. – Ch. Debrosses: Über den Dienst der Fetischgötter oder Vergleich der alten Religionen Egyptens mit der heutigen Religion Negritiens, 1760 (Marx benutzte die deutsche Übersetzung). – C. A. Böttiger: Ideen zur Kunst – Mythologie (zwei Bände), Dresden-Leipzig 1826-1836. – J. J. Grund: Die Malerei der Griechen oder Entstehung, Fortschritt, Vollendung und Verfall der Malerei. Ein Versuch, 2 Teile, Dresden 1810-1811. (Siehe: MEGA. Erste Abteilung, Bd. 1. Zweiter Halbband, S. 114-118.)

⁷⁶ Marx an Arnold Ruge, 27. April 1842. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 27, S. 402.

⁷⁷ Marx an Arnold Ruge, 9. Juli 1842. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 27, S. 405.

⁷⁸ Ebenda.

⁷⁹ Marx erhielt seinen Erbteil erst Anfang 1848. Schon Ende Februar gab er (im Zusammenhang mit den in einer Reihe von europäischen Staaten einsetzenden Revolutionen) einen bedeutenden Teil davon für die Bewaffnung der revolutionären Arbeiter aus. Die verbleibenden Mittel investierte er im Oktober desselben Jahres in die „Neue Rheinische Zeitung“ und verlängerte damit die Lebensdauer dieses revolutionären Organs der deutschen Revolution.

Elternhaus zu verlassen und in einem Trierer Wirtshaus Quartier zu nehmen. Die Not wurde von nun an sein ständiger Begleiter.

So lernte Marx am eigenen Leibe Ungerechtigkeit und Grausamkeit kennen: „... es ist ein wahres Glück“, schrieb er, „daß die öffentlichen Lumpereien jede mögliche Irritabilität für das Private einem Menschen von Charakter unmöglich machen.“⁸⁰

Der revolutionäre Kampf nahm den jungen Marx zu dieser Zeit bereits in solchem Maße gefangen, daß das ein ausgezeichnetes Gegengift gegen die privaten Ärgernisse war. Welche Schwierigkeiten das Leben auch auf seinem Wege auftürmte, er resignierte nicht, ließ nicht von Skepsis die Seele zerressen und den Willen paralysieren, sondern folgte der Sache des Revolutionärs mit immer neuen Energien. Marx' Entwicklung als Revolutionär befähigte ihn, die persönliche Lebenserfahrung als Teil der gesellschaftlichen Erfahrungen aufzufassen. Dabei wird das Persönliche vom Standpunkt der Gesellschaft aus gewertet und bei der Darstellung des Gesellschaftlichen die breite Palette der persönlichen Erfahrungen genutzt.

[95] Nur über Probleme zu schreiben, die man selbst zutiefst mitfühlt und miterlebt, zu denen man selbst in einem unmittelbaren, und deshalb wirklichen Verhältnis steht – das ist eine Maxime, die der junge Marx in dieser Periode seiner Tätigkeit für sich erarbeitete. Sie war bereits in den „Debatten über die Preßfreiheit“ recht deutlich formuliert worden, wobei Marx eine Parallele zwischen Künstler und Revolutionär zu Hilfe nahm: „Goethe sagt einmal, dem Maler glückten nur solche weibliche Schönheiten, deren Typus er wenigstens in irgendeinem lebendigen Individuum geliebt habe. Auch die Preßfreiheit ist eine Schönheit – wenn auch gerade keine weibliche – die man geliebt haben muß, um sie verteidigen zu können. Was ich wahrhaft liebe, dessen Existenz empfinde ich als eine notwendige, als eine, deren ich bedürftig bin, ohne die mein Wesen nicht erfülltes, nicht befriedigtes, nicht vollständiges Dasein haben kann. Jene Verteidiger der Preßfreiheit scheinen vollständig da zu sein, ohne daß die Preßfreiheit da wäre.“⁸¹ Sie stellen deshalb den Argumenten der Gegner der Pressefreiheit ein „zu allgemeines vages Raisonement“ entgegen.

Die ungewöhnliche Kraft, mit der Marx für die Pressefreiheit eintritt, ist eben nicht nur aus der Macht seines Intellekts und seines Talents als Schriftsteller zu erklären, sondern ebensowohl aus seinem emotionalen Verhältnis zum Gegenstand der Meinungsverschiedenheit. Diese Leidenschaft war das Ergebnis des tatsächlichen Interesses an der Pressefreiheit. Jetzt, da er den Weg des Berufspolitikers betreten hatte, hing von der Lösung dieser Frage auch sein eigenes Schicksal, seine eigene Existenz als Politiker ab. Das Gesellschaftliche – die Freiheit der Presse – trat für Marx jetzt als dringendes Bedürfnis seiner Persönlichkeitsentwicklung in Erscheinung.

Es waren also drei Ursachen, die anfangs die Verzögerung [96] und schließlich den Abbruch der Arbeiten an dem Zyklus für die „Anekdoten“ bewirkten: 1. die Gründlichkeit als ein Prinzip, das Marx zwang, bei jeder beliebigen theoretischen Untersuchung so lange in den Gegenstand einzudringen, bis sein Grund erreicht war; 2. der Zeitmangel; 3. die neuen Prinzipien bei der Auswahl vorrangiger Themen. Nur die erste dieser Ursachen wirkte unabhängig vom Übergang Marx' auf den revolutionären Standpunkt, sie war für Marx als Wissenschaftler dauernde Eigenschaft. So operativ und verbindlich Marx handelte, wenn es um publizistische Artikel zu konkreten Fragen ging, so merklich anders war sein Verhalten bei der Arbeit an allgemeintheoretischen Problemen. Hatte er einmal an einem untersuchten Gegenstand tiefere, dem weniger scharfen Blick verborgene Seiten erkannt, so ließ er sich weder von übernommenen Verpflichtungen noch von anderen äußeren Erwägungen leiten, die den Abschluß der wissenschaftlichen Arbeit gefordert hätten, bevor er diese in ihrem Wesen vollendet hatte. Diese Seite an Marx' Persönlichkeit, die bereits sehr früh ausgeprägt war, reizte so manchen, selbst talentierten

⁸⁰ Marx an Arnold Ruge, 9. Juli 1842. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 27, S. 405.

⁸¹ Karl Marx: Debatten über die Preßfreiheit und Publikation der Landständischen Verhandlungen. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 1, S. 33.

Menschen, deren Schicksal sich mit dem seinen kreuzte. Einem Irrtum unterliegen alle jene, die glauben, daß es leicht gewesen sei, mit Marx zusammen zu gehen.

Die beiden anderen der genannten Ursachen, die dazu führten, daß eine Reihe der Vorhaben nicht realisiert wurde, sind unmittelbar mit dem endgültigen Übergang Marx' zur Tätigkeit eines Revolutionärs verbunden. Die leidigen Streitigkeiten mit der Familie waren ja gerade wegen seiner politischen „Leidenschaften“ entstanden. Schließlich waren es die Verpflichtungen des Revolutionärs, die von Marx forderten, neue Prinzipien für die Auswahl der Themen und des Materials auszuarbeiten, die in erster Linie in publizistischen Arbeiten erörtert werden mußten.

Aus diesem Grunde widmete er die zur Verfügung stehende Zeit (von April bis Juli war immerhin wenigstens ein Monat Zeit zum Arbeiten) auch nicht für den Ruge ver-[97]sprochenen Zyklus von Aufsätzen, sondern nutzte sie gänzlich für seine Artikel in der „Rheinischen Zeitung“. Die Pflicht, allgemein-theoretische Artikel für die „Anekdoten“ zu schreiben, trat hinter der Pflicht des Revolutionärs zurück, auf den Seiten der „Rheinischen Zeitung“ die wichtigsten politischen, sozialen und ökonomischen Probleme zu behandeln.

Natürlich bedeutete diese Entscheidung für Marx auch ein gewisses Opfer. So ließ er von der Absicht ab, die Arbeiten an einem ihn seit langem interessierenden Problemkreis fortzusetzen. Unvollendet blieben nicht nur die vier Artikel für die „Anekdoten“ (außer jenem über „Das Philosophische Manifest der historischen Rechtsschule“), sondern auch ein Artikel gegen Hegels Lehre von der konstitutionellen Monarchie. Aber diese Opfer wurden nicht nur dadurch vollkommen aufgewogen, daß Marx anstelle dieser Arbeiten eine Reihe politischer Artikel in der „Rheinischen Zeitung“ publizierte, sondern vor allem dadurch, daß die praktische Tätigkeit an der Zeitung ganz entscheidend die grundlegende Wende in den Auffassungen des jungen Marx bewirkte und sein weiteres Schicksal unmittelbar mit den Lebensinteressen breiter werktätiger Schichten, besonders der Dorfarmut, verband.

So verlieh die neue, revolutionär-demokratische Orientierung der Persönlichkeit von Marx ihre wesentliche Prägung. Schon in dem Studenten Marx sahen seine Freunde, die mit akademischen Graden und Titeln ausgestattet waren, einen Menschen, der ihnen nach Intellekt und Kenntnissen gleichkam, sie aber häufig überragen würde. Später, im Herbst 1841, teilte Moses Heß, der mit schmeichelhaften Urteilen keineswegs freigebig umging, Auerbach seine Eindrücke von der Bekanntschaft mit dem jungen Doktor der Philosophie begeistert mit: „Es ist dies eine Erscheinung, die auf mich, obgleich ich gerade in demselben Felde mich bewege, einen imposanten Eindruck machte; kurz, Du kannst Dich darauf gefaßt machen, den größten, vielleicht [98] 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 philosophischen Geistesbildung nach, nicht nur über Strauss, sondern auch über Feuerbach heraus, und letzteres will viel heißen: – Könnte ich in Bonn sein, wenn er Logik liest, ich würde sein fleißigster Zuhörer sein. Einen solchen Mann habe ich mir immer als Lehrer in der Philosophie gewünscht. Jetzt fühle ich erst, welch ein Stümper ich in der eigentlichen Philosophie bin. Aber Geduld! ich werde jetzt auch noch etwas lernen!

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 zusammengeschmissen – so hast du Dr. Marx.“⁸²

Über diese vielseitigen Begabungen hinaus entwickelte Marx um die Mitte des Jahres 1842 auch die Fähigkeiten eines scharfsichtigen Politikers und leidenschaftlichen Revolutionärs. Zum revolutionären Demokraten geworden, drängt er seine erst kurze Zeit zurückliegenden

⁸² Moses Heß an Berthold Auerbach, 2. September 1841. In: MEGA. Erste Abteilung, Bd. 1. Zweiter Halbband, S. 261.

theoretischen Vorhaben in den Hintergrund, läßt sie später überhaupt unverwirklicht und konzentriert sich ganz auf die aktuellen Probleme des politischen Kampfes. Diese revolutionäre Zielgerichtetheit der vielseitigen Persönlichkeit von Marx war jene psychologische Voraussetzung, ohne die er die ihm zufallende Titanenarbeit nicht hätte bewältigen können. Sie war auch die Quelle höchster Befriedigung über die Ergebnisse einer getanen Arbeit. [101]

Zweiter Teil: Die Wechselwirkung der verschiedenen Seiten von Marx' Anschauungen im Prozeß seines Übergangs zum Materialismus und Kommunismus

Kapitel 3: Beginn des Übergangs zum Materialismus und Kommunismus

In dem Maße, wie sich Marx in die Analyse der konkreten politischen Fragen vertiefte, wurden seine Anschauungen durch Argumentationen fundiert, die sich auf reale Tatsachen stützten. Damit entstanden die ersten Elemente des Materialismus. Gleichzeitig entwickelten sich auch die politischen Ansichten Marx'. Seine Aufmerksamkeit wurde mehr und mehr auf die kommunistischen Lehren gelenkt.

Am Anfang dieses Prozesses waren die Grenzen zwischen Altem und Neuem in den Auffassungen Marx' noch fließend. Revolutionär-demokratische und sogar materialistische Fragestellungen und Lösungen einerseits und junghegelianisch-idealistische Auslegungen der gleichen Fragen andererseits standen deshalb in den Arbeiten dieser Periode oft dicht beieinander. Aber mehr und mehr fixierte Marx das wirkliche Verhältnis zwischen Materiellem und Ideellem in den Erscheinungen des gesellschaftlichen Lebens und gelangte allmählich an die Analyse des Materiellen selbst heran. Zunächst war ihm jedoch die materialistische Tendenz in der Entwicklung seiner Anschauungen selbst nicht bewußt, das heißt, sein Übergang zum Materialismus vollzog sich am Anfang spontan.

Ab Herbst 1842 wurde der entscheidende philosophische Gehalt der publizistischen Arbeiten von Marx durch das Anwachsen des materialistischen Standpunktes bestimmt. Dieser durchdrang bereits im Frühjahr 1843 seine Weltanschauung so stark, daß bei ihm Zweifel an der Wahrheit des Idealismus auftauchten. Hinzu kam, daß seine Aufmerksamkeit auf die materiellen Interessen der Werktätigen gelenkt wurde. Beide Momente standen miteinander in Wechselwirkung. Sie wurden ihrerseits von einer Anzahl subjektiver wie objektiver Faktoren beeinflusst. Der Übergang vom Idealismus zum Materialismus war unmittelbar mit der Tätigkeit von Marx als Chefredakteur der „Rheinischen Zeitung“ verbunden.

1. Redakteur der „Rheinischen Zeitung“

Die erste Ausgabe der „Rheinischen Zeitung“ erschien am 1. Januar 1842 in Köln. Die Aktionsversammlung, die in der ersten Dezemberhälfte 1841 stattfand, hatte sich für eine sehr gemäßigte Richtung der Zeitung ausgesprochen, da es sich um ein Organ handelte, das vorwiegend wirtschaftliche Fragen erörtern sollte. So wurde der Posten des Chefredakteurs Gustav Höffken, einem Schüler des bekannten bürgerlichen Ökonomen Friedrich List, übertragen. Aber die von ihm eingeschlagene Richtung stieß auf den heftigen Widerspruch von seiten des mitverantwortlichen Herausgebers Georg Jung, der die Meinung der Junghegelianer vertrat. Schon am 18. Januar erklärte Höffken seinen Rücktritt. Auf [103] Marx' Empfehlung wurde Rutenberg zum Chefredakteur berufen.

Von diesem Moment an gehörte die Zeitung faktisch den Junghegelianern. Außer Marx und Engels zählten zu ihren ständigen Mitarbeitern Bruno und Edgar Bauer, Heß, Buhl, Köppen, Meyen, Nauwerk, Prutz, Stirner und andere. Die Zeitung begann Probleme der Vereinigung Deutschlands, der Pressefreiheit, der Einführung von Volksvertretungen usw. zu erörtern. Die Aktionäre hatten dagegen keine Einwände, denn im Ergebnis dieser Wendung erlangte die Zeitung beachtliche Popularität (die Zahl der Abonnenten stieg von 400 auf 800 an).

Die preußische Regierung war höchst beunruhigt durch die neue Richtung der Zeitung. Sie drohte mit dem Verbot und verschärfte heftig die Zensur. In dieser komplizierten Situation hing außerordentlich viel vom leitenden Redakteur ab. Rutenberg aber erwies sich als charakterlos und für die Leitung der Zeitung völlig ungeeignet. Das Ansehen der einzelnen Ausgaben wurde weitgehend vom Zufall bestimmt, das heißt davon, welche Gruppe unter den Mitarbeitern die meisten Artikel schrieb oder am meisten auf ihre Veröffentlichung drückte. Dadurch fehlte der Zeitung trotz des zunehmend oppositionellen Tones eine klare Linie, und in den einzelnen Ausgaben

wurden zu ein und denselben Fragen unterschiedliche Aussagen gemacht. Konkrete Fragestellungen waren eine Ausnahme, statt dessen überwogen in den Artikeln der Junghegelianer lautstarke, aber verschwommene Phrasen. Der begonnene Anstieg der Popularität wurde dadurch bald gestoppt, und die Regierungsbeamten kamen zu dem Schluß, daß die „Rheinische Zeitung“ nicht die Sympathie beim rheinischen Publikum gefunden habe und zum Scheitern verurteilt sei.

Marx bereute, daß er Rutenberg für die Leitung der Zeitung vorgeschlagen hatte. In einem Brief an Ruge bekennt er: „Der Rutenberg beschwert mein Gewissen. Ich habe ihn an die Redaktion der ‚Rheinischen‘ gebracht, und er ist [104] gänzlich impotent. Über kurz oder lang wird man ihm den Weg weisen.“¹ Marx beginnt nun selbst energischer Einfluß auf die Richtung der Zeitung zu nehmen. Sein erster Artikel – die „Debatten über die Preßfreiheit“ – war ein wichtiger Scheidepunkt in der Geschichte der „Rheinischen Zeitung“. Durch die darin hergestellte Einheit von revolutionärer Leidenschaft und konkreter, praktischer Fragestellung wurde eine Wende zum revolutionären Demokratismus hin in der Zeitung eingeleitet. Diese Tendenz wurde durch die noch folgenden Artikel von Marx schon bald weiter ausgebaut. Aber selbst ein Autor wie Marx konnte allein nicht das Gesicht einer großen Tageszeitung verändern. Dazu bedurfte es der gesamten Redaktion. Marx beginnt deshalb nach der Veröffentlichung seiner ersten Artikel, die ihm in der Redaktion eine große Autorität verschafft hatten, auf Jung und Oppenheim als verantwortliche Herausgeber der Zeitung zunehmend persönlichen Einfluß zu nehmen. Allmählich wurde er so faktisch zum Leiter der Zeitung.

Während Marx das strategische Ziel verfolgte, in der „Rheinischen Zeitung“ eine breite Propaganda gegen die Grundlagen der politischen Ordnung in Preußen zu führen, mußte er in den taktischen Fragen an zwei Fronten kämpfen. Der Hauptschlag zielte gegen die Apologeten der herrschenden Ordnung und damit gegen jene, die versuchten, der Zeitung das Recht zu nehmen, die Grundfragen des sozialen, politischen und geistigen Lebens des Landes zu behandeln.

In seinem Artikel über „Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule“ zeigte Marx, daß Hugo, der Begründer der reaktionären historischen Rechtsschule, „jede Existenz ... für eine *Autorität*, jede Autorität ... für einen *Grund*“² nimmt. Hugo war dabei auf seine Weise konsequent und erkannte an, daß vieles an der bestehenden Gesellschaft unvernünftig sei. Mehr noch, er erhob die Unvernünftigkeit zu einem ewigen Prinzip alles Existierenden, einschließlich der Geschichte. Hugo „*sieht in dem Positiven nichts Vernünftiges mehr, aber nur, um in dem Vernünftigen nichts Positives mehr sehen zu dürfen*. Er meint, man habe den Schein der Vernunft an dem Positiven ausgeblasen, um das Positive *ohne* den Schein der Vernunft anzuerkennen; er meint, man habe die *falschen Blumen* an den Ketten zerpflückt, um *echte Ketten* ohne Blumen zu tragen.“³

Dieser Standpunkt wurde faktisch zur theoretischen Grundlage der Zensur. Aber außer den hauptamtlichen Zensoren gab es noch deren „ehrenamtliche“ Helfershelfer. Ihr besonders eifriger Diener war Carl Heinrich Hermes, ein bezahlter Agent der preußischen Regierung und Chefredakteur der „Kölnischen Zeitung“. Auf die Entlarvung dessen niederträchtiger Rolle und der von ihm angewandten Taktik der öffentlichen Denunziation seiner ideologischen Gegner war ein spezieller Artikel, und zwar der leitende Artikel in Nr. 179 der „Kölnischen Zeitung“, von Marx gerichtet. Gegen die Junghegelianer gewandt, hatte Hermes in seinem Leitartikel erklärt, es sei dies eine Partei, „die es *nicht ehrlich* meint (und der) ... weniger an der Belehrung und Aufklärung des Volkes als an der Erreichung *anderer äußerer Zwecke* gelegen ist“⁴. Bei der Gelegenheit forderte er die Regierung auf, „den *unberufenen* Schwätzern das Handwerk zu legen“⁵. Marx bemerkt darauf: „Der Verfasser spricht von den *Gegnern* seiner Ansicht; denn längst ist er dahin mit sich selbst übereingekommen, ein *berufener* Schwätzer zu sein.“⁵

¹ Marx an Arnold Ruge, 9. Juli 1842. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 27, S. 407.

² Karl Marx: Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 1, S. 79.

³ Ebenda, S. 80.

⁴ Zit. in: Karl Marx: Der leitende Artikel in Nr. 179 der „Kölnischen Zeitung“. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 1, S. 88.

⁵ Ebenda.

„Es ist nicht unseres Amtes, als *öffentlicher* Ankläger auf-[106]zutreten, und wir unterlassen deshalb jede nähere Bezeichnung“, schrieb Hermes in seinem Leitartikel. Marx versetzt ihm darauf folgenden Hieb: „Es ist eine Himmelsgüte in diesem Menschen! Er unterläßt die nähere ‚Bezeichnung‘, und nur aus ganz nahen, ganz distinkten Zeichen könnte er beweisen und zeigen, was denn *seine* Ansicht will; er läßt nur vage, halblaute, verdächtigende Worte fallen; es ist nicht seines Amtes, *öffentlicher* Ankläger, es ist seines Amtes, *versteckter Ankläger* zu sein.“⁶ Damit demonstriert Marx, wie man gegen jede Art Denunzianten zu kämpfen hat.

Die wichtigsten praktischen Aspekte in dem Artikel sind mit dem Kampf um das Recht der Zeitung verbunden, Probleme der Religion und der Philosophie zu erörtern. Gegen Hermes gewandt, der die Ansicht vertrat, daß diese Probleme nicht in die Kompetenz der Zeitung fallen und die Junghegelianer sie in ihren wissenschaftlichen Zeitschriften und Büchern behandeln sollten, erklärte Marx: Ja, es gab eine Zeit, da die Junghegelianer selbst gegen die Besprechung dieser Probleme in den Spalten der Zeitungen waren. Aber im Verlaufe von sechs Jahren sind die deutschen Zeitungen so heftig über die neueste deutsche Philosophie hergefallen, daß diese im Ergebnis dessen faktisch zum Diskussionsgegenstand der Tagespresse wurde. „Wenn solche Fragen schon als *Zeitungsfragen* das Publikum interessieren, sind sie *Fragen der Zeit* geworden, dann fragt es sich nicht, ob sie besprochen, dann fragt es sich, wo und wie sie besprochen werden sollen, ob im Innern der Familien und der Hotels, der Schulen und der Kirche, aber nicht von der Presse, von den Gegnern der Philosophie, aber nicht von den Philosophen, ob in der trüben Sprache der Privatmeinung, aber nicht in der läuternden Sprache des öffentlichen Verstandes, dann fragt es sich, ob in das Bereich der Presse gehört, was in der Wirklichkeit lebt, dann handelt es sich nicht mehr von einem besondern Inhalt der Presse, dann handelt es sich [107] um die allgemeine Frage, ob die Presse wirkliche Presse, d. h. freie Presse sein soll?“⁷

Im Zusammenhang damit wendet sich Marx in diesem Artikel erneut der Frage zu, worin die historische Bedeutung der zeitgenössischen Philosophie besteht, eine Frage, die ihn schon in der Doktordissertation interessiert hatte. Nach wie vor von der Hegelthese ausgehend, wonach die Philosophie die geistige Quintessenz ihrer Zeit ist, stellt er hier den Prozeß der Verweltlichung der Philosophie nicht nur inhaltlich im wesentlichen so dar, wie in den Arbeiten für die Dissertation, er verwendet auch fast die gleichen Worte. Die folgende Gegenüberstellung möge das zeigen.

Artikel aus dem Jahre 1842

„Weil jede wahre Philosophie die geistige Quintessenz ihrer Zeit ist, muß die Zeit kommen, wo die Philosophie nicht nur innerlich durch ihren Gehalt, sondern auch äußerlich durch ihre Erscheinung mit der wirklichen Welt ihrer Zeit in Berührung und Wechselwirkung tritt. Die Philosophie hört dann auf, ein bestimmtes System gegen andere bestimmte Systeme zu sein, sie wird die Philosophie überhaupt gegen die Welt, sie wird die Philosophie der gegenwärtigen Welt.“⁸

Dissertation – 1841

„Wie es in der Philosophiegeschichte Knotenpunkte gibt, die sie in sich selbst zur Konkretion erheben, die abstrakten Prinzipien in eine Totalität befassen und so den Fortgang der graden Linie abbrechen, so gibt es auch Momente, in welchen die Philosophie die Augen in die Außenwelt kehrt, nicht mehr begreifend, sondern als eine praktische Person gleichsam Intrigen mit der Welt spinnt, aus dem durchsichtigen Reiche des Amenthes heraustritt und sich ans Herz der weltlichen Sirene wirft.“⁹

[108] Natürlich ist nicht zu übersehen, daß Marx 1842 gewisse neue Momente in seine frühere Konzeption aufnimmt. Unter dem Eindruck der Kämpfe des letzten Jahres präzisiert er die Erscheinungsform des Prozesses, in dem die Philosophie in die Welt tritt (sie wird in die Welt

⁶ Ebenda, S. 89.

⁷ Ebenda, S. 100.

⁸ Ebenda, S. 97/98.

⁹ Karl Marx: Hefte zur epikureischen, stoischen und skeptischen [108] Philosophie. In: Marx/Engels: Werke, Ergänzungsband. Erster Teil, S. 215.

eingeführt „von dem Geschrei ihrer Feinde“), und er hält auch das Moment in diesem Prozeß fest, „wo die Philosophie in Zeitungen auftrat“¹⁰.

Die Doktordissertation war eine philosophische Vorbereitung der revolutionär-demokratischen Tätigkeit Marx'; in ihr wurde die Frage nach dem Geschick und den Aufgaben der neuesten Philosophie erörtert. Als Mitarbeiter der „Rheinischen Zeitung“ führt Marx diese Aufgabe aus. Gab es in der Dissertation noch keinen unmittelbaren Zusammenhang zwischen der Verweltlichung der Philosophie und dem politischen Kampf, so stellt ihn Marx jetzt her. Er fordert, daß sich der philosophische Kampf mit dem politischen verbinde und sieht in der heranwachsenden Bewegung des politischen Radikalismus die wirkliche Erscheinungsform des Weltlichwerdens der Philosophie.

Gleichzeitig mit dem Kampf gegen die Reaktionäre erkannte Marx auch die Gefahr, die von den linken Räsoneuren ausgeht.

Bei dem Versuch, die Philosophie fest mit dem Leben zu verbinden, bemerkt Marx, daß der Idealismus für die Lösung dieser Aufgabe untauglich ist. Ursprünglich glaubt er, es handle sich nur um einen Mangel der Hegelschen spekulativen *Darstellungsweise*. In den „Debatten über die Preßfreiheit“ stellt er fest, daß die „unverständlichen, mysteriösen Worte“, mit denen die Philosophie sprach, durch die *früheren* historischen Bedingungen verursacht waren, unter denen „... die verständlichen Worte nicht [109] mehr verständig sein durften“¹¹. Er gelangt zu dem Ergebnis, daß *jetzt* eine solche Ausdrucksweise nur die Trennung der Philosophie vom Leben widerspiegelt. Die Deutschen, sagt er, weihen den Ideen zwar „einen Kultus der Anbetung, aber sie kultivieren dieselben nicht ... Aus lauter Respekt vor den Ideen verwirklichen sie dieselben nicht“¹².

Für Marx bedeutet die Verwirklichung der Philosophie, die Sprache der Götter in eine menschliche Sprache zu übersetzen, die fortschrittliche Philosophie den Menschen näherzubringen und ihnen zu zeigen, daß es nicht um irgendwelche unerreichbaren Ideale, sondern um ihre unmittelbaren Interessen geht. Dazu muß den Menschen die „Idee von einem derben, reellen, aus der nächsten Umgebung entlehnten Standpunkt demonstriert“ werden. Aber das war unvereinbar mit den linken Räsoneuren, deren typische Vertreter in dieser Zeit die Berliner Junghegelianer waren, die sich zu einer Gruppe mit der anmaßenden Bezeichnung „Die Freien“ zusammengefunden hatten.

Eine Art politisches Programm der „Freien“ bildete der von Edgar Bauer im Sommer 1842 in der „Rheinischen Zeitung“ veröffentlichte Artikel „Das Juste Milieu“. Der Verfasser beginnt seinen Beitrag mit heftigen Ausfällen gegen die Anhänger des „Juste Milieu“ (worunter er vor allem die Prinzipienlosigkeit der süddeutschen Liberalen versteht): „Die Geschichte liebt die Gegensätze, weil sie sich durch sie entwickelt. Jenes (das Juste Milieu – *d. Verf.*) verabscheut die Gegensätze, denn es möchte sich stets in einer unbestimmten, nichtssagenden Mitte halten.“¹³ Darauf folgen dann ganz allgemeine theoretische Reflexionen über die Schwächen der Theorie der konstitutionellen Monarchie als einer Theorie „in Sklaventracht“, Einwände gegen die Theorie des Naturrechts, aus der sich nicht nur die Republik [110] (Rousseau), sondern auch die absolute Monarchie (Hobbes) ableiten lasse, gegen die Theorie der Gewaltenteilung und schließlich gegen die Auffassungen der Konstitutionalisten von der politischen Rolle des Staates, der Deputiertenkammer und des Volkes. Der Artikel schließt mit dem Aufruf, „das Ideal des vernünftigen Staates“ zu verwirklichen.

Dieser allgemeine theoretische Artikel wurde nur von einem sehr begrenzten Leserkreis verstanden, da er viele philosophische und historische Vorkenntnisse voraussetzte. Für den vorgebildeten

¹⁰ Karl Marx: Der leitende Artikel in Nr. 179 der „Kölnischen Zeitung“. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 1, S. 98, 99.

¹¹ Karl Marx: Die Verhandlungen des 6. rheinischen Landtags. Erster Artikel: Debatten über Preßfreiheit und Publikation der Landständischen Verhandlungen. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 1, S. 36.

¹² Ebenda, S. 68.

¹³ Rheinische Zeitung, Nr. 156, 5. Juli 1842, Beiblatt.

Leser wiederum war er wegen seines deklarativen Charakters, der auch durch den notwendig begrenzten Umfang mitbedingt war, wenig lehrreich. Der Artikel rief im Grunde genommen nur den Protest der Mehrzahl der Leser hervor, weil er kein konkretes Programm enthielt und keinerlei Anleitung zum Handeln vermittelte. Seine praktische Wirkung war also der guten „revolutionären“ Absicht genau entgegengesetzt. Er teilte damit nur das Schicksal aller linken Phrasen.

Marx trat sofort gegen diesen Mißbrauch der „Rheinischen Zeitung“ auf. Einen Tag nach dem Abschluß der Veröffentlichung schrieb er an Oppenheim: „Erstens sind ganz allgemeine theoretische Erörterungen über Staatsverfassung eher passend für rein wissenschaftliche Organe als für Zeitungen. Die wahre Theorie muß innerhalb konkreter Zustände und an bestehenden Verhältnissen klargemacht und entwickelt werden.“¹⁴ Hatte Marx gegen Hermes das Recht der Zeitung auf die Diskussion philosophischer Fragen verteidigt, so wirft er Bauer vor, daß dieser die Erörterung solcher Probleme in einer so abstrakten Sprache führt, die in eine wissenschaftliche Zeitschrift gehört, da sie die Spezifik der Zeitung außer acht läßt.

„Allein, da es nun einmal geschehen ist“, schreibt Marx weiter, „so ist ein Doppeltes zu berücksichtigen. Bei jeder Gelegenheit, wo wir in Streit mit anderen Tagesblättern [111] geraten, kann man uns, geschehe es früher oder später, die Sache aufmützen. Eine so deutliche Demonstration gegen die Grundpfeiler der jetzigen Staatszustände kann Schärfung der Zensur, selbst Unterdrückung des Blattes zur Folge haben. Auf diese Weise ging die süddeutsche ‚Tribüne‘ unter. Jedenfalls aber verstimmen wir eine große, und zwar die größte Menge freigesinnter praktischer Männer, welche die mühsame Rolle übernommen haben, Stufe vor Stufe, innerhalb der konstitutionellen Schranken, die Freiheit zu erkämpfen, während wir von dem bequemen Sessel der Abstraktion ihre Widersprüche ihnen vordemonstrieren. ... Zeitungen fangen erst dann an, das passende Terrain für solche Fragen zu sein, wenn diese Fragen Fragen des wirklichen Staats, praktische Fragen geworden sind.“¹⁵ Es ging Marx also nicht nur darum, daß die Kritik am Konstitutionalismus abstrakt war, sondern auch darum, daß es im gegebenen Moment keine reale Basis dafür gab. Der praktische Kampf wurde gerade für eine Verfassung geführt. Und die Anhänger der Verfassung im Organ dieses praktischen Kampfes zu kritisieren, das bedeutete, ein falsches Forum für diese Kritik zu wählen.

Marx war zu jener Zeit den Mängeln der konstitutionellen Monarchie gegenüber nicht weniger kritisch als E. Bauer. Es sei nur daran erinnert, daß Marx noch im März 1842 Ruge mitteilte, er arbeite an einem Artikel, dessen Kern „die Bekämpfung der *konstitutionellen Monarchie* als eines durch und durch sich widersprechenden und aufhebenden Zwitterdings“¹⁶ sei. Auf diesen Artikel bezieht sich Marx am Schluß seines Briefes an Oppenheim. Marx' Kritik an E. Bauer erfolgte also vorrangig aus taktischen Erwägungen und beinhaltete folgende praktische Schlußfolgerung: „Ich halte es für unumgänglich, daß die ‚Rheinische Zeitung‘ nicht sowohl von ihren Mitarbeitern geleitet wird, als daß sie viel-[112]mehr umgekehrt ihre Mitarbeiter leitet. Aufsätze wie der berührte geben die beste Gelegenheit, einen bestimmten Operationsplan den Mitarbeitern anzudeuten. Der einzelne Schriftsteller kann nicht in der Weise das Ganze vor Augen haben als die Zeitung.“¹⁷

Marx zeigte hier den einzig richtigen Weg, die Zeitung vor dem drohenden Untergang zu bewahren und gleichzeitig ihren Einfluß auf die Leser zu verstärken. Den Verlegern der Zeitung muß man bescheinigen, daß sie das Wesen des empfohlenen Prinzips gut verstanden und zu seiner Verwirklichung das Beste taten, was sie nur tun konnten: sie schlugen Marx vor, die Leitung der Zeitung zu übernehmen.

Marx begab sich von Bonn nach Köln und trat am 15. Oktober sein neues Amt an. Als leitender Redakteur war er nicht einfach darauf bedacht, das eine oder andere polemische Gefecht mit

¹⁴ Marx an Dagobert Oppenheim, 25. August 1842. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 27, S. 409.

¹⁵ Ebenda, S. 409-410.

¹⁶ Marx an Arnold Ruge, 5. März 1842. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 27, S. 397.

¹⁷ Ebenda, S. 410.

der Regierung auszutragen, und noch viel weniger lag es ihm, vor dem Publikum zu prahlen, wie das die „Freien“ so gerne taten. Sein Hauptziel bestand darin, durch politische Propaganda mittels der Zeitung breite Leserkreise zum Kampf für eine radikale Veränderung ihrer sozialen und politischen Lage aufzurufen. Das eben hieß, die Zeitung in ein wirksames revolutionär-demokratisches Organ zu verwandeln. Marx legte es von Anfang an darauf an, den Einfluß der Zeitung zu vergrößern. Dank seiner geschmeidigen Taktik erzielte er in dieser Richtung beachtliche Erfolge.

Vor allem verlegte er den Schwerpunkt des Kampfes gegen die reaktionären Zeitungen von der ultraklerikalen „Kölnischen Zeitung“, die sich vorwiegend mit religiösen Problemen befaßte, auf die Augsburger „Allgemeine Zeitung“, die die Ansichten der Reaktionäre zu politischen Fragen stärker zum Ausdruck brachte. Darüber hinaus führte Marx einen sehr empfindlichen Schlag unmittelbar gegen die Regierung: die „Rheinische Zeitung“ veröffentlichte am 20. Oktober den von der Regierung ausgearbeiteten Ehe-[113]scheidungsGesetzentwurf, den sie auf geheimem Wege von dem Sohn des Oberpräsidenten Flottwell erhalten hatte. Die Wirkung war einschlagend. Friedrich Wilhelm IV., der die christliche Lehre von der Unauflösbarkeit der Ehe vertrat, hatte das Ministerium von Savigny damit beauftragt, einen Gesetzentwurf zu verfassen, der die Ehescheidung bedeutend erschweren sollte. Die Regierung Friedrich Wilhelm IV. verfolgte mit diesem Gesetzentwurf eine ganz besondere Absicht: die Reform des Eherechts sollte der erste wesentliche Schritt ihrer Tätigkeit sein.

Der veröffentlichte Gesetzentwurf rief in der liberalen Presse zahlreiche Proteste hervor. Prutz schrieb, das Gesetzesprojekt hätte überall in der preußischen Bevölkerung einen Schrei der Entrüstung und der Scham ausgelöst. Noch keine Maßnahme der Regierung habe eine solche Empörung zur Folge gehabt. Von November bis Dezember veröffentlichte Marx drei Artikel, in denen der Gesetzentwurf von drei verschiedenen Positionen aus analysiert wurde: vom Standpunkt der altpreußischen Jurisprudenz, der Rheinischen Jurisprudenz und von einem rechtsphilosophischen Gesichtspunkt her, der die Halbheiten und Inkonsistenzen der ersten beiden überwindet und in seinem Artikel „Der EhescheidungsGesetzentwurf“ dargelegt wird. Marx brachte hier seine Einwände gegen die bestehende Familiengesetzgebung überhaupt zum Ausdruck und kritisierte den neuen Gesetzentwurf besonders dafür, „daß die Ehe nicht als *sittliche*, sondern als *religiöse* und *kirchliche* Institution von der Gesetzgebung behandelt, also das *weltliche* Wesen der Ehe verkannt worden sei“¹⁸.

Friedrich Wilhelm IV. mußte im Ergebnis der ganzen Auseinandersetzung kapitulieren und den Gesetzentwurf zurückziehen. Der erboste Monarch startete daraufhin einen kleinlichen Racheakt und verlangte, daß die Redaktion den Namen der Person nenne, die ihr den Text des Entwurfes [114] zugespielt hatte, andernfalls werde die „Rheinische Zeitung“ verboten. Aber auch das war erfolglos. Marx gewann dieses Gefecht mit der Regierung in einer wichtigen praktischen Frage. Der Einfluß der Zeitung wuchs, und damit entstanden die Voraussetzungen für die Verwirklichung der strategischen Absichten Marx' im Kampf mit der Regierung.

Am 15. Oktober, dem Tag, da Marx die Leitung der „Rheinischen Zeitung“ übernahm, hatte Oberpräsident von Schaper der Regierung mitgeteilt, daß die „Rheinische Zeitung“ nicht mehr als 885 Abonnenten besitzt und wegen ihrer negativen Tendenz beim rheinischen Publikum nicht den erwarteten Anklang findet. Aber schon einen knappen Monat später änderte sich der Ton seiner Berichte spürbar. Am 10. November berichtete er bestürzt nach Berlin, daß die Tendenz der Zeitung immer schlechter und feindseliger werde und daß sie jetzt bereits 1820 Exemplare vertreibt, wodurch ihr Fortbestand gesichert sei. Er beauftragte den Präsidenten von Köln, v. Gerlach, den verantwortlichen Verleger Renard zu warnen, daß, falls Rutenberg weiterhin Chefredakteur bleibe (die Regierung sah aufgrund ihrer Uninformiertheit in Rutenberg weiterhin die Schlüsselfigur des Unternehmens) die Zeitung ihre Konzession verlieren werde. Ähnliche Forderungen wurden von seiten der Zensurminister erhoben, die speziell darauf hinwiesen, daß die

¹⁸ Karl Marx: Der EhescheidungsGesetzentwurf. In: Marx/Engels: Werke. Bd. 1, S. 148.

Tendenz der Zeitung geändert werden müsse. All das legte Gerlach in einem Brief vom 12. November dem Verleger Renard dar.

Am 17. November richtete Renard im Namen der Redaktion eine Eingabe an Schaper, in der er zu den vorgebrachten Beschuldigungen Stellung nahm. Der Verfasser der Eingabe war Marx. In der ihm eigenen angriffslustigen Art parierte er alle gegen das Blatt erhobenen Vorwürfe. Seine Einwände betrafen drei Punkte:

Punkt eins: die Forderung, die Tendenz der Zeitung zu ändern, könne nur hinsichtlich der Form der veröffentlich-[115]ten Beiträge, nicht aber in bezug auf ihren Inhalt berücksichtigt werden. „Die Tendenz einer Zeitung, welche, wie die Rheinische, nicht bloß ein gesinnungsloses Amalgam von trocknen Referaten und niedrigen Lobhudeleien ist, sondern mit einer eines edlen Zwecks bewußten, wenn auch scharfen Kritik die staatlichen Verhältnisse und Einrichtungen des Vaterlandes beleuchtet, scheint uns ... nur eine der Regierung genehme Tendenz sein zu können.“¹⁹ So weist Marx die Beschuldigung zurück, die Zeitung befasse sich mit Verleumdung der bestehenden Ordnung.

Was die irreligiöse Tendenz der „Rheinischen Zeitung“ betreffe, so könne es den höchsten Behörden nicht unbekannt sein, daß ganz Deutschland, und vorzugsweise Preußen, in zwei gegensätzliche Lager zerfällt – in Katholiken und Protestanten. „Soll eine Zeitung in einem unentschiedenen Zeitkampfe keine oder nur eine ihr auf amtlichem Wege vorgeschriebene Partei ergreifen? ... Zudem haben wir nie das Zeitungsterrain überschritten, sondern Dogmen wie kirchliche Doktrinen und Zustände überhaupt nur insofern berührt, als andere Zeitungen die Religion zum Staatsrecht machen und aus ihrer eignen Sphäre in die Sphäre der Politik versetzen wollten.“²⁰

Insgesamt gesehen bestehe die „Rheinische Zeitung“ nicht zum Nutzen des Profits ihrer Aktionäre, sondern um die wahre Stimme des Volkes auszudrücken. „Die beispielloos schnelle Verbreitung dieses Blattes beweist, wie sehr es die Volkswünsche verstanden hat. Zu diesem Zwecke haben jene Männer ihre Kapitalien hergegeben, zu diesem Zwecke kein Opfer gescheut, und nun mögen Ew. Hochwohlgeboren selbst entscheiden, ob ich als das Organ dieser Männer erklären kann und darf: die Rheinische Zeitung werde ihre Tendenz ändern, ob ihre Unterdrückung an einer einzel-[116]nen Privatperson und nicht vielmehr an der Rheinprovinz und dem deutschen Geist überhaupt Gewalt üben werde?“²¹

Punkt zwei: Im Zusammenhang mit der Forderung, Rutenberg aus der Redaktion zu entfernen, wird in dem Brief darauf verwiesen, es sei schon am 14. Februar v. Gerlach erklärt worden, „daß derselbe keineswegs Redakteur der Rheinischen Zeitung sei, sondern nur als Übersetzer bei derselben fungiere“²². Wenn jetzt die Entlassung Rutenbergs kategorisch zur Bedingung für den Fortbestand der Zeitung gemacht wird, so wird der Gewalt nachgegeben, die Redaktion ersuche jedoch, das Gesetz oder die Bestimmung namhaft zu machen, die diese Forderung rechtfertigen ließe. Andernfalls würde der Verleger auf instanzmäßigem Wege sein gesetzliches Recht in Anspruch nehmen.

Punkt drei: Was die Forderung des Präsidenten betrifft, einen neuen Redakteur zu benennen, so könne nach dem Zensurgesetz vom 18. Oktober 1819 diese nur von den Zensurbehörden, aber nicht vom Oberpräsidenten gestellt werden. Der verantwortliche Herausgeber bitte daher um eine dies verordnende Verfügung des Zensurministeriums. „Sehr gern, aber nur in diesem Falle, werde ich einen Redakteur zur Genehmigung präsentieren.“²³

In dieser Erwiderung spiegelte sich die juristische Ausbildung von Marx wider, der nichts ausließ, um die Ungesetzlichkeit einer Reihe von Forderungen an die Redaktion anzuprangern, die

¹⁹ Karl Marx (J. E. Renard) an den Oberpräsidenten von Schaper, Köln 1842, 17. November. In: MEGA. Erste Abteilung. Bd. 1. Zweiter Halbband, S. 282.

²⁰ Ebenda, S. 283.

²¹ Ebenda, S. 284.

²² Ebenda.

²³ Ebenda. S. 285.

seitens der Herrschenden erhoben wurden. Mit seiner Hilfe verteidigte die Redaktion die Rechte und den Fortbestand der Zeitung. Rutenbergs Entlassung war nur nach außen hin ein Schlag, da er den Kampf der Zeitung gegen die Regierung nicht geleitet, sondern nur behindert hatte. Mehr noch, nach Marx' Worten blieb dem Geranten der Zeitung der „unangenehme Auftritt“ erspart, Rutenberg selbst zu entfernen, der „bei der ungeheuren [117] Dummheit unserer Staatsvorsehung das Glück (hatte), für gefährlich zu gelten, obgleich er niemandem gefährlich war, als der ‚Rheinischen Z.‘ und sich selbst“²⁴. Die Dummheit der Staatsvorsehung hatte noch eine andere nützliche Seite: die Regierung begriff noch nicht die tatsächliche Rolle Karl Marx' in der Rheinischen Zeitung. Marx erhielt dadurch die Möglichkeit, mit Hilfe der Zeitung die revolutionär-demokratische Propaganda noch breiter zu entfalten.

Der Kampf um den Fortbestand der Zeitung war für Marx mit energischen Maßnahmen gegen die „Freien“ verbunden, die endgültig der pseudorevolutionären Phraseologie verfallen waren. Am 30. November schrieb Marx an Ruge: „Ebensoviel, wie der Zensor, erlaubte ich mir selbst zu annullieren, indem Meyen und Konsorten weltumwälzungsschwangre und gedankenleere Sudeleien in saloppem Stil, mit etwas Atheismus und Kommunismus (den die Herrn nie studiert haben) versetzt, haufenweise uns zusandten ...“²⁵

Marx' hohe Ansprüche wurden von den „Freien“ überhaupt nicht begriffen. Sie beanspruchten weiterhin das Recht, alles, was aus ihrer Feder floß, in der „Rheinischen Zeitung“ zu veröffentlichen und versuchten, Marx ebenso ihrem Einfluß zu unterwerfen, wie sie es früher mit Rutenberg getan hatten. Im Namen der „Freien“ begann Meyen mit Marx in einem anmaßenden Tone zu verhandeln. Aber Meyen kannte wohl Marx schlecht. Denn dieser sprach in seiner Antwort offen die Ansicht über die Mängel ihrer Arbeiten aus und forderte, „weniger vages Rasonnement, großklingende Phrasen, selbstgefällige Bespiegelungen und mehr Bestimmtheit, mehr Eingehn in die konkreten Zustände, Sachkenntnis an den Tag zu fördern“²⁶.

Aber die „Freien“ waren von ihrer eigenen Phraseologie [118] schon so in Fesseln geschlagen, daß sie sich jeder Kritik verschlossen. Schon bald erhielt Marx einen anmaßenden Brief von Meyen, in dem dieser drauf und dran war, Marx des Konservatismus zu bezichtigen. Meyen hatte darin erklärt, „die Zeitung dürfe nicht temperieren, sondern müsse das Äußerste tun“, das heißt – wie Marx in seinem Brief an Ruge hervorhebt – „ruhig der Polizei und Zensur weichen, statt in einem dem Publico unsichtbaren, aber nichtsdestoweniger hartnäckigen und pflichtmäßigen Kampf ihren Posten behaupten ... Aus allem dem leuchtet eine schreckliche Dosis Eitelkeit heraus, die nicht begreift, wie man, um ein politisches Organ zu retten, einige Berliner Windbeutelereien preisgeben kann, die an überhaupt nichts denkt als an ihre Cliquengeschichten.“²⁷

Der Text der Antwort ist nicht erhalten geblieben, aber augenscheinlich ist sie ziemlich scharf ausgefallen. Schon zwei Wochen später versuchten die „Freien“, mit Marx wieder Kontakt aufzunehmen und beauftragten mit dieser Mission seinen früheren Freund Bruno Bauer. Dessen Brief jedoch ließ Marx unbeantwortet.

Andere Gedanken und Sorgen erfüllten ihn jetzt. Nachdem er die „Rheinische Zeitung“ in ein Organ der revolutionären Demokratie verwandelt hatte, bereitete er sich auf das entscheidende Gefecht mit der Regierung vor. Den theoretischen Ausgangspunkt dafür bildeten die Artikel, die er in den ersten Monaten seiner Tätigkeit als Chefredakteur verfaßt hatte.

2. Der Kommunismus als Problem. Der soziale Hintergrund der Politik

Bis zu den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts hatten die Arbeiter am revolutionären Kampf meist gemeinsam mit der [119] Bourgeoisie teilgenommen, und ihre vereinzelt selbständigen Erhebungen trugen vorwiegend spontanen Charakter in der Art der Ludditenbewegung. Die Aufstände der Lyoner Weber von 1831 und 1834 zeigten erstmalig, daß im Proletariat eine

²⁴ Marx an Arnold Ruge, 30. November 1842. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 27, S. 411.

²⁵ Ebenda.

²⁶ Ebenda, S. 412.

²⁷ Marx an Arnold Ruge, 30. November 1842. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 27, S. 412-413.

besondere, selbständige Kraft entsteht. Sie sagten aber wenig darüber aus, was diese Kraft will und was sie vermag. Mit diesem Zeitpunkt jedoch beginnt die spontane Arbeiterbewegung sich mit sozialistischen und kommunistischen Theorien zu vereinigen.

Der Aufschwung der Streikbewegung in Frankreich rief verschiedene utopische Projekte über die zukünftige Gesellschaft hervor. Es erschienen in Frankreich eine Reihe Schriften wie zum Beispiel Pierre-Joseph Proudhons Buch „Qu'est-ce que la propriété?“ [Was ist das Eigentum?], Louis Blancs „L'Organisation du travail“ [Organisation der Arbeit], „Über die Menschheit, ihr Prinzip und ihre Zukunft“ von Pierre Leroux, die „Voyage en Icarie“ [Reise nach Ikarien] von Etienne Cabet, „Weder Paläste noch Hütten“ und „Der Kommunismus – keine Utopie“ von Jean-Jacques Pillot, Théodore Dézamys „Code de la Communauté“ [Grundgesetz der Gemeinschaft] und andere. Die Theorie und die Arbeiterbewegung näherten sich jedoch, anfänglich kaum bemerkbar, im verborgenen an. Die sozialistischen und kommunistischen Theorien besaßen deshalb auch keine feste Bindung an irgendeine bestimmte soziale Kraft. Ihr positives Programm hielt in theoretischer Hinsicht keiner ernsthaften Kritik stand. Darum hat Marx diesen Utopien nur relativ geringe Aufmerksamkeit geschenkt.

Mitte 1842 trat in England ein Ereignis ein, das bei vielen die Einstellung zur Arbeiterbewegung und zu den sozialistischen und kommunistischen Utopien wandelte. Die Chartistenbewegung nahm einen spürbaren Aufschwung. Ihren Höhepunkt erreichte diese Entwicklung im August, als ein Generalstreik begann, der von den Trade-Unions unterstützt wurde und viele Industriebezirke des Landes erfaßte. Manchester befand sich eine Woche lang in den Hän-[120]den der Arbeiter, die die Liquidierung der Klassenjustiz und für die Zukunft die Verwirklichung des Prinzips der „kollektiven Arbeit“ forderten. Solange nicht die Klassengesetzgebung beseitigt und das Prinzip der kollektiven Arbeit verwirklicht ist, hieß es in der Resolution einer Versammlung von Vertretern der Trade-Unions (vom 12. August), haben die Arbeiter keine Möglichkeit, das volle Produkt ihrer Arbeit zu nutzen. Der Zusammenhang der sozialistischen Theorien mit der Arbeiterbewegung wurde offensichtlich. Die Chartistenbewegung, die erste politische Massenbewegung der Arbeiter, nannte W. I. Lenin „eine Vorbereitung des Marxismus“, „das ‚vorletzte Wort‘ zum Marxismus“²⁸; sie hatte Einfluß auf die politische Entwicklung nicht nur in England, sondern auch in Frankreich und Deutschland.

Unter den Junghegelianern reagierte Moses Heß von allen am aktivsten auf die Chartistenbewegung. Schon im Juni 1842 bemerkte er mit großem Scharfblick, daß die objektiven Gründe des Elends in England im wesentlichen „nicht politischer, sondern sozialer Natur“ sind. „Alle diese Verhältnisse, die überall, vornehmlich in England existieren und wenn nicht ausschließlich, so doch hauptsächlich und wesentlich die Ursachen jener bevorstehenden Katastrophe bilden, sind keine politischen, sondern soziale Zustände.“²⁹ Als der Generalstreik der englischen Arbeiter diese Voraussicht bestätigte, rückte Heß noch weiter von dem bürgerlichen Standpunkt ab, an dem die Mehrzahl der Junghegelianer festhielt, und ging einen weiteren Schritt in Richtung auf den Sozialismus. In seinem Artikel „Die politischen Parteien in Deutschland“ schrieb er am 11. September, daß „in den republikanischsten Institutionen unserer Zeit die Freiheit an dem Elend scheitert, welches noch einem sehr großen Theile unserer Gesellschaft jede Möglichkeit [121] einer freien Entwicklung die Kräfte abschneidet.“ Es ist heute „nicht mehr die Feudalaristokratie, auch nicht der Absolutismus allein, was dem Zeitgeiste widerspricht: die ganze Organisation oder vielmehr Desorganisation unseres sozialen Lebens erheischt eine Reform“.³⁰ Die Aufgabe des 19. Jahrhunderts bestehe nicht darin, einen Teil der Gesellschaft, sondern die ganze Gesellschaft zu befreien, „den Gegensatz von Pauperismus und Geldaristokratie aufzuheben und *Einheit* im Staate zu schaffen“³¹. Moses Heß hatte innerhalb kurzer Zeit mehrere Artikel in der „Rheinischen Zeitung“ veröffentlicht, in denen er sozialistische Ideen propagierte.

²⁸ W. I. Lenin: Über Kompromisse. In: Werke, Bd. 30, S. 485.

²⁹ Moses Heß: Philosophische und sozialistische Schriften 1837 bis 1850, Berlin 1961, S. 184-185.

³⁰ Ebenda, S. 122.

³¹ Ebenda.

Das war für die Augsburger „Allgemeine Zeitung“ Grund genug, der „Rheinischen Zeitung“ offen kommunistische Neigungen vorzuwerfen. Als Antwort auf diese Anschuldigung verfaßte Marx am ersten Tag seiner Tätigkeit als Chefredakteur den Artikel „Der Kommunismus und die Augsburger „Allgemeine Zeitung““.

Bürgerliche Ideologen betrachten diesen Artikel gewöhnlich als einen Beweis dafür, daß Marx in jener Periode „den kommunistischen Ideen, die damals bereits Einfluß in Deutschland gewannen, gänzlich fern stand“³². Das scheint auf den ersten Blick tatsächlich so zu sein. Denn Marx erklärte, daß die „Rheinische Zeitung“ den „kommunistischen Ideen in ihrer jetzigen Gestalt nicht einmal *theoretische Wirklichkeit* zugestehen, also noch weniger ihre *praktische Verwirklichung* wünschen oder auch nur für möglich halten kann“ und daß sie diese Ideen deshalb „einer gründlichen Kritik unterwerfen“ werde.³³

In dem vorliegenden Artikel wird indessen nur von der notwendigen Kritik der jetzigen, utopischen Form der kom-[122]munistischen Ideen und nicht des Kommunismus im ganzen gesprochen. Völlig verschwiegen wird darüber hinaus von den bürgerlichen Ideologen gewöhnlich die Tatsache, daß Marx die von der Augsburger „Allgemeinen Zeitung“ gegebene Kritik der kommunistischen Ideen theoretisch für unhaltbar betrachtet. Gegen den Kommunismus hatte diese Zeitung folgendes Argument vorgebracht: es sei im höchsten Grade unvernünftig, die Konkurrenz der einzelnen Arbeiter untereinander zu einer Zeit aufheben zu wollen, da sich die Konkurrenz zwischen allen Völkern und Teilen der Welt entfalte. Die Beseitigung des Eigentums führe uns in einen Naturzustand zurück, in dem das Individuum keinerlei Rechte besitze. Das Freieste, was der Mensch kennt, seine individuelle Tätigkeit, werde in ein allgemeines System gezwängt, das den Reiz des selbständigen Handelns zerstöre. Diese Auffassungen vom Kommunismus, die Marx als „oberflächliche Einfälle des Augenblicks“ an der Augsburger „Allgemeinen Zeitung“ verwirft, wird übrigens von der gegenwärtigen bürgerlichen Ideologie ihm selbst zugeschrieben.

Die bürgerlichen Philosophen verweisen gern auf die Bemerkung Marx' in dem genannten Artikel, daß „nicht der *praktische Versuch*, sondern die *theoretische Ausführung* der kommunistischen Ideen die eigentliche *Gefahr* bildet“³⁴. Dabei geht völlig unter, von welchen praktischen Versuchen in jenem Artikel die Rede ist. Die Augsburger Zeitung hatte als typisches praktisches Beispiel für den Kommunismus die Kolonien der Saint-Simonisten angeführt. Sie benutzte die Tatsache, daß solche Kolonien, darunter die deutsche Kolonie in Amerika, zerfallen waren, als zwingenden Beweis für die Unhaltbarkeit der kommunistischen Ideen. In Wirklichkeit aber bedeutete der Zusammenbruch der Kolonien, Phalanstère und ähnlicher „praktischer Versuche“ nur, daß die damaligen Formen, in denen sich die kommunistischen Ideen Bahn brachen, zum Scheitern verurteilt waren. [123] Marx maß zu Recht jenen „Versuchen“ keine ernsthafte Bedeutung bei, die denjenigen als Kommunisten gelten ließen, der „sein ganzes ihm damals zur Verfügung stehendes Vermögen hingab und seinen Verbündeten Teller und Stiefel nach dem Willen des Vaters Infantin putzte“³⁵. Unter diesen Bedingungen waren in der Tat nicht die „praktischen Versuche“, sondern die „theoretische Ausführung der kommunistischen Ideen“ das Gefährliche, weil die letzteren imstande waren, zu richtigen praktischen Handlungen zu führen.

Aber Marx war damals schon bewußt geworden, daß die kommunistischen Ideen nicht einfach eine literarische Erscheinung sind, sondern daß ihnen die realen Interessen der ärmsten Bevölkerungsschichten zugrunde liegen. Er erkannte bereits klar, daß „der Stand, der heute nichts besitzt, am Reichtum der Mittelklassen teilzunehmen *verlangt*“. Das ist „ein Faktum, welches ... in Manchester, Paris und Lyon auf den Straßen jedem sichtbar umherläuft“.³⁶ Es ist kein Zufall, daß Marx gerade diese drei Städte als Beispiel nennt. Hier hatten in den vorangegangenen zehn

³² J. Löwenstein: Hegels Staatsidee, ihr Doppelgesicht und ihr Einfluß. In: Philosophische Forschungen, 1927, Heft 4, S. 121.

³³ Karl Marx: Der Kommunismus und die Augsburger „Allgemeine Zeitung“. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 1, S. 108.

³⁴ Ebenda.

³⁵ Ebenda.

³⁶ Ebenda.

Jahren die mächtigsten Erhebungen der unterdrückten Arbeiter stattgefunden. Manchester bildete im August 1842 das Zentrum der Chartistenbewegung; in Paris hatten die Arbeiter im Mai 1839 und im September 1840 zu den Waffen gegriffen; Lyon erlebte 1831 und 1834 die Aufstände der Weber.

Die Probleme des Kommunismus sind solche Probleme, „an deren Bezwingung zwei Völker arbeiten“³⁷, das französische und das englische Volk. Das ist der Grund, weshalb man den Kommunismus selbst in seinen utopischen Formen nicht mit Phrasen abtun kann. Wenn es auch nötig ist, ihn zu kritisieren, so sollte das nicht so oberflächlich geschehen, wie es die „Allgemeine Zeitung“ tut, „sondern nur nach lang [124] anhaltendem und tief eingehendem Studium“³⁸. Diese Forderung des langanhaltenden und tiefgehenden Studiums bildete für Marx den ersten Schritt zum Kommunismus.

Später erinnerte sich Marx: „... zu jener Zeit, wo der gute Wille, ‚weiterzugehen‘, Sachkenntnis vielfach aufwog, (hatte) ein schwach philosophisch gefärbtes Echo des französischen Sozialismus und Kommunismus sich in der ‚Rheinischen Zeitung‘ hörbar gemacht. Ich erklärte mich gegen diese Stümperei, gestand aber zugleich in einer Kontroverse mit der ‚Allgemeinen Augsburger Zeitung‘ rund heraus, daß meine bisherigen Studien mir nicht erlaubten, irgendein Urteil über den Inhalt der französischen Richtungen selbst zu wagen.“³⁹ Das Interesse an den sozialen Fragen und am Kommunismus regten Marx wahrscheinlich auch zur Teilnahme an den Diskussionen über die „soziale Frage“ an, die in Köln stattfanden. Außer Heß, dem Initiator der Diskussionen, Jung und Oppenheim nahmen daran noch einige Radikale und Liberale teil. Marx studierte zu jener Zeit auch die Werke Proudhons, Dézamys, Leroux’ und Considerants und überzeugte sich im Ergebnis des Studiums von der Richtigkeit seiner schon früher gezogenen Schlußfolgerung, daß es notwendig ist, sich mit den Lebensbedingungen der werktätigen Schichten gründlich vertraut zu machen.

Die erste Arbeit, in der Marx die sozialen Probleme im Leben des Volkes unmittelbar ins Auge faßte, war der Artikel „Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz“, der dritte Beitrag aus dem Zyklus über die „Verhandlungen des 6. rheinischen Landtags“. Hier erklärte er unumwunden, daß er „für die arme politisch und sozial besitzlose Menge“⁴⁰ Stellung nehmen wolle.

Es scheint auf den ersten Blick nicht sonderlich bedeut-[125]sam zu sein, ob das Sammeln von Raffholz als Holzdiebstahl zu gelten habe. Aber in der damaligen Zeit war das Raffholz für den armen Bauern unentbehrlich in der Wirtschaft. Allein das gekaufte Brennholz reichte nicht aus. Deshalb verteidigten die Bauern in allen Ländern zäh und verbissen ihr Recht auf das Sammeln von Brennholz. Das führte zu vielen Gerichtsverfahren wegen Holzdiebstahl. Von 207.478 Strafsachen, die in Preußen im Jahre 1836 anlagen, waren ungefähr 150.000 Vergehen gegen das Wald-, Jagd- und Weidengesetz. Um den Waldeigentümern entgegenzukommen, hatte die preußische Regierung einen Gesetzentwurf vorgelegt, der das Sammeln von Raffholz ohne Erlaubnis des Waldeigentümers verbot und als Diebstahl zu ahnden vorsah. Das war ein typisches Klassengesetz, das ausschließlich den Interessen der Waldeigentümer entsprach und sich gegen die armen Bauern richtete.

Auf den Sitzungen der Landtage (darunter auch des rheinischen) im Jahre 1841 wurde der Gesetzentwurf gebilligt, und die preußische Regierung beabsichtigte, ihm baldigst Gesetzeskraft zu verleihen. Die Kritik, die Marx in dieser Frage am rheinischen Landtag übte, war also eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit dem vom Staat vorbereiteten Gesetz, eine Verteidigung der armen werktätigen Schichten.

Marx stand also vor der Aufgabe, in dem Streit zwischen Bauern und Waldeigentümern die Wahrheit zu ermitteln, ob das Raffholz Allgemeinbesitz ist oder ob der rheinische Landtag sich

³⁷ Ebenda, S. 107.

³⁸ Ebenda, S. 108.

³⁹ Karl Marx: Zur Kritik der Politischen Ökonomie. Vorwort. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 13, S. 8.

⁴⁰ Karl Marx: Verhandlungen des 6. rheinischen Landtags. Dritter Artikel: Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 1, S. 115.

im Recht befindet, wenn er das unerlaubte Sammeln von Raffholz als Diebstahl bezeichnet. Um zu beweisen, daß das Sammeln von Raffholz kein Holzdiebstahl ist, wendet er sich der „rechtlichen Natur der Dinge“ zu. Diese erblickt er darin, daß zwischen dem Raffholz und dem Wald als Objekten des Eigentums keinerlei Zusammenhang besteht: weder ein organischer (das Raffholz ist gestochener Wald, das heißt, es ist kein Wald) noch ein künstlicher (das Raffholz hat aufgehört, Wald zu sein, ohne daß der Mensch [126] in diesen Prozeß eingegriffen habe). Folglich ist das Raffholz nicht Eigentum des Waldeigentümers. Es ist „ungeformtes Eigentum“, das in die Sphäre des Okkupationsrechtes gehört.

Ergibt sich aber nicht aus den Grundsätzen des Okkupationsrechtes, daß das Raffholz dem Waldeigentümer gerade deshalb gehört, weil es auf dem Territorium seines Waldes liegt? Nach Hegel genügt es, einen solchen Gegenstand zu bezeichnen, um ihn in Besitz zu nehmen. Hegel kennt drei Formen der Besitznahme: Besitznahme durch körperliche Ergreifung, durch Formierung und durch die Bezeichnung. Er schreibt dazu: „Die Besitznahme durch die Bezeichnung ist die vollkommenste von allen, denn auch die übrigen Arten haben mehr oder minder die Wirkung des *Zeichens* an sich. Wenn ich eine Sache ergreife, oder formire, so ist die letzte Bedeutung ebenfalls ein Zeichen, und zwar für Andere, um diese auszuschließen, und um zu zeigen, daß ich meinen Willen in die Sache gelegt habe. Der Begriff des Zeichens ist nämlich, daß die Sache nicht gilt, als das, was sie ist, sondern als das, was sie bedeuten soll ... Darin, daß der Mensch ein Zeichen geben, und durch dieses erwerben kann, zeigt er eben seine Herrschaft über die Dinge.“⁴¹

Für den Waldeigentümer genügt es zum Beispiel, das auf dem Territorium seines Waldes liegende Raffholz als ihm gehörend zu bezeichnen, um es zu seinem Eigentum zu machen. Rousseau hingegen ging von einem anderen Prinzip aus: Die Besitzergreifung darf nicht „durch eine leere Förmlichkeit“ begründet sein, sondern „durch Arbeit und Anbau, das einzige Zeichen des Eigentums, das in Ermangelung gesetzlicher Rechtsansprüche von anderen geachtet werden muß“.⁴²

Marx nimmt in seinem Artikel einen Rousseau verwandten Standpunkt ein (obwohl er Rousseau ebenso wie Hegel [127] nicht erwähnt): „... in ihrer *Tätigkeit* findet die Armut schon ihr Recht. Im *Sammeln* stellt sich die elementarische Klasse der menschlichen Gesellschaft ordnend den Produkten der elementarischen Naturmacht gegenüber.“⁴³ Infolgedessen ist das Raffholzsammeln eine gesetzliche Besitznahme und kann nicht als Diebstahl gewertet werden.

Marx begnügt sich aber nicht mit diesem Schluß, den er aus der Analyse der „rechtlichen Natur der Dinge“ gewonnen hat. Er zeigt auch, wie das spontan bedingte Rechtsbewußtsein des armen Bauern wirkt. Indem der Arme nämlich Raffholz sammelt, spürt er nicht nur sein Recht auf dieses, er nimmt dieses Recht auch ausgesprochen als das seine wahr. Raffholz, diese dünnen, vom organischen Leben getrennten, geknickten Reiser und Zweige stellen sich im Gegensatz zu den festwurzelnden, vollsaftigen Bäumen und Stämmen im Bewußtsein des Armen dar als „eine physische Vorstellung von Armut und Reichtum. Die menschliche Armut fühlt diese Verwandtschaft und leitet aus diesem Verwandtschaftsgefühl ihr Eigentumsrecht ab ... So wenig den Reichen Almosen, die auf die Straße geworfen werden, gebühren, so wenig diese *Almosen der Natur*.“⁴⁴

Marx, der 24jährige Doktor der Philosophie, mußte nicht nur größtes Verständnis für die Alltagsorgen der Armen haben, sondern auch mit dem Herzen auf ihrer Seite stehen, um deren Denken und Fühlen so klar und exakt wiederzugeben. Er teilt voll und ganz das Rechtsbewußtsein der Armut und formuliert zu dessen Unterstützung folgende theoretische These: Es gibt „Gegenstände des Eigentums ...“, die durch ihr elementarisches Wesen und ihr zufälliges Dasein dem Okkupationsrecht anheimfallen, also dem Okkupationsrecht der Klasse anheimfallen, welche eben durch das Okkupationsrecht von allem andern Eigentum ausgeschlossen ist, welche in der bürgerlichen Gesellschaft dieselbe Stellung einnimmt wie jene Gegenstände in der

⁴¹ G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts. In: Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe, Bd. 7, Stuttgart 1952, S. 113.

⁴² J.-J. Rousseau: Der Gesellschaftsvertrag, Leipzig 1958, S. 25.

⁴³ Karl Marx: Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 1, S. 119.

⁴⁴ Ebenda.

Natur“⁴⁵. Marx leitet hier das Recht der ärmsten Klasse aus ihrer sozialen Lage, aus ihrem Verhältnis zu anderen Klassen der Gesellschaft ab.

Das instinktive Rechtsgefühl entwickelt sich bei der Armut zu der Gewohnheit, das Raffholz ungehindert zu sammeln. Im Gegensatz dazu streben die Waldeigentümer danach, ihre Privilegien zur Gewohnheit umzuwandeln. Welche dieser beiden Gewohnheiten soll Gesetz werden?

Marx unterscheidet zwischen den „Gewohnheitsrechten der Privilegierten“ und den „Gewohnheiten der armen Klasse“. Er hebt hervor, daß die ersteren Privilegien enger Kasten sind und damit dem Wesen des Gesetzes als einem Ausdruck der allgemeinen Vernunft widersprechen. „Unter den sogenannten Gewohnheiten der Privilegierten versteht man *Gewohnheiten wider das Recht*.“⁴⁶ Bei seinen Untersuchungen findet er heraus, daß die Gesetzgebung die willkürlichen Anmaßungen der Eigentümer „in gesetzliche Ansprüche“ verwandelt hat, während sie die Armen nicht entschädigte. „Man hat ihnen vielmehr eine neue Grenze gezogen und sie von einem alten Recht abgeschnitten. Dies fand bei allen Verwandlungen der Vorrechte in Rechte statt.“⁴⁷ Der gesetzgebende Verstand „vergaß, daß, selbst rein privatrechtlich betrachtet, hier ein doppeltes Privatrecht vorlag, ein Privatrecht des Besitzers und ein Privatrecht des Nichtbesitzers, abgesehen davon, daß keine Gesetzgebung die staatsrechtlichen Privilegien des Eigentums abschafft, sondern sie nur ihres abenteuerlichen Charakters entkleidet und ihnen einen bürgerlichen Charakter erteilt hat“⁴⁸. Marx erkennt also, daß den bestehenden Gesetzen nicht die allgemeinen Prinzipien des Rechtes, sondern die Privilegien der Eigentümer zugrunde liegen.

Wo liegen die Ursachen dafür, daß die Privilegien zum [129] Gesetz erhoben wurden? Für die Ansichten Marx' in dieser Zeit ist bezeichnend, daß er hier zwei Antworten gibt. Als Hegelianer sieht er vor allem eine ideelle Ursache – den Verstand. Er glaubt, „der Verstand ist nicht nur einseitig, sondern es ist sein wesentliches Geschäft, die Welt einseitig zu machen“. Von diesem Gesichtspunkt aus erscheint die einseitige Lösung der Frage über die Wandlung der Gewohnheiten in Gesetze als notwendig: zu Gesetzen werden entweder die Gewohnheiten der Reichen oder die der Armen. Da aber Marx erkannt hatte, daß nur die Gewohnheiten der Reichen zum Gesetz erhoben wurden, während die Armen dabei aller Rechte, sogar des Gewohnheitsrechtes beraubt wurden, konnte er nicht an der Frage vorbeigehen, warum die Einseitigkeit des gesetzgebenden Verstandes zugunsten der Reichen und nicht für die Armen ausfiel. Bei der weiteren Analyse der Debatten des rheinischen Landtags über den Holzdiebstahl deckte Marx bereits die realen sozial-ökonomischen Ursachen auf, die der Verwandlung der Privilegien in Gesetze zugrunde liegen. Dabei hebt er die Rolle des Privatinteresses hervor, in dem er schon nicht mehr nur den Egoismus der Stände, sondern „das Interesse des Privateigentums“ erblickt.

Das Privatinteresse entstellt die elementarsten Prinzipien der sittlichen Beziehungen zwischen den Menschen. Egoistisch achtet es nur darauf, von welcher Seite es verletzt werden könnte, während sittliche und humane Gründe in ihm nur als Phrasen ihr Unterkommen finden. Sein sophistischer Geist besteht darin, daß es nicht der Logik der Vernunft, sondern der Logik des Eigennutzes folgt. Das Privatinteresse denkt nicht, es rechnet und fesselt den Willen an die kleinlichen und egoistischen Interessen wie den Sklaven an die Galeere. Da es stets nur an sich denkt, fürchtet es keine Widersprüche, weil es mit sich selbst niemals in Widerspruch gerät. „... nichts schrecklicher als die Logik des Eigennutzes.“⁴⁹

[130] Marx wird klar, daß das Privatinteresse aus der „Logik des Eigennutzes“ heraus nicht nur die Moral, sondern auch die Rechtsgrundsätze entstellt, von denen sich die Menschen in ihrem Verhalten leiten lassen. Wie dieser Mechanismus sich vollzieht, macht er daran sichtbar, daß der rheinische Landtag einen Aufseher, der einen Holzdiebstahl meldet, selbst über den Wert des Gestohlenen entscheiden lassen will. Betrachtet man die Folgen, die sich aus diesem

⁴⁵ Ebenda, S. 118.

⁴⁶ Ebenda, S. 115.

⁴⁷ Ebenda, S. 117.

⁴⁸ Ebenda, S. 118.

⁴⁹ Ebenda, S. 130.

Grundsatz ergeben, erklärt Marx, so wird sein Widerspruch zu den elementarsten Rechtsgrundsätzen offenkundig. Ein Aufseher ist ja überhaupt nicht in der Lage, den Wert des Gestohlenen unparteiisch zu schätzen; er untersteht nicht unmittelbar dem Staat, sondern dem Waldeigentümer, und die Strafe für das gestohlene Holz kommt schließlich dem Waldeigentümer zugute.

Indem das Privatinteresse die elementarsten Rechtsgrundsätze verletzt, diktiert es dem Landtag eine dreifache Entschädigung des Waldeigentümers für das ihm gestohlene Holz: er erhält den Wert des Gestohlenen zurück, ihm wird eine Strafe gezahlt, die das Vier- und sogar das Achtfache dieses Wertes ausmacht, und er erhält schließlich noch einen zusätzlichen Wert als besondere Entschädigung. Das Verbrechen schlägt sich also für den Eigentümer als Rente nieder. Der Waldeigentümer wird zu einer am Holzdiebstahl interessierten Person, das heißt, er wird zum Komplizen des Diebes – und alles das auf der Grundlage des Gesetzes. Der Landtag kennt also nur einen wirklichen Rechtsgrundsatz – das Interesse des Privateigentums. „Das Interesse des Rechts darf sprechen, insoweit es das Recht des Interesses ist, aber es muß schweigen, sobald es mit diesem Heiligen kollidiert.“⁵⁰

Aus dieser Analyse ergibt sich für Marx, daß der Landtag als staatliche Institution dem Landtag als einer ständischen Vertretung der Privatinteressen untergeordnet ist. Die Logik des Eigenutzes, „die den Bedienten des Waldeigen-[131]tümers in eine Staatsautorität, *verwandelt die Staatsautorität in Bediente des Waldeigentümers* ... Alle Organe des Staates werden Ohren, Augen, Arme, Beine, womit das Interesse des Waldeigentümers hört, späht, schätzt, schützt, greift und läuft.“⁵¹ Marx stößt hier auf eine Wirklichkeit, die die idealistischen Auffassungen vom Staat einfach umwirft. Die staatlichen Einrichtungen stellten sich nicht als Verkörperung abstrakter Prinzipien der Vernunft, sondern als Ausdruck der ganz konkreten Interessen des Privateigentums dar. Anstatt, daß der Staat das Privatinteresse den vernünftigen Interessen der Gesellschaft unterordnet, stellt sich in Wirklichkeit heraus, „daß das Privatinteresse den Staat zu den Mitteln des Privatinteresses ... degradieren will und muß“⁵².

Durch die Analyse der „rechtlichen Natur der Dinge“ kam also Marx mit einem ganzen Komplex gesellschaftlicher Probleme in Berührung: Mit der Frage nach dem Verhältnis von Gewohnheit und Gesetz, von Privateigentum und Recht, mit den Verhältnissen der Menschen zu den Dingen und zwischen den Menschen selbst sowie zwischen privaten und staatlichen Interessen usw. Erstmals streift er in seinen Untersuchungen die materiellen Lebensbedingungen und stellte fest, daß in einer Reihe wichtiger Seiten des gesellschaftlichen Lebens eine unüberbrückbare Kluft zwischen Sein und Sollen besteht. Obwohl er daraus noch keine allgemeine Schlußfolgerung über die Unhaltbarkeit des idealistischen Herangehens an die Wirklichkeit zog, war Marx hier bereits weit auf dem Wege der Ausarbeitung seiner eigenen Methode vorangekommen, die sich in vielen Punkten wesentlich von der Hegelschen unterschied.

Die Hauptsache ist, daß es Marx gelingt, über den Rahmen der abstrakt-theoretischen Rechtsauffassung hinauszugehen, die den ganzen Inhalt des Rechts aus einigen allgemeinen Thesen ableitet, und daß er diesen Inhalt so betrach-[132]tet, wie er in Wirklichkeit ist. So hebt er am Schluß seines Artikels hervor: „Wir halten es für die Pflicht aller Rheinländer und vorzugsweise der rheinischen Juristen, in diesem Augenblicke ihre Hauptaufmerksamkeit dem *Rechtsgehalt* zu widmen, damit uns nicht zuletzt die leere Maske zurückbleibt. Die Form hat keinen Wert, wenn sie nicht die Form des Inhalts ist.“⁵³ Marx analysiert nicht mehr den Begriff der Stände, des Staates usw., sondern die Tatsachen, die tatsächliche Natur der verschiedenen Erscheinungen des gesellschaftlichen Lebens und ihre gegenseitigen Wechselbeziehungen.

Grundlage für diese Bewegung zum Materialismus hin war die Lösung konkreter Probleme des gesellschaftlichen Lebens vom revolutionär-demokratischen Standpunkt aus, die ihrerseits die Entwicklung der politischen Auffassungen Marx' förderte.

⁵⁰ Ebenda, S. 145.

⁵¹ Ebenda, S. 130.

⁵² Ebenda, S. 126.

⁵³ Ebenda, S. 145/146.

3. Die Konkretisierung des gesellschaftspolitischen Ideals

Bei der Erforschung der sozialen und politischen Probleme vertieft Marx seine Auffassungen vom historischen Prozeß, in dem er zwei grundlegende Perioden in der Weltgeschichte unterscheidet, die Periode der Freiheit und die Periode der Unfreiheit.

Natürlich war Marx damit noch nicht über den Rahmen der Hegelschen Idee von der Geschichte als einem Fortschritt der Freiheit hinausgegangen. Aber er hat nicht einfach Hegels Gedanken übernommen, wie dies der bürgerliche Historiker N. Alexejew behauptet, sondern gab ihm eine andere Interpretation. Während Hegel seine Hauptaufmerksamkeit auf das Bewußtwerden der Freiheit lenkte, interessierte sich Marx vor allem für ihre Verwirklichung. Für Hegel stellt sich der Prozeß der Freiheit vor allem als [133] das quantitative Anwachsen der Zahl der freien Individuen dar: in den asiatischen Despoten ist einer frei, in den antiken Republiken einige, in der Neuzeit sind alle frei. Marx dagegen betrachtet den Fortschritt der Freiheit vom Standpunkt der Wechselbeziehungen zwischen den verschiedenen sozialen Gruppen der Gesellschaft.

Die Periode der Unfreiheit ist eine Zeit, „worin die Geschichte der Menschheit einen Teil der *Naturgeschichte* bildet, und die ägyptische Sage bewahrheitend, sämtliche Götter sich in Tiergestalten verbergen“⁵⁴. Es ist die Periode des Feudalismus im weitesten Sinne, die Marx mittels eines Terminus, den Hegel eingeführt hat, als das „geistige Tierreich“ bezeichnet.⁵⁵ Hegel hat in der „Phänomenologie des Geistes“ seine Auffassung vom Wesen des „geistigen Tierreichs“ als Teilung der Gesellschaft in egoistische Individuen kundgetan. Es scheint zwar, als ob sich das Individuum mit der Sache und nur mit dieser beschäftige. Da sich aber jeder [134] nur mit seiner Sache befaßt, so ergibt sich, daß sich jeder nur mit sich selbst beschäftigt; das Interesse für die Sache ist nur die Hülle, hinter der sich das Interesse für sich selbst verbirgt. Damit „tritt ... ein Spiel der Individualitäten miteinander ein, worin sie sowohl sich selbst als sich gegenseitig, sowohl betrügen als betrogen finden“⁵⁶.

Marx hingegen sieht das Wesen des „geistigen Tierreichs“ in den Ständen und nicht in den Individuen. Wie die natürliche Beschaffenheit eines Lebewesens nur seine Zugehörigkeit zu einer bestimmten Art bedingt, so kann auch der Mensch in der feudalen Gesellschaft als Folge seiner Geburt nur zu einem bestimmten Stand gehören. Aus diesem Grunde erscheint die Menschheit „in bestimmte Tierrassen zerfallen, deren Zusammenhang nicht die Gleichheit, sondern die Ungleichheit ist, eine Ungleichheit, welche die Gesetze fixieren“⁵⁷.

Den tierischen Charakter der Epoche der Unfreiheit erblickt Marx auch in dem feindseligen Verhalten der Stände zueinander. Wie in der Tierwelt die eine Art die andere frißt, so fleht auch in der menschlichen Gesellschaft jener Periode ein Stand auf Kosten des anderen. „Ebenso zehrt im Feudalismus die eine Rasse an der andern bis zu der Rasse herab, welche, ein Polyp an die Erdscholle gewachsen, nur die vielen Arme besitzt, um den oberen Rassen die Früchte der Erde

⁵⁴ Ebenda, S. 115.

⁵⁵ Der Terminus „geistiges Tierreich“ entstand unter dem Einfluß des niederdeutschen Poems „Reineke Fuchs“, als dessen Verfasser Hinrek von Alkmar gilt. In Form einer Erzählung über das Leben in der Tierwelt wird das Leben der Menschen dargestellt und die Schwächen ihrer Beziehungen gegeißelt. Das Poem erschien erstmalig 1498 in Lübeck, fand in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts weite Verbreitung und wurde im Jahre 1793 in der künstlerischen Bearbeitung durch Goethe gleichsam zu neuem Leben erweckt. Hegel schreibt in seinen „Vorlesungen über Ästhetik“ über „Reineke Fuchs“: „Den Inhalt giebt eine Zeit der Unordnung und Regellosigkeit ab, der Schlechtigkeit, Schwäche, Niederträchtigkeit, Gewalt und Frechheit, des Unglaubens im Religiösen, der nur scheinbaren Herrschaft und Gerechtigkeit im Weltlichen, so daß List, Klugheit und Eigennutz überall den Sieg davon tragen. Es sind die Zustände des Mittelalters, wie sie besonders in Deutschland sich ausgebildet hatten. Die mächtigen Vasallen zeigen zwar vor dem Könige einigen Respekt, im Grunde aber thut Jeder was er will, raubt, mordet, unterdrückt die Schwachen, betrügt den König, weiß sich die Gunst der Frau Königin zu erwerben, so daß das Ganze nur eben zusammenhält. Dieß ist der menschliche Inhalt ...“ (G. W. F. Hegel: Vorlesungen über Ästhetik. Erster Band. In: Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe, Bd. 12, S. 517.) In der „Phänomenologie des Geistes“ charakterisiert Hegel diese Epoche als „das geistige Tierreich“.

⁵⁶ G. W. F. Hegel: Phänomenologie des Geistes, Leipzig 1949, S. 298.

⁵⁷ Karl Marx: Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 1, S. 115.

zu pflücken, während sie selbst Staub zehrt, denn wenn im natürlichen Tierreich die Drohnen von den Arbeitsbienen, so werden im geistigen die Arbeitsbienen von den Drohnen getötet, und eben durch die Arbeit.“⁵⁸

Marx weist also eindeutig nicht nur auf die politische, sondern auch auf die soziale Gegensätzlichkeit der verschiedenen Stände hin. Und obwohl er diese Gegensätzlichkeit hier als ein typisches Merkmal des Feudalismus bezeichnet, so [135] wendet sich Marx doch gegen jegliche, das heißt auch gegen die kapitalistische, Form der Unterjochung eines Teils der Gesellschaft durch einen anderen Teil. Feudalismus kennzeichnet hier im weitesten Sinne des Wortes die Periode der Unfreiheit, zu der im Grunde genommen alle jene Geschichtsperioden gehören, in denen die Menschheit in antagonistische Klassen gespalten ist. Der ständische Charakter des Landtages, dessen Tätigkeit gegen die Armut zielt; die Verwandlung der eigennützigen Privilegien der Reichen in deren gesetzliche Rechte sowie die Tatsache, daß die Armen selbst ihrer Gewohnheitsrechte beraubt werden – all das zeugt davon, daß die Periode der Unfreiheit fortbesteht. Wenn Marx das „geistige Tierreich“ geißelt, so gerade deshalb, weil es lebendige, reale Wirklichkeit ist. „Es ist merkwürdig, wie der Glaube an die Vertierung der Menschen Regierungsglauben und Regierungsprinzip geworden ist“⁵⁹, schreibt Marx im März 1842.

In dieser Auseinandersetzung geht er auch beiläufig darauf ein, wie die wahre Gesellschaft sein soll: es ist dies eine Welt der realen Freiheit, eine Welt ohne künstliche Teilung in „Arten“, eine Welt, in der alle Angehörigen der menschlichen Gattung als die „edlen, frei ineinander überfließenden Glieder des großen Heiligen, des heiligen Humanus“⁶⁰ auftreten.⁶¹

[136] Mit dieser Gestalt wollte Marx anschaulich zum Ausdruck bringen, daß die wahre Gesellschaft eine „Welt der sich unterscheidenden Menschheit“ ist, „deren Ungleichheit nichts anders ist als die Farbenbrechung der Gleichheit“.⁶²

Auch in dieser Gesellschaft muß es natürlich Unterschiede geben, die jedoch nur Momente eines solchen Ganzen sind, das kein Besonderes, von seinen Momenten Unabhängiges ist, sondern als deren Gesamtheit existiert. Der organische Zusammenhang zwischen den verschiedenen Seiten des gesellschaftlichen Lebens äußert sich auch darin, daß jedes Individuum seinen Anteil an dieser oder jener Sphäre der Gesellschaft in freier Entscheidung selbst bestimmt. Die edlen Glieder des großen Humanus gehen frei ineinander über.

Die politische Bedeutung dieser allgemeinen Ansichten über die Geschichte sowie ihr Einfluß auf die Haltung von Marx in den politischen Kämpfen im Deutschland jener Zeit wird deutlich in dem Artikel „Über die ständischen Ausschüsse in Preußen“ (Dezember 1842). Hier werden die Hauptideen konkretisiert und entwickelt, die Marx in dem Artikel zu den „Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz“ behandelt hat. Unmittelbarer Anlaß war die Augsburger „Allgemeine Zeitung“, die in braver Untertanenmanier die Regierung sowohl in der Frage der Funktion als auch hinsichtlich der Zusammensetzung der ständischen Ausschüsse unterstützte.

⁵⁸ Ebenda, S. 116.

⁵⁹ Marx an Arnold Ruge, 20. März 1842. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 27, S. 399.

⁶⁰ Karl Marx: Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 1, S. 115.

⁶¹ Das literarische Vorbild des „heiligen Humanus“ hat Marx offenbar dem unvollendeten Gedicht Goethes „Die Geheimnisse“ entnommen. In diesem Fragment heißt es: „*Humanus* heißt der heilige, der Weise, Der beste Mann, den ich mit Augen sah.“ Goethes Absicht war es, in seinem Fragment „Die Geheimnisse“ eine Gemeinschaft von Menschen vorzustellen, die „die verschiedensten Denk- und Empfindungsweisen, welche in dem Menschen durch Atmosphäre, Landstrich, Völkerschaft, Bedürfnis, Gewohnheit entwickelt oder ihm eingedrückt werden“, in sich verkörpert. Diese Menschen waren zusammengekommen, um der „Begier nach höchster Ausbildung, obgleich einzeln unvollkommen, durch Zusammenleben würdig“ zu entsprechen. „Damit [136] dieses aber möglich werde, haben sie sich um einen Mann versammelt, der den Namen *Humanus* führt; wozu sie sich nicht entschlossen hätten, ohne sämtlich eine Ähnlichkeit, eine Annäherung zu ihm zu fühlen.“ (J. W. v. Goethe: Die Geheimnisse. In: Poetische Werke, Berliner Ausgabe, Berlin 1965, Bd. 3, S. 343, 795.) Nach einem langen gemeinsamen Leben mit diesen Menschen zeigt ihnen Humanus, daß sie jetzt ohne ihn weiterleben können, weil in jedem von ihnen ein Teil seines Geistes verkörpert ist. Sie alle zusammengekommen bilden also jetzt ein einheitliches Ganzes, das des Humanus als eines besonderen Trägers dieses Ganzen nicht mehr bedarf.

⁶² Karl Marx: Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 1, S. 115.

[137] Marx eröffnete die Polemik gegen die Augsburger Zeitung mit der Feststellung, daß es zunächst die Zusammensetzung der ständischen Ausschüsse mit ihrer Bestimmung zu vergleichen gelte. Offiziell waren die Ausschüsse einberufen worden, um mit beratender Stimme als ein gewisses zentrales Organ an der gesetzgebenden Tätigkeit mitzuwirken. Sie wurden jedoch nicht von der Nation, sondern von den Landtagen gewählt und verkörperten daher auch nicht gesamt-nationale, sondern provinzielle Interessen. Mehr noch, die Ausschüsse wurden nicht einmal von den Landtagen als juristischen Personen, sondern von den in ihnen vertretenen Ständen gewählt. Jede Ständefraktion bestimmte so ihre eigenen Deputierten, und zwar nach unterschiedlichem Schlüssel, mit dem Ergebnis, daß in den Ausschüssen nicht die Mehrheit, sondern die Minderheit der jeweiligen Landtage vertreten war.

Das bedeutete, daß die ständischen Ausschüsse nur die Zusammensetzung der Provinziallandtage widerspiegeln, die durch ihre Arbeit bewiesen hatten, daß sie „ihre *besondern Provinzialinteressen* von dem Standpunkte ihrer *besondern Standesinteressen* ... vertreten“⁶³. Aus diesem Grunde ist es nach Marx weder gerecht noch vernünftig, diesen Ausschüssen der Sonderinteressen das Recht zuzuerkennen, allgemeine Interessen zu vertreten. Über die abstrakte Gegenüberstellung zwischen allgemeinen und Sonderinteressen hinausgehend, machte er auf die „Konsequenzen aufmerksam, die so unvermeidlich sind, wenn man die Bedürftigkeit zum Prinzip der Volksvertretung macht“⁶⁴. Anerkennt man nämlich, daß es ein Bedürfnis an einer politischen Vertretung der ständischen, das heißt der Sonderinteressen gibt, so gelangt man unweigerlich zu dem Schluß, daß die bestehende Regierung diese Interessen noch nicht vertritt. Aber ebenso offensichtlich ist es, daß sie erst recht nicht [138] die Interessen des Volkes repräsentiert. Zugleich wandte sich Marx gegen alle jene, die verlangten, die Funktionen der ständischen Ausschüsse zu erweitern, indem man ihnen die Rechte einer gesetzgebenden Körperschaft einräumt. Diese Forderung lief nur auf eine Erweiterung der Rechte der Junker und des Klerus hinaus. Es versteht sich daher von selbst, schrieb Marx, „daß wir nicht nur nicht in die Klagen über die *beschränkte Geschäftsordnung* der Ausschüsse einstimmen können, sondern im Gegenteil gegen jede Erweiterung derselben als staatswidrig ernstlich protestieren müßten“⁶⁵.

Der Korrespondent der Augsburger „Allgemeinen Zeitung“, der nur dem Standpunkt der Konservativen huldigte, bezeichnete das Volk außerhalb der ständischen Unterschiede als „rohe, unorganische Masse“. Diesen Standpunkt vertrat auch Hegel, der behauptete, daß das Volk außerhalb des Staates nur „eine unförmliche, wüste, blinde Gewalt, wie die des aufgeregten, elementarischen Meeres“⁶⁶ ist. Im Gegensatz dazu war Marx der Meinung, daß die Ständeordnung das Volk auf mechanische Weise in „feste und abstrakte Bestandteile“ auflöst und daß es in diesem Zustand nur eine konvulsivische, aber keine organische Bewegung geben kann. Wer annimmt, daß das Volk außerhalb gewisser willkürlich herausgegriffener Ständeunterschiede nur als „rohe, unorganische Masse“ existiert, „kennt ... keinen Organismus des Staatslebens selbst, sondern nur ein Nebeneinander heterogener Teile, die der Staat auf eine oberflächliche und mechanische Weise umspannt“⁶⁷. Wer sich heute noch auf die ständischen Prinzipien orientiert, fällt „in eingebilddete Sphären“ zurück, „die das Staatsleben längst ihrer Bedeutsamkeit beraubt hat“. Die Realität des gegenwärtigen Staates sind nicht die Stände, sondern „es [139] sind Kreise, Landgemeinden, Regierungen, Provinzialregierungen, Militärabteilungen ...“⁶⁸.

Marx will mit diesem Hinweis auf die „wahren Sphären“ durchaus nicht die konkreten Formen des Staates aufzeigen. Er verfolgt das Ziel, zu beweisen, daß die wahren inneren Unterschiede

⁶³ Karl Marx: Über die ständischen Ausschüsse in Preußen. In: Marx/Engels: Werke, Ergänzungsband. Erster Teil, S. 413.

⁶⁴ Ebenda, S. 417.

⁶⁵ Ebenda, S. 418.

⁶⁶ G. W. F. Hegel: Die Philosophie des Geistes. In: Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe, Bd. 10, Stuttgart 1958, S. 421.

⁶⁷ Karl Marx: Über die ständischen Ausschüsse in Preußen. In: Marx/Engels: Werke, Ergänzungsband. Erster Teil, S. 409.

⁶⁸ Ebenda.

des Staates „jene Unterscheidungen (sind), die jeden Augenblick in der Einheit des Ganzen durch ihr eignes Wesen aufgehen ... Sie sind Glieder, aber keine Teile, sie sind Bewegungen, aber keine Stände, sie sind Unterscheidungen der Einheit, aber sie sind keine Einheiten des Unterschieds“⁶⁹. Als Beispiel einer solchen organischen Bewegung führt Marx den Übergang des Staates in die Armee und die Landwehr an. Der preußische Bürger, wenn er Soldat wird, geht aus einem Zustand (dem zivilen) in einen anderen (den militärischen) über. Zwischen diesen beiden Zuständen gibt es keinerlei unüberwindliche Grenze, und aller Übergang vollzieht sich in organisierten Formen. Damit anerkennt der preußische Staat, daß sein inneres Prinzip nicht die Einheit mechanischer, starrer, verknöcheter Zustände, in der Art der Stände, sondern die Einheit der organisch ineinander übergehenden Zustände ist.

Auf ähnlichen Prinzipien beruht aber auch die Volksvertretung. Hier handelt es sich um Menschen, die die eine oder die andere Funktion nicht ewig ausüben, sondern ihr Aufgabengebiet wechseln können. Auch diese Bewegung vollzieht sich nicht spontan, sondern in Übereinstimmung mit dem bewußten Willen des Volkes. Das Prinzip der Volksvertretung ist also keine phantastische Bewegung einer rohen, unorganischen Masse, sondern die reale, organische Bewegung des Volkes.

Dabei betrachtet Marx den wahren Staat als das Produkt des Wirkens des Volkes selbst. Das Volk wird nicht durch irgend jemanden, sondern eben durch sich selbst repräsentiert. „Vertreten werden ist überhaupt etwas Leidendes; nur [140] das Materielle, Geistlose, Unselbständige, Gefährdete bedarf einer Vertretung; aber kein Element des Staates darf materiell, geistlos, unselbständig, gefährdet sein. Die Vertretung darf nicht als die Vertretung irgendeines Stoffes, der nicht das Volk selbst ist, sondern nur als seine *Selbstvertretung* begriffen werden, als eine Staatsaktion, die, nicht seine einzige, ausnahmsweise Staatsaktion, sich nur durch die Allgemeinheit ihres Inhalts von den übrigen Äußerungen seines Staatslebens unterscheidet.“⁷⁰

Aus diesen Darlegungen wird ersichtlich, daß Marx den wahren Staat in der Demokratie erblickt. Hierin zeigt sich seine zu Hegel völlig gegensätzliche Auffassung vom Staat als einem organischen Ganzen. Hegel hatte in der Demokratie eine Staatsform gesehen, die für den „unentwickelten Zustand“ des Volkes charakteristisch sei; „organische Totalität“ erlangt die Regierungsgewalt erst in der Monarchie. Erst die monarchische Verfassung ist die „der *entwickelten Vernunft*“; andere Verfassungen, wie die der Demokratie und Aristokratie, „gehören niedrigeren Stufen der Entwicklung und Realisierung der Vernunft an“⁷¹. Für Marx dagegen ist gerade die Demokratie die adäquate Form des organischen Staatswesens.

Dieses revolutionär-demokratische Ideal verfocht Marx mit aller Entschiedenheit in den Spalten der legalen Presse. Seine Kritik richtete sich nicht nur gegen die Rechten und die Konstitutionalisten, sondern auch gegen die bürgerlichen Liberalen, die zwei entgegengesetzte Prinzipien auf eklektische Weise zu vereinigen suchten, die Ständevertretung und die Volksvertretung. Über die Unvereinbarkeit schrieb Marx: „Ebenso verkehrt ist der Liberalismus, der die *Intelligenz* auf dem Landtag vertreten sehen will. Die Intelligenz ist nicht nur kein *besonderes* Element der Vertretung, sie ist überhaupt kein *Element*, sondern ein *Prinzip*, das an [141] keiner elementarischen *Zusammensetzung* teilzunehmen, sondern nur eine *Gliederung* aus sich selbst zu erschaffen vermag. Es kann von der Intelligenz nicht als einem integrierenden Teile, es kann von ihr nur als der organisierenden Seele die Rede sein. Es handelt sich hier nicht um eine *Ergänzung*, sondern um einen *Gegensatz*. Es fragt sich: ‚intelligente Vertretung‘ oder ‚ständische Vertretung‘.“⁷² Entweder entwickelt sich das Prinzip der ständischen Vertretung in ein Staatsprinzip und der Staat ordnet sich dem partiellen Interesse unter, oder es handelt sich um die Entwicklung des Prinzips einer Vertretung der Volksintelligenz, der Unterordnung der

⁶⁹ Ebenda, S. 410.

⁷⁰ Ebenda, S. 419.

⁷¹ G. W. F. Hegel: Die Philosophie des Geistes. In: Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe, Bd. 10, S. 418.

⁷² Karl Marx: Über die ständischen Ausschüsse in Preußen. In: Marx/Engels: Werke, Ergänzungsband. Erster Teil, S. 418.

partiellen Interessen unter die allgemeinen Interessen, das heißt unter die Interessen des Volkes, also um die Schaffung eines Staates der Werktätigen.

Diese revolutionär-demokratische Tendenz in dem von Marx veröffentlichten Artikel, besonders in seinem Schlußteil, der am Vorabend des Jahres 1843 erschien, war für die Zensurminister Anlaß genug, um darin eine Aufwiegelei gegen die bestehenden Einrichtungen des preußischen Staates zu sehen.

Marx stand Ende 1842 im wesentlichen noch auf dem Boden der idealistischen Auffassung vom Staat, was sich besonders deutlich in den Erörterungen über den „wahren Staat“ am Schluß des Artikels „Über die ständischen Ausschüsse in Preußen“ widerspiegelt: „In einem wahren Staate gibt es kein Grundeigentum, keine Industrie, keinen materiellen Stoff, die als solche rohe Elemente mit dem Staat ein Abkommen treffen könnten, es gibt nur *geistige Mächte*, und nur in ihrer staatlichen Auferstehung, in ihrer politischen Wiedergeburt sind die natürlichen Mächte stimmfähig im Staate. Der Staat durchzieht die ganze Natur mit geistigen Nerven, und an jedem Punkte muß es erscheinen, daß nicht die Materie, sondern die Form, nicht die Natur [142] ohne den Staat, sondern die Staatsnatur, nicht der *unfreie Gegenstand*, sondern der *freie Mensch* dominiert.“⁷³ Diese idealistische Auffassung wird jedoch bereits erheblich durch eine materialistische Tendenz eingeschränkt. Sie besteht in der bewußten Hinwendung vor allem zum Inhalt des Staates, zu den realen Lebensproblemen in ihrer ganzen Konkretheit, denn „die Form hat keinen Wert, wenn sie nicht die Form des Inhalts ist“⁷⁴. Gerade mit dieser materialistischen Tendenz ist die Konkretisierung des gesellschaftspolitischen Ideals Marx', seine Annäherung an die kommunistischen Ideen verbunden. Die Vertiefung des revolutionären Demokratismus, der eine konkrete Analyse der sozialpolitischen Wirklichkeit vom Standpunkt der armen werktätigen Schichten verlangte, und die ersten Schritte in Richtung auf den Kommunismus förderten ihrerseits intensiv das Heranreifen materialistischer Elemente in Marx' Herangehen an die Wirklichkeit.

Diese wechselseitige Bedingtheit in der Entwicklung der philosophischen und der politischen Ansichten Marx' hebt W. I. Lenin bei der Charakterisierung der analysierten Artikel in der „Rheinischen Zeitung“ hervor. Er betonte: „Hier finden sich schon Anzeichen für Marx' Übergang vom Idealismus zum Materialismus und vom revolutionären Demokratismus zum Kommunismus.“⁷⁵

Die Anzeichen dieses Übergangs treten am deutlichsten in Marx' Artikel „Rechtfertigung des ††-Korrespondenten von der Mosel“ hervor. Einige Autoren neigen dazu, die Worte Lenins in der Hauptsache auf diesen Artikel zu beziehen. Sie lassen jedoch dabei außer acht, daß Lenin, obwohl er aus den Erinnerungen Engels' von dessen Existenz wußte, Marx' Artikel aus der „Rheinischen Zeitung“ nur nach den Veröffentlichungen Mehrings im ersten Band „Aus dem [143] Literarischen Nachlaß von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle“ kannte, in den jedoch der genannte Artikel keinen Eingang gefunden hatte. Mehring nahm fälschlich an, daß dieser Artikel nicht von Marx verfaßt wurde, sondern daß Marx ihn wahrscheinlich nur überarbeitet habe.⁷⁶ Erst unter der Sowjetmacht, bei der Vorbereitung der ersten Gesamtausgabe der Werke von Marx und Engels, die auf Beschluß des XIII. Parteitages der KPR (B) herausgegeben wurde, wies der Redakteur dieser Ausgabe, D. Rjazanov, nach, daß der Artikel zur Verteidigung des Moselkorrespondenten von Marx selbst geschrieben wurde. Rjazanov nahm deshalb diesen Beitrag in den ersten Band der genannten Gesamtausgabe der Werke von Marx und Engels auf.⁷⁷

Lenin konnte sich also bei der Charakterisierung der Anzeichen für den Übergang von Marx zum Materialismus und Kommunismus unmittelbar nur auf jene Artikel stützen, die der „Rechtfertigung des ††-Korrespondenten von der Mosel“ vorausgegangen waren. Es bedurfte in der

⁷³ Ebenda, S. 419.

⁷⁴ Karl Marx: Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 1, S. 146.

⁷⁵ W. I. Lenin: Karl Marx. In: Werke, Bd. 21, S. 69.

⁷⁶ Siehe F. Mehring: Aus dem Literarischen Nachlaß von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle, Bd. 1.

⁷⁷ Siehe R. Rjazanov: MEGA. Erste Abteilung, Bd. 1. Erster Halbband.

Tat des Leninschen Scharfblickes, um bereits in diesen Artikeln die Anzeichen eines Umschwungs in Marx' Weltanschauung festzustellen, der in aller Deutlichkeit erst in der nachfolgenden Arbeit Marx' hervortrat, die Lenin verschlossen blieb.

4. Marx' Bekanntschaft mit Engels

Der Arbeit „Rechtfertigung des ††-Korrespondenten von der Mosel“ ging das erste Bekanntwerden Marx' mit seinem zukünftigen Freund und Kampfgefährten Friedrich Engels voraus.

[144] Friedrich Engels wurde am 28. November 1820 in Barmen in der Familie eines reichen Fabrikanten geboren. Er war der erste Sohn, und der Vater erblickte in ihm den Nachfolger der Firma „Gaspard Engels und Co.“.

Die Atmosphäre, in der Friedrich Engels in Schule und Familie erzogen wurde, unterschied sich deutlich von derjenigen, in der die Kindheit Karl Marx' verlief. Anstelle des liberalen Protestantismus herrschte hier ein streng konservativer und pietistischer Geist, der sich mit einer nicht weniger eifrigen Huldigung des Goldenen Kalbs verband. Das Gymnasium in Elberfeld, das zur dortigen protestantischen Gemeinde gehörte, wie auch später das evangelische Gemeindepensionat in Unterbarmen pflanzten dem jungen Engels eine wahre Frömmigkeit und den inneren Protest gegen jedes religiöse Freidenkertum ein.

Im Dezember 1837 entschied Friedrich Engels' Vater, daß der Sohn lange genug am Gymnasium die Wissenschaft studiert habe und nunmehr in der Firma des Vaters die kaufmännische Praxis zu erlernen habe. Der Junge verspürte jedoch nicht die geringsten Neigungen für den Kaufmannsberuf; er träumte von Literatur und Poesie. Schon ein Jahr darauf veröffentlichte er im „Bremischen Conversationsblatt“ das Gedicht „Die Beduinen“.

Engels begann die fortschrittliche Literatur mit Feuereifer zu studieren. Dabei fiel ihm auch Strauß' „Leben Jesu“ in die Hände. Erste Zweifel keimten an seinem Glauben auf, und er lernte die Schwere des inneren Kampfes kennen, den ein Mensch durchmachen muß, wenn er für sich entscheiden soll, ob es einen Gott gibt oder nicht. Schon bald befreite er sich endgültig von der Idee eines persönlichen Gottes.

Durch Strauß wurde Engels' Aufmerksamkeit auf Hegel gelenkt: „Ich bin jetzt durch Strauß auf den strikten Weg zum Hegeltum gekommen“, schrieb er im Januar 1841. – „So ein eingefleischter Hegelianer wie Hinrichs etc. werde ich freilich nicht werden, aber ich muß schon bedeutende Dinge aus diesem kolossalen System in mich aufneh-[145]men.“⁷⁸ Die Polarisierung in der Hegelschen Schule klar erkennend, beginnt er sich entschieden auf die Seite der Linken zu stellen. Dem endgültigen Übergang Engels' zu den Junghegelianern war zwar seine Begeisterung für die literarische Gruppe „Junges Deutschland“ vorausgegangen, die zweifellos mit seinen eigenen literarischen Versuchen zusammenhing – er hatte bereits im „Telegraph“, dem Organ dieser Gruppe, geschrieben. Engels begriff jedoch früh die politische Kraftlosigkeit der Führer des „Jungen Deutschland“ – Gutzkow, Mundt, Laube und anderer –, hatte aber große Achtung vor dem Gründer der Gruppe, Ludwig Börne. Dank Börnes Einfluß gelangte Engels sehr früh zu radikalen politischen Anschauungen. „... ich erwarte bloß von dem Fürsten etwas Gutes, dem die Ohrfeigen seines Volks um den Kopf schwirren, und dessen Palastfenster von den Steinwürfen der Revolution zerschmettert werden“⁷⁹, schrieb Engels als Zwanzigjähriger.

Im Herbst 1841 kam der zwanzigjährige Friedrich Engels als Einjährig-Freiwilliger zur 12. Gardefußartilleriekompanie nach Berlin. Die Kaserne am Kupfergraben – die heutige Friedrich-Engels-Kaserne – lag nicht weit von der Universität entfernt, die Engels als Gasthörer besuchte.

In dieser Zeit entfaltete die preußische Regierung eine Offensive gegen die Hegelianer. Während in Bonn Bruno Bauer von der Lehrtätigkeit entfernt worden war und für Karl Marx die Tür der akademischen Laufbahn verschlossen blieb, wurde in der Zitadelle des Hegelianertums, in

⁷⁸ Engels an F. Graeber, 9. Dezember 1839 – 5. Februar 1840. In: Marx/Engels: Werke, Ergänzungsband. Zweiter Teil, S. 438.

⁷⁹ Ebenda, S. 443.

der Berliner Universität, Friedrich Wilhelm Schelling ins Lehramt berufen, ein früherer Freund und später wütender Gegner Hegels. Seine Vorlesungen stießen auf heftige Kritik von seiten der Junghegelianer. Die stärksten und schärfsten Argumente wurden dabei von einem der jüngsten Hörer Schellings, von Friedrich Engels, vorgebracht. Engels, der [146] sich in der komplizierten Situation des ideologischen Kampfes schnell zurecht fand, trug durch die drei Artikel „Schelling über Hegel“, „Schelling und die Offenbarung“ und „Schelling – der Philosoph in Christo“ zum Fiasko der Schellingschen Vorlesungen bei. Sie hinterließen einen so starken Eindruck, daß man diese zunächst verschiedenen bekannten Philosophen zuschrieb (sie wurden unter dem Pseudonym Friedrich Oswald veröffentlicht). Ruge zum Beispiel erfuhr erst aus einem persönlichen Brief Engels', daß der Verfasser dieser Arbeiten durchaus kein Doktor, sondern, wie Engels selbst schrieb, „nur Kaufmann und k[öniglich] preußischer Artillerist“⁸⁰ war.

Jede Philosophie, schrieb Engels, hat sich bisher die Aufgabe gestellt, die Welt als etwas Vernünftiges zu begreifen. Schelling dagegen versucht die Wissenschaft durch den Glauben an die Autorität, durch eine Mystik der Gefühle und gnostische Phantasterei zu ersetzen. Ihm zufolge soll die Philosophie nicht die wirklich existierenden Dinge zu ihrem Gegenstand haben, sondern nur mögliche, potentielle Objekte. Das Wirkliche dagegen solle bis zum letzten Grashalm nicht Objekt der Vernunft, der Wissenschaft, sondern Gegenstand des Glaubens, der religiösen Lehre sein, die sich auf die göttliche Offenbarung stützt. Die Vernunft könne nur eine negative Philosophie ergeben, die positive Philosophie ist die des Glaubens.

Schellings Denkweise, stellt Engels fest, ist ihrem Charakter nach phantastisch und unlogisch: „Er ist nicht mehr fähig, sich im reinen Denken auch nur eine kurze Zeit zu bewegen; jeden Augenblick laufen ihm die märchenhaftesten, bizarrsten Phantome über den Weg, daß die Rosse seines Gedankenwagens scheu sich bäumen, und er selbst sein Ziel liegenläßt, um jenen Nebelgestalten nachzujagen.“⁸¹ [147] Anstelle der versprochenen Revolution in der Philosophie, die das Wissen mit dem Glauben versöhnen soll, wird den Hörern Schellings eine Lehre dargeboten, die weder in sich selbst noch in irgend etwas anderem einen festen Grund besitzt.

Während Engels Hegel gegen die Angriffe von rechts, von seiten Schellings, verteidigte, unterstützte er zugleich die Kritik von links durch Feuerbach. Und obwohl er, wie auch Marx, noch kein Materialist war, wurde er unter dem Einfluß Feuerbachs zu einem streitbaren Atheisten. Bei der Propaganda seiner antireligiösen Auffassungen bediente er sich des gleichen grotesk-satirischen Genres, in dem Bauers „Posaune“ verfaßt war. Engels' Pamphlet „Schelling – der Philosoph in Christo, oder die Verklärung der Weltweisheit zur Gottesweisheit – Für gläubige Christen, denen der philosophische Sprachgebrauch unbekannt ist“ wie auch eine andere Arbeit, die unter dem noch umfangreicheren Titel erschien: „Die frech bedräute, jedoch wunderbar befreite Bibel. Oder: Der Triumph des Glaubens – Das ist: Schreckliche, jedoch wahrhafte und erkleckliche Historia von dem weiland Licentiaten Bruno Bauer; wie selbiger vom Teufel verführt, vom reinen Glauben abgefallen, Oberteufel geworden und endlich kräftiglich entsetzt ist. Christliches Heldengedicht in vier Gesängen“, waren nicht nur Nachahmungen, sondern Musterbeispiele dieses Genres.

Als Engels nach Berlin kam, war er in der Literatur durch seine „Briefe aus dem Wuppertal“ und eine Reihe Artikel, Skizzen und Rezensionen bereits bekannt geworden. Er brachte seine „Lombardischen Streifzüge“ mit, die bald darauf im „Athenäum“ veröffentlicht wurden. In der zweiten Hälfte des Jahres 1841 ist der Name Oswald (Engels) in dieser Zeitschrift neben Meyen, Buhl, Köppen, Rutenberg und anderen zu finden. Da diese Mitarbeiter der Zeitschrift im Jahre 1842 den Kern der „Freien“ bildeten, ist es nicht verwunderlich, daß Engels mit seinem Talent, seinem Scharfsinn und seinem kühnen Charakter in diesem Kreise bald zu [148] Hause war. Er näherte sich hier besonders dem jüngeren Bruder Bruno Bauers, Edgar Bauer.

In der ersten Zeit imponierten Engels das sorglose Leben der „Freien“ und noch mehr ihre unendlichen Dispute über philosophisch-religiöse und politische Fragen. Diese Diskussionen

⁸⁰ Engels an Arnold Ruge, 15. Juni 1842. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 27, S. 404.

⁸¹ Friedrich Engels: Schelling und die Offenbarung. In: Marx/Engels: Werke, Ergänzungsband. Zweiter Teil, S. 186.

halfen ihm, Lücken in seiner Bildung zu schließen, sie regten seine rastlosen Gedanken an und zwangen ihn, den eigenen Standpunkt klarer zu bestimmen. Ein Merkmal jedoch unterschied ihn deutlich von den übrigen Mitgliedern des Kreises. Es war das Bestreben, nicht bei allgemein-philosophischen Erörterungen stehenzubleiben, sondern die Ansichten zu konkreten Schlußfolgerungen hinzuführen und praktische Schritte zur Verwirklichung zu unternehmen.

Schon in der zweiten Hälfte des Jahres 1841 zeichneten sich Engels' politische Auffassungen durch eine klar ausgeprägte revolutionär-demokratische Tendenz aus. Sie gingen deshalb von Anfang an über die politischen Erwägungen der „Freien“ hinaus. Die nachfolgende Entwicklung ließ diese Tendenz zur vorherrschenden werden, woraus sich auch erklärt, warum das Zusammengehen mit den „Freien“ unbeständig und kurzlebig war.

Mitte 1842, als der Bund noch fest war, schrieb Engels einen Artikel zu Alexander Jungs „Vorlesungen über die moderne Literatur der Deutschen“. Dieser Aufsatz bildete eine Art Nachruf für das „Junge Deutschland“, zu dessen Anhängern Engels früher gehört hatte. Den Verfall dieser Gruppe skizziert er mit folgenden Worten: „Durch das glänzende Exterieur der jungdeutschen Schriften, die geistreiche, pikante, lebendige Schreibart derselben, die geheimnisvolle Mystik, mit welcher die Hauptschlagwörter umgeben waren, sowie durch die Regeneration der Kritik und die Belebung der belletristischen Zeitschriften, die von ihnen ausging, zogen sie bald jüngere Schriftsteller in Masse an sich, und es dauerte nicht lange, so hatte jeder von ihnen ... seinen Hof. Die alte schlaaffe Belletristik mußte dem jungen Andrang weichen, und die ‚junge Literatur‘ nahm das [149] eroberte Feld in Besitz, teilte sich darein und – zerfiel in sich selbst über der Teilung. Hier kam die Unzulänglichkeit des Prinzips zum Vorschein. Jeder hatte sich im andern getäuscht. Die Prinzipien verschwanden, es handelte sich nur noch um Persönlichkeiten. Gutzkow oder Mundt, das war die Frage. Cliqueswesen, Häkeleien, Streitigkeiten um nichts und wieder nichts begannen die Journale zu füllen.“⁸² Dieser Nachruf erwies sich zugleich als eine Prophezeiung über das Schicksal der „Freien“. Auch bei diesen wurde das Fehlen grundlegender Prinzipien in der ersten Zeit durch geistreichen trügerischen Glanz verdeckt, aber auch sie endeten schließlich in sinnlosen Streitereien.

Bald nach dem Artikel über Jung faßte Engels „den Entschluß ..., für einige Zeit aller literarischen Tätigkeit zu entsagen und dafür desto mehr zu studieren. Die Gründe dafür liegen auf der Hand“ teilte er Ruge mit. „Ich bin jung und Autodidakt in der Philosophie. Ich habe genug gelernt, um mir eine Überzeugung zu bilden und sie nötigenfalls zu vertreten. Aber nicht genug, um mit Erfolg und gehörig für sie wirken zu können.“⁸³

Schon dieser Entschluß stand im Gegensatz zur Geisteshaltung der „Freien“ und stimmte mit Marx überein, der weniger „selbstgefällige Besspiegelungen“, „mehr Sachkenntnis“ gefordert hatte. Das Wichtigste aber war die Ähnlichkeit der Auffassungen zwischen Marx und Engels hinsichtlich der Fragestellung und Lösung der wichtigsten philosophischen und politischen Probleme. So verwies Engels in dem Artikel „Friedrich Wilhelm IV., König von Preußen“ darauf, daß die Rechte der alten Feudalstände in Deutschland durch den Lauf der Geschichte selbst zerstört wurden, während der König im Widerspruch zu diesem historischen Prozeß die Überreste des Mittelalters zu restaurieren sucht. [150] „Der Majoratsadel wurde begünstigt und durch neue Adelsverleihungen, die unter Bedingung der Majoratsstiftung erteilt wurden, verstärkt; ... die Sonderung der Korporationen, die Abschließung einzelner Handwerke und ihre Annäherung an das Zunftwesen begünstigt etc. Überhaupt zeigten alle Reden und Handlungen des Königs von vornherein, daß er eine besondere Vorliebe für das Korporationswesen hat, und gerade dies bezeichnet seinen mittelalterlichen Standpunkt am besten. Dies Nebeneinanderbestehen privilegierter Verbindungen, die in ihren innern Angelegenheiten mit einer gewissen Freiheit und Selbständigkeit verfahren können, deren jede durch gleiche Interessen in sich verbunden

⁸² [Friedrich Engels]: Alexander Jung, Vorlesungen über die moderne Literatur der Deutschen. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 1, S. 439 bis 440.

⁸³ Engels an Arnold Ruge, 26. Juli 1842. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 27, S. 408.

ist, die sich aber auch gegenseitig bekämpfen und übervorteilen – diese Zersplitterung der Staatskräfte bis zur völligen Auflösung des Staats ... macht eines der wesentlichsten Momente des Mittelalters aus.“⁸⁴ Während Engels diese Gedanken nicht später als Mitte November 1842 niederschrieb und Mitte 1843 veröffentlichte, beabsichtigte auch Marx im November/Dezember 1842, der Kritik des Majorats einen speziellen Beitrag zu widmen (Über die Parzellierung des Grundbesitzes), und in seinem Artikel über die ständischen Ausschüsse in Preußen forderte er, von den realen Struktureinheiten des derzeitigen Deutschlands (den Kreisen, Landgemeinden usw.) auszugehen und nicht zur Ständestruktur zurückzukehren, die vom Leben längst widerlegt worden war.

Auch in taktischen Fragen des Kampfes haben Marx und Engels ähnliche Ansichten. So schreibt Engels: „Die öffentliche Meinung in Preußen konzentriert sich immer mehr auf zwei Dinge: Repräsentativverfassung und besonders Preßfreiheit; der König mag sich stellen wie er will, man wird ihm vorläufig die letztere abnötigen, und besitzt man diese, so muß die Verfassung in einem Jahre nachfolgen.“⁸⁵ Die-[151]selbe Ansicht vertrat auch Marx im Kampf gegen die Rechten (für die Pressefreiheit) und gegen die linken Phrasen der „Freien“ (für eine Verfassung).

Es ist nicht bekannt, ob Marx schon vor November 1842 gewußt hat, daß sich hinter dem Pseudonym Friedrich Oswald der junge Kaufmann Friedrich Engels verbarg. Engels dagegen hatte schon viel über den „Schwarzen aus Trier“ gehört, von ihm ging auch die Initiative zur ersten Begegnung aus.

Ungeachtet der bereits erwähnten Gemeinsamkeiten in grundlegenden Fragen wurde die erste Begegnung zwischen Marx und Engels doch entscheidend durch die unterschiedliche Haltung zu dritten Personen, zu Bauer und den „Freien“ bestimmt. „Als ich gegen Ende Nov. auf der Durchreise nach England wieder vorsprach (– in der Redaktion der „Rheinischen Zeitung“ – d. Übers.), traf ich Marx dort, und hatten wir bei der Gelegenheit unser erstes sehr kühles Zusammentreffen; Marx war inzwischen gegen die Bauern aufgetreten ... da ich mit den Bauern korrespondierte, galt ich für ihren Alliierten, während Marx mir verdächtig war von jenen.“⁸⁶

Man fand übrigens auch in dieser Situation eine für beide Seiten wichtige Möglichkeit der Zusammenarbeit. Da sich Engels in Geschäftsangelegenheiten nach England begab, erklärte sich die Redaktion der „Rheinischen Zeitung“ bereit, ihn als ihren Korrespondenten zu engagieren. Einigkeit wurde auch hinsichtlich der Thematik der Korrespondenz erzielt. Engels sollte über die sozialpolitischen Probleme Englands, insbesondere über die Lage der englischen Arbeiterklasse und ihrer Partei, berichten. Die Behandlung dieser Problematik sollte nicht so sehr vom Standpunkt eines außenstehenden Beobachters erfolgen, sie sollte vielmehr dem deutschen Leser den englischen Standpunkt zu den englischen Fragen begreiflich machen.

[152] Engels ging sofort nach seiner Ankunft in England an die Erfüllung seiner Verpflichtungen als Korrespondent. Am 29. November 1842 schrieb er seinen ersten Beitrag unter dem Titel „Englische Ansicht über die innern Krisen“. In weniger als einem Monat schickte er fünf Beiträge, die auf Marx' Veranlassung sofort und faktisch ohne Korrekturen in den laufenden Nummern der Zeitung veröffentlicht wurden; denn es handelte sich um theoretisch inhaltsreiche, politisch scharfe und doch zugleich konkrete, sachliche Darlegungen, die sich wie Tag und Nacht von den marktschreierischen und hohlen Phrasen der „Freien“ unterschieden.

Noch vor seiner Begegnung mit Marx hatte Engels bei seinem ersten Besuch in der Redaktion der Zeitung im Oktober 1842 mit Heß Bekanntschaft geschlossen. Heß, der bereits kommunistische Ideen propagierte, unternahm bei dem Gespräch mit Engels den nicht erfolglosen Versuch, diesen für seine Anschauungen zu gewinnen. Wahrscheinlich hatte er seinen Gesprächspartner auch davon überzeugt, daß in England in allernächster Zeit eine Revolution bevorstehe. Engels' Briefe für die „Rheinische Zeitung“ lassen erkennen, daß er die Überzeugung von

⁸⁴ Friedrich Engels: Friedrich Wilhelm IV., König von Preußen. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 1, S. 450.

⁸⁵ Ebenda, S. 345/346.

⁸⁶ Engels an Franz Mehring, Ende April 1895. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 39, S. 473.

einem Herannahen der Revolution teilte und diese als eine Wohltat begrüßte. Diese Zuversicht, die sich auf theoretische Erwägungen über die politische Rückständigkeit Englands gegenüber Frankreich und Deutschland stützte, stieß jedoch sofort auf die gegenteilige Auffassung der Mehrzahl der Engländer, die nachwiesen, „daß von einer Revolution gar die Rede nicht sein kann“⁸⁷.

Der Versuch, diesen für ihn unerwarteten Standpunkt zu begreifen, führte Engels schon in seinem zweiten Brief zu der Erkenntnis, daß die Engländer von der unmittelbaren Praxis, von den materiellen Interessen, ausgehen. Unter den hier kämpfenden Parteien, den Whigs und den Tories, „kennt man keine Prinzipienkämpfe, man kennt nur Kon-[153]flikte der materiellen Interessen“⁸⁸. Das ging natürlich nicht in den Kopf eines Junghegelianers hinein, der annahm, daß die sogenannten materiellen Interessen niemals in der Geschichte als leitende Ziele auftreten können, sondern daß sie stets einem Prinzip dienen, das die Fäden des historischen Fortschritts lenkt. Der Blick des jungen Engels war jedoch scharf genug, um auch durch die idealistische Brille hindurch den wirklichen Zusammenhang der Ereignisse wahrzunehmen, wenngleich dieser, wie es ihm schien, nur für England galt. „Diese Revolution ist eine unausbleibliche für England; aber wie in allem, was in England vorgeht ... werden die Interessen, und nicht die Prinzipien, diese Revolution beginnen und durchführen; erst aus den Interessen können sich die Prinzipien entwickeln, d. h. die Revolution wird keine politische, sondern eine soziale sein.“⁸⁹

Die Konfrontation mit dieser unerwarteten Situation veranlaßte Engels, die miteinander ringenden Kräfte und den realen Inhalt ihres Kampfes eingehender zu studieren. Als Ergebnis schickte er an die Redaktion der „Rheinischen Zeitung“ den Artikel „Lage der arbeitenden Klasse in England“, in dem er eine kurze, aber treffende Charakteristik der sozialen Basis der Chartisten gab. Hier ging es schon nicht mehr um abstrakte Prinzipien, sondern darum, wieviel die Arbeiter in den verschiedenen Industriezweigen und in verschiedenen Gebieten Englands verdienen, wie sie sich ernähren usw.

Engels beendete seine Mitarbeit an der „Rheinischen Zeitung“ mit einer Korrespondenz über die Korngesetze. Der Ansturm einer Masse völlig neuer Probleme hatte ihm klargemacht, daß er für deren Lösung nicht die nötige Vorbereitung besaß. Er begann deshalb die Werke der bürgerlichen Ökonomen zu studieren und verschaffte sich einen Einblick in die sozialistische Literatur.⁹⁰ [154]

5. Der Krieg mit der Regierung

Als Engels sich dem Studium der sozial-ökonomischen Verhältnisse in England widmete, unternahm auch Marx die gleiche Arbeit in bezug auf Deutschland. Seine besondere Aufmerksamkeit galt den Lebensbedingungen der Dorfarmut in der Rheinprovinz. Die preußischen Verhältnisse ließen allerdings die Lösung dieser Aufgabe ungleich schwerer werden.

Seit dem Scharmützel mit der preußischen Regierung im November 1842, in dem es Marx gelungen war, die „Rheinische Zeitung“ vor dem drohenden Verbot zu retten, war ein Monat vergangen. In dieser Zeit hatte ihr Chefredakteur die Zeitung mit großem Geschick durch das Labyrinth der Zensurbeschränkungen gelotet. Durch seine flexible Taktik verstand er es, die Wachsamkeit nicht nur des neuen Zensors Wietaus, sondern auch der Regierungsbeamten einzuschläfern, die die Zeitung unmittelbar im Auge behielten. Am 22. Dezember 1842 berichteten die Zensurminister an den König, „daß im Vergleich zur früheren Periode der Ton der Zeitung ohne Zweifel bedeutend ruhiger geworden sei und daß die Gesellschaft zu zeigen begonnen habe, daß sie den Wünschen der Regierung zur Veränderung der bisherigen Bahn nicht abgeneigt sei“⁹¹. Diese Taktik erlaubte es Marx, die Kräfte für die entscheidende Schlacht zu sammeln.

⁸⁷ Friedrich Engels: Briefe aus England (1842-4843). Die innern Krisen. In: MEGA, Erste Abteilung, Bd. 2, S. 351.

⁸⁸ Ebenda, S. 352.

⁸⁹ Ebenda, S. 355.

⁹⁰ Eingehender über Leben und Tätigkeit des jungen Engels siehe [154] Friedrich Engels: Eine Biographie, Berlin 1972. – A. Cornu: Karl Marx und Friedrich Engels, Leben und Werk, Bd. 1 und Bd. 2, Berlin 1957 und 1961. – K. Ullrich: Der junge Engels, Bd. 1 und Bd. 2, Berlin 1961 und 1966.

⁹¹ Zit. in: A. Cornu: Karl Marx und Friedrich Engels, Leben und Werk, Bd. 1, Berlin 1954, S. 340.

Ende 1842 hatten die deutschen Regierungen den Druck auf die liberale Presse erneut verstärkt. Am 18. Dezember war die Zeitschrift „Der Patriot“ verboten worden, die Buhl anstelle des „Athenäums“ herausgegeben hatte. Es folgte am 28. Dezember das Verbot der „Leipziger Allgemeinen Zeitung“ in allen preußischen Provinzen; sie wurde in Sachsen [155] herausgegeben und erschien dort noch bis zum 1. April 1843. Als Vorwand diente die Veröffentlichung eines Briefes von Herwegh, in dem dieser den preußischen König der Verletzung seines Ehrenwortes bezichtigt hatte. Am 3. Januar 1843 verbot die sächsische Regierung Ruges „Deutsche Jahrbücher“.

Marx kommentierte das Verbot der „Leipziger Allgemeinen Zeitung“ mit der Bemerkung, die deutsche Presse beginne das neue Jahr unter trüben Vorzeichen. Die Tatsache, daß die unter sächsischer Zensur erscheinende Zeitung für die preußischen Staaten verboten wurde, „widerlegt wohl schlagend genug alle selbstgefälligen Träume der Leichtgläubigen von den großen Konzessionen der Zukunft“⁹². Mit der Gelassenheit eines klugen Taktikers, der seinen Gegner genauestens studiert und dessen Konzeption analysiert, erklärte Marx den Lesern im weiteren die Bedeutung des von der preußischen Regierung gefaßten Beschlusses. Er zeigte, daß es sich um eine Repressalie nicht nur gegen die Qualitäten der Leipziger liberalen Zeitung, sondern gegen den notwendigen Charakter der gesamten jungen Volkspresse handelt. Natürlich wies diese Presse, darunter auch die Leipziger Zeitung, eine ganze Anzahl Mängel auf. Aber diese Mängel waren keine zufälligen, sie waren nicht das Ergebnis der bösen Absicht einzelner Personen, sondern ein notwendiger Ausdruck des politischen Denkens, eines eben erst erwachenden Volksgeistes. Darum müsse auch die Verwerfung der Volkspresse „für eine Verwerfung des politischen Volksgeistes“⁹³ erklärt werden.

Welche Antwort müssen die freie Presse und ihre Anhänger der Regierung erteilen? Ist es vielleicht besser, so zu tun, als ob nichts geschehen sei? Oder muß man vorsichtiger auftreten, um die verärgerten Machthaber zu besänftigen? Noch vor einiger Zeit wäre diese Taktik am [156] Platze gewesen, weil die freie Presse damals gerade erst ins Leben trat und eine vorzeitige Unnachgiebigkeit unter diesen Umständen möglicherweise ihr erstes und zugleich letztes Lebenszeichen gewesen wäre. Jetzt aber ist die Volkspresse zu einer Tatsache geworden. Ihre Stimme ist lauter und weithin vernehmbar geworden. Deshalb auch hat die Regierung jetzt ernsthaft den Kampf gegen sie aufgenommen. Aber „... der Kampf gegen ein Dasein ist *die erste Form* seiner Anerkennung, seiner Wirklichkeit und seiner Macht. Und nur der Kampf kann sowohl die Regierung als das Volk, als die Presse selbst von der wirklichen und notwendigen Berechtigung der Presse überzeugen. Nur er kann zeigen, ob sie eine Konzession oder eine Notwendigkeit, eine Illusion oder eine Wahrheit ist.“⁹⁴

Einen anderen Weg als den des Kampfes konnte es also für die deutsche freie Presse jetzt nicht geben. Die „Rheinische Zeitung“ führte diesen Kampf an. Sie lieferte zugleich ein neues Beispiel mustergültiger Taktik. Man durfte es dem Gegner nicht gestatten, einen Überraschungsschlag zu führen, man durfte der Regierung keine Möglichkeit bieten, mit der Zeitung wegen eines geringfügigen, bedeutungslosen Skandals abzurechnen, sondern man mußte ihr die Erörterung von Grundproblemen aufzwingen, die für möglichst breite Bevölkerungsschichten von lebenswichtiger Bedeutung sind. Die Kraft der Volkspresse konnte gegenüber der Regierung nur dann demonstriert werden, wenn die Presse das Volk davon überzeugte, daß sie wirklich dessen ureigenste Interessen vertrat. Sie konnte nur siegen, wenn sie das ganze Volk zum Kampf erhob.

Marx begann den Gegenangriff damit, daß er der Regierung das Feld der Auseinandersetzung aufzwang. Zum Gegenstand der Entscheidungsschlacht wurden die Lage den Moselwinzer, die Ursachen ihres Elends und die Wege zu seiner Überwindung.

Das Moseltal, ein Gebiet der damaligen Rheinprovinz, [157] war weithin bekannt durch seine Weinberge. Aber die Freigebigkeit der Natur stand im Gegensatz zu den unsäglich schweren Bedingungen, unter denen die Moselwinzer lebten. Mit der Annahme des Zollgesetzes im Jahre

⁹² Karl Marx: Das Verbot der „Leipziger Allgemeinen Zeitung“. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 1, S. 152.

⁹³ Ebenda, S. 154.

⁹⁴ Ebenda.

1834 wurde das Verbot für die Einfuhr von Weinen aus anderen Ländern aufgehoben, was zum Sinken der Preise pro Rebstock führte. Überall klopfte die Not an die Tür der Moselbauern und nistete sich bei der Mehrzahl von ihnen für immer ein. Versteigerungen der Parzellen, durch die sich die Moselwinzer von der erdrückenden Schuldenlast entledigten, wurden zur Alltäglichkeit. All das hielt die preußische Regierung nicht davon ab, rücksichtslos ihren Interessen nachzugehen. Sie zog mit preußisch-bürokratischer Pünktlichkeit ihre Steuern ein und unterband jeglichen Versuch, die an der Mosel entstandene Situation publik zu machen. Die Beschwerden der Winzer kamen nicht über kleine Lokalzeitungen hinaus, und alle Petitionen führten einzig und allein zu Maßregelungen ihrer Verfasser.

Ohne den Zorn des Monarchen zu fürchten, brachte Marx erstmals diese Tatsachen an die Öffentlichkeit und unterzog das ganze Regierungssystem einer vernichtenden Kritik. Am 12. und 14. Dezember veröffentlichte Marx zwei in scharfem Ton gehaltene Artikel des Moselkorrespondenten der Koblenzer Zeitung, um die Aufmerksamkeit endlich auf die erschütternde Lage der Moselbauern zu lenken.

„Soll der arme, von den mannigfachsten Bedrängnissen heimgesuchte Winzer nicht das Recht haben, öffentlich die Krebschäden namhaft zu machen, welche an seinem innersten Marke zehren? Soll er nicht das Recht haben zu verlangen, daß ihm die Vampyre, welche schon so lange an seinem Herzblut saugen, endlich abgenommen oder getötet werden? ... Der desolate Zustand den Winzer war höhern Orts lange in Zweifel gezogen und ihr Nothgeschrei für freches Gekreisch gehalten worden.“⁹⁵ Damit wurde die Regierung offen angeklagt.

[158] Auf diese Artikel hin wandte sich der Oberpräsident der Rheinprovinz von Schaper mit zwei Reskripten an die „Rheinische Zeitung“. Er nannte es eine Unwahrheit, daß der Notschrei der Winzer höheren Ortes für freches Gekreisch gehalten worden wäre und forderte die Zeitung auf, konkrete Beispiele dafür zu nennen, daß die Behörden einen öffentlichen Disput über die schwere Lage der Moselbevölkerung verhindert hätten. Weiter schlug er vor, die Krebschäden ganz offen darzulegen, „welche an dem Marke des Winzers zehren ... und die Vampyre, welche an dessen Herzblute saugen, dergestalt bestimmt zu bezeichnen, daß ... eine Verfolgung derselben eintreten könnte. Ganz besonders aber würde ich es dem Herrn Verfasser Dank wissen“, bemerkte der Oberpräsident, „wenn er zugleich geeignete Mittel, dem Nothstande der Winzer abzuhelpen, vorzuschlagen im Stande wäre.“⁹⁶ Schließlich verlangte Schaper diejenige Gemeinde zu nennen, deren Mitglieder im Besitze vorzüglicher Waldparzellen seien, ohne doch die Möglichkeit zu haben, diesen Wald für ihre Bedürfnisse zu nutzen.

Am 18. Dezember veröffentlichte die „Rheinische Zeitung“ diese Reskripten des Oberpräsidenten und beauftragte den Verfasser der Artikel, eine Antwort vorzubereiten. Da dieser aber mit der Aufgabe nicht zurechtkam, nahm sich Marx selber der Sache an.

Der Plan für die „Rechtfertigung des ††-Korrespondenten von der Mosel“ entstand Ende Dezember/Anfang Januar, das heißt in dem Moment, als die Notwendigkeit des offenen Kampfes mit der Regierung klar zutage trat. Jetzt konnte es für eine Antwort an Schaper nicht mehr genügen, in überzeugender und angemessener Weise auf die einzelnen Punkte der von diesem vorgebrachten Anschuldigung einzugehen, wie das noch im November beabsichtigt war. Die Aufgabe war nunmehr prinzipiell anders. Es ging darum, die Polemik gegen den Oberpräsidenten in eine Volks-[159]diskussion über die Grundlagen des preußischen Staates umzuwandeln. Schon der Versuch, mittels einer allseitigen Analyse des Notstandes der Moselwinzer den volksfeindlichen Charakter der preußischen politischen Ordnung zu enthüllen, war unabhängig von seinem Ausgang ein historisches Verdienst der „Rheinischen Zeitung“ vor dem deutschen Volk.

Die Antwort an Schaper war nur der Anlaß, der es erlaubte, die Anklage gegen den Staat in Form der Rechtfertigung des Moselkorrespondenten darzulegen. Diese Form bestimmte auch die Struktur des Artikels, dessen einzelne Abschnitte den Hauptpunkten der von Schaper

⁹⁵ Rheinische Zeitung, 12. Dezember 1842, Nr. 346.

⁹⁶ Rheinische Zeitung, 18. Dezember 1842, Nr. 352.

vorgebrachten Beschuldigungen entspricht: erstens, die Frage in bezug auf die Holzverteilung; zweitens, die Behinderung der öffentlichen Besprechung der Lage der Moselbauern in der Presse; drittens, die Krebschäden der Moselgegend, die unmittelbare Beschreibung des bitteren Elends der Bauern, die Darstellung des Entstehens dieser Situation sowie der verheerenden Politik der Regierung als Ursache für den Notstand; viertens, die Vampire der Moselgegend; hier sollte von den Großgrundbesitzern und den Weingroßhändlern die Rede sein, die die kleinen Weinbauern rücksichtslos ausbeuten; fünftens, Vorschläge zur Abhilfe.

Die Verwirklichung dieses Planes erforderte angestrengte Arbeit zur Sammlung und Sichtung eines umfangreichen Tatsachenmaterials. Darin ist auch der Grund zu sehen, warum die Redaktion ihren Lesern am 3. Januar 1843 mitteilte, daß sich die Antwort an den Oberpräsidenten verzögert.

Da es sich um die Antwort an einen offiziellen Vertreter der Regierungsgewalt handelte, mußte die Hauptaufmerksamkeit auf die Sammlung offizieller Dokumente gerichtet werden. Unter diesen Dokumenten finden wir: Erlasse, Instruktionen und sonstige Anordnungen der Regierung und der örtlichen Staatsorgane; einen Bericht über Gespräche zwischen dem Finanzminister, den Regierungsbehörden des [160] Bezirkes Trier und der Direktion des Vereins zur Förderung der Weinkultur an der Mosel und Saar zu Trier; das Protokoll über eine Konferenz eines Beamten der Moselgegend mit zwei Landräten; kollektive und individuelle Gesuche der Armen um Steuererlaß und andere Erleichterungen und die Antworten der Behörden auf diese Gesuche; Auszüge aus der Tagespresse und aus wissenschaftlicher Literatur.

Zur Bestätigung der offiziellen Angaben hatte die Redaktion auch „verschiedene sich wechselseitig interpretierende Briefe“⁹⁷ benutzt, das heißt, es wurden auch persönliche Dokumente in die Analyse einbezogen. Darüber hinaus wurden Angaben durch die Befragung eines umfangreichen Personenkreises gewonnen. Dazu gehörten Unterlagen über Gespräche hochgestellter Vertreter der Verwaltungen mit Lokalbeamten sowie über Auseinandersetzungen der Beamten mit den Bauern.

In einem seiner Briefe an die Regierung legte Oberpräsident von Schaper seine Eindrücke von der dritten Rubrik der Marxschen „Rechtfertigung ...“ dar. Nachdem der Verfasser, schrieb er, der Zensur schließlich einen Artikel unter der Überschrift „Die Krebschäden der Moselgegend“ unterbreitet hatte, erwies es sich, daß er zur Vorbereitung seines Aufsatzes einen großen Teil der Moselgegend durchreist und dabei Angaben über schon längst registrierte und wieder vergessene Konflikte zwischen Beamten und Bewohnern dieses Gebietes mit dem Ziel gesammelt hatte, nunmehr alle diese Tatsachen an das Licht der Öffentlichkeit zu bringen und sie als Beispiele für die Unterdrückung der Bewohner der Moselgegend zu verwenden.

Marx hatte alle diese Angaben natürlich nicht selbst gesammelt, aber er entwarf das Programm dafür. Es handelte sich – in der heutigen Terminologie ausgedrückt – um eine konkrete soziologische Untersuchung.

Für Marx sind die Fakten nicht mehr bloßes Mittel zur [161] Illustration allgemeintheoretischer Leitsätze, sondern jene empirische Grundlage, welche die aus ihr abgeleiteten theoretischen Schlußfolgerungen unwiderlegbar macht. „Wir wünschen“, so schrieb er, „in dieser ganzen Darstellung nur auf *Faktisches* zu bauen“ und sind bestrebt, soweit es an uns liegt, „nur Tatsachen in eine allgemeine Form zu erheben ...“⁹⁸ Das konkrete ökonomische, politische und juristische Material durchdringt die Marxsche Analyse der Lage der Moselbauern so tief und organisch, daß es aufhört, nur eine Illustration für die Richtigkeit der theoretischen Leitsätze zu sein.

Marx sagte sich jetzt endgültig und ganz bewußt vom spekulativen hegelschen Verhältnis zu den empirischen Fakten als einem bloßen Widerschein der abstrakten Idee los, das heißt von einem Verhältnis, bei dem die Nichtübereinstimmung von Idee und Tatsache vorzugsweise als Mangel der Tatsache und nicht der Idee angesehen wird. Dieses neue Verhältnis äußert sich

⁹⁷ Karl Marx: Rechtfertigung des ††-Korrespondenten von der Mosel. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 1, S. 173, Anm.

⁹⁸ Ebenda, S. 184.

nicht nur darin, daß Marx seine ganze Darlegung auf Tatsachen aufbaut, sondern auch darin, daß er sich entschließt, aus diesen auch grundlegende allgemeine theoretische Schlüsse materialistischen Charakters zu ziehen, die seine früheren idealistischen Konstruktionen nachhaltig untergraben.

Marx' Bewegung zum Materialismus kommt vor allem in dem neuen Verständnis für die objektive Natur der gesellschaftlichen Verhältnisse zum Ausdruck. „Bei der Untersuchung *staatlicher Zustände*“, so schreibt er, „ist man allzu leicht versucht, die *sachliche Natur der Verhältnisse* zu übersehen und alles aus dem *Willen* der handelnden Personen zu erklären. Es gibt aber *Verhältnisse*, welche sowohl die Handlungen der Privatleute als der einzelnen Behörden bestimmen und so unabhängig von ihnen sind als die Methode des Atemholens. Stellt man sich von vornherein auf diesen sachlichen Standpunkt, so wird man den guten oder den bösen Willen weder auf der einen noch auf der andern Seite [162] ausnahmsweise voraussetzen, sondern Verhältnisse wirken sehen, wo auf den ersten Anblick nur Personen zu wirken scheinen.“⁹⁹

Dieses methodologische Prinzip kennzeichnet eine im höchsten Grade wichtige Stufe auf dem Wege der philosophischen Entwicklung Karl Marx'. Freilich, für sich genommen führt die Forderung, von der objektiven Natur der Verhältnisse und nicht vom Willen einzelner Personen auszugehen, natürlich noch nicht über die Grenzen des Idealismus hinaus. Bekanntlich war auch Hegel der Meinung, daß in der Weltgeschichte zwar die „Heroen ... aus sich zu schöpfen scheinen ...“, während in Wirklichkeit ihre Handlungen, wie die aller Personen durch objektive Gesetze bestimmt sind.¹⁰⁰ Auch in seiner Doktordissertation hatte ja Marx bereits den objektiven Charakter der Gesetze der Geschichte unterstrichen, ohne indessen von der idealistischen Grundhaltung abzugehen. In den „Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion“ forderte Marx zwar, die objektiven Unzulänglichkeiten, die Mängel der Institutionen und nicht der Personen, ins Auge zu fassen, aber es war noch nicht zu erkennen, wie konkret er hier die objektive Natur der Institutionen begriff.

In der „Rechtfertigung des ††-Korrespondenten von der Mosel“ bildet das Problem der Objektivität den Brennpunkt der gesamten Argumentation. Es wird allerdings auch hier noch in idealistischer Form aufgeworfen. So erscheint es nicht unter dem Blickpunkt des Gegensatzes von Materiellem und Ideellem, sondern als der Gegensatz zwischen Bewußtem und Spontanem. Entscheidend ist jedoch, daß Marx der Sache nach sein Hauptaugenmerk auf diejenigen Verhältnisse richtet, die ihrer Natur nach materiell sind, obgleich er sie noch nicht als solche besonders heraushebt und die Frage nach der bestimmenden Rolle der Produktions-[163]verhältnisse noch außer Betracht bleibt. Für ihn existieren drei Kategorien von objektiven Verhältnissen: die Beziehungen zwischen der Sphäre der privaten Interessen und dem Staat (der Sphäre des allgemeinen Interesses); die Verhältnisse innerhalb des „Verwaltungskörpers“; der Zustand der Presse und der öffentlichen Meinung. Wie hat Marx diese Typen von Verhältnissen im einzelnen analysiert?

Marx ging davon aus, daß der Notzustand der Moselgegend nicht als ein einfacher Zustand betrachtet werden kann. „Man wird mindestens immer zwei Seiten unterscheiden müssen, den Privatzustand und den Staatszustand, denn so wenig die Moselgegend außerhalb des Staats, so wenig liegt ihr Notzustand außer der Staatsverwaltung. Die *Beziehung* beider Seiten aufeinander bildet erst den *wirklichen* Zustand der Moselgegend.“¹⁰¹

Eine der Seiten dieser Beziehung (das Verhältnis der Sphäre der Privatinteressen zum Staat) hatte Marx bereits in den vorangegangenen Artikeln analysiert. Er war dort zu dem Ergebnis gelangt, daß das Interesse des Privateigentums sich den Staat unterzuordnen versucht. Der Waldeigentümer, so hatte er festgestellt, erhebt sein privates Interesse in den Rang eines

⁹⁹ Ebenda, S. 177.

¹⁰⁰ G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. in: Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe, Bd. 11, S. 60.

¹⁰¹ Karl Marx: Rechtfertigung des ††-Korrespondenten von der Mosel. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 1, S. 178.

Staatsinteresses. An diesem Standpunkt hält Marx auch im vorliegenden Artikel fest. Der weinbauende Private kann nicht verkennen, „daß *sein* Votum absichtlich oder unabsichtlich durch das *Privatinteresse* getrübt sein, also die Wahrheit desselben nicht unbedingt präsumiert werden kann“¹⁰², schreibt er. So kommt es, daß „der Beamte dem Privaten vorwirft, daß er seine Privatangelegenheit zu einem Staatsinteresse hinaufschraube“¹⁰³. Mit dem Elend der Moselwinzer war er nunmehr auf einen anderen Zusammenhang gestoßen, auf die Tatsache nämlich, daß sich die Notlage einzelner Personen [164] in den Staatsnotstand verwandelt. Deshalb ist es erklärlich, daß Marx, der die Ursache für die Verelendung der Winzer vor allem im Staate sieht, jetzt seine Aufmerksamkeit auf die andere Seite der obengenannten Beziehung richtet, auf die Beziehung des Staates zur Sphäre der Privatinteressen.

Marx betrachtet diese Beziehung an einem tatsächlichen Vorgang. Veranlaßt durch die Beschwerden der Moselwinzer, hatte die Regierung des Bezirkes Trier einen ihrer Beamten beauftragt, den Gründen der Klagen nachzugehen. Der Beamte gelangte zu dem Ergebnis, daß die Situation durchaus nicht so schlimm sei, und wenn sie sich in der letzten Zeit ein wenig verschlechtert habe, so seien daran die Beschwerdeführenden selbst schuld. Die Zahlen bewiesen indessen, daß die Dinge in Wirklichkeit weitaus ernster lagen. So hatte also nicht die Privatperson, sondern der Staatsbeamte die Wirklichkeit entstellt. Die Ursache dieser Entstellung wurzelt nach Marx in den Verhältnissen innerhalb des Staatsapparates (im „Verwaltungskörper“).

Marx hebt hervor, daß die Beziehungen in der Sphäre des preußischen Staatsapparates Beziehungen der Beamtenhierarchie sind. Sie unterliegen den allgemeinen Gesetzen jeglicher Hierarchie. Ihr Grundprinzip ist die Aufspaltung in genau umrissene Personengruppen, von denen jede einen streng bestimmten Platz in der hierarchischen Pyramide einnimmt. Jede dieser Gruppen unterwirft sich strikt der übergeordneten Gruppe und fordert ihrerseits die strengste Unterordnung von seiten der unter ihr stehenden Gruppe. Jeder Beamte wird mit seiner Ernennung zum Glied einer Gruppe, deren Tätigkeitsprinzipien bereits vor ihm von obenher festgelegt wurden. Er kann diese Prinzipien nicht verändern, er hat sie nur einzuhalten, und, wenn es die Prinzipien erfordern, selbst die von ihm verwalteten Objekte im Stich zu lassen.

Das eben sind die inneren Gesetze der Beamtenhierarchie, die alle Elemente des bürokratischen Mechanismus mit festen Fäden zu einem einheitlichen Ganzen verbinden. [165] Diese Gesetze werden durch eine Theorie ergänzt, die sie rechtfertigt und für vernünftig erklärt. Sie beruht auf dem „Grundsatz von einem doppelten Staatsbürgertum, dem aktiven, wissenden Staatsbürgertum der Verwaltung und dem passiven, unbewußten der Verwalteten“¹⁰⁴. Ein wichtiges Moment dieser Theorie ist die Behauptung, daß „die Verwaltung wohl am besten beurteilen wird, inwiefern das Staatswohl gefährdet und von ihr eine tiefere Einsicht in das Verhältnis des Ganzen und seiner Teile präsumiert werden muß als von diesen Teilen selbst“¹⁰⁵.

Im Grunde genommen sind das Momente, die der Hegelschen Rechtsphilosophie entsprechen. Hegel nämlich hatte theoretisch die Ansicht vom Beamtentum als einem besonderen, „allgemeinen“ Stand, dem Verwaltungsstand, und seinem Gegensatz zu der passiven und unbewußten Masse des Volkes begründet. Er war der Auffassung, das Volk sei der „Theil der Mitglieder eines Staats ..., der nicht weiß, was er will. Zu wissen, was man will, und noch mehr was der an und für sich seyende Wille, die Vernunft, will, ist die Frucht tiefer Erkenntnis und Einsicht, welche eben nicht die Sache des Volks ist.“ Erst „die höchsten Staatsbeamten haben nothwendig tiefere und umfassendere Einsicht in die Natur der Einrichtungen und Bedürfnisse des Staats, so wie die größere Geschicklichkeit und Gewohnheiten dieser Geschäfte ...“¹⁰⁶ Marx enthüllt also hier die sozialen Wurzeln der Hegelschen Rechtsphilosophie als einer Philosophie der preußischen Bürokratie.

¹⁰² Ebenda, S. 189.

¹⁰³ Ebenda, S. 185.

¹⁰⁴ Ebenda, S. 186.

¹⁰⁵ Ebenda, S. 189.

¹⁰⁶ G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts. In: Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe, Bd. 7, S. 409.

Die durch den Nimbus der Heiligkeit verklärten Gesetze der Beamtenhierarchie sind jene reale Kraft, die die feindselige Einstellung der Beamten zu dem von ihnen verwalteten Organismus, das heißt zur Bevölkerung, zu allem, was außerhalb des bürokratischen Apparates steht, bestimmen.

[166] Wenn ein Beamter eine Beschwerde über Mißstände in seinem Verwaltungsbezirk erhält, so kann er kraft der Stellung, die er im System der staatlichen Verwaltung einnimmt, nicht an den allgemeinen Verwaltungsprinzipien zweifeln und muß daher annehmen, daß man ihn persönlich schlechter Verwaltungstätigkeit bezichtigt. Da er aber zu Recht von seiner Gewissenhaftigkeit überzeugt ist (um das Wesen leichter zu erfassen, setzt Marx überall voraus, daß sich die Beamten gewissenhaft zu ihren Pflichten verhalten), muß er notwendig den Absender der Beschwerde der Unlauterkeit verdächtigen. Je gewissenhafter der Beamte ist, um so tiefer wird folglich sein Zweifel an der Lauterkeit des Beschwerdeführers sein. Die von Marx angeführten Tatsachen bezeugen, daß der Beamte „Partei gegen den Bittsteller ergreift ... Statt ihre Darstellung zu benutzen, sucht er sie zu widerlegen“¹⁰⁷.

Der Bittsteller, dessen Beschwerde abgewiesen wurde, kann sich an eine höhere Instanz wenden. Die höheren Verwaltungsbehörden werden jedoch ihrerseits unerschütterlich von der Richtigkeit ihrer allgemeinen Prinzipien überzeugt sein, und sie werden zudem ihren Beamten mehr Vertrauen schenken als den von ihnen verwalteten Personen. Außerdem besitzt die höhere Instanz ihren traditionellen Maßstab, nach dem sie die Lage dieser oder jener Gemeinde beurteilt. Diese Einschätzungen verhüllen vor den Beamten das wirkliche Bild der Lage. Die Autorität der bürokratischen Wirklichkeit ist so groß, daß selbst die tatsächliche Lage, die so klar wie der helle Tag ist, den Beamten im Vergleich zu jener Wirklichkeit, wie sie offiziell beglaubigt ist, als illusorisch erscheint.

Auf diese Weise kommt unabhängig von den guten Absichten der einen oder der anderen Personen unvermeidlich ein ganz bestimmtes Verhältnis der einzelnen Beamten und des ganzen bürokratischen Apparates zu der von ihnen verwalteten Bevölkerung zustande. Der Beamte wird „... einerseits den Zustand nicht so ganz desolat finden, und andererseits, wenn er ihn desolat findet, wird er den Grund *außerhalb* der Verwaltung suchen, teils in der Natur, die vom Menschen unabhängig, teils im Privatleben, das von der Verwaltung unabhängig, teils in Zufällen, die von niemand abhängig“¹⁰⁸.

Die Bevölkerung kann sich jedoch mit dieser Art Verwaltung nicht zufriedengeben. (Unter Bevölkerung versteht Marx nicht Tagediebe und Prasser, sondern arbeitsame, sparsame Menschen, das heißt, er geht ihr gegenüber von der gleichen Voraussetzung aus, wie in bezug auf die Beamten.) Sie sieht den Widerspruch zwischen ihrer tatsächlichen Lage und dem Bild, das in den Beamtenstuben erzeugt wird. Da auch die Argumente von den Beamten ständig ignoriert werden, keimt bei den Privatpersonen der Verdacht auf, daß diese voreingenommen handeln, daß sie einen beliebigen Mißstand um jeden Preis verleugnen, um nicht die Verantwortung für ihn tragen zu müssen.

Auf dieser Basis bildet sich ein schwerer Konflikt zwischen den Verwaltenden und der Bevölkerung heraus. „Wenn ... der Beamte dem Privaten vorwirft, daß er seine Privatangelegenheiten zu einem Staatsinteresse hinaufschraube, so wirft der Private dem Beamten vor, daß er das Staatsinteresse zu seiner Privatangelegenheit herunterschraube, zu einem Interesse, von dem alle andern als Laien ausgeschlossen seien.“¹⁰⁹

Da die Privatpersonen die Theorie der Beamten, daß die Verwaltung alles wisse und alles könne, akzeptieren, so erwarten sie natürlich auch, daß diese ihre Allwissenheit und ihre Allmacht unter Beweis stellen und die Notlage der Bevölkerung mildern. Aber das vermögen die Verwaltungsbehörden nicht. Sie „*können bei dem besten Willen*, bei der [168] eifrigsten

¹⁰⁷ Karl Marx: Rechtfertigung des ††-Korrespondenten von der Mosel. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 1, S. 184.

¹⁰⁸ Ebenda, S. 186.

¹⁰⁹ Ebenda, S. 185.

Humanität und der stärksten Intelligenz mehr als augenblickliche und vorübergehende Kollisionen, eine konstante Kollision zwischen der Wirklichkeit und den Verwaltungsmaximen nicht lösen ...“¹¹⁰ Der konstante Notstand eines Staatsteils wie der Moselgegend war dafür der schlagendste Beweis.

Marx gelangte darum zu dem Schluß: „Der *Notstand der Mosel* ist zugleich ein *Notstand der Verwaltung*.“¹¹¹ Das ist der revolutionärste aller Gedanken, die der junge Marx bisher öffentlich ausgesprochen hat. Es bedurfte genau eines Jahres, um ihn heranreifen zu lassen. Im Zuge der Kritik an der Zensurinstruktion hatte Marx erstmalig den Gedanken geäußert, daß man nicht die Personen, sondern die Institutionen ablösen müsse; dabei war jedoch unmittelbar nur von der Institution der Zensur die Rede gewesen. Danach hatte Marx die Unzulänglichkeit der Landtage und der ständischen Ausschüsse nachgewiesen. Jetzt hatte er die allgemeine Schlußfolgerung über den Notzustand des gesamten Verwaltungssystems getroffen.

Marx nutzte das zahlreiche Tatsachenmaterial, um „die Macht der allgemeinen *Verhältnisse* in dem *Willen* der handelnden Persönlichkeiten“¹¹² wiederzuerkennen und um in einer der Zensur unterstellten Zeitung den Lesern zu erklären, daß die Ursache ihrer Notlage nicht die Hartherzigkeit einzelner Beamter oder einzelner Verwaltungsorgane ist, sondern diese nur die Erscheinungsform der Grausamkeit des gesamten gegenwärtigen Systems bilden. Diese Verhältnisse sind die allgemeinen und dem Auge verborgenen Kräfte, die einzelne Beamte oder Verwaltungsorgane zu scheinbar willkürlichen Härten zwingen. Deshalb gilt es, nicht gegen einzelne Beamte oder Verwaltungsorgane, sondern gegen das gesamte System der bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse zu kämpfen.

[169] Der schwere Konflikt zwischen dem preußischen Staat und der Mehrzahl der Moselbewohner lehrte Marx, daß es für dessen Beseitigung eines „*dritten Elements*“ bedarf, das politisch ist, ohne amtlich zu sein, das bürgerlich ist, ohne mit den privaten Interessen unmittelbar verbunden zu sein. „Dieses ergänzende Element von *staatsbürgerlichem Kopf* und von *bürgerlichem Herzen* ist die *freie Presse*. Im Bereich der Presse können die Verwaltung und die Verwalteten gleichmäßig ihre Grundsätze und Forderungen kritisieren, aber nicht mehr innerhalb eines Subordinationsverhältnisses, sondern in gleicher *staatsbürgerlicher* Geltung, nicht mehr als *Personen*, sondern als *intellektuelle Mächte*, als Verstandesgründe.“¹¹³

Wie realisiert nun die Presse diese ihre soziale Funktion? Die Antwort auf diese Frage finden wir nicht nur in der „Rechtfertigung des ††-Korrespondenten von der Mosel“, sondern auch in der unmittelbar vorausgegangenen Polemik Marx’ im Zusammenhang mit dem Verbot der „Leipziger Allgemeinen Zeitung“. Im Verlauf dieser Polemik formulierte Marx die Bedingung, die für die Lösung der Aufgaben, welche die Presse hat, erforderlich ist. „... damit die Presse ihre Bestimmung erreiche“, schrieb er, „ist es vor allem notwendig, ihr keine Bestimmung von außen vorzuschreiben und ihr jene Anerkennung zu gewähren, die man selbst der Pflanze zu gewähren gewohnt ist, die Anerkennung ihrer *innern Gesetze*, denen sie nicht nach Willkür sich entziehen darf und kann.“¹¹⁴

Da die Presse ein Ausdruck des Volksgeistes ist, der sich durch eine komplizierte Struktur auszeichnet (er schließt sowohl das wissenschaftliche als auch das gewöhnliche Alltagsbewußtsein, theoretische Gedanken als auch empirische Tatsachen usw. in sich ein), so ist auch die Presse ein kompliziertes Ganzes. Sie muß sich notwendig eine bestimmte Ar-[170]beitsteilung zwischen ihren verschiedenen Organen auferlegen. Jede Zeitung muß ein bestimmtes Profil, ihren Problembereich, ihr Herangehen an seine Behandlung und ihren Leserkreis haben. In der einen Zeitung (zum Beispiel in der „Rheinischen Zeitung“) können die Interessen der politischen Wissenschaft in den Vordergrund treten, in einer anderen (zum Beispiel in der „Leipziger

¹¹⁰ Ebenda, S. 189.

¹¹¹ Ebenda, S. 188.

¹¹² Ebenda, S. 195.

¹¹³ Ebenda, S. 189/190.

¹¹⁴ Karl Marx: Das Verbot der „Leipziger Allgemeinen Zeitung“. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 1, S. 155.

Allgemeinen Zeitung“) die Interessen der politischen Praxis. Die eine Zeitung wird dem Interesse für neue Gedanken mehr Raum geben, die andere dem für neue Tatsachen usw. „Nur dadurch, daß die Elemente der Volkspresse ihre ungehinderte, selbständige und *einseitige* Entwicklung erhalten und sich in verschiedene Organe verselbständigen, kann die ‚gute‘ Volkspresse gebildet werden, d. h. die Volkspresse, die alle *wahren* Momente des *Volksgestes* harmonisch in sich vereinigt, so daß in jeder Zeitung der wirkliche sittliche Geist ebenso ganz gegenwärtig ist wie in jedem Blatt der Rose ihr Duft und ihre Seele.“¹¹⁵

Die Arbeitsteilung darf nicht nur zwischen den einzelnen Zeitungen, sie muß auch zwischen den verschiedenen Korrespondenten bestehen. Ein Zeitungskorrespondent ist ein Teilchen in dem vielstimmigen Organismus der Presse, in dem er sich in freier Entscheidung eine bestimmte Funktion auswählt. Der eine wird es vorziehen, seine Eindrücke über den Notstand der Winzer darzulegen, die er in der unmittelbaren Begegnung mit ihnen gewonnen hat. Ein anderer beschäftigt sich mit der Entstehungsgeschichte dieser Notlage. Ein dritter untersucht die zu ihrer Beseitigung notwendigen Mittel, wobei er das Recht hat, entweder den lokalen oder den Maßstab des Staatsganzen anzulegen.

Es handelt sich hierbei nicht um die ganz individuellen Unterschiede der einzelnen Korrespondenten (um ihr unterschiedliches Talent, die Besonderheiten ihres Stils, ihrer Sprache usw.), die natürlich immer mitspielen, sondern um solche Unterschiede, in denen sich die verschiedenen Seiten [171] der öffentlichen Meinung in der behandelten Frage widerspiegeln. Deshalb spricht Marx die Überzeugung aus, daß zum Wesen der Presse die Anonymität gehört, „die eine Zeitung aus einem Sammelplatz vieler individueller Meinungen zu dem Organ *eines Geistes macht*“¹¹⁶. Die Anonymität macht nicht nur den Verfasser selbst, sondern auch das Publikum unbefangener und freier. Wenn das Publikum nicht auf den Namen des Verfassers, seine gesellschaftliche Stellung, seine Autorität usw. blickt, wird seine Aufmerksamkeit nicht so sehr darauf gerichtet sein, wer spricht, sondern auf die Sache, von der gesprochen wird.

Auch in den Artikeln selbst sollte man die Namen der Beamten und der Privatpersonen besser nicht nennen. Die Presse muß die allgemeinen Zustände bloßstellen, aber sie darf nicht einzelne Personen denunzieren. Eine Ausnahme von diesem Prinzip tritt selbstverständlich dann ein, wenn einem öffentlichen Übel nicht anders zu begegnen wäre oder wenn die Publizität schon das ganze gesellschaftliche Leben beherrscht und so der Begriff der Denunziation seinen spezifischen Sinn verlieren würde.

„So wird bei lebendiger Preßbewegung die *ganze Wahrheit* in die Erscheinung treten, denn wenn das Ganze zuerst auch nur als ein bald absichtlich, bald zufällig nebeneinander laufendes Hervorheben der verschiedenen einzelnen Gesichtspunkte zum Vorschein kommt, so hat endlich diese Arbeit der Presse selbst einem ihrer Glieder das Material bereitet, aus dem er nun das *eine* Ganze schaffen wird. So setzt sich die Presse nach und nach durch die Teilung der Arbeit in den Besitz der ganzen Wahrheit, nicht indem einer alles, sondern indem viele wenig tun.“¹¹⁷

Hieraus ergibt sich, daß die inneren Gesetze der freien Presse im Gegensatz zu den Gesetzen der Beamtenhierarchie ihrem ureigensten Wesen nach demokratisch sind. Aus die-[172]sem Grunde vollzieht sich auf ihrem Boden in der Sphäre der Presse ein schöpferischer Prozeß, der die öffentliche Meinung durch ein neues, tieferes und vollständigeres Verständnis des einen oder des anderen Gegenstandes bereichert. „Die ‚freie Presse‘, wie sie das Produkt der öffentlichen Meinung ist, so produziert sie auch die öffentliche Meinung.“¹¹⁸ Sie wirkt sowohl auf die Vernunft als auch auf das Gemüt des Volkes ein. Deshalb spricht sie nicht nur in der ruhigen Sprache der theoretischen Kritik, sondern zugleich in der leidenschaftlichen Sprache des wirklichen Lebens. Die rauhe Stimme der Volksnot wird in der freien Presse nicht durch die Gesetze

¹¹⁵ Ebenda.

¹¹⁶ Karl Marx: Rechtfertigung des ††-Korrespondenten von der Mosel. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 1, S. 173/174.

¹¹⁷ Ebenda, S. 173.

¹¹⁸ Ebenda, S. 190.

der Beamtenhierarchie verstümmelt, sondern in ihrer unmittelbaren Form allen zu Gehör gebracht, um so allgemeine Aufmerksamkeit zu erzeugen.

Unter den Bedingungen des preußischen Staates wird jedoch die Presse in starkem Maße durch die Gesetze der Beamtenhierarchie beeinflusst. Dieser Einfluß wird vor allem durch die Zensur ausgeübt.

Zum Unterschied von früheren Artikeln geht Marx hier nicht nur auf die Rolle der Zensur gegenüber der zentralen und der „Großen“ Presse überhaupt, sondern auch auf ihre Wirkung für die lokale Presse ein, die sich in einer besonders schwierigen Lage befindet. Es handelt sich darum, daß die Landräte, die an der Spitze der Bezirke stehen, in den wichtigsten Städten ihres Bezirkes auch die Funktion eines Zensors erfüllen. Dieses lobenswerte Bestreben der Verwaltung, die Zensoren für die lokale Presse einzusparen, schlägt für die letztere in ein wahres Unglück um. Selbst der schikanöseste Zensor wäre für die Lokalpresse vorteilhafter gewesen, weil er nicht von den lokalen Behörden ernannt wird, und deshalb der Besprechung örtlicher Angelegenheiten unvoreingenommener gegenübersteht. Völlig anders liegen die Dinge, wenn der Landrat als Zensor fungiert; denn dessen Tätigkeit, wie auch die aller ihm untergeordneten Or-[173]gane ist ja gerade der wichtigste Gegenstand der lokalen Presse. Der Landrat wird so zum Richter über seine eigenen Angelegenheiten. Deshalb wird „schon die bloße Existenz der *landrätlichen Zensuren* zu einem hinreichenden Grund für die Nichtexistenz einer freimütigen Lokalpresse“¹¹⁹.

Marx faßt die allgemeine Funktion der Zensur in der Feststellung zusammen, „daß: die Zensur überaus ängstlich und eine *äußere* Schranke einer freien Presse war, daß hiermit Hand in Hand die *innere* Beschränktheit der Presse ging, die den Mut und selbst das Streben aufgegeben hatte, sich über den Horizont der Neuigkeit zu erheben, daß endlich im Volke selbst die *Teilnahme an vaterländischen Interessen* und das *Nationalgefühl* verlorengegangen waren, also gerade die Elemente, welche nicht nur die schöpferischen Mächte einer freimütigen und öffentlichen Presse, sondern auch die Bedingungen sind, innerhalb deren allein eine freimütige und öffentliche Presse wirken und volkstümliche Anerkennung finden kann, eine Anerkennung, welche die Lebensatmosphäre der Presse bildet, ohne welche sie rettungslos hinsieht“¹²⁰.

Durch die Knebelung der Presse hat die Zensur die rauhe Stimme der Volksnot erstickt. Die Not ist dadurch nicht verschwunden, sie ist vielmehr zu einem enormen Elend geworden, aus dem nun weder der Staat noch das Volk einen Ausweg sehen. Die soziale Funktion der Zensur liegt folglich darin, den Interessen des Volkes, und letzten Endes sogar denen des Staates selbst zu schaden.

Es ist erstaunlich, daß Marx eine so leidenschaftliche Verurteilung der Zensur und der Regierung nicht etwa in einer illegalen, für einen kleinen Kreis von Revolutionären bestimmten Zeitung, sondern in einer der Zensur unterliegenden Tageszeitung veröffentlichen konnte, die zu dieser Zeit mehrere tausend Leser besaß. Wie war das möglich?

Der erste Zensor, mit dem Marx als Chefredakteur der [174] Zeitung zu tun hatte, war Polizeirat Dolleschall. Da Dolleschall Marx' Intellekt absolut nicht gewachsen war, mußte er in den Disputen über die Streichung dieser oder jener Passage ständig zurückstecken. Am 16. November 1842 berichtete Oberpräsident von Schaper an die Zensurminister: „Der Dolleschall hat von seiner Unfähigkeit, einem Blatt so verderblicher Tendenz, wie die ‚Rheinische Zeitung‘ ist, als Zensor länger vorzustehen, in der neuesten Zeit soviel Proben geliefert, daß ich dringend wünschen muß, ihn bald durch einen befähigteren Nachfolger ersetzt zu sehen.“¹²¹ Am 1. Dezember wurde Dolleschall durch den Regierungsassessor Wietaus abgelöst. Das war ein begabter Mensch mit zweifellos größeren Fähigkeiten als sein Vorgänger. Aber schon bald hatte Marx Wietaus so weit „umerzogen“, daß dieser zunächst die Artikel des Moselkorrespondenten, und darauf auch Marx' Artikel gegen das Verbot der „Leipziger Allgemeinen Zeitung“ passieren ließ.

¹¹⁹ Ebenda, S. 196.

¹²⁰ Ebenda, S. 192.

¹²¹ Zit. in: A. Cornu: Karl Marx und Friedrich Engels, Bd. 1, S. 340/341, Anm.

Dieses Mal schlugen die Zensurminister selbst Alarm. Am 13. Januar 1843 schrieben sie an von Schaper: „Das Verbot der ‚Leipziger Allgemeinen Zeitung‘ wird in der ‚Rheinischen Zeitung‘ ... fortgesetzt in einer Weise besprochen, welche nicht nur mit den am 29. v. M. von hier aus erteilten Anordnungen im Widerspruch steht, sondern auch ganz abgesehen von allen speziellen Bestimmungen im allgemeinen eine Taktlosigkeit des neuen Censors verrät, wie wir sie von ihm nicht erwartet haben.“¹²²

Der hier zitierte Artikel Marx' war indessen erst das Vorspiel zum eigentlichen Streit, der damit eröffnet wurde, daß Wietaus die Veröffentlichung der „Rechtfertigung des ††-Korrespondenten von der Mosel“ erlaubte. Das war übrigens weniger ein Versäumnis Wietaus', sondern vielmehr sein Pech; denn er konnte ja der Zeitung nicht die Veröffentlichung einer Antwort an den Oberpräsidenten [175] verbieten, die Schaper schon längst herausgefordert hatte. Marx war taktisch klug genug, um seine Gegner mit den von ihnen selbst erhobenen Forderungen zu schlagen. In den Diskussionen um die Streichung oder Veröffentlichung einzelner Passagen der Artikel mußte Wietaus jedoch genauso der Geisteskraft Marx' nachgeben, wie es vor ihm Dolleschall ergangen war. In diesem Kampf mit Marx unterlagen im Laufe von nur zwei Monaten hintereinander zwei Zensoren. Marx hatte allen Grund, später mit Stolz daran zurückzudenken, daß die von ihm geleitete Zeitung „unbedingt die Macht der Zensur in Preußen gebrochen“¹²³ hat.

Die „Rheinische Zeitung“ war jedoch noch nicht stark genug, um auch die Macht des preußischen Königs zu brechen. Am 21. Januar fand unter dem Vorsitz Friedrich Wilhelms IV. eine Sitzung des Ministerrates statt, auf der beschlossen wurde, die „Rheinische Zeitung“ mit dem 31. März zu verbieten.

Am 21. Januar gaben die drei Zensurminister einen speziellen Erlaß bekannt, in dem die Motive für das Verbot der „Rheinischen Zeitung“ dargelegt wurden. In ihm heißt es: „Unverkennbar ... herrschte in der Zeitung fortgesetzt die Absicht vor, die Verfassung des Staats in ihrer Basis anzugreifen, Theorien zu entwickeln, welche auf Erschütterung des monarchischen Prinzips abzielen, das Verfahren der Regierung in der öffentlichen Meinung böswillig zu verdächtigen, einzelne Stände der Nation gegen die anderen aufzureizen, Mißvergnügen mit den bestehenden gesetzlichen Zuständen zu erwecken und sehr feindselige Richtungen gegen befreundete Mächte“¹²⁴ zu begünstigen.“¹²⁵

[176] Marx bewertete das Verbot der Zeitung sofort als einen Akt, durch den ihre tatsächliche Kraft offiziell anerkannt wurde. Aber das war zugleich mit der bitteren Erkenntnis verbunden, daß das begonnene Werk nicht fortgesetzt werden konnte. „Mich hat nichts überrascht“, schrieb Marx am 25. Januar 1843 an Ruge. „Sie wissen, was ich gleich von der Zensurinstruktion hielt. Ich sehe hier nur eine Konsequenz, ich sehe in der Unterdrückung der ‚Rh. Z.‘ einen *Fortschritt* des politischen Bewußtseins und resigniere daher. Außerdem war mir die Atmosphäre so schwül geworden. Es ist schlimm, Knechtsdienste, selbst für die Freiheit, zu verrichten und mit Nadeln statt mit Kolben zu fechten. Ich bin der Heuchelei, der Dummheit, der rohen Autorität und unseres Schmiegens, Biegens, Rückendrehens und Wortklauberei müde gewesen. Also die Regierung hat mich wieder in Freiheit gesetzt.“¹²⁶

Den Entschluß, sich zurückzuziehen, konnte Marx nicht sofort verwirklichen. Da er über keine anderen Einkünfte als sein Redakteursgehalt verfügte, konnte er es sich nicht erlauben, die Redaktion sofort zu verlassen. Darüber hinaus hielt es Marx wohl für seine Pflicht, sich unmittelbar

¹²² Ebenda, S. 346/347, Anm.

¹²³ Marx an Justizrat Weber, 3. März 1860. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 30, S. 508.

¹²⁴ Dieses „außenpolitische Motiv“ entstand im Zusammenhang mit einem am 4. Januar in der „Rheinischen Zeitung“ veröffentlichten Artikel, der eine Kritik am russischen Militäroptimismus enthielt und den Protest der russischen Regierung ausgelöst hatte.

¹²⁵ Bemerkungen von Karl Marx zu dem Erlaß der drei Zensurminister gegen die Rheinische Zeitung [1843 Februar 12.]. In: MEGA, Erste Abteilung, Bd. 1. Zweiter Halbband, S. 297.

¹²⁶ Marx an Arnold Ruge, 25. Januar 1843. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 27, S. 415.

in den Kampf um die Aufhebung des Verbots der Zeitung einzuschalten. Er leitete deshalb noch fast zwei Monate lang die Zeitung.

In dieser ganzen Zeit glich Marx' Lage in der Tat der des gefesselten Prometheus. Die Regierung hatte der Zeitung nicht nur ihre Todesstunde vorgeschrieben, sie unterwarf sie bis dahin auch Bedingungen, die selbst für den preußischen Polizeistaat einen Ausnahmefall bildeten. Wie Prometheus vom erzürnten Zeus an eine Felswand geschmiedet worden war, weil er den Göttern das Feuer geraubt und es den Menschen weitergegeben hatte, so wurde auch die „Rheinische Zeitung“, die ihre Stimme für die politisch und sozial erniedrigten Massen erhoben hatte, vom [177] preußischen König dem Joch einer doppelten Zensur unterworfen. Der Zensor Wietaus wurde durch den jungen Berliner Beamten Saint-Paul abgelöst, der seine Pflichten mit Eifer erfüllte. Nach Saint-Paul mußte die Zeitung zusätzlich noch die Zensur des Regierungspräsidenten von Köln, von Gerlach, durchlaufen. Das nahm der Redaktion jede Möglichkeit, eine prinzipielle politische Linie zu verfolgen. Geknebelt an Händen und Füßen, versuchte die Zeitung mutig, den Kampf auf andere Weise fortzusetzen. So konnte man als erstes Unternehmen eine vernichtende Antwort auf das Ministerialreskript vorbereiten, so wie man es schon im November 1842 getan hatte. Wie die Marxschen Randglossen zu dem Ministerialreskript erkennen lassen, fiel es ihm nicht schwer, alle Anklagepunkte gegen die „Rheinische Zeitung“ in Argumente zugunsten des Blattes umzuwandeln. Das folgende Beispiel möge diese beweisen:

„Der Vorwurf, ‚Mißvergnügen mit den bestehenden gesetzlichen Zuständen erregt‘ haben zu wollen, kann in dieser unbestimmten Fassung nicht einmal als Vorwurf betrachtet werden. Auch die Regierung hat Mißvergnügen mit den bestehenden gesetzlichen Zuständen, zum Beispiel mit den altpreußischen Ehezuständen, zu erregen gesucht. Jede Gesetzreform und Revision, jeder Fortschritt beruht auf solchem Mißvergnügen.

Da eine gesetzliche Entwicklung nicht möglich ist ohne Entwicklung der Gesetze, da eine Entwicklung der Gesetze unmöglich ist ohne eine Kritik der Gesetze, da jede Kritik der Gesetze den Kopf als auch das Herz der Staatsbürger mit den bestehenden Gesetzen entzweit, da diese Entzweiung als Mißvergnügen empfunden wird, so ist eine loyale Beteiligung der Presse an der Staatsentwicklung unmöglich, wenn sie nicht Mißvergnügen mit den bestehenden gesetzlichen Zuständen erregen darf.“¹²⁷

[178] Unter den neuen Bedingungen konnte es indessen nicht mehr darum gehen, theoretische Argumente zu finden, dem Akt der Regierung mußten reale politische Aktionen möglichst breiter Bevölkerungsschichten entgegengesetzt werden. Im Januar 1843 besaß die „Rheinische Zeitung“ bereits 3400 Abonnenten, dreiviertel davon außerhalb Kölns. Sie fand in ganz Preußen und selbst außerhalb seiner Grenzen Verbreitung. Auf die Wirksamkeit dieses Einflusses rechnete die Redaktion in erster Linie in ihrem Kampf um die Aufhebung des Todesurteils gegen die Zeitung. Und in der Tat, kein einziges Verbot eines Presseorgans in Preußen rief je eine so breite Welle der Proteste und Petitionen hervor, wie das der „Rheinischen Zeitung“.

Zehn Tage nach der Bestätigung des Verbotserlasses, am 30. Januar, fand in Köln eine Versammlung statt, die in einer Petition den König um die Aufhebung des Verbots ersuchte. Die Petition wurde geheim gedruckt und von Hand zu Hand weitergegeben. Man sammelte ungefähr tausend Unterschriften und übersandte sie am 18. Februar nach Berlin. Ähnliche Petitionen wurden dem König aus anderen Städten und Gemeinden der Rheinprovinz übermittelt – aus Aachen, Barmen, Bernkastel-Torbach, Wesel, Gütersloh, Düsseldorf, Löppen, Reed, Rohnsdorf und Trier. Ungefähr 2000 Rheinländer äußerten ihren Protest gegen das Verbot der Zeitung in schriftlicher Form.

Neben Bittschriften aus Städten, in denen vorwiegend die Stimmungen der radikalen Intelligenz zum Ausdruck gelangten, befanden sich auch solche aus Landgemeinden, die der Stimme der Dorfarmut Gehör verschafften. 52 arme Winzer aus dem Moselkreis Bernkastel-Torbach setzten

¹²⁷ Bemerkungen von Karl Marx zu dem Erlaß der drei Zensurminister gegen die Rheinische Zeitung. [1843 Februar 12.]. In: MEGA, Erste Abteilung, Bd. 1. Zweiter Halbband, S. 300.

sich in ihrer Petition mit folgenden Worten für die ihnen vertraut gewordene Zeitung ein: „Daß die ‚Rheinische Zeitung‘ Lügen und Verleumdungen über die Verwaltung verbreitet haben soll, ist uns nicht bekannt. Aber wir wissen, daß von ihr über unser Gebiet und unsere Not nur die Wahrheit gesagt wurde, und daß diese Wahrheit verschwiegen werden [179] sollte.“¹²⁸ Wenn die Zeitung imstande war, schrieben sie weiter, die bestehenden Zustände richtig darzustellen, so kann man erwarten, daß sie mit gleichem Scharfblick Maßnahmen zu ihrer Beseitigung vorgeschlagen hätte, wenn sie nicht daran gehindert worden wäre.

Es ist bezeichnend, daß die Wohlhabenden auf dem Lande einen anderen Standpunkt einnahmen. So verfaßten 30 begüterte Winzer aus Torbach eine Gegenpetition, da sie offenbar befürchteten, der Übereinstimmung mit der Bittschrift der 52 armen Weinbauern bezichtigt zu werden. Sie erklärten, daß sie die Tätigkeit der „Rheinischen Zeitung“ nicht billigten, weil diese bestrebt sei, „die Grundfesten des christlichen Staates zu erschüttern“. Ähnlich reagierte die städtische Bourgeoisie des Rheinlandes. So schrieb der reiche Kaufmann R. Peill: „Die Redaktion der Rheinischen Zeitung hat das schöne Banner, zu welchem sie geschworen, längst in den Kot sinken lassen ...“ Sie hat „das Bestehende gelästert und mit Spott überhäuft und versucht, das Volk gegen Staat und Regierung aufzuwiegeln“.¹²⁹

Dieser Standpunkt der städtischen und ländlichen Bourgeoisie erlaubte es der Regierung, die einen Petitionen der „Bevölkerung“ den anderen entgegenzustellen und so alle Proteste, ohne sie jemals beantwortet zu haben, in den Archiven des preußischen Innenministeriums zu beerdigen.

Viele Aktionäre der Zeitung machten sich jedoch noch Hoffnung, daß man alles wieder in Ordnung bringen könne, wenn man nur den Ton der Zeitung mildern und der Regierung versprechen würde, in Zukunft alle „Extreme“ zu vermeiden. Aus diesem Grunde war Marx' Tätigkeit nicht nur durch äußere Mächte, sondern auch durch Kräfte be-[180]hindert, die unmittelbar mit der Zeitung zu tun hatten. Kategorisch lehnte er jede Veränderung der Prinzipien der Zeitung ab und versuchte zudem, die Fehlerhaftigkeit dieser Illusionen zu beweisen. Er entschloß sich deshalb auch, die ganze Schwere der Verantwortung für die Politik der „Rheinischen Zeitung“ auf sich zu nehmen.

Weil Marx bisher noch keine einzige seiner Arbeiten unter eigenem Namen veröffentlicht hatte, war er auch nur einem kleinen Kreis radikaler Personen bekannt geworden. Selbst die Regierung war sich über die wirkliche Rolle Marx' in der Zeitung nicht im klaren. Jetzt unternahm Marx die erforderlichen Schritte, die Öffentlichkeit in seine Rolle an der Zeitung einzuweißen. Karl Heinzen berichtet, daß Marx zunächst ihn mit dieser Aufgabe betraute, danach aber die Redaktion der „Mannheimer Abendzeitung“ dafür gewonnen habe. Am 28. Februar 1843 veröffentlichte die Zeitung eine Notiz, die in Marx den geistigen Inspirator des ganzen Aufruhrs um die „Rheinische Zeitung“ erkennen ließ. „Dr. Marx ist wohl derjenige der Redaktoren, welcher dem Blatte die entschiedene Färbung gab ... Von Marx rührten noch vor seinem Antritt der Redaktion her: die Aufsätze über den sechsten rheinischen Landtag, einer über ‚Preßfreiheit‘, der andere über das ‚Holzdiebstahlgesetz‘. Die Leser dieser längeren Artikel erinnern sich noch gar wohl des scharfen incisiven [schneidenden] Verstandes, der wahrhaft bewundernswürdigen Dialektik, womit der Verfasser sich in die hohlen Äußerungen der Abgeordneten gleichsam hineinfräß, und sie dann von innen heraus vernichtete; nicht oft ward der kritische Verstand in solcher zerstörungslustigen Virtuosität gesehen, nie hat er glänzender seinen Haß gegen das sogenannte Positive gezeigt, dasselbe so in seinen eigenen Netzen gefangen und erdrückt ... Die Polemik gegen die ‚Augsburger Zeitung‘ sowie gegen die ‚Kölnische Zeitung‘ ist jedenfalls von Marx geführt worden; es war seine ganze dialektische Art, seine Konsequenz, seine Üppigkeit gegen Beliebigen und Behäbigen zu deutlich darin her-[181]vorstechend. Im Ganzen ist gewiß, daß Marx der Polemiker par excellence bei der ‚Rheinischen Zeitung‘ war,

¹²⁸ Siehe: Jahrbuch des Kölnischen Geschichtsvereins, Nr. 14, S. 144.

¹²⁹ Zit. in: J. Hansen: Rheinische Briefe und Akten zur Geschichte der politischen Bewegung 1830-1850, Essen 1919, Bd. 1, S. 440, Anm. – Viele der hier angeführten Episoden aus den Kämpfen, die durch das Verbot der „Rheinischen Zeitung“ ausgelöst wurden, finden sich in diesem von J. Hansen 1919 herausgegebenen Buch.

und man tut ihm wohl nicht Unrecht, wenn man namentlich die Journalpolemik auf seine Rechnung schreibt, und zwar in dem größten Teil ihres Umfanges. Auch soll, nach einem Gerüchte, die berühmte Rechtfertigung des Moselkorrespondenten, welche Herr v. Schaper hervorrief und inmitten in der Rede stockte, gerade als die Zeitung verboten wurde, aus seiner Feder geflossen sein ... Jedenfalls sprach sich in der Durchführung besagter ‚Rechtfertigung‘ ... eine hohe Überlegenheit des Geistes und bei aller Energie ein gewisses diplomatisierendes Talent aus, das von den Tatsachen weg die Diskussion auf allgemeine Grundgedanken hinzuführen und sodann die hervorstechenden seltenen Fakten, sowie namentlich das der Petition an den vormaligen Kronprinzen und deren Folgen, in ein um so greller Licht zu setzen wußte.“¹³⁰

Darüber hinaus ließ Marx der Sicherheit halber eine analoge Information über geheime Regierungskanäle kolportieren, wobei er sich des Zensors Saint-Paul bediente. Der neue Zensor, der sich ehrgeizig ins Zeug gelegt hatte, berichtete, nachdem er mehrere erschöpfende Unterredungen mit Marx hatte, dem Regierungsrat Bitter am 2. März 1843: „Dr. Marx ist allerdings hier der doktrinaire Mittelpunkt, der lebendige Quell der Theorien des Blattes; ich habe ihn kennen gelernt, er stirbt auf seine Ansichten, die ihm zur Überzeugung geworden sind ...“¹³¹ Eine Woche später machte Saint-Paul eine ähnliche Mitteilung.

Nachdem er so die ganze Aufmerksamkeit der Regierung auf sich gelenkt hatte, trat Marx demonstrativ aus der Redaktion aus. Am 18. März veröffentlichte er in der „Rheinischen Zeitung“ folgende „Erklärung“: „Unterzeichneter [182] erklärt, daß er der *jetzigen Zensurverhältnisse* wegen aus der Redaktion der ‚Rheinischen Zeitung‘ mit dem heutigen Tage ausgetreten ist. Köln, den 17. März 1843. Dr. Marx.“¹³² Auf diese Weise versuchte Marx die übrigen Mitarbeiter der Redaktion zu retten und ihnen den Kampf für die Erhaltung der Zeitung zu erleichtern.

Am selben Tage berichtet Saint-Paul mit dem Ausdruck größter Befriedigung an Bitter: „Heute hat sich der Wind vollkommen gedreht. Der spiritus rector des ganzen Unternehmens, Dr. Marx, ist gestern definitiv ausgetreten, und Oppenheim, ein wirklich im ganzen gemäßigter ... Mann hat die Redaktion übernommen ... Ich befinde mich dabei sehr wohl und habe heute kaum ein Viertel der sonstigen Zeit auf die Zensur verwandt.“¹³³ Im Zusammenhang mit dem Ausscheiden von Marx schlug Saint-Paul vor, die Zeitung zu erhalten. „Nachdem Dr. Marx ... abgegangen ist, gibt es hier in Köln in der Tat keine Persönlichkeit mehr, welche die Zeitung in ihrer früheren odiosen Dignität zu erhalten und ihre Richtung mit Energie zu vertreten vermöchte.“¹³⁴

Eine Abordnung der Aktionäre der Zeitung wandte sich mit einer Petition, die die Unterschrift mehrerer tausend Personen trug, an die Regierung, in der untertänigst darum gebeten wurde, die Zeitung fortbestehen zu lassen. Die Regierung lehnte es jedoch ab, die Abordnung überhaupt zu empfangen und ließ, wie es Marx vorausgesagt hatte, ihre Entscheidung in Kraft. Die Regierung war diesmal scharfsichtig genug, zu erkennen, daß Marx nicht nur den Inhalt der Zeitung entscheidend bestimmt hatte, sondern es ihm darüber hinaus auch gelungen war, die Redaktion bis zu einem gewissen Grade in ein einheitliches Organ zusammenzuschließen. Die von Marx entwickelten Arbeitsprinzipien, die sich die Redaktion zu eigen gemacht hatte, wie auch der von ihm erzogene Stamm von Korrespondenten konnten nicht von heute auf morgen wirkungslos werden.

Auch nach Marx' Abgang blieb die Redaktion der „Rheinischen Zeitung“ seinen Traditionen treu. In der letzten Ausgabe der Zeitung, die am 31. März 1843 erschien, wandte sie sich mit folgendem stolzen Abschiedswort an die Leser:

¹³⁰ Ein Artikel der Mannheimer Abendzeitung über Marx. In: MEGA, Erste Abteilung, Bd. 1. Zweiter Halbband, S. 152/153.

¹³¹ Berichte des Zensors St.-Paul über Marx. In: MEGA, Erste Abteilung, Bd. 1. Zweiter Halbband, S. 151.

¹³² Karl Marx: Erklärung. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 1, S. 200.

¹³³ Zit. in: J. Hansen: Rheinische Briefe und Akten zur Geschichte der politischen Bewegung 1830-1850, Essen 1919, Bd. 1, S. 490, Anm.

¹³⁴ Berichte des Zensors St.-Paul über Marx. In: MEGA, Erste Abteilung, Bd. 1. Zweiter Halbband, S. 151.

„Die Stunde schlägt: und Abschied sei genommen.
Es stößt das Schiff, das wir geführt, an's Land!
Wo sind wir denn? – Wir sind da angekommen,
Wo wir einst abgestoßen von dem Strand.

Und uns're Fahrt? Sie war Entdeckungsreise
Nach einem lang ersehnten, großen Ziel.
Bald glüth = versengt und bald umstarrt vom Eise
Schnitt unverdrossen seine Bahn der Kiel.

Wir ließen kühn der Freiheit Flagge wehen,
Und ernst that jeder Schiffsmann seine Pflicht.
War d'rum vergebens auch der Mannschaft Spähen:
Die Fahrt war schön, und sie gereut uns nicht.

Daß uns der Götter Zorn hat nachgetrachtet,
Es schreckt uns nicht, daß unser Mast gefällt,
Denn auch Kolumbus ward zuerst verachtet,
Und endlich sah er doch die neue Welt.

Ihr Freunde, deren Beifall uns geworden,
Ihr Gegner, die ihr uns mit Kampf geehrt:
Wir seh'n uns wieder einst an neuen Borden,
Wenn Alles bricht, der Muth bleibt unversehrt.“¹³⁵ [184]

¹³⁵ In: Rheinische Zeitung, 31. März 1843, Nr. 90.

Kapitel 4: Durch die Kritik Hegels zur wissenschaftlichen Weltanschauung

Für die deutschen Radikalen, in erster Linie für die Junghegelianer, wurde das erste Halbjahr 1843 zu einer Zeit der Überprüfung aller ihrer Vorstellungen. Das radikale Einschwenken der preußischen Regierung auf die Linie der Reaktion zerschlug die bisherigen Träume, das Ideal eines vernünftigen Staatsaufbaus mit Hilfe der freien Presse zu verwirklichen. Mit dem Auflösen dieser Träume, die das wichtigste Bindeglied zwischen den verschiedenen Strömungen innerhalb des Junghegelianertums waren, zerfiel diese philosophisch-politische Bewegung. Die Krise des Junghegelianertums, die bereits Ende 1841 heranreifte, wurde offensichtlich. [185]

1. Lehren aus der Niederlage

Äußerlich am leidenschaftlichsten reagierten die „Freien“ auf die neue Lage. Mit großem Erstaunen mußten sie feststellen, daß ihre revolutionären Phrasen keinerlei Auswirkungen auf ihre Umwelt gehabt hatten, wenngleich ihre Ideen auch einen bestimmten progressiven Inhalt besaßen. Nicht ohne Grund waren daher Marx und Engels eine Zeitlang mit ihnen verbündet gewesen. Aber die breiten Bevölkerungsschichten hatten den Inhalt nicht verstanden; das gesellschaftliche Bewußtsein entwickelte sich nach anderen Gesetzen, als es sich die „Freien“ vorstellten. Es stellte sich heraus, daß es nicht genügt, eine richtige Idee zu vertreten, man muß auch wissen, auf welche Weise sie am besten in das gesellschaftliche Bewußtsein hineingetragen wird, damit die Massen sie sich zu eigen machen. Es gilt, jene Mittel zu finden, mit deren Hilfe die Idee überzeugender begründet werden kann. Darauf hatte Marx die „Freien“ schon in seiner Polemik mit ihnen hingewiesen.

Doch die „Freien“ waren nicht imstande, das zu begreifen. Wenn die Massen die Ideen der Philosophie des Selbstbewußtseins nicht aufgreifen, die die kritischen Philosophen doch gerade für die Massen ausgearbeitet haben, so bedeutet das, daß diese die ureigensten und gefährlichsten Feinde des „Geistes“ sind. Damit sagten sich die „Freien“ von ihrer eigenen geistig-politischen Vergangenheit los. So verhöhnte Bruno Bauer das Bestreben der „Rheinischen Zeitung“ und der „Deutschen Jahrbücher“, die Theorie in die Praxis, die Wissenschaft in das Leben umzusetzen. Besonders scharf kritisierte er die „Rheinische Zeitung“ wegen ihrer Überzeugung, daß die Presse nicht für sich selbst, sondern für das Volk lebe und sterbe. Der „kritische Kritiker“ war der Meinung, „daß die Zeitung damit nur ihre Unselbständigkeit wie ihre Unfähigkeit ausdrücke, die Entwicklung der gesellschaftlichen Kollisionen zu lenken“. Das „Selbstbewußtsein der kritischen Persönlichkeit“ – das war nach [186] Bauers Vorstellung jene höchste Kraft, die sich nicht so weit erniedrigen darf, daß sie „ihre Existenz von der Gnade des Volkes abhängig macht“.¹ Anstatt wissenschaftlich, objektiv und kritisch zu klären, was zur Niederlage des Radikalismus 1842 führte, begingen die „Freien“ Fehler bei der Analyse des bisher beschrittenen Weges und erwiesen sich als wenig standhaft. Sie zogen sich gekränkt immer weiter von den „Massen“ zurück, deren Unterstützung ihnen versagt blieb. Die erlittene Kränkung ließ sie die eigenen früheren Ideale, dem Volk zu dienen, verwerfen und ein neues Banner aufpflanzen – das Banner der in ihrer Einsamkeit stolzen kritischen Persönlichkeit. Diese radikale Verneinung der objektiven Entwicklungsformen des gesellschaftlichen Bewußtseins der Massen bedeutete in politischer Hinsicht den freiwilligen Verzicht auf jeglichen wirklichen Kampf.

Völlig andere Schlußfolgerungen zog Marx. Allerdings war auch seine persönliche Erfahrung, die sich mit dem gleichen historischen Ereignis – der Niederlage des Radikalismus – verband, eine andere. Als revolutionärer Demokrat hatte er im Verlaufe des Kampfes selbst dessen Gesetze tiefer verstanden. Er vermochte die „Rheinische Zeitung“ von der abstrakt-theoretischen Kritik am preußischen Staate zur kritischen Auseinandersetzung in den konkreten politischen, sozialen und schließlich ökonomischen Fragen zu führen, die für die erniedrigten Massen von unmittelbarer praktischer Bedeutung waren. Dadurch fand die Zeitung die Unterstützung des Volkes, die noch zu schwach war, um das königliche Verbot zu durchbrechen, aber sie war

¹ Siehe B. Bauer: Vollständige Geschichte der Parteikämpfe in Deutschland während der Jahre 1842-1846, Berlin 1847, Bd. 1, S. 52 ff.

schon stark genug, ihm eine Zeitlang Widerstand zu leisten. In dieser Tatsache sah Marx mit vollem Recht „einen *Fortschritt* des politischen Bewußtseins“². Das machte die Ergebnisse des [187] Kampfes für ihn im gewissen Sinne zufriedenstellend, obgleich sein unmittelbarer Ausgang schmerzlich war.

Welche Bilanz sollte gezogen werden, zumal sich in den Erfahrungen Freude und Trauer verknüpften?

Vor allem hält Marx unerschütterlich an dem Lebensziel fest, daß er bereits im Abiturientenaufsatz formuliert hatte: für die Menschheit zu wirken, um keine erbärmliche, eingeschränkte, egoistische Freude zu genießen, sondern die Freude für das Glück der Millionen zu streiten. Marx hat diese Maxime auf jeder Lebensstufe entsprechend den neuen Bedingungen konkretisiert, aber er ist ihr nie untreu geworden. Seinen Idealen die Treue zu halten, war gewiß für ihn nicht leicht. Jetzt, im Jahre 1843, galt es eine neue Prüfung zu bestehen. Durch den geheimen Oberrevisionsrat Esser wurde Marx das Anerbieten der preußischen Regierung übermittelt, einen hohen Posten im preußischen Staatsdienst anzunehmen. Dieses Anerbieten erschien äußerst verführerisch. Ein ansehnlicher Posten und ein festes Einkommen mußten für einen Menschen, dem sein Erbteil entzogen worden war, und der innerhalb der Landesgrenzen keine anderen Möglichkeiten besaß, sich eine Existenzgrundlage zu schaffen, von großer Bedeutung sein, zumal sie Marx den Weg zur Ehe mit Jenny von Westphalen eröffneten und ihm endlich Ruhe und Familienglück gebracht hätten. Marx lehnte jedoch voller Empörung das ihm unterbreitete Anerbieten ab.

Um den Kampf für seine Ideale unter den neuen, radikal veränderten Bedingungen fortzusetzen, war die radikale Veränderung der Kampfmittel unerlässlich. Im Jahre 1841, als die Regierung Marx die Möglichkeit nahm, seine Anschauungen vom Universitätslehrstuhl aus zu verbreiten, hatte er sich der Presse zugewandt. Jetzt, da ihm die preußische Regierung auch das versagte, entschloß er sich, den Kampf auf eine Weise zu führen, die ihn völlig unabhängig von der preußischen Regierung machte.

„In Deutschland kann ich nichts mehr beginnen“, schrieb [188] Marx drei Tage nach dem Verbot der „Rheinischen Zeitung“. „Man verfälscht sich hier selbst ... Ich arbeite an mehreren Sachen, die hier in Deutschland weder Zensor noch Buchhändler, noch überhaupt irgendeine mögliche Existenz finden können.“³ Die gleiche Überzeugung äußert Marx fast zwei Monate später noch einmal, indem er an Ruge schreibt, „... ich kann unmöglich unter preußischer Zensur schreiben oder in preußischer Luft leben“⁴. Da ihn die reaktionäre Regierung Preußens der legalen Kampfmittel beraubte, faßte er den Entschluß zu emigrieren.

Welche Kampfmittel sollte man aber in der Emigration wählen? Man konnte auf Bücher von 21 und mehr Druckbogen zurückgreifen, die nicht der Zensur unterlagen. Ruge hatte im Februar die „Anekdoten“ herausgegeben, und Herwegh bereitete die „Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz“ vor, die Arbeiten von Bauer, Heß, Engels, Herwegh und anderer enthielten. An der Bedeutung dieser Ausgaben für die Entwicklung des theoretischen Denkens war nicht zu zweifeln. Konnten sie aber auch einen Einfluß auf die Entfaltung einer politischen Massenbewegung besitzen? „Bücher über 20 Bogen sind keine Schriften fürs Volk“⁵, schrieb Marx. Das war das Entscheidende im politischen Kampf.

Eine andere Möglichkeit war, die „Deutschen Jahrbücher“ außerhalb der Grenzen Deutschlands herauszugeben. Vielleicht hätten an ihrem Wiederaufleben die daran Beteiligten Befriedigung gefunden. In diese Richtung gingen Ruges Gedanken, der Marx vorschlug, die Funktion eines der Redakteure dieser Zeitschrift zu übernehmen. „Nur müssen wir die Jahrbücher umbenennen und wirklich umändern in ein ähnliches Institut wie die *Revue indépendante* ...“⁶ Marx

² Marx an Arnold Ruge, 25. Januar 1843. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 27, S. 415.

³ Ebenda.

⁴ Marx an Arnold Ruge, 13. März 1843. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 27, S. 418.

⁵ Ebenda, S. 416.

⁶ Arnold Ruge an Marx, 1. Februar 1843. In: MEGA. Erste Abteilung, Bd. 1. Zweiter Halbband, S. 295.

erwiderte darauf: „Würden nun gar die ‚Deutschen Jahr-[189]bücher‘ wieder gestattet, so brächten wir es zum allerhöchsten auf einen schwachen Abklatsch der selig Entschlafenen, und das genügt heutzutage nicht mehr.“⁷

Das war ja gerade der springende Punkt, daß unter den veränderten Umständen ein Organ völlig neuen Typs geschaffen werden mußte. Nicht „Deutsche Jahrbücher“ oder etwas ähnliches, sondern „... ‚Deutsch-Französische Jahrbücher‘, das wäre ein Prinzip, ein Ereignis von Konsequenzen, ein Unternehmen, für das man sich enthusiasieren kann“.⁸

Der Gedanke an eine Vereinigung der progressiven Kräfte Frankreichs und Deutschlands war zu jener Zeit weit verbreitet und stützte sich besonders auf folgende Überlegung: die stärkste Seite des deutschen Volkes liegt im Denken, in der Theorie; die stärkste Seite des französischen Volkes aber im Handeln, in der Praxis; die Vereinigung der Deutschen mit den Franzosen würde deshalb eine fruchtbare, beide Nationen bereichernde Vereinigung von Theorie und Praxis bedeuten. Feuerbach hatte daraus die Schlußfolgerung gezogen, daß „der wahre, der mit dem Leben, dem Menschen identische Philosoph gallo-germanischen Geblüts sein“⁹ müsse. Während sich aber Feuerbach mit dieser abstrakten Konstruktion begnügte, machte Marx den realen Vorschlag, ein theoretisches und politisches Organ der Revolutionäre zweier Nationen zu schaffen, das frei von nationaler Begrenztheit war und die Ereignisse in jedem Lande gleichsam von außen, von einem höheren Standpunkt aus beurteilte. Nach einigem Schwanken nahm Ruge Marx' Vorschlag an.

Die Bestimmung der neuen Kampfmittel erwies sich indessen nicht als die schwerste Aufgabe. Viel stärker bedrängte Marx die Frage nach dem positiven Programm, das [190] auf den Seiten der „Deutsch-Französischen Jahrbücher“ propagiert werden sollte. Konnte diesem Programm die bisherige, im Prinzip idealistische Auffassung zugrunde liegen? War diese geeignet, eine Massenbewegung zu entfalten, besonders im Maßstab zweier Länder, wobei hinzukam, daß in Frankreich die materialistische Tradition stark ausgeprägt war? War schließlich die idealistische Konzeption der Welt überhaupt von ihrem Prinzip her vertretbar?

Bisher hatten wir es nur mit dem spontanen, für Marx selbst unbemerkten Heranreifen materialistischer Elemente in seinen Ansichten zu tun. Nun beginnt Marx, bewußt die Position des Materialismus zu beziehen, seit er über die Ergebnisse des Kampfes nachdachte, der mit einer Niederlage geendet hatte. Diesen Untergang bewirkten auch die „Vorläufigen Thesen zur Reform der Philosophie“ von Ludwig Feuerbach.

2. Der bewußte Übergang zum Materialismus

Die „Vorläufigen Thesen“ wurden Ende Januar 1842 geschrieben. Über ein Jahr befanden sie sich bei Ruge, der sie aus Zensurgründen in den „Deutschen Jahrbüchern“ nicht unterbringen konnte. Die Herausgabe der „Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik“, in die sie Eingang fanden, verzögerte sich aber aus verschiedenen Gründen um ein ganzes Jahr – bis Januar 1843.¹⁰ Die Mehrzahl der Arbeiten, die in den zwei Bänden veröffentlicht wurden, hatten viel von ihrer ursprünglichen Bedeutung verloren. Außer Marx' „Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion“, deren scharfsinnige Aus-[191]sagen durch das Vorgehen der Regierung drastisch bestätigt wurden, hatten nur Feuerbachs „Vorläufige Thesen“ ihre Aktualität behalten. Sie hatten vielleicht durch die unfreiwilligen Verzögerungen bei der Herausgabe der „Anekdoten“ sogar gewonnen; denn wenn ein Jahr zuvor die „Philosophie des Selbstbewußtseins“ den Gipfel ihrer Popularität erklommen hatte und Feuerbach von der Mehrzahl der Leser als Vertreter dieser idealistischen Philosophie aufgenommen – das heißt einfach nicht

⁷ Marx an Arnold Ruge, 13. März 1843. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 27, S. 416

⁸ Ebenda.

⁹ Ludwig Feuerbach: Philosophische Kritiken und Grundsätze. In: Ludwig Feuerbach: Sämtliche Werke, Leipzig 1846, Bd. 2, S. 259.

¹⁰ Gewöhnlich wird als Datum der Herausgabe der „Anekdoten“ der Februar 1843 angegeben. Aus einem Brief Bakunins an Ruge vom 19. Januar 1843 geht jedoch hervor, daß die Bände am Verlagsort, in Zürich, bereits Mitte Januar erschienen waren.

begriffen – wurde, so waren jetzt, nachdem sich die Krise des Junghegelianertums offenbarte, die Voraussetzungen für ein richtiges Verständnis der Feuerbachschen Ideen günstiger. Diese Gedanken wurden nun zum neuen theoretischen Banner der progressiven Junghegelianer.

Im „Wesen des Christentums“ hatte Feuerbach die Geschichte der Religion als die Geschichte charakterisiert, in der der Mensch sich zunehmend die Eigenschaften wieder aneignet, die er früher Gott zugeschrieben hatte. In dem Entwurf „Notwendigkeit einer Reform der Philosophie“ gelangte er zu dem Ergebnis, daß auch die weltliche, die politische Geschichte durch einen analogen Prozeß gekennzeichnet ist.

Indem die Menschen ihr Gattungswesen von der religiösen Verklärung befreien, erkennen sie, daß der irdische Inhalt dieses Wesens die politischen Verhältnisse ausmacht. Folglich muß also die Politik an die Stelle der Religion treten. Aber die gegenwärtige Politik hat selbst die entfremdete Form der Religion angenommen. Die Reformation hatte kaum den Papst seines göttlichen Nimbus entkleidet, als der König die Rolle des alleinigen Trägers der politischen Souveränität des Volkes einnahm. Deshalb streben die Menschen jetzt auch in der politischen Sphäre das Ziel an, das die Reformation in der Sphäre der Religion verfolgte, das heißt die Beseitigung des Monarchen als des absoluten Trägers der politischen Eigenschaften des Menschen und die Anerkennung der Tatsache, daß diese jedem Menschen inne-[192]wohnen. Sie wollen die Republik als die praktische Aufhebung der Entfremdung des menschlichen Wesens. Die Aufgabe besteht jetzt darin, diesem Bewußtsein eine positive Form zu verleihen. Nur so wird die Aufhebung der Entfremdung vollendet, nur so wird die Politik endgültig die Religion ersetzen.

Diese Aufgaben lösen heißt eine neue Philosophie schaffen, die nicht die Religion zu interpretieren oder zu negieren hat, wie das alle bisherigen philosophischen Systeme taten, sondern sie hat die Religion zu ersetzen.

Die Ausarbeitung dieser Philosophie betrachtete Feuerbach als sein Lebenswerk. Sein erster Schritt in dieser Richtung waren die „Vorläufigen Thesen zur Reform der Philosophie“ – das Credo des Feuerbachschen Materialismus. Es kann in folgenden Leitsätzen zusammengefaßt werden:

1. Die Anthropologie ist das verborgene Wesen der Theologie, die Theologie aber ist das Wesen der spekulativen Philosophie, die Philosophie Hegels ist der höchste Entwicklungspunkt der spekulativen Philosophie und deshalb die letzte rationale Bastion der Theologie. Folglich muß gerade sie der Kritik unterworfen werden.
2. Wie die Theologie das Wesen des Menschen entfremdet, indem sie es außerhalb des Menschen in einer jenseitigen Gottheit ansiedelt, so entfremdet die spekulative Philosophie den Menschen von der Natur; sie überträgt das menschliche Denken über die Grenzen des Menschen hinaus und verwandelt es in einen jenseitigen absoluten Geist. Deshalb kann sich die Methode der Kritik an der spekulativen Philosophie nicht von derjenigen unterscheiden, die bereits – von Feuerbach nämlich – bei der Kritik der Religion angewandt wurde: „Wir dürfen nur immer das *Prädikat* zum *Subjekt* und so als *Subjekt* zum *Objekt* und *Prinzip* machen – also die spekulative Philosophie nur *umkehren*, so haben wir die unverhüllte, die pure, blanke Wahrheit.“¹¹ [193]
3. Als Wahrheit erweist sich vor allem die Tatsache, daß der wirkliche Ausgangspunkt der Philosophie nicht Gott, das Absolute, die Idee des Seins, sondern das reale, endliche bestimmte Sein ist. „Das wahre Verhältnis vom Denken zum Sein ist nur dieses: 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.“¹²
4. Diese Wahrheit besagt ferner: „Das Wesen des Seins *als Seins* ist das Wesen der Natur ... Die Natur ist das von der *Existenz unterschiedne*, der Mensch das von der Existenz sich

¹¹ L. Feuerbach: Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie. In: Gesammelte Werke, Bd. 9, S. 244.

¹² Ebenda, S. 258.

unterscheidende Wesen. Das nicht unterscheidende Wesen ist der Grund des unterscheidenden – die Natur also der Grund des Menschen.“¹³

5. Die letzte und höchste Wahrheit ist der Mensch. In Feuerbachs Vorstellung ist der Mensch keine Abstraktion, die nur eine bestimmte Eigenschaft des wirklichen Menschen in Betracht zieht (wie zum Beispiel das Selbstbewußtsein bei Bauer) oder eine Gruppe solcher Eigenschaften (wie die Bedürfnisse bei Hegel). Für ihn ist der Begriff Mensch die Inkarnation aller Eigenschaften und Formen der Lebensäußerung, deren der wirkliche Mensch fähig ist. „... der Name ‚Mensch‘ (ist) ... der Wahrheit nach der Name aller Namen. Dem Menschen gebührt das Prädikat πολωννμος; (vielnamig).“¹⁴ Der reale Mensch existiert als „der Mensch, der *ist* und *sich weiß* als das selbstbewußte Wesen der Natur, als das Wesen der Geschichte, als das Wesen der Staaten, als das Wesen der Religion“¹⁵. Es ist dies ein sowohl vernünftiges als auch emotionales Wesen, ein Wesen von Körper und Geist, mit einem Herzen und einem denkenden Kopf.

6. Die neue Philosophie muß also vorwiegend eine Lehre [194] vom Menschen, das heißt Anthropologie, sein. Wie ihr Objekt nicht nur einen Kopf, sondern auch ein Herz besitzt, so muß auch die Anthropologie selbst das Produkt des Kopfes und des Herzens sein, die sich miteinander in harmonischer Übereinstimmung befinden.

Dieses theoretische Bekenntnis Feuerbachs bildete eine wichtige Stufe in der Entwicklung der materialistischen Philosophie und verlieh dem fortschrittlichen Denken mächtigen Auftrieb.¹⁶ Aber die Philosophie Feuerbachs war nicht frei von einem wesentlichen Widerspruch.

Feuerbach erblickte zu Recht in der Theologie und der spekulativen Philosophie entfremdete Formen des menschlichen Geistes, deren bestimmendes Merkmal in einer Verfälschung des Verhältnisses von Subjekt und Prädikat besteht. Er kehrte dieses Verhältnis vom materialistischen Standpunkt aus um, indem er zeigte, daß nicht Gott, der absolute Geist oder das Selbstbewußtsein, sondern die realen, empirisch konkreten Menschen das wirkliche Subjekt sind. Feuerbach begriff jedoch diese empirische Konkretheit nur in ihrem allgemeinsten theoretischen Sinne. Es genügt indes nicht, festzustellen, daß dem Menschen das Prädikat „vielnamig“ gebührt, es gilt, den Mechanismus der gegenseitigen Abhängigkeiten dieser „Namen“, die primären und sekundären Zusammenhänge zwischen ihnen sowie ihren historisch vergänglichen Charakter aufzudecken. Insofern Feuerbach diesen ganzen Problemkreis beiseite ließ, mußte er – entgegen seiner eigenen Absicht – selbst in einer abstrakten, dem Wesen nach idealistischen Auffassung vom Menschen befangen bleiben. Er war daher wohl imstande, die entfremdeten Formen des Bewußtseins auf ihre irdischen Wurzeln, auf die Eigenschaften des wirklichen Menschen zurückzuführen. Aber er vermochte nicht, sie aus ihrer [195] spezifischen Grundlage – einer historisch bestimmten Produktionsweise – abzuleiten.

Hier eben liegt die grundlegende Schwäche, die innere Widersprüchlichkeit seiner Konzeption der Entfremdung und seines gesamten philosophischen Standpunktes überhaupt. Nach außen trat dieser Mangel in der einseitigen Akzentuierung der natürlichen Eigenschaften des Menschen auf Kosten seiner sozialen Spezifik in Erscheinung.

Die progressiven Vertreter der verschiedenen Richtungen des ehemaligen Junghegelianertums nahmen die „Vorläufigen Thesen“ zwar insgesamt als eine Philosophie auf, die den „Anforderungen der Menschheit entspricht“. Aber in der konkreten Interpretation ihres Inhaltes gingen sie weit auseinander. Die unterschiedlichen Standpunkte zeigten sich anfangs vor allem darin, daß jeweils verschiedene Aspekte der Feuerbachschen Philosophie als die grundlegenden herausgestellt wurden.

¹³ Ebenda, S. 258, 259.

¹⁴ Ebenda, S. 261.

¹⁵ Ebenda, S. 259.

¹⁶ Das gilt nicht nur für Deutschland. Siehe zum Beispiel N. G. Tschernyschewski: Das anthropologische Prinzip der Philosophie. In: [N. Tschernyschewski: Ausgewählte philosophische Schriften, Moskau 1953.](#)

Dank seiner Stellung als Redakteur wurde Ruge ein ganzes Jahr früher als die anderen mit Feuerbachs „Vorläufigen Thesen“ bekannt. Über ihre Bedeutung schrieb er am 20. Februar 1842 an Prutz: daß „Feuerbach ohne Widerrede die bedeutendste philosophische Persönlichkeit sei und eine reformatorische“¹⁷. Bereits im August veröffentlichte er in den „Deutschen Jahrbüchern“ einen von ihm selbst verfaßten Artikel: „Die Hegelsche Rechtsphilosophie und die Politik unserer Zeit“, der deutlich den Einfluß von Feuerbachs „Vorläufigen Thesen“ verrät. Ruge eignete sich zwar einzelne Thesen Feuerbachs an, ohne indessen ihren umfassenden methodologischen Sinn zu verstehen. Als praktischer Denker sah er in ihnen eher gewisse methodische Leitsätze, die es unmittelbar auf die Analyse der politischen Erscheinungen anzuwenden gelte. Sein Artikel stellt nicht eine selbständige Ausarbeitung theoretischer Probleme dar, [196] sondern er ist eine populäre Illustration einiger Thesen Feuerbachs.

Den größten Einfluß übte Feuerbach jedoch nicht auf Ruge, sondern auf Moses Heß aus, der in dessen Lehre eine schöpferische Methode zur Lösung herangereifter sozialer Probleme erblickte. Zum Unterschied von Ruge betrachtete Heß die Entfremdungskonzeption als den zentralen methodologischen Kern der Feuerbachschen Philosophie. Den Rahmen dieser Konzeption erweiternd, kam Heß zu dem Schluß, daß die Entfremdung nicht nur eine Form des verkehrten Bewußtseins (Religion, spekulative Philosophie), sondern auch eine Form des verkehrten sozialen Seins (Gesellschaftsordnung, Geldbeziehungen) ist. Folglich gilt es, die Entfremdung als solche zu beseitigen und Beziehungen der Liebe zwischen allen Menschen herzustellen. Da das Proletariat bereits kraft seiner Lebensbedingungen zu derartigen Beziehungen neigen würde, bestünde die Aufgabe darin, den übrigen, gebildeten Teil der Gesellschaft von der Notwendigkeit zu überzeugen. Wie Ruge, so war auch Heß gewillt, die Entfremdungskonzeption im methodologischen Sinne zu verstehen und sie unmittelbar auf die Klärung der sozialen Probleme anzuwenden. Die Lehre über die Entfremdung war indes nicht die stärkste Seite der Anschauungen Feuerbachs. Und seine materialistische Methode wurde von Heß nicht erkannt.

Marx' Verhältnis zu den „Vorläufigen Thesen ...“ zeichnete sich im Vergleich zu Ruge und Heß dadurch aus, daß er kritischer und tiefer in deren positiven Kern eindrang. Am 13. März schrieb Marx an Ruge: „Feuerbachs Aphorismen sind mir nur in dem Punkt nicht recht, daß er zu 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.“¹⁸

Nicht nur Marx hatte auf diesen Mangel Feuerbachs hin-[197]gewiesen. Auch Ruge¹⁹, Heß und Bakunin hatten ihn erkannt. Doch zum Unterschied von ihnen bestand seine Kritik nicht darin, daß er diese Mängel lediglich feststellte und diese Seite der Feuerbachschen Philosophie vervollständigte. Marx hat Feuerbachs Standpunkt im ganzen systematisch überarbeitet. Ferner hat er sich den Hauptinhalt der Ansichten Feuerbachs nicht schülerhaft wie Ruge und Heß und nicht oberflächlich-kritisch wie Bakunin²⁰ angeeignet. Er hat sie als eine Methode verstanden, deren Beherrschung nicht nur Ansprüche an das Gedächtnis stellt, sondern die sich an komplizierten und gesellschaftlich bedeutsamen Objekten bewähren muß. Schließlich widmete sich Marx vor allem dem philosophischen Materialismus Feuerbachs. Bei dessen Aneignung tat er die ersten Schritte über ihn hinaus auf den historischen Materialismus zu.

Marx' Überlegenheit wird mit aller Deutlichkeit sichtbar bei der Analyse der Hegelschen Rechtsphilosophie, die seine erste umfassende Kritik an Hegels Philosophie darstellt. Als Ergebnis dieser Arbeit sind 39 Manuskriptbogen erhalten geblieben, die Marx selbst numeriert

¹⁷ Ruge an Prutz, 20. Februar 1842. In: Arnold Ruges Briefwechsel und Tagebuchblätter aus den Jahren 1825-1880, Berlin 1886, S. 261/262.

¹⁸ Marx an Arnold Ruge, 13. März 1843. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 27, S. 417.

¹⁹ Im Antwortbrief an Marx vom 19. März 1843 bekundete Ruge: „Über Feuerbachs Natureinseitigkeit stimme ich Ihnen bei.“ In: MEGA. Erste Abteilung, Bd. 1. Zweiter Halbband, S. 309.

²⁰ Nachdem Bakunin die „Vorläufigen Thesen ...“ gelesen hatte, schrieb er fast gleichzeitig mit Marx an Ruge, daß er Feuerbach zwar als einzigen lebendigen Menschen unter den Philosophen schätzt, diese Arbeit ihm aber gar nicht gefallen hat ... diese Widerlegung des Dogmatismus, deren aphoristischer Ton sich auszeichnet durch unerträglichen Edelmut“.

hat, von denen jedoch der erste Manuskriptbogen abhanden gekommen ist. Der Umfang des Manuskripts beträgt ungefähr 10 Druckbogen.

Es vergingen fast 85 Jahre, ehe das Manuskript veröffentlicht wurde. Das Verdienst seiner Publizierung gebührt voll und ganz sowjetischen Gelehrten. Nachdem D. Rjasanov und andere Mitarbeiter des Marx-Engels-Instituts beim ZK der KPdSU das Manuskript aus dem Archiv der Sozialdemokraten ans Tageslicht gefördert hatten, nahmen sie es [198] in den ersten Band der Werke von Marx und Engels auf und zeigten als erste, welchen bedeutenden Platz es in der Entwicklung der Ansichten des jungen Marx einnimmt. Damals im Jahre 1927 wurde das Manuskript mit der Bezeichnung „Aus der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ versehen.²¹

Nach seiner Tätigkeit an der „Rheinischen Zeitung“ zog sich Marx „von der öffentlichen Bühne in die Studierstube“ zurück. „Die erste Arbeit“, so erinnert er sich, „unternommen zur Lösung der Zweifel, die mich bestürmten, war eine kritische Revision der Hegelschen Rechtsphilosophie.“²² Es handelt sich um eine Arbeit Hegels, die aus drei Teilen besteht: „Das abstrakte Recht“, „Die Moralität“, „Die Sittlichkeit“. Der dritte Teil – „Die Sittlichkeit“ – seinerseits umfaßt drei Abschnitte: „Die Familie“, „Die bürgerliche Gesellschaft“, „Der Staat“. Der dritte Abschnitt – „Der Staat“ – besteht aus drei Unterabschnitten: „Das innere Staatsrecht“, „Das äußere Staatsrecht“, „Die Weltgeschichte“.

In dem Maße, wie Marx das im preußischen Staat ausgeübte Recht einer scharfen Kritik unterzog, gerieten seine Auffassungen zwangsläufig in immer größeren Widerspruch zu Hegels Rechtsphilosophie. Das Leben selbst stellte die Frage nach der Natur des Verhältnisses zwischen Staat und bürgerlicher Gesellschaft. Ausgehend davon begann Marx auch die kritische Analyse der Hegelschen Rechtsphilosophie, wobei er sich auf das umfangreiche Tatsachenmaterial stützte, das er bereits während seiner Tätigkeit in der „Rheinischen Zeitung“ untersucht hatte. Besonders deutlich tritt das in den ersten Stadien der Kritik an Hegel in Erscheinung, wie die nachfolgende Gegenüberstellung zeigt: [199]

„Rheinische Zeitung“

„Derselbe Gesichtspunkt des *höhern* amtlichen Wissens ... wiederholt sich innerhalb der Beamtenwelt selbst.“²³

„Wenn aber die untern Verwaltungsbehörden der höherstehenden amtlichen Einsicht vertrauen ..., so stehen sich die *höhern* Verwaltungsbehörden für die Richtigkeit der allgemeinen Maximen und trauen ihren untergeordneten Gliedern die richtige amtliche Beurteilung des einzelnen zu.“²⁴

„Sie hat überall neben der reellen Wirklichkeit eine *bürokratische* Wirklichkeit, die ihre Autorität behält, so sehr die Zeit wechseln mag.“²⁵

„Aus der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“

„Die Bürokratie ist ein Kreis, aus dem niemand herauspringen kann. Ihre Hierarchie ist eine *Hierarchie des Wissens*. Die Spitze vertraut den untern Kreisen die Einsicht ins Einzelne zu, wogegen die untern Kreise der Spitze die Einsicht in das Allgemeine zutrauen, und so täuschen sie sich wechselseitig.“²⁸

„Die Bürokratie ist der imaginäre Staat neben dem reellen Staat, der Spiritualismus des Staats. Jedes Ding hat daher eine doppelte Bedeutung, eine reelle und eine bürokratische.“²⁹

„Die Entwicklung des Staats oder der politischen Verfassung zu Unterschieden und deren Wirklichkeit ist eine *organische*.“³⁰

²¹ Der Kürze halber wird im folgenden öfter der Ausdruck „Manuskript von 1843“ verwandt.

²² Karl Marx: Zur Kritik der Politischen Ökonomie. Vorwort. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 13, S. 8.

²³ Karl Marx: Rechtfertigung des ††-Korrespondenten von der Mosel. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 1, S. 185.

²⁴ Ebenda, S. 187.

²⁵ Ebenda, S. 186.

²⁸ Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 1, S. 249.

²⁹ Ebenda.

³⁰ Ebenda, S. 210.

Die wirklichen Unterschiede sind „jene Unterscheidungen, die jeden Augenblick in der Einheit des Ganzen durch ihr eigenes Wesen aufgehen ... Sie sind Glieder, aber keine Teile, sie [200] sind Bewegungen, aber keine Stände, sie sind Unterscheidungen der Einheit, aber sie sind keine Einheiten des Unterschieds.“²⁶

„... die Welt der geschiedenen Menschheit im Gegensatz zur Welt der sich unterscheidenden Menschheit, deren Ungleichheit nichts anders ist als die Farbenbrechung der Gleichheit“.²⁷

„Zudem, Glieder können sich nur insofern wechselseitig erhalten, als der ganze [200] Organismus flüssig und jedes derselben in dieser Flüssigkeit aufgehoben, also keines, wie hier der Staatskopf, ‚unbewegt‘, ‚inalterabel‘ ist.“³¹ In der bürgerlichen Gesellschaft haben wir „eine Teilung von Massen, die sich flüchtig bilden, deren Bildung selbst eine willkürliche und *keine* Organisation ist“³².

Das Wesentliche ist selbstverständlich nicht die textliche Ähnlichkeit, die bei einigen Thesen zwischen dem Manuskript von 1843 und einer Reihe von Artikeln des Jahres 1842 vorhanden ist, sondern die Tatsache, daß die Kritik der preußischen Wirklichkeit, die Marx im Verlauf seiner politischen Tätigkeit in der „Rheinischen Zeitung“ übte, die nachfolgende umfassendere Kritik der Theorie dieser Wirklichkeit – der Hegelschen Rechtsphilosophie – vorbereitete. Das kam auch darin zum Ausdruck, daß Marx empirisches Material sammelte, welches der theoretischen Konzeption Hegels widersprach, sowie in entgegengesetzten politischen, mitunter auch allgemeintheoretischen Schlußfolgerungen aus dem gleichen (oder analogem) Material, mit dem Hegel operiert hatte, und darin, daß bei Marx – insbesondere in dem Artikel „Rechtfertigung des †-Kor-[201]respondenten von der Mosel“ – sich eine prinzipiell andere als die Hegelsche, im Wesen materialistische Auffassung der Wechselbeziehung von empirischem Material der Erkenntnis und allgemein-theoretischen Leitsätzen ausdrückte. Im Zusammenhang damit war Marx jetzt in der Lage, auf dem Wege der Überwindung der Hegelschen Philosophie und der Gewinnung eines materialistischen Standpunktes wichtige Probleme zu lösen.

Zum unmittelbaren Objekt seiner Kritik wählte Marx aus Hegels Rechtsphilosophie den Unterabschnitt „Das innere Staatsrecht“. Dort behandelt er die Fragen, die ihn am stärksten interessierten: das Verhältnis von Staat und bürgerlicher Gesellschaft, die fürstliche Gewalt, die Regierungsgewalt und die gesetzgebende Gewalt. Außerdem bot sich hier Marx die Gelegenheit, die innere Logik von Hegels Überlegungen im einzelnen zu erfassen.

Hegel beginnt die Darlegung seiner Lehre vom inneren Staatsrecht mit dem § 260, in dem er behauptet, daß der „Staat die Wirklichkeit der konkreten Freiheit sei“³³. Marx' Analyse dieses Paragraphen ist infolge des Verlustes des ersten Manuskriptbogens nicht erhalten geblieben. Und doch läßt sich über diese Analyse anhand des zweiten Bogens urteilen, der dem § 261 gewidmet ist. „Der vorige Paragraph“, so heißt es bei Marx, „belehrt uns dahin, daß die *konkrete Freiheit* in der Identität (sein sollenden, zwieschlächtigen) des Systems des Sonderinteresses (der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft) mit dem System des allgemeinen Interesses (des Staates) bestehe. Das Verhältnis dieser Sphären soll nun näher bestimmt werden.“³⁴ Nach Untersuchung dieser näheren Bestimmung kommt Marx zu dem Schluß: „In der ‚Unterordnung‘ und ‚Abhängigkeit‘ hat Hegel die eine Seite der zwiespältigen Identität weiter ent-[202]wickelt, und zwar die Seite der Entfremdung innerhalb der Einheit.“³⁵

²⁶ Die Beilage zu Nr. 335 und 336 der Augsburger „Allgemeinen Zeitung“ über die ständischen Ausschüsse in Preußen. In: Marx/Engels: Werke, Ergänzungsband. Erster Teil, S. 410.

²⁷ Karl Marx: Verhandlungen des 6. rheinischen Landtags. Dritter Artikel. Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 1, S. 115.

³¹ Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 1, S. 239.

³² Ebenda, S. 284.

³³ G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts. In: Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe, Bd. 7, S. 337.

³⁴ Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 1, S. 203.

³⁵ Ebenda, S. 204.

Marx übernimmt zwar im Prinzip die Hegelsche These von der Existenz einer bestimmten Einheit zwischen dem Staat und dem System der privaten Interessen, faßt diese Einheit jedoch völlig anders auf. Bei Hegel ist es eine hochanständige, respektable, harmonische Einheit oder Identität. Bei Marx hingegen ist es nur eine sein sollende zwieschlächtige Identität, in der die Entfremdung die wesentliche Seite darstellt, also die angespannte Einheit von Bogen und Sehne. Bestätigt wird dieses Herangehen an das hier behandelte Problem auch auf den nachfolgenden Manuskriptseiten. Dort heißt es: „Bürgerliche Gesellschaft und Staat sind getrennt.“³⁶ Und weiter: „Dadurch, daß Hegel das *Befremdliche* dieser Erscheinung ausspricht, hat er die *Entfremdung* nicht gehoben.“³⁷

Besondere Aufmerksamkeit widmete Marx dem Paragraphen 262, der in konzentrierter Form das ganze Mysterium der Hegelschen Rechtsphilosophie zum Ausdruck bringt und dessen Analyse als „Zelle“ der Marxschen Kritik an Hegel im Jahre 1843 betrachtet werden kann. Dieser Paragraph lautet: „Die wirkliche Idee, der Geist, der sich selbst in die zwei ideellen Sphären seines Begriffs, die Familie und die bürgerliche Gesellschaft, als in seine Endlichkeit scheidet, um aus ihrer Idealität für sich unendlicher wirklicher Geist zu sein, teilt somit diesen Sphären das Material dieser seiner endlichen Wirklichkeit, die Individuen als die *Menge* zu, so daß diese Zuteilung am Einzelnen durch die Umstände, die Willkür und eigene Wahl seiner Bestimmung vermittelt erscheint.“³⁸

Die Kompliziertheit dieses Textes ergibt sich daraus, daß es Hegel hier gelungen ist, das konkrete historische Material (Staat, Familie und bürgerliche Gesellschaft), die Individuen [203] als Menge und den einzelnen Menschen unter diesen oder jenen Umständen, die Willkür und die eigene Wahl seiner Bestimmung mit seiner idealistisch-mystischen Position zu verschmelzen, der zufolge der wahre innere Sinn jeder natürlichen und menschlichen Welt in dem Bestreben der göttlichen Idee besteht, absolut frei zu werden, unmittelbar objektiver Geist zu sein. Hier zeigen sich erneut die bedeutenden und die schwachen Seiten Hegels, einerseits als Denker, für dessen Größe es in der Weltgeschichte nur wenige Beispiele gibt, und andererseits als mittelmäßiger, der Regierung ergebener Mensch.

Der zweite Hegel war Marx immer verhaßt. Aber der erste hatte ihn seinerzeit bezwungen. Jetzt leistete Marx mit der Trennung des einen Hegel vom anderen eine schwierige Arbeit. Mit dieser Arbeit hatten vor ihm die Junghegelianer begonnen, doch zum Unterschied von ihnen nahm Marx nicht nur eine radikale Trennung der bedeutenden und der schwachen Seiten vor, sondern er stülpte auch das Große in Hegels Philosophie völlig um, indem er es vom Kopf auf die Füße stellte. Dabei ist zu berücksichtigen, daß zum Unterschied von Feuerbach, der dieses Umstülpen begonnen hatte, Marx sich nicht nur auf einen Teil des kolossalen Werkes von Hegel – die Lehre von der Natur – beschränkte, sondern sie im ganzen unter Einschluß der Lehre von der Gesellschaft und vom Denken erfaßte.

Die Analyse des zitierten Paragraphen beginnt Marx damit, daß er den Hegelschen Satz in die Sprache der Prosa übersetzt. Indem er die spekulativ-mystische Verbrämung des konkret-historischen Materials vorläufig beiseite läßt, werden die wirklichen Zusammenhänge fixiert, die Hegel zu erfassen vermochte. So wird, da in diesem Material die Individuen über die größte Konkretheit verfügen, die Frage nach der Art und Weise, wie sich der Staat mit der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft vermittelt, dahin geführt, wie dieser Zusammenhang gerade in bezug auf das Individuum hervortritt. Hegel hat richtig erkannt, daß in dieser [204] Hinsicht der genannte Zusammenhang durch „die Umstände, die Willkür, die eigene Wahl seiner Bestimmung vermittelt“ wird.

Daraus folgert Marx: „Die Staatsvernunft hat also mit der Zerteilung des Staatsmaterials an Familie und bürgerliche Gesellschaft nichts zu tun. Der Staat geht auf eine unbewußte und

³⁶ Ebenda, S. 281.

³⁷ Ebenda, S. 283.

³⁸ Ebenda, S. 205.

willkürliche Weise aus ihnen hervor. Familie und bürgerliche Gesellschaft erscheinen als der dunkle Naturgrund, woraus das Staatslicht sich entzündet.“³⁹ Der Schluß, daß nicht der Staat mit seinen Gesetzen die Sphäre der privaten Interessen bestimmt, sondern umgekehrt, unbewußt und willkürlich aus dieser Sphäre hervorgeht, ist von außerordentlicher Wichtigkeit, weil er den Weg zur materialistischen Geschichtsauffassung eröffnet. Es fragt sich, warum Hegel nicht zu dieser vernünftigen, sondern zu einer ganz entgegengesetzten Schlußfolgerung gelangte?

Wir haben bereits das Verdienst Hegels gewürdigt, daß er die Aufgabe gestellt hat, „einen *Staat wie er seyn soll*“, nicht „konstruieren zu sollen“, sondern „*Das was ist* zu begreifen ...“⁴⁰ Was ist jedoch dieses „Sein“ für den Philosophen?

Gegenstand der Wissenschaft und besonders der Philosophie ist nicht das „Sein“ schlechthin, nicht die empirische Wirklichkeit an sich, sondern ihr Wesen, ihre Gesetze. Dabei fallen Wesen und Erscheinung nicht zusammen, sondern erwecken sogar zuweilen den Anschein der Gegensätzlichkeit: So besagt beispielsweise das Wertgesetz, daß alle Waren zu ihrem Wert verkauft werden, aber dieses Gesetz tritt jedoch in der Form in Erscheinung, daß im realen Warenaustausch praktisch keine einzige Ware zu ihrem Wert verkauft wird.

Worin besteht dieses verborgene „Wesen“? Welcher Natur ist es? Gestützt auf die Ergebnisse der gesamten bisherigen Wissenschaftsentwicklung betrachtet der Materialis-[205]mus das Wesen als das wesentliche Verhältnis zwischen den Objekten, das man nur durch das Studium dieser Objekte selbst erfassen kann, ohne dabei irgendwelche apriorische Konstruktionen hinzubringen.

Hegels Haltung zu diesem Problem ist widersprüchlich. Einerseits legte er in der „Wissenschaft der Logik“ meisterhaft die dialektische Natur des Verhältnisses von Erscheinung und Wesen dar: das Wesen muß erscheinen, doch auch die Erscheinung ist wesenhaft. Indem wir die unmittelbare gegenständliche Welt „als Erscheinung erkennen“, schrieb Hegel, „erkennen wir folglich gleichzeitig das Wesen, welches nicht hinter diesen Erscheinungen verborgen bleibt“.⁴¹ Andererseits verkündete Hegel aufgrund seiner idealistischen Einstellung das universelle Wesen der absoluten Idee, die göttliche Vernunft. „*Das was ist* zu begreifen ist die Aufgabe der Philosophie“, schrieb Hegel und fügte hinzu, „denn das *was ist*, ist die Vernunft“.⁴² Dieses „denn“ erwies sich als grundlegender Irrtum Hegels, der danach strebte, das konkrete Material unter dem Aspekt zu analysieren, unbedingt die darin verborgene „Vernunft“, die Bewegung der absoluten Idee zu zeigen.

In der „Rechtsphilosophie“ wird die Sache so dargestellt, als ob Hegel die in der „Wissenschaft der Logik“ übernommene Verpflichtung vergessen hat, das Wesen in den konkreten historischen Erscheinungen zu suchen. Ohne Umschweife wird behauptet, daß die Idee, der Geist das den Erscheinungen vorausgehende Wesen ist. Im Einklang mit dem allgemeinen Schema der Hegelschen „Rechtsphilosophie“ gehen Familie und bürgerliche Gesellschaft dem Staat als ihrer Synthese voraus. Hieraus könnte man folgern, daß der Staat von Familie und bürgerlicher Gesellschaft abhängt, durch sie bedingt ist. Doch bei Hegel existiert eine solche [206] Abhängigkeit nur als empirische Seite dieses Verhältnisses. Was das *Wesen* dieses Verhältnisses anbetrifft, so sind nach Hegel Familie und bürgerliche Gesellschaft nur ideelle Sphären, in die der Geist sich „in seine Endlichkeit scheidet, um aus ihrer Idealität für sich unendlicher, wirklicher Geist zu seyn ...“⁴³

³⁹ Ebenda.

⁴⁰ G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts. In: Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe, Bd. 7, S. 34/35.

⁴¹ G. W. F. Hegel: Wissenschaft der Logik. In: Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe, Bd. 3, S. 129.

⁴² ⁴² G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts. In: Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe, Bd. 7, S. 34/35.

⁴³ Ebenda, S. 342.

„An dieser Stelle erscheint der logische, pantheistische Mystizismus sehr klar“, schreibt Marx. „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 Staats; 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* anderen bedeutenden, objektiven Momenten der Idee.“⁴⁴ „Es wird also die empirische Wirklichkeit aufgenommen, wie sie ist; sie wird auch als vernünftig ausgesprochen, aber sie ist nicht vernünftig wegen ihrer eigenen Vernunft, sondern weil die empirische Tatsache in ihrer empirischen Existenz eine andre Bedeutung hat als sich selbst. Die Tatsache, von der ausgegangen wird, wird nicht als solche, sondern als mystisches Resultat gefaßt.“⁴⁵

Die Analyse der folgenden Paragraphen der „Rechtsphilosophie“ überzeugt Marx vollends davon, daß „Hegel überall die Idee zum Subjekt macht und das eigentliche, wirkliche Subjekt ... zum Prädikat“⁴⁶. Diese idealistische Verdrehung der wirklichen Verhältnisse von den Füßen auf den Kopf bezeichnet Marx als „Grundmangel der Entwicklung“⁴⁷ Hegelscher Gedankengänge.

[207] „Das Manuskript von 1843“ zeugt von Marx’ bewußtem Übergang zum Materialismus.⁴⁸ Er vollzog sich im Kampf mit Hegels Idealismus, wobei für die Herausbildung des marxistischen Prinzips der Parteilichkeit in der Philosophie der Grundstein gelegt wurde.

In den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts bildeten sich eine Reihe führender Richtungen der neuen bürgerlichen Philosophie heraus. So predigte 1841 F. W. Schelling seine „Philosophie der Offenbarung“, 1842 vollendete A. Comte den „Cours de philosophie positive“ (Kursus der positiven Philosophie) und 1843 trat D. Mill mit „A System of logic ratiocinative and inductive (System der syllogistischen und induktiven Logik) an die Öffentlichkeit. Gleichzeitig erschien von S. Kierkegaard die Arbeit „Entweder – Oder“. Mit seinem subjektiv-idealistischen Individualismus wurde er zum Anreger des Existentialismus des 20. Jahrhunderts. Alle diese Richtungen hatten eine gemeinsame Tendenz – sie suchten nach einem „dritten Weg“ in der Philosophie und waren bestrebt, sich über die philosophischen Grundrichtungen zu stellen. Marx ließ sich von keiner dieser neueren idealistischen Konzeptionen ablenken. Darin bestand sein Verdienst. Er erkannte im Dilemma Hegel – Feuerbach das Wesen der Polemik zu seiner Zeit und nahm konsequent Partei für den Materialismus.

„Das Manuskript von 1843“ blieb W. I. Lenin unbekannt. Doch aus dem Brief an Feuerbach vom Oktober 1843 erkannte er den tiefen parteilichen Charakter der philosophischen Position Marx’ in dieser Periode. Diese Seite der philosophischen Ansichten des jungen Marx hob Lenin in seinem Werk „Materialismus und Empirioskritizismus“ hervor. „... schon im Jahre 1843, als Marx eben erst begann, Marx zu werden ..., schon zu jener Zeit umriß Marx mit [208] erstaunlicher Klarheit die Grundlinien der Philosophie ... Daß die ‚Skeptiker‘ – ob sie sich nun Humeisten oder Kantianer (oder im 20. Jahrhundert Machisten) nennen – gegen die ‚Dogmatik‘ sowohl des Materialismus wie des Idealismus zetern, sah Marx damals schon, und ohne sich durch eines der tausend armseligen philosophischen Systemchen ablenken zu lassen, verstand er es, über Feuerbach direkt den materialistischen Weg gegen den Idealismus einzuschlagen.“⁴⁹

⁴⁴ Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 1, S. 206.

⁴⁵ Ebenda, S. 207/208.

⁴⁶ Ebenda, S. 209.

⁴⁷ Ebenda, S. 225.

⁴⁸ Man darf annehmen, daß Marx ebendieses Manuskript im Auge hatte, als er im Nachwort zur zweiten Ausgabe des „Kapitals“ (Januar 1873) bemerkte: „Die mystifizierende Seite der Hegelschen Dialektik habe ich vor beinahe 30 Jahren ... kritisiert.“ (Karl Marx: Das Kapital. Erster Band. In: Marx/Engels: Werke. Bd. 23, S. 27.)

⁴⁹ W. I. Lenin: Werke, Bd. 14, S. 340/341.

3. Die Vertiefung des Materialismus und die Entwicklung zum Kommunismus.

Die historischen Gesellschaftstypen

„Das Manuskript von 1843“ stellt ein vielseitiges und sich in bestimmter Weise entwickelndes Ganzes dar. Von Anfang an wird dem Hegelschen Idealismus das materialistische Herangehen an die Analyse der Wirklichkeit entgegengesetzt. Im Verlauf der Kritik präzisiert und vervollkommenet Marx seine Ansichten, entdeckt er immer neue Vorzüge des Materialismus gegenüber dem Idealismus, legt er vollständiger und genauer die Bedeutung einiger seiner früheren Leitsätze dar und gelangt zu neuen theoretischen Verallgemeinerungen. Die innere Dynamik des Manuskripts widerspiegelt die Entwicklung der Anschauungen des jungen Marx, die Herausbildung der Elemente einer neuen, wahrhaft wissenschaftlichen Weltanschauung.

Der Unterschied zwischen Marx und Feuerbach in der Kritik Hegels liegt vor allem in der Verschiedenheit der Wege, die beide dabei einschlugen. Bei Feuerbach handelte es sich um theoretische Untersuchungen, vor allem auf dem Gebiet der Religionsphilosophie. Bei Marx war es der Kampf für die sozialen und politischen Interessen der Werk-[209]tätigen, in dessen Verlauf sich seine philosophischen und sozialpolitischen Auffassungen herausbildeten und gegenseitig durchdrangen. Hieraus ergibt sich auch, daß die Objekte, gegen die sich die Kritik unmittelbar richtete, verschieden waren. In dem einen Fall ist es die spekulative Religionsphilosophie und die gesamtphilosophische Konzeption Hegels; in dem anderen die Hegelsche Rechtsphilosophie, das heißt die spekulative Lehre über die Gesellschaft.

Feuerbach konnte daher beim Umstülpen der Hegelschen Philosophie im Rahmen der allgemein-philosophischen Frage des Verhältnisses von Sein und Denken bleiben. Beim Übergang zum materialistischen Standpunkt berührte er die konkretere Frage nach dem Verhältnis des gesellschaftlichen Seins und des gesellschaftlichen Bewußtseins nicht und blieb in der Auffassung von der Gesellschaft Idealist.

Marx dagegen, der die Hegelsche Philosophie gerade in ihrer Anwendung auf die Gesellschaft umstülpte, mußte Antwort auf die konkrete Frage nach dem Verhältnis von bürgerlicher Gesellschaft und Staat geben. Freilich war das noch nicht die Frage über das Verhältnis zwischen gesellschaftlichem Sein und gesellschaftlichem Bewußtsein, so daß er auch nicht von Beginn an die ganze Tragweite des von ihm in der Philosophie vollzogenen Umsturzes erkannte und sich eine Zeitlang als Fortsetzer von Feuerbachs Werk betrachtete, obwohl er in Wirklichkeit bereits mit der Ausarbeitung einer völlig neuen Weltanschauung begonnen hatte. Dennoch bestand darin eine der grundlegenden Fragen, deren materialistische Lösung den Weg zum wissenschaftlichen Verständnis der Gesellschaft insgesamt ebnete.

Je umfassender die Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie wurde, um so mehr verlagerte sich Marx' Hauptaugenmerk von den allgemeineren Fragen auf die konkreteren. Unmittelbarer Anlaß dafür war der Gegenstand der Kritik selbst. Beginnend mit dem Paragraphen 275 geht Hegel zur Untersuchung solcher Seiten der damaligen Gesellschaft über wie „die fürstliche Gewalt“, „die Regierungsgewalt“, [210] „die gesetzgebende Gewalt“. Jede dieser Seiten erforderte ihrerseits die Analyse eines ganzen Komplexes noch detaillierterer Aspekte der Gesellschaft. In dieser realen Problematik, die den spekulativen Nebel buchstäblich durchbrach, zeigt sich aufs neue Hegels Größe als Denker.

Marx hatte im „Manuskript von 1843“ bereits den Ariadnefaden aufgespürt – den philosophischen Materialismus –, der ihm die Entwicklung zur wissenschaftlichen Weltanschauung erleichterte; doch dieser Faden riß bisweilen noch ab und Marx wußte vorläufig selbst noch nicht, wohin er ihn führt. Daher zeigen seine ersten Schritte auch noch Unsicherheit und mitunter Ungenauigkeiten.

Das zeigt sich manchmal in einer ausgesprochenen Kritelei an Hegel, dem mit jugendlichem Eifer sogar stilistische Mängel vorgehalten werden – manche von ihnen sind tatsächlich von Bedeutung, widerspiegeln Mängel seiner Methode, andere sind unbedeutend. Vor allem äußert sich das aber darin, daß Marx im Verständnis des untersuchten jeweiligen Objektes in einer

Hinsicht bereits den entscheidenden Schritt nach vorn getan hat, in anderer noch in seinen bisherigen Vorstellungen behaftet ist. Eine derartige Widersprüchlichkeit zeigt sich beispielsweise bei der Behandlung der sozialen Natur des Individuums.

„Die Geschäfte und Wirksamkeiten des Staats sind an Individuen geknüpft (der Staat ist nur wirksam durch Individuen)“⁵⁰, konstatiert Marx, indem er die entsprechende These von Hegel ihrer Mystifizierung entkleidet. Weiter hebt er hervor: „Wäre Hegel von den wirklichen Subjekten als den Basen des Staats ausgegangen, so hätte er nicht nötig, auf eine mystische Weise den Staat sich versubjektivieren zu lassen.“⁵¹

Das Individuum ist das wahrhafte, wirkliche Subjekt und daher Basis des Staates. Was stellt es dar? Kann es das von [211] Feuerbach gepriesene abstrakte Individuum als Glied der menschlichen Gattung sein? Ja und nein.

Ja, weil es Marx vorläufig noch nicht als Mitglied einer Klasse herausstellt. Es ist der Mensch schlechthin, das heißt der, welcher den anderen Mitgliedern der menschlichen Gattung völlig gleicht. Insofern hält sich Marx im Rahmen des abstrakten Humanismus, der zu jener Zeit seinen klassischen Ausdruck in Feuerbachs Werken gefunden hatte und im übrigen allen Aufklärern der Neuzeit, vor allem den französischen Materialisten des 18. Jahrhunderts, eigen war.

Nein, weil Marx nicht die natürlichen, sondern die sozialen Eigenschaften der menschlichen Gattung und ihrer einzelnen Mitglieder betont. Er unterstreicht, „daß das Wesen der ‚besonderen Persönlichkeit‘ nicht ihr Bart, ihr Blut, ihre abstrakte Physis, sondern ihre *soziale Qualität* ist, und daß die Staatsgeschäfte etc. nichts als Daseins- und Wirkungsweisen der sozialen Qualitäten des Menschen sind“⁵².

Folglich weist jeder Mensch als Mitglied der menschlichen Gattung bestimmte soziale Eigenschaften auf. Eine ihrer wichtigsten ist das Bedürfnis des Menschen, nicht nur in der Sphäre seiner privaten Interessen, sondern auch in der Sphäre der Interessen der Gesellschaft als Ganzes in Erscheinung zu treten. Marx versteht den Inhalt dieses Bedürfnisses wesentlich anders als die französischen Materialisten des 18. Jahrhunderts und auch als Feuerbach. Erstere sahen im Individuum lediglich einen vernünftigen Egoisten, dem die Vernunft diktiert, daß es im eigenen Interesse notwendig ist, seinen Egoismus mit dem der anderen in Einklang zu bringen. Der Staat fungiert hier als Mittel kollektiver Sicherheit gegenüber extremen Erscheinungsformen des Egoismus und entsteht auf der Basis eines Vertrages, den die Egoisten geschlossen haben. Feuerbach dagegen geht davon aus, daß das menschliche Wesen nur im Umgang des Menschen mit dem Menschen vorhanden ist und daß es nicht durch Egoismus, sondern durch die Liebe [212] des Individuums zum Individuum – vom „Ich zum Du“ – gekennzeichnet wird.

Der junge Marx ignoriert keineswegs den Egoismus als Beweggrund im Verhalten des Individuums. In der „Rheinischen Zeitung“ hat er in hervorragender Weise die Aktivität der egoistischen Interessen im rheinischen Landtag, in den ständischen Ausschüssen und im preußischen Staatsapparat an die Öffentlichkeit gebracht. Doch er betrachtet den Egoismus nicht als das wahre Wesen des Menschen und stellt sich in dieser Beziehung auf die Seite Feuerbachs. Er ist überzeugt, daß das wahrhaft Menschliche im Individuum das innere edle Bedürfnis ist, sich uneigennützig mit den anderen zu verbinden. Dabei ergänzt Marx den Standpunkt Feuerbachs durch einen konkreten politischen Inhalt: Es geht ja nicht darum, daß ein Individuum das andere liebt (das braucht auch nicht zu sein), sondern daß es von dem Wunsch beseelt ist, zum Wohle der anderen, der Allgemeinheit, wirksam zu werden. Das verbindet nicht einfach „Ich“ und „Du“, sondern verschmilzt die Individuen zu einem Volk, und diese ihre Tätigkeit ist politischer Natur. Gerade das Volk besitzt jene politische Funktion, deren Existenz- und Handlungsweise die „Geschäfte und Wirksamkeiten des Staates“ ausmachen.

⁵⁰ Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 1, S. 222.

⁵¹ Ebenda, S. 224.

⁵² Ebenda, S. 222.

Hegel behauptete: „Das Volk, *ohne* seinen Monarchen und die eben damit notwendig und unmittelbar zusammenhängende *Gliederung* des Ganzen genommen, ist die formlose Masse, die kein Staat mehr ist ...“⁵³ Bereits in der „Rheinischen Zeitung“ enthüllte Marx den volksfeindlichen Charakter solcher Vorstellungen vom Volk als „roher, unorganisierter Masse“. Jetzt baut er seine Argumentation weiter aus.

Selbstverständlich, schreibt er, wenn ein Volk bereits einen Monarchen und eine mit ihm verbundene Gliederung des Ganzen hat, das heißt, wenn es bereits als Monarchie gegliedert ist und es aus dieser Gliederung herausgenom-[213]men wird, so verwandelt sich das Volk in eine formlose Masse. Das bedeutet aber durchaus nicht, daß die politische Organisation des Volkes unbedingt mit der Monarchie verbunden sein muß und der Staat überhaupt eine vom Volk unterschiedliche Existenz besitzt. Nicht der Staat trägt eine bestimmte Organisation in das Volk, sondern das Volk organisiert sich in einem bestimmten Staat. „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.“⁵⁴

Damit verneint Marx durchaus nicht die Rückwirkung des Staates auf das Volk, auf die bürgerliche Gesellschaft. Im Gegenteil, er sieht hierin das Wesen des Verhältnisses zwischen Staat und bürgerlicher Gesellschaft. Da ihn seine Studien zu der Feststellung geführt hatten, daß mehrere Typen dieses Verhältnisses existieren, vertiefte Marx seine Auffassungen über die Geschichte und gelangte zu der Idee von der Existenz verschiedener historischer Gesellschaftstypen.

Wir haben den Ausdruck „Gesellschaftstyp“ benutzt. Im „Manuskript von 1843“ ist dieser Terminus indes nicht zu finden.

Es handelt sich darum, daß von den Begründern des historischen Materialismus auch die schwierige Aufgabe gelöst werden mußte, die Terminologie der Gesellschaftswissenschaft auszuarbeiten. In diesem Prozeß widerspiegelt das „Manuskript von 1843“ die Anfangsetappe. Hier prägte der junge Marx nicht so sehr neue Termini, vielmehr spürte er, wie wenig die alten befriedigen. So hat er, unzufrieden mit dem abstrakt-sentimentalen Inhalt der Feuerbachschen Termini „Mensch“ und „menschliche Gattung“, diese mit einem anderen, konkret-historischen Inhalt erfüllt. Das gleiche zeigt sich im Hinblick auf den von Hegel herrührenden Inhalt der Termini „Staat“ und „Verfassung“. Indem Marx diese manchmal im traditionellen Sinne, das heißt im [214] Sinne des politischen Staats, verwendet, gebraucht er sie hier auch oft zur Kennzeichnung der sozialpolitischen Ordnung der Gesellschaft als Ganzes. Nur unter Beachtung dieser Tatsache kann man Marx verstehen, wenn er Hegel vorwirft: „Aber Hegel verwechselt hier den Staat als das Ganze des Daseins eines Volkes mit dem politischen Staat.“⁵⁵ Hierbei ist unter dem „politischen Staat“ der Staat im ureigenen Sinne des Wortes gemeint, während Marx die ihm gegenüberstehende bürgerliche Gesellschaft mitunter den „nichtpolitischen Staat“ nennt. Doch die Termini „Staat“ im weitesten Sinne, „politischer Staat“ oder auch „nichtpolitischer Staat“ gingen faktisch über den Rahmen des „Manuskripts von 1843“ nicht hinaus. Den Inhalt, den Marx ihnen gibt, fixiert er später in den Termini „Gesellschaft“, „Gesellschaftsordnung“, „sozial-ökonomische Ordnung“ oder „Basis“ der Gesellschaft.

Als nicht ausreichender erwies sich der Terminus „Demokratie“. Ihm gibt Marx einen umfangreichen sozialpolitischen Inhalt und bezeichnet damit den Typ der künftigen Gesellschaft, die in einem Sinn verstanden wird, der schon dem Kommunismus nahe ist. Aber erst in den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“ gebraucht Marx diesen Begriff in breiterem Maße im genannten Sinne, der in der Folgezeit durch andere adäquatere Termini ersetzt wurde.

Es handelt sich also im „Manuskript von 1843“ um Arbeitshypothesen auf dem Gebiet der Terminologie. Entweder aus Vorsicht oder auch infolge einer noch nicht vollständigen Erkenntnis der Tragweite des von ihm aufgespürten neuen Inhalts beschreibt Marx ihn manchmal nur, ohne

⁵³ Zit. in: Ebenda, S. 230.

⁵⁴ Ebenda, S. 231.

⁵⁵ Ebenda, S. 282.

ihn an irgendeinen Terminus zu binden. In einem solchen Falle muß man gewissermaßen voraussetzen und diesem Inhalt eine Bezeichnung geben, die mit der weiteren Entwicklungsrichtung der Ansichten des jungen Marx übereinstimmt.

Gerade so verhält es sich mit dem Begriff „Gesellschafts-[215]typ“. Damit bezeichnen wir das, was Marx im „Manuskript von 1843“ als Typ des Verhältnisses zwischen bürgerlicher Gesellschaft und Staat kennzeichnet. Er unterscheidet hier vier historische Gesellschaftstypen: den antiken oder das Altertum; den mittelalterlichen oder feudalen; die Gesellschaft der Neuzeit oder den modernen; die Demokratie oder die Gesellschaft der Zukunft.

Marx charakterisiert die antike Gesellschaft oder den Staat des Altertums als „substantielle Einheit zwischen Volk und Staat“⁵⁶. Es handelt sich hier um die Sklavenhalterstaaten, in denen nur die freien Bürger zum „Volk“ zählten, also in der überwiegenden Mehrheit die Sklavenhalter. Nur diese Bürger besaßen politische Rechte. Jeder von ihnen war gegenüber den Sklaven in vollem Umfange Träger der Staatsgewalt. Er konnte jeden beliebigen Sklaven töten und brauchte sich dafür nicht vor dem Staat, sondern lediglich vor dem Sklavenbesitzer zu verantworten, und zwar wegen des materiellen Schadens an dessen Eigentum. Der Staat hatte sich hier noch nicht zu einer besonderen, vom alltäglichen Leben des „Volkes“ abgesonderten Form entwickelt und war tatsächlich „Privatsache“ der freien Bürger, wirklicher Inhalt ihrer Tätigkeit.

„Volk“ und Staat sind hier identisch. Und die bürgerliche Gesellschaft, das heißt die Menschen, die sich mit der Produktion der lebensnotwendigen Güter befassen, gehören noch nicht zum Volk. Die Arbeit war das Los der Sklaven, und daher war „bei den Griechen die bürgerliche Gesellschaft *Sklave* der politischen“⁵⁷.

Im Mittelalter besteht die Gesellschaft aus Ständen, die in gleicher Weise in der Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft wie in der Sphäre des Staates bedeutungsvoll sind. Die bürgerliche Gesellschaft war daher eine politische Gesellschaft, und das Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft war das Prinzip des Staates. In seiner Grundlage aber war dieses [216] Prinzip dem der Antike entgegengesetzt: nicht der freie Bürger, sondern der unfreie Mensch. Die Identität von Staat und bürgerlicher Gesellschaft verwirklichte sich hier ausschließlich über die Stände, von denen jeder eine streng bestimmte Funktion ausübte. Jede der staatlichen Funktionen verliert ihren Charakter als Funktion der Gesellschaft und wird zum Privileg eines Standes. Als Resultat ergibt sich, daß jeder Stand als selbständige Gesellschaft, als Privatsphäre der Identität von Staat und bürgerlicher Gesellschaft auftritt, nicht aber als Träger des allgemeinen Interesses des gesamten Volkes. Diese Identität verleibt den Menschen nicht in sein allgemeines soziales Wesen ein. Sie zerstückelt es in einzelne Elemente und tötet damit seinen lebendigen Geist.

In der Neuzeit vollzieht sich eine scheinbare Wiedervereinigung der politischen Elemente des allgemeinen Wesens des Menschen. „Von den verschiedenen Momenten des Volkslebens war es am schwersten, den politischen Staat, die Verfassung, herauszubilden. Sie entwickelte sich als die allgemeine Vernunft gegenüber den andern Sphären, als ein Jenseitiges derselben“⁵⁸, schrieb Marx. Alle Formen des Staates verkünden jetzt als ihr Prinzip die soziale Qualität des Menschen und erheben Anspruch darauf, Träger der allgemeinen Vernunft des Volkes zu sein. Der Unterschied zwischen Republik und Monarchie besteht nur darin, daß in der ersteren der Mensch als gesellschaftlicher Mensch, das heißt der Mensch als politisches Wesen, frei ist, während er in der letzteren noch unfrei ist.

Wenn die Stände im Mittelalter tatsächlich ein politisch-ständisches Element waren, so wurde in der Neuzeit das Politische ausschließlich Domäne des Staates. Aus diesem Grunde verwandelten sich die Stände in ein ausschließlich privates Element der Gesellschaft. Ihr Prinzip wurde jetzt der freie, jedoch private Mensch. Der private Stand, der sich dem Staat gegenüberstellt, gehört zur bürgerlichen Gesellschaft. Staat und bürgerliche Gesellschaft wurden ausein-

⁵⁶ Ebenda, S. 234.

⁵⁷ Ebenda, S. 276.

⁵⁸ Ebenda, S. 233.

[217]andergerissen und einander entfremdet. Da die bürgerliche Gesellschaft wirklicher, materieller Staat ist, so spielt sich in ihr das reale Leben der modernen Gesellschaft ab, die in einander entgegengesetzte Elemente zerrissen ist. Der Staat tritt nur als formales Element dieser Gesellschaft in Erscheinung.

Der Staatsformalismus findet in der Bürokratie seine Verkörperung. Marx verwendet zu deren Kennzeichnung in seinem Manuskript jene Schlußfolgerungen, zu denen er in der „Rheinischen Zeitung“ gelangt war. Die dort aufgedeckten Gesetze der bürokratischen Hierarchie werden wie folgt charakterisiert: „Die Bürokratie ist ein Kreis, aus dem niemand herauspringen kann. Ihre Hierarchie ist eine *Hierarchie des Wissens*. Die Spitze vertraut den untern Kreisen die Einsicht ins Einzelne zu, wogegen die untern Kreise der Spitze die Einsicht in das Allgemeine zutrauen, und so täuschen sie sich wechselseitig.“⁵⁹

Im Manuskript wird die persönliche Erfahrung, die Marx im Kampf gegen die preußische Bürokratie gesammelt hat, die jesuitisch ihre eigennützigen Interessen für das Staatsinteresse ausgibt und die wirklichen Interessen des Volkes mit Füßen tritt, theoretisch verarbeitet. Die Bürokratie beherrscht den Staat, er ist ihr Privateigentum, schreibt Marx. Sie betrachtet sich selbst als den letzten Endzweck des Staates, während der wirkliche Staatszweck als ein Zweck wider den Staat erscheint. „Was den einzelnen Bürokraten betrifft, so wird der Staatszweck zu seinem Privatzweck, zu einem *Jagen nach höheren Posten*, zu einem *Machen von Karriere*.“⁶⁰

Die Autorität wird für die Bürokratie zum Prinzip des Wissens und deren Vergötterung ist ihre Gesinnung. Für den Bürokraten ist die wirkliche Wissenschaft inhaltslos, und jede Suche nimmt eine doppelte Bedeutung an: eine reale und eine bürokratische.

[218] Marx verallgemeinert theoretisch nicht nur seine persönlichen Erfahrungen im Kampf mit der preußischen Bürokratie, sondern auch die geschichtlichen Erfahrungen ihres politischen Lavierens in den letzten Jahren. So hatte die preußische Bürokratie anfänglich ihre Herrschaft in allen Sphären des staatlichen Lebens bis zur fast völligen Unterdrückung der Rolle der Stände entscheidend gefestigt. Und dann, beginnend mit dem Jahre 1840, als die politische Bewegung des deutschen Volkes einsetzte, kokettierte sie mit den Ständen. (Einberufung der Landtage, die viele Jahre nicht zusammengetreten waren, die Berufung von ständischen Ausschüssen im Maßstab ganz Preußens, die heuchlerische „Pressefreiheit“ im Rahmen der neuen Zensurinstruktion usw.)

Den Sinn dieses Vorgehens der preußischen Bürokratie sah Marx darin, daß die Bürokratie ihre Voraussetzung in den ständischen Korporationen hat, denn der Staat der Neuzeit entstand aus dem mittelalterlichen kooperativen Ständestaat. Aber wie jede Konsequenz kämpft auch die Bürokratie gegen die Existenz ihrer Voraussetzungen. „Sobald dagegen das wirkliche Staatsleben erwacht und die bürgerliche Gesellschaft sich von den Korporationen aus eigenem Vernunfttrieb befreit, sucht die Bürokratie sie zu restaurieren.“⁶¹ Sie hat mit den Korporationen das Prinzip des privaten Elements gemeinsam. Deshalb kämpft „die Konsequenz ... für die Existenz ihrer Voraussetzungen, sobald ein neues Prinzip nicht gegen die *Existenz*, sondern gegen das *Prinzip* dieser Existenz kämpft.“⁶²

Als dem wahren allgemeinen Interesse Entgegengesetztes kann die Bürokratie sich in diesem Kampf jedoch nur so lange behaupten, als es ihr gelingt, im „allgemeinen Interesse“ aufzutreten (ihren Privatzweck als das allgemeine Interesse auszugeben). „Die Aufhebung der Bürokratie kann nur sein, daß das allgemeine Interesse *wirklich* und [219] nicht, wie bei Hegel, bloß im Gedanken, in der *Abstraktion* zum besondern Interesse wird, was nur dadurch möglich ist, daß das *besondere* Interesse wirklich zum *allgemeinen* wird.“⁶³

⁵⁹ Ebenda, S. 249.

⁶⁰ Ebenda.

⁶¹ Ebenda, S. 247.

⁶² Ebenda.

⁶³ Ebenda, S. 250.

Diese Ideen zeugen von Marx' tiefem Eindringen in die Strategie des politischen Kampfes, in das Wesen des Klassenkampfes. Unwillkürlich drängt sich die Analogie mit jenen berühmten Marxschen Werken auf, die die politischen Erfahrungen der Klassenkämpfe der Jahre 1848-1850 und 1871 widerspiegeln. Im „Achtzehnten Brumaire des Louis Bonaparte“ richtet er deshalb die Aufmerksamkeit auf den Kampf, der anfangs von der Konsequenz gegen ihre Voraussetzungen und um ihre Erhaltung geführt wird, als jene Kraft auf der historischen Bühne, die sowohl das zugrunde liegende Prinzip wie auch die Voraussetzungen und ihre Konsequenz beseitigen will. Dort wird auch meisterhaft analysiert, wie gerade die Bürokratie dem „kleinen Bonaparte“ als Basis, als der reale Mechanismus diene, mit dessen Hilfe er eine ganze Nation in die Irre führen konnte, indem er seine kleinliche Eitelkeit als gesamt nationales Interesse ausgab.

Selbstverständlich geht es nicht darum, das „Manuskript von 1843“ in methodologischer Hinsicht in eine Reihe zu stellen mit Marx' klassischen Werken. Und doch wird die Handschrift des großen Strategen politischer Schlachten für das Glück des Volkes bereits auf den Seiten dieses Manuskripts deutlich. Denn eben hier kommt er zu dem wichtigen Schluß, daß für die Aufhebung der Bürokratie ein solches besonderes Interesse erforderlich ist, das wirklich zum allgemeinen wurde. Freilich, hier zeigt Marx noch nicht den Träger dieses Interesses. Ihn entdeckt er ein halbes Jahr später während seiner Mitarbeit an den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“.

Aber zum gegenwärtigen Zeitpunkt gelangt Marx nun zu folgender Feststellung: „Die geschichtliche Aufgabe bestand [220] in der ‚Revindikation‘, des politischen Staates, der Verfassung, aber die besondern Sphären haben dabei nicht das Bewußtsein, daß ihr privates Wesen mit dem jenseitigen Wesen der Verfassung oder des politischen Staates fällt.“⁶⁴ Die Rückkehr des Staates in die reale Welt bedeutet vor allem die Aufhebung der Entfremdung in der Gesellschaft, die Herstellung der substantiellen Einheit von Staat und Volk und gleichzeitig der Einheit von Staat und bürgerlicher Gesellschaft, und zwar einer solchen Einheit, deren Prinzip der freie Mensch ist.

Jedes dieser Elemente für sich genommen war in der Geschichte bereits Wirklichkeit gewesen: das erstere in der antiken Gesellschaft, das zweite im Mittelalter, das dritte in der modernen Gesellschaft. Jetzt geht es um die Vereinigung aller diese wahrhaft menschlichen Prinzipien zu einem qualitativ neuen harmonischen Ganzen. Dieses Ganze heißt – Demokratie, das heißt „der sozialisierte Mensch, als eine *besondere* Staatsverfassung ... Die Demokratie verhält sich zu allen übrigen Staatsformen als ihrem alten Testament. Der Mensch ist nicht des Gesetzes, sondern das Gesetz ist des Menschen wegen da, es ist *menschliches Dasein*, während in den andern der Mensch das *gesetzliche Dasein* ist. Das ist die Grunddifferenz der Demokratie.“⁶⁵

Kern aller dieser Überlegungen über die künftige Gesellschaft ist die Idee vom *sozialisierten Menschen*. Sie ist dem Wesen nach bereits in der Marxschen Charakteristik der menschlichen Natur enthalten: nicht die biologischen, sondern die sozialen Eigenschaften machen das Wesen des Menschen aus. Während alle vorangegangenen Gesellschaftsordnungen – jede auf ihre Weise – dieses Wesen verkrüppelten, besteht jetzt die Aufgabe darin, es seinem wahrhaft menschlichen Inhalt, seinem Wert und seiner Form gemäß völlig wiederherzustellen. Diese Wiederherstellung ist die Sozialisierung des Menschen.

[221] Obwohl diese Formulierungen nicht frei von Feuerbachs Einfluß sind, ist ihr Inhalt jedoch wesentlich anders. Geht es doch nicht um das abstrakte isolierte Individuum, sondern um den Menschen als Einheit der politischen Gemeinschaft – das Volk. Den Menschen als Prinzip der demokratischen Gesellschaft zu postulieren, bedeutet für Marx das gleiche, wie das *Volk* zu diesem Prinzip zu machen. In einem anderen Zusammenhang auf das Prinzip der künftigen Gesellschaft zurückkommend, schreibt Marx: es ist „notwendig, daß die Bewegung der Verfassung, daß der *Fortschritt zum Prinzip der Verfassung* gemacht wird, daß also der wirkliche

⁶⁴ Ebenda, S. 233.

⁶⁵ Ebenda, S. 231.

Träger der Verfassung, das Volk, zum Prinzip der Verfassung gemacht wird. Der Fortschritt selbst ist dann die Verfassung.“⁶⁶

Die von Marx verfochtene Position ist ihrem ganzen Wesen nach gegen jegliche Gesellschaftsordnung gerichtet, die auf dem Privateigentum basiert: „Das Eigentum etc., kurz der ganze Inhalt des Rechts und des Staats, ist mit wenigen Modifikationen in Nordamerika dasselbe wie in Preußen. Dort ist also die *Republik* eine bloße Staatsform wie hier die Monarchie. Der Inhalt des Staats liegt außerhalb dieser Verfassungen. Hegel hat daher recht, wenn er sagt: Der politische Staat ist die Verfassung, d. h., der materielle Staat ist nicht politisch.“⁶⁷ Folglich ist das Allgemeine als Prinzip des politischen Staates nicht das Prinzip des „materiellen Staats“, das heißt der bürgerlichen Gesellschaft. Ihr wirkliches Prinzip sind die Privatinteressen sowohl in Nordamerika als auch geringfügig geändert in Preußen.

Die Demokratie ist nach Marx jene neue Gesellschaft, in der das Allgemeine, die Interessen des gesamten Volkes, wirkliches Prinzip nicht nur des politischen, sondern auch des materiellen Staates werden, das heißt Prinzip des gesamten Lebens der Gesellschaft, ihrer gesamten Ordnung.

Dieses neue gesellschaftspolitische Ideal ist einstweilen [222] noch sehr abstrakt, wenn es sich auch bereits deutlich dem kommunistischen annähert. Es gibt keinerlei Grund dafür, in ihm ein bürgerliches Ideal zu sehen, dessen Grundlage ja das Marx verhaßte Prinzip des Privatinteresses ist, wie das einige bürgerliche Interpreten des Marxschen Erbes versuchen.

Marx' Ideal war in der Form, wie es im „Manuskript von 1843“ dargelegt wurde, noch nicht ausreichend fundiert. Das von ihm entworfene Schema vom Wechsel der historischen Gesellschaftstypen erlaubte noch keine wissenschaftlich begründeten Schlußfolgerungen hinsichtlich der Zukunft. Aus der Tatsache, daß Staat und bürgerliche Gesellschaft voneinander getrennt sind, ergibt sich nämlich noch nicht die Notwendigkeit ihrer Vereinigung. Diese vom jungen Marx geforderte Vereinigung ist nur einer der möglichen Wege für die weitere Entwicklung der Gesellschaft, und es war bis dahin noch nicht bewiesen worden, daß die Geschichte ebendiesen Verlauf nehmen muß. Mitte 1843 kannte Marx die Gesetze der Gesellschaft, in der er lebte, noch völlig ungenügend. Und die grundlegenden ökonomischen Gesetze des Kapitalismus zu entdecken war eine Aufgabe, die zu lösen ihm ja noch bevorstand. Vorläufig – während der Arbeit am „Manuskript von 1843“ – interessierten ihn die objektiven Verhältnisse innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft noch nicht in dem notwendigen Maße. Er stützte sich noch nicht auf die Erkenntnis, daß in der Gesellschaft die Produktionsverhältnisse zwischen den Individuen die entscheidende Rolle spielen, wobei sie ihrerseits vom Entwicklungsstand der Produktivkräfte abhängen. Die Weiterentwicklung seiner Ansichten vollzog sich noch auf Seitenwegen, so wie man einen geheimen Gegner an den Flanken umgeht. Eine dieser Flanken war das Studium der konkreten Geschichte, wie sich die entfremdete, das heißt die bürgerliche, Gesellschaft herausgebildet hatte. Das nächste Resultat dieser Untersuchung war das Streben, die Natur und die Gesetze des Privateigentums zu ergründen. Die andere Flanke bestand [223] im Vorstoß in die abstrakt-theoretische Sphäre – die ersten Versuche, die Dialektik auf dem Boden des Materialismus auszuarbeiten.

4. Die Vertiefung des Materialismus und die Hinwendung zum Kommunismus.

Die entfremdete Welt und die Dialektik

In der zweiten Hälfte des „Manuskripts von 1843“ zieht folgender Umstand die Aufmerksamkeit auf sich: Auf Bogen XXIII schloß Marx, wie es scheint, die detaillierte Analyse von § 303 der Hegelschen Rechtsphilosophie ab, und auf den ersten beiden Seiten von Bogen XXIV schrieb er nacheinander den Text der folgenden vier Paragraphen (§ 304-307) nieder. Aber nach dem ersten Satz, der sich auf diese Paragraphen bezieht, unterbricht er deren Analyse und kehrt in einer größeren Einfügung zur Untersuchung des § 303 zurück.⁶⁸ Danach schreibt er erneut

⁶⁶ Ebenda, S. 259.

⁶⁷ Ebenda, S. 232/233.

⁶⁸ Die Tatsache dieser Zickzackbewegung und ihre Bedeutung wird erhellt durch eine interessante Einzelheit des Textes, die bisher dem Blick der Forscher entgangen ist (siehe [Anmerkung 1](#) und [Fotokopien 1, 2](#)).

den Text der §§ 304-307, jedoch nicht hintereinander, sondern satzweise, und buchstäblich Satz für Satz eingehend analysierend. Offensichtlich war Marx unzufrieden mit der vorangegangenen Analyse und empfand die Notwendigkeit, erneut zu dem Gegenstand zurückzukehren. Woher kamen diese Unzufriedenheit und dieses Bedürfnis?

Es zeigt sich auch, daß Marx jetzt neue Argumente findet, die seine generelle Auffassung über Entstehung und Inhalt der Entfremdung stützen. Die Darlegung der Probleme wurde klarer und konkreter, da sie auf einem immer breiter werdenden Wissen des empirischen Faktenmaterials basieren. Wo ist der Ursprung dieser neuen Argumente, dieser Konkretheit, dieser Fülle an Material usw.?

[224] Schließlich ist bemerkenswert, daß Marx gerade von diesem Moment an ein zunehmendes Interesse für die bürgerliche Gesellschaft und ihre innere Struktur im Manuskript bekundet – ein Interesse, das mit der festen Absicht verbunden ist, sich nach der Kritik des Hegelschen Staatsrechts „der Kritik von Hegels Darstellung der bürgerlichen Gesellschaft“ zuzuwenden.⁶⁹ Da eine solche Absicht von Überlegungen zeugt, die der allgemeinen Logik der Hegelschen Rechtsphilosophie zuwiderlaufen (der Abschnitt „Staat“ schließt sie ab und ihm voraus geht der Abschnitt „Bürgerliche Gesellschaft“), ist der Schluß zulässig, daß Marx in dieser Etappe der Arbeit am „Manuskript von 1843“ Korrekturen am ursprünglichen Konzept vornahm. Wodurch sind diese Korrekturen hervorgerufen?

Die Antwort auf diese Fragen ist offenbar darin zu suchen, daß er neue, zusätzliche Literatur in seine Studien einbezog, was für die weitere Entwicklung seiner theoretischen Auffassungen erforderlich war.

Marx arbeitete hauptsächlich am „Manuskript von 1843“ nicht in Köln, sondern in Kreuznach, wo seine Braut lebte und wohin er im Mai 1843 mit der Absicht gefahren war, zu heiraten. Noch im Januar, als er den Entschluß gefaßt hatte, aus Deutschland zu emigrieren, stand für ihn fest, daß er dies nicht allein, sondern zusammen mit Jenny tun würde. „Ich bin ... verlobt und kann und darf und will nicht aus Deutschland ohne meine Braut“⁷⁰, schrieb er. Es waren sieben Jahre vergangen, seit der leidenschaftliche Jüngling um die Hand seiner Geliebten angehalten und ihre Einwilligung erhalten hatte. Vieles hatte sich in dieser Zeit verändert. – Aber weder die Zeit noch manches Mißgeschick konnte ihren Gefühlen Abbruch tun, sie wurden immer tiefer und beständiger. „Ich kann Ihnen ohne alle Romantik [225] versichern, schrieb Marx im März 1843 an Ruge, „daß ich von Kopf bis zu Fuß und zwar allen Ernstes liebe.“⁷¹

Das Dokument, welches die Eheschließung von Karl und Jenny am 12. Juni 1843 bestätigt, ist noch erhalten. Eine Woche später fand die bescheidene Hochzeitsfeier statt, und die jungen Leute begaben sich in Begleitung von Jennys Mutter und ihres Bruders Edgar auf die Hochzeitsreise: Kreuznach, Ebernburg, Pfalz, Baden-Baden, Kreuznach.

Der Sommer 1843 war eine wahrhaft glückliche Zeit im Leben des jungen Marx. Seinen Höhenflug des Gefühls ergänzte eine intensive theoretische Arbeit. Gerade in dieser Periode empfand er mit besonderer Stärke die Unzulänglichkeit seiner konkret-historischen Kenntnisse für die Lösung der Probleme, vor denen er stand. Von der Hochzeitsreise zurückgekehrt, unterbrach er deshalb für einige Zeit die Arbeit an der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie und vergrub sich, bevor er diese Arbeit fortsetzte, in einem Meer von Büchern zur allgemeinen Geschichte.

Die Exzerpte aus diesen Büchern sind in fünf Heften erhalten, von denen zwei vom Juli und zwei andere von Juli/August 1843 datiert sind; beim fünften Heft fehlt die Datierung. Anstelle einer Überschrift erhielten sie die Bezeichnung „Kreuznacher Hefte“.⁷² Die Hefte zählen im

⁶⁹ Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 1, S. 284.

⁷⁰ Marx an Arnold Ruge, 25. Januar 1843. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 27, S. 415.

⁷¹ Marx an Arnold Ruge, 13. März 1843. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 27, S. 417.

⁷² Leider wurde bisher nur eine detaillierte und gründliche Beschreibung der Kreuznacher Hefte veröffentlicht, die fast alle Bemerkungen von Marx zu den Auszügen wiedergibt (Siehe: MEGA. Erste Abteilung Bd. 1. Zweiter Halbband. S. 118-136), eine vollständige Veröffentlichung des Textes der Hefte aber nicht ersetzen kann. Die

Manuskript über 250 Seiten kleingeschriebenen Textes; sie ent-[226]halten Auszüge aus vierundzwanzig Werken. Darunter befinden sich sowohl Arbeiten von Klassikern der politischen Wissenschaft (Machiavelli, Montesquieu, Rousseau) als auch solche von weniger bekannten oder heutzutage gänzlich vergessenen deutschen, französischen und belgischen Autoren.⁷³

Alle diese Werke vermittelten einen vielseitigen Einblick in die Geschichte vieler europäischer Staaten – Frankreich, England, Deutschland, Polen, Schweden von 600 v. u. Z. bis zur Gegenwart. Marx eignete sich aber nicht einfach historische Tatsachen an, sondern er studierte die Geschichte der einzelnen Länder, indem er sie miteinander verglich und es ihm somit möglich wurde, hinter ihren spezifischen Besonderheiten die allgemeinen Tendenzen des historischen Prozesses zu entdecken. Dabei ist hervorzuheben, daß die Entdeckung der Entwicklungsgesetze der Geschichte gleichzeitig mit Marx' bewußtem Übergang zum Materialismus erfolgte. Damit begann er, den Materialismus als Methode bewußt bei der Untersuchung historischer Prozesse anzuwenden.

Die Kreuznacher Hefte enthalten wenig eigene Bemerkungen und Überlegungen von Marx. Aber über seine Position läßt sich urteilen sowohl nach dem Charakter des ihm wichtig erschienenen und von ihm niedergeschriebenen Materials als auch anhand der thematischen Gruppierung in den Inhaltsverzeichnissen. Obwohl die Thematik der Auszüge ungewöhnlich vielseitig ist, kann man sich dennoch leicht davon überzeugen, daß es sich hier nicht um eine systemlose Sammlung handelt, sondern um eine nuancenreiche Materialkonzentration zur Lösung jener theoretischen Aufgabe, die für Marx bei seiner Arbeit am „Manuskript von 1843“ grundlegende Bedeutung erlangte – die Aufhellung der Wechselbeziehungen zwischen Staat und bürger-[227]licher Gesellschaft, die Geschichte der Entfremdung des ersteren von der letzteren.

Bereits im ersten Heft, das ganz angefüllt ist mit Exzerpten aus der dreibändigen „Geschichte von Frankreich“ von Chr. G. Heinrich, verfolgt Marx sorgfältig die Bildung des Parlaments als politische Organisation, die außerhalb des übrigen gesellschaftlichen Organismus steht. Besonderes Interesse findet die Entstehung der Privilegien eines kleinen Personenkreises, der die gesellschaftlichen Geschicke bestimmt. Dem gleichen Problem wird ein Auszug aus dem Werk von P. Daru „Histoire de la République de Venise“ [Geschichte der Republik von Venedig] im zweiten Heft gewidmet. Im Inhaltsverzeichnis dieses Hefts ist das Thema der Privilegien gesondert angeführt, und zwar als Voraussetzung für die Untersuchung der Beamtenbürokratie, die die Trennung des Staates vom Volk vollendet. Bei der Konspektierung der „Geschichte von England“ von J. M. Lappenberg im dritten Heft ist für Marx die Tatsache besonders bedeutsam, daß die Mitglieder des englischen wie auch des französischen Parlaments in der Mehrheit nicht die Interessen des Volkes, sondern ihre eigenen Interessen verteidigen.

Als Marx die Entfremdung des Staates von der bürgerlichen Gesellschaft untersuchte, konzentrierte er seine Aufmerksamkeit auf die Eigentumsverhältnisse und ihren Einfluß auf den Staat und die gesamte Gesellschaft. Die Auszüge im ersten Heft, die sich auf die Periode der Karolinger beziehen, schlossen mit dem Hinweis auf den Zusammenhang von Wehrverfassung und Eigentumsverhältnissen. Im zweiten Heft findet man mehr zu diesem Thema: Die Existenz von Eigentum als Bedingung der Wahlfähigkeit, das Verhältnis zwischen Eigentümern und Gemeinde, Gleichheit und Eigentum, der Zusammenhang zwischen Eigentum und Herren und Knechtschaft – das sind nur einige der Fragen, mit denen sich Marx hier speziell beschäftigt. In den folgenden Heften klärt Marx den historischen Charakter der ver-[228]schiedenen Eigentumsformen und die damit verbundenen Formen der sozialen Verhältnisse. Bei dem Studium der fünfbändigen „Geschichte der Deutschen. Nach den Quellen“ von I. L. Pfister (fünftes Heft) interessiert er sich vor allem dafür, daß in der Frühzeit das Landeigentum in seinen verschiedenen Formen die Lebensgrundlage der Deutschen war (Grundeigentum der Freien, königliches

Bedeutung dieses Textes für ein tiefes Verständnis der Entwicklung von Marx' Anschauungen in dieser Periode zeigt deutlich die Publikation der „Exzerpte aus dem ‚Gesellschaftsvertrag‘ von J.-J. Rousseau“ aus dem zweiten Kreuznacher Heft, die die wissenschaftliche Mitarbeiterin des IML N. I. Nepomnjaschtschaja 1969 besorgte (siehe J.-J. Rousseau: Traktate, Moskau 1969, S. 471-484, russ.).

⁷³ Man muß berücksichtigen, daß Marx schon in Bonn und danach in Berlin dem Studium der Geschichte, insbesondere der Geschichte des Altertums, viel Aufmerksamkeit widmete.

Eigentum, Gemeineigentum) und die Volksversammlung den Mittelpunkt des gesellschaftlichen Lebens bildete. Als jedoch in der folgenden Periode die sich in den Städten entwickelnden Eigentumsformen an Bedeutung gewannen, wurde das gesellschaftliche Leben immer mehr durch allgemeinstaatliche Normen und Gesetze bestimmt, die vom König erlassen wurden.

Alle Aspekte, die Marx' Interesse für das Privateigentum widerspiegeln, sind vom Historismus durchdrungen. Sogar aus dem oberflächlichen Werk von J. Möser „Patriotische Phantasien“ (fünftes Heft) gelingt es Marx, noch wertvolle Erkenntnisse zu schöpfen: Die Verfassungen der ältesten Zeiten garantierten nur die Personalfreiheit, das heißt die Freiheiten, die an die Person geknüpft waren, schrieb er; später wurde die Personalfreiheit durch die Freiheiten eingeschränkt, die mit dem Besitz an Grund und Boden zusammenhingen, bei den Römern war die Hörigkeit nur ein privatrechtliches Verhältnis, bei den Deutschen aber ein staatsrechtliches Verhältnis. Das Werk von C. G. Jouffroy „Das Princip der Erbllichkeit und die französische und englische Pairie“ lenkte auf die verschiedenartige Entwicklung des Lehnswesens in England und Frankreich. Th. Hamiltons Werk „Die Menschen und die Sitten in den Vereinigten Staaten von Nordamerika“ zeigte Marx, daß es in den USA schärfste soziale Widersprüche gibt: Die Föderalisten wenden sich gegen die Gewährung des Wahlrechts an die Besitzlosen; die Neger sind zwar formell frei, faktisch aber Parias, deren wirkliche Befreiung die Überwindung der Rassenvorurteile der Weißen erfordert; die Reichen beanspruchen [229] Vorrechte, obwohl formell alle Bürger vor dem Gesetz gleich sind; Mammon und Schacher sind die wahren Götzen der Amerikaner.⁷⁴ Wie W. G. Mossolow hervorhebt, konspektierte Marx sorgfältig die in dem Buch enthaltenen Forderungen der Arbeiter, darunter auch jene „extremere“, wie sich Hamilton ausdrückt, welche gleiche Verteilung des Besitzes fordern, aber Marx bricht das Zitat ab, sowie Hamilton mit den gewöhnlichen bürgerlichen Ausfällen über die Arbeiter herzieht.⁷⁵ Beim Konspektieren des zweiten Bandes der „Geschichte von England“ von J. Lappenberg beachtete Marx vor allem die These, daß das gegenwärtige System des Privateigentums das Ergebnis einer längeren Entwicklung war.

Beim Überschauen der Vielfalt sozialer Prozesse, die sich über 2500 Jahre erstrecken, ist sich Marx offenkundig der welthistorischen Bedeutung der Großen Französischen Revolution bewußt und deshalb bestrebt, dieses Ereignis möglichst tiefgründig und detailliert zu studieren – seine Vorbereitung, seinen Verlauf und seine Folgen. Die Mehrheit der von ihm konspektierten Bücher befaßt sich gerade mit der Geschichte Frankreichs, und von diesen betreffen nahezu alle in der einen oder anderen Form die Revolution von 1789. Schon im zweiten Heft, in den Auszügen aus dem Buch von C. F. E. Ludwig „Geschichte der letzten 50 Jahre“, konzentrierte Marx seine Aufmerksamkeit auf die politischen und sozialen Prozesse, die mit der Revolution zusammenhängen. Der Revolution gelten auch die Exzerpte aus der kritischen Analyse des Buches der Madame de Staël, die Bailleul gegeben hat. Im Inhaltsverzeichnis der Auszüge aus diesen Büchern unterscheidet Marx speziell die Themen: Gliederung des Feudalregimes; das Verhältnis der drei Stände vor der Revolution; das Eigentum und seine Konse-[230]quenzen, „die Bartholomäusnacht des Privateigentums“⁷⁶, die Einbeziehung der kirchlichen Reichtümer und die Befriedigung der Staatsgläubiger⁷⁷, das Maximum und das Schreckensystem⁷⁸.

⁷⁴ Siehe: MEGA. Erste Abteilung, Bd. 1. Zweiter Halbband, S. 136.

⁷⁵ Siehe W. G. Mossolow: Karl Marx' Studium der Weltgeschichte in den Jahren 1843 und 1844 als eine Quelle der Herausbildung der materialistischen Geschichtsauffassung. In: Marx als Historiker (Sammelband), Moskau 1968, S. 101, russ.

⁷⁶ Hier ist die Nacht vom 3. zum 4. August 1789 gemeint, als die Konstitutionelle Versammlung unter dem Druck der Bauernaufstände die völlige Aufhebung des Feudalregimes verkündete: die unentgeltliche Aufhebung der persönlichen Verpflichtungen, des Kirchenzehnten usw.

⁷⁷ In diesem Punkt richtet Marx die Aufmerksamkeit auf den Widerspruch der Nationalversammlung in bezug auf das Privateigentum: auf Kosten des Eigentums eines Standes (der Geistlichkeit) wird das Privateigentum eines anderen Standes gesichert (das der großen Bourgeoisie, die die Gläubiger der königlichen Macht sind) (Siehe: MEGA. Erste Abteilung, Bd. 1. Zweiter Halbband, S. 119.)

⁷⁸ Es geht um das System verbindlicher Höchstpreise für alle notwendigen Lebensmittel, strengster Reglementierung des Handels und schärfster Verfolgung von Spekulation, das während der Diktatur der Jakobiner herrschte.

Wichtige Erkenntnisse über den Verlauf der Französischen Revolution schöpfte Marx aus der „Geschichte Frankreichs im Revolutionszeitalter“ von W. Wachsmuth. Er schreibt viele Paragraphen der berühmten „Deklaration der Menschen- und Bürgerrechte“ und der Verfassung 1791 heraus. (Marx verwendet dieses Material nicht nur für das „Manuskript von 1843“, sondern auch für die Artikel in den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“.) Hier machte er sich auch mit der revolutionären Tätigkeit von Condorcet, Desmoulin, Danton, der Hebertisten, Robespierres, der Sansculotten und anderer bekannt.

Den der Revolution nachfolgenden Ereignissen sind Auszüge aus zwei kleineren Schriften von Chateaubriand über die Restauration und die konstitutionelle Monarchie in Frankreich nach der Julirevolution von 1830 gewidmet. Dafür wurde nach Angaben aus Ch. Lacretelles „Histoire de France depuis la Restauration“ und K. Wilhelm v. Lancizolle „Über Ursachen, Charakter und Folgen der Julitage“ genutzt, ebenso einige Zeitschriften und Zeitungen dieser [231] Epoche. Ganz besonders wichtig erschienen ihm die Angaben eines Zeitungsartikels, anhand derer ein anonym Autor zu der Schlußfolgerung gelangte, daß das Parlament nach der Julirevolution das Volk nicht mehr repräsentiert und repräsentieren kann.

Im vierten Heft stellt Marx über die Auszüge hinaus eine Bibliographie zur französischen Geschichte zusammen, die ungefähr zweihundert Quellen enthält, und unter denen sich Werke der Klassiker der bürgerlichen Geschichtswissenschaft wie „Cours d’histoire en France“ [Abriß der Geschichte Frankreichs] und „Histoire de la civilisation en France depuis la chute de l’empire romain“ [Geschichte der Zivilisation in Frankreich] von Guizot sowie „Lettre sur l’histoire de France“ [Briefe über die Geschichte Frankreichs] und „Die Umwandlung der inneren Verhältnisse nach dem Tode Karls des Großen“ von Thierry befinden. Marx’ zunehmendes Interesse für die französische Revolution und damit im Zusammenhang für die französische Geschichte führte Ende 1843 zu der Absicht, eine Geschichte des Konvents zu schreiben. Von diesem Vorhaben wurde er jedoch 1844 durch die intensive Beschäftigung mit ökonomischen Problemen abgehalten.

Das Studium der Geschichte hatte wesentlichen Einfluß auf den Verlauf von Marx’ weiterer Arbeit am „Manuskript von 1843“. Es erschloß ihm empirisches Material für seine Argumentation und ermöglichte zugleich tieferes Verständnis für das Wesen der untersuchten Probleme.

Hierfür sind die Bemerkungen charakteristisch, die Marx beim Lesen der „Historisch-politischen Zeitschrift“ von 1832 bis 1836 machte, die von Leopold Ranke herausgegeben wurde. So hebt er hervor, daß sich unter bestimmten Bedingungen das Verhältnis zwischen den geschichtlichen Faktoren extrem verändern kann: Bestimmendes und Bestimmtes vertauschen die Plätze. Beispielsweise ist das der Fall, wenn ein Stand, der bisher das Schicksal des Volkes bestimmte, durch einen der anderen, unter ihm stehenden [232] Stände aus seiner vorherrschenden Position verdrängt wird. Einen solchen Wechsel betrachten die konservativen Kräfte jedoch nur als zufällige Erscheinung, auf die unweigerlich die Wiederherstellung der guten alten Zustände folgt. Demzufolge scheint der Reaktion ihre Vergangenheit als Ergebnis der Gegenwart, mit anderen Worten, sie wähnt die alte Welt „als Wahrheit der neuen Weltanschauung“. Ideologische Illusionen solcher Art nennt Marx „politische Ideologie“.

Als politische Technologie der konservativen Kräfte bezeichnet Marx die Hegelsche Rechtsphilosophie, in der sich die für ihre Zeit veralteten Formen des preußischen Staates als Prädikate der „wahren Idee“ des Staates widerspiegeln: „Dadurch, daß Hegel daher die Momente der Staatsidee zum Subjekt, und die alten Staatsexistenzen zum Prädikat macht, während in der historischen Wirklichkeit die Sache sich umgekehrt verhielt, die Staatsidee immer Prädikat jener Existenzen war, spricht er nur den allgemeinen Charakter der Zeit aus, ihre politische Teleologie. Es ist dasselbe wie mit seinem philosophisch-religiösen Pantheismus. Alle Gestalten der Unvernunft werden dadurch Gestalten der Vernunft. Aber im Prinzip ist hier in der Religion die

Diese Maßnahmen schränkten die Verfügungsgewalt über das Eigentum ein und riefen den Unwillen der Bourgeoisie hervor.

Vernunft, im Staat die Staatsidee zum Bestimmenden gemacht. Diese Metaphysik ist der metaphysische Ausdruck der Reaktion, der alten Welt als Wahrheit der neuen Weltanschauung.“⁷⁹

Marx führt diesen Gedanken aus dem vierten Heft im „Manuskript von 1843“ weiter aus. Aus der Tatsache, daß Hegel die Stände der Neuzeit, die ihrer politischen Bedeutung verlustig gegangen sind, mit den mittelalterlichen Ständen identifiziert, schlußfolgert er: „Es ist dies die *unkritische*, die *mystische* Weise, eine *alte Weltanschauung* im Sinne einer neuen zu *interpretieren* ... Diese *Unkritik*, dieser *Mystizismus* ist sowohl das Rätsel der modernen Verfassungen [233] (der ständischen) wie auch das Mysterium der Hegelschen Philosophie, vorzugsweise der *Rechts- und Religionsphilosophie*.“⁸⁰

Bei der Analyse der realen historischen Prozesse und ihrer verkehrten Widerspiegelung in den Vorstellungen der Reaktionäre vom Typ eines Ranke und dem Vergleich dieser Vorstellungen mit der Hegelschen Rechtsphilosophie erkannte Marx den Zusammenhang der ideologischen Erscheinungen (Hegelsche Philosophie) mit dem Charakter der sie hervorbringenden sozialpolitischen Verhältnisse. Damit ist ein wichtiger Schritt zum historischen Materialismus getan.

Das umfangreiche historische Tatsachenmaterial gestattete Marx die Feststellung, daß Hegel, der die politische Funktion der Stände in der modernen Gesellschaft verteidigt, „die Sache, worum es sich hier handelt, nicht bei ihrem bekannten Namen genannt hat. Es ist die Streitfrage zwischen *repräsentativer* und *ständischer* Verfassung. Die repräsentative Verfassung ist ein großer Fortschritt.“⁸¹ Gerade weil Marx jetzt den Zusammenhang der Hegelschen Position mit den realen historischen Prozessen deutlicher sah, hatte er sich mit dem § 303 der Rechtsphilosophie ein zweites Mal beschäftigt.

Während Marx die Auszüge anfertigte, die als „Kreuznacher Hefte“ bezeichnet werden, gelangte er zu einer tieferen und konkreteren Auffassung, wie sich der Entfremdungsprozeß des Staates von der bürgerlichen Gesellschaft vollzog. „Es ist ein Fortschritt der Geschichte,“ – so schrieb er – „der die *politischen Stände* in *soziale Stände* verwandelt hat ... Die eigentliche Verwandlung der *politischen Stände* in *bürgerliche* ging vor sich in der *absoluten Monarchie*.“⁸²

[234] Hieran ist zu bemerken, wie sich Marx' Stil geändert hat. An die Stelle vornehmlich logischer Gegenargumentationen ist die Darstellung realer geschichtlicher Prozesse getreten. Das theoretische Sollen macht dem tatsächlich Unbestreitbaren Platz. Im Ergebnis dessen verbinden sich jetzt Termini, die bei Hegel und Feuerbach und sogar bei Marx bislang nicht eindeutig waren und unterschiedliche Interpretationen zuließen, mit eindeutig definierten historischen Erscheinungen.

Die Genauigkeit des Stils ist aber bedingt durch die Genauigkeit des Inhalts. Kurz und bündig kennzeichnet Marx den Inhalt jenes Fortschritts in der Gesellschaft, auf den er hingewiesen hatte: Mit der Idee von der Einheit des Staates schränkte die Bürokratie die politischen Funktionen der Stände ein; aber eine gewisse Zeit blieben diese noch neben den Funktionen der Bürokratie bestehen. Wann jedoch gingen sie endgültig auf die Bürokratie über? Diese Frage konnte Marx mit Hilfe der Logik nicht beantworten. Ihre Beantwortung lieferte die Geschichte: „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 Trennung des politischen Lebens und der bürgerlichen Gesellschaft war damit vollendet.“⁸³

Das war eine programmatische Schlußfolgerung, denn die französische Revolution war jenes Ereignis von welthistorischer Bedeutung, das den Revolutionären aller Länder über mehr als hundert Jahre hinweg bis zur Großen Sozialistischen Oktoberrevolution als Basis für ihre

⁷⁹ In: MEGA. Erste Abteilung, Bd. 1. Erster Halbband, Einleitung, S. LXXIV/LXXV.

⁸⁰ Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 1, S. 287.

⁸¹ Ebenda, S. 279.

⁸² Ebenda, S. 283.

⁸³ Ebenda, S. 284.

Zeitrechnung diene. Wie heute die objektive Einschätzung der historischen Rolle der Oktoberrevolution, so war damals die objektive Einschätzung der französischen Revolution Gradmesser für den Reifegrad eines Revolutionärs. Marx bestand dieses Examen mit Auszeichnung.

[235] Da die Lehre von der ökonomischen Gesellschaftsformation noch nicht ausgearbeitet war, konnte auch der Inhalt der französischen Revolution als Knotenpunkt für den Übergang einer Formation in eine andere noch nicht genau bestimmt werden. Und doch vermochte Marx ihren Platz in der aufsteigenden Gesellschaftsentwicklung zu umreißen:

- a) er erkennt den von ihr vollzogenen großen Schritt vorwärts darin, daß sie die Privilegien der Stände beseitigte und alle politischen Rechte des Menschen als unveräußerlicher Besitz jedes Individuums verkündete. Heute sind „die einzelnen Volkslieder *gleich* in dem Himmel ihrer politischen Welt“⁸⁴.
- b) doch damit machte sie nur den ersten, nicht aber den wichtigsten der Schritte, die damals der Menschheit bevorstanden. Die Menschen blieben „ungleich in dem irdischen Dasein der *Sozietät*“⁸⁵. Die soziale Gleichheit wird Ergebnis einer neuen Revolution, unausbleiblich der Revolution sein, denn, wie Marx schon während der theoretischen Analyse der Hegelschen Konzeption von der allmählichen Veränderung der Staatsordnung erkannte, hat es „... zu der *neuen* Verfassung ... immer einer förmlichen Revolution bedurft“⁸⁶. Die kommunistische Orientierung von Marx' Anschauungen ist hier ganz offenkundig, obwohl das Wort „Kommunismus“ noch nicht ausgesprochen wird.

Wer soll nun diese Revolution machen? Diese Fragestellung deutet sich schon an, während Marx sich mit der Weltgeschichte beschäftigte. Sie wurde besonders durch sein Studium des „Gesellschaftsvertrages“ von Rousseau gefördert, worin das Problem der sozialen Gleichheit in höchstem Maße weit formuliert worden war, als Problem der Beziehung von „allgemeinem Willen“ und „privatem Willen“. Im zweiten Heft exzerpierte und unterstrich Marx die folgende [236] These von Rousseau: „Man muß verstehen, daß weniger die *Anzahl der Stimmen* den Willen verallgemeinert als vielmehr das *allgemeine Interesse, das sie vereinigt*, denn bei dieser Einrichtung *unterwirft sich jeder den Bedingungen, die er den anderen auferlegt*.“⁸⁷ Das heißt, Träger des allgemeinen Interesses sind jene Menschen, die sich selbst gänzlich den Bedingungen unterwerfen, die von ihnen den übrigen Mitgliedern der Gesellschaft vorgeschrieben werden. Folglich bringen jene Menschengruppen den allgemeinen Willen in höchstem Maße zum Ausdruck, die in der gegebenen Gesellschaft in die schlechtesten Bedingungen gestellt sind. Sie sind in der Tat durch ihre ganze Lebensweise diesen Bedingungen unterworfen und haben deshalb das Recht, von den anderen Gesellschaftsgliedern zu fordern, sich den gleichen Bedingungen zu unterwerfen; diese ihre Forderung ist gerecht, denn sie erstreckt sich in gleichem Maße auf alle und bringt darum wirklich den allgemeinen Willen zum Ausdruck.

Bei Rousseau gibt es keinen solchen konkreten Schluß. Marx hingegen sucht ihn. Das wird schon deutlich auf den ersten Seiten des Manuskripts „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“, die er nach der Unterbrechung geschrieben hatte, die durch sein Studium der Weltgeschichte hervorgerufen worden war.

Im Ergebnis der Französischen Revolution wurde eine Gesellschaftsordnung errichtet, die gänzlich von dem Widerspruch zwischen dem Privateigentum als Prinzip des wirklichen Lebens und dem allgemeinen Wesen des Menschen durchdrungen war, das lediglich im Himmel seines politischen Lebens existierte. Als Folge dieser Entzweiung der Gesellschaft ist der wirkliche Mensch notwendigerweise entzweit: „Als *wirklicher Bürger* findet er sich in einer doppelten Organisation, der *bürokratischen* – die ist eine äußere formelle Bestimmung des jenseitigen

⁸⁴ Ebenda, S. 283.

⁸⁵ Ebenda.

⁸⁶ Ebenda, S. 259.

⁸⁷ Karl Marx: Kreuznacher Hefte. Zit. in: J.-J. Rousseau: Contrat social, London 1782, S. 52. In: IML, ZPA, Berlin, Ms. 1000.

Staats, der Regie-[237]rungsgewalt, die ihn und seine selbständige Wirklichkeit nicht tangiert – der *sozialen*, der Organisation der bürgerlichen Gesellschaft. Aber in dieser steht er als *Privatmann* außerhalb dem Staat; die tangiert den politischen Staat als solchen nicht. Die erste ist eine Staatsorganisation, zu der er immer die *Materie* abgibt. Die zweite ist eine *bürgerliche Organisation*, deren Materie nicht der Staat ist.“⁸⁸

Marx führte also bereits im Manuskript von 1843 (vor den Ökonomisch-philosophischen Manuskripten aus dem Jahre 1844) seine Auffassung von der modernen Gesellschaft als entfremdete Gesellschaft bis zu der Schlußfolgerung über die Entzweiung, oder wie er später sagt, über die Zerrissenheit des Menschen dieser Gesellschaft weiter.

Hieraus folgert Marx, daß der Mensch kein wirkliches Mitglied dieser Gesellschaft ist, weder als Glied der bürokratischen Organisation (sofern sie nur den Formalismus der bürgerlichen Gesellschaft darstellt) noch als Glied der sozialen Organisation (sofern sie Organisation der bürgerlichen Gesellschaft ist, das heißt auf dem Prinzip des Privatinteresses beruht). Um folglich wirkliches Mitglied der Gesellschaft zu werden, muß der Mensch sich sowohl von der einen wie auch von der anderen lösen – „von dieser ganzen Organisation in seine Individualität sich zurückziehen“⁸⁹.

Es handelt sich hier keineswegs um eine Propagierung des Individualismus, wie es auf den ersten Blick scheinen mag. Das ganze Gegenteil ist der Fall. Indem es sich von den existierenden Formen der Gemeinschaft löst, die dem wahren Wesen des Menschen fremd sind, entfällt dem Individuum zum erstenmal seine menschliche Individualität. Markantes Beispiel hierfür ist Marx' eigener Lebensweg. Als Marx mit dem kleinbürgerlichen Milieu der Familie und später mit dem reaktionären preußischen Staat brach, löste er sich von den Formen der Gemeinschaft, die seine [238] Aktivität hemmten, und gelangte zu wahrer Freiheit als Mensch und Bürger. Nur auf diese Weise erhielt er die Möglichkeit, mit aller Konsequenz für die hohen Ideale der Menschheit zu kämpfen. So war die eben angeführte Schlußfolgerung Resultat eines bestimmten mühevollen Lebensabschnittes und nicht etwas abstrakt-logisch Abgeleitetes.

Es ist verständlich, daß nicht viele fähig sind, sich aus Pflichtgefühl heraus auf diese Weise aus ihrem Milieu zu lösen. Doch die von Marx getroffene Schlußfolgerung ist auch anwendbar auf eine unvergleichlich größere Menschengruppe, und zwar auf diejenigen Mitglieder der existierenden Gesellschaft, die kraft deren Gesetze unabhängig von ihrem eigenen Willen außerhalb der herrschenden Sphäre der Gemeinschaft stehen. Im „Manuskript von 1843“ stellt Marx diesen Zusammenhang noch nicht her, aber die Voraussetzungen dafür sind bereits gegeben. So hebt Marx, als er über den veränderlichen Charakter der Stände in der modernen bürgerlichen Gesellschaft spricht, „das Charakteristische“ hervor, „daß die *Besitzlosigkeit* und der *Stand der unmittelbaren Arbeit*, der konkreten Arbeit, weniger einen Stand der bürgerlichen Gesellschaft als den Boden bilden, auf dem ihre Kreise ruhen und sich bewegen“⁹⁰. Im Verlauf der historischen Entwicklung bildet sich folglich eine Menschengruppe heraus, die sich ihrer objektiven Lage nach in der entfremdeten Gesellschaft außerhalb der offiziell fixierten Gemeinschaftsformen befindet.

Aber schon vorher hatte Marx bereits erkannt, daß der Bürger wirkliche politische Bedeutung erst dann erlangen kann, wenn er sich von seinem Stand gelöst hat. Von da aus ist es nur noch ein Schritt bis zu dem bedeutsamen Schluß, daß in dem Maße, wie die Menschen, die besitzlos sind, überhaupt die Menschen der unmittelbaren Arbeit sich außerhalb der hauptsächlichsten Stände der modernen Gesellschaft befinden, ihre tatsächliche politische Bedeutung als Träger nicht formaler, sondern wirklicher Interessen der [239] gesamten Gesellschaft, der allgemeinen Interessen des Volkes zunimmt. Noch kommt Marx nicht zu diesem Schluß, aber er ist ihm schon sehr nahe.

⁸⁸ Ebenda, S. 281.

⁸⁹ Ebenda.

⁹⁰ Ebenda, S. 284.

Beim Studium der Geschichte wurde Marx bereits auf die Unterschiede in den Bedürfnissen und in der Arbeit, zwischen Stadt und Land sowie einige andere gegenständliche Arbeitsbeziehungen aufmerksam. Er erkennt zwar noch nicht die ungeheure Wichtigkeit dieser Verhältnisse, ist aber ihrer Zugehörigkeit zu den modernen sozialen Problemen auf der Spur. Getreu seiner humanistischen Methode spricht er diese Mutmaßung wiederum im Zusammenhang mit seinen Überlegungen über das soziale Wesen des Menschen der modernen Gesellschaft aus. Wenn das Mittelalter, schreibt Marx, den Menschen von seinem allgemeinen Wesen trennt, so „begeht die moderne Zeit, die *Zivilisation*, den umgekehrten Fehler. Sie trennt das *gegenständliche* Wesen des Menschen als ein nur *äußerliches*, materielles von ihm. Sie nimmt nicht den Inhalt des Menschen als seine wahre Wirklichkeit.“⁹¹

Marx anerkennt die gegenständliche Tätigkeit des Menschen als seinen Inhalt sogar als sein Wesen. Allerdings war nur im Mittelalter, wo das Leben des Staates sich in substantieller Einheit mit dem Leben der bürgerlichen Gesellschaft befand, die gegenständliche Tätigkeit eng mit dem gesellschaftlichen Inhalt des Menschen verbunden. Infolge der Entfremdung dieser Sphären in der modernen Gesellschaft verwandelte sich die gegenständliche Tätigkeit in eine ausschließliche Privatangelegenheit privater Personen und verlor ihren wahrhaft menschlichen Charakter. Jetzt ist sie etwas dem Menschen Äußerliches, von ihm losgelöst und entfremdet.

Hier wird deutlich, wie Marx an die Analyse der entfremdeten Arbeit herangeht. Aber weder dieses Herangehen noch der weiter oben erläuterte Gedanke über die Entzweiung des Menschen in der Form, wie er im „Manuskript von [240] 1843“ enthalten ist, dürfen überbewertet werden. Den Begriff „Entfremdung“ verwendet Marx hauptsächlich im Zusammenhang mit der Charakteristik des *Verhältnisses* zwischen Staat und bürgerlicher Gesellschaft. Auf die Analyse der bürgerlichen Gesellschaft wird er noch nicht angewandt, zumal eine derartige Analyse hier überhaupt noch nicht gegeben wird, sondern erst der Entschluß heranreift, dies zu tun. Und doch ist bereits die Tatsache, daß auf dem letzten Bogen des Manuskripts mit der Anwendung dieses Begriffs begonnen wird, um den Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft zu beschreiben, außerordentlich bedeutsam. Damit wurde der Weg geebnet, um das Wesen der Existenz und des Untergangs der bürgerlichen Welt zu verstehen.

Im Zusammenhang mit dem oben angeführten Gedanken, daß die moderne Zeit den Menschen von seinem gegenständlichen Wesen trennt, macht Marx folgende Bemerkung: „Das Weitere hierüber ist in dem Abschnitt: ‚bürgerliche Gesellschaft‘ zu entwickeln.“⁹² Diese Analyse ist nicht in unseren Besitz gelangt. Sie ist offenbar auch gar nicht vorgenommen worden. Statt die philosophische Lehre über die bürgerliche ökonomische Ordnung der Gesellschaft der Kritik zu unterziehen, zog Marx es vor, die ökonomischen Theorien zu analysieren. Das Ergebnis waren die „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte aus dem Jahre 1844“, deren Mittelpunkt das Problem der Entfremdung ist. Dort überarbeitet Marx im Zusammenhang mit diesem und anderen Problemen radikal die Hegelsche Dialektik. Aber einige Ansätze hierfür zeigen sich bereits im „Manuskript von 1843“.

So hielt Marx sofort den widersprüchlichen Charakter der Hegelschen Definition des Staates fest. Und der tiefe methodologische Sinn dieser Antinomien wurde für ihn immer offener, je umfassender er Hegel kritisierte und je mehr er die Widersprüche der Wirklichkeit, wie sie sich in dessen Philosophie niedergeschlagen haben, entdeckte und unter-[241]suchte: „Allein darin eben erkennen wir die Tiefe bei ihm, daß er überall mit dem *Gegensatz* der Bestimmungen (wie sie in unsren Staaten sind) beginnt und den Akzent darauf legt.“⁹³

Da Hegel jedoch in der absoluten Idee das Wesen der Welt erblickte, betrachtete er die realen Widersprüche lediglich als Erscheinungsformen, als Existenzweisen dieses universalen Wesens. Aber diese Widersprüche ein und desselben Wesens stellen nur einen bestimmten Typ

⁹¹ Ebenda, S. 285.

⁹² Ebenda, S. 286.

⁹³ Ebenda, S. 257.

dar. Bedeutend schärferen und unversöhnlicheren Charakter haben die wesentlichen Widersprüche – Widersprüche im Wesen selbst und zwischen den verschiedenen Wesen. Deshalb besteht „Hegels Hauptfehler darin, daß er *den Widerspruch der Erscheinung als Einheit im Wesen, in der Idee* faßt, während er allerdings ein Tieferes zu seinem Wesen hat, nämlich einen *wesentlichen Widerspruch*“⁹⁴.

Indem Hegel die Widersprüche auf die Erscheinung, letzten Endes auf den Schein zurückführt, ist er gezwungen, sich mit ihrer scheinbaren Lösung zufriedenzugeben und gibt sie als das Wesen der Sache selbst aus. Eine typische Form einer solchen „Überwindung“ der Widersprüche ist bei Hegel die Vermittlung der Seiten des Widerspruchs durch dritte Elemente. So kann Hegel beispielsweise die Kollision zweier völlig verschiedener Prinzipien in der modernen gesetzgebenden Gewalt nicht übersehen: des allgemeinen Interesses und des Privatinteresses. Er bemüht sich jedoch zu beweisen, daß dies lediglich Widersprüche der Existenz sind, die ihre Einheit in der Idee des Staates haben. Als vermittelndes Element nimmt er den Stand. Doch gerade in den Ständen stoßen alle Widersprüche der modernen staatlichen Organisationen aufeinander. Sie spielen in jeder Beziehung die Vermittlerrolle, weil sie in jeder Hinsicht etwas in der „Mitte“ stehendes darstellen.

Das Vorhandensein von wesentlichen Widersprüchen [242] kann durch keine wie auch immer gearteten spekulativen Konstruktionen verdeckt werden. Daher ist Hegel genötigt, faktisch alle Elemente der staatlichen Organisation in Vermittlerrolle zu zwingen, einschließlich des Fürsten, dessen Notwendigkeit er mit der angeblich positiven Rolle als Mittler zwischen den Ständen und ... der Regierung begründet! „Hier tritt das ganze Ungereimte dieser Extreme, die abwechselnd bald die Rolle des Extrems, bald die Mitte spielen, hervor.“⁹⁵ So schlußfolgert Marx, und er zeigt, daß wirkliche Widersprüche ebendeshalb nicht vermittelt werden können, weil sie wirkliche sind: „Aber sie bedürfen auch keiner Vermittlung, 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“⁹⁶, das heißt, es sind Gegensätze zweier verschiedener Wesen.

Hegel erreichte den Schein einer Vermittlung der wirklichen Widersprüche dadurch, daß er sie in logische Gegensätze verwandelte. Die logischen Gegensätze aber (beispielsweise „Allgemeinheit und Einzelheit“ als „die abstrakten Momente des Schlusses“) betrachtet er als wirkliche Widersprüche. „Das ist eben der Grunddualismus seiner Logik. Das Weitere hierüber gehört in die Kritik der Hegelschen Logik.“⁹⁷

Wenden wir uns dem „Weiteren“ zu, das in dem nachfolgenden Text eingeschlossen ist: „Dem scheint entgegenzustehn: Gegensätze ziehen sich an. Nordpol und Südpol ziehen sich an; weibliches Geschlecht und männliches Geschlecht ziehen sich ebenfalls an, und erst durch die Vereinigung ihrer extremen Unterschiede wird der Mensch.

Andrerseits. Jedes Extrem ist sein andres Extrem. Der abstrakte *Spiritualismus* ist *abstrakter Materialismus*; der [243] *abstrakte Materialismus* ist der *abstrakte Spiritualismus* der *Materie*.“⁹⁸

Während es sich im ersten der beiden angeführten Absätze um ganz alltägliche Dinge handelt, geht es im zweiten um die Grundfrage der Philosophie. Die Aufmerksamkeit der Forscher, die sich mit dem jungen Marx beschäftigen, konzentriert sich daher vornehmlich auf den zweiten Absatz, wobei sie seinen Kontext aus dem Blickfeld verlieren. Außerhalb seines Kontextes klingt dieser Absatz aber so, als würde Marx seine Position als dualistisch bezeichnen. Tatsächlich führt Marx im ersten wie auch im zweiten Absatz mögliche Gegenargumente gegen die oben angeführte These, daß wirkliche Extreme nicht miteinander vermittelt werden können, ins Feld.

⁹⁴ Ebenda, S. 295.

⁹⁵ Ebenda, S. 292.

⁹⁶ Ebenda.

⁹⁷ Ebenda.

⁹⁸ Ebenda, S. 293.

Die Richtigkeit dieser Textauslegung erweist sich im folgenden *dritten* Absatz, wo Marx schreibt: „Was das erste betrifft, so sind Nordpol und Südpol beide *Pol*; ihr *Wesen* identisch ... Was das zweite betrifft, so liegt hier die Hauptbestimmung darin, daß ein *Begriff* (Dasein etc.) *abstrakt* gefaßt wird, daß er nicht als selbständig, sondern als eine *Abstraktion* von einem anderen und nur als diese *Abstraktion* Bedeutung hat; also z. B. der Geist nur die *Abstraktion* von der Materie ist. Es versteht sich dann von selbst, daß er eben, weil diese Form seinen Inhalt ausmachen soll, vielmehr das *abstrakte Gegenteil*, der Gegenstand, von dem er abstrahiert, in seiner Abstraktion, also hier der abstrakte Materialismus, sein reales *Wesen* ist.“⁹⁹

Der zweite Absatz bringt folglich nicht Marx' Auffassung zum Ausdruck, sondern ist eine mögliche „zweite Erwiderung“ gegen diese. Im dritten Absatz tritt Marx dieser Erwiderung mit einem Gegenargument entgegen, das Marx' eigene Auffassung erklärt. Sie besteht in folgendem: Wenn gegensätzliche Begriffe wie Materie und Geist nicht ihrem wirklichen Inhalt nach gefaßt werden, sondern als bloße [244] Abstraktion von ihrer Gegensätzlichkeit („Dasein“ – nur als Begriff der Logik, das heißt als Abstraktion vom Geist, der „Geist“ aber als Abstraktion von der Materie), das heißt faktisch so gefaßt werden, als besäßen sie keine selbständige Bedeutung, aber dabei als völlig selbständige Wesen dargestellt werden, dann ist tatsächlich „der abstrakte Spiritualismus ... abstrakter Materialismus“ und umgekehrt.¹⁰⁰

Diesem Dualismus, mit dessen Hilfe Hegel die wirklichen Extreme vermittelt, liegt eine doppelte Verwechslung zugrunde. „Wäre die *Differenz* innerhalb der Existenz *eines* Wesens nicht verwechselt worden teils mit der *verselbständigten Abstraktion* (versteht sich, nicht von einem andern, sondern eigentlich von sich selbst), teils mit dem *wirklichen* Gegensatz sich wechselseitig ausschließender Wesen ...“¹⁰¹ Aus dieser Verwechslung entspringt ein „dreifacher Irrtum“. 1. Jede Abstraktion und Einseitigkeit hält sich auf der Grundlage für wahr, daß nur das Extrem die Wahrheit ist; 2. die Schärfe wirklicher Gegensätze wird als etwas Schädliches betrachtet; 3. es wird versucht, diese Gegensätze zu vermitteln.

Den zweiten Irrtum begehen die Liberalen, die die Schärfe des Kampfes abschwächen wollen. Der dritte ist vor allem für Hegel charakteristisch. Nur der erste erfordert, näher darauf hier einzugehen. Warum ist die Behauptung falsch, [245] daß jegliche extreme Einseitigkeit die Wahrheit sei? Marx schreibt: „Denn so sehr beide Extreme in ihrer Existenz als wirklich auftreten und als Extreme, so liegt es doch nur in dem *Wesen* des einen, Extrem zu sein, und es hat für das andre nicht die *Bedeutung der wahren Wirklichkeit*. Das eine greift über das andre über.“¹⁰²

Religion und Philosophie beispielsweise sind Extreme. Das bedeutet jedoch nicht, daß beide wahr sind: Die Philosophie begreift, daß die Religion in Wirklichkeit eine Illusion ist; sie ist daher ein Gegensatz, der keine Wahrheit in sich trägt. Mit dem gleichen Recht hätte Marx dies auch vom „abstrakten Spiritualismus“ sagen können.

Folglich genügt es nicht, die Widersprüchlichkeit des Gegenstandes aufzudecken. Es ist notwendig, die Spezifik des Widerspruchs zu erfassen, und bloßzulegen, welche seiner Seiten die Wahrheit beinhaltet.

Den richtigen Weg, um diese Spezifik zu begreifen, bahnte Feuerbach. Bei der Aufdeckung des illusorischen Wesens des Christentums beschränkte er sich nicht nur auf eine rein logische Argumentation, sondern er ging dieses Problem auch vom historischen Aspekt aus an. Im Gegensatz

⁹⁹ Ebenda.

¹⁰⁰ Auffallend ist, daß in dieser Frage der junge Marx und der junge Engels fast gleichartige Formulierungen gebrauchen. Ende 1843-Anfang 1844 schrieb Engels in „Umriss zu einer Kritik der Ökonomie“: „Das achtzehnte Jahrhundert, das Jahrhundert der Revolution ... aber wie alle Revolutionen dieses Jahrhunderts einseitig waren und im Gegensatz steckenblieben“, so führte die Revolution auf dem Gebiet der Philosophie dazu, daß „dem abstrakten Spiritualismus der abstrakte Materialismus ... entgegengesetzt wurde ... Die Voraussetzungen blieben überall bestehen; der Materialismus griff die christliche Verachtung und Erniedrigung des Menschen nicht an und stellte nur statt des christlichen Gottes die Natur dem Menschen als Absolutes gegenüber.“ (In: Marx/Engels: Werke 1, S. 500.)

¹⁰¹ Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 1, S. 293.

¹⁰² Ebenda, S. 293/294.

zu früheren Kritikern der Religion, die das Dogma der heiligen Dreieinigkeit unter Hinweis auf den Widerspruch zwischen den Begriffen „Ein“ und „Drei“ angefochten hatten und damit nicht über den Rahmen der dogmatischen Kritik hinausgegangen waren, enthüllte Feuerbach die innere Genesis der heiligen Dreieinigkeit im menschlichen Verstand, beschrieb er den Geburtsakt dieses Dogmas. Das ist wahre Kritik.

Allerdings, auch Hegels Konzeption ist tief vom Historismus durchdrungen. Aber Hegel nahm die Geschichte als Logik; das Begreifen der konkreten Gegenstände wurde zur Suche nach logischen Begriffen in ihnen, und als Ergebnis entstand nur die Illusion von der wirklichen Erkenntnis des Gegenstandes. Die empirische Wirklichkeit, die Hegel als illusorisch darzustellen sucht, rächt sich nicht nur damit, daß [246] sie den illusorischen Charakter seiner eigenen Vorstellungen über sie offenbar werden läßt, sondern auch damit, daß sie letzten Endes in seiner Konzeption überhaupt als Wahrheit auftritt, „... daß *unkritischerweise* eine *empirische Existenz* als die wirkliche Wahrheit der Idee genommen wird“¹⁰³.

Die Junghegelianer, besonders die „Freien“, kritisierten Hegels Versuch, die Wahrheit von Widersprüchen auf dem Wege ihrer Vermittlung zu suchen. Aber das war eine „vulgäre Kritik“, die in den Hegel entgegengesetzten, aber „*dogmatischen Irrtum*“ verfällt. „So kritisiert sie z. B. die Konstitution. Sie macht auf die Entgegensetzung der Gewalten aufmerksam etc. Sie findet überall Widersprüche. Das ist selbst noch dogmatische Kritik, die mit ihrem Gegenstand *kämpft* ... Die wahre Kritik dagegen ... die wahrhaft philosophische Kritik der jetzigen Staatsverfassung (weist) 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 Bestimmung des logischen Begriffs überall wiederzuerkennen, sondern die eigentümliche Logik des eigentümlichen Gegenstandes zu fassen.“¹⁰⁴

Die Aufgabe wahrhaft wissenschaftlicher Erkenntnis besteht also darin, die Genesis der wirklich existierenden Widersprüche ihres spezifischen Gegenstandes konkret aufzudecken und damit seine spezifische Logik zu erfassen. Diese sehr reife methodologische Schlußfolgerung proklamiert Marx nicht nur. Er ist bemüht, sie nicht nur bei der Untersuchung von Problemen der Hegelschen Philosophie, sondern auch bei konkreten Fragen des Lebens anzuwenden. (Das wird besonders auf den letzten Bogen des Manuskripts deutlich, wo zu spüren ist, daß sich Marx auf das Material der Kreuznacher Hefte stützt.)

[247] Am bedeutsamsten sind hier Marx' erste Versuche, an die Frage der Beziehung zwischen Staat und Privateigentum historisch heranzugehen. Er erfaßt dabei ein äußerst weites Gebiet – vom altrömischen positiven Recht bis zu Hegels Rechtsphilosophie: „Das Privateigentum ist *römischen* Verstandes und *germanischen* Gemüts. Es wird an diesem Ort belehrend sein, eine Vergleichung zwischen diesen beiden extremen Entwicklungen desselben anzustellen. Es wird uns dies zur Lösung des besprochenen politischen Problems behilflich sein.“¹⁰⁵

Damit schließt sich gewissermaßen der Kreis, den Marx 1837 durch die Beschäftigung mit Rechtsproblemen begonnen hatte. Damals hatte er am Beispiel des römischen Rechts versucht, eine idealistische Philosophie über das ganze Rechtssystem hin durchzuführen. Jetzt wendet er sich, an Erfahrung und Kenntnissen reicher geworden, erneut dem römischen Recht zu, mit dem Ziel, die Prinzipien der materialistischen Philosophie auf die Analyse der Gesellschaft anzuwenden.

Marx ist der Auffassung, daß die Römer erstmals und dazu in klassischer Weise das Recht des Privateigentums als das Recht der abstrakten Person herausgebildet haben. Frei von Mystifizierung, richteten sie ihr Hauptinteresse darauf, „die *Verhältnisse* zu entwickeln und zu bestimmen, welche sich als *abstrakte* Verhältnisse des Privateigentums ergeben. Der eigentliche Grund des Privateigentums, der *Besitz*, ist ein *Faktum*, ein *unerklärliches Faktum*, kein

¹⁰³ Ebenda, S. 241.

¹⁰⁴ Ebenda, S. 296.

¹⁰⁵ Ebenda, S. 315.

Recht.“¹⁰⁶ Ebenso nüchtern sahen die Römer auch das Recht des Monarchen an. Sie behandelten es gänzlich innerhalb der Nor-[248]men des Privateigentums, das heißt, sie faßten das Privatrecht als höchste Norm des Staatsrechts auf. Dabei erschien die kaiserliche Gewalt selbst als Macht der jeweiligen Privatperson. Sie „war nicht die Gewalt des Privateigentums, sondern die *Souveränität des empirischen Willens* als solchen“¹⁰⁷.

Der charakteristische Zug des römischen Rechts ist die Anerkennung der Nachlaßfreiheit und überhaupt der willkürlichen Verfügung des Besitzers über sein Eigentum. Hier besitzt das Eigentum nicht die Person, sondern die Person besitzt das Eigentum. Das gilt bis hinauf zum Kaiser selbst, der das Privateigentum nicht als Band zwischen sich und seinen Untertanen ansah, sondern nach seinem Willen darüber verfügte.

Die Germanen dagegen sind Mystiker des Privateigentums. Das äußerte sich besonders in der Entwicklung einer solchen ökonomisch-politischen Institution wie des Majorats. Das Majorat ist ein vom Staat festgesetztes Rechtsprinzip, wonach alles private Eigentum nach dem Tode seines Besitzers lediglich an den ältesten Sohn übergeht. Als Eigentümer ist der Mensch hier nicht einmal in seinem letzten Recht, dem Recht der Vererbung, frei. Die „Unveräußerlichkeit“ des Privateigentums, schreibt Marx, ist „Veräußerlichkeit“ der allgemeinen Willensfreiheit und Sittlichkeit.

Marx erreicht hier eine außerordentliche Präzision sowohl bei der Stellung als auch bei der Lösung der Frage nach dem Wechselverhältnis von Staat und Privateigentum: „Welches ist also die Macht des politischen Staates über das Privateigentum? Die *eigne Macht des Privateigentums*, sein zur Existenz gebrachtes Wesen. Was bleibt dem politischen Staat im Gegensatz zu diesem Wesen übrig? Die *Illusion*, daß er bestimmt, wo er bestimmt wird.“¹⁰⁸ Das Staatsrecht trennt sich vom Privatrecht und steht ihm gegenüber. Aber [249] gerade hier ist das Privateigentum die Garantie der politischen Ordnung. „Die Verfassung ist also hier *Verfassung des Privateigentums*.“¹⁰⁹

Die große Bedeutung, die diesen Schlußfolgerungen für die Perspektive zukommt, in der sich Marx' Ansichten entwickeln, darf nicht dazu führen, den Inhalt der Formulierungen über die Abhängigkeit des Staates vom Privateigentum, die im „Manuskript von 1843“ enthalten sind, mit den Kategorien des historischen Materialismus unmittelbar zu verbinden, wie das mit dem Begriff „Privateigentum“ im Bewußtsein der heutigen Marxisten-Leninisten der Fall ist. Wie auch im zurückliegenden Jahr interessiert Marx das Privateigentum vor allem als grobe, seelenlose (in diesem Sinne materielle) Verkörperung des Privatinteresses und folglich als Gegensatz zum gesellschaftlichen, sozialen Wesen des Individuums als Mitglied der menschlichen Gattung. Es ist noch nicht die Rede vom Privateigentum als Ausdruck der Produktionsverhältnisse. Es sind also hier nur einzelne Elemente vorhanden, die das Entstehen der wissenschaftlichen Weltanschauung als Gesamtkonzeption vorbereiten. [250]

¹⁰⁶ Ebenda. – Ein Jahr später, in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ von 1844, fand Marx eine entsprechende Haltung zum Privateigentum auch bei den bürgerlichen Ökonomen: „Die Nationalökonomie geht vom Faktum des Privateigentums aus. Sie erklärt uns dasselbe nicht.“ (Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: Marx/Engels: Werke, Ergänzungsband. Erster Teil, S. 510.)

¹⁰⁷ Ebenda, S. 316.

¹⁰⁸ Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 1, S. 304/305.

¹⁰⁹ Ebenda, S. 314.

Kapitel 5: Der Ausgangspunkt für den Kommunisten

Der Kommunismus als Theorie und als politische Bewegung hatte Marx' Aufmerksamkeit schon im Jahre 1842 auf sich gezogen, zu der Zeit, als er Redakteur der „Rheinischen Zeitung“ war. Damals war Marx noch nicht so weit, ihn zu akzeptieren, aber er sprach bereits seine Überzeugung von der Notwendigkeit aus, den Kommunismus ernsthaft zu studieren. Er machte sich damals mit der vorhandenen Literatur bekannt, das heißt mit den Schriften der utopischen Sozialisten und Kommunisten, die ihn in vieler Hinsicht nicht befriedigten. Und trotzdem drängte ihn die Logik des politischen Kampfes, an dem Marx immer aktiver teilnahm, ebenso wie die Logik der Entwicklung seiner theoretischen Anschauungen unausweichlich zum Gedanken von der tiefen historischen Begründetheit der Idee des Kommunismus. Die Aufnahme dieses Gedankens begünstigten insbesondere der bewußte Übergang zum Materialismus und [251] der ganze Komplex philosophisch-historischer Anschauungen, die sich bei Marx im Prozeß der Kritik an der Hegelschen Rechtsphilosophie und der mit dieser Kritik zusammenhängenden historischen Studien herausgebildet hatten.

In dem Manuskript „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ gibt es viele theoretische Voraussetzungen der Idee des Kommunismus. Trotzdem wurde diese Idee damals noch nicht zum organischen Bestandteil der Überzeugungen von Marx. Sie wurde dazu erst einige Monate später, kurz nach Marx' Übersiedlung nach Paris, dem Sammelpunkt der Revolutionäre jener Zeit. Das Bekanntwerden mit der Tätigkeit der revolutionären Pariser Proletarier gab Marx die letzten Argumente für seinen Übergang auf die Positionen des Kommunismus in die Hand. Marx' Tätigkeit als Redakteur der „Deutsch-Französischen Jahrbücher“, seine von Herbst 1843 bis Anfang 1844 geschriebenen und in dieser Zeitschrift veröffentlichten Artikel zeigen den endgültigen Abschluß dieses Übergangs.

Ende Oktober 1843 verließ Marx mit seiner Frau Jenny Deutschland und begab sich nach Paris, das als Ort der Herausgabe der „Deutsch-Französischen Jahrbücher“ ausersehen war. Hier erwarteten Marx Ruge, Heß, der Verleger Fröbel und andere Mitarbeiter der Zeitschrift. Ihre Herausgabe wurde nunmehr praktisch gelöst: Der geizige Ruge stellte 6000 Taler zur Verfügung, die für den Anfang notwendig waren. Marx' Aufgabe bestand jetzt darin, möglichst rasch die Beiträge für die ersten Nummern vorzubereiten.

Es schien, als sei die Situation dem neuen Unternehmen günstig gesonnen. Die deutschen Radikalen, die Ruge im Sommer besuchte, hatten ihm Unterstützung durch Beiträge und bei der Verbreitung der Zeitung zugesagt. In Paris lebten 85.000 Deutsche, darunter nicht wenige Intellektuelle, von denen ein Teil die Zeitschrift sicher abonnieren würde. Schließlich konnten auch die Franzosen selbst an der Zeitschrift nicht uninteressiert sein, die sich die Annäherung der beiden Nationen zum Ziel gesetzt hatte.

[252] Ruge, der humanistische Phrasen mit kommunistischer Färbung zur Schau zu stellen pflegte, schlug sogar vor, daß die hauptsächlichen Mitarbeiter der Zeitschrift – er, Marx, Herwegh und andere, ihre Familienangehörigen mit eingeschlossen – eine Art Wohnkommune bilden sollten: in benachbarten Wohnungen eines Hauses leben, ihre Lebenshaltung gemeinsam bestreiten, eine gemeinsame Küche, gemeinsames Speisezimmer haben sollten usw.¹ Aber diese Absprachen waren nicht von langer Dauer: der Unterschied zwischen den radikal-kommunistischen Phrasen Ruges und der prinzipiellen kommunistischen Überzeugung, die sich bei Marx herausbildete, trat schon bei der Ausarbeitung des Programms der Zeitschrift zutage.

1. Zwei Programme der „Deutsch-Französischen Jahrbücher“

Die Zeitschrift wurde eröffnet mit Ruges Artikel „Plan der Deutsch-Französischen Jahrbücher“. Dann folgte „Ein Briefwechsel von 1843“, bestehend aus acht Briefen von Ruge, Marx, Feuerbach und Bakunin, der die sozialpolitischen und sozialpsychologischen Voraussetzungen für

¹ Siehe Arnold Ruge an Marx, 2. September 1843. In: MEGA. Erste Abteilung, Bd. 1. Zweiter Halbband, S. 315.

die Schaffung einer solchen Zeitschrift verdeutlicht. Dieser „Briefwechsel“ stellt die tatsächliche Einführung in die Problematik der Zeitschrift dar.

Bei diesem „Briefwechsel“ handelte es sich um keine übliche Sammlung authentischer Dokumente. Das geht aus einer Mitteilung hervor, die Ruge am 19. Dezember 1843 an Fröbel gemacht hatte: „Ich schreibe noch einige Briefe nach Originalen von Bacun[in], Feuerb[ach], Marx und mir.“²

[253] Da die Brieforiginale nicht erhalten sind, ist es schwer zu beurteilen, in welchem Maße sie von Ruge überarbeitet wurden, aber es gibt keinen Zweifel, daß dieser in manchen Briefen wesentliche Korrekturen vornahm, um aus ihnen ein einheitliches literarisches Werk zu machen, das einem politischen Gedanken gewidmet ist. Im Ergebnis entstand gewissermaßen eine Handlung in Briefen, die in folgender Weise ablief:

Erster Akt: Handelnde Person ist Marx, der im März 1843 durch Holland reist. Sein Brief an Ruge ist gleichsam die Ouvertüre zum ganzen „Briefwechsel“. Den Inhalt dieses Briefes macht die Verflechtung zweier entgegengesetzter Motive aus: Scham über das schmachvolle Deutschland dieser Zeit und die Überzeugung, daß eine Revolution bevorsteht. Diese Motive klingen so: a) „Ich reise jetzt in Holland. Soviel ich aus den hiesigen und französischen Zeitungen sehe, ist Deutschland tief in den Dreck hineingeritten und wird es noch immer mehr. Ich versichere Sie, wenn man auch nichts weniger als Nationalstolz fühlt, so fühlt man doch Nationalscham, sogar in Holland. Der kleinste Holländer ist noch ein Staatsbürger gegen den größten Deutschen.“³ b) „Die Komödie des Despotismus (des preußischen – *d. Verf.*), die mit uns aufgeführt wird, ist für ihn ebenso gefährlich, als es einst den Stuarts und Bourbonen die Tragödie war ... Der Staat ist ein zu ernstes Ding, um zu einer Harlekinade gemacht zu werden. Man könnte vielleicht ein Schiff voll Narren eine gute Weile vor dem Winde treiben lassen; aber seinem Schicksal trieb es entgegen, eben darum, weil die Narren dies nicht glaubten. Dieses Schicksal ist die Revolution, die uns bevorsteht.“⁴

Zweiter Akt: Deutschland, Berlin, der gleiche Monat März; auf der Bühne Ruge, einer der aktiven Teilnehmer an der radikalen Bewegung von 1842, die unter dem Ein-[254]druck der Niederlage ihren früheren Idealen entsagten und bereit sind, die Kampfarena zu verlassen. Er erwidert Marx: „Wir werden eine politische Revolution erleben? *wir*, die Zeitgenossen dieser Deutschen? Mein Freund, Sie glauben was Sie wünschen. O, ich kenne das! Es ist sehr süß zu hoffen und sehr bitter, alle Täuschungen abzuthun ... Der deutsche Geist, so weit er zum Vorschein kommt, ist niederträchtig und ich trage kein Bedenken zu behaupten, wenn er nicht anders zum Vorschein kommt, so ist dies lediglich die Schuld seiner niederträchtigen Natur ... Unser Volk hat keine Zukunft, was liegt an unserm Ruf?“⁵

Dritter Akt: Mai-Juni, verschiedene Orte in Deutschland; in Aktion alle Teilhaber am „Briefwechsel“ – Marx, Bakunin und Feuerbach überzeugen Ruge von verschiedenen Seiten her, daß dessen Resignation unbegründet ist. Marx protestiert gegen die Anschuldigung, er neige zu Illusionen und erklärt, er nehme die Welt so wie sie ist: es ist eine Philisterwelt, die politische Tierwelt. Aber gerade weil diese Welt bei diesem niedrigen Niveau angelangt ist, gibt es schon keine weitere Reaktion mehr, und jedes weitere Vordringen kann nur der Übergang zur menschlichen Welt der Demokratie sein. Bakunin ist überzeugt, daß die Philosophie im Deutschland des 19. Jahrhunderts noch die Rolle zu spielen hat, die sie im 18. Jahrhundert in Frankreich so ruhmreich absolvierte; es kommt nur darauf an, kein isoliertes Leben im Himmel der gelehrten Theorie zu führen, sondern das Volk auf seine Seite zu ziehen, so wie es die Franzosen taten.

² B. Mesmer-Strupp: Arnold Ruges Plan einer Alliance intellectuelle zwischen Deutschen und Franzosen, Bern 1963, S. 78.

³ Karl Marx: [Briefe aus den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“]. Marx an Ruge, März 1843. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 1, S. 337.

⁴ Ebenda, S. 337-338.

⁵ Ruge an Marx, März 1843. In: Deutsch-Französische Jahrbücher. hrsg. von Arnold Ruge und Karl Marx, Leipzig 1925, S. 18, 21, 22.

Feuerbach schließlich verkündet mit der epischen Ruhe des Weisen, daß der Erfolg in Deutschland nicht schnell zu erringen sei und zur Voraussetzung habe, daß man die Köpfe der Menschen von alten Auffassungen säubern und ein neues Prinzip in sie hineinbringen müsse; wenn es daher möglich sei, ein neues Organ für das neue Prinzip zu schaffen, so dürfe man damit nicht zögern. Unter dem [255] Einfluß aller dieser Argumente beginnt Ruge die Notwendigkeit des Handelns zu begreifen.

Vierter Akt: August, die Handlung verlagert sich ins Ausland, nach Paris, auf der Bühne Ruge, der sich an Marx wendet: „Der neue Anacharsis (Bakunin – *d. Verf.*) und der neue Philosoph (Feuerbach – *d. Verf.*) haben mich überzeugt ... der deutsche Bund hat die Wiederherstellung der ‚*deutschen Jahrbücher*‘ mit Recht verboten, er ruft uns zu: keine Restauration! Wie vernünftig! Wir müssen etwas Neues unternehmen, wenn wir überhaupt etwas thun wollen. Ich bemühe mich um das Merkantilische bei der Sache. Wir zählen auf Sie. Schreiben Sie mir über den Plan der neuen Zeitschrift, den ich Ihnen beilege.“⁶

Der Sinn des „Briefwechsels“ bestand also darin, von Anfang an beim deutschen Leser das Gefühl der Scham wegen der Situation in Deutschland, sodann Mißmut und Zweifel hervorzurufen, wie sie Ruges erster Brief enthält. Dieser Brief soll den Leser veranlassen, seine eigenen Befürchtungen und Zweifel zu erkennen, um danach schrittweise, von Brief zu Brief diese Zweifel zu zerstreuen und in ihm die Entschlossenheit zu wecken, erneut den Kampf aufzunehmen und ein neues revolutionäres Prinzip anzunehmen – das Programm der „Deutsch-Französischen Jahrbücher“.

Bei der Realisierung dieser Idee nahm Ruge offenbar auch Veränderungen an seinen eigenen Briefen vor; er benutzte diese Briefe, um die Evolution eines ehemals verzweifelnden Radikalen zum Ausdruck zu bringen, und nicht seine eigene Haltung, die gewiß anders war. Wenn er sich im Mai-Juni wirklich in einer Situation der Verzweiflung und des völligen Verlusts seines Glaubens an die Zukunft des deutschen Volkes befunden hätte, so hätte er nicht zur gleichen Zeit die Vorbereitung der „Deutsch-Französischen Jahrbücher“ in Gang bringen können. Aber faktisch schloß [256] er bereits im Mai einen ganz konkreten Vertrag über die Herausgabe der Zeitschrift mit Marx ab.

Es gibt Gründe für die Annahme, daß Ruge auch im Brief von Feuerbach, dessen Datierung auf den Juni 1843 fällt, wesentlich eigene Auffassungen dargelegt hat. Im Originalbrief Feuerbachs an Ruge vom 20. Juni 1843 wird als Antwort auf den Vorschlag, die „Deutsch-Französischen Jahrbücher“ mit einem Artikel zu eröffnen, wie seinerzeit Strauß die „Hallischen Jahrbücher“, erklärt⁷: „Ich habe durchaus nichts gegen die Idee an sich – im Gegentheile, die Berührung mit dem französischen Esprit hat für mich etwas sehr Anziehendes, und mehr als dieses; aber vom praktischen Gesichtspunkte aus hält sie, namentlich jetzt nicht Stich und Stand ... Wir sind noch nicht auf dem Uebergange von der Theorie zur Praxis, denn es fehlt uns noch die Theorie, wenigstens in ausgebildeter und allseitig durchgeführter Gestalt. Die Doktrin ist noch immer die Hauptsache.“ Es ist kaum anzunehmen, daß Feuerbach im gleichen Monat einen neuen Brief zum gleichen Thema mit völlig anderem Inhalt an Ruge geschrieben hat. Aber einen Monat später, am 22. Juli, besuchte Ruge Feuerbach und hatte mit ihm ein Gespräch über die Mitarbeit an der Zeitschrift. Und es ist durchaus möglich, daß Ruge die Ergebnisse dieses Gesprächs in Form eines Briefes von Feuerbach an ihn darlegte, obwohl man in diesem Falle keineswegs überzeugt sein kann, daß Feuerbachs Gedanken adäquat wiedergegeben wurden. Was den Briefwechsel anbetrifft, wies Engels später direkt darauf hin, daß Marx ihm „mehr als einmal sagte, Ruge habe ihn zurechtredigiert und allerlei Blödsinn hineingesetzt“⁸.

⁶ Arnold Ruge an Marx, August 1843. In: Franz Mehring: Aus dem literarischen Nachlaß von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle, Stuttgart 1913, S. 379.

⁷ Feuerbach an Ruge, 20. Juni 1843. In: Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass sowie seiner philosophischen Charakterentwicklung, dargestellt von Karl Grün. Erster Band, Leipzig & Heidelberg 1874, S. 358.

⁸ Engels an Wilhelm Liebknecht, 18. Dezember 1890. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 37, S. 527.

Neben dem oben dargelegten politischen Sinn verfolgte [257] Ruge bei der Redigierung des „Briefwechsels“ auch das persönliche Ziel, in dessen Mittelpunkt zu stehen: entweder er schreibt selbst (drei Briefe), oder man schreibt an ihn (fünf Briefe); die übrigen Korrespondenten besitzen keinerlei Kontakt untereinander. Außerdem hatte der „Briefwechsel“ für Ruge noch den Sinn, sein eigenes Programm der „Deutsch-Französischen Jahrbücher“ zu untermauern, das er im Schluß des letzten Briefes Marx eröffnet.

Im Original schließt Ruge diesen Brief nicht mit einer kurzen Bemerkung über das von ihm verfaßte Programm der Zeitschrift ab, sondern mit einer Anmerkung, in der von einem „deutschen und französischen Prospekt“ die Rede ist. Diese Anmerkung, die in den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“ nicht veröffentlicht wurde, hat Ruge bei der Neuherausgabe des „Briefwechsels“ von 1843 in seinen gesammelten Werken wieder aufgenommen.⁹

Dort ist auch der Text des genannten „französischen Prospekt“ zu finden, der in der Zeitschrift ebenfalls fehlt. Es ist ein kurzer Artikel in französischer Sprache mit der anspruchsvollen Überschrift „Programme der ‚Deutsch-Französischen Jahrbücher‘“. Für den französischen Leser bestimmt, versprach das „Programm“, „die philosophische und politische Lösung der verschiedenen Probleme zu geben, die heute in Europa jede beliebige Gesellschaft beschäftigen ... Ihrem philosophischen Charakter nach wird sie (die Zeitschrift – *d. Verf.*) hauptsächlich auf Deutschland orientiert sein. Ihren sozialen Tendenzen und praktischen Bemühungen nach wird sie Frankreich näher stehen.“¹⁰ Ruge hebt sodann die Bedeutung des Bündnisses zwischen Deutschland und Frankreich im Kampf um die wahrhafte Freiheit der Nation hervor und schließt das „Programm“ mit dem Hinweis auf folgende drei Aktionsrichtungen der Zeitschrift ab: 1) Erörterung der politischen, religiösen und sozialen [258] Systeme, die einen positiven oder negativen Einfluß auf die Gesellschaft ausüben; 2) Übersicht über Zeitungen und Zeitschriften, ihre Ziele und Tendenzen, ihren Einfluß auf das gesellschaftliche Bewußtsein; 3) kritische Analyse der Bücher, die links und rechts vom Rhein herausgebracht werden.¹¹

Dem „Programm“ folgt ein ziemlich langer Artikel von Ruge in deutscher Sprache mit dem Titel „Plan der ‚Deutsch-Französischen Jahrbücher‘“, der an der Spitze der Zeitschrift steht. Er beginnt damit, womit der „französische Prospekt“ endete: mit der ein wenig veränderten Darlegung der drei Aktionsrichtungen der Zeitschrift. Weiterhin wurde die Notwendigkeit der Vereinigung der fortschrittlichen Kräfte in Deutschland und Frankreich begründet. Die Gleichgültigkeit der Mehrheit über das Verbot eines freien philosophischen Denkens zeugt davon, „wie weit in Deutschland die Philosophie noch davon entfernt ist, Nationalsache zu sein ... Ein Volk ist nicht eher frei als bis es die Philosophie zum Princip seiner Entwicklung macht; und es ist die Aufgabe der Philosophie, das Volk zu dieser Bildung zu erheben“.¹² Ruge hebt hervor, daß es sich hier um die wahrhaft menschliche, das heißt politische, Freiheit handle.

In dieser Beziehung ist Frankreich für Deutschland beispielgebend. Seit der Zeit der großen Revolution von 1789 bemüht Frankreich sich um die Realisierung der Philosophie und ist daher, das kann man sagen, ein durchaus philosophisches Land. Aber die Arbeit der Deutschen auf dem Gebiet der reinen Prinzipien war auch nicht umsonst. Die von ihnen erzielten neuen Ergebnisse brauchen nur in Frankreich ins Leben überführt zu werden, und wenn das getan ist, wird für immer die große Umgestaltung gesichert sein, die mit der Revolution im 18. Jahrhundert begann. „Die wirkliche Vereinigung des deutschen und französischen [259] Geistes ist ein Zusammentreffen in dem Principe des Humanismus ...“¹³

Diese abstrakt-humanistischen theoretischen Thesen im Geiste Feuerbachs waren jedoch als Programm für die Zeitschrift völlig unzureichend. Außerdem erfuhren sie in Ruges Artikel

⁹ Ruge an Marx, August 1843. In: Arnold Ruge's sämtliche Werke, 9. Bd., Mannheim 1848, S. 141/142.

¹⁰ In: Arnold Ruge's sämtliche Werke, 9. Bd., S. 143/144.

¹¹ Siehe ebenda, S. 144.

¹² A. Ruge: Plan der Deutsch-Französischen Jahrbücher. In: Deutsch-Französische Jahrbücher, S. 4.

¹³ Ebenda, S. 7.

keinerlei weitere Konkretisierung in theoretischer Hinsicht und nur geringfügig in praktischer. Den praktischen Ausdruck für die Bindung zwischen dem deutschen und französischen Geist in der nahen Vergangenheit sah Ruge vor allem im kulturellen Austausch: Übersetzung der besten theoretischen und belletristischen Werke einschließlich ihrer Verbreitung usw. Gegenwärtig muß der wichtigste Schritt nach Ruge darin bestehen, ein anschauliches Beispiel einer wahrhaft freien Presse zu schaffen, einer Presse, die Herr ihrer selbst ist und ihre eigenen Gesetze besitzt. Diese Funktion kommt den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“ zu.

Ruges Auffassung von den konkreten Aufgaben des revolutionären Kampfes Ende 1843 unterschied sich also wenig von dem, den er 1842 und 1841 einnahm. Das gleiche Prinzip – die Philosophie ins Leben umsetzen, das gleiche Mittel – eine freie Presse. Nur daß anstelle der Hegelschen Philosophie der Feuerbachsche Humanismus getreten ist und anstelle der deutschen Presse ein deutsch-französisches Organ. Es ist verständlich, daß ein solches Programm Marx schon nicht mehr zufriedenstellen konnte.

Infolge Ruges Krankheit mußte Marx allein die Zeitschrift unmittelbar für den Druck vorbereiten. Dazu hatte er unter anderem den „Briefwechsel“ und die programmatischen Artikel von Ruge zu redigieren. Wenn es ihm auch unmöglich erschien, die Artikel seines Kollegen radikal zu überarbeiten, so nahm er doch einige Änderungen vor.

Es ist ein Blatt mit Marx' Versuch erhalten geblieben, den Schlußteil des „Französischen Prospekts“, nämlich die Formulierung der drei Grundrichtungen der Zeitschrift zu [260] verändern. Unter Verwendung der beiden Varianten dieser Formulierung – der französischen und der deutschen – ergänzt Marx den französischen Text durch einige Sätze aus dem deutschen und gibt gleichzeitig beiden Texten eine konkretere und politisch klarere Fassung. So nahm die in der französischen Variante angeführte Formulierung der zweiten Richtung der Zeitschrift nach der Redaktion durch Marx folgende Gestalt an: „Wir wollen eine Zeitungs- und Zeitschriftenschau geben, die im gewissen Sinne mit der Servilität und Kriecherei der einen abrechnet und demgegenüber die ständigen Bemühungen anderer um Menschlichkeit und Freiheit ins Licht der Öffentlichkeit rückt.“¹⁴ Doch dann entschloß Marx sich augenscheinlich dazu, an den einander doublierenden und in gleichem Maße allgemeinen programmatischen Artikeln von Ruge keinerlei Flickarbeiten vorzunehmen, sondern nur einen davon (den deutschen „Plan“) zu veröffentlichen, und zwar ohne jegliche Änderungen. Den zweiten (das französische „Programm“) ließ er völlig wegfallen. Dieses Vorgehen verlangte von ihm jedoch, auch den zweiten Schritt zu tun – das „postscriptum“ zum letzten Brief von Ruge fortzulassen, da in ihm die beiden Prospekte – der französische und der deutsche – erwähnt werden. Dabei fand Marx eine Art der Publizierung seines eigenen Programmes, die auch Ruge gegenüber taktvoll war: Er veröffentlichte es in Form eines Briefes an Ruge vom September, der in den „Briefwechsel von 1843“ einging.¹⁵

In diesem Brief wendet sich Marx vor allem gegen die [261] Übernahme irgendeiner der vorhandenen philosophischen Konzeptionen als fertige Doktrin, die man nach Ruges Meinung nur zu verwirklichen brauche. Unter den heutigen Theoretikern, schreibt Marx, herrscht große Verwirrung darüber, wie die künftige Gesellschaft beschaffen sein müßte und in welcher Richtung der Kampf zu führen sei. Es wäre falsch, diese Verwirrung durch die Unterstützung einer der existierenden Doktrinen zu vergrößern. „Indessen ist das gerade wieder der Vorzug der neuen Richtung, daß wir nicht dogmatisch die Welt antizipieren, sondern erst aus der Kritik der alten Welt die neue finden wollen.“¹⁶

¹⁴ Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der KPdSU, Zentrales Parteiarchiv, Moskau, Fonds I, Inventarliste I, Nummer 122, Blatt 1.

¹⁵ Bei der Wiedergabe des „Briefwechsels von 1843“ in seinen Gesammelten Werken hat Ruge diesen Brief von Marx nicht aufgenommen, woraus Rjazanov nicht unbegründet folgerte: „Ruge wollte damit zu erkennen geben, daß er mit diesem Brief nicht einverstanden war, der im wesentlichen das Programm der Zeitschrift darstellt, welches sich stark in Ruges eigenem Programm unterscheidet.“ (Marx/Engels: Werke, Bd. 1, Moskau 1928, S. 14, russ.)

¹⁶ Karl Marx: [Briefe aus den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“]. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 1, S. 344.

Die Theorien des utopischen Sozialismus (Fourier, Proudhon) und des utopischen Kommunismus (Cabet, Dézamy, Weitling) befriedigten Marx gerade deshalb nicht, weil sie der alten Welt nur neue Prinzipien entgegensetzten, sie jedoch nicht aus ihr ableiten. *Das Finden der neuen Welt durch Kritik der alten Welt* – das ist die methodologische Grundposition, die Marx gegenüber allen diesen Theorien einnimmt, die von ihm zu Recht als dogmatisch bezeichnet werden. Dabei enthält nicht eine dieser Theorien den ganzen Komplex der neuen Prinzipien, sondern immer nur eines von ihnen, so daß im Ergebnis jede der Theorien sich in dogmatischer Weise nicht nur der alten Welt, sondern auch den übrigen, von ihr nicht erfaßten neuen Prinzipien entgegenstellt.

So konzentrieren die erwähnten Theorien des utopischen Kommunismus ihre ganze Aufmerksamkeit allein auf die Beseitigung des Privateigentums und stellen der darauf basierenden Lebensweise verschiedene Projekte für das Leben unter den Bedingungen der Existenz von gesellschaftlichem Eigentum gegenüber. Indem diese Theorien die Notwendigkeit der Beseitigung des Privateigentums als etwas ganz Selbstverständliches ansehen, beweisen sie, wie Marx bemerkt, daß sie sich selbst noch nicht vom Einfluß [262] ihres Gegensatzes, dem privaten Sein, befreit haben. Ein solcher Kommunismus stellt keine allseitige, sondern nur eine einseitige Verwirklichung des sozialistischen Prinzips dar. „Aufhebung des Privateigentums und Kommunismus sind daher keineswegs identisch, und der Kommunismus hat andre sozialistische Lehren, wie die von Fourier, Proudhon etc., nicht zufällig, sondern notwendig sich gegenüber entstehn sehn“¹⁷, die ihre Aufmerksamkeit nicht nur allein auf das Privateigentum richten, sondern auch auf die übrigen Seiten des Seins des sozialisierten Menschen, auf seine Fähigkeiten, sein Talent usw. „Und das ganze sozialistische Prinzip ist wieder nur die eine Seite, welche die *Realität* des wahren menschlichen Wesens betrifft. Wir haben uns ebensowohl um die andre Seite, um die theoretische Existenz des Menschen zu kümmern, also Religion, Wissenschaft etc. zum Gegenstande unserer Kritik zu machen.“¹⁸

Die Forderung, alle Seiten des Seins des menschlichen Wesens auszuarbeiten, bedeutet keineswegs, auf Bestimmtheit und Konkretheit zu verzichten. Konkretheit im Herangehen an die Probleme wird durch die Besonderheiten der Lage verlangt, die sich in jedem Lande historisch herausgebildet hat. Da in diesem Deutschland Religion und Politik von Hauptinteresse sind, mußten folglich diese beiden Gegenstände zum Ausgangspunkt bei der Betrachtung beliebiger Seiten des Kampfes um ein wahrhaft menschliches Dasein genommen werden. Zur Illustration dieser These verwandte Marx seine Kreuznacher Arbeitsergebnisse. Der moderne Staat, schreibt er, ist ein politischer Staat, das heißt, sein Wesen besteht im gesellschaftlichen Menschen; seine reale Voraussetzung ist jedoch das Privateigentum. Dieser Widerspruch zeigt sich selbst in den spezifischsten politischen Problemen. Daher muß die Analyse der Politik stets zur sozialen Wahrheit führen. So ist der Unterschied zwischen ständischem und repräsentativem Sy-[263]stem nur der politische Ausdruck für den Unterschied zwischen der Herrschaft des Privateigentums und der Herrschaft des gesellschaftlichen Menschen. Der wahre Inhalt des Repräsentativsystems ist der gesellschaftliche Charakter aller Seiten des menschlichen Lebens, nicht nur des politischen, wie es die Verteidiger dieses Systems behaupten. Indem dessen wahre Bedeutung klargestellt wird, zwingt der Kritiker die Anhänger dieses Systems, über den Rahmen des rein politischen Kampfes hinauszugehen, weil anderenfalls ihr Sieg ihren Verlust bedeuten würde.

„Es hindert uns also nichts, unsre Kritik an die Kritik der Politik, an die Parteinahme in der Politik, also an *wirkliche* Kämpfe anzuknüpfen und mit ihnen zu identifizieren. Wir treten dann nicht der Welt doktrinär mit einem neuen Prinzip entgegen: Hier ist die Wahrheit, hier knie nieder! Wir entwickeln der Welt aus den Prinzipien der Welt neue Prinzipien. Wir sagen ihr nicht: Laß ab von deinen Kämpfen, sie sind dummes Zeug; wir wollen dir die wahre Parole des Kampfes zuschrein. Wir zeigen ihr nur, warum sie eigentlich kämpft ... Wir können also die

¹⁷ Ebenda.

¹⁸ Ebenda.

Tendenz unsers 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.“¹⁹

Darin besteht der Inhalt des Schlußaktes des „Briefwechsels“, der sich entgegen Ruges Absicht vollzog. Er wurde zum wirklichen Programm der „Deutsch-Französischen Jahrbücher“. Ihr ganzer Inhalt war (mit Ausnahme von Ruges „programmatischem“ Artikel) nicht der allgemeinen Herausarbeitung der Idee von der Einheit des französischen und deutschen Geistes gewidmet, sondern er war geprägt von der praktisch bedeutungsvollen Arbeit, den Sinn der verschiedenen Formen des wirklichen Kampfes in der gegenwärtigen Welt zu erklären und zu verdeutlichen. Am fruchtbarsten erwies sich die von Marx selbst und seinem künftigen Mitstreiter Engels geleistete Arbeit („Zur Juden-[264]frage“, „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“ bzw. „Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie“ und „Die Lage Englands“).²⁰

2. Die politische und menschliche Emanzipation

Wie Marx in seinem programmatischen Brief bemerkt, sind es im jetzigen Deutschland vornehmlich Religion und Politik, die das Hauptinteresse auf sich ziehen. Beide seiner Artikel in den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“ waren ebendiesen Gegenständen gewidmet. Sie demonstrierten den Nutzen einer konkreten Analyse für die Begründung allgemeiner Schlußfolgerungen über die Notwendigkeit, neue, wahrhaft menschliche gesellschaftliche Verhältnisse herzustellen, sowie für den Nachweis, daß der Kampf um diese neuen Verhältnisse bereits geführt wird, auch wenn seine Teilnehmer sich dessen noch nicht bewußt sind.

In seinem Artikel „Zur Judenfrage“ wählt Marx ein außerordentlich spezielles Problem als Ausgangspunkt: die gläubigen Juden, das heißt die Anhänger der jüdischen Religion, die in Deutschland um gleiche politische Rechte kämpfen, wie sie die anderen Deutschen besitzen. Worin besteht der wahre Sinn dieses Kampfes? Da die jüdische Religion die Juden zum auserwählten Volk erklärt, sehen sämtliche christlichen Religionen im Judentum ihren Todfeind, den sie mit allen Mitteln zu unterjochen suchen. Besonders tritt das dort auf, wo das Christentum Staatsreligion ist. So wurden beispielsweise in Deutschland die sich bekennenden Juden in ihren politischen Rechten rigoros beschnitten: durch das Gesetz vom 4. Mai 1816 wurde ihnen das Recht [265] genommen, staatliche Ämter zu bekleiden. In ihrem Kampf um die Beseitigung dieses Zustandes befanden sie sich objektiv in Übereinstimmung mit dem allgemeinen Kampf gegen die überlebte politische Ordnung in Deutschland, wenn auch ihre Position in diesem Kampf begrenzt war.

Wie soll man sich zum Kampf der Juden für ihre politischen Rechte verhalten? Die Liberalen unterstützen ihn gewöhnlich, da sie in ihm eines der Elemente des Kampfes um die Trennung von Staat und Kirche sehen, den die Aufklärer bereits an der Schwelle der neuen Zeit begonnen hatten. In dem Bestreben, radikaler zu sein, kam Bruno Bauer in dem Artikel „Die Judenfrage“, der im November 1842 in den „Deutschen Jahrbüchern“ veröffentlicht wurde und ein Jahr später als Broschüre erschien, faktisch zur Verneinung des Sinns dieses Kampfes der Juden. Solange der Staat christlich bleibt, meint Bauer, kann er den Juden als Anhänger einer dem Christentum feindlichen Religion keine gleichen Rechte einräumen. Die politische Emanzipation der Juden setzt folglich die Beseitigung des christlichen Staates voraus. Um dies jedoch voll und ganz zu erreichen, muß der Jude sich von seiner eigenen Religion lösen. Der Atheismus wird zur Voraussetzung der politischen Emanzipation. Bauer sagt also den um ihre politische Emanzipation kämpfenden Juden: Euer Kampf führt zu nichts; in Wirklichkeit müßt ihr gegen eure eigene Religiosität kämpfen usw. Bei allem Radikalismus ist Bauers Kritik ein Beispiel dogmatischer Kritik, die nicht vom Gegenstand ausgeht, seine Prinzipien entwickelt, sondern sich ihm entgegenstellt, ihm ihre Prinzipien aufzwingen will und daher zum Scheitern verurteilt ist.

¹⁹ Ebenda, S. 345/346.

²⁰ Neben diesen Artikeln von Marx und Engels sowie dem „Plan“ und dem „Briefwechsel“ von Ruge enthielt die Zeitschrift Gedichte von Heine (Lobgesänge auf König Ludwig).

Marx dagegen bemüht sich darum, die spezifische Natur des Gegenstandes zu erfassen und aus ihr heraus zur allgemeinen Wahrheit vorzudringen, die für ihn in der Notwendigkeit besteht, den gesellschaftlichen Menschen in allen Lebensbereichen Wirklichkeit werden zu lassen. Das ist für ihn der Grund, den Kampf der deutschen Juden für die [266] politische Emanzipation als realen Ausgangspunkt zu wählen, wobei es jedoch darauf ankommt, ihn richtig zu durchdenken, das heißt seinen tiefen Zusammenhang mit dem allgemeinen historischen Prozeß zu begreifen und auf diese Weise seine historische Perspektive aufzuzeigen.

Ein solches Eindringen in das Problem setzt das Studium der Judenfrage unter verschiedenen historischen Bedingungen voraus. In Deutschland, wo ein politischer Staat als Träger des wahren gesellschaftlichen Wesens des Menschen nicht existiert, ist daher die Judenfrage eine rein theologische Frage; der Jude befindet sich in einem religiösen Gegensatz zum Staat, der das Christentum zur Grundlage hat. Anders verhält es sich in Frankreich, einem Staat der konstitutionellen Monarchie. Weil dort der Schein der Staatsreligion gewahrt wurde (als Religion der Mehrheit), hat das Verhältnis der Juden zum Staat nur den Schein eines religiösen Konflikts, während es sich in Wirklichkeit um die Halbheit der politischen Emanzipation handelt. In den USA schließlich, einer republikanischen Staatsform, wo die Religion zur Privatangelegenheit jedes Bürgers gemacht wurde, verliert die Judenfrage ihre theologische Bedeutung und wird zu einem weltlichen Problem. Wenn sogar in einem Lande mit „vollendeter politischer Emanzipation“ die Religion existiert und Lebensfähigkeit besitzt, so bedeutet das doch eigentlich, daß die politische Emanzipation nicht zu Ende geführt ist und der Emanzipation des Menschen widerspricht.

Bei der Antwort auf diese Frage legt Marx das materialistische Wesen seines methodologischen Herangehens mit einer solchen Klarheit dar, zu der nur ein bewußter Materialist fähig ist: „Wir behaupten nicht, daß sie ihre religiöse Beschränktheit aufheben müssen, um ihre weltlichen Schranken aufzuheben. Wir behaupten, daß sie ihre religiöse Beschränktheit aufheben, sobald sie ihre weltliche Schranke aufheben. Wir verwandeln nicht die weltlichen Fragen in theologische. Wir verwandeln die theologischen Fragen in [267] weltliche. Nachdem die Geschichte lange genug in Aberglauben aufgelöst worden ist, lösen wir den Aberglauben in Geschichte auf. Die Frage von dem *Verhältnisse der politischen Emanzipation zur Religion* wird für uns die Frage von dem *Verhältnis der politischen Emanzipation zur menschlichen Emanzipation*.“²¹

Das Verhältnis des Staates zur Religion ist keine philosophisch-theologische Abstraktion, sondern das konkrete Verhältnis der den Staat bildenden Menschen zur Religion. Wenn die Menschen sogar unter den Bedingungen der Republik religiös bleiben, so bedeutet das, daß der Staat einen solchen Typ von Verhältnissen zwischen den Menschen zur Grundlage hat, die notwendigerweise auch religiöse Verhältnisse hervorrufen. Diese Grundlage sieht Marx darin, daß der Staat, wie auch die Religion, das Menschliche im Menschen nur auf einem Umweg anerkennt, nur mit Hilfe eines vermittelnden Zwischengliedes. „Wie Christus der Mittler ist, dem der Mensch seine ganze Göttlichkeit, seine ganze *religiöse Befangenheit* aufbürdet, so ist der Staat der Mittler, in den er seine ganze Ungöttlichkeit, seine ganze *menschliche Unbefangenheit* verlegt.“²²

Aus welchen Gründen ist der Staat nicht das Mittel, mit dem der Mensch seine Freiheit realisiert, sondern der Mittler zwischen dem Menschen und der Freiheit des Menschen, der die Freiheit dem Menschen faktisch entfremdet? Die grundlegende Ursache hierfür sieht Marx im Gegensatz zwischen dem Staat als politischem Gemeinwesen, in dem der Mensch sich als gesellschaftliches Wesen erkennt, und der bürgerlichen Gesellschaft, in der der Mensch als Privatperson auftritt. Das praktische Leben des Menschen vollzieht sich in der Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft, in der das Privateigentum herrscht; deshalb ist die praktische Anwendung des Rechts des Menschen auf Freiheit in erster [268] Linie das Recht auf Privateigentum. In dieser Situation ist jeder Mensch gezwungen, im anderen Menschen die Schranke seiner Freiheit zu sehen. Er verfügt folglich im täglichen Leben nicht über die Freiheit, sich mit dem

²¹ Karl Marx: Zur Judenfrage. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 1, S. 352.

²² Ebenda, S. 353.

anderen Menschen zu verbinden, sondern muß sich von ihm absondern; er besitzt also keine wahre menschliche Freiheit. Von ihr bleibt nur die Illusion, die ihre Verkörperung im „Himmel des politischen Lebens“ findet, wo sich angeblich die universelle Bindung von Mensch zu Mensch vollzieht.

Das Leben der Menschen selbst ist also zerrissen in ein reales und ein illusorisches, in ein irdisches und ein himmlisches. Diese weltliche Spaltung, dieses Doppelleben ist auch der fruchtbare Boden für die Spaltung des Denkens, wie es die Religion zum Ausdruck bringt. „Religiös sind die Glieder des politischen Staats durch den Dualismus zwischen dem individuellen und dem Gattungslieben, zwischen dem Leben der bürgerlichen Gesellschaft und dem politischen Leben, religiös, indem der Mensch sich zu dem seiner wirklichen Individualität jenseitigen Staatsleben als seinem wahren Leben verhält, religiös, insofern die Religion hier der Geist der bürgerlichen Gesellschaft, der Ausdruck der Trennung und der Entfremdung des Menschen vom Menschen ist.“²³ Die politische Emanzipation beseitigt nicht die Religiosität des Menschen, sie strebt dieses Ziel überhaupt nicht an.

Welche Stellung nimmt die politische Emanzipation nun wirklich in der Geschichte ein? Die politische Revolution, die den Feudalismus mit seiner despotischen Macht stürzt, verwandelt die Staatsgeschäfte in eine Angelegenheit des ganzen Volkes. Doch die Beseitigung des politischen Jochs bedeutete zu jener Zeit die Zerstörung der Bande, die den egoistischen Geist der bürgerlichen Gesellschaft gefesselt hatten, sein Auflösen und Zurückführen auf seine Grundlage – den egoistischen Menschen. „Die *politische Revolu*-[269]*tion* löst das bürgerliche Leben in seine Bestandteile auf, ohne diese Bestandteile selbst zu *revolutionieren* und der Kritik zu unterwerfen.“²⁴ Die Welt der Bedürfnisse, der Arbeit, der Privatinteressen, des Privatrechts, nimmt die politische Revolution als ihre letztendliche Voraussetzung, als ihre Naturbasis.

Das praktische Bedürfnis, der Egoismus – das ist das Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft. Sobald sie sich von den Fesseln des Feudalismus befreite und aus ihrem eigenen Schoß den politischen Staat hervorbrachte, trat dieses Prinzip in seiner reinen Form in Erscheinung: „Der Gott des *praktischen Bedürfnisses und des Eigennutzes* ist das *Geld*.“²⁵ Wenn der Idee nach die politische Macht sich auch über die Macht des Geldes erheben muß, so wurde sie in Wirklichkeit zu deren Sklavin.

Die Herrschaft des egoistischen Bedürfnisses zwingt den Menschen, seine gesamte Tätigkeit der Gewalt eines fremden Wesens – dem Geld – unterzuordnen und der Tätigkeit den Sinn dieses fremden Wesens zu geben, das heißt, sich praktisch von sich selbst zu entfremden. „Das Geld ist das dem Menschen entfremdete Wesen seiner Arbeit und seines Daseins, und dieses fremde Wesen beherrscht ihn, und er betet es an.“²⁶

Als Marx die zweite Arbeit von Bauer „Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden“ analysierte – sie wurde in Herweghs Sammlung „Einundzwanzig Bogen“ im Jahre 1843 veröffentlicht – versuchte er, den Zusammenhang zwischen der Religion als Produkt eines entfremdeten Zustandes des irdischen Lebens überhaupt und dem Geld als der Quintessenz dieser Entfremdung herzustellen. Die Frage der Judenemanzipation, die Bauer in ein philosophisch-theologisches Problem verwandelt hatte, führte Marx auf die irdische Frage zurück: „Welches besondere *gesell*-[270]*schaftliche* Element zu überwinden sei, um das Judentum aufzuheben? ... Suchen wir das Geheimnis des Juden nicht in seiner Religion, sondern suchen wir das Geheimnis der Religion im wirklichen Juden. Welches ist der weltliche Grund des Judentums? Das *praktische* Bedürfnis, der *Eigennutz*. Welches ist der weltliche Kultus des Juden? Der *Schacher*. Welches ist sein weltlicher Gott? Das *Geld*.“²⁷

²³ Ebenda, S. 360.

²⁴ Ebenda, S. 369.

²⁵ Ebenda, S. 374.

²⁶ Ebenda, S. 375.

²⁷ Ebenda, S. 372.

Das entfremdete Wesen des heutigen Menschen und der weltliche Gott des heutigen Juden fallen folglich zusammen. Der Jude verkörpert in sich die charakteristischen Züge des heutigen Menschen. Wie kam es dazu? Das Judentum als Weltanschauung des praktischen Bedürfnisses konnte sich weiterentwickeln und seine Vollendung nicht in der Theorie, sondern vor allem in der Praxis finden. Seinen Höhepunkt erreichte das Judentum dort, wo das eigennützige Bedürfnis alle Gattungsschranken des Menschen durchbricht und die menschliche Welt sich in eine Welt einander feindlich gegenüberstehender Individuen verwandelt, das heißt dort, wo die bürgerliche Gesellschaft zur Vollendung gelangt und die politische Gesellschaft niederdrückt.

Das aber findet in der christlichen Welt statt. Der Kreis schließt sich also: „Das Christentum ist aus dem Judentum entsprungen. Es hat sich wieder in das Judentum aufgelöst ... Nun erst konnte das Judentum zur allgemeinen Herrschaft gelangen und den entäußerten Menschen, die entäußerte Natur zu *veräußlichen*, verkäuflichen, der Knechtschaft des egoistischen Bedürfnisses, dem Schacher anheimgefallenen Gegenständen machen.“²⁸ So ist das Wesen des heutigen Juden nicht nur die Beschränktheit des Juden, sondern auch die jüdische Beschränktheit der Gesellschaft. „Die *gesellschaftliche* Emanzipation des Juden ist die *Emanzipation der Gesellschaft vom Judentum*“²⁹, dessen Wesen im Geld und im Schacher besteht.

[271] Wie man sieht, war es Marx tatsächlich gelungen, die religiöse Frage in eine weltliche zu verwandeln, ohne dabei ihre Bedeutung zu verringern, sondern überhaupt erstmalig ihren wahrhaft umfassenden Sinn zu enthüllen. Er zeigte, daß der Kampf der deutschen Juden für ihre Emanzipation einen völlig realen Inhalt besitzt, weil er eine Erscheinungsform des Kampfes gegen die Entfremdung des Staates von der bürgerlichen Gesellschaft bedeutungsvoll war. Insofern jedoch die politische Emanzipation diese Entfremdung nicht beseitigt, sondern sie nur zu Ende führt, so gilt es, den Rahmen dieses Kampfes zu sprengen und ihn auf das Niveau des Kampfes für die menschliche Emanzipation zu heben, das heißt für die Emanzipation des Menschen nicht in irgendeiner Hinsicht – in politischer, religiöser usw. –, sondern universell, als Mensch überhaupt.

Diese Emanzipation setzt die Beseitigung der durch die Entfremdung hervorgerufenen Spaltung des Menschen in eine Privatperson und in einen Staatsbürger voraus. „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‘ [eigene Kräfte] als *gesellschaftliche* Kräfte erkannt und organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der *politischen* Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht.“³⁰

Aber die menschliche Emanzipation stößt auf den Widerstand des Geldes und die mit ihm verbundenen Verhältnisse des Schachers, die das hauptsächlichste und antisoziale Element der heutigen Gesellschaft sind, die die höchste Stufe ihrer historischen Entwicklung erreicht hat. Da diese Verhältnisse gleichzeitig das Wesen des praktischen, realen Judentums darstellen, so folgt daraus, daß die Emanzipation der Juden die menschliche Emanzipation voraussetzt, während letztere ihrerseits die Emanzipation der Gesellschaft vom praktischen Judentum verlangt. Die Emanzipation ist infolgedessen nicht dadurch zu erzielen, daß ihr praktischer Inhalt vermindert und der Kampf auf den Kampf gegen die eigene Religiosität als solcher begrenzt wird, sondern in seiner allseitigen Ausweitung und vor allem in seiner Hinwendung gegen das „praktische Judentum“ der heutigen Gesellschaft – gegen den Schacher und das Geld. In diesem Fall verschmilzt der Kampf der Juden um ihre Emanzipation mit dem allgemeinen Kampf um die Emanzipation des Menschen.

²⁸ Ebenda, S. 376.

²⁹ Ebenda, S. 377.

³⁰ Ebenda, S. 370.

Es läßt sich unschwer feststellen, daß der dargelegte Ablauf der Überlegungen von Marx mit dem „Manuskript von 1843“ und den Kreuznacher Heften in unmittelbarem Zusammenhang steht und die erste Veröffentlichung der dort gewonnenen theoretischen Erkenntnisse ist.³¹ Dieser Zusammenhang ist so eng, daß die Fragen der Entfremdung der bürgerlichen Gesellschaft vom Staat, der Umwandlung der Feudalgesellschaft in die bürgerliche und einige andere sogar in ihrer wörtlichen Fassung in dem Artikel „Zur Judenfrage“ ihrer Behandlung im „Manuskript von 1843“ sehr nahekommen. Darüber hinaus werden in diesem Artikel viele Leitgedanken aus dem Manuskript weitergeführt, und in einigen Fällen löst Marx hier gegebene Versprechen ein.

So bemerkt Marx beispielsweise nach der Übertragung des § 270 der Hegelschen „Rechtsphilosophie“: „Die Anmerkung zu diesem Paragraphen über das Verhältnis von Staat und Kirche später.“³² Auf diese Bemerkung kommt er jedoch nicht im Manuskript selbst, sondern im Artikel „Zur Judenfrage“ zurück. Dort hebt er hervor: „Hegel bestimmt das Verhältnis des *politischen Staats* zur Religion daher ganz richtig, wenn er sagt: ‚... nur so über *besondern* Kirchen [273] hat der Staat die *Allgemeinheit* des Gedankens, das Prinzip seiner Form gewonnen und bringt sie zur Existenz‘ (Hegels Rechtsphilosophie, 1. Ausgabe, p. 346). Allerdings! Nur so über den *besondern* Elementen konstituiert sich der Staat als *Allgemeinheit*.“³³

Fast alle Quellen, auf die Marx sich im Artikel „Zur Judenfrage“ stützt, stammen aus den Kreuznacher Heften.³⁴

Der enge Zusammenhang mit dem „Manuskript von 1843“ und den Kreuznacher Heften war sowohl für die starken wie auch die schwachen Seiten des Artikels „Zur Judenfrage“ bestimmend. Zu den starken Seiten zählt die bewußte materialistische Einstellung von Marx, die ihn in den Stand versetzte, Bauer einer vernichtenden Kritik zu unterziehen und eine prinzipiell neue Lösung des untersuchten Problems herauszuarbeiten. Eine Schwäche des Artikels stellt jedoch der vom Manuskript herrührende Einfluß des Feuerbachschen Anthropologismus dar. Das kommunistische Ideal tritt im Gewand der „menschlichen Emanzipation“ auf, die Rolle der Religion (Judentum und Christentum) in der Geschichte der entfremdeten Welt wird überhöht usw.

Dennoch treten in diesem Artikel einige neue Motive deutlich hervor. Wenn bei Feuerbach die menschliche Emanzipation in starkem Maße mit der politischen verschmilzt, so nimmt Marx eine scharfe Trennung und sogar [274] eine Gegenüberstellung dieser beiden Revolutionen vor.³⁵ Hier ist zum ersten Male die These vom Geld als dem verkörperten Wesen der Entfremdung und seiner Beseitigung (einschließlich aller damit zusammenhängenden antisozialen Elemente) als weltlicher Hauptinhalt der menschlichen Emanzipation formuliert. Eine äußerst wichtige Frage blieb jedoch noch ungeklärt: wo ist die Kraft, die berufen ist, den weltlichen Gott der heutigen Gesellschaft zu stürzen? Antwort auf diese Frage gibt Marx in seinem nächsten Artikel, der ebenfalls in den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“ erschienen ist und seinem Inhalt nach eine Einleitung in die Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie darstellt, die Marx auf der Grundlage des „Manuskripts von 1843“ auszuarbeiten gedachte.

³¹ Die Artikel in den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“ sind Marx' erste Veröffentlichungen unter seinem eigenen Namen.

³² Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 1, S. 214.

³³ Karl Marx: Zur Judenfrage. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 1, S. 354. – Der nur teilweise zitierte Bezug auf Hegel ist vor allem ein Bezug auf die Bemerkung zum § 270 der „Rechtsphilosophie“.

³⁴ Das Buch von Hamilton „Die Menschen und die Sitten in den Vereinigten Staaten von Nordamerika“ (Fünftes Heft) wird zweimal zitiert. Der „Gesellschaftsvertrag“ von Rousseau wird in der gleichen Fassung, mit den gleichen Kürzungen zitiert, wie er im ersten Kreuznacher Heft enthalten ist. (Siehe Marx/Engels: Werke, Bd. 1, S. 370.) Einige Artikel aus der Deklaration der Menschenrechte von 1791 werden aus dem Konspekt des zweiten Bandes der „Geschichte Frankreichs“ im „Revolutionszeitalter“ von Wachsmuth angeführt (Viertes Heft). Die Bezugnahme auf Münzer (Siehe Marx/Engels: Werke, Bd. 1, S. 375) stammt aus „Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation“ von Ranke (das gleiche Heft).

³⁵ Hieraus folgt keineswegs, daß Marx die soziale Revolution der politischen entgegenstellt. Bereits im „Briefwechsel“ kritisiert er die Position des „leidenschaftlichen Sozialisten“ wegen der Unterschätzung des politischen Kampfes und bald auch Rüge wegen der Gegenüberstellung von politischer und sozialer Revolution.

3. Das Proletariat – Herz der menschlichen Emanzipation

Wie auch in seiner Arbeit über die Judenfrage analysiert Marx im Artikel „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“ den tatsächlichen Kampf, um dessen Sinn und Perspektiven deutlich zu machen. Unmittelbares Objekt seines Interesses war in diesem Fall das Problem der menschlichen Emanzipation, ihre praktischen Voraussetzungen und ihre Triebkräfte.

Die menschliche Emanzipation ist nach Marx die Befreiung aller Lebenskräfte des Menschen als gesellschaftliches Wesen. Ihre Verwirklichung bedingt die Beseitigung jeglicher Entfremdung, deren sämtliche Formen in zwei Grundtypen einzuordnen sind: religiöse und weltliche. Gegen welchen Typ der Entfremdung ist jetzt der Kampf in erster Linie zu organisieren?

In seinem programmatischen Brief spricht Marx von der Religion und der Politik als den beiden wichtigsten und gleichrangigen Objekten der Kritik. Die „Einleitung“ zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie beginnt Marx mit einer Feststellung, die eine andere Lage der Dinge zeigt: „Für Deutschland ist die *Kritik der Religion* im wesentlichen beendet.“³⁶ Schnell wurde Klarheit darüber erzielt, daß die phantastische Wirklichkeit des Himmels nur die Widerspiegelung oder der Widerschein der weltlichen Wirklichkeit des Menschen – des Staates, der Gesellschaft ist, und daß die Kritik dieser realen Welt in den Vordergrund tritt. „Es ist also die *Aufgabe der Geschichte*, nachdem das *Jenseits der Wahrheit* verschwunden ist, die *Wahrheit des Diesseits* zu etablieren. Es ist zunächst die *Aufgabe der Philosophie*, die im Dienste der Geschichte steht, nachdem die *Heiligengestalt* der menschlichen Selbstentfremdung entlarvt ist, die Selbstentfremdung in ihren *unheiligen Gestalten* zu entlarven. Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde, die *Kritik der Religion* in die *Kritik des Rechts*, die *Kritik der Theologie* in die *Kritik der Politik*.“³⁷

Hier handelt es sich nicht einfach um theoretische Schlußfolgerungen, sondern um Rückschlüsse aus dem realen Kampfverlauf in Deutschland, die von großer praktischer Bedeutung für seine weitere Ausdehnung waren. Sie klingen wie Losungen, die an alle gerichtet sind, die an diesem Kampf teilnehmen. Aufgrund der Erkenntnis, daß der Kampf im gegenwärtigen Moment einen Wendepunkt erreicht hat, halfen sie, die neue Stoßrichtung zu erkennen und riefen zur Umgruppierung der Kräfte auf. Ihrem Wesen nach waren sie von Bedeutung nicht nur für Deutschland, [276] sondern auch für Frankreich, da sie überall an die Sozialisten appellierten, Schluß zu machen mit den Untersuchungen auf religiösem Gebiet und ihre ganze Aufmerksamkeit auf die politischen Probleme zu konzentrieren.

Nicht von allen und nicht sofort wurde die Richtigkeit dieser Appelle verstanden. Unter denen, die nicht vermochten, den Anbruch einer neuen Etappe des Kampfes zu begreifen, war auch ein Mensch, dessen Wirken im maximalem Maße diese neue Etappe vorbereitete – Feuerbach. Dreimal – in Beantwortung von zwei Vorschlägen Ruges und eines Vorschlages von Marx – lehnte er die Mitwirkung an den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“ ab. Diese Ablehnung war schicksalsbestimmend für sein ganzes weiteres Leben als Denker und Politiker. Von diesem Zeitpunkt an setzte seine tatsächliche Isolierung von den Hauptkräften ein, die für die Umgestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse in Deutschland kämpften, von jenen sozialen Prozessen, um deren willen er seinerzeit eine scharfe Wendung, man kann sagen, vom Range einer Großtat, vollzogen hatte. Sein scharfer Verstand begann zu verblassen und brachte keine Werke mehr von Bedeutung hervor, wie er sie in den Jahren 1839 bis 1843 geschaffen hatte.

Die Fähigkeit, ständig zu neuem bereit zu sein, für seine Aufnahme stets aufgeschlossen zu sein (eine sehr seltene und im gesellschaftlichen Sinne äußerst wertvolle Eigenschaft), war sowohl Marx als auch Engels in höchstem Maße eigen. Nicht zufällig stellte daher der junge Engels gleichzeitig mit Marx die Vollendung der Kritik des Pantheismus in Deutschland fest, der die

³⁶ Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 1, S. 378.

³⁷ Ebenda, S. 379.

theoretische Grundlage der religiösen Weltanschauung darstellt. In seinem Artikel „Die Lage Englands“, den Marx in die „Deutsch-Französischen Jahrbücher“ aufnahm, schrieb Engels: „Die Kritik des Pantheismus ist in der letzten Zeit in Deutschland so erschöpfend ausgeführt worden, daß wenig mehr zu sagen bleibt.“³⁸

[277] Marx, der die Kritik des weltlichen Typs der Entfremdung in den Vordergrund rückt, hält die Kritik seiner beiden Formen – der theoretischen und der praktischen – für notwendig. Doch sind beide Formen nicht von gleichrangiger Bedeutung: die Kritik der deutschen Wirklichkeit war vor allem für Deutschland, die Kritik der deutschen Staats- und Rechtstheorie für alle entwickelten Länder von Bedeutung. Das Problem besteht darin, daß das gegenwärtige deutsche Regime einen historischen Anachronismus darstellt, wie er von den Franzosen bereits ein halbes Jahrhundert zuvor überwunden worden war. Die deutschen Zustände liegen daher unter dem Niveau der Geschichte.

Demgegenüber befinden sich die Deutschen auf theoretischem Gebiet voll und ganz auf der Höhe der Zeit. Sie übernahmen die französische Philosophie, die die Revolution von 1789 vorbereitet hatte, und entwickelten sie weiter, so wie die Franzosen die Revolution vorantrieben. Auf diese Weise ergab sich, daß die zeitgenössische deutsche Philosophie, die in den Werken von Hegel ihre entwickeltste und reichhaltigste sowie auch eine vollendete Form gefunden hatte, nicht der deutschen, sondern der französischen und der anderen entwickelten Wirklichkeit entsprach. Die Kritik dieser Philosophie kommt der Kritik dieser entwickelten Wirklichkeit gleich. Vor allem die Kritik der Hegelschen Staats- und Rechtsphilosophie ist „... die kritische Analyse des modernen Staats und der mit ihm zusammenhängenden Wirklichkeit ...“³⁹

Hieraus folgt jedoch nicht, daß diese Kritik für die rückständige deutsche Wirklichkeit ohne Bedeutung sei. Die Zukunft des deutschen Volkes ist die Negation der überlebten Zustände und damit die Verwirklichung seiner eigenen Philosophie. Sie kann sich jedoch darauf nicht beschränken, weil das deutsche Volk die Verwirklichung seiner Philosophie „fast schon erlebt“ hat, da es einerseits das Leben der [278] Nachbarvölker beobachtete und andererseits bereits theoretisch die Kritik der Hegelschen Philosophie begonnen hatte. Infolgedessen ist die Zukunft des deutschen Volkes daher notwendig mit der Kritik der eigenen Philosophie verbunden, und diese Kritik hängt umgekehrt mit dieser Zukunft zusammen. Da aber gerade die Kritik der spekulativen Rechtsphilosophie verbunden ist mit der realen, praktischen Zukunft des deutschen Volkes und anderer Völker, mündet sie in solche Aufgaben ein, zu deren Lösung es nur ein Mittel gibt – die Praxis.

Worin bestehen diese praktischen Aufgaben? Offensichtlich bedürfen die zurückgebliebenen deutschen Zustände keiner theoretischen Widerlegung, sondern der Vernichtung durch eine materielle Kraft, durch die Kritik der Waffen. Doch auch die Theorie selbst kann unter bestimmten Umständen zu einer solchen umstürzenden Kraft werden: „Die Waffe der Kritik kann allerdings die Kritik der Waffen nicht ersetzen, die materielle Gewalt muß gestürzt werden durch materielle Gewalt, allein auch die Theorie wird zur materiellen Gewalt, sobald sie die Massen ergreift.“⁴⁰ Die erste praktische Aufgabe besteht also darin, eine solche Theorie auszuarbeiten, die von den Massen ergriffen werden kann, und die zu ihnen hinstrebt.

Die Schaffung einer neuen Philosophie setzt die Kritik der bestehenden voraus. In diesem Sinne hat die praktische politische Partei recht, die die vorhandene Philosophie negiert. Doch sie wendet dabei der Philosophie nur den Rücken und begreift nicht, daß die Philosophie nicht aufgehoben werden kann, ohne sie zu verwirklichen. Im Gegensatz dazu stellt die theoretische Partei (die Junghegelianer) sich die Aufgabe, gerade die bestehende Philosophie zu verwirklichen, ohne zu begreifen, daß das ohne deren gleichzeitige Aufhebung unmöglich ist. Die richtige

³⁸ Friedrich Engels: Die Lage Englands. „Past and Present“ by Thomas Carlyle, London 1843. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 1, S. 543.

³⁹ Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 1, S. 384.

⁴⁰ Ebenda, S. 385.

Lösung des Problems besteht darin, eine radikale Philosophie auszuarbeiten, die ihren Beweis nicht nur rational, sondern auch emotional, ad [279] hominem, demonstriert, und ebendeshalb fähig ist, die Massen zu ergreifen. „Radikal sein, ist die Sache an der Wurzel fassen. Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst. Der evidente Beweis für den Radikalismus der deutschen Theorie, also für ihre praktische Energie, ist ihr Ausgang von der entschiedenen *positiven* Aufhebung der Religion. Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der *Mensch das höchste Wesen für den Menschen* sei, also mit dem *kategorischen Imperativ*, *alle Verhältnisse umzuwerfen*, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist ...“⁴¹

In dieser Position von Marx ist der Einfluß des Feuerbachschen Anthropologismus deutlich erkennbar. Doch aus Feuerbachs Lehre vom Menschen als dem höchsten Wesen für den Menschen werden hier revolutionäre Schlußfolgerungen gezogen, die eben gerade davon zeugen, daß die Kritik der Religion beendet ist, was Marx am Anfang seines Artikels verkündete. Hinzu kommt, daß diese Schlußfolgerungen als Argumentation ad hominem demonstriert werden; sie wenden sich an die Gefühle der Menschen und werden daher von jedem verstanden, der sich in der Lage des Erniedrigten und Geknechteten befindet. Ihrem Wesen nach ist folglich die radikale Theorie von Marx, die eine theoretische Voraussetzung der menschlichen Emanzipation in Deutschland ist, mit dem Feuerbachschen Materialismus nicht identisch, sondern stellt seine Fortsetzung und Weiterentwicklung dar.

Die Theorie verwirklicht sich jedoch nur insofern, als sie den Bedürfnissen des Volkes entspricht. Eine radikale Revolution kann daher nur eine Revolution radikaler Bedürfnisse sein. Wie steht es in Deutschland um die Voraussetzungen und den Boden dafür?

Die radikalen Bedürfnisse wurzeln in der generellen Rückständigkeit der deutschen Wirklichkeit. Wenn auch das deutsche Volk mit den anderen Völkern nie deren Revolu-[280]tion teilte, so teilte es doch getreulich mit ihnen deren Restaurationen, indem es die Entwicklungsqualen der modernen Völker in sich verkörpert. Die deutschen Regierungen ihrerseits übernahmen neben den barbarischen Mängeln des Feudalstaates auch die zivilisierten Mängel der modernen Staatenwelt und haben die Sünden aller Staatsformen in sich aufgenommen. Kein Volk kann sich daher, so führt Marx aus, von einem Teil seiner Qualen befreien, wenn es sich nicht gleichzeitig von jeglicher Qual befreit, keine Regierung kann sich von einigen ihrer Sünden reinigen, wenn sie sich nicht gleichzeitig von ihrer sündhaften Natur überhaupt reinigt.

Die Unmöglichkeit einer teilweisen, nur politischen Revolution in Deutschland wird noch offenkundiger, wenn man berücksichtigt, daß keine reale Kraft vorhanden war, die diesen Akt hätte durchführen können. Eine teilweise Revolution beruht darauf, daß ein Teil der bürgerlichen Gesellschaft für einen Moment in sich und in den Massen den Enthusiasmus hervorruft, so daß sein besonderes Interesse als Interesse der gesamten Gesellschaft in Erscheinung tritt. Das ist nur dann möglich, wenn die Mängel der Gesellschaft sich in einer bestimmten Klasse konzentrieren, deren Wirkungssphäre „für das *notorische Verbrechen* der ganzen Sozietät gelten, so daß die Befreiung von dieser Sphäre als die allgemeine Selbstbefreiung erscheint“⁴².

Damals befand sich in Deutschland keine einzige Klasse in einer solchen Lage. Historisch gesehen entwickelten sich die Beziehungen zwischen den Klassen in der Weise, daß jede von ihnen nicht dann begann, sich bewußt zu werden und ihre Ansprüche geltend machte, wenn sie sich in der Lage der unterdrückten Klasse befand, sondern dann, sobald eine andere Klasse entstand, der gegenüber sie sich in der Lage des Unterdrückten befand. Als Resultat ergab sich, „... daß jede Klasse, sobald sie den Kampf mit der über ihr stehenden Klasse beginnt, in den Kampf mit der unter [281] ihr stehenden verwickelt ist. Daher befindet sich das Fürstentum im Kampf gegen das Königtum, der Bürokrat im Kampf gegen den Adel, der Bourgeois im Kampf

⁴¹ Ebenda.

⁴² Ebenda, S. 388.

gegen sie alle, während der Proletarier schon beginnt, sich im Kampf gegen den Bourgeois zu befinden.“⁴³

Somit war in Deutschland eine teilweise, eine nur politische Revolution nicht möglich, und umgekehrt, die universelle Emanzipation ist eine unerläßliche Bedingung jeder partiellen. Aber „... keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft (hat) das Bedürfnis und die Fähigkeit der allgemeinen Emanzipation, bis sie nicht durch ihre *unmittelbare* Lage, durch die *materielle* Notwendigkeit, durch ihre *Ketten selbst* dazu gezwungen wird.

Wo ist also die *positive* Möglichkeit der deutschen Emanzipation? *Antwort*: 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 *besondres Recht* in Anspruch nimmt, weil kein *besondres Unrecht*, sondern das *Unrecht schlechthin* an ihr verübt wird ..., einer Sphäre endlich, ... 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*.

Wenn das Proletariat die *Auflösung der bisherigen Weltordnung* verkündet, so spricht es nur das *Geheimnis seines eignen Daseins aus*, denn es ist die *faktische* Auflösung dieser Weltordnung. Wenn das Proletariat die *Negation des Privateigentums* verlangt, so erhebt es nur zum *Prinzip der Gesellschaft*, was die Gesellschaft zu *seinem* Prinzip erhoben hat, was in *ihm* als negatives Resultat der Gesellschaft schon ohne sein Zutun verkörpert ist.“⁴⁴

[282] Damit formuliert Marx an der Wende der Jahre 1843/1844 zum ersten Male eine der größten Entdeckungen des wissenschaftlichen Kommunismus – die historische Mission des Proletariats, das als einzige Klasse in der Geschichte kraft ihrer objektiven Lage nicht für die Errichtung ihrer eigenen Herrschaft über die Gesellschaft als eine neue Form des Jochs kämpft, sondern für die Beseitigung jeglicher Herrschaft und jeglicher Unterjochung. Die revolutionäre Selbstbefreiung des Proletariats ist identisch mit der Selbstbefreiung der Gesellschaft, mit der allgemeinmenschlichen Emanzipation. Darin liegt der grundlegende Unterschied der proletarischen Revolution gegenüber allen vorangegangenen Revolutionen.

Mit dem Proletariat ist also jene reale Kraft herangewachsen, die fähig und von der Geschichte selbst berufen ist, die menschliche Emanzipation zu verwirklichen und damit jener Theorie lebendige Gestalt zu verleihen, die den Menschen zum höchsten Wesen des Menschen selbst erklärt. „Wie die Philosophie im Proletariat ihre *materiellen*, so findet das Proletariat in der Philosophie seine *geistigen* Waffen, und sobald der Blitz des Gedankens gründlich in diesen naiven Volksboden eingeschlagen ist, wird sich die Emanzipation der *Deutschen zu Menschen* vollziehen ... Der *Kopf* dieser Emanzipation ist die *Philosophie*, ihr *Herz* das *Proletariat*. Die Philosophie kann sich nicht verwirklichen ohne die Aufhebung des Proletariats, das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie.“⁴⁵

Hier ist der Gedanke von der Notwendigkeit der Vereinigung der revolutionären Theorie mit dem praktischen Kampf der revolutionären Klasse prägnant formuliert. Nur im Besitz einer solchen Theorie wird das Proletariat zu der gewaltigen Kraft, die die Verhältnisse des Privateigentums und der Ausbeutung zum Einsturz bringt. Und erst im revolutionären Kampf des Proletariats wird die Philosophie zur geistigen Waffe für die praktische Umgestaltung.

[283] Auf diese Weise verwirklichte Marx in den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“ sein programmatisches Prinzip: mittels der Kritik der alten Welt die neue Welt finden. Da er nicht danach strebte, dogmatisch die Zukunft zu antizipieren, konnte er die Perspektiven des real geführten Kampfes sowohl auf theoretischem als auch auf praktischem Gebiet zeigen. Das

⁴³ Ebenda, S. 389.

⁴⁴ Ebenda, S. 390/391.

⁴⁵ Ebenda, S. 391.

waren grandiose, begeisternde Perspektiven. Nicht viele besaßen die Kraft, sie sogleich zu erfassen. Um so bemerkenswerter ist, daß unabhängig von Marx und auf anderem Wege der junge Engels gleichzeitig zu diesen Schlußfolgerungen gelangte.

4. Engels' Übergang zum Materialismus und Kommunismus

Ein Jahr war nach dem ersten Zusammentreffen von Marx und Engels und der Veröffentlichung von Korrespondenzen in der „Rheinischen Zeitung“ vergangen. Engels war es dort gelungen, das ganze Wesen der Lage in England zu erfassen. Er hatte erkannt, daß die dort bevorstehende Revolution nicht wegen der Prinzipien, sondern aus materiellen Interessen durchgeführt und daher eine soziale Revolution sein wird. Worin bestehen diese Interessen und die ihnen entsprechenden politischen Kräfte? Gibt es unter ihnen *revolutionäre* Interessen und Kräfte? Antwort auf diese Fragen gibt Engels in seinen vier „Briefen aus London“, die im Mai/Juni 1843 in der Zeitschrift „Schweizerischer Republikaner“ veröffentlicht wurden, welche von dem gleichen Fröbel herausgegeben wurde, der bald auch die Herausgabe der „Deutsch-Französischen Jahrbücher“ betrieb.

Seine „Briefe“ beginnt Engels mit der treffenden Konstatierung der Tatsache, daß in England die Parteien mit den sozialen Klassen und Schichten identisch sind: die Tories – mit dem Adel und der bigotten, streng orthodoxen Fraktion [284] der Hochkirche; die Whigs – mit den Fabrikanten, Kaufleuten, Dissenters⁴⁶, und im ganzen aus den oberen Schichten der Bourgeoisie bestehen; die Radikalen – mit den unteren Schichten der Bourgeoisie; die Chartisten – mit den working man, den Proletariern; nur die Sozialisten bilden keine geschlossene Partei und rekrutieren sich aus den Proletariern und den unteren Schichten der Bourgeoisie.

Im Zusammenhang mit der Darstellung dieser sozialen Stufenleiter bemerkt Engels: „So zeigt England das merkwürdige Faktum, daß, je tiefer eine Klasse in der Gesellschaft steht, je ‚ungebildeter‘ sie im gewöhnlichen Sinne des Wortes ist, desto näher steht sie dem Fortschritt, desto mehr Zukunft hat sie.“⁴⁷ In diesem Sinne am progressivsten und damit am einflußreichsten sind im nationalen Maßstab die Chartisten und Sozialisten. Auf diese beiden revolutionären Kräfte Englands richtet Engels seine Hauptaufmerksamkeit.

Der Chartismus bringt die revolutionärsten Tendenzen des englischen Proletariats zum Ausdruck und erlangt immer größeren Einfluß. Die Nationale Chartisten-Assoziation wurde durch die Zahl ihrer Mitglieder so mächtig, daß sie mit Leichtigkeit wöchentlich eine Million Pence aufbringen kann. Doch die Schwäche des Chartismus und sogar seiner besten Führer, wie O'Brien, O'Connor, Garnier usw., bestand in der Überbewertung der rein politischen Kampfmittel, so daß nicht die Beseitigung des Privateigentums, sondern der Kampf um das allgemeine Wahlrecht in den Vordergrund gestellt wurde.

Die Sozialisten dagegen haben genauere Vorstellungen von ihren letztlichen Kampfzielen. Das führt ihnen breite Proletarierschichten und die armen Werktätigen überhaupt zu, die bereit sind, für die soziale Umgestaltung alles einzu-[285]setzen, Gut und Blut. Regelmäßig halten die Sozialisten Versammlungen ab, auf denen sie ihre Ideale propagieren. Ihre Schwäche besteht jedoch in der Überbewertung der aufklärenden Tätigkeit und in der Unterschätzung der politischen Kampfmittel.

Neben den Chartisten und Sozialisten beschreibt Engels noch eine dritte revolutionäre Kraft in England, die nicht in einer besonderen Partei organisiert ist, jedoch nicht weniger real und mächtig ist – die Iren. Ihre Lebensbedingungen waren die schwersten in England. Die revolutionäre Energie der irischen Proletarier wurde aber bisher umsonst verpulvert, weil sie bislang unter dem Einfluß nationalistischer Ideen ihre eigenen Klassenziele nicht verstanden. Doch auch Fehler können zur Schule der politischen Erziehung werden, die sie letzten Endes zum Bewußtsein ihrer wahren Interessen führt.

⁴⁶ Vertreter religiöser Sekten und Strömungen in England, die von den Dogmen der offiziellen anglikanischen Kirche abgerückt sind.

⁴⁷ Friedrich Engels: Briefe aus London. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 1, S. 468.

Die „Briefe aus London“ vermitteln die Überzeugung, daß Engels eine der wichtigsten Aufgaben der englischen revolutionären Bewegung in der Annäherung ihrer Hauptkräfte sieht, wobei die Basis dafür das Wertvolle ist, über das sie jeweils verfügen. Vier Monate später entwickelt er eine analoge Idee bereits im internationalen Maßstab. In dem Artikel „Fortschritte der Sozialreform auf dem Kontinent“, der im November 1843 in der Zeitschrift „The New Moral World“ der englischen Sozialisten veröffentlicht wurde, weist Engels nach, „daß eine durchgreifende Revolution der sozialen Verhältnisse auf der Grundlage des Gemeineigentums jetzt zu einer dringenden und unvermeidlichen Notwendigkeit“⁴⁸ in den drei entwickeltsten europäischen Ländern – England, Frankreich und Deutschland – geworden ist. Zur Erkenntnis dieser Notwendigkeit gelangten diese Nationen selbständig, jede auf ihre Weise, die Engländer auf praktische Art durch die rasche Zunahme des Elends, der Demoralisierung und des Pauperismus; die [286] Franzosen auf politische, indem sie zunächst politische Freiheit und Gleichheit forderten; die Deutschen durch Schlußfolgerungen aus grundlegenden Prinzipien, das heißt auf philosophische Weise. „... es kann keinen stärkeren Beweis als diesen geben, daß der Kommunismus nicht bloß die Konsequenz aus der besonderen Lage der englischen oder einer beliebigen anderen Nation ist, sondern eine notwendige Folgerung, die aus den Voraussetzungen, wie sie in den allgemeinen Bedingungen der modernen Zivilisation gegeben sind, unvermeidlich gezogen werden muß.

Es wäre daher wünschenswert, daß die drei Nationen einander verstünden, daß sie wüßten, inwieweit sie übereinstimmen und inwieweit sie nicht übereinstimmen ...“⁴⁹

Da Engels in einem englischen Organ publizierte, ist es verständlich, daß er sich vor allem auf die kommunistische Bewegung in Frankreich (Babeuf, Saint-Simon, Fourier, Cabet u. a.) und Deutschland (von Müntzer bis Weitling) konzentrierte. Am Schluß des Artikels hebt er hervor, daß seine entwickeltste theoretische Form der deutsche Kommunismus in der philosophischen Partei gefunden hat, die aus der klassischen deutschen Philosophie hervorging (Heß, Ruge, Marx, Herwegh).

Engels' Artikel in den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“ stellen einen neuen Schritt vorwärts und den endgültigen Übergang zum Materialismus dar. Anlaß für einen dieser Artikel – „Die Lage Englands“ – war das Werk von Carlyle „Past and Present“, in dem einzelne wesentliche Momente der englischen Geschichte wiedergegeben wurden, die Engels anregten, seine Meinung von der Lage Englands darzulegen. Da Engels in den Arbeitern die Hauptkraft der revolutionären Ereignisse von 1842 erblickte, sieht er, wie Marx auch, seine Aufgabe darin, den wahren Sinn ihres Kampfes darzulegen. Er schreibt: „Soziale Übel wollen studiert und erkannt sein, und das hat die Masse der Arbeiter [287] bis jetzt noch nicht getan.“⁵⁰ Während des Chartistenaufstandes im Sommer 1842 wußten die Arbeiter nicht, gegen wen sie kämpfen sollen, doch die Frucht des Aufstandes war, daß diese Frage so deutlich gestellt wurde, daß jeder denkende Engländer sie vernehmen mußte. Engels stimmt mit Carlyle überein, daß der Mensch sein eigenes Wesen verloren hat und ihm sein Gehalt wiedergegeben werden muß. Doch er besteht auf der menschlichen Natur dieses Gehalts, das heißt, der Mensch muß zu seinem eigenen Wesen zurückfinden. Dabei ist die Demokratie allerdings nur ein Durchgangspunkt auf diesem Wege der Rückkehr des Menschen zu sich selbst, zur wirklichen menschlichen Freiheit. „Die Demokratie, der Chartismus muß sich bald durchsetzen, und dann hat die Masse der englischen Arbeiter nur die Wahl zwischen dem Hungertode und dem Sozialismus.“⁵¹

Unter den in den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“ veröffentlichten Arbeiten von Engels nehmen die „Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie“ unbestritten den ersten Platz ein. Dieser Artikel hatte keinen geringen Einfluß auf die weitere Entwicklung von Marx' Ansichten.

⁴⁸ Friedrich Engels: Fortschritte der Sozialreform auf dem Kontinent. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 1, S. 480.

⁴⁹ Ebenda.

⁵⁰ Friedrich Engels: Die Lage Englands. „Past and Present“ by Thomas Carlyle, London 1843. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 1, S. 531.

⁵¹ Ebenda, S. 549.

Die Nationalökonomie, schrieb Engels, ist eine Bereicherungswissenschaft, die entstand, als „an die Stelle des einfachen unwissenschaftlichen Schachers ein ausgebildetes System des erlaubten Betrugs“⁵² trat. Ihre ersten Formen waren das Monetar- und das Merkantilssystem, die die Habgier der Kaufleute offen zum Ausdruck brachten. Das 18. Jahrhundert revolutionierte auch die Wissenschaft, verlieh ihr den menschenfreundlichen Geist allgemeinnationalen Interesses. Doch wie in der Politik war auch das nur ein halber Fortschritt: „die Ökonomie ließ sich nicht einfallen, nach der *Berechtigung des Privateigentums* zu fra-[288]gen.“⁵³ Ähnlich dem Christentum, wo die katholische Offenheit durch die protestantische Heuchelei ersetzt wurde, nahm die Nationalökonomie einen heuchlerischen Charakter an. Die Grundlage hierfür schuf Adam Smith, dieser „ökonomische Luther“, und je näher die Ökonomen unserer Zeit kommen, um so weiter entfernen sie sich von der Ehrlichkeit: „Darum ist ... *Ricardo* schuldiger als *Adam Smith* und *MacCulloch* und *Mill* schuldiger als *Ricardo*.“⁵⁴

Für eine positive Errungenschaft dieser liberalen Wissenschaft hält Engels die Entwicklung der Gesetze des Privateigentums. Wenn Privateigentum existiert, so ist seine nächste Folge der Handel. Er wiederum bedingt den Wert: den abstrakten (oder realen) und den Tauschwert. Wodurch wird der reale Wert bestimmt? Die Engländer, vor allem MacCulloch und Ricardo, behaupten, daß der Wert durch die Produktionskosten bestimmt sei; der Franzose Say meint hingegen durch die Brauchbarkeit der Sache. Aber beide Definitionen sind einseitig. In Wirklichkeit besteht der Wert im Verhältnis der Produktionskosten zur Brauchbarkeit. Unter dem Einfluß der Konkurrenz wird dieses Verhältnis modifiziert. Die Brauchbarkeit hängt vom Zufall, von der Mode, von den Launen der Reichen ab, die Produktionskosten aber sind vom zufälligen Verhältnis von Angebot und Nachfrage abhängig. Deshalb unterscheidet sich der Tauschwert, oder der Preis, vom Realwert, obwohl dieser jenem zugrunde liegt. „So steht aber alles in der Ökonomie auf dem Kopf; der Wert, der das Ursprüngliche, die Quelle des Preises ist, wird von diesem, seinem eigenen Produkt, abhängig gemacht. Bekanntlich ist diese Umkehrung das Wesen der Abstraktion, worüber Feuerbach zu vergleichen.“⁵⁵

Die Produktionskosten bestehen aus Grundzins, Kapital und Arbeit. Nach Smith ist der Grundzins das Verhältnis [289] zwischen der Konkurrenz, der sich um die Bodennutzung Bewerbenden und der begrenzten Menge vorhandenen Bodens. Ricardo ließ die Konkurrenz beiseite und definierte den Grundzins als den Unterschied zwischen dem Ertrage des Zins Bezahlenden und des schlechtesten, die Mühe der Bebauung lohnenden Grundstückes. Beide Definitionen sind einseitig und müssen zusammengeführt werden: Der Grundzins ist das Verhältnis zwischen der Ertragsfähigkeit des Bodens und der Konkurrenz. Was Kapital und Arbeit anbelangen, so müssen sie ursprünglich identisch sein, weil die Ökonomen selbst das Kapital als „aufgespeicherte Arbeit“ definieren. Doch das Privateigentum bringt die Entzweiung der Arbeit in sich selbst hervor, woraus sich die Spaltung in Kapital und Arbeit ergibt. Beide teilen sich wiederum auf: das Kapital in ursprüngliches Kapital und Gewinn, wobei letzterer sich gliedert in eigentlichen Gewinn und Zinsen; auch die Arbeit wird getrennt in die eigentliche Arbeit selbst und das ihr in Form des Arbeitslohnes gegenüberstehende Produkt der Arbeit. Diese Gegenüberstellung der Interessen der Grundbesitzer, Kapitalisten und Arbeiter wird ergänzt durch den Kampf der Interessen innerhalb jeder Klasse.

Privateigentum ist seiner Natur nach das Monopol auf den Besitz eines Gegenstandes. Darum wurde auch anfänglich das Monopol zum Feldgeschrei der Merkantilisten. Die liberalen Ökonomen machten die Konkurrenz zu ihrem Schlachtruf, was auf den ersten Blick ein Gegensatz zu sein scheint. In Wirklichkeit jedoch muß jeder Konkurrent, oder müssen alle Gruppen von Konkurrenten das Monopol für sich gegen andere wünschen. Darum geht die Konkurrenz ins Monopol über, was mit dem Ruin von Konkurrenten verbunden ist. In diesem Konkurrenzkampf für

⁵² Friedrich Engels: Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 1, S. 499.

⁵³ Ebenda, S. 500.

⁵⁴ Ebenda, S. 501.

⁵⁵ Ebenda, S. 508.

das Monopol zeigt sich die Überlegenheit des Großkapitals gegenüber den kleinen Kapitalen, so daß die Mittelklassen mehr und mehr verschwinden müssen, bis die Welt in Reiche und Pauper polarisiert ist.

Die subjektive Seite dieses Prozesses ist die stete Zu-[290]nahme der Kriminalität, wobei aus der Statistik hervorgeht, daß sie voll und ganz auf sozialen Ursachen beruht. Die Vermehrung der Verbrechen ist vor allem Folge der Ausdehnung des Fabriksystems. „Man kann die Anzahl der Verhaftungen, Kriminalfälle, ja die Zahl der Morde, der Einbrüche, der kleinen Diebstähle usw. für eine große Stadt oder einen Bezirk mit jedesmal zutreffender Genauigkeit alljährlich vorausbestimmen, wie dies in England oft genug geschehen ist. Diese Regelmäßigkeit beweist, daß auch das Verbrechen von der Konkurrenz regiert wird, daß die Gesellschaft eine *Nachfrage* nach Verbrechen erzeugt, der durch eine angemessene *Zufuhr* entsprochen wird, daß die Lücke, die durch die Verhaftung, Transportierung oder Hinrichtung einer Anzahl gemacht, sogleich durch andere wieder ausgefüllt wird, gerade wie jede Lücke in der Bevölkerung sogleich wieder durch neue Ankömmlinge ausgefüllt wird ...“⁵⁶ Damit bewies Engels, wie die Ausdehnung der Konkurrenz sich auch auf das Gebiet der Moral auswirkt, womit demonstriert wird, wie tief das Privateigentum den Menschen degradiert hat.

Engels beschränkt sich nicht darauf, die Widersprüche und die Unsittlichkeit des Kapitalismus zu entlarven, wie es die utopischen Sozialisten taten. Er verweist auf die objektive Grundlage für den Untergang des Privateigentums, die in seinen eigenen Gesetzen besteht. Das Gesetz der Konkurrenz ist ein „Naturgesetz, das auf der Bewußtlosigkeit der Beteiligten beruht“⁵⁷. Das führt unausweichlich zu Krisen, die durchschnittlich alle fünf bis sieben Jahre regelmäßig wiederkehren wie Kometen „und jede folgende muß universeller, also schlimmer werden als die vorhergehende, muß eine größere Menge kleiner Kapitalisten verarmen und die Anzahl der bloß von der Arbeit lebenden Klasse in steigendem Verhältnisse vermehren – also die Masse der zu beschäftigenden Arbeit, das Hauptproblem unserer Ökono-[291]men, zusehends vergrößern und endlich eine soziale Revolution herbeiführen, wie sie sich die Schulweisheit der Ökonomen nicht träumen läßt“⁵⁸, eine Revolution, die das Privateigentum beseitigt und zur Versöhnung der Menschheit mit der Natur und mit sich selbst führt.

Die Artikel von Engels enthalten eine Brisanz von gleicher Explosivkraft wie die von Marx, obwohl das heiße Material in jedem Falle anders ist.

5. Der Kommunist steht vor komplizierten Problemen

Es wäre falsch, würde man annehmen, daß mit dem endgültigen Übergang von Marx und Engels auf die Positionen des Materialismus und Kommunismus die weitere Entwicklung ihrer Ansichten lediglich auf eine ausführliche Darlegung dieser Positionen hinauslaufen würde. In Wirklichkeit ließ dieser Übergang es erstmalig zu, die ungeheure Kompliziertheit der Aufgaben einzuschätzen und an ihre Lösung methodologisch richtig heranzugehen. Schon gar nicht zu reden von der Tatsache, daß allein schon der Name Kommunist das schwere Los der Verfolgung nach sich zog. So sah sich Marx als überzeugter Materialist und Kommunist einer komplizierten Verflechtung theoretischer und praktischer Probleme gegenüber, deren Lösung von ihm die maximale Anspannung aller seiner Kräfte verlangte.

Die „Deutsch-Französischen Jahrbücher“ erschienen im März 1844 und riefen sofort einen vielstimmigen Widerhall hervor⁵⁹, von der begeisterten Zustimmung bis zur Anfein-[292]dung. Der

⁵⁶ Ebenda, S. 523.

⁵⁷ Ebenda, S. 515.

⁵⁸ Ebenda.

⁵⁹ Die Zeitschrift fand nicht nur in Deutschland und Frankreich Leser, sondern auch in anderen Ländern, darunter auch in Rußland. W. G. Belinski schrieb beispielsweise an Herzen von dem großen Eindruck, den Marx' Artikel mit ihrer atheistischen Ausrichtung auf ihn gemacht haben. (Siehe W. G. Belinski: Briefe, September 1914, Bd. III, [292] S. 87, russ.) Von diesen Artikeln erschienen handschriftliche Übersetzungen, die von Hand zu Hand gingen. Übrigens wurde Marx' Artikel „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung.“ nach seiner Veröffentlichung in der

„Widerhall“ seitens der preußischen Regierung war ihr gemäß. Sie wandte sich an den französischen Ministerpräsidenten Guizot mit der Forderung, die Zeitschrift zu verbieten und die Redakteure des Landes zu verweisen. Doch Guizot befürchtete bei einer Unterordnung unter Preußens Diktat Schwierigkeiten mit den liberalen Parlamentsmitgliedern und gab eine ausweichende Antwort.

Am 16. April 1844 übermittelte der Minister des Innern an die Oberpräsidenten der preußischen Provinzen folgendes Rundschreiben: „Der Inhalt der ersten und zweiten Lieferung der zu Paris von A. Ruge und K. Marx herausgegebenen ‚Deutsch-Französischen Jahrbücher‘ ist sowohl der ganzen Tendenz dieser Zeitschrift nach als auch in vielfachen Stellen verbrecherisch, insbesondere liegt darin der Tatbestand des versuchten Hochverrats und des Majestätsverbrechens. Hierfür sind die Herausgeber und die Verfasser der einzelnen verbrecherischen Artikel verantwortlich. E. Exz. ersuche ich hiernach ergebenst, die betreffenden Polizeibehörden, ohne Aufsehen dadurch zu erregen, gefälligst anzuweisen, den Dr. A. Ruge, K. Marx, G. Heine und F. C. Bernays, sobald sie das diesseitige Gebiet betreten sollten, unter Beschlagnahme ihrer Papiere zu verhaften ...“⁶⁰

Die Oberpräsidenten säumten nicht, die betreffenden Polizeibehörden anzuweisen. Ein gewisser Lärm war damit doch verbunden, der denn auch schnell das Ohr der „Verbrecher“ erreichte. Marx nahm die Nachricht von dem Beschluß der Regierung zu seiner Verhaftung mannhaft auf. Er wußte sehr gut, was er unternahm und wagte, darum rechnete er mit Repressalien. Die Polizeimaßnahmen über-[293]zeugten ihn nur von der Richtigkeit des eingeschlagenen Weges. Für Heine waren diese Maßnahmen nicht neu. Ruge aber war beunruhigt, und zwar vor allem wegen seines Kapitals in Deutschland.

Ruges Beunruhigung verstärkte sich im Zusammenhang mit der einsetzenden Beschlagnahme der Zeitschrift bei ihrem Transport über die deutsche Grenze. Die badische Regierung beschlagnahmte hundert Exemplare und die pfälzische Regierung 214. Außerdem zog sich im April Fröbel aus finanziellen und politischen Erwägungen von dem Unternehmen zurück. Das machte die Weiterführung der Zeitschrift für die nächste Zeit unmöglich. Für Ruge drohte damit der Verlust des investierten Kapitals, womit er sich auf keinen Fall abfinden wollte. Er wurde ungewöhnlich argwöhnisch und schikanös. Als Marx ihm vorschlug, in die Schweiz zu fahren, um dort die Verbreitung der restlichen Exemplare zu sichern (dieser Vorschlag lag übrigens in Ruges eigenem Interesse, da damit der Rückfluß eines Teils seines Kapitals ermöglicht wurde), erregte sich Ruge, da er in dem Vorschlag, „Buchhändler“ zu werden, eine Verletzung seiner Würde sah.⁶¹ Im tagtäglichen Leben litt er an einer spießhaften Tadelsucht, besonders im Verhältnis zu Herwegh, den Marx wegen seiner revolutionären Gedichte schätzte. Das war für Marx der Anlaß, im Mai 1844 schriftlich seine weitere Zusammenarbeit mit Ruge aufzukündigen. Die Auflösung der Beziehungen zwischen den Redakteuren bedeutete die endgültige Einstellung der „Deutsch-Französischen Jahrbücher“.

In Briefen an verschiedene Personen, so an Feuerbach, Fröbel, die Mutter und andere, suchte Ruge Marx zu verleumden und zu behaupten, daß dieser aus kleinlichen persönlichen Motiven den Streit vom Zaune gebrochen hätte. In Wirklichkeit handelte es sich um die gesetzmäßige Folge der sich schnell vertiefenden Gegensätze zwischen dem pro-[294]letarischen Kommunismus von Marx und dem kleinbürgerlichen Humanismus, dem Ruge anhing.

Die bereits früher vorhandenen Unterschiede in den programmatischen Standpunkten von Marx und Ruge wurden jetzt noch dadurch ergänzt, daß Marx in seinen Artikeln in der Zeitschrift öffentlich die proletarische Revolution als einzigen Weg zur Befreiung der Menschheit von jeglicher Unterjochung proklamierte. In seiner praktischen Tätigkeit schloß er immer engere

Zeitschrift zum erstenmal wieder herausgegeben im Jahre 1887, und zwar in russischer Sprache auf Initiative von P. L. Lawrow. (Siehe P. L. Lawrow: Philosophie und Soziologie, Bd. 2, Moskau 1965, russ.).

⁶⁰ Zit. in: A. Cornu: Karl Marx und Friedrich Engels, Leben und Werk, Berlin 1954, Bd. 1, S. 524.

⁶¹ Siehe A. Ruge: Briefwechsel und Tagebuchblätter aus den Jahren 1825-1880, Bd. 1, S. 342.

Kontakte mit den Kommunisten. Persönliche Beziehungen erhielt er zu den Führern und Mitgliedern des deutschen „Bundes der Gerechten“ sowie auch zu den meisten Geheimgesellschaften der französischen Arbeiter, an deren politischen Versammlungen er teilnahm. In einem Polizeibericht werden diese Versammlungen so geschildert: „Hier kommen oft 30, oft 100, 200 deutsche Kommunisten zusammen; sie haben den Saal gemietet. Es werden Reden gehalten, offen Königsmord, Abschaffung alles Besitzes, herunter mit den Reichen usw. gepredigt; dabei *keine* Religion mehr ... Ich schreibe Ihnen dies in aller Eile, damit die Marx, Heß, Herwegh, A. Weil, Börnstein nicht fortfahren, also junge Leute ins Unglück zu stürzen.“⁶²

Trotz der aktiven Teilnahme an der Tätigkeit der legalen und geheimen kommunistischen Gesellschaften wurde Marx nicht zu ihrem offiziellen Mitglied, weil er mit vielen Punkten ihrer Programme nicht einverstanden war. Dennoch betrachtete er diese Gesellschaften als eine Form der Selbstorganisation der Arbeit im Kampf für die Befreiung der gesamten Menschheit und setzte maximal seine Kräfte dafür ein, ihre Mitglieder vom Einfluß des utopischen Sozialismus und Kommunismus zu befreien. Er suchte sie davon zu überzeugen, daß es sich nicht „um Durchführung irgendeines utopistischen Systems handle, sondern um selbstbewußte Teilnahme an dem unter unsern Augen vor sich [295] gehenden geschichtlichen Umwälzungsprozeß der Gesellschaft“⁶³.

Ein weiteres Moment, welches die theoretischen Meinungsverschiedenheiten zwischen Marx und Ruge vertiefte, bestand darin, daß die Idee der proletarischen Revolution Marx veranlaßte, das von ihm formulierte gallisch-germanische Prinzip der Zeitschrift aufzugeben. Tatsächlich wurde dieses Prinzip nur in den Artikeln von Ruge verfolgt, während es durch die in die Zeitschrift aufgenommenen Artikel von Engels über die englische Nationalökonomie und die Lage Englands gebrochen wurde. Anstelle des Prinzips der Einheit zweier Nationen begann Marx in der Praxis das wahrhaft proletarische Prinzip des Internationalismus, die Einheit der Kämpfer für die revolutionäre Befreiung des Proletariats in allen Ländern zu verwirklichen.

Ruge war das alles als typischem Vertreter des philanthropischen, in seinem historischen Weitblick aber beschränktem kleinen Bourgeois völlig fremd. Am 9. Juli 1844 schrieb er an Fleischer: „Marx hat sich in den deutschen hiesigen Communismus gestürzt – gesellig heißt das, denn unmöglich kann er das traurige Treiben politisch wichtig finden.“⁶⁴ Ruge war über eine solche Sünde erschrocken, weil er nicht nur der kommunistischen Bewegung der in Paris lebenden deutschen Arbeiter, sondern der deutschen Arbeiterbewegung überhaupt keinerlei politische Bedeutung beimaß. Seine feindselige Haltung gegenüber der Arbeiterbewegung demonstrierte er offen in dem Artikel „Der König von Preußen und die Sozialreform“, der dem schlesischen Weberaufstand gewidmet ist und Ende Juli 1844 veröffent-[296]licht wurde. Vier Tage später hatte Marx bereits seine „Kritischen Randglossen ...“ zu diesem Artikel fertiggestellt. Ihr Inhalt zeugt von der bedeutenden theoretischen Arbeit, die Marx von März bis Juli vor allem im Zusammenhang mit den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ geleistet hatte. Hier sei nur auf ein Moment der „Kritischen Randglossen ...“ hingewiesen: „Die einzige Aufgabe eines denkenden und wahrheitsliebenden Kopfes, angesichts eines ersten Ausbruchs des schlesischen Arbeiteraufstandes, bestand nicht darin, den *Schulmeister* dieses Ereignisses zu spielen, sondern vielmehr seinen *eigentümlichen* Charakter zu studieren. Dazu gehört allerdings einige wissenschaftliche Einsicht und einige Menschenliebe, während zu der andern Operation eine fertige Phraseologie, eingetunkt in eine hohe Selbstliebe, vollständig hinreicht.“⁶⁵

⁶² Zit. in: A. Cornu: Karl Marx und Friedrich Engels, Leben und Werk, Berlin 1962, Bd. 2, S. 17.

⁶³ Karl Marx: Herr Vogt. IV. Techows Brief. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 14, S. 439. – Die aus dem Buch „Herr Vogt“ stammenden Worte von Marx beziehen sich unmittelbar auf seine Tätigkeit und die von Engels in Brüssel 1845. Ihre Ähnlichkeit mit den Grundideen aus Marx' programmatischem Brief von 1843 lassen es jedoch begründet erscheinen, daß sich Marx auch in Paris 1844 davon leiten ließ.

⁶⁴ Ruge an Fleischer, 9. Juli 1844. In: Arnold Ruges Briefwechsel und Tagebuchblätter aus den Jahren 1825-1880, Berlin 1886, S. 359.

⁶⁵ In: Marx/Engels: Werke, Bd. 1, S. 405/406.

Gerade die wissenschaftliche Einsicht und die Liebe zu den Menschen, die Ruge fehlten, hielten ihn von der Arbeiterbewegung fern, Marx hingegen veranlaßten sie, trotz des Zusammenbruchs des Unternehmens, dessen Vorbereitung sich fast über ein Jahr hinzog, nicht die Hände in den Schoß zu legen. Er bemühte sich, das Leben der Arbeiter, ihre Arbeit und ihr Dasein, ihre Stimmungen und Erwartungen noch genauer zu studieren, Fragen aufzuwerfen und zu beantworten, die von lebenswichtiger Bedeutung für die Teilnehmer an der revolutionären Bewegung waren. Solche Fragen waren: Worin bestehen die historischen Voraussetzungen, die die kommunistische Revolution unabdingbar machen? Woraus resultiert diese Notwendigkeit gerade für die gegenwärtige Epoche? Was sind – wenn auch in groben Umrissen – Inhalt und Hauptetappen der kommunistischen Umgestaltung der Gesellschaft?

Nachdem Marx sein persönliches Schicksal endgültig mit der revolutionären Bewegung verbunden hatte, fühlte er sehr deutlich die ungeheure Bedeutung dieser Probleme, während die Antworten, die er in dieser Zeit geben konnte, [297] ihn selbst nicht befriedigten. Da er aber bereits zu einem der bekanntesten revolutionären Theoretiker geworden war, erwartete man von ihm wohlbegründete Antworten. Deshalb wandte er sich nun erneut theoretischen Studien zu, deren Thematik im Vergleich zur Kreuznacher Periode wesentlich erweitert und komplizierter wurde. Das lag zweifellos auch an der Tatsache, daß er jetzt in Paris – dem Zentrum des politischen Lebens dieser Zeit – wirkte.

Marx führte die Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie weiter, wie er es in der „Einleitung“ den Lesern der „Deutsch-Französischen Jahrbücher“ versprochen hatte. Doch im Zusammenhang mit der Einstellung der Zeitschrift verlor diese Arbeit ihre Dringlichkeit, und er wandte sich einem anderen Problem zu, welches ihn schon während seiner Kreuznacher Studien interessiert hatte – der Geschichte des Konvents. Daneben wurde seine Aufmerksamkeit immer öfter von ökonomischen Fragen in Anspruch genommen, was für ihn ein ganz neuer Problemkreis war.

Diese Vielfalt der Thematik, mit der sich Marx fast gleichzeitig beschäftigte, erforderte eine große Kraft. Über den Charakter dieser Arbeit kann man anhand eines Briefes von Ruge an Feuerbach vom 15. Mai 1844 urteilen, wobei es selbstverständlich die Voreingenommenheit des Autors zu berücksichtigen gilt: Marx „liest sehr viel; er arbeitet mit ungemeiner Intensivität und hat ein kritisches Talent, das bisweilen in Uebermuth ausartende Dialektik wird, aber er vollendet nichts, er bricht überall ab und stürzt sich immer von neuem in ein endloses Büchermeer ... Marx ist womöglich noch gereizter und heftiger, am meisten, wenn er sich krank gearbeitet und drei, ja vier Nächte hinter einander nicht ins Bett gekommen ist.“⁶⁶

Marx brauchte jedoch nicht lange, um sich über das Kaleidoskop von Themen zu erheben und eine bestimmte Ordnung in sie hineinzubringen. Noch in seiner Tätigkeit bei [298] der „Rheinischen Zeitung“ entstand das Interesse für ökonomische Probleme. Während seiner Arbeit am „Manuskript von 1843“ faßte er den festen Vorsatz, die bürgerliche Gesellschaft, das heißt die Sphäre der ökonomischen Beziehungen zwischen den Menschen, gründlich zu studieren. Jetzt, nach den „Umrissen zu einer Kritik der Nationalökonomie“ von Engels, wurde für ihn besonders klar, daß gerade auf dem Gebiet der politischen Ökonomie die Wurzeln aller grundlegenden Probleme der menschlichen Beziehungen zu suchen sind, und ihr systematisches Studium unter dem Aspekt der von ihm erarbeiteten philosophisch-materialistischen und proletarisch-politischen Positionen konnte sehr vielversprechend sein. So konzentrierte er sich in seiner Arbeit bald auf die politische Ökonomie. Hauptergebnis dieser Bemühungen sind die berühmten „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte aus dem Jahre 1844“. [301]

⁶⁶ Ruge an Ludwig Feuerbach, 15. Mai 1844. In: Arnold Ruges Briefwechsel und Tagebuchblätter, S. 343-344.

Dritter Teil: An den Quellen der Entstehung des Marxismus als in sich geschlossener wissenschaftlicher Weltanschauung

Kapitel 6: Die ökonomisch-philosophische Begründung des Kommunismus

Ist das „Kapital“ der Gipfel von Marx' ökonomischer Lehre, so bilden die „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte aus dem Jahre 1844“ den realen Ausgangspunkt auf dem Weg dorthin. Und obwohl das Ergebnis völlig anders ausfiel, als er es sich vorgestellt hatte, so begann doch die historische Entwicklung gerade hier, im Jahre 1844.

Die „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“, die erst 88 Jahre nach ihrer Abfassung veröffentlicht wurden, riefen sofort eine scharfe ideologisch-theoretische Auseinandersetzung hervor, die bis heute nicht nachgelassen hat. Und das ist auch verständlich. Denn die charakteristische Besonderheit des Manuskripts aus dem Jahre 1844 besteht darin, daß Marx an die Ausarbeitung zentraler Probleme der politischen Ökonomie nicht nur als Fachmann auf dem Gebiet der Ökonomie heranging (obwohl er das sehr schnell geworden war), sondern gleichzeitig auch als Philosoph und Soziologe, [302] Historiker und Politiker, als revolutionärer Denker und praktischer Revolutionär. Die drei Bestandteile des Marxismus – die Philosophie, die politische Ökonomie und der wissenschaftliche Kommunismus – verschmolzen hier bei ihrer Herausbildung zu einem Ganzen. Dieser Vorgang zeichnet sich in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ als ein Prozeß ab, wobei die entstehende wissenschaftliche Weltanschauung noch keine feste Struktur gewonnen hat.

Um diesen Prozeß, wie jeden anderen auch, zu verstehen, müssen seine hauptsächlichen Stadien herausgegliedert werden. Die ökonomischen Studien von Marx im Jahre 1844 unterteilen sich ihrer Form nach in zwei Arten: Auszüge aus ökonomischen Schriften und die eigentlichen „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“.

Das Jahr 1844 eröffnete eine neue Periode in der Herausbildung der Anschauungen von Marx. Wenn man bis Mitte 1842 von einer *Vielschichtigkeit* des weltanschaulichen Suchens von Marx sprechen kann, das durch den Übergang auf revolutionär-demokratische Positionen abgeschlossen wird, und die folgende Periode durch eine intensive *Wechselwirkung* der verschiedenen Seiten seiner Anschauungen gekennzeichnet ist, deren Ergebnis der endgültige Übergang auf die Positionen des Materialismus und Kommunismus war, so werden wir jetzt, 1844, Zeugen der begonnenen *Synthetisierung* von Marx' philosophischen, politischen und ökonomischen Auffassungen zu einem qualitativ neuen Ganzen – der wissenschaftlichen Weltanschauung des Proletariats. Diese Periode reicht bis ins Jahr 1846 und endet mit der Ausarbeitung einer Reihe fundamentaler Kategorien, die die Grundlage der Struktur des Marxismus als einheitliche Lehre bilden: in der „Deutschen Ideologie“.

In dem vorliegenden Buch wird lediglich die Anfangsetappe dieser Periode untersucht. Diese Etappe umfaßt keinen langen Zeitraum, sie erstreckt sich nur von Januar bis August 1844; aber sie ist ihrem Inhalt nach außerordentlich [303] bedeutsam als Umschlagspunkt in der Entwicklung von Marx' Anschauungen. Das erste Zeugnis dieses Umschwungs sahen wir schon bei der Analyse des Artikels „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“, in dem die Entdeckung der historischen Mission des Proletariats vollbracht wurde. Das grundlegende Werk, das jenen Umschwung ausprägt, sind jedoch die „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ von 1844.

Wie schon früher, fertigte Marx im Verlauf des Studiums sorgfältig ausgewählte Auszüge aus den Schriften der ihn interessierenden Autoren an. Aus Marx' Pariser Zeit sind neun Hefte mit Auszügen erhalten geblieben. Davon gehören unmittelbar zu den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten aus dem Jahre 1844“ fünf Hefte, die Exzerpte aus den Werken von Say, Skarbek, Smith, Ricardo, James Mill, MacCulloch, Prevost, Destutt de Tracy enthalten. Im fünften Heft findet sich auch auf einer einzelnen nicht nummerierten und überhaupt äußerlich sich von den anderen unterscheidenden Seite ein Konspekt aus den „Umrissen zu einer Kritik der Nationalökonomie“ von Friedrich Engels.

Die meisterhafte Auswahl des Materials in Verbindung mit einer gedrängten Schrift gestatteten es Marx, auf einigen Seiten den Inhalt ganzer Bände unterzubringen. Die Auszüge werden von nebenherlaufenden Anmerkungen begleitet. Anfänglich sind diese Bemerkungen sehr selten und lakonisch, später jedoch, vor allem im vierten Heft, werden sie immer länger und verwandeln sich mitunter in selbständige, von dem konspektierten Material nicht unmittelbar abhängende Skizzen. Mitte 1844 betrug der Gesamtumfang der Exzerpte bereits ungefähr 13 Druckbogen und der Anmerkungen dazu mehr als zwei Druckbogen.

Die andere Form der Studien in dieser Periode war der erste Versuch einer selbständigen Ausarbeitung von Problemen der politischen Ökonomie, ihrer Struktur und ihres Inhalts. Sie erfolgte in der Form von Niederschriften für sich selbst, zur „Selbstverständigung“, wie sich Marx auszu-[304]drücken liebte. Diese Niederschriften stellten die „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte aus dem Jahre 1844“ dar. Sie sind in Gestalt von drei Manuskripten im Gesamtumfang von etwa 11 Druckbogen erhalten geblieben. Das erste Manuskript umfaßt 27 Seiten und besteht aus zwei Teilen. Den Hauptteil nimmt darin die Analyse der drei Einkommensquellen ein (die Fragmente „Arbeitslohn“, „Profit des Kapitals“, „Grundrente“); auf den letzten sechs Seiten ist das berühmte Fragment entworfen, das bei der Veröffentlichung die Bezeichnung „Die entfremdete Arbeit“ erhielt.

Vom zweiten Manuskript sind nur die letzten vier Seiten vorhanden, denen bei der Veröffentlichung die Überschrift „Das Verhältnis des Privateigentums“ gegeben wurde.

Das dritte Manuskript hat 43 Seiten, Ergänzungen zum Text des zweiten Manuskripts. Außerdem findet sich am Schluß ein selbständiges Fragment über das Geld und eine „Vorrede“ zum Buch, das auf der Grundlage der Manuskripte geschrieben werden sollte.

Auf den ersten Blick mag es so scheinen, als würde es sich bei den oben charakterisierten beiden Formen der ökonomischen Studien auch zeitlich um zwei Etappen handeln. Zunächst habe Marx die Auszüge aus den Schriften der Ökonomen und die dazugehörigen Randbemerkungen angefertigt, und dann sei er an die selbständige Ausarbeitung seiner Anschauungen in den Manuskripten übergegangen. Das findet man auch oft in der Literatur über den Verlauf der Marxschen Studien. In Wirklichkeit ist die Sache jedoch viel komplizierter.

So fehlen im ersten Manuskript Verweise auf Schriften, die im vierten und fünften Heft konspektiert sind, völlig. Der einzige Verweis dieser Art – ein Zitat aus einem Buch von Ricardo¹ – ist nicht unmittelbar diesem Buch entnom-[305]men, sondern aus zweiter Hand, obgleich im vierten Heft der Exzerpte das Zitat schon nach dem Buch von Ricardo selbst wiedergegeben ist. Die Etüden über die Entfremdungsfunktion des Geldes, die Marx zwischen die „Exzerpte aus Mill“ geschrieben hat, fanden im ersten Manuskript keinen Niederschlag, auch nicht in dem Fragment über die entfremdete Arbeit; dagegen haben sie im zweiten und dritten Manuskript deutliche Spuren hinterlassen.

Wenn man dies alles beachtet und dazu berücksichtigt, daß die Exzerpte im vierten und fünften Heft in hohem Maße im zweiten und dritten Manuskript benutzt wurden und daß das Niveau der ökonomischen Kenntnisse, über die Marx im zweiten und dritten Manuskript verfügt, beträchtlich höher liegt als im ersten Manuskript, so lassen sich zwei Hauptetappen der ökonomischen Studien von Marx in der Zeit von Ende 1843 bis August 1844 darstellen:

Die erste Etappe reicht von der Bekanntschaft mit Engels' „Umrissen ...“ und den Auszügen aus Arbeiten von Say, Skarbek und Smith (erstes, zweites und drittes Exzerptheft) bis zur Niederschrift des ersten Manuskripts.

Die zweite Etappe erstreckt sich von den Auszügen aus Arbeiten von Ricardo, Mill und anderen Ökonomen (viertes und fünftes Exzerptheft) bis zum Ende des dritten Manuskripts.

¹ Siehe Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: Marx/Engels: Werke, Ergänzungsband. Erster Teil, S. 494.

Weiter sollte die Etappe der endgültigen Ausarbeitungen und systematischen Darlegungen der formulierten Probleme, das heißt die Verwandlung der Manuskripte in ein Buch, folgen. Daß Marx eine solche Absicht hatte, wissen wir aus der „Vorrede“, die am Ende der Manuskripte von 1844 steht, sowie aus einem Vertrag vom 1. Februar 1845, den Marx mit dem Buchverleger Carl Wilhelm Leske über die Herausgabe eines Buches „Kritik der Politik und Nationalökonomie“ in zwei Bänden von je über 20 Druckbogen abschloß.²

[306] In Wirklichkeit erfolgte jedoch nicht nur eine, sondern es folgten verschiedene Etappen zur Sammlung und Verarbeitung dieses „Montblanc an Tatsachen“, eine Arbeit, die das ganze Leben von Marx in Anspruch nahm und ihren unsterblichen Erfolg im „Kapital“ fand. Diese Etappen führen uns über den Rahmen des Themas über den jungen Marx hinaus, so daß wir uns auf die oben angeführten beiden Etappen beschränken wollen.

1. Der Beginn von Marx' ökonomischen Studien

Eine der unmittelbaren Triebfedern, die Marx zu seinen ökonomischen Studien veranlaßten, war das Bekanntwerden mit den „Umrissen zu einer Kritik der Nationalökonomie“ von Engels. In den Manuskripten des Jahres 1844 charakterisierte er sie als originelle Arbeit eines deutschen Sozialisten, der sich kritisch mit der Nationalökonomie befaßt.³ Später, im Vorwort „Zur Kritik der Politischen Ökonomie“, nannte Marx die Schrift von Engels eine „... geniale Skizze zur Kritik der ökonomischen Kategorien ...“⁴

Was imponierte dem jungen Marx besonders an der Arbeit des jungen Engels? Vor allem ihre revolutionäre Zielgerichtetheit, in der sich die Position der Arbeiterklasse widerspiegelt, die Fragestellung über die Unausweichlichkeit der Beseitigung des Privateigentums; weiter der überzeugende Nachweis, daß in der abstrakten Nationalökonomie die realen Verhältnisse auf den Kopf gestellt sind und daher die Aufgabe besteht, sie umzustellen, wobei auf die [307] analoge Arbeit hingewiesen wird, die Feuerbach in der Philosophie geleistet hat; schließlich ist es die meisterhafte Kritik der metaphysischen Methode der bürgerlichen Ökonomen, die nur eine Seite der widersprüchlichen Bewegung hervorheben (Brauchbarkeit oder Produktionskosten, Konkurrenz oder Monopol usw.) und daher unfähig sind, ihre Spezifik als Einheit der Gegensätze zu erfassen. Marx war erfreut, daß er hinsichtlich der grundlegenden politischen und philosophischen Probleme in Engels einen Gleichgesinnten gefunden hatte.

Außerdem wählte Marx in den „Umrissen ...“ jene ökonomischen Probleme aus, bei deren Bewältigung der junge Engels ihm zu dieser Zeit überlegen war. Dort, wo Marx sich noch als Neuling fühlte, war sein junger Mitstreiter bereits Spezialist. Da jedoch Engels seine Aufmerksamkeit auf das Gesetz der Konkurrenz konzentrierte, hat er in seiner Arbeit auch nicht die gewaltige wissenschaftliche Bedeutung der Arbeitswerttheorie von Ricardo hervorgehoben. Die Unterschätzung dieser Theorie teilte Marx mit ihm in der ersten Etappe seiner ökonomischen Studien. Andererseits hat Marx auch nicht sofort den ganzen speziellen Gehalt von Engels' Werk erfaßt. Nach der Herausgabe der „Deutsch-Französischen Jahrbücher“ hat er sich darum ein zweites Mal mit dem Artikel von Engels beschäftigt und fertigte einen Konspekt dazu an.

In den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ erinnert Marx nicht nur an die Arbeit von Engels, sondern auch an die Artikel von Heß aus den „Einundzwanzig Bogen“. Diese Artikel – worauf schon hingewiesen – stellen den Versuch dar, die Feuerbachsche Theorie der Entfremdung auf sozial-ökonomische Probleme anzuwenden. Marx konnte sich auch mit dem Artikel „Über das Geldwesen“ von Heß vertraut machen, der für die „Deutsch-Französischen Jahrbücher“ vorgesehen war. Da aber die Zeitschrift ihr Erscheinen einstellte, wurde dieser Artikel erst eineinhalb Jahre später veröffentlicht. Es ist verständlich, daß [308] Marx sich im Jahre 1844 nicht auf ihn beziehen konnte, obwohl er einen gewissen Einfluß auf ihn ausgeübt hat.

² Siehe: Marx an Karl Wilhelm Leske (Entwurf), 1. August 1846. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 27, S. 447 ff.

³ Siehe Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: Marx/Engels: Werke, Ergänzungsband. Erster Teil, S. 468.

⁴ Karl Marx: Zur Kritik der Politischen Ökonomie. Vorwort. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 13, S. 10.

„Was der *Gott* für's *theoretische* Leben“, schrieb Heß, „das ist das *Geld* für's praktische Leben der verkehrten Welt; das *entäußerte Vermögen* der Menschen, ihre *verschacherte Lebenstätigkeit*. Das Geld ist der in *Zahlen ausgedrückte menschliche Wert* – es ist der *Stempel unsrer Sklaverei*, das unauslöschliche Brandmal unsrer Knechtschaft.“⁵ „Erst jetzt konnte das Princip der Sklaverei – die *Entäußerung* des menschlichen *Wesens* durch die *Isolierung* der *Individuen* und die Herabwürdigung jenes *Wesens* zum *Existenzmittel* dieser Individuen – allgemein in's Leben treten.“⁶

Heß brachte eindrucksvoll den Schreck zum Ausdruck, der den kleinbürgerlichen Intellektuellen packt, als sich vor ihm die Sinnlosigkeit und die Unmenschlichkeit, die räuberische Natur der entfremdeten Welt des Kapitalismus aufatet: „Wir befinden uns jetzt auf der Spitze, dem Culminat[ions]punkte der socialen Thierwelt: wir sind daher jetzt sociale Raubthiere, vollendete, *bewußte Egoisten*, die in der *freien Concurrenz* den Krieg Aller gegen Alle, in den sogenannten *Menschenrechten* die Rechte isolirter Individuen, der Privatpersonen, der absoluter Persönlichkeiten, in der *Gewerbefreiheit* die gegenseitige Ausbeutung, den *Gelddurst*, sanctioniren, der *Gelddurst* nichts Anderes, als der *Blutdurst* des *socialen Raubthiers* ist.“⁷

Doch der kleinbürgerliche Sozialist übersah die Hauptsache, nämlich daß die vollendete Entfremdung des menschlichen Wesens durch die Isolierung der Individuen der historisch notwendige Weg zur Entfaltung der Wesenskräfte des Menschen als gesellschaftliches Wesen ist. Für Heß gibt es nur ein utopisches Mittel zur Überwindung der Entfrem-[309]dung: die allgemeine Liebe von Mensch zu Mensch. „Wir können uns auf der Stufe der Entwicklung, wohin wir gelangt sind, nur mehr gegenseitig ausbeuten und aufzehren, wenn wir uns nicht in Liebe miteinander vereinigen“.⁸

Nur Marx und Engels als Ideologen der unterdrücktesten und daher kampftentschlossensten, der revolutionärsten Klasse, des Proletariats, vermochten das Mittel zur Beseitigung der Entfremdung in der Entfremdung selbst zu erkennen: Die entfremdete Arbeit führt zur Entwicklung des Proletariats, dessen historische Aufgabe darin besteht, jegliche Entfremdung zu überwinden.

In der damaligen Zeit zum Ideologen des Proletariats zu werden, hieß die wissenschaftliche Weltanschauung zu begründen und auszuarbeiten. Wie das Proletariat bei der Schaffung der neuen Welt dazu aufgerufen war, die alte nicht einfach zu zerstören, sondern umzugestalten, alle angehäuften Werte zu erhalten, so waren Marx und Engels zu einer analogen Arbeit verpflichtet. Eine der Anfangsetappen dieses Wirkens ist ausgeprägt in den ersten drei Heften mit Auszügen von Marx aus ökonomischen Schriften.

Erstes Heft: In der linken Spalte macht Marx Auszüge aus dem „*Traité d'économie politique*“ des französischen Ökonomen Jean-Baptiste Say, in der rechten – Auszüge aus der „*Théorie des richesses sociales*“ des polnischen Ökonomen Frédéric Skarbek, beides Anhänger von Smith.

Warum begann Marx mit seinen Auszügen aus den Werken der Ökonomen gerade bei Say? Wie Engels machte auch er damals noch keinen Unterschied zwischen den Klassikern der Nationalökonomie und ihren Vulgarisatoren, genauer gesagt, er kannte diesen noch nicht. Say galt als der bedeutendste Verbreiter von Smiths Ideen in Frankreich und als das Haupt der frühen Schule der französischen Ökonomen. In seinem „Traktat“ überarbeitete er Smiths Lehre, deren Aufbau dem Autor mißglückt war, zu einem geordneten, leicht erfaßbaren Ganzen. Allerdings ließ er dabei die [310] Hauptsache von Smiths Lehre weg – die Anfangsgründe der Arbeitswerttheorie, die er durch seine oberflächliche Theorie der Brauchbarkeit ersetzte. Vielen Lesern erschien diese Theorie als der Gipfel weiser Gelehrsamkeit. Says Werke hatten daher seinerzeit einen großen Erfolg.

⁵ M. Heß: Philosophische und sozialistische Schriften 1837-1850, S. 334/335.

⁶ Ebenda, S. 339.

⁷ Ebenda, S. 345.

⁸ Ebenda, S. 348.

Es ist daher verständlich, warum Marx, der in Frankreich lebte, gerade mit Says „Traktat“ das Studium der berufsmäßigen Ökonomen begann. Aus diesem Buch machte er über zweihundert Auszüge in Form von Zitaten in der Originalsprache (das war der Rekord im Jahre 1844). Und nur einmal fügte er eigene Bemerkungen ein, die jedoch auf den Kern der Sache gerichtet waren: „Privateigentum ist ein Faktum, dessen Begründung die Nationalökonomie nichts angeht, welches aber ihre Grundlage bildet. Es gibt keine Reichtümer ohne Privateigentum und die Nationalökonomie ist ihrem Wesen nach die Bereicherungswissenschaft. Es gibt also keine politische Ökonomie ohne das Privateigentum. Die ganze Nationalökonomie beruht also auf einem Faktum ohne Notwendigkeit.“⁹

Diese Bemerkungen entsprechen vollauf den Ideen von Engels. Denn die Nationalökonomie wird als Bereicherungswissenschaft bezeichnet, und ebenso die These vertreten, daß sie nicht nach der Berechtigung des Privateigentums fragt. Marx stellt auch von sich aus schon die logische Inkonsistenz Says fest, der den Begriff „Reichtum“ mittels des Begriffs „Summe der Werte“ definiert, die wiederum den „Tausch“ voraussetzt, aber zu gleicher Zeit untersucht er den Reichtum im Abschnitt Produktion, Wert und Tausch dagegen im folgenden Abschnitt über Zirkulation. Wesentlicher ist die Schlußthese von Marx' Bemerkungen: „Der Reichtum besteht in den Sachen, die man ‚nicht notwendig‘ hat, die nicht zum ‚persönlichen Bedürfnis‘ erheischt werden.“¹⁰ Hier [311] taucht zum erstenmal der Gedanke auf, daß der gegenständliche Reichtum den realen Bedürfnissen des Menschen fremd ist, daß zwischen den Menschen und den Arbeitsergebnissen ein entfremdetes Verhältnis besteht.

Marx brauchte nicht lange, um von Arbeiten zweitrangiger Vertreter der Smithschen Schule zum Ursprung selbst vorzudringen. Das zweite und dritte Heft sind fast vollständig gefüllt mit Auszügen aus der Schrift „Eine Untersuchung über das Wesen und die Ursachen des Reichtums der Nationen“ von Adam Smith, der mit diesem seinem Hauptwerk den Grundstein für die neueste bürgerliche politische Ökonomie gelegt hatte. Marx erkannte sofort den fundamentalen Charakter dieser wissenschaftlichen Arbeit und beschloß, sie sich sorgfältig und allseitig zu eigen zu machen.

Smith beginnt sein Werk mit der Charakteristik der Arbeitsteilung, in der er den Hauptgrund für den Reichtum sieht. Die Ursache für die Arbeitsteilung selbst aber vermochte Smith nicht aufzudecken, was Marx sofort anmerkt: „Sehr ergötzlich ist der Zirkel im Demonstrieren, den Smith macht. Um die Teilung der Arbeit zu erklären, unterstellt er den Tausch. Damit aber der Tausch möglich sei, muß er schon die Teilung der Arbeit, die Differenz der menschlichen Tätigkeit, voraussetzen. Damit, daß er das Problem in den Urzustand verlegt hat, ist er es nicht losgeworden.“¹¹

Das Problem, auf das Marx hier stieß, war jedoch seinem ganzen Wesen nach komplizierter, als es in dieser Bemerkung den Anschein hat. Nicht nur Smith, sondern auch alle übrigen bürgerlichen Theoretiker (Ökonomen, Philosophen, Historiker) führten es auf den Egoismus als dem letztendlichen Motiv für die Verhaltensweisen der Menschen zurück. In Wirklichkeit aber ist die Entwicklung der Produktivkräfte, der Arbeitsmittel und der Arbeitsfertigkeit, die grundlegende Ursache sowohl für die Arbeitsteilung, wie für den Austausch und für die ganze menschliche Entwicklungsgeschichte. Doch diese Ursache mußte erst noch ent-[312]deckt werden. Damals war der junge Marx von dieser Lösung noch weit entfernt. Daher war ihm auch die Bedeutung des aufgegriffenen Problems nicht in vollem Maße bewußt.

Im Verlaufe des Studiums von Smiths Werk konzentrierte Marx seine Aufmerksamkeit auf einen anderen Problemkreis, auf den Arbeitslohn, den Profit des Kapitals und auf die Grundrente als den Einkommensarten der drei Hauptklassen: Arbeiter, Kapitalisten und Grundbesitzer. Zur

⁹ Kampf der Montagnards und Girondins. Exzerpte aus R. Lavasseurs Memoiren. In: MEGA. Erste Abteilung, Bd. 3, S. 449.

¹⁰ Ebenda.

¹¹ Ebenda, S. 458.

Behandlung dieser Probleme gelangte Marx sowohl durch die Struktur von Smiths Werk als auch durch sein eigenes geistiges Bemühen, dessen Ziel er darin sah, mit Hilfe seiner ökonomischen Studien die realen Grundlagen des Klassenkampfes zu ergründen. Von diesem Bestreben ließ Marx bis zum Ende seines Lebens nicht ab, doch zum damaligen Zeitpunkt war es mit der Überzeugung verbunden, daß man die sozialpolitischen Probleme an der Wurzel zu fassen vermag, wenn man mit der Analyse der drei Quellen des Einkommens beginnt. Nach dem Studium von Smiths Werk spürte der junge Marx bereits so viel Kraft in sich, um eine solche Analyse vorzunehmen.

2. Analyse der drei Quellen des Einkommens

Marx beginnt seine ökonomischen Forschungen mit der Analyse der drei Einkommensquellen – dem Arbeitslohn, dem Profit des Kapitals und der Grundrente. Diese Analyse umfaßt den ersten Teil des ersten Manuskripts und wurde parallel durchgeführt. Die Mehrzahl der Seiten des Manuskripts sind gemäß den drei Themen in drei Spalten gegliedert. Jede Spalte, so heißt es in den Anmerkungen zu dieser Schrift, „sind vor der Niederschrift ... mit den Überschriften versehen“¹². Daraus folgerten die Forscher, daß jedes der [313] drei Fragmente streng nach einer vorher bestimmten Reihenfolge niedergeschrieben wurde, die nur eine Anordnung des Materials zuläßt, und zwar „von links nach rechts“: zuerst das Fragment über den Arbeitslohn (linke Spalte), dann das über den Profit des Kapitals (mittlere Spalte) und schließlich das über die Grundrente (rechte Spalte). In dieser Reihenfolge wurden die Texte immer veröffentlicht und untersucht.

Die Fotokopien der „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte aus dem Jahre 1844“ und ihre sorgfältige Textanalyse überzeugten den Autor, daß die tatsächliche Anordnung des Materials der ersten Handschrift in das gegebene Schema nicht unterzubringen ist und davon zeugt, daß die Analyse der drei Einkommensquellen von Marx in drei Etappen erfolgte, wobei in jeder der ersten beiden Etappen alle drei Einkommensquellen untersucht wurden.¹³ Folglich ist die Parallelität der drei Texte nicht einfach ein formales Verfahren bei der Anordnung des Materials, sondern spiegelt auch eine bestimmte Parallelität im realen Forschungsprozeß wider. Mehr noch, ein Einblick in den Inhalt dieses Prozesses zeigt, daß Marx bewußt die parallele Untersuchung der drei verschiedenen und zugleich eng miteinander zusammenhängenden Gegenstände als heuristische Methode nutzte, die zu neuen Fragestellungen und neuen Lösungen hinsichtlich der vor ihm stehenden ökonomisch-philosophischen Probleme anregte.

Auf der Grundlage der inhaltlichen und textkritischen Analyse des ersten Manuskripts kommt der Autor dieses Buches zu dem Schluß, daß der tatsächliche Ausgangspunkt der Marxschen Untersuchung der drei Einkommensquellen nicht das Fragment „Arbeitslohn“, sondern das Fragment „Profit des Kapitals“ ist.¹⁴ Diese Schlußfolgerung ist von methodologischer Bedeutung, da sie verdeutlicht, daß Marx [314] seit Beginn die Wurzeln aller Probleme der bürgerlichen Gesellschaft im Kapital sah, dessen Natur wesentlich durch solche spezifische Erscheinung wie der Profit des Kapitals gekennzeichnet ist. Bereits im Jahre 1844 betrachtete er die Lage der Arbeiterklasse nicht einfach als mitfühlender Humanist, sondern als Gelehrter, der zum Kern der Dinge vorstößt. Das war eine der wichtigsten Voraussetzungen für die Weiterentwicklung seiner damals noch überaus hypothetischen Positionen zur wahrhaft wissenschaftlichen Weltanschauung des Proletariats.

Als Marx begann, das Thema „Profit des Kapitals“ zu behandeln, enthielt sein Plan für die Darlegungen verschiedene Abschnitte. Vor allem versuchte er die Frage zu klären, was das Kapital ist. Um eine Antwort darauf zu erhalten, griff er auf Smith zurück, der geschrieben hatte: Kapital ist „Une certaine quantité de *travail amassé* et mis en *réserve*“¹⁵, und erläuterte

¹² Siehe: Marx/Engels: Werke, Ergänzungsband. Erster Teil, S. 672.

¹³ Siehe [Anmerkung 2](#). [Siehe S. 449.]

¹⁴ Siehe tiefere Begründung in [Anmerkung 3](#) und [Fotokopien 3, 4](#).

¹⁵ „Eine gewisse Menge *aufgespeicherte* und auf Vorrat gelegte Arbeit.“

„Kapital ist *aufgespeicherte Arbeit*“¹⁶. Aber nicht jede aufgespeicherte Arbeit ist Kapital, sondern nur diejenige, die ihrem Eigentümer eine bestimmte Revenue oder Gewinn abwirft. Als produktiver Fonds ist das Kapital nur eine Art Sparbüchse, die vergangene Arbeit enthält, und nur der Gewinn führt dieser Sparbüchse wie durch Hexerei regelmäßig neue vergegenständlichte Arbeit zu. Ohne diese Hexerei würde die Sparbüchse ihre Eigenschaft verlieren, Arbeit zu speichern.

Wessen Arbeit wird gespeichert?

Vielleicht die Arbeit des Kapitalisten für Aufsicht und Leitung? Dann könnte niemand Ansprüche an ihn haben. Aber nein! Bereits die bürgerlichen Ökonomen hatten erkannt, daß die Höhe des Gewinns des Kapitals voll und ganz abhängt vom Umfang des angewandten Kapitals, obgleich die Arbeit für Aufsicht und Direktion bei verschie- [315] denen Kapitalien gleich sein kann. Im übrigen wird diese Arbeit in den großen Fabriken völlig an speziell dafür vorgesehene Personen (Verwalter, Aufseher usw.) übertragen. Der Eigentümer, dessen Arbeit sich in solchen Fällen fast auf nichts reduziert, erhält einen Profit, der exakt proportional zu seinem Kapital ist.

So ist das Kapital zwar aufgespeicherte Arbeit, jedoch nicht Arbeit des Kapitaleigentümers. Folglich ist das Kapital aufgespeicherte fremde Arbeit, oder, wie Marx schreibt, „Privateigentum an den Produkten fremder Arbeit“¹⁷.

Ein Paradoxon besteht darin, daß diese Produkte fremder Arbeit nicht als fremde Produkte betrachtet werden. Im Gegenteil, die in der bürgerlichen Gesellschaft herrschende Gesetzgebung sieht sie als Eigentum des nichtarbeitenden Kapitaleigentümers.

Das Gesetz ist auf seiten des Kapitalisten. Anders ausgedrückt, der Kapitalist ist Herr des Gesetzes. Mit dem Kapital gelangt der Mensch nicht nur in den Besitz von Vermögen und zu materiellem Wohlstand, sondern auch von etwas viel Wichtigerem, nämlich der Gewalt. „Das Kapital ist also die *Regierungsgewalt* über die Arbeit und ihre Produkte. Der Kapitalist besitzt diese Gewalt, nicht seiner persönlichen oder menschlichen Eigenschaften wegen, sondern insofern er *Eigentümer* des Kapitals ist. Die *kaufende* Gewalt seines Kapitals, der nichts widerstehn kann, ist seine Gewalt.“¹⁸

So beginnt Marx bereits zu Beginn seiner Arbeit an den Manuskripten, den traditionellen Fetischen die Aureole zu nehmen, mit der die bürgerliche Nationalökonomie sie unablässig beweihräucherte. Dabei wurde vor allem der Hauptfetisch entlarvt – das Kapital. Es wurde offenbar, daß das unter der respektablen und wohlgefälligen, von Gesetz und Religion geheiligten Maske der „aufgespeicherten Arbeit“ auftretende Kapital in Wirklichkeit die Regierungsgewalt der Gesellschaft ist, die sich in Privateigentum [316] befindet und der Kapitalistenklasse die Möglichkeit gibt, sich systematisch und auf gesetzlicher Grundlage die Produkte fremder Arbeit, der Arbeit der Arbeiterklasse, anzueignen.

Auch die anderen beiden Einkommensquellen betrachtet Marx unter dem Gesichtspunkt der Klassenbeziehungen. „Die Grundrente wird festgesetzt durch *den Kampf zwischen Pächter und Grundeigentümer*“¹⁹, folgert er im Fragment über die Grundrente, und hinsichtlich des Arbeitslohns heißt es: „*Arbeitslohn* wird bestimmt durch den feindlichen Kampf zwischen Kapitalist und Arbeiter.“²⁰

Bereits die Tatsache einheitlicher Prinzipien, auf deren Grundlage die Definitionen aller drei Einkommensquellen formuliert sind, zeigt, daß deren parallele Analyse einen tiefen Sinn hat. Dadurch konnte jenes Allgemeine aufgedeckt werden, das allen drei Einkommensquellen zugrunde liegt, und ein Text als Begründung für den nächsten verwendet werden.

¹⁶ Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: Marx/Engels: Werke, Ergänzungsband. Erster Teil, S. 484.

¹⁷ Ebenda, S. 483.

¹⁸ Ebenda, S. 484.

¹⁹ Ebenda, S. 499.

²⁰ Ebenda, S. 471.

Der Gedanke, daß der reale, lebendige Inhalt aller Einkommensquellen im Kampf der Gesellschaft besteht, ist strenggenommen das wertvollste wissenschaftliche Ergebnis, zu dem Marx selbständig in der ersten Phase seiner Arbeit an den Fragmenten über das Kapital und über die Grundrente gelangte. Den übrigen Inhalt dieser Fragmente machen (in dieser Phase) Zitate von Smith aus, die auf bestimmte Weise treffend gruppiert sind. Im dritten Abschnitt des Fragments über das Kapital mit der vielversprechenden Überschrift „Die Herrschaft des Kapitals über die Arbeit und die Motive des Kapitalisten“ enthält lediglich Zitate von Smith. Es ist schwer vorstellbar, daß Marx zu diesem ihn stark interessierenden Thema nichts zu sagen hatte.

Ein Vergleich des Inhalts aller drei Fragmente zerstreut diese Zweifel. Der grundlegende Text im Fragment „Arbeitslohn“, der die erste Phase der parallelen Analyse ab-[317]schließt, ist eben zugleich das theoretische Resümee des konkreten ökonomischen Materials, das Marx zu dieser Zeit im zweiten und dritten Fragment konzentriert hatte. Im Fragment über den Arbeitslohn verwandelt sich dieses umfangreiche Material zu einer eigenen Konzeption von Marx, deren Kern die Interessen der Arbeiterklasse sind. Es versteht sich von selbst, daß Marx sich dabei nicht auf die im zweiten und dritten Fragment gesammelten Angaben beschränkte, sondern gleichzeitig auf die Zitatensammlungen und auf die Quellen selbst zurückgreift. So findet die von Smith entwickelte Idee von den drei Hauptzuständen der Gesellschaft – dem verfallenden, dem fortschreitenden, dem reichsten Zustand – bei Marx in seinem dritten Abschnitt des Fragments über das Kapital nur einen sehr schwachen Widerhall, während sie im Fragment über den Arbeitslohn in den Mittelpunkt gestellt und zur Grundlage vieler konkreter Kenntnisse wird, die im zweiten und dritten Fragment enthalten sind. Dabei ist bedeutsam, daß sie nicht einen bürgerlich-apologetischen Sinn annehmen, wie das bei Smith der Fall ist, sondern ein vernichtendes Urteil über die bürgerliche Gesellschaft insgesamt und über die bürgerliche Nationalökonomie im besonderen sind, ein Urteil, das vom Theoretiker der Arbeiterklasse gefällt wurde.

Hinter den halben Eingeständnissen, Halbwahrheiten und Halblügen der bürgerlichen Ökonomen, sowohl der Heuchler als auch der Zyniker, deckt Marx die Disharmonie und den Klassenantagonismus auf, der das gesamte Leben der Gesellschaft in einen pausenlosen Kampf gegensätzlicher Interessen verwandelt. Das ist in der Tat ein Krieg aller gegen alle.

Besonders die Arbeiter leiden an diesem Krieg. Im Konkurrenzkampf mit dem Kapitalisten unterliegt immer der Arbeiter, weil der Kapitalist länger ohne den Arbeiter als der Arbeiter ohne den Kapitalisten leben kann. Die Kapitalisten sind im Kampf gegen die Arbeiter von Anfang an vereint, während die Organisationen der Arbeiter verfolgt [318] werden. Kapitalist und Grundeigentümer können ihren Revenuen Kapitalzinsen oder Grundrente hinzufügen, der Arbeiter hat außer seinem Arbeitslohn keinerlei Einkünfte.

Aus diesem Grunde ist die Konkurrenz unter den Arbeitern groß. Doch sie schwächt nur die Grundpositionen der Arbeiter im Kampf gegen die Kapitalisten. Wenn auch ein Teil von ihnen als Folge der Konkurrenz im gegebenen Moment Arbeit findet, so gestattet das doch dem Kapitalisten den Lohn insgesamt dadurch zu senken, indem er droht, die beschäftigten Arbeiter durch Arbeitslose zu ersetzen. Auf den Arbeiter wirkt sich auch die Konkurrenz unter den Kapitalisten aus. Gewinnt ein Kapitalist dabei, so gewinnt der Arbeiter nicht unbedingt auch; erleidet der Kapitalist Verlust, so verliert der Arbeiter auf jeden Fall mit. Außerdem wird die Lage der Arbeiter sehr empfindlich durch die Preisschwankungen für Lebensmittel beeinflusst, während die Arbeitspreise konstant bleiben. Zum Nachteil für sie ist auch, daß die Arbeitspreise der verschiedenen Arten von Arbeiten viel unterschiedlicher sind als die Gewinne der verschiedenen Zweige, in denen das Kapital angelegt ist. Wie die Lage sich auch gestaltet, stets ist es so, daß der Arbeiter entweder nichts gewinnt, oder er verliert. Um diesen Gedanken so überzeugend wie möglich zu beweisen, analysiert Marx die Lage der Arbeiter in den drei Hauptzuständen der Gesellschaft:

- 1) Ist der Reichtum der Gesellschaft im Verfall, so leidet der Arbeiter am meisten.
- 2) Wenn der Reichtum der Gesellschaft fortschreitet, so ist das für den Arbeiter der günstigste Zustand. Doch in diesem Zustand überarbeitet sich der Arbeiter, was eine Verkürzung seiner

Lebensdauer nach sich zieht. Indem er die Anzahl der Produkte seiner Arbeit erhöht, vermehrt er nur das ihm fremd gegenüberstehende Eigentum. Die Häufung des Kapitals fördert die Arbeitsteilung. Dadurch wird der Arbeiter von einer einseitigen maschinenartigen Arbeit abhängig. Unter den Bedingungen der zunehmenden Konkurrenz unter den Kapitalisten macht ein Teil von ihnen bankrott und geht in die Arbeiterklasse ein. Als Folge davon sinkt die Nachfrage an Arbeitskräften, es wächst die Konkurrenz unter den Arbeitern, und viele sind gezwungen ein elendes Dasein zu fristen.

- 3) Wenn der Reichtum der Gesellschaft seinen höchsten Punkt erreicht hat, ist die Konkurrenz unter den Arbeitern sehr stark, doch der Arbeitslohn reicht nur für die vorhandenen Arbeiter, nicht aber für eine Vermehrung ihrer Anzahl.

So hat der größer werdende Reichtum der Kapitalisten unvermeidlich die Zunahme des Elends und der Leiden der Arbeiter zur Folge. Der Arbeitslohn wird zwangsläufig so weit herabgedrückt, daß er lediglich dafür ausreicht, um den Arbeiter und seine Familie zu ernähren und die „Arbeiterklasse“ nicht aussterben zu lassen. *„Die Nachfrage nach Menschen regelt notwendig die Produktion der Menschen wie jeder anderen Ware. Ist die Zufuhr viel größer als die Nachfrage, so sinkt ein Teil der Arbeiter in den Bettelstand oder in den Hungertod herab. Die Existenz des Arbeiters ist also auf die Bedingung der Existenz jeder anderen Ware reduziert. Der Arbeiter ist zu einer Ware geworden, und es ist ein Glück für ihn, wenn er sich an den Mann bringen kann.“*²¹

Ist nicht die Degradierung des arbeitenden Menschen zu einer seelenlosen Ware, die Verwandlung des Schöpfers aller Waren in eine dieser Waren der Gipfel sozialer Ungerechtigkeit, der unmenschlichen Verhältnisse, die in der Gesellschaft herrschen?

Und dennoch setzen die Ideologen der kapitalistischen Gesellschaft alles daran, diese Grenzen noch zu überschreiten. Sie rechtfertigen nicht nur diese Unmenschlichkeit, indem sie sie als natürliche menschliche Daseinsweise deklarieren, sondern sie erarbeiten peinlichst genau wissenschaftliche Empfehlungen, die es dem Eigentümer ermöglichen, diese Unmenschlichkeit mit höchstem Effekt zur persönlichen Bereicherung zu nutzen. An die Adresse dieser „Wissenschaft“ gerichtet, findet der junge Marx Worte, deren gewaltige eindringliche Kraft in ihrer Einfachheit begründet liegt: „Es versteht sich von selbst, daß die Nationalökonomie den *Proletarier*, d. h. den, der ohne Kapital und Grundrente, rein von der Arbeit und einer einseitigen, abstrakten Arbeit lebt, nur als *Arbeiter* betrachtet. Sie kann daher den Satz aufstellen, daß er ebensoviel, wie jedes Pferd, soviel erwerben muß, um arbeiten zu können. Sie betrachtet ihn nicht in seiner arbeitslosen Zeit, als Mensch, sondern überläßt diese Betrachtung der Kriminaljustiz, den Ärzten, der Religion, den statistischen Tabellen, der Politik und dem Bettelvogt.“²²

Nachdem Marx zunächst den Hauptfetisch der bürgerlichen ökonomischen Wissenschaft entlarvt und dann den Tempel zerstört hatte, den sie der bürgerlichen Gesellschaft als angebliche Verkörperung einer vernünftigen Harmonie natürlich-widersprüchlicher Interessen errichtet hatte, zerreißt er jetzt den pseudoheiligen Ornat der bürgerlichen Nationalökonomie, dieser Bibel der kapitalistischen Gesellschaft. Ihrer üppigen Kleider beraubt, steht sie jetzt nicht da als Wissenschaft von der Blüte der nationalen Wirtschaft, sondern als Wissenschaft der Bereicherung, weniger auf Kosten des Ruins und der Verelendung der Mehrheit der Nation – diese Wissenschaft ist nicht human – sondern selbstsüchtig, und ihr wahres Ziel ist das Unglück der Gesellschaft.

Der von der bürgerlichen Wissenschaft mit Füßen getretene Humanismus rächt sich, indem er deren Inhalt selbst entstellt. Da die bürgerliche politische Ökonomie es mit einem durch und durch widersprüchlichen Objekt zu tun hat, verfällt sie selbst in Antinomien, zu deren Lösung sie nicht imstande ist. In glänzender Weise wird das von Marx bloßgelegt:

²¹ Ebenda.

²² Ebenda, S. 477.

- ursprünglich behauptet die Nationalökonomie, daß das gesamte Produkt der Arbeit dem Arbeiter gehört, doch dann [321] erkennt sie an, daß in Wirklichkeit der Arbeiter den kleinsten Teil des Produkts erhält;
- sie sagt, daß alles mit Arbeit gekauft wird und daß das Kapital nichts anderes ist als aufgestaute Arbeit, doch zugleich sagt sie, daß der Arbeiter, weit entfernt, alles kaufen zu können, gezwungen ist, sich selbst und seine Menschheit zu verkaufen;
- ihr zufolge ist die Arbeit die einzige Quelle des Reichtums, aber nicht die Werktätigen besitzen ihn, sondern jene privilegierten und müßigen Leute, die überall dem Arbeiter überlegen sind und ihm Gesetze vorschreiben;
- nach ihren Worten ist die Arbeit der einzige unwandelbare Preis der Dinge, aber nichts ist zufälligeren Schwankungen ausgesetzt als der Arbeitspreis;
- während die Arbeitsteilung die produktive Kraft der Arbeit erhält, verurteilt sie gleichzeitig den Arbeiter zu einer einseitigen Arbeit, die ihn auf das Niveau einer Maschine herabdrückt;
- während die Arbeit die Häufung der Kapitalien hervorruft, macht sie den Arbeiter immer abhängiger vom Kapitalisten;
- „Während das Interesse des Arbeiters nach dem Nationalökonom nie dem Interesse der Gesellschaft gegenübersteht, steht die Gesellschaft immer und notwendig dem Interesse des Arbeiters gegenüber.“²³

Im Gegensatz zur bürgerlichen Wissenschaft stellt der wahre Humanismus nicht abstrakte Auslassungen über die Zunahme des allgemeinen Reichtums der Nation in den Mittelpunkt, sondern die realen Lebensbedingungen des konkreten Menschen. Besteht die Gesellschaft vornehmlich aus Werktätigen, von welchen die Lage der Proletarier am schwersten ist, so kann der Humanismus nur real, das heißt um die Interessen jedes Menschen wirklich besorgt sein, wenn er für die Interessen der Proletarier eintritt. Das schließt die Sorge um die Interessen anderer Klassen aus. [322] Im Gegenteil, der reale Humanismus zeigt, daß auch die Lage des nichtwerktätigen Menschen nur äußerlich gesehen angenehm ist (und auch das nicht immer), dem Wesen nach aber der hohen Berufung des Menschen nicht entspricht.

Im Kampf für seine eigenen Interessen setzt sich das Proletariat für die Interessen der gesamten Menschheit ein. Aus diesem Grunde ist der proletarische Humanismus als einziger real, nicht abstrakt, nicht illusorisch, und der Gelehrte, der von diesem Humanismus ausgeht, besitzt damit die einzig reale und wahrhaft wissenschaftliche Position.

Das Wesen dieser Position ist im Schlußteil des Fragments über den Arbeitslohn formuliert, wo zum erstenmal Marx sein eigenes, prinzipiell neues Herangehen an die in seinem Blickfeld liegenden Probleme der Nationalökonomie darlegt. Wenn Marx bisher vornehmlich eine immanente Kritik an den bürgerlichen Ökonomen übte („stellen wir uns nur ganz auf den Standpunkt des Nationalökonomens“²⁴), so spricht er hier die Absicht aus, diesen engen Rahmen, der durch seine eigene Position eingrenzte, zu durchbrechen: „Erheben wir uns nun über das Niveau der Nationalökonomie und suchen aus der bisherigen, fast mit den Worten des Nationalökonomens gegebenen Entwicklung zwei Fragen zu beantworten.

1. Welchen Sinn, in der Entwicklung der Menschheit, hat diese Reduktion des größten Teils der Menschheit auf die abstrakte Arbeit?²⁵
2. Welche Fehler begehn die Reformatoren en détail, die entweder den Arbeitslohn *erhöhen* und dadurch die Lage der Arbeiterklasse verbessern wollen oder die *Gleichheit* des Arbeitslohns

²³ Ebenda, S. 476.

²⁴ Ebenda, S. 475.

²⁵ Unter „abstrakter Arbeit“ versteht Marx die sich im Ergebnis der Arbeitsteilung entwickelnde einseitige und abhängige Arbeit des Arbeiters.

(wie Proudhon) als den Zweck der sozialen Revolution betrachten? Die *Arbeit* kömmt nur unter [323] der Gestalt der *Erwerbstätigkeit* in der Nationalökonomie vor.“²⁶

Hier greift Marx zwei Kardinalfragen der Wissenschaft über die Gesellschaft auf. Es handelt sich um die Entwicklungsrichtung der menschlichen Geschichte und die Mittel, die diese Richtung bestimmen. Diese Fragen tauchten nicht plötzlich auf; schon früher, wenn auch in anderer Form, war der junge Marx auf sie gestoßen. Aber jetzt ergaben sie sich unmittelbar als Ergebnis aus seiner Analyse der Lage des Arbeiters in der fortschreitenden Gesellschaft. Die dieser Gesellschaft eigene „Erhöhung des Arbeitslohns setzt – wie Marx hervorhebt – die Häufung des Kapitals voraus (das heißt die gehäuft fremde Arbeit – *d. Verf.*) und führt sie herbei; stellt das Produkt der Arbeit also immer fremder dem Arbeiter gegenüber. Ebenso macht die Teilung der Arbeit ihn immer einseitiger und abhängiger, wie sie die Konkurrenz nicht nur der Menschen, sondern auch der Maschinen herbeiführt.“²⁷

Dabei interessiert Marx immer mehr der Inhalt, das Wesen der Arbeit selbst. Die von ihm aufgedeckten Antinomien der bürgerlichen Ökonomen beziehen sich direkt auf das Problem. Sogar die letzte Antinomie über das Verhältnis des Interesses der Gesellschaft zu dem des Arbeiters, die scheinbar von der Formulierung her diese Problematik nicht enthält, läuft in ihrem Wesen darauf hinaus, worauf Marx besonders hinweist: „Daß die Arbeit aber selbst nicht nur unter den jetzigen Bedingungen, sondern insofern überhaupt ihr Zweck die bloße Vergrößerung des Reichtums ist, ich sage, daß die Arbeit selbst schädlich, unheilvoll ist, das folgt, ohne daß der Nationalökonom es weiß, aus seinen Entwicklungen.“²⁸

Als Fazit der Analyse, die Marx über die Lage des Arbeiter[324] in dem für ihn günstigsten Zustand der Gesellschaft anstellte, lenkt er bereits die ganze Aufmerksamkeit auf den Zusammenhang zwischen dem Elend des Arbeiters und dem Charakter seiner Arbeit: „... im fortschreitenden Zustand der Gesellschaft ist der Untergang und die Verarmung des Arbeiters das Produkt seiner Arbeit und des von ihm produzierten Reichtums. Das Elend, welches also aus dem *Wesen* der heutigen Arbeit selbst hervorgeht.“²⁹ Dieses zunehmende Interesse an diesem Problem konzentriert sich schließlich in der oben angeführten ersten der beiden Kardinalfragen. Und es folgt auch bereits der Anfang der Antwort: „Die *Arbeit* kömmt nur unter der Gestalt der *Erwerbstätigkeit* in der Nationalökonomie vor.“³⁰ An dieser Stelle wird das Fragment unterbrochen. Damit endet auch das erste Stadium der Analyse der Einkommensquellen.

Möglicherweise ist es so, daß Marx die Notwendigkeit spürte, zusätzliches konkretes Material zu studieren, ehe er eigene Gedanken dazu formulieren wollte. Denn schon auf der nächsten Manuskriptseite in der Spalte über den Arbeitslohn folgen längere Auszüge aus Arbeiten von Schulz, Pecqueur und Buret. Trotzdem ist es nicht gerechtfertigt anzunehmen, daß Marx die angefangene Darlegung seiner radikal neuen Position um dieser Exzerpte willen unterbrochen hätte. Die vergleichende Analyse zeigt nämlich, daß das zweite Stadium seiner Arbeit nicht mit diesen Auszügen begann, sondern mit seinen Ausführungen im Fragment über den Profit des Kapitals.³¹

Marx' Interesse wurde hier vom Kampf des großen und des kleinen Kapitals angezogen, in dessen Verlauf der große Kapitalist in jeder Hinsicht entscheidende Vorteile besitzt. [325] Ein großes Kapital akkumuliert verhältnismäßig nach seiner Größe schneller; das Verhältnis von fixem und zirkulierendem Kapital gestaltet sich viel günstiger für den großen als für den kleinen

²⁶ Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: Marx/Engels: Werke, Ergänzungsband. Erster Teil, S. 477.

²⁷ Ebenda, S. 474.

²⁸ Ebenda, S. 476.

²⁹ Ebenda, S. 477.

³⁰ Ebenda.

³¹ Die Auszüge aus den Arbeiten der genannten Verfasser finden sich nicht nur in der Spalte über den Arbeitslohn² [Siehe 449], sondern auch in der Spalte über den Profit des Kapitals³ [Siehe S. 449-452]. Mit Marxens Text, der diesen Auszügen in der zweiten Spalte vorangestellt ist, beginnt das zweite Stadium der parallelen Analyse.

Kapitalisten; der große Kapitalist führt für sich eine Art von Organisation des Produktionsprozesses ein, usw. Unter diesen Bedingungen siegt der große Kapitalist in der Regel im Konkurrenzkampf, wobei er die kleinen Kapitalisten von sich abhängig macht oder aber völlig ruiniert; in beiden Fällen verwandelt er sich zum Monopolisten. Danach wird der Kampf zwischen den Monopolisten weitergeführt, und auch hier siegt wiederum der Mächtigere usw.

„Überhaupt findet bei der Akkumulation der großen Kapitalien verhältnismäßig auch eine Konzentration und Vereinfachung des capital fixe statt im Verhältnis zu den kleineren Kapitalisten. Der große Kapitalist führt für sich eine Art von Organisation der Arbeitsinstrumente ein“³², folgert Marx. Und erst danach geht er dazu über, aus den Werken von Schulz und anderen Autoren zwei parallele Auszugsfolgen anzufertigen.

Es entsteht der Eindruck, daß Marx sich für den Sieger in diesem Kampf der großen Kapitalisten stark interessierte und sich entschloß, das großkapitalistische Unternehmen als ökonomischen und sozialen Organismus in seinen Besonderheiten näher zu untersuchen. Aus diesem Grund nahm er sich das Werk des radikalen Publizisten Schulz „Die Bewegung der Produktion“ vor, das jedoch wenig Material zu diesem Problem enthielt. Dafür fand Marx in ihm sehr beeindruckende Angaben über die rücksichtslose Ausbeutung der Arbeiter durch die Kapitalisten, die er für sich heraus schrieb.

Sodann fertigte er Auszüge zum gleichen Thema aus den Werken der kleinbürgerlichen Sozialisten Pecqueur und [326] Buret. Erst ganz am Ende der Auszüge kehrt Marx zu deren Ausgangsthema zurück. „Die Akkumulation der Kapitalisten nimmt zu und ihre Konkurrenz ab, indem Kapital und Grundbesitz sich in einer Hand zusammenfinden, ebenso, indem das Kapital durch seine Größe befähigt wird, verschiedene Produktionszweige zu kombinieren.“³³ Mit diesem Resümee beendet Marx das zweite Stadium der Analyse. Im Grunde genommen brachten diese Auszüge Marx im Verständnis der Natur des großen industriellen Unternehmens nur wenig voran. Das Material, das ihm damals zur Verfügung stand, war äußerst unzureichend. Anders verhielt es sich mit den großen landwirtschaftlichen Unternehmen, deren historische Entwicklungstendenz Marx im abschließenden dritten Stadium der parallelen Analyse der drei Einkommensarten behandelte.

Marx konstatierte, daß sich im allgemeinen großes und kleines Grundeigentum wie großes und kleines Kapital verhalten. Außerdem verstärkt eine Reihe besonderer Umstände das Verhältnis noch mehr zugunsten des großen Grundeigentums, was zur Vernichtung des kleinen führt. Hier stand Marx wiederum vor dem Problem, das ihn schon im Frühjahr 1842 beschäftigt hatte – die Zersplitterung des Grundeigentums. Aber jetzt, da er an die Frage als proletarischer Revolutionär und zugleich als Ökonom, Philosoph und Historiker heranging, konnte er die historische Notwendigkeit der Aufteilung des Landbesitzes aufdecken und die Hauptsache herausfinden, den richtigen sozialen Weg zu ihrer Überwindung.

Jetzt sieht er, daß das Grundeigentum, vom feudalen Monopol befreit, dessen extreme Form das Majorat ist, in den Kreislauf der Konkurrenz einbezogen und wie jede andere Ware den Gesetzen der Konkurrenz unterworfen ist. Es wird schwankend, nimmt zu und ab, geht von einer Hand in die andere über usw. Die unmittelbare Folge davon ist seine Zersplitterung in viele Hände. Das führt zur Zersplit-[327]terung der Arbeit, nach Marx wohl zu unterscheiden von der Teilung der Arbeit, denn jede Arbeit wird von jedem von Anfang bis zu Ende ausgeführt, was äußerst unrationell ist. Im Gegensatz dazu ist in den großen Betrieben die Arbeit in einfache Operationen zerlegt und somit effektiver, so daß die kleinen Betriebe unweigerlich von den großen geschluckt werden und ein neues Monopol entsteht, welches den Eigennutz zynisch zum Prinzip erhebt und daher noch abscheulicher ist als das feudale Monopol.

³² Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: Marx/Engels: Werke, Ergänzungsband. Erster Teil, S. 491.

³³ Ebenda, S. 497.

„Wo also die Teilung des Grundbesitzes stattfindet“, so folgert Marx, „bleibt nichts übrig, als zum Monopol in noch gehäßigerer Gestalt zurückzukehren oder die Teilung des Grundbesitzes selbst zu negieren, aufzuheben“³⁴. Das ist aber nicht die Rückkehr zum Feudalbesitz, sondern die Aufhebung des Privateigentums an Grund und Boden überhaupt.³⁵ Die Aufhebung des Privateigentums an Grund und Boden schlägt er als das optimale Mittel vor, um das kapitalistische Monopol überall dort zu verkünden, wo es noch nicht Fuß gefaßt hat. Und auch dort, wo dieses Monopol existiert, wird kraft seiner eigenen Entwicklung das Privateigentum ebenfalls aufgehoben, aber das schon durch die revolutionäre Umwälzung. Das ergibt sich daraus, daß das kapitalistische Monopol an Grund und Boden den Arbeitslohn der Landarbeiter auf das Minimum herabdrückt; unter dem Druck der Konkurrenz mit der Industrie und den ausländischen Grundeigentümern „... muß der auf ein Minimum reduzierte Arbeitslohn noch mehr reduziert werden, um die neue Konkurrenz zu bestehen. Das führt dann notwendig zur Revolution.“³⁶

Nach Engels gelingt es also auch Marx bis zu einem gewissen Grad, nicht nur Vergangenheit und Zukunft des Privateigentums an Grund und Boden, sondern auch seine [328] kommende Beseitigung durch das Wirken konkreter ökonomischer Gesetze zu erklären. Allerdings beschränkte er sich im wesentlichen auf die Gesetze der Konkurrenz in ihrer allgemeinsten Form. Doch auch das ist ein bedeutender Fortschritt in der materialistischen Begründung des gesellschaftlichen Ideals, und zwar nicht allein im Vergleich zum „Manuskript von 1843“, sondern auch hinsichtlich der „Deutsch-Französischen Jahrbücher“.

Dieses Ideal tritt hier bereits in konkreter und eindrucksvoller Form als sozialistisches Ideal in Erscheinung. Klar zeichnet Marx die Perspektive der Landwirtschaft auf sozialistischer Basis: „Die Assoziation, auf Grund und Boden angewandt, teilt den Vorteil des großen Grundbesitzes in nationalökonomischer Hinsicht und realisiert erst die ursprüngliche Tendenz der Teilung, nämlich die Gleichheit, wie sie denn auch auf eine vernünftige und nicht mehr durch Leibeigenschaft, Herrschaft und eine alberne Eigentumsmystik vermittelte Weise die gemütliche Beziehung des Menschen zur Erde herstellt, indem die Erde aufhört, ein Gegenstand des Schachers zu sein, und durch die freie Arbeit und den freien Genuß wieder ein wahres, persönliches Eigentum des Menschen wird.“³⁷

Mit der „Assoziation“, diesem aus dem Vokabular der französischen Sozialisten entlehnten Terminus, konkretisiert Marx seine Auffassung vom gesellschaftlichen Ideal, wofür er bisher im wesentlichen die Begriffe „Demokratie“ und „sozialisierter Mensch“ verwandt hatte. Sie tritt uns hier als die Form der sozialen Beziehungen zwischen den Menschen entgegen, die sich als unmittelbares Ergebnis aus der Beseitigung des Privateigentums ergibt, was durch das Wirken der Entwicklungsgesetze des Privateigentums selbst hervorgerufen wird. Wie Engels wendet auch Marx diese Gesetze sowohl auf die Landwirtschaft als auch auf die Industrie an. „Das Grundeigentum mußte sich auf jede der beiden Weisen (in den Bedingungen des gewaltsamen Verbots der [329] Teilung und nach den Gesetzen der Konkurrenz – *d. Verf.*) entwickeln, um in beiden seinen notwendigen Untergang zu erleben, wie auch die Industrie in der Form des Monopols und in der Form der Konkurrenz sich ruinieren mußte, um an den Menschen glauben zu lernen.“³⁸

Mit diesem humanistisch-sozialistischen Akkord wird die Analyse der drei Einkommensquellen beendet. Darin besteht auch das Ergebnis der Analyse, die Marx über die Natur und die Perspektiven des großen kapitalistischen Kapitals vornahm. Wegen dieser Analyse hatte er die Beantwortung der zwei am Ende des ersten Stadiums der Arbeit gestellten Kardinalfragen unterbrochen. Jetzt war offensichtlich die Zeit dafür herangereift. Auf den nächsten sechs Seiten

³⁴ „aufzuheben“ steht in der Handschrift über negieren.

³⁵ Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: Marx/Engels: Werke, Ergänzungsband. Erster Teil, S. 507.

³⁶ Ebenda, S. 509/510.

³⁷ Ebenda, S. 508.

³⁸ Ebenda, S. 510.

des ersten Manuskripts gibt Marx die Antwort. Es handelt sich um das Fragment über die entfremdete Arbeit, das gleichsam in einem Zuge niedergeschrieben wurde.

3. Das Wesen der entfremdeten Arbeit

Das Fragment „Die entfremdete Arbeit“ ist der zentrale Abschnitt der „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“. Es ist der erste Versuch einer allgemeinthoretischen, philosophischen Durchdringung der damals von Marx erzielten Ergebnisse der ökonomischen Studien, vor allem der Resultate, die sich aus der parallelen Analyse der drei Einkommensarten ergaben. Wie die parallele Analyse, so ist auch das Fragment vom Standpunkt des proletarischen Humanismus aus geschrieben und ist wie diese vom sozialistischen Ideal geprägt.

Die philosophisch-ökonomische Analyse erfährt hier eine historische Fundierung und stellt in diesem Sinne eine Weiterentwicklung von Marx' philosophisch-historischen Studien aus dem Jahre 1843 dar.

[330] Die hier formulierten Ideen verändern sich in gewisser Weise in den folgenden Abschnitten des Manuskripts, und zwar sowohl ihrem Wesen nach als auch von ihrem Platze her, den sie in der Weltanschauung des jungen Marx einnehmen.

Das philosophische Begreifen der aus der ökonomischen Analyse gewonnenen Ergebnisse findet vor allem in der materialistischen Kritik an den methodologischen Grundlagen der bürgerlichen politischen Ökonomie seinen Ausdruck. Die vor einem Jahr begonnene Umwälzung der Wissenschaft von der Gesellschaft (am Beispiel der Hegelschen Rechtsphilosophie) führt Marx, wie schon Engels, am Beispiel der Nationalökonomie weiter.

Bereits während der parallelen Analyse der drei Einkommensarten macht Marx darauf aufmerksam, daß Smith' Ableitung der Grundrente aus der größeren oder kleineren Fruchtbarkeit der Erde „deutlich die Verkehrung der Begriffe in der Nationalökonomie bewiesen, welche Fruchtbarkeit der Erde in eine Eigenschaft des Grundbesitzes verwandelt“³⁹. Ähnliche Beobachtungen werden philosophisch durchdrungen im Abschnitt über die entfremdete Arbeit.

Die realen ökonomischen Prozesse werden von den bürgerlichen Theoretikern in ein System abstrakter Kategorien verwandelt, die ähnlich der Hegelschen spekulativen Konstruktion ein gewisses selbständiges Dasein führen. „Die Nationalökonomie geht vom Faktum des Privateigentums aus. Sie erklärt uns dasselbe nicht. Sie faßt den *materiellen* Prozeß des Privateigentums, den es in der Wirklichkeit durchmacht, in allgemeine, abstrakte Formeln, die ihr dann als Gesetze gelten. Sie begreift *diese* Gesetze nicht, d. h., sie zeigt nicht nach, wie sie aus dem Wesen des Privateigentums hervorgehn.“⁴⁰ Von diesem methodologischen Mangel zeugen auch die unzähligen Antinomien, in die die bürgerlichen Ökonomen verfallen. Die Gegensätze von Arbeit und Kapi-[331]tal, Arbeitslohn und Profit des Kapitals, Kapital und Erde, Profit des Kapitals und Grundrente, Konkurrenz und Monopole, Zersplitterung des Grundeigentums und seine Konzentration, vom Wert der Arbeit und der Entwertung der Werktätigen usw. werden in der bürgerlichen politischen Ökonomie als rein zufällige, nicht miteinander im Zusammenhang stehende Erscheinungen dargestellt.

Aus diesem Grunde sieht Marx seine Aufgabe vor allem darin, „den wesentlichen Zusammenhang“ zwischen allen diesen und ähnlichen Gegensätzen „zu begreifen“, das heißt die ihnen allen gemeinsame Basis zu ergründen, auf die sie zurückgeführt werden können und aus der sie zwangsläufig hervorgehen.

Das war eine sehr komplizierte und ihrem theoretischen Wesen nach widersprüchliche Aufgabe. Einerseits verlangte sie von Marx, sich auf eine höhere Stufe der Abstraktion zu erheben als die bürgerlichen Ökonomen, weil man die von ihnen formulierten abstrakten Formeln und Gesetze anders nicht auf einen Nenner bringen konnte. Andererseits aber mußte ihre Lösung

³⁹ Ebenda, S. 499.

⁴⁰ Ebenda, S. 510.

als Mittel dafür dienen, um das abstrakte Herangehen an das ökonomische Leben zu überwinden und die ökonomische Wissenschaft zum Schlüssel für das Verständnis der grundlegenden Bedürfnisse der Werktätigen und vor allem des Proletariats werden zu lassen.

Der junge Marx löste diese Aufgabe, indem er eine Kategorie entdeckte, die beiden scheinbar einander ausschließenden Anforderungen gerecht wurde. Es handelt sich um die Kategorie „entfremdete Arbeit“. Sie charakterisiert alle ökonomischen Prozesse der Gesellschaft zu seiner Zeit und ist in dieser Hinsicht ihr allgemeiner Nenner. Gleichzeitig bringt sie etwas ganz Alltägliches, in diesen Prozessen deutlich zutage Tretendes zum Ausdruck – die Arbeit, und zwar von ihrer wesentlichsten Seite, der Entfremdung. In diesem Sinne ist sie äußerst konkret und unmittelbar auf das Verständnis der grundlegenden Interessen des Proletariats gerichtet.

[332] Die Entdeckung der Kategorie „entfremdete Arbeit“ war in einem gewissen Grade durch die gesamte vorangegangene geistige Entwicklung des jungen Marx vorbereitet, und zwar durch den Einfluß Hegels und Feuerbachs und auch durch die Entwicklung von Marx' eigenem Denken. So findet man eine der Voraussetzungen für die Idee von der entfremdeten Arbeit bereits im „Manuskript von 1843“, wo Marx die These von der Entfremdung des politischen Staates von der bürgerlichen Gesellschaft als Grundlage bevorstehender sozialer Umwälzungen herausarbeitete und die Vermutung äußerte, daß in der Neuzeit eine Entfremdung zwischen dem Menschen und seinem gegenständlichen Wese vor sich geht. In den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“ hatte er das Geld scharfsinnig als die Quintessenz der gegenständlichen Entfremdung begriffen und im Proletariat jene materielle Kraft erkannt, die notwendigerweise jegliche Entfremdung beseitigen kann und muß.

Auf diese Weise entstand der philosophische, ökonomische und politische Aspekt von der Idee der Entfremdung. Allerdings bildeten sie damals keine geschlossene Konzeption. Ihr Zusammenhang war lediglich terminologischer, noch nicht inhaltlicher Natur. Damit sie sich vom Wesen her vereinten, galt es, im historisch bedingten Charakter der Arbeit den allen gemeinsamen Inhalt zu erblicken. Aber das verlangte, daß die Problematik der Arbeit in Zusammenhang gebracht werden mußte mit den Problemen der bürgerlichen Gesellschaft, dem Geld, dem Staat, der sozialistischen Revolution.

Die oben behandelte parallele Analyse der drei Einkommensquellen hat das gefördert. Diese Methode trug dazu bei, die herkömmlichen Grenzen der verschiedenen Objekte zu verwischen und sie alle unter einem einheitlichen Gesichtspunkt zu betrachten. Sie schuf die Voraussetzungen für die Annäherung zwischen den einzelnen Wissensgebieten, ohne die es unmöglich gewesen wäre, die Idee von der entfremdeten Arbeit zu entdecken. Andererseits konnten wir [333] feststellen, daß Marx sich im Verlauf der Arbeit an der parallelen Analyse immer mehr dem Problem des Wesens der Arbeit unter kapitalistischen Bedingungen zuwandte, also der abstrakten und für den Arbeiter verderblichen und schädlichen Arbeit, deren Ziel nur die Vergrößerung des Reichtums ist. Das Fragment „Die entfremdete Arbeit“ ist gleichsam die ausführliche Antwort auf die im Verlauf der parallelen Analyse gestellte Frage, welchen Sinn die Reduktion der Lebenstätigkeit des größten Teils der Menschheit auf die abstrakte Arbeit hat.

Natürlich darf die Idee von der entfremdeten Arbeit nicht nur als Realisierung bereits vorhandener Voraussetzungen oder aber einfach als Beantwortung früher gestellter Fragen angesehen werden. Diese Marxsche Idee ist hinsichtlich ihrer Kraft eine jener seltenen großen Geistesschöpfungen, für die die vorausgegangene Entwicklung ein erforderlicher Anlaß, aber eben nur Anlaß ist.

Als hätte der junge Marx die Verfälschung der Kategorie „entfremdete Arbeit“ durch die zeitgenössischen bürgerlichen Theoretiker vorausgesehen, machte er von Anbeginn darauf aufmerksam, daß es nicht in seiner Absicht liegt, mit dieser Kategorie die gesamte menschliche Geschichte zu erklären, wie etwa der Theologe, der die Geburt des Bösen aus dem Sündenfall ableitet. Zur Begründung dieser Kategorie geht daher Marx „von einem nationalökonomischen, gegenwärtigen Faktum aus. Der Arbeiter wird um so ärmer, je mehr Reichtum er produziert, je

mehr seine Produktion an Macht und Umfang zunimmt. Der Arbeiter wird eine um so wohlfeilere Ware, je mehr Waren er schafft. Mit der *Verwertung* der Sachenwelt nimmt die *Entwertung* der Menschenwelt in direktem Verhältnis zu ... Dies Faktum drückt weiter nichts aus als: Der Gegenstand, den die Arbeit produziert, ihr Produkt, tritt ihr als ein *fremdes Wesen*, als eine von dem Produzenten *unabhängige Macht* gegenüber.“⁴¹

[334] Die entfremdete Arbeit hat also im „Gegenstand, den die Arbeit produziert“, ihre Voraussetzung. Dieser Gegenstand wiederum hat seine Voraussetzung in der äußeren Welt, in der Natur. „Der Arbeiter kann nichts schaffen ohne die Natur, ohne die sinnliche Außenwelt.“⁴²

Die Natur, die äußerliche, sinnliche Welt, ist folglich die erste Voraussetzung sowohl für die Entfremdung als auch für die Arbeit. Hierin ist die materialistische Position von Marx eindeutig geprägt. Damit werden alle Hirngespinnste der bürgerlichen Historiker ad absurdum geführt, die den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten aus dem Jahre 1844“ idealistische Tendenzen unterschieben wollen.

Die Natur stellt das Material, an dem die Arbeit sich verwirklicht, mit dessen Hilfe sie Produkte schafft. „Das Produkt der Arbeit ist die Arbeit, die sich in einem Gegenstand fixiert, sachlich gemacht hat, es ist die *Vergegenständlichung* der Arbeit. Die Verwirklichung der Arbeit ist ihre Vergegenständlichung.“⁴³ Folglich ist die Vergegenständlichung das Ergebnis jeglicher produzierenden (gegenständlichen) Tätigkeit.

Sind Vergegenständlichung und Entfremdung nicht identisch? Tatsächlich verliert der Mensch mit der Vergegenständlichung seiner Lebenskräfte die unmittelbare Herrschaft über sie als ihm organisch zugehörig, denn diese Kräfte nehmen im Verhältnis zum Arbeiter eine äußere, objektive Existenzform an. Wenn jedoch jede Abtrennung (Objektivierung) von Lebenskräften des Menschen Entfremdung ist, so verwandelt sie sich in einen Prozeß, der der gesamten Menschheitsgeschichte eigen ist und daher für die Lösung des Problems, um das der junge Marx sich bemühte, als nicht geeignet erscheint, nämlich des Problems der Entfremdung als eines „nationalökonomischen, *gegenwärtigen* Faktums“⁴⁴. Marx versteht aber unter Entfremdung nicht [335] jegliche Vergegenständlichung, sondern nur ihre spezifische Form. Welche Form ist das, und wodurch ist sie bedingt?

„Diese Verwirklichung der Arbeit erscheint in dem nationalökonomischen Zustand (das heißt in der kapitalistischen Ordnung – *d. Verf.*) als *Entwicklung* des Arbeiters, die Vergegenständlichung als *Verlust und Knechtschaft des Gegenstandes*, die Aneignung als *Entfremdung* ... als *Entäußerung*.“⁴⁵ Die Entäußerung des Arbeiters in seinem Produkt stellt nicht einfach einen Vorgang dar, in dem seine Arbeit zu einem Gegenstand, zu einer äußeren Existenz wird, sondern eine solche Vergegenständlichung, bei der die im Gegenstand verkörperte Arbeit dem Arbeiter als feindliche Kraft gegenübersteht. Die Wandlung der Vergegenständlichung zur Entfremdung bedeutet, daß der Arbeiter, je mehr Gegenstände er produziert, um so weniger besitzen kann, und um so mehr gerät er unter die Herrschaft seines Produkts. Da zu den Produkten der Arbeit die Arbeitsgegenstände wie auch die Lebensmittel zählen, so ist der Arbeiter letzten Endes der einen wie auch der anderen beraubt: „Die Verwirklichung der Arbeit erscheint so sehr als *Entwicklung*, daß der Arbeiter bis zum Hungertod entwickelt wird.“⁴⁶

Die Entfremdung des Gegenstandes, oder das Verhältnis des Arbeiters zu den Produkten seiner Arbeit als zu etwas Fremden, ist nur eine Seite der Entfremdung der Arbeit. Die andere Seite besteht in dem entfremdeten Verhältnis des Arbeiters im Akt der Produktion, das heißt innerhalb der produzierenden Tätigkeit selbst. Mit anderen Worten, als Entfremdung ist das Produkt

⁴¹ Ebenda, S. 511.

⁴² Ebenda, S. 512.

⁴³ Ebenda, S. 511/512.

⁴⁴ Ebenda, S. 511.

⁴⁵ Ebenda, S. 512.

⁴⁶ Ebenda.

der Arbeit nur möglich, weil die Produktion selbst die tätige Entfremdung darstellt, beziehungsweise die Entfremdung der Tätigkeit. Diese Seite der Entfremdung besteht darin, „daß die Arbeit dem Arbeiter *äußerlich* ist, d. h. nicht zu seinem Wesen gehört, daß er sich daher in seiner Arbeit nicht bejaht, sondern verneint, [336] nicht wohl, sondern unglücklich fühlt, keine freie physische und geistige Energie entwickelt, sondern seine Physis abkasteit und seinen Geist ruiniert. Der Arbeiter fühlt sich daher erst außer der Arbeit bei sich und in der Arbeit außer sich.“⁴⁷

Es handelt sich folglich um eine solche Arbeit, in deren Prozeß der Arbeiter sich selbst entfremdet, um die Selbstentfremdung der Arbeit, wie Marx hervorhebt. Das ist die Arbeit, die dem Menschen von außen aufgezwungen wurde und nicht der Befriedigung des Bedürfnisses in der Arbeit (die Arbeit wurde noch nicht zum Bedürfnis) dient, sondern nur ein Mittel zur Erlangung des Arbeitslohns ist, das heißt ein Mittel zur Befriedigung anderer Bedürfnisse.

Hieraus leitet sich eine dritte Bestimmung der entfremdeten Arbeit ab. Mit der Selbstentfremdung seiner produzierenden Tätigkeit entfremdet sich auch sein Gattungswesen als Mensch. Der Mensch besitzt viele Funktionen – Essen, Trinken usw. Doch diese Funktionen nehmen erst dann wahrhaft menschlichen Charakter an, wenn sie mit der Arbeit verbunden sind, das heißt, der Mensch findet erst mit der Bearbeitung der gegenständlichen Welt seine wahre Bewährung als ein Gattungswesen. Im Verlauf dieser Bearbeitung verwandelt sich die Natur in den unorganischen Leib des Menschen, und sein Gattungsleben nimmt ein zweites, nicht nur im Bewußtsein intellektuell widerspiegeltes, sondern empirisch reales Dasein an. Der Mensch erblickt sich selbst in der von ihm geschaffenen Welt. Aber die entfremdete Arbeit braucht ihn in dieser Welt und auch den Akt der Produktion. Damit entreißt sie ihm sein Gattungsleben und macht es zur individuellen Existenz.

Alle drei Bestimmungen der entfremdeten Arbeit (die Entfremdung des Gegenstandes, die Selbstentfremdung im Akt der Produktion, die Entfremdung des Gattungslebens) führen letztlich zur Entfremdung des Menschen vom Menschen.

[337] In der Tat: „Wenn das Produkt der Arbeit nicht dem Arbeiter gehört, eine fremde Macht ihm gegenüber ist, so ist dies nur dadurch möglich, daß es einem *andern Menschen außer dem Arbeiter gehört*.“⁴⁸ Die Entfremdung des Produkts der Arbeit führt nicht nur zum Verlust dieses Produkts für den Arbeiter, sondern auch zu dessen Aneignung durch den Nichtarbeiter. Ihre Folge ist nicht nur der Ausschluß des Arbeiters aus der Wirklichkeit bis zum Hungertode, sondern auch die Herrschaft des Nichtarbeiters über diese Wirklichkeit, dessen Luxus und seine Verschwendungssucht dank der Produkte fremder Arbeit. Die Entfremdung des Produkts der Arbeit findet daher in einem entfremdeten, feindlichen Verhältnis zwischen Werktätigen und Nichtwerktätigen, zwischen Arbeiter und Kapitalisten seinen Ausdruck.

Die Selbstentfremdung des Arbeiters im Akt der Produktion bedeutet nicht nur sein Verhältnis zu seiner eigenen Tätigkeit als zu einer unfreien, sondern auch das Verhältnis eines anderen, nicht produzierenden Menschen zu ihr als einer Tätigkeit, die sich in dessen Dienst befindet, unter seiner Herrschaft und seinem Joch steht. Die Selbstentfremdung des Arbeiters im Produktionsprozeß zeigt sich also auch im antagonistischen Verhältnis zwischen Arbeiter und Kapitalist.

„Überhaupt, der Satz, daß der Mensch seinem Gattungswesen entfremdet ist, heißt, daß ein Mensch dem andern, wie jeder von ihnen dem menschlichen Wesen entfremdet ist.“⁴⁹ Wenn aber gerade das Gattungswesen die Menschen verbindet, so versetzt die Entfremdung von ihm die Menschen in einen Zustand atomarer Isolierung. Dabei ist nicht nur der Arbeiter, sondern der Nichtarbeiter dem Gattungswesen des Menschen entfremdet, doch jeder von ihnen auf unterschiedliche Weise. Die entfremdete Arbeit nimmt dem Arbeiter sein eigenes Gattungswesen (seine eigene Produk-[338]tionstätigkeit), der Nichtarbeiter für sich genommen besitzt dieses Wesen nicht, eignet es sich jedoch in der durch einen anderen Menschen vergegenständlichten

⁴⁷ Ebenda, S. 514.

⁴⁸ Ebenda, S. 519.

⁴⁹ Ebenda, S. 518.

Form an. So führt auch die Entfremdung des Menschen vom Gattungswesen letzten Endes zum entfremdeten Verhältnis zwischen Arbeiter und Kapitalist.

In der allgemeintheoretischen Untersuchung der entfremdeten Arbeit faßt der junge Marx seine Auffassung des Problems unter einem klassenmäßigen, praktischen Aspekt zusammen. Gerade das wollen die heutigen bürgerlichen Verfälscher nicht wahrhaben. Dabei hebt er doch besonders hervor: „In der praktischen wirklichen Welt kann die Selbstentfremdung nur durch das praktische, wirkliche Verhältnis zu andern Menschen erscheinen. Das Mittel, wodurch die Entfremdung vorgeht, ist selbst ein *praktisches*.“⁵⁰

Bei der Beantwortung der Frage, um welches Mittel es sich handelt, geht Marx dazu über, die Kategorien der Nationalökonomie aus dem Inhalt der entfremdeten Arbeit als den allgemeinsten Begriff abzuleiten, auf den sie sich alle zurückführen lassen. Das tut er vor allem im Hinblick auf die zentrale ökonomische Kategorie – das Privateigentum: „Also durch die *entfremdete, entäußerte Arbeit* erzeugt der Arbeiter das Verhältnis eines der Arbeit fremden und außer ihr stehenden Menschen zu dieser Arbeit. Das Verhältnis des Arbeiters zur Arbeit erzeugt das Verhältnis des Kapitalisten zu derselben, oder wie man sonst den Arbeitsherrn nennen will. Das *Privateigentum* ist also das Produkt, das Resultat, die notwendige Konsequenz der *entäußerten Arbeit*, des äußerlichen Verhältnisses des Arbeiters zu der Natur und zu sich selbst.“⁵¹

Das Privateigentum erweist sich hier anfangs nicht als Ursache, sondern vielmehr als Folge der entfremdeten Arbeit. Eine solche Schlußfolgerung war zu erwarten. Eben dazu hatte Marx den Begriff „entfremdete Arbeit“ einge-[339]führt, um nicht vom Faktum des Privateigentums auszugehen, wie das die bürgerlichen Ökonomen taten, sondern um dieses Faktum zu erklären, das heißt es als Ergebnis abzuleiten. Erst bei der Analyse, erläutert Marx, erscheint das Privateigentum als Grund, als Ursache der entäußerten Arbeit, so daß dieses Verhältnis in Wechselwirkung umschlägt.

Weiter ist festzustellen, daß das Ausgangselement aller Verhältnisse, die in die entfremdete Arbeit eingehen, das Verhältnis des Arbeiters zu sich selbst, zu seiner Arbeit und deren Produkt ist. Auf dem Boden dieses Verhältnisses bilden und entwickeln sich die Verhältnisse zwischen den Menschen und nicht umgekehrt. Zwar mißt Marx diesen letzteren Verhältnissen schon hier sehr große Bedeutung bei. Er betrachtet sie als das „praktische wirkliche Verhältnis“. Aber bei alledem erscheinen sie lediglich als Äußerung des Verhältnisses des Menschen zu sich selbst als des wesentlichen Verhältnisses.

In deutlicher Form fand diese Position in den Bemerkungen ihren Ausdruck, die Marx beim Lesen von James Mills Buch „*Éléments d'économie politique*“ macht: „Es hängt nicht vom Menschen ab, daß dies Gemeinwesen sei oder nicht; aber solange der Mensch sich nicht als Mensch erkennt und daher die Welt menschlich organisiert hat, erscheint dies *Gemeinwesen* unter der Form der *Entfremdung*. Weil sein *Subjekt*, der Mensch, ein sich selbst entfremdetes Wesen ist. Die Menschen, nicht in einer Abstraktion, sondern als wirkliche, lebendige, besondere Individuen *sind* dies Wesen. *Wie* sie sind, so ist daher es selbst.“⁵²

In dieser Position macht sich noch der Einfluß der Feuerbachschen Auffassung vom Individuum als dem realen Subjekt des Gemeinwesens bemerkbar (diese Ansicht hatte Marx im „Manuskript von 1843“ entwickelt). Neben dieser Auffassung befand sich die scheinbar entgegengesetzte [340] These: Das Gemeinwesen hängt nicht vom Menschen ab. Den Ausweg aus dieser Verlegenheit hat Marx weder in den zitierten Bemerkungen, noch im Manuskript von 1844 vermerkt. Dennoch war das Herauslösen der selbständigen Existenz des Gemeinwesens (des Verhältnisses zwischen den Menschen) und die Hervorhebung des wirklichen, praktischen Charakters dieser Beziehungen eine Hilfe für Marx, bereits in dieser Etappe das Privateigentum

⁵⁰ Ebenda, S. 519.

⁵¹ Ebenda, S. 519/520.

⁵² Karl Marx: Auszüge aus James Mills Buch „*Éléments d'économie politique*“. In: Marx/Engels: Werke, Ergänzungsband. Erster Teil, S. 451.

nicht einfach nur in seinem empirischen Aspekt zu erfassen (als eine „Sache außer dem Menschen“), sondern in seinem Wesen als Gesamtheit bestimmter Verhältnisse des Menschen. Das war ein wichtiger Schritt vorwärts, dessen Bedeutung Marx allerdings erst später bewußt wurde.

Am Ende des Fragments über die entfremdete Arbeit stellt Marx mit freudiger Zuversicht einstweilen fest, daß die von ihm gezeugte Entwicklung „sogleich Licht über verschiedene bisher ungelöste Kollisionen“⁵³ gibt.

In der Tat. Dank des Begriffs „entfremdete Arbeit“ erscheint ein solches Kardinalproblem wie der Gegensatz von Arbeit und Kapital in einem ganz anderen Licht. Es wurde erkennbar, daß es sich nicht einfach um den Gegensatz zwischen zwei zueinander äußerlichen Erscheinungen handelt, sondern um den Widerspruch der entfremdeten Arbeit mit sich selbst; es wurde ferner deutlich, daß die bürgerliche politische Ökonomie deshalb in Antinomien gerät, weil sie nicht die Gesetze der wahrhaft menschlichen, sondern der entfremdeten Arbeit formulierte.

Faßbarer wurden auch die Wege zur praktischen Lösung dieses Problems. Marx kam an die Antwort auf die zweite Frage heran, die er am Ende des Abschnitts über den Arbeitslohn gestellt hatte. Jetzt zeigt er schon eindeutig das Wesen der Fehler, die „die Reformatoren en détail“ begehen, „die entweder den Arbeitslohn *erhöhn* und dadurch [341] die Lage der Arbeiterklasse verbessern wollen oder die *Gleichheit* des Arbeitslohns (wie Proudhon) als den Zweck der sozialen Revolution betrachten“⁵⁴. Er schreibt: „Eine gewaltsame *Erhöhung des Arbeitslohns* (von allen andren Schwierigkeiten abgesehen, abgesehen davon, daß sie als eine Anomalie auch nur gewaltsam aufrechtzuerhalten wäre), wäre also nichts als eine bessere *Salairierung der Sklaven* und hätte weder dem Arbeiter noch der Arbeit ihre menschliche Bestimmung und Würde erobert. Ja, selbst die *Gleichheit der Salaire*, wie sie Proudhon fordert, verwandelt nur das Verhältnis des jetzigen Arbeiters zu seiner Arbeit in das Verhältnis aller Menschen zur Arbeit. Die Gesellschaft wird dann als abstrakter Kapitalist gefaßt.“⁵⁵

Die Wurzel beider Fehler der „Reformatoren en détail“ liegt im Unverständnis der Tatsache, daß Arbeitslohn und Privateigentum Folge der entfremdeten Arbeit sind. Wer gegen das Privateigentum auftritt, muß auch die Aufhebung der entfremdeten Arbeit und damit die Beseitigung des Arbeitslohnes als eines solchen Systems fordern, in dem die Arbeit nicht Selbstzweck, sondern Mittel zur Erlangung des Arbeitslohnes ist.

Hier stellt Marx den unmittelbaren Zusammenhang her, der zwischen der Aufgabe zur Beseitigung der entfremdeten Arbeit und der weltgeschichtlichen Rolle des Proletariats besteht. Die Vernichtung des Privateigentums erfordert die Vernichtung der entfremdeten Arbeit und damit gleichzeitig auch aller darin wurzelnden Leiden der Menschheit. Demnach schließt der Kampf der Arbeiter gegen das Privateigentum nicht nur die Emanzipation der Arbeiter selbst, sondern der ganzen Menschheit in sich ein. So erfuhr die in den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“ propagierte These von der historischen Mission des Proletariats in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten aus dem Jahr 1844“ eine neue, tiefere theoretische Begründung, in der die philo-[342]sophischen, ökonomischen und politischen Anschauungen von Marx zu einer Einheit verschmelzen.

Angespornt durch die Tatsache, daß es ihm auf dem Wege der Analyse gelungen war, aus dem Begriff „entfremdete Arbeit“ den Begriff des Privateigentums gefunden zu haben, spricht Marx die Überzeugung aus, daß „mit Hülfe dieser beiden Faktoren alle national-ökonomischen Kategorien entwickelt werden“ können, „und wir ... in jeder Kategorie, wie z. B. dem Schacher, der Konkurrenz, dem Kapital, dem Geld, nur einen *bestimmten* und *entwickelten Ausdruck* dieser ersten Grundlagen wiederfinden“.⁵⁶

⁵³ Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: Marx/Engels: Werke, Ergänzungsband. Erster Teil, S. 520.

⁵⁴ Ebenda, S. 477.

⁵⁵ Ebenda, S. 520/521.

⁵⁶ Ebenda, S. 521.

Doch bevor Marx an die Entfaltung seiner Konzeption von der entfremdeten Arbeit als dem gegenwärtigen nationalökonomischen Faktum ging, beschloß er, sie unter einem weitergefaßten, historischen Gesichtspunkt zu betrachten. Das fand in der Formulierung zweier Kardinalfragen seinen Niederschlag:

1. Worin besteht das allgemeine Wesen des Privateigentums als Resultat der entfremdeten Arbeit, und wie ist sein Verhältnis zum wahrhaft menschlichen Eigentum?
2. Wie kommt der Mensch dazu, seine Arbeit zu entäußern, zu entfremden?

Diese Fragen umfassen Vergangenheit und Zukunft der entfremdeten Arbeit, ihre Herkunft und ihr historisches Schicksal; eine Antwort darauf finden wir jedoch im ersten Manuskript nicht. Dessen Text bricht faktisch zu Beginn der Antwort auf die erste Frage ab. [343]

Kapitel 7: Der Beginn der Synthetisierung der philosophischen, ökonomischen und historisch-politischen Anschauungen von Marx

Mit der Entdeckung der entfremdeten Arbeit und der Darlegung des allgemeinen Inhalts und der methodologischen Bedeutung dieser Kategorie für die Lösung der Probleme der Nationalökonomie endet die erste Phase von Marx' ökonomischen Studien im Jahre 1844. Marx hat damit einen Kompaß erworben, mit dem er einen neuen Abschnitt der ökonomischen Studien ansteuert. Nicht nur Smith und dessen Schule (Say und andere), sondern auch Ricardo und Mill, Destutt de Tracy und MacCulloch, Sismondi und Quesnay, Malthus und eine Reihe anderer Ökonomen (dem Wesen nach alle bedeutenden und viele weniger wichtige) werden Marx schon damals in diesem oder jenem Umfang aus erster Hand bekannt.

Zahlreiche Exzerpte aus den Arbeiten dieser Autoren, eigene Anmerkungen dazu sowie auf dieser Grundlage eine summarische Ausarbeitung von Grundproblemen der gan-[344]zen voraufgegangenen Geschichte im zweiten und dritten Manuskript, ein tiefes Eindringen in das Wesen der aktuellen Ereignisse und ein kühner Entwurf der Perspektiven, die sich der Menschheit eröffnen – das alles hat der junge Marx durch diese Studien erworben.

1. Im Zentrum der Probleme der politischen Ökonomie

Der bedeutendste der Ökonomen, die Marx jetzt studiert hatte, war der Engländer David Ricardo, einer der Autoren der Arbeitswerttheorie, der diese Theorie außerordentlich exakt abgefaßt hatte, soweit dies vom Standpunkt eines bürgerlichen Ökonomen aus möglich war. Allerdings war der Platz, den Ricardo tatsächlich in der Geschichte der politischen Ökonomie einnimmt, Marx damals noch nicht klar. Deshalb begann er die erweiterten ökonomischen Studien nicht mit Arbeiten von Ricardo und auch nicht von James Mill, der diese popularisierte, sondern mit anderen, wie sich später herausstellte, weniger bedeutenden Leuten.¹

Vor allem rief Marx' Interesse das Werk des englischen Ökonomen John Ramsey MacCulloch „Discours sur l'origine, les progrès, les objets particuliers et l'importance de l'économie politique“ [Betrachtungen über den Ursprung, die Fortschritte, die untersuchten Gegenstände und die Wichtigkeit der politischen Ökonomie], in dem die ökonomischen Probleme unter dem Aspekt der Ricardoschen Schule behandelt wurden (das Buch erschien kurz nach dem Tode des Begründers dieser Schule). Die französische Übersetzung des Werkes war ergänzt durch „Betrachtungen des Übersetzers zum System von Ricardo“, dessen Autor der junge französische Ökonom Guy Prevost war. Darin war eine allgemeine Darlegung von Ricardos System enthalten, die auf [345] Mills populärer Erläuterung dieses Systems aufbaute sowie einige strittige Probleme behandelte. Auf diese Weise vermittelte dieses Buch eine Vorstellung von den Ansichten Ricardos und seines Popularisators Mill sowie auch ihrer neuesten englischen und französischen Anhänger. Augenscheinlich ist das auch der Grund, warum Marx in der zweiten Etappe seiner Arbeit sich anfänglich diesem Buch zuwandte.

Aber Prevost und besonders MacCulloch waren Vulgärökonom, die Ricardos Haupterrungenschaft, die Arbeitswerttheorie, verwässerten. Marx schrieb darüber später in den „Theorien über den Mehrwert“: „[MacCulloch] der Vulgarisator der Ric[ardo]schen Ökonomie und zugleich das kläglichste Bild ihrer Auflösung. Vulgarisator nicht nur von Ricardo, sondern auch von James Mill. Sonst in allem Vulgärökonom; Apologet des Bestehenden. Seine einzige Angst ins Komische getrieben, die Tendenz des Profits zum Fall.“² „Den innersten Kern der R[icardo] schon Lehre – wie Profit realisiert wird, weil die Waren sich zu *ihrem Wert* austauschen – versteht Culloch daher nicht und läßt ihn fahren.“³ Prevost zeigte ebenfalls in verschiedenen seiner Auslassungen ein rein schülerhaftes Unverständnis für die Lehre Ricardos und bemühte sich um den Nachweis, daß ein ununterbrochenes Absinken des Profits nicht unausweichlich sei.

¹ Siehe [Anmerkung 4](#).

² Marx/Engels: Werke, Bd. 26.3, S. 168.

³ Ebenda, S. 171.

Mitte des Jahres 1844 sieht Marx aber in MacCulloch und Prevost die neuesten Vertreter von Ricardos Schule. Er hat wie diese auch dem „innersten Kern der Ricardoschen Lehre“ damals keine Bedeutung beigemessen. In dieser Zeit verhielt er sich auch negativ gegen jene Aspekte in Ricardos Lehre, die Prevost nicht ohne Grund als Errungenschaften ansah. Als Beispiel dafür soll der Streit um das Problem der Durchschnittszahlen in der politischen Ökonomie gelten. „Prevost“ – entgegnet Marx – „lobt die Ricardiens, ces [346] profonds économistes [diese tief-sinnigen Ökonomen], daß sie die Wissenschaft auf eine große Einfachtheit reduziert haben, en prenant pour base les moyennes, et en écartant toutes les circonstances accidentelles [indem sie die Durchschnittszahlen zur Grundlage nehmen und die zufälligen Umstände ignorieren] (wie der Große Ricardo z. B. die Zahl der Leute, die ein Land bewohnen) qui auraient pu les arrêter dans leurs généralisations. [was ihnen ermöglichte, zu verallgemeinern] p. 176, 177 not 1. Was beweisen aber diese moyennes [Durchschnittszahlen]? Daß immer mehr von den Menschen abstrahiert, immer mehr das wirkliche Leben bei Seite gesetzt und die abstrakte Bewegung des materiellen, unmenschlichen Eigentums betrachtet wird. Die Durchschnittszahlen sind förmliche Beschimpfungen, Injurien der einzelnen wirklichen Individuen.“⁴

Diese Position von Marx durchdringen zwei Motive. Vor allem ist es der proletarische Humanismus, mit seiner Forderung, die Geschwüre des Kapitalismus nicht mit dem Mantel der Durchschnittszahlen zu umgeben, sondern mit dem Skalpell des Chirurgen zu öffnen. Marx ist gegen die von der bürgerlichen politischen Ökonomie eingeführten Durchschnittszahlen gerade deshalb, weil sie mit deren Hilfe beweisen kann, „daß, wenn ich alles konsumiere und du alles produzierst, Konsumtion und Produktion in Bezug auf die Gesellschaft in gehöriger Ordnung sind“⁵.

Außerdem klingt hier noch ein anderes Motiv an. Es ist das Feuerbachsche Motiv des Individuums als einzigem realen Subjekt der Gesellschaft. Marx wird dadurch nicht veranlaßt, eine richtige wissenschaftliche Anwendung der Methode der Durchschnittsgrößen in der politischen Ökonomie (ihre Gruppierung, die adäquat die reale Lage der verschiedenen Klassen zum Ausdruck bringt, usw.) anzustreben, sondern gegen die Anwendung der Durchschnittsgrößen überhaupt Stellung zu nehmen. Verständlicherweise schwächt das Marx' Argumentation stark ab.

Bei der Bestimmung seiner Position im Streit der Ricardianer mit der Schule von Smith wandte Marx sich offensichtlich gerade in diesem Moment zum zweiten Male der Engelsschen Arbeit „Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie“ zu und fertigte einen Konspekt daraus an. Für diese Tatsache spricht auch der Umstand, daß dieser Konspekt sich eben auch in dem angeführten Heft befindet. Außerdem ist kennzeichnend, daß der Konspekt nicht die gesamte Arbeit von Engels umfaßt, sondern nur etwas über die Hälfte. Marx läßt jene Fragen beiseite, mit denen er sich bereits in der ersten Etappe seiner Studien beschäftigt hatte (Wirkungsmechanismus des Gesetzes der Konkurrenz und andere), und konzentriert seine Aufmerksamkeit auf den Standpunkt, den Engels im Streit zwischen der Smithschen und der Ricardoschen Schule einnimmt.

Marx konspektiert: „Say Brauchbarkeit als Bestimmung des Realwerts, Ricardo und Mill Produktionskosten. Bei den Engländern vertritt die Konkurrenz gegenüber den Produktionskosten die Brauchbarkeit, bei Say die Produktionskosten ... Die Definition der Grundrente von Ricardo falsch, weil sie voraussetzt, daß ein Fall der Nachfrage augenblicklich auf den Grundzins reagiert und sogleich eine entsprechende Qualität des schlechtesten bebauten Landes außer Bearbeitung setzt. Das ist falsch. Diese Definition läßt die Konkurrenz, die von Smith die Fruchtbarkeit weg.“⁶

Mit einer solchen Einstellung ging Marx auch an das Studium der „Prinzipien der Politischen Ökonomie und der Besteuerung“ von Ricardo. Er machte umfangreiche Auszüge aus diesem grundlegenden Werk und versah sie mit eigenen Anmerkungen.

⁴ Kampf der Montagnards und Girondins. Exzerpte aus R. Lavasseurs Memoiren. In: MEGA, Erste Abteilung, Bd. 3, S. 556.

⁵ Ebenda, S. 558.

⁶ Kampf der Montagnards und Girondins. Exzerpte aus R. Lavasseurs Memoiren. In: MEGA, Erste Abteilung, Bd. 3, S. 437.

[348] Ricardo untersucht die kapitalistische Produktionsweise als die produktivste; im Mittelpunkt steht bei ihm das Wachstum der Arbeitsproduktivität. Von diesem Standpunkt aus ersetzt er den Smithschen Begriff „gekaufte Arbeit“ durch den Begriff „aufgewendete Arbeit“, und statt des unbestimmten Begriffs „Arbeit“ führt er den wissenschaftlich exakten Begriff „Arbeitszeit“ ein. Daraus ergibt sich die Schlußfolgerung, die Ricardos historisches Verdienst um die Wissenschaft ausmacht: Der Wert der Produkte wird nicht, wie Smith meinte, durch die Konkurrenz, nicht, wie Say meinte, durch die Brauchbarkeit, sondern durch die für ihre Produktion aufgewendete Arbeitszeit bestimmt.

Ricardo ist konsequent in der Durchführung der von ihm entdeckten Prinzipien und nimmt in der Regel die Opfer und das Elend, welche die kapitalistische Form des Wachstums der Arbeitsproduktivität für viele Menschen und selbst für ganze Klassen mit sich bringt, nicht zur Kenntnis. Ebenso konsequent ist er auch in der Polemik mit seinen theoretischen Gegnern. Sein Buch ist kein leidenschaftsloses akademisches Werk, sondern es verbindet meisterhafte Darlegung origineller Ideen mit grundsätzlicher Auseinandersetzung im Hinblick auf seine Gegner. Schon im Vorwort zur ersten Auflage (1817) betont Ricardo, daß es seine Absicht ist, die etablierten Auffassungen einer Kritik zu unterwerfen, insbesondere viele Aspekte der Werke von Smith und Say, und er realisiert diese Absicht systematisch im Verlauf der ganzen Untersuchung. In der dritten Auflage verstärkte er noch seine Kritik an Say. Dieser blieb ihm nichts schuldig und brachte eine französische Übersetzung von Ricardos „Prinzipien“ mit eigenen kritischen Anmerkungen heraus.

Im Jahre 1844 konspektierte Marx die „Prinzipien“ in dieser Übersetzung und hatte so die Möglichkeit, nicht nur den Standpunkt von Ricardo selbst zu studieren, sondern ihn auch direkt und systematisch mit der Position von Smith und Say zu vergleichen. Schon die erste Anmerkung, die [349] Marx zu den Exzerpten aus dem Buch von Ricardo macht, enthält einen solchen Vergleich: „Ricardo hält in der Bestimmung des Worts nur die Produktionskosten fest, Say die Nützlichkeit (Brauchbarkeit). Bei Say vertritt die Konkurrenz die Produktionskosten.“⁷

Da Marx die Idee von der bestimmenden Rolle der Konkurrenz im Mechanismus der kapitalistischen Gesellschaft im Gefolge von Engels aufgenommen und sie im Verlauf der parallelen Analyse der drei Einkommensquellen auf seine Weise entwickelt hatte, ist verständlich, daß er beim Konspektieren der „Prinzipien“ zunächst in Opposition zu Ricardo bleibt und sich häufig mit Smith und den Bemerkungen von Say einverstanden erklärt. Er schreibt: „Ricardo entwickelt, wie die Arbeit die ganze Summe des Preises umfaßt, weil auch das Kapital Arbeit ist. Say ... zeigt, daß er die Profite des Kapitals und der Erde, die nicht gratis geliefert werden, vergessen hat. Proudhon schließt daraus mit Recht, daß da, wo das Privateigentum existiert, eine Sache mehr kostet, als sie wert ist, eben diesen Tribut an den Privateigentümer.“⁸

Der Arbeitsaufwand entspricht also den notwendigen Produktionskosten, und Profit wie Rente haben mit diesen Kosten nichts zu tun; sie stellen ein Geschenk an die Privateigentümer dar. Mehr noch: Da der Arbeitslohn vom Kampf zwischen Kapitalisten und Arbeitern und von der Konkurrenz der Kapitalisten untereinander abhängig ist, sind also „die Produktionskosten selbst ... durch Konkurrenz und nicht durch die Produktion bestimmt“⁹.

Unschwer ist zu erkennen, daß Marx hier die Arbeitswerttheorie Ricardos ablehnt. In dem Maße jedoch, wie er die „Prinzipien“ durcharbeitet, beginnt in seiner negativen Einstellung die Achtung vor Ricardo zu reifen, weil dieser keinerlei Illusionen im Hinblick auf die sozialen Konsequenzen der kapitalistischen Produktion hatte. Der Kapitalismus sichere maximale Produktivität der Arbeit, behauptet Ricardo, aber ihm ist das Bestreben fremd, zu beweisen, daß dadurch wachsender Wohlstand der ganzen Gesellschaft oder gar der Arbeiter gewährleistet

⁷ Ebenda, S. 493.

⁸ Ebenda, S. 494.

⁹ Ebenda, S. 501.

sei. Das entgeht Marxens Aufmerksamkeit nicht: „Es ist sehr gut, daß Ricardo dies hervorhebt, wie der Arbeiter nichts gewinnt durch die größere Produktionskraft der Arbeit.“¹⁰

Die gleiche Nüchternheit findet Marx auch in der von Ricardo konsequent angewandten These, daß die Interessen der Grundbesitzer den Interessen der Konsumenten und der Fabrikanten stets entgegengesetzt sind. Da Marx schon bei der parallelen Analyse der drei Einkommensquellen selbständig zu der gleichen Schlußfolgerung gekommen ist, sieht er in Ricardo in dieser Frage einen Bundesgenossen: „Also dem Smith gegenüber, wonach das Interesse des Grundeigentümers immer identisch mit dem der Gesellschaft ist, beweist Ricardo das Gegenteil. So stürzen die Nationalökonomien wechselseitig ihre Götzen.“¹¹

Indem Marx solche wechselseitigen Widerlegungen verfolgt, beginnt er sich zu dem Standpunkt von Smith und besonders zu dem von Say noch kritischer zu verhalten als vorher. Ihm wird klar, daß viele Einwände Says gegen Ricardo Einwände eines hin und her lavierenden Kleinbürgers gegen einen Gelehrten sind, der seine Auffassung konsequent durchsetzt. So hat Ricardo bewiesen, daß die Hauptsache für die kapitalistische Produktion der Profit, der Reingewinn ist. Say dagegen behauptete, der Unterschied zwischen Brutto- und Nettoeinkommen habe zwar vom Standpunkt der Privatinteressen, nicht aber vom Standpunkt der Interessen der ganzen Nation aus Bedeutung. Damit brachte er die Illusion hervor, als könnten sich die Vertreter der kapitalistischen Produktion von gesamtnationalen, statt von privaten Interessen leiten lassen. Einen ähnlichen [351] Standpunkt vertrat auch Sismondi. Marx bemerkt in diesem Zusammenhang: „Wenn aber Say und Sismondi ... den Ricardo bekämpfen, so bekämpfen sie nur den zynischen Ausdruck einer nationalökonomischen Wahrheit. Vom nationalökonomischen Gesichtspunkt aus ist Ricardos Satz wahr und konsequent. Was beweist es für die Nationalökonomie, daß Sismondi und Say aus ihr herauspringen müssen, um unmenschliche Konsequenzen zu bekämpfen? Weiter nichts, als daß die Menschlichkeit außer der Nationalökonomie und die Unmenschlichkeit in ihr liegt ...

Der Satz von Ricardo hat den richtigen Sinn; das *revenu net* [Nettorevenue] einer Nation ist nichts als der Profit des Kapitalisten und der *fermage* [Pachtzins] des Grundeigentümers, geht den Arbeiter nichts an. Und den Arbeiter geht die Nationalökonomie nichts an, als insofern er die Maschine dieser Privatvorteile ist.

Die nationalökonomischen und politischen Einwendungen, die Say macht, sind abgeschmackt.“¹²

So gelangt Marx zu dem Schluß, daß Ricardo der konsequenteste und auf seine Art ehrlichste Wissenschaftler unter den bürgerlichen Ökonomen ist. Auf der anderen Seite verwirft Marx die hochtrabenden Auslassungen der Ökonomen über gesamtnationale Interessen usw. als nicht zum Wesen der Sache gehörig, weil sie die Beseitigung des Privateigentums nicht voraussetzen.

Unmittelbar nach den „Prinzipien“ von Ricardo arbeitete Marx die „Elemente der politischen Ökonomie“ von James Mill (1821; französische Ausgabe 1823) durch. Wie Marx in den „Theorien über den Mehrwert“ feststellte, war Mill „der erste, der R[icardo]s Theorie in systematischer Form darstellte, wenn auch nur in ziemlich abstrakten Umrissen“¹³. Ähnlich wie Ricardo verteidigte auch er offen die Interessen des Industriekapitals gegen das Grundeigentum und ver-[352]wischte in keiner Weise den Gegensatz zwischen Kapital und Arbeit. Gleichzeitig begann mit ihm der Zerfall der Ricardoschen Schule. Denn klarer als der Begründer der Schule empfand er die Widersprüchlichkeit dessen Lehre, ohne jedoch zu ihrer Überwindung imstande zu sein. Er ging teilweise auf die Smithsche Theorie von Nachfrage und Zufuhr zurück. Besonders deutlich zeigt sich das in seinem Versuch, den Widerspruch zwischen dem Arbeitswertgesetz (der Wert wird durch die Arbeitszeit bestimmt) und seiner ständigen Verletzung in der Bezahlung der unmittelbaren Arbeit des Arbeiters durch den Kapitalisten zu lösen. Da Mill nicht begriffen

¹⁰ Ebenda, S. 494.

¹¹ Ebenda, S. 513.

¹² Ebenda, S. 515.

¹³ Marx/Engels: Werke, Bd. 26.3, S. 80.

hatte, daß der Arbeiter nicht seine Arbeit, sondern seine Arbeitskraft verkauft (diese Entdeckung ist später eben durch Marx gemacht worden), findet er nichts Besseres, als die Höhe des Arbeitslohnes aus dem Verhältnis von Nachfrage nach Arbeit und ihrer Zufuhr, also aus der Konkurrenz zwischen Arbeiter und Kapitalisten abzuleiten.

Aber in der Mitte des Jahres 1844 schaute Marx mit anderen Augen auf Mill. Er sah in ihm jenen Ökonomen, der Ricardo systematisiert hat (und das war unbestritten). Seine teilweise Rückkehr zur Theorie von Nachfrage und Zufuhr sowie die gleichzeitige exakte Gegenüberstellung von Arbeit und Kapital imponierte dem jungen Marx, der noch nicht den Wert von Ricardos Arbeitswerttheorie erkannt hatte.

Wie bei den Auszügen aus dem Werk von Ricardo beginnen die Marxschen Bemerkungen zum Buch von Mill ebenfalls mit der Frage nach den Produktionskosten als Faktor in der Wertbestimmung: „Bei jener Kompensation des Geldes und Metallwerts, wie bei der Darstellung der Produktionskosten als des einzigen Momentes in der Wertbestimmung, begeht Mill – wie überhaupt die Schule von Ricardo – den Fehler, daß sie das *abstrakte Gesetz*, ohne den Wechsel oder die beständige Aufhebung dieses Gesetzes – wodurch es erst wird – ausspricht. Wenn es ein *beständiges* Gesetz ist, daß z. B. die Produktionskosten in letz-[353]ter Instanz – oder vielmehr bei der sporadisch zufällig eintreffenden Deckung von Nachfrage und Zufuhr – den Preis (Wert) bestimmen, so ist es ein ebenso *beständiges Gesetz*, daß dies Verhältnis sich nicht deckt, also daß Wert und Produktionskosten in keinem notwendigen Verhältnis stehn.“¹⁴

Auf den ersten Blick sieht man hier keinerlei Fortschritt im Vergleich zum Beginn der Auszüge aus dem Werk von Ricardo. Das Arbeitswertgesetz wird nur als Einzelfall des Gesetzes von Nachfrage und Angebot betrachtet. Dennoch besteht der Schritt vorwärts darin, daß die Produktionskosten nicht der Konkurrenz gegenübergestellt werden, wie Mill es getan hatte und womit Marx damals einverstanden war, sondern mit ihr in Zusammenhang gebracht werden. Mehr noch, das Arbeitswertgesetz wird als Abstraktion vollumfänglich als rechtmäßig anerkannt. Marx' methodologische Einwände hängen nicht mit dem Mangel an logischer Begründung für dieses Gesetz zusammen, sondern mit der ihm damals eigenen Auffassung vom Gesetz als einer Formel, die in ihrem Wirkungsbereich auch in jedem Einzelfall unbedingt ihre exakte Bestätigung finden muß. Das ist ein Einwand von der Art, wie er von ihm seinerzeit auch gegen die Anwendung von Durchschnittszahlen durch die Ricardianer erhoben wurde. Erst später wird Marx die statistische Natur ökonomischer Gesetze klar, und daraufhin stellt er die These auf, daß jegliche Wissenschaft erst in dem Maße zur exakten Wissenschaft wird, wie ihre Gesetze einen mathematischen Ausdruck erhalten.

Die Erklärung des statistischen Charakters der Gesetze schwächt Marx' Interesse für ihre konkreten und vor allem widersprüchlichen Erscheinungsformen jedoch keineswegs ab. Die wissenschaftliche Untersuchung betrachtete er erst dann als abgeschlossen, wenn der Wirkungsmechanismus [354] der Gesetze auch im Detail erfaßt war, einschließlich der realen Fäden, die die widersprüchlichen Fakten zu einer Formel verbinden. Die Existenz widersprüchlicher Fakten war für Marx immer ein Anreiz, ihre unter der Oberfläche verborgenen Zusammenhänge zu erforschen. Beachtet man diese Tatsachen, so wird ein weiterer Schritt deutlich, den Marx am Anfang seiner Bemerkungen zu Mill getan hat. Es handelt sich um die Feststellung des Widerspruchs zwischen dem Wertgesetz und der tatsächlichen Sachlage (die Waren werden nicht nach dem Wert verkauft). Die gleichzeitige Anerkennung der Tatsache, daß das Wertgesetz als Abstraktion begründet ist, hat objektiv gesehen Marx auf dem Weg zur Entdeckung des Unterschieds zwischen Arbeit und Arbeitskraft, zwischen Profit und Mehrwert usw. vorangebracht.

In den Bemerkungen zu Mill geht Marx nicht nur auf die Frage der Produktionskosten, sondern auch auf eine Reihe anderer ausgesprochen ökonomischer Probleme ein. So widmet er dem Geld große Aufmerksamkeit und beginnt mit der Ausarbeitung seiner Kreditlehre, seiner Lehre

¹⁴ Karl Marx: Auszüge aus James Mills Buch „Éléments d'économie politique“. In: Marx/Engels: Werke, Ergänzungsband. Erster Teil, S. 445.

über das Papiergeld usw.¹⁵. Das alles zeigt, daß Marx durch diese ökonomischen Studien zu einem hochqualifizierten Spezialisten wurde. Mit vollem Recht schrieb er im Vorwort zu den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“, daß seine „Resultate durch eine ganz empirische, auf ein gewissenhaftes kritisches Studium der Nationalökonomie gegründete Analyse gewonnen worden sind“¹⁶.

Daß es sich tatsächlich vornehmlich um eine kritische Untersuchung handelt, wird bei allen Auszügen deutlich. Die Bemerkungen in bezug auf Mill bestätigen, daß sie alle von Marx in einem tiefen methodologischen Sinn genutzt wurden, vor allem unter dem Aspekt der entfremdeten Arbeit. „Da der Inhalt dieser Bemerkungen nicht in einer der uns bekannten Arbeiten von Marx wiedergegeben wird, so muß man annehmen, daß er in dem auf uns nicht überkommenen Teil des zweiten Manuskripts aus dem Jahr 1844 benutzt wurde.“ Diese Vermutung wird im Vorwort des Instituts für Marxismus-Leninismus zur russischen Übersetzung dieser Bemerkungen geäußert.¹⁷

2. Die Entwicklungsetappen der entfremdeten Arbeit

Gestützt auf das ihm jetzt zur Verfügung stehende umfangreiche Material, hat Marx aller Wahrscheinlichkeit nach im zweiten Manuskript eine systematische Darlegung seiner Ansichten über die grundlegenden Probleme der politischen Ökonomie vorgenommen. Dabei mußte er der Logik der Dinge zufolge gerade hier seine Absicht realisieren, die er am Schluß des Fragments über die entfremdete Arbeit geäußert hatte, nämlich mit Hilfe der Begriffe „entfremdete Arbeit“ und „Privateigentum“ alle nationalökonomischen Kategorien abzuleiten. Leider ist ein großer Teil des Manuskripts nicht erhalten geblieben, und wir wissen nicht, ob es dazu gekommen ist.

Die erhalten gebliebenen letzten vier Seiten des Manuskripts sowie drei Ergänzungen (der größte Teil des dritten Manuskripts) zu den unmittelbar vorangegangenen Seiten erlauben die Schlußfolgerung, daß hier eine Antwort auch auf die Kardinalfragen gegeben wurde, mit denen das Fragment über die entfremdete Arbeit abgeschlossen wird. Hier-[356]bei benutzt Marx nicht nur die Ergebnisse seiner ökonomischen Studien aus dem Jahre 1844, sondern auch seiner historischen Studien von 1843¹⁸. Es setzt sich also die Vereinigung der philosophischen, ökonomischen und historischen Anschauungen von Marx und ihre komplexe Verarbeitung zu einer neuen Weltanschauung fort. Kern dieses Prozesses ist das Problem der historischen Etappen bei der Entstehung, Entwicklung und Beseitigung der entfremdeten Arbeit, das Problem des Kommunismus als Aufhebung aller Formen der Entfremdung.

Am Schluß des zweiten Manuskripts skizziert Marx folgende Etappen für die Entwicklung des Wechselverhältnisses zwischen Arbeit und Kapital:

„Erstens – unmittelbare oder vermittelte Einheit beider ...

[Zweitens –] Gegensatz beider ...

[Drittens –] Gegensatz jedes gegen sich selbst.“¹⁹

¹⁵ Diese Probleme wurden D. I. Rosenberg näher dargelegt: Die Entwicklung der ökonomischen Lehre von Marx und Engels in den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts, Berlin 1958, S. 106-117.

¹⁶ Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: Marx/Engels: Werke, Ergänzungsband. Erster Teil, S. 467.

¹⁷ In: Woprossy filosofii, 1966, Heft 2, S. 113. – Von allen Auszügen des Jahres 1844 wurden gerade die Auszüge aus dem Werk von Mill in höchstem Grade in Marx' Arbeiten der reifen Periode, vor allem in den Theorien über den Mehrwert verwandt.

¹⁸ Bestätigung dieser Tatsache ist Marx' Bezugnahme auf die Werke von Möser und Lancizolle am Schluß des zweiten Manuskripts, die er in Kreuznach konspektiert hatte. (Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: Marx/Engels: Werke, Ergänzungsband. Erster Teil. S. 527.)

¹⁹ Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: Marx/Engels: Werke, Ergänzungsband. Erster Teil, S. 529.

Da die Entwicklung dieses Verhältnisses die Bewegung des Privateigentums ist, und letzteres Produkt der entfremdeten Arbeit, so können in bestimmtem Maße auch dafür die angeführten Etappen gelten.

In Bemerkungen zu Mill versucht Marx auf andere Weise an dieses Problem heranzukommen. Dort, wo er die soziale Natur des Geldes behandelt, spricht er von der Rolle des Tauschs und der Arbeitsteilung bei der Wandlung der Arbeit aus einem Mittel zur unmittelbaren Bedürfnisbefriedigung in Erwerbsarbeit, das heißt in entfremdete Arbeit.

Beide Arten des Herangehens an das Problem ergänzen einander. Sie lassen in Verbindung mit einigen anderen Äußerungen von Marx im zweiten und dritten Manuskript [357] den Schluß zu, wie sich Marx damals die Entstehung und Entwicklung der entfremdeten Arbeit vorstellte.

Erste Etappe. In der Wildheit, Barbarei gibt es nur die Arbeit zur unmittelbaren Befriedigung der Bedürfnisse des Menschen an Existenzmitteln (Nahrung, Kleidung, Unterkunft). Die Produkte der Arbeit werden vom Produzenten selbst verbraucht. Aus diesem Grunde produziert der Mensch „in diesem Zustand *nicht mehr*, als er unmittelbar bedarf ... In diesem Fall findet kein Austausch statt, oder der Austausch reduziert sich auf den Austausch seiner Arbeit gegen das Produkt seiner Arbeit, und dieser Austausch ist die latente Form Keim des wirklichen Austausches.“²⁰ In Erklärung damit schlußfolgert Marx: „Kapital und Arbeit erst noch vereint“²¹, da hier die gesamte aufgehäufte Arbeit die des Produzenten selbst ist. Also gibt es noch keinerlei Entfremdung.

Zweite Etappe. Beim Produzenten bildet sich ein „Überschuß seiner Produktion“, und damit entsteht der Tausch. Anfangs vollzieht er sich „in jener rohen Gestalt des *entäußerten* Privateigentums, des *Tauschhandels*“²². Ziel der Produktion ist hier noch wie früher die unmittelbare Bedürfnisbefriedigung der Produzenten. Die Bildung von Überschüssen und der Tausch treten als etwas Zufälliges, vom Produzenten nicht Vorgesehenes in Erscheinung. Wo jedoch der Tausch vorhanden ist, wird faktisch die „Arbeit teilweise zur *Erwerbsquelle* ... Ihr Zweck und ihr Dasein sind verschieden geworden“²³. Die aufgehäufte Arbeit hört auf, in vollem Umfang seine eigene Arbeit zu sein und wird teilweise fremder, wenn sie auch unmittelbar gegen seine [358] Arbeit ausgetauscht wird. Gerade in diesem Stadium sind Kapital (= aufgehäufter Arbeit) und Arbeit „zwar getrennt und entfremdet, aber sich wechselseitig als *positive* Bedingungen hebend und fördernd“²⁴.

In dem Maße, da die Produktion von Überschüssen beständigen Charakter annimmt, beginnen die Menschen mit der bewußten Produktion für den Austausch. Das bedeutet eine radikale Wende in den menschlichen Beziehungen. Jetzt werden Austausch und Arbeitsteilung zu unmittelbaren Formen eines gesellschaftlichen Verhältnisses zwischen den Menschen. Doch dieses Verhältnis entsteht und entwickelt sich nicht als wahrhaft menschliches Verhältnis, sondern als Produkt der Begierde und des Egoismus der Individuen. In der Tat. Wenn man ein Produkt der Arbeit eines anderen Menschen benötigt, so kann man dieses Bedürfnis nur im Austausch gegen ein Produkt der eigenen Arbeit befriedigen, das heißt durch den Verlust dieses Produkts. Andererseits wird dieser Gegenstand nur dem Anschein nach als eigener produziert. Denn „ich produziere der Wahrheit nach einen *andren* Gegenstand, den Gegenstand deiner Produktion, den ich gegen dies Mehr auszutauschen gedenke, ein Austausch, den ich in Gedanken schon vollzogen habe. Die *gesellschaftliche* Beziehung, in der ich zu dir stehe, meine Arbeit für dein

²⁰ Karl Marx: Auszüge aus Mills „*Éléments d'économie politique*“. In: Marx/Engels: Werke, Ergänzungsband. Erster Teil, S. 459.

²¹ Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: Marx/Engels: Werke, Ergänzungsband. Erster Teil, S. 529.

²² Karl Marx: Auszüge aus Mills „*Éléments d'économie politique*“. In: Marx/Engels: Werke, Ergänzungsband. Erster Teil, S. 454.

²³ Ebenda.

²⁴ Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: Marx/Engels: Werke, Ergänzungsband. Erster Teil, S. 529.

Bedürfnis ist daher auch ein bloßer *Schein*, und unsere wechselseitige Ergänzung ist ebenfalls ein bloßer *Schein*, dem die wechselseitige Plünderung zur Grundlage dient.“²⁵

So vollzog sich die Entfremdung des Produkts vom Produzenten, und damit wurde auch die soziale Kommunikation zu einem äußeren, entfremdeten Akt.

Dritte Etappe. „Wie der wechselseitige Austausch der Produkte der *menschlichen Tätigkeit* als *Tauschhandel*, als [359] *Schacher*, so erscheint die wechselseitige Ergänzung und Austauschung der Tätigkeit selbst als: *Teilung der Arbeit* ... Mit der Zivilisation steigert sich die *Teilung der Arbeit*.“²⁶ Die zunehmende Arbeitsteilung führt dahin, daß das ganze Produkt für den Austausch und nicht für die eigene Konsumtion produziert wird. Die Arbeit verwandelt sich insgesamt in Erwerbsarbeit. Gleichlaufend mit der Entfremdung des Produkts vollzog sich auch die Entfremdung vom Produzenten und vom Arbeitsakt.

Diese Entfremdung der Wesenskräfte des Menschen fand ihren äußeren, gegenständlichen Ausdruck im Erscheinen und in der Entwicklung eines Äquivalents, das alles auf der Welt ersetzt; zu diesem Äquivalent wurde der universelle Vermittler des Austauschs, das Geld.

„Das Wesen des Geldes ist zunächst nicht, daß in ihm das Eigentum entäußert wird, sondern daß die *vermittelnde Tätigkeit* oder Bewegung, der *menschliche*, gesellschaftliche Akt, wodurch sich die Produkte des Menschen wechselseitig ergänzen, *entfremdet* und die Eigenschaft eines *materiellen Dings* außer dem Menschen, des Geldes wird ... Durch diesen *fremden Mittler* – statt daß der Mensch selbst der Mittler für den Menschen sein sollte – schaut der Mensch seinen Willen, seine Tätigkeit, sein Verhältnis zu andren als eine von ihm und ihnen unabhängige Macht an. Seine Sklaverei erreicht also die Spitze.“²⁷

Vierte Etappe. Alle diese Entfremdungsprozesse bedingten das Entstehen aufgehäufter fremder Arbeit, das heißt das Kapital im eigentlichen Sinne des Wortes, und seine Gegenüberstellung mit der mittelbaren Arbeit. Ursprüngliche Existenzform des Kapitals war das Grundeigentum. Der Gegensatz zwischen Kapital und Arbeit tritt hier als Gegensatz zwischen der Landarbeit und der Grundrente in Erscheinung. Dieser hat sich vor langer Zeit herausgebildet und ist sehr klar umrissen. Aber sein wahres Wesen als Ge-[360]gensatz zwischen der Arbeit und dem Kapital überhaupt wird durch verschiedene Umstände verschleiert: Die Rente erscheint als spezifische Eigenschaft eines spezifischen Eigentums, des Grundeigentums, das heißt, es ist durch eine natürliche Hülle umgeben. Ebenso zeigt sich die Landarbeit als spezifische Arbeit, deren Objekt die Natur selbst ist und die daher unmittelbar in das Wirken der Naturkräfte eingreift; andererseits ist diese Arbeit von einem verzweigten Netz ständischer Beziehungen umwoben, welches ihr den Anschein einer für die Gattung gesellschaftlich bedeutsamen verleiht.

Fünfte Etappe. „Solange die Industrie (das Stadtleben) *gegenüber* dem Landbesitz (dem adligen Feudal-Leben) sich bildet und noch den feudalen Charakter ihres Gegensatzes an sich selbst in der Form des Monopols, Zunft, Gilde, Korporation etc. trägt“, wird der Gegensatz zwischen Kapital und Arbeit hier anfangs dadurch verschleiert, daß innerhalb dieser „Bestimmungen die Arbeit noch eine *scheinbar gesellschaftliche* Bedeutung, noch die Bedeutung des *wirklichen* Gemeinwesens hat, noch nicht zur *Gleichgültigkeit* gegen ihren Inhalt und zum völligen Sein für sich selbst, d. h. zur Abstraktion von allem andren Sein, und darum auch noch nicht zum *freigelaßnen* Kapital fortgegangen ist.

Aber die notwendige *Entwicklung* der Arbeit ist die freigelaßne, als solche für sich konstituierte *Industrie* und das *freigelaßne Kapital*.“²⁸ Wenn in der ersten Zeit die industrielle Arbeit in

²⁵ Karl Marx: Auszüge aus Mills „Éléments d'économie politique“. In: Marx/Engels: Werke, Ergänzungsband. Erster Teil, S. 460.

²⁶ Ebenda, S. 455.

²⁷ Ebenda, S. 445/446.

²⁸ Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: Marx/Engels: Werke, Ergänzungsband. Erster Teil, S. 525/526.

dieser ihrer Eigenschaft der Landarbeit als spezifischer Arbeit gegenübersteht, so verschwindet später jeglicher Unterschied zwischen ihnen: „Mit der Verwandlung des Sklaven in einen *freien* Arbeiter, d. h. in einen *Söldling*, ist der Grundherr an sich in einen Industrieherrn, einen Kapitalisten verwandelt ...“²⁹ In der Gesellschaft [361] gibt es damit nur zwei Klassen – Arbeiter und Kapitalisten. Erst jetzt ist die entfremdete Arbeit endgültig das Wesen jeglicher Arbeit und das Geheimnis jeglichen Kapitals. Nun erst kann „das Privateigentum seine Herrschaft über den Menschen vollenden und in allgemeinsten Form zur weltgeschichtlichen Macht werden“³⁰.

Das höchste, das gegenwärtige Stadium des Gegensatzes zwischen Arbeit und Kapital ist seine Verwandlung zum „*Gegensatz* jedes *gegen* sich selbst. Kapital ... zerfallend in *sich* und seine *Zinsen*, wie diese wieder in *Zinsen und Gewinn* ... Arbeit zerfallen in sich und den Arbeitslohn.“³¹ Die Arbeit ist das subjektive Wesen jedes Privateigentums, aber der Arbeiter ist frei von jeder Art Eigentum, und seine ganze Arbeit verwandelt sich in ein Mittel zum Erwerb von Arbeitslohn, das heißt in „die Produktion der menschlichen Tätigkeit als *Arbeit*, also als einer sich ganz fremden, dem Menschen und der Natur, daher dem Bewußtsein und der Lebensäußerung ganz fremden Tätigkeit, die *abstrakte* Existenz des Menschen als eines bloßen *Arbeitsmenschen*, der daher täglich aus seinem erfüllten Nichts in das absolute Nichts, sein gesellschaftliches und darum sein wirkliches Nichtdasein hinabstürzen kann – wie andererseits die Produktion des Gegenstandes der menschlichen Tätigkeit als *Kapital*, worin alle natürliche und gesellschaftliche Bestimmtheit des Gegenstandes *ausgelöscht* ist ... dieser Gegensatz auf die Spitze getrieben ist notwendig die Spitze, die Höhe und der Untergang des ganzen Verhältnisses.“³²

[362] Mit der Herausarbeitung dieser historischen Hauptetappen in der Entstehung und Entwicklung der entfremdeten Arbeit als dem wichtigsten Kennzeichen der gesamten vorangegangenen und jetzigen Menschheitsgeschichte gelangte der junge Marx gleichzeitig zu einer originellen und ihrem Wesen nach materialistischen Auffassung von der Geschichte der Nationalökonomie. Hinter den vielzähligen Gesichtspunkten, dem Meinungsstreit der Ökonomen erkannte er eine bestimmte Logik, nicht nur die der Entwicklung der Wissenschaft, sondern auch die Logik, die im Verlauf der tatsächlichen Geschichte der Gesellschaft enthalten ist. Indem er letzteres als die wahre Grundlage für die Geschichte der ökonomischen Lehren erfaßte, fand er ein objektives Kriterium für die Bestimmung des historischen Platzes jeder Schule und jedes Ökonomen. Eben von diesem Standpunkt aus sind die ersten Fragmente des dritten Manuskripts geschrieben. (Sie sind eine Ergänzung zu den Seiten XXXVI und XXXIX des zweiten Manuskripts.)

Daß in der Geschichte der Nationalökonomie zuerst die Merkantilisten, dann die Physiokraten und erst danach die Schulen von Smith und Ricardo auftreten, ist kein Zufall, sondern eine Notwendigkeit. Diese Aufeinanderfolge ist eine Wiederholung des realen Geschichtsverlaufs, der Entwicklungsetappen, die die entfremdete Arbeit als subjektives Wesen des Privateigentums durchläuft. In den ersten Etappen trat die entfremdete Arbeit in spezieller gegenständlicher Form auf – die Form des Geldes, vor allem des Goldes, dementsprechend existiert bei den Merkantilisten der Reichtum nur in Gestalt des edlen Metalls. Dann, als die entfremdete Arbeit eine mehr universelle, natürliche Form annahm, die Form des Grundeigentums, traten die Physiokraten auf den Plan. Bei ihnen geht das subjektive Wesen des Reichtums bereits auf die Arbeit über, allerdings nicht in ihrer Allgemeinheit und Abstraktion, sondern nur in einer besonderen durch die Natur bestimmten Daseinsweise. Als schließlich die industrielle Entwicklung die universelle [363] Natur der Arbeit als subjektives Wesen des Privateigentums zur Tatsache werden ließ, mußten die Physiokraten der Smithschen Schule das Feld räumen. Marx

²⁹ Ebenda, S. 526.

³⁰ Ebenda, S. 533.

³¹ Ebenda, S. 529. – Diese Thesen sind den Gedanken Engels' sehr ähnlich. Marx hat sie wie folgt konspektiert: „Trennung von Kapital und Arbeit. Trennung von Kapital und Gewinn. Trennung des Gewinns in Gewinn und Zinsen ... Trennung von Arbeit und Lohn.“ (In: Kampf der Montagnards und Girondins. Exzerpte aus R. Lavasseurs Memoiren. In: MEGA, Erste Abteilung, Bd. 3, S. 437.)

³² Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: Marx/Engels: Werke, Ergänzungsband. Erster Teil, S. 524/525.

kennzeichnet diesen Prozeß wie folgt: „Wie das Grundeigentum die erste Form des Privateigentums ist, wie die Industrie ihr bloß als eine besondere Art des Eigentums zunächst historisch entgegentritt ..., so wiederholt sich bei der wissenschaftlichen Erfassung des *subjektiven* Wesens des Privateigentums, der *Arbeit*, dieser Prozeß, und die Arbeit erscheint zuerst nur als *Landbauarbeit*, macht sich dann aber als *Arbeit* überhaupt geltend.“³³

Mit der Feststellung, daß jeglicher Reichtum auf die Arbeit, das heißt auf den Menschen selbst, zurückzuführen ist, spielte Smith in der Nationalökonomie die gleiche Rolle wie Luther in der Religion, der die äußere Religiosität aufhob (Verehrung der Ikonen usw.) und die innere Religiosität an ihre Stelle setzte. Doch wie bei Luther die innere Religiosität nur eine neue Etappe in der Unterordnung des Menschen unter die Religion darstellte, so ist die Rückführung des Reichtums auf den Menschen bei Smith nur die konsequente Durchführung der Verbesserung des Menschen. Was früher Sichäußerlichkeit, reale Entäußerung des Menschen war, wurde jetzt nur zur Tat der Entäußerung.³⁴ Wenn die moderne Nationalökonomie anfangs auch den Schein der Anerkennung des Menschen, seiner Selbständigkeit usw. wahrt, so ließ sie doch im Verlauf der weiteren Entwicklung diese Scheinheiligkeit fallen und entwickelte aus der These von der Arbeit als dem einzigen Wesen des Reichtums zynisch die für den Menschen feindlichen Konsequenzen. „Nicht nur wächst der *Zynismus* der Nationalökonomie relativ von Smith über Say bis zu Ricardo, Mill etc., insofern die Konsequenzen der *Industrie* den letztern entwickelter und widerspruchsvoller vor die Augen treten, sondern [364] auch positiv geht sie immer und mit Bewußtsein weiter in der Entfremdung gegen den Menschen als ihr Vorgänger, aber *nur*, weil ihre Wissenschaft sich konsequenter und wahrer entwickelt.“³⁵

3. Kommunismus bedeutet die Beseitigung jeglicher Entfremdung

Auf diese Weise erfaßte Marx, daß zwischen der Logik in der Entwicklung der Wissenschaft von der Gesellschaft und der Logik der tatsächlich verlaufenden Geschichte eine bestimmte Übereinstimmung besteht. Einen noch größeren Scharfblick bewies er jedoch mit der Feststellung, daß die Logik der Geschichte sich auch in der Entwicklung der wissenschaftlichen Vorstellungen über die bevorstehende Beseitigung des heutigen Zustandes wiederholt, und damit auch der Entwicklung der politischen Bewegung, die sich von diesen Vorstellungen leiten läßt. Die Kenntnis der Vergangenheit und Gegenwart einerseits, die Vorstellungen über die Zukunft und die Bewegung, die jene Arbeit führt, andererseits, entwickeln sich wie zwei parallele Prozesse, die ein und dieselben Etappen durchlaufen. Von diesem Prozeß sagt Marx: „Die Aufhebung der Selbstentfremdung macht denselben Weg wie die Selbstentfremdung.“³⁶

Mit der Aufdeckung dieser Gesetzmäßigkeit war ein objektives Kriterium für die Einschätzung des historischen Platzes der verschiedenen sozialistischen und kommunistischen Theorien und Bewegungen, das heißt der verschiedenen Formen des Kommunismus, gegeben.

Wie in der Entwicklung der entfremdeten Arbeit und der ihr entsprechenden Theorien, so wurde auch in den sozia-[365]listisch-kommunistischen Ansichten und Bewegungen das Privateigentum ursprünglich nur von seiner objektiven Seite her betrachtet. Neuester Vertreter dieser Auffassungen ist Proudhon, der bereits begriffen hat, daß die Arbeit das Wesen des Privateigentums und das Kapital seine Daseinsform ist und daher als solche aufzuheben ist. Insgesamt gesehen verharnte er jedoch auf den Positionen des realen Kommunismus, der sämtliche Gemeinheiten der gegenwärtigen Gesellschaft ausschließlich auf das Privateigentum, auf die ungleichmäßige Verteilung des gegenständlichen Reichtums zurückführt und nicht die Entfremdung in der Sphäre der Politik und des geistigen Lebens bemerkt, die Selbstentfremdung der menschlichen Persönlichkeit, ihrer Talente, Gefühle usw. „... einmal ist die Herrschaft des *sachlichen*

³³ Ebenda, S. 533.

³⁴ Marx vertieft hier die Engelssche Charakteristik von Smith als der „ökonomische Luther“.

³⁵ Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: Marx/Engels: Werke, Ergänzungsband. Erster Teil, S. 531.

³⁶ Ebenda, S. 533.

Eigentums so groß ihm gegenüber, daß er *alles* vernichten will, was nicht fähig ist, als *Privateigentum* von allen besessen [zu] werden; er will auf *gewaltsame* Weise von Talent etc. abstrahieren ... Wie wenig diese Aufhebung des Privateigentums eine wirkliche Aneignung ist, beweist eben die abstrakte Negation der ganzen Welt der Bildung und der Zivilisation, die Rückkehr zur *unnatürlichen* Einfachheit des *armen*, rohen und bedürfnislosen Menschen, der nicht über das Privateigentum hinaus, sondern noch nicht einmal bei demselben angelangt ist. Die Gemeinschaft ist nur eine Gemeinschaft der *Arbeit* und die Gleichheit des *Salairs*, den das gemeinschaftliche Kapital, die *Gemeinschaft* als der allgemeine Kapitalist, auszahlt.“³⁷

Es handelt sich also um einen Kommunismus, der die universelle Negierung der Persönlichkeit des Menschen nicht beseitigt, wie sie vom Privateigentum hervorgerufen wurde, sondern sie vielmehr in sich aufnimmt. Darum ist „der *rohe* Kommunismus ... nur eine *Erscheinungsform* von der Niedertracht des Privateigentums, das sich als das *positive Gemeinwesen* setzen will“³⁸.

[366] In einer anderen Form richtet der Kommunismus die Hauptaufmerksamkeit auf die subjektive Seite des Privateigentums. Er begreift zwar das Privateigentum bereits als Entfremdung des Menschen von sich selbst, hat aber noch nicht erklären können, daß sein Wesen in der entfremdeten Arbeit als der entmenschten Form der gesellschaftlichen Arbeit besteht. Die Wurzel des Übels sieht dieser Kommunismus in den besonderen, spezifischen Weisen der Arbeit. Fourier zum Beispiel negiert die nivellierte, parzellierte Arbeit, das heißt die industrielle Arbeit, und wie die Physiokraten hält er die Landarbeit für die beste. Saint-Simon dagegen preist die Industriearbeit und begehrt die alleinige Herrschaft der Industriellen und die Verbesserung der Lage der Arbeiter. Zum Unterschied vom rohen Kommunismus fordern die Repräsentanten der zweiten Form des Kommunismus nicht nur die Beseitigung des Privateigentums und eine dem Menschen angemessene Verteilung des gegenständlichen Reichtums, sondern auch die Aufhebung der Entfremdung in der Sphäre des politischen Lebens und die Rückkehr des Menschen in sein politisches Wesen. Im Zusammenhang mit dieser letzteren Forderung trifft Marx die Unterscheidung: „Der Kommunismus α) noch politischer Natur, demokratisch oder despotisch; β) mit Aufhebung des Staats ...“³⁹ Weil jedoch der Kommunismus weder in der einen noch in der anderen Form begriffen hatte, daß das Privateigentum, wenn auch in entfremdeter, entmenschter Gestalt, die gesellschaftlichen Beziehungen des Menschen in maximaler Weise entwickelte und seine gesellschaftliche Natur bewies, weil er folglich „das positive Wesen des Privateigentums noch nicht erfaßt hat und ebensowenig die *menschliche* Natur des Bedürfnisses verstanden hat, ist er auch noch von demselben befangen und infiziert“⁴⁰.

In seiner höchsten Stufe erfaßt der Kommunismus sowohl [367] die objektive wie auch die subjektive Seite des Privateigentums und fordert die Aufhebung sowohl der objektiven wie auch der subjektiven Formen der Entfremdung. Er beinhaltet die tatsächliche positive Aufhebung des Privateigentums ebenso wie auch infolgedessen die wirkliche Aneignung des menschlichen Wesens durch und für den Menschen. Der Kapitalismus hat die Entfremdung des Menschen von sich selbst in maximalem Grade entwickelt. Der wirkliche Kommunismus dagegen ist unter Beibehaltung des ganzen Reichtums der bisherigen Entwicklung die vollständige und bewußte Rückkehr des Menschen zu sich selbst als eines gesellschaftlichen Wesens. Als Negation der Negation, das heißt, als Negation des Privateigentums, das den Menschen negiert, ist der Kommunismus die Bestätigung des Menschen.

Bei aller Gegensätzlichkeit gegenüber dem Privateigentum ist der vollendete Kommunismus folglich das notwendige Produkt dessen eigener historischer Entwicklung. Seine tatsächliche Voraussetzung sind daher nicht einzelne Inselchen von Gemeineigentum, die dem Privateigentum in

³⁷ Ebenda, S. 534/535.

³⁸ Ebenda, S. 535/536.

³⁹ Ebenda, S. 536.

⁴⁰ Ebenda.

den verschiedenen historischen Etappen entgegenstehen, sondern die ganze Bewegung der Geschichte. „Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung.“⁴¹

Als revolutionäre Bewegung hat der Kommunismus jenes Arbeitsmaterial und jenen Menschen als Subjekt zum Ausgangspunkt, die das Privateigentum hervorgebracht hat. Nach Marx' eigenen Worten besteht eben darin die historische Notwendigkeit des Privateigentums. In den verschiedenen Ländern hat dieser Ausgangspunkt jedoch unterschiedlichen Charakter. Je nachdem, ob das wirkliche Leben eines Volkes vornehmlich in der Bewußtseinssphäre oder in der Sphäre der äußeren Welt verläuft, tritt bei den verschiedenen Völkern die Entfremdung des Menschen entweder in der einen oder in der anderen Sphäre schärfer hervor. „Es versteht sich, daß die Aufhebung der Entfremdung immer [368] von der Form der Entfremdung aus geschieht, welche die *herrschende* Macht ist, in Deutschland das *Selbstbewußtsein*, in Frankreich die *Gleichheit*, weil die Politik, in England das wirkliche, materielle, sich nur an sich selbst messende *praktische* Bedürfnis.“⁴²

Doch welches auch immer die konkrete Sphäre der Entfremdung sein mag, von der aus der Kampf gegen ihn beginnt, die wahre Grundlage für die Beseitigung jeglicher Entfremdung ist die Vernichtung des Privateigentums. „Dies *materielle*, unmittelbar *sinnliche* Privateigentum ist der materielle sinnliche Ausdruck des *entfremdeten menschlichen* Lebens. Seine Bewegung – die Produktion und Konsumtion – ist die *sinnliche* Offenbarung von der Bewegung aller bisherigen Produktion, d. h. Verwirklichung oder Wirklichkeit des Menschen. Religion, Familie, Staat, Recht, Moral, Wissenschaft, Kunst etc. sind nur *besondere* Weisen der Produktion und *fallen unter* ihr allgemeines Gesetz. (Hervorhebung – d. Verf.) Die positive Aufhebung des *Privateigentums*, als die Aneignung des *menschlichen* Lebens, ist daher die positive Aufhebung *aller* Entfremdung (Hervorhebung – d. Verf.), also die Rückkehr des Menschen aus Religion, Familie, Staat etc. in sein *menschliches*, d. h. *gesellschaftliches* Dasein.“⁴³

Diese Leitsätze sind von großer prinzipieller, methodologischer Bedeutung. Sie lassen erkennen, daß der junge Marx zu dieser Zeit bereits fest auf der Position der materialistischen Erklärung der Geschichte stand.⁴⁴ Das materielle und geistige Leben sind nicht einfach zwei Sphären des Lebens; ihr Verhältnis zueinander ist derart, daß die eine (die geistige und politische) den Gesetzen der anderen (der materiellen, ökonomischen) untergeordnet ist. Ungeachtet der Existenz zweier Sphären in der Gesellschaft handelt es sich [369] daher bei den Gesetzen der Ökonomie um die „allgemeinen Entwicklungsgesetze“ der Gesellschaft.

Die gesamte kommunistische Bewegung besitzt darum sowohl ihre empirische als auch ihre theoretische Basis im Privateigentum, in der Ökonomie. Doch hierin liegt nach Meinung des jungen Marx auch ihre Beschränktheit. Dabei ist diese Beschränktheit völlig anderer Natur als die der ursprünglichen unvollendeten Formen des Kommunismus. Handelt es sich dort um eine beschränkte, einseitige Auffassung von Inhalt und Ziel der Bewegung, die durch den Einfluß des Privateigentums entstellt wurden, so geht es hier um die Beschränktheit des Kommunismus als objektiver Ausgangspunkt der Bewegung, insofern er das Produkt des Privateigentums ist, das heißt um die Begrenztheit der sozialen Umgestaltungen, die sich nicht auf einer ihrem Inhalt adäquaten, sondern gegensätzlichen Grundlage vollziehen. Gerade deshalb bezeichnen „wir den *Kommunismus* selbst noch – weil als Negation der Negation, als die Aneignung des menschlichen Wesens, die sich mit sich durch Negation des Privateigent[ums vermi]ttelt, daher noch nicht als die *wahre, von sich selbst* (letzte Hervorhebung – d. Verf.), sondern vielmehr vom Privateigentum aus *beginnende* (Hervorhebung – d. Verf.) Position“⁴⁵. Einige Seiten vorher hat

⁴¹ Ebenda.

⁴² Ebenda, S. 553.

⁴³ Ebenda, S. 537.

⁴⁴ Natürlich ist diese Position noch nicht vollkommen ausgebildet, denn die letztendliche Grundlage des geschichtlichen Prozesses – die Entwicklung der Produktivkräfte – war noch nicht entdeckt worden.

⁴⁵ Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: Marx/Engels: Werke, Ergänzungsband. Erster Teil, S. 553.

Marx das noch deutlicher ausgesprochen: „Der Kommunismus ist die Position als Negation der Negation, darum das *wirkliche*, für die nächste geschichtliche Entwicklung notwendige Moment der menschlichen Emanzipation und Wiedergewinnung. Der *Kommunismus* ist die notwendige Gestalt und das energische Prinzip der nächsten Zukunft, aber der Kommunismus ist nicht als solcher das Ziel der menschlichen Entwicklung – die Gestalt der menschlichen Gesellschaft.“⁴⁶

[370] Auf den ersten Blick widersprechen diese Gedanken dem reifen Marxismus von Grund auf. Daher sehen bürgerliche Theoretiker in ihnen den Beweis dafür, daß der junge Marx sich überhaupt nicht als Kommunist betrachtet habe. Auf der anderen Seite umgehen viele marxistische Autoren diese Sätze oder aber sie erklären, daß es sich hier um den Gleichheitskommunismus handeln würde. Doch weder für die „Beweise“ der bürgerlichen Theoretiker, noch für die Ansichten, die dazu von marxistischen Autoren geäußert werden, bietet der wahre Sinn dieser Aussprüche des jungen Marx einen Grund. Denn auch der reife Marxismus geht davon aus, daß zwischen der kapitalistischen und kommunistischen Gesellschaft eine Periode der revolutionären Umgestaltung der ersteren in die andere liegt und daß wir es, wie Marx in der „Kritik des Gothaer Programms“ schrieb, in dieser Periode zu tun haben mit einer „kommunistischen Gesellschaft, nicht wie sie sich auf ihrer eigenen Grundlage *entwickelt* hat, sondern umgekehrt, wie die eben aus der kapitalistischen Gesellschaft *hervorgeht*; die also in jeder Beziehung, ökonomisch, sittlich, geistig noch behaftet ist mit den Muttermalen der alten Gesellschaft, aus deren Schoß sie hervorkommt“⁴⁷.

Hier wird dem Wesen nach der gleiche Gedanke geäußert: Die neue Gesellschaft beginnt ihre Entwicklung nicht von sich selbst, sondern von einer anderen entgegengesetzten sozialen Grundlage aus, deren Stempel sie auch insofern trägt, als sie deren unmittelbare Negation ist. Gleichzeitig ist jedoch auch ein erheblicher Unterschied erkennbar. Im Jahre 1875 spricht Marx von der kommunistischen Gesellschaft, im Jahre 1844 hatte er erklärt, daß der Kommunismus keine Gestalt der Gesellschaft ist. Das Wesen dieses Unterschieds besteht nicht darin, daß Marx in verschiedenen Etappen seiner geistigen Entwicklung ein und denselben Gegenstand der Untersuchung auf unterschiedliche Weise verstanden hat, sondern daß er den Terminus „Kommunis-[371]mus“ nicht adäquat benutzt hat. 1844 hat ihn Marx am häufigsten für die damals existierende revolutionäre Bewegung der Kommunisten und den Prozeß der Beseitigung des Privateigentums als deren unmittelbares Ziel gebraucht.⁴⁸ Es ist verständlich, daß bei einer derartigen Auffassung der Kommunismus tatsächlich weder Ziel der menschlichen Entwicklung noch eine Gestalt der Gesellschaft ist, sondern bloß energetisches Prinzip, das diese Gestalt hervorbringt und der Erreichung dieses Zieles dient.

Worin sah im Jahr 1844 der junge Marx den tatsächlichen Inhalt der künftigen Gesellschaft? Mit welchem Terminus bezeichnete er diesen Inhalt? In dieser Hinsicht fehlt es in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ an terminologischer Exaktheit. Des öfteren verbindet der junge Marx die inhaltliche Charakteristik der einen oder anderen Seite der künftigen Gesellschaft überhaupt nicht mit irgendeinem Terminus. In anderen Fällen verwendet er die Begriffe „Kommunismus“, „Humanismus“ und „Naturalismus“. Doch am häufigsten tritt der Begriff „Sozialismus“ in diesem Zusammenhang auf. Diese Unbestimmtheit erklärt sich daraus, daß in dieser Periode der Kommunismus nur als eine Seite eines umfassenderen, des sozialistischen Prinzips aufgefaßt wurde.

Der Begriff „Kommunismus“ wurde in Verbindung mit dem wirklichen Kampf, mit einer bestimmten parteilichen Position in der Politik verwandt. Marx bekannte sich offen als Kommunist, das heißt als Anhänger der kommunistischen revolutionären Partei. Als Bezeichnung der

⁴⁶ Ebenda, S. 546.

⁴⁷ Karl Marx: Kritik des Gothaer Programms. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 19, S. 20.

⁴⁸ Im Jahre 1845/1846 schrieben Marx und Engels in der „Deutschen Ideologie“: „Der Kommunismus ist für uns nicht ein *Zustand*, der hergestellt werden soll, ein *Ideal*, wonach die Wirklichkeit sich zu richten haben [wird]. Wir nennen Kommunismus die *wirkliche* Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt.“ (In: Marx/Engels: Werke, Bd. 3, S. 35.)

künftigen Gesellschaft als Ganzes überwiegt in den Manuskripten von 1844 der Begriff Sozialismus. „... der Sozialismus ... ist *positives*, nicht mehr durch die Aufhebung der Religion ver- [372]mitteltes *Selbstbewußtsein* des Menschen, wie das *wirkliche Leben* (im Sozialismus – *d. Verf.*) *positive*, nicht mehr durch die Aufhebung des Privateigentums, den *Kommunismus*, vermittelte Wirklichkeit des Menschen ist.“⁴⁹

Im weiteren Verlauf wechseln diese Begriffe allerdings die Plätze. Marx und Engels, die ihre Tätigkeit fest mit dem Kommunismus als der revolutionären Bewegung des Proletariats verbunden hatten, begannen, als die kleinbürgerlichen Demokraten sich Sozialisten nannten, bei der endgültigen Formulierung ihrer Ansichten den Begriff „Kommunismus“ als Bezeichnung der künftigen Gesellschaft ständig zu gebrauchen. Mit dem Begriff „Sozialismus“ wurde in der Folgezeit die erste Phase des Kommunismus bezeichnet, das heißt, das sozialistische Prinzip verwandelte sich in einen Teil des umfassenderen kommunistischen Prinzips. Diese terminologischen Veränderungen bedeuten jedoch keineswegs, daß der junge Marx im Jahre 1844 etwa andere Vorstellungen von der künftigen Gesellschaft hatte, als sie mit dem Begriff Kommunismus in seiner endgültigen Bedeutung verbunden sind. Wenn diese Vorstellungen auch damals noch in den Anfängen steckten, so waren sie in ihren prinzipiellen Zügen und ihrer Zielrichtung nach bereits eindeutig kommunistisch.

Die oben angeführte Folgerung ist nicht das Ergebnis einer parteiischen, voreingenommenen Einstellung des Autors, der den Beweis zu liefern wünscht, daß es keinen Gegensatz zwischen dem jungen und dem reifen Marx gibt, sondern einen Schluß, der offenkundig aus dem Text seiner Werke hervorgeht. Kein Humanismus schlechthin, sondern ein Humanismus, der die Beseitigung des Privateigentums zur Voraussetzung hat, das ist Marx' Position im Jahre 1844. So wie Marx in den Bemerkungen über Mill die Knechtschaft des unter kapitalistischen Bedingungen produzierten [373] Gegenstandes über den Menschen skizzierte, zeichnete er im weiteren auch ein eindrucksvolles Bild von der Selbstbestätigung des Menschen in der Arbeit, die kein Privateigentum kennt: „Gesetzt, wir hätten als Menschen produziert: Jeder von uns hätte in seiner Produktion sich selbst und den andren *doppelt bejaht*. Ich hätte 1. in *meiner Produktion* meine *Individualität*, ihre *Eigentümlichkeit* vergegenständlicht und daher sowohl während der Tätigkeit eine individuelle *Lebensäußerung* genossen, als im Anschauen des Gegenstandes die individuelle Freude, meine Persönlichkeit als *gegenständliche, sinnlich anschauliche* und darum *über allen Zweifel erhabene* Macht zu wissen. 2. In deinem Genuß oder deinem Gebrauch meines Produkts hätte ich *unmittelbar* den Genuß, sowohl des Bewußtseins, in meiner Arbeit ein *menschliches* Bedürfnis befriedigt, also das *menschliche* Wesen vergegenständlicht und daher dem Bedürfnis eines andren *menschlichen* Wesens seinen entsprechenden Gegenstand verschafft zu haben, 3. für dich der *Mittler* zwischen dir und der Gattung gewesen zu sein, also von dir selbst als eine Ergänzung deines eignen Wesens und als ein notwendiger Teil deiner selbst gewußt und empfunden zu werden, also sowohl in deinem Denken wie in deiner Liebe mich bestätigt zu wissen, 4. in meiner individuellen Lebensäußerung unmittelbar deine Lebensäußerung geschaffen zu haben, also in meiner individuellen Tätigkeit unmittelbar mein wahres Wesen, mein *menschliches*, mein *Gemeinwesen bestätigt* und *verwirklicht* zu haben. Unsere Produktionen wären ebenso viele Spiegel, woraus unser Wesen sich entgegenleuchtete.“⁵⁰

An diesem Bild ist gewiß einiges zu allgemein und zu summarisch, da es die vielfältigen Verflechtungen der Industrieproduktion nicht berücksichtigt, deren Produkt oft nicht das Erzeugnis eines Individuums, sondern einer gro-[374]ßen Anzahl von Individuen ist, die sich untereinander nicht kennen. Außerdem ist dieses Produkt in den meisten Fällen nicht für den individuellen Verbrauch bestimmt, sondern für die Verarbeitung in einem anderen Produktionszweig, und zwar durch Menschen, die der Produzent in der Regel ebenfalls nicht persönlich kennt und nie

⁴⁹ Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: Marx/Engels: Werke, Ergänzungsband. Erster Teil, S. 546.

⁵⁰ Karl Marx: Auszüge aus James Mills Buch „*Éléments d'économie politique*“. In: Marx/Engels: Werke, Ergänzungsband. Erster Teil, S. 462/463.

kennenlernt. Daher handelt es sich bei dem „Du“ im überwiegenden Maße nicht um eine konkrete Person, sondern um eine anonyme, was dieses Bild wesentlich modifiziert. Und dennoch ist seine Unvollkommenheit prinzipiell anderen Charakters als die Schwäche, die in der Position bürgerlicher Humanisten zutage tritt, die naiv verkünden, daß wahrhaft menschliche Verhältnisse auch ohne Beseitigung des Privateigentums hergestellt werden können. Der junge Marx hatte vollkommen recht, als er bewies, daß „unter der Voraussetzung des Privateigentums“ die Arbeit „Lebensentäußerung“ ist⁵¹, und die Liquidierung dieser Voraussetzung forderte. Ebendas ist der Standpunkt des Kommunisten, wenn auch noch in summarischer und unvollkommener Form.

Bei gesellschaftlichem Eigentum bestätigt und verwirklicht der Mensch in der Arbeit sein wahres, gesellschaftliches Wesen. Er produziert sich selbst als Mensch und den anderen Menschen. Das gegenständliche Sein der Produktion erweist sich als sein eigenes Dasein und zugleich als Dasein des anderen Menschen wie auch als Dasein füreinander. Ebenso ist der Mensch als Subjekt und der Gegenstand als Produkt der Arbeit nicht nur Resultat, sondern auch Ausgangspunkt der weiteren Bewegung der gesellschaftlichen Kräfte. „Also ist der *gesellschaftliche* Charakter der allgemeine Charakter der ganzen Bewegung; wie die Gesellschaft selbst den *Menschen* als *Menschen* produziert, so ist sie durch ihn *produziert*.“⁵² Die Tätigkeit des Menschen – die gegen-[375]ständliche wie die geistige – hat ganz und gar gesellschaftlichen Charakter, sowohl ihrem Inhalt wie auch ihrer Existenzweise nach.

Selbst die Natur ist in die Entfaltung und Entwicklung des gesellschaftlichen Wesens des Menschen einbezogen. Durch seine Arbeit verändert der Mensch die Natur, verwandelt er sie nach seinen Gesichtspunkten. Am deutlichsten zeigt sich diese umgestaltende Rolle des Menschen in der Entwicklung der Industrie, die Marx „das *aufgeschlagne Buch der menschlichen Wesenskräfte*“⁵³ nannte. Da diese Kräfte bislang dem Menschen entfremdet waren, vollzog sich auch die Vermenschlichung der Natur auf unmenschliche Weise, sowohl hinsichtlich der Natur als auch in bezug auf den Menschen selbst. Erst im Sozialismus und Kommunismus nimmt dieser Prozeß einen seinem Inhalt adäquaten Charakter an. Hier wird die Natur zum Dasein, das den Menschen mit dem Menschen verbindet, so daß das natürliche Dasein für ihn menschliches Dasein ist. Gleichzeitig werden die Naturschätze nicht mehr im Raubbau, sondern in sorgfältiger Weise genutzt. Die sozialistische Gesellschaft ist folglich „die vollendete Wesenseinheit des Menschen mit der Natur, die wahre Resurrektion der Natur, der durchgeführte Naturalismus des Menschen und der durchgeführte Humanismus der Natur“⁵⁴.

Die Universalität der gesellschaftlichen Verhältnisse, die sich auf der Grundlage des gesellschaftlichen Eigentums entwickeln, zeigt sich nicht nur in Form der unmittelbaren gemeinschaftlichen Tätigkeit und des unmittelbaren gemeinschaftlichen Bewußtseins. Sie ist sogar auch dann zu erkennen, wenn das Individuum eine Tätigkeit wahrnimmt, die nur selten in unmittelbarer Gemeinschaft mit anderen Menschen ausgeführt werden kann (das Schaffen des Dichters usw.); diese ist ihrem Inhalt nach gesellschaftlich. Schon das Material der Tätigkeit (in diesem Falle die Sprache) ist als [376] gesellschaftliches Produkt gegeben, so schon gar nicht zu reden von den tausend Fäden, mit denen das eigene Dasein des Individuums mit der Gesellschaft verknüpft ist. Hieraus leitet Marx eine äußerst wichtige Schlußfolgerung ab: „Es ist vor allem zu vermeiden, die ‚Gesellschaft‘ wieder als Abstraktion dem Individuum gegenüber zu fixieren. Das Individuum *ist* das *gesellschaftliche Wesen*. Seine Lebensäußerung ... *ist* daher eine Äußerung und Bestätigung des *gesellschaftlichen Lebens*.“⁵⁵

Das gesellschaftliche Wesen durchdringt das Wesen des Menschen jetzt so universell, daß es nicht nur seine sozialen Funktionen verändert (Tätigkeit, Bewußtsein usw.), sondern auch seine

⁵¹ Ebenda, S. 463.

⁵² Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: Marx/Engels: Werke, Ergänzungsband. Erster Teil, S. 537.

⁵³ Ebenda, S. 542.

⁵⁴ Ebenda, S. 538.

⁵⁵ Ebenda, S. 538/539.

Individualität, sein gesamtes Verhältnis zur Welt, einschließlich solcher scheinbar höchst natürlichen Formen der Wahrnehmung der Welt, wie das Sehen, Hören, Riechen usw. Es handelt sich darum: „... nicht nur die 5 Sinne, sondern auch die sogenannten geistigen Sinne, die praktischen Sinne (Wille, Liebe, etc.), mit einem Wort der *menschliche* Sinn, die Menschlichkeit der Sinne wird erst durch das Dasein *seines* Gegenstandes, durch die *vermenschlichte* Natur. Die *Bildung* der 5 Sinne ist eine Arbeit der ganzen bisherigen Weltgeschichte. Der unter dem rohen praktischen Bedürfnis befangene *Sinn* hat auch nur einen *bornierten* Sinn.“⁵⁶

Ein ausgehungertes Mensch beispielsweise kümmert sich nicht um die ästhetischen, geschmacklichen oder anderen Eigenschaften einer Nahrung, sondern sieht in ihr lediglich ein Mittel zur Stillung seines Hungers, wobei er sich in dieser Hinsicht nur wenig vom Tier unterscheidet. Analog ist ein sorgenvoller, bedürftiger Mensch auch für das schönste Schauspiel nicht empfänglich. Diesem Gesetz entsprechend ist unter der Herrschaft des Privateigentums nur ein Sinn des Menschen entwickelt, der diesen Bedingungen am meisten entspricht, der Sinn des Habens. Im Kapitalismus kann [377] der Mensch sich einen Gegenstand nur aneignen, wenn er der Eigentümer ist. Deshalb dominiert der Sinn des Habens über alle physischen und geistigen Sinne, er tritt als ihre Entfremdung auf. Der Mensch ist hier auf das Niveau eines gefühllosen Wesens herabgedrückt.

Der sich allein auf die Beseitigung des Privateigentums beschränkende rohe Kommunismus forderte die Gleichheit der Menschen nur unter dem Aspekt, den Sinn des Habens zu befriedigen. Er übernahm die vom Kapitalismus hervorgebrachte Entfremdung der Sinne des Menschen und beließ ihn in seiner Armut nicht nur in materieller, politischer und geistiger Hinsicht, sondern auch in bezug auf seine Sinne. Er kennt das Gefühl der Liebe nicht und stellt daher im Zusammenhang mit der Vergesellschaftung des Privateigentums die Forderung nach der Weibergemeinschaft. Er hat keinen Sinn für das Schöne und negiert daher die in Jahrtausenden von der Menschheit angehäuften Kunstschatze. Er hat keinen Sinn für Geschmack und steckt daher alle Menschen in eine Uniform.

Im Gegensatz dazu ist der entwickelte Kommunismus, der Kommunismus als positive Aufhebung des Privateigentums „die vollständige *Emanzipation* aller menschlichen Sinne und Eigenschaften“. Grundlage dieser Emanzipation ist die Beseitigung aller gegenständlichen Formen der Entfremdung und die Umwandlung der Sinnesobjekte in menschliche, das heißt in gesellschaftliche Objekte, die der Mensch für den Menschen geschaffen hat und in denen sich seine Wesenskräfte unmittelbar verkörpern. Da die verschiedenen Wesenskräfte mit unterschiedlichen Sinnen des Menschen verbunden sind, so ist die Vergegenständlichung seiner Individualität die Selbstbestätigung des Menschen mit *allen seinen Sinnen* in der gegenständlichen Welt, und nicht nur im Denken.

Dies wiederum zieht die Entwicklung der Sinne nach sich. Da die gegenständliche Welt allen zugänglich wird, erhält jeder die Möglichkeit, sie jetzt auf menschliche Weise auf-[378]zunehmen, das heißt durch Entwicklung und teilweise erstmalige Erschließung des Reichtums seiner eigenen menschlichen Sinnlichkeit (zum Beispiel Erwecken des musikalischen Sinns). Andererseits wird das durch die vielseitige Kommunikation der Menschen untereinander gefördert. Neben den individuellen bilden sich auch gemeinschaftliche Organe heraus (Interessengemeinschaften, künstlerische Vereinigungen), durch die das Individuum Teilhaber an den Gefühlen und Genüssen anderer Menschen wird und diese Gefühle und Genüsse zu seinen eigenen macht.

Das Wirken in unmittelbarer Kommunikation mit anderen Menschen bringt ein großes soziales Bedürfnis hervor und entwickelt es – das Bedürfnis der Gesellschaft. Bereits der gemeinsame Kampf für die Vernichtung des Privateigentums demonstriert großartige Beispiele, die dieses Gefühl bestätigen. In ihm vereinigen sich die durch die Konkurrenz isolierten Arbeiter und beginnen ein für sie neues Bedürfnis zu empfinden – das Bedürfnis nach wahrhaft menschlicher

⁵⁶ Ebenda, S. 541/542.

Gesellschaft. Das zeigt Marx an den sozialistischen französischen Arbeitern. Wenn sie zusammenkommen, so sind Rauchen, Trinken, Essen usw. schon nicht mehr da, als Mittel der Verbindung. „Die Gesellschaft, der Verein, die Unterhaltung, die wieder die Gesellschaft zum Zweck hat, reicht ihnen hin, die Brüderlichkeit der Menschen ist keine Phrase, sondern Wahrheit bei ihnen, und der Adel der Menschheit leuchtet uns aus den von der Arbeit verhärteten Gestalten entgegen.“⁵⁷

Somit trägt die neue Gesellschaft, die im Ergebnis der positiven Aufhebung des Privateigentums entsteht, die Aufhebung aller Formen der Entfremdung in sich und damit die Lösung der Widersprüche zwischen Vergegenständlichung und Selbstbestätigung, zwischen Mensch und Mensch, zwischen Menschen und Natur, zwischen Individuum und Gattung mit sich. Dadurch wird die frühere Zerrissenheit des Menschen überwunden, und es bildet sich ein neuer, [379] reich veranlagter und allseitig entwickelter, in seiner gesamten Tätigkeit, in allen seinen Gefühlen und Empfindungen tiefer, mit einem Wort, ein ganzer Mensch heraus. Dank dieser Tatsache finden schließlich jene grundlegenden theoretischen Probleme ihre wahrhaft praktische Lösung, womit die Philosophen sich jahrhundertlang herumschlügen.

Dieser Gedanke entstand und entwickelte sich bei Marx vor allem dadurch, daß er sich bei seinen Forschungen auf eine originelle Synthese verschiedener theoretischer und praktischer Wissensgebiete stützte.

4. Wechselwirkung und Synthese der philosophischen, ökonomischen und politischen Auffassungen von Marx

Einen großen Teil des dritten Manuskripts hat Marx in sieben Punkte unterteilt. Die ersten vier wurden bereits behandelt, die drei Formen des Kommunismus, das Problem des ganzen Menschen und andere Fragen des Sozialismus. Im fünften Punkt geht Marx auf die methodologischen Schwierigkeiten ein, die beim gedanklichen Erfassen des Ursprunges von Natur und Sozialismus als Selbsterzeugung entstehen, im sechsten wird die Hegelsche Dialektik wie dessen Philosophie überhaupt einer kritischen Analyse unterworfen, der siebente Punkt ist den Bedürfnissen des Menschen und anderen ökonomischen, philosophischen und politischen Problemen des Kapitalismus und des Sozialismus gewidmet.

In ihrer Gesamtheit legen die Punkte Zeugnis davon ab, wie die zentralen Probleme in den drei Wissensgebieten, der Philosophie, der politischen Ökonomie und der Politik, ausgearbeitet wurden. Marx wechselt rasch von einem Gebiet in das andere über, und mutig macht er eine Reihe von Problemen und Kategorien zu Knotenpunkten, die die ein-[380]zelnen Wissensgebiete zu einem einheitlichen Ganzen verbinden, das seinem Inhalt nach etwas prinzipiell Neues darstellt. Am deutlichsten ist das an den Punkten sechs und sieben ablesbar. Jeder von ihnen wurde in drei Etappen verfaßt, wobei nach einem Abschnitt des sechsten Punktes, der in der ersten Etappe geschrieben wurde, ein Abschnitt des siebenten Punktes folgt, der ebenfalls in der ersten Etappe entstanden ist. Darauf folgt wiederum ein Abschnitt des sechsten Punktes, geschrieben in der zweiten Etappe usw.⁵⁸

Diese Aufeinanderfolge hat ihre Logik. Es ist die Logik der Generation neuer Ideen an der Nahtstelle dreier Wissensgebiete: der Philosophie, der politischen Ökonomie und der Politik.

Weshalb erachtete es Marx im Verlauf der philosophisch-ökonomischen Begründung des Sozialismus für notwendig, die Hegelsche Philosophie überhaupt und die Hegelsche Dialektik im besonderen der Kritik zu unterziehen?⁵⁹ Welche Ideen erforderten eine Verständigung und Begründung? In den vorangegangenen Ausführungen hatte Marx den Kommunismus als positive Aufhebung der Entfremdung charakterisiert, den Sozialismus aber als eine Gesellschaft, die

⁵⁷ Ebenda, S. 554.

⁵⁸ Siehe [Anmerkung 5](#) und [Fotokopien 5, 6](#).

⁵⁹ Siehe Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: Marx/Engels: Werke, Ergänzungsband. Erster Teil, S. 568.

ihre Existenz sich selbst verdankt und nicht durch die Entfremdung vermittelt ist. Im Zusammenhang damit mußten weltanschauliche Fragen berührt werden, die sich aus dem geistigen Erfassen solcher völlig selbständiger Objekte ergaben.

Der fünfte Punkt des Manuskripts zeigte, daß das Problem im Konflikt zwischen der Wissenschaft und dem gewöhnlichen Bewußtsein besteht. Im alltäglichen Leben stößt der Mensch nur auf konkrete Erscheinungen, die alle eine ganz bestimmte Ursache haben, die außerhalb dieser Erscheinungen existieren und sie hervorbringen. Unter diesen [381] Umständen entsteht beispielsweise leicht folgende Überlegung: ich stamme von meinen Eltern ab, diese wiederum von ihren Eltern usw., wer aber schuf den ersten Menschen und die Natur überhaupt? „Die *Schöpfung* ist daher“ – wie Marx erklärt – „eine sehr schwer aus dem Volksbewußtsein zu verdrängende Vorstellung. Das Durchsichselbstsein der Natur und des Menschen ist ihm *unbegreiflich*, weil es allen *Handgreiflichkeiten* des praktischen Lebens widerspricht.“⁶⁰ Gegen diese Form des gewöhnlichen Bewußtseins führt die Wissenschaft einen vernichtenden Schlag, indem sie die Entstehung der Erde und des Menschen als natürlichen Prozeß der *generatio aequivoca** [Urzeugung], als Selbsterzeugung darstellt. Die Natur ist das Positive, das sich selbst erzeugt, und deshalb braucht sie keine außer ihr befindliche Begründung.

Indem Marx diesen Gedanken weiterentwickelt, hebt er hervor, daß der wissenschaftlich verstandene Sozialismus ebenso auf die Frage nach der Herkunft des Menschen als gesellschaftliches Wesen antwortet. Der Sozialismus betrachtet sich als Produkt der gesamten vorangegangenen Weltgeschichte, die „nichts anders ist als die Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit“⁶¹. Aus diesem Grund ist für den sozialistischen, das heißt für den sich positiv selbstbestätigenden Menschen die Frage nach einem fremden Wesen, das über dem Menschen und über der Natur steht, unmöglich geworden.

Da das Problem der Entwicklung als Einheit von Verneinung und Bejahung zum erstenmal von Hegel in allgemeiner Form ausgearbeitet wurde, hielt es Marx in diesem Punkte für notwendig, sowohl hinsichtlich der Hegelschen Dialektik überhaupt, als auch namentlich zu ihrer Ausführung in der „Phänomenologie“ und in der „Logik“, sowie über das Verhältnis der neuesten deutschen Philosophie – der Junghegelianer und Feuerbach – zu Hegel einige Überlegungen anzustellen.

[382] Das Verdienst Hegels besteht darin, daß er den Rhythmus der vorangegangenen Geschichte erfaßte, wobei er ihn in abstrakt-logischer Form, in der Dialektik der Begriffe, zum Ausdruck brachte. Von besonderer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang das von Hegel entdeckte Gesetz der Negation der Negation: die These, die ihren positiven Inhalt entfaltet, bringt in der Antithese ihren Gegensatz hervor; der Kampf zwischen beiden führt zur Aufhebung dieser Gegensätzlichkeit, genauer gesagt, zur Aufhebung in ihrem Verhältnis zueinander negativen Seiten und zur Vereinigung ihrer positiven in einer höheren Synthese. Aber so bemerkt Marx, „indem Hegel die Negation der Negation – der positiven Beziehung nach, die in ihr liegt, als das wahrhaft und einzig Positive, der negativen Beziehung nach, die in ihr liegt, als den einzig wahren Akt und Selbstbetätigungsakt *alles* (Hervorhebung – *d. Verf.*) Seins – aufgefaßt hat, hat er nur den *abstrakten, logischen, spekulativen* Ausdruck für die Bewegung *der Geschichte* (letzte Hervorhebung – *d. Verf.*) gefunden, die noch nicht *wirkliche* Geschichte des Menschen als eines vorausgesetzten Subjekts, sondern erst *Erzeugungsakt, Entstehungsgeschichte* des Menschen ist.“⁶²

Mit anderen Worten, Hegel formulierte das Bewegungsgesetz der menschlichen Geschichte nur im Rahmen der Entfremdung. Das ist jedoch das Gesetz der Vorgeschichte des Menschen, nicht aber seiner wirklichen Geschichte, nicht das Gesetz des Sozialismus als der sich selbst bestätigenden Gesellschaft, die in keiner Weise durch die Entfremdung vermittelt ist, und in der der gesellschaftliche Mensch von vornherein als reales Subjekt vorausgesetzt ist.

⁶⁰ Ebenda, S. 545. – * Entstehung des Lebens auf der Erde ohne göttlichen Schöpfungsakt

⁶¹ Ebenda, S. 546.

⁶² Ebenda, S. 570.

Die historische Beschränktheit der Hegelschen Philosophie haben weder Strauß noch Bauer noch die anderen Junghegelianer erkannt. „*Feuerbach* ist der einzige, der ein *ernsthaftes*, ein *kritisches* Verhältnis zur Hegelschen Dialektik hat und wahrhafte Entdeckungen auf diesem Gebiete gemacht hat, überhaupt der wahre Überwinder der alten [383] Philosophie ist“⁶³. Diese Einschätzung erscheint auf den ersten Blick paradox, da Feuerbach in Wirklichkeit den revolutionären Gehalt der Hegelschen Dialektik nicht begriffen hat. Dennoch ist diese Einschätzung die notwendige Folge der für Marx zu diesem Zeitpunkt charakteristischen Auffassung von der Logik des historischen Prozesses und der Art, in der diese sich in der Hegelschen Dialektik niederschlug.

Feuerbach wurde als erster darauf aufmerksam, daß das Gesetz der Negation der Negation bei Hegel in Wirklichkeit auf die Sphäre des Denkens, strenggenommen auf die Sphäre der Philosophie beschränkt ist. Ausgangsthese ist die Entfremdung: Religion und Theologie; die Philosophie hebt als Antithese die Entfremdung auf, jedoch nur, um sich in der Synthese selbst der Negation zu unterwerfen und damit die Theologie endgültig im Gegensatz zu sich selbst zu bejahen. Die Negation der Negation ist folglich durch den Rahmen der Entfremdung begrenzt. Marx nimmt diese Entdeckung Feuerbachs positiv auf. Da er die Entfremdung auf alle Sphären der menschlichen Lebenstätigkeit unter den Bedingungen des Privateigentums und vor allem auf die Arbeit ausdehnt, so ist das Gesetz der Negation der Negation (in seiner Hegelschen Interpretation) durch den Rahmen der vorangegangenen Geschichte als Geschichte der verschiedenen Formen der Entfremdung beschränkt. Feuerbachs Entdeckung verhalf Marx dazu, sowohl die Beschränktheit der Hegelschen Dialektik als auch die spezifische Dialektik in der Geschichte der entfremdeten Lebensformen tiefer zu ergründen.

Feuerbach bemerkte auch, daß bei Hegel in der Negation der Negation das negative Moment dominiert, während das Positive als etwas in Erscheinung tritt, das von sich noch nicht überzeugt ist, seinen eigenen Widerspruch in sich trägt, nicht durch sein Dasein bewiesen ist, sondern noch des Beweises bedarf. Auch diese Entdeckung Feuerbachs [384] war für Marx außerordentlich anregend. Sie verwandelte sich bei Marx in die These, daß der Kommunismus als Prozeß der Aufhebung der Entfremdung durch diese Entfremdung vermittelt ist, das heißt nicht auf seiner eigenen Grundlage entsteht.

Schließlich wies Feuerbach nicht nur auf Mängel in der Hegelschen Interpretation des Gesetzes der Negation der Negation hin, sondern er löste positiv eines der zentralen Probleme – das Problem des realen Ausgangspunktes der Philosophie und des Lebens überhaupt. Er begründete die These, daß nicht die Negation dieser Ausgangspunkt ist, sondern etwas Positives, daß in sich seine Grundlage hat und keines Beweises bedarf. Dieses Positive ist vor allem die Natur. Marx schätzte diese Entdeckung in ihrem philosophischen Gehalt sehr hoch ein. Er ging aber über diesen Gehalt hinaus, indem er darin die philosophische Grundlage seines Gesellschaftsideals erblickte. Der Sozialismus, entstanden im Ergebnis der revolutionären Umgestaltung der Gesellschaft, stellt ebendiese in sich selbst begründete positive Bestätigung dar, die für die gesamte nachfolgende harmonische Entwicklung der Menschheit der Ausgangspunkt ist.

Wie man sieht, hatte Marx in dieser Etappe hinreichend Grund, die Verdienste Feuerbachs hoch zu bewerten. Am 11. August 1844, also gerade zu der Zeit, da er an seinem dritten Manuskript arbeitete, versicherte er Feuerbach in einem Brief seine Hochachtung und sogar Liebe. In Ihren Schriften, schrieb er an Feuerbach, haben Sie „– ich weiß nicht, ob absichtlich –... dem Sozialismus eine philosophische Grundlage gegeben, und die Kommunisten haben diese Arbeiten auch sogleich in dieser Weise verstanden“⁶⁴. Objektiv gesehen handelt es sich dabei natürlich um eine erhebliche Überschätzung. Nicht Feuerbach, sondern Marx hat zusammen mit Engels dem Sozialismus die philosophi-[385]sche Grundlage gegeben. Doch Feuerbachs Einfluß wirkte sich zu diesem Zeitpunkt derart befruchtend aus, daß Marx in den Werken dieses Materialisten die

⁶³ Ebenda, S. 569.

⁶⁴ Marx an Ludwig Feuerbach, II. August 1844. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 27, S. 425.

philosophische Grundlage für seine Konzeption des historischen Prozesses und seiner Perspektiven sah.

Hieraus folgt aber in keinem Falle, daß Marx die positive Bedeutung der Hegelschen Dialektik abgelehnt hatte. Ihm ist nicht entgangen, daß die „Phänomenologie des Geistes“ die wahre Geburtsstätte und das Geheimnis der Hegelschen Philosophie ist, ebenso wie die „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ nichts anderes ist als das ausgebreitete Wesen des philosophischen Geistes, seine Selbstvergegenständlichung. Der philosophische Geist wiederum ist nur der entfremdete Geist der Welt, der sich denkend innerhalb seiner Selbstentfremdung erfaßt und sich in der Logik konzentriert, die daher auch die Quintessenz des entfremdeten Geistes der Welt darstellt. Deshalb verbindet sich bei Marx die Logik mit dem Geld als der Quintessenz der weltlichen Entfremdung. „Die *Logik* – das *Geld* des Geistes, der spekulative, der *Gedankenwert* des Menschen und der Natur – ihr gegen alle wirkliche Bestimmtheit vollständig gleichgültig gewordnes und darum unwirkliches Wesen – das *entäußerte*, daher von der Natur und dem wirklichen Menschen abstrahierende *Denken*; das *abstrakte Denken*.“⁶⁵

Die Parallele von Logik und Geld war inhaltlich so bedeutungsvoll, daß Marx hier die Ausführung seines gerade gefaßten Plans der Kritik an Hegel unterbricht und sich ökonomisch-philosophischen und politischen Problemen zuwendet, vor allem unmittelbar der Frage nach der entfremdeten Macht des Geldes. Je mehr der Mensch Produkte der entfremdeten Arbeit erzeugt, um so ärmer wird er als Mensch, um so mehr bedarf er des Geldes, um sich des feindlichen Wesens zu bemächtigen. „Die *Quantität* des Gel-[386]des wird immer mehr seine einzige *mächtige* Eigenschaft; wie es alles Wesen auf seine Abstraktion reduziert, so reduziert es sich in seiner eignen Bewegung als *quantitatives* Wesen. Die *Maßlosigkeit* und *Unmäßigkeit* wird sein wahres Maß.“⁶⁶

Das Problem des Geldes und seiner Macht über den Menschen, über seine Fähigkeiten und Bedürfnisse, führt Marx zu der oben behandelten Problematik zurück im vierten Punkt. Ging es dort um den Reichtum der Bedürfnisse des ganzen Menschen im Sozialismus, so geht es hier um die Entstellung der Bedürfnisse des entfremdeten Menschen unter der Herrschaft des Privateigentums. In diesen Bedingungen ist jeder Mensch bestrebt, im anderen irgendein neues Bedürfnis zu wecken, um ihn in eine neue Abhängigkeit zu bringen und ihn in den Ruin zu treiben, damit er dadurch zu neuer Macht und zu Reichtum gelangt. Die Ausdehnung der Bedürfnisse wird hier zur Quelle unmenschlicher, unnatürlicher und eingebildeter Gelüste. Das Privateigentum ist nicht imstande, das rohe Bedürfnis zu einem menschlichen Bedürfnis zu machen, schreibt Marx. Dafür verwandelt es mit zunehmendem Erfolg die menschlichen Bedürfnisse entweder in primitive, rohe, tierische oder in verfeinerte entartete Launen. Es ist „der Industrieunuche“, der „sich seinen verworfensten Einfällen fügt, den Kuppler zwischen ihm und seinem Bedürfnis spielt, krankhafte Gelüste in ihm erregt, jede Schwachheit ihm ablauert, um dann das Handgeld für diesen Liebesdienst zu verlangen“⁶⁷.

Aus diesem anschaulichen Gemälde von Marx, das den listigen Industrieunuchen zeigt, der dem „christlich geliebten Nachbarn“ das Geld aus der Tasche lockt, spricht deutlich die Bekanntschaft mit dem Pariser Leben, wo diese Kunst bereits damals in hoher Blüte stand. Deutschland war in dieser Hinsicht eine rückständige Provinz und konnte Marx ein derart farbiges Material nicht bieten. Mit erstaun-[387]licher Genauigkeit gelingt es ihm in der kurzen Zeit seines Pariser Aufenthalts, die charakteristischsten Züge und perspektivischen Tendenzen im Verhältnis des kapitalistischen Unternehmers zum Verbraucher zu erfassen, die eineinviertel Jahrhundert danach ihren Höhepunkt erreichen. Die Produktion immer neuer entarteter Bedürfnisse und Gelüste und die Erlangung maximalen Profits aus ihrer Befriedigung ist eine Besonderheit des heutigen Kapitalismus.

⁶⁵ Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: Marx/Engels: Werke, Ergänzungsband. Erster Teil, S. 571/572.

⁶⁶ Ebenda, S. 547.

⁶⁷ Ebenda, S. 547/548.

Hinter dem äußeren Glanz des Pariser Lebens erkennt Marx auch die andere Seite der Entfremdung, die viehische Verwilderung und vollständige Einfachheit der Bedürfnisse, wo der Mensch des Lichtes, der Luft und der elementarsten Reinlichkeit beraubt ist; er kehrt wieder in Höhlenwohnungen zurück, die sich von denen der Urgesellschaft nur dadurch unterscheiden, daß sie vom Pesthauch der Zivilisation vergiftet sind und obendrein noch bezahlt werden müssen. „Und wie die Industrie auf die Verfeinerung der Bedürfnisse, ebenso sehr spekuliert sie auf ihre *Hoheit*, aber auf ihre künstlich hervorgebrachte Roheit, deren wahrer Genuß daher die *Selbstbetäubung* ist, diese *scheinbare* Befriedigung des Bedürfnisses, diese Zivilisation *innerhalb* der rohen Barbarei des Bedürfnisses. Die englischen Schnapsläden sind darum *sinnbildliche* Darstellungen des Privateigentums. Ihr *Luxus* zeigt das wahre Verhältnis des industriellen Luxus und Reichtums zum Menschen.“⁶⁸ In der Welt des Privateigentums fühlt sich der Mensch als Sklave, weil er des Notwendigsten beraubt ist und zugleich von unnötigen Gegenständen erdrückt wird.

Jetzt, nachdem das tatsächliche Verhältnis des Reichtums zum Menschen enthüllt ist, zeichnet sich vor Marx deutlich die grundlegende Schwäche von Hegels idealistischer Interpretation des Reichtums und der anderen für den Menschen lebenswichtigen Erscheinungen der Entfremdung ab. „Wenn er (Hegel – d. Verf.) z. B. Reichtum, Staatsmacht etc. als dem *menschlichen* Wesen entfremdete Wesen ge-[388]faßt, so geschieht dies nur in ihrer Gedankenform ... Sie sind Gedankenwesen – daher bloß eine Entfremdung des *reinen*, d. i. abstrakten philosophischen Denkens.“⁶⁹

Diese aus der Analyse der konkreten Wirklichkeit abgeleitete Kritik an Hegel wendet sich dagegen, die Entfremdung als grundlegendes Problem des Lebens in ein Problem rein spekulativer Natur zu verwandeln. Denn Hegel hatte die in den abstrakten Begriffen der Logik fixierten einzelnen Momente des Problems als das Wesen der Sache selbst ausgegeben. Damit sind die konkreten Gegensätze des Lebens, die durch die Entfremdung hervorgebracht wurden, nur Schein, nur Hülle der rein logischen Gegensätze zwischen dem Sein-an-sich und dem Sein-für-sich, zwischen dem Bewußtsein und dem Selbstbewußtsein, zwischen Objekt und Subjekt usw. Die heutigen bürgerlichen Theoretiker schreiben dem jungen Marx einen ähnlichen Gedankengang zu, indem sie erklären, daß für ihn das Wesen des Problems der Entfremdung nicht darin besteht, daß das menschliche Wesen sich auf unmenschliche Weise vergegenständlicht, sondern darin, daß es zum Unterschied und im Gegensatz zum Denken gezwungen ist, sich zu vergegenständlichen.

Die gewonnene Klarheit über den spekulativen Charakter von Hegels Interpretation der Entfremdung ermöglichte es Marx, tiefer die Wurzeln für unkritischen Positivismus in seiner ganzen Philosophie zu verstehen. Zum erstenmal war Marx auf dieses Problem während der Arbeit an seiner Dissertation gestoßen, und zwar bei der Frage über die Akkomodation Hegels an die Macht. Aber schon damals äußerte Marx die Vermutung, daß dieser Akkomodation nicht individuelle Eigenschaften des Philosophen zugrunde liegen, sondern die „Unzulänglichkeit oder die unzulängliche Fassung seines Prinzips“. Gestützt auf die Analyse der Hegelschen Rechtsphilosophie kennzeichnete Marx dies im „Manuskript von 1843“ noch deutlicher als Unzulänglich-[389]keit des spekulativen Prinzips. Jetzt, im Jahre 1844, konkretisiert Marx seine Ansichten in zweierlei Hinsicht weiter: *erstens*, den Ursprung des unkritischen Positivismus und ebenso des unkritischen Idealismus der späteren Hegelschen Werke („Rechtsphilosophie“ und andere) erkennt er bereits in der „Phänomenologie des Geistes“, das heißt im frühesten und revolutionärsten Hauptwerk Hegels; *zweitens*, die theoretische Grundlage für den unkritischen Positivismus sieht Marx schon nicht mehr im spekulativen Prinzip überhaupt, sondern in jener spezifischen Form, die dieses Prinzip bei Hegel in der spekulativen Interpretation der Entfremdung angenommen hatte. Weil Hegel das Wesentlichste und das Revolutionärste der vorangegangenen Geschichte spekulativ fixierte, ist deshalb seine Philosophie, ungeachtet der in ihr

⁶⁸ Ebenda, S. 552.

⁶⁹ Ebenda, S. 572.

enthaltenen und ihr Niveau schon weit überragenden Elemente der Kritik, im hauptsächlichsten, grundlegendsten Punkt unkritisch. „... die unterschiedenen Gestalten der Entfremdung, die auftreten, sind daher nur verschiedene Gestalten des Bewußtseins und Selbstbewußtseins. Wie *an sich* das abstrakte Bewußtsein – als welches der Gegenstand gefaßt wird – bloß ein Unterscheidungsmoment des Selbstbewußtseins ist –, so tritt auch als Resultat der Bewegung die Identität des Selbstbewußtseins mit dem Bewußtsein ... auf.“⁷⁰

Von der Hegelkritik geht Marx sodann wieder zu konkreten ökonomischen und politischen Problemen über. Das ist ganz natürlich, denn nachdem er die irdische Natur der Entfremdung nachgewiesen und danach gezeigt hat, daß sie in der spekulativen Interpretation auf die Identität von Selbstbewußtsein und Bewußtsein zurückgeführt wurde, mußte er nunmehr die irdische Natur dieser Identität beweisen. Bei diesem nächsten Übergang von den abstrakten Höhen der Philosophie zu den konkreten Problemen des Lebens ist sich Marx der großen methodologischen Bedeutung solchen Schritts voll bewußt: „... die Lösung der theo-[390]retischen Rätsel (ist) eine Aufgabe der Praxis und praktisch vermittelt, wie die wahre Praxis (ist) die Bedingung einer wirklichen und positiven Theorie ...“⁷¹ Übrigens formulierte Marx dieses methodologische Prinzip zum erstenmal bereits etwas früher, im Punkt vier, wo er hervorhebt, daß die Lösung der theoretischen Gegensätze „keineswegs nur eine Aufgabe der Erkenntnis, sondern eine *wirkliche* Lebensaufgabe ist, welche die *Philosophie* nicht lösen konnte, eben weil sie dieselbe als *nur* theoretische Aufgabe faßte“⁷². Marx konkretisierte diese These dann in bezug auf den Sozialismus, indem er nachwies, daß die theoretischen Gegensätze von Subjekt und Objekt, Tätigkeit und Leiden im sozialistischen Menschen ihre praktische Lösung finden.

Nunmehr wird diese These im Hinblick auf die grundlegenden Probleme des ökonomischen und politischen Lebens unter kapitalistischen Bedingungen untersucht. So, wie die Philosophen sich mit dem Problem der Identität von Selbstbewußtsein und Bewußtsein herumschlagen, versuchen die bürgerlichen Ökonomen, die „Einheit von Arbeit und Kapital“ zustande zu bringen. Doch trotz der von ihnen verwandten raffinierten theoretischen Argumentation („Kapital ist aufgehäuften Arbeit“ usw.) stellt sich letzten Endes heraus, daß zwischen Kapital und Arbeit in Wirklichkeit keine Einheit, sondern ein Gegensatz besteht. Die Aufhebung dieses Gegensatzes ist nicht in erster Linie eine Sache der Theorie, sondern der Praxis, und zwar der revolutionären Praxis, wobei die Aufgabe der positiven Theorie darin besteht, die Notwendigkeit dieser Praxis zu begreifen.

Genauso verhält es sich auch mit dem politischen Problem der Gleichheit. „Die *Gleichheit* ist nichts anderes als das deutsche Ich-Ich in französische, d. h. politische Form übersetzt. Die Gleichheit als *Grund* des Kommunismus ist seine *politische* Begründung und ist dasselbe, als wenn der Deutsche ihn sich dadurch begründet, daß er den Menschen als [391] *allgemeines Selbstbewußtsein* faßt.“⁷³ Daher kann sowohl das philosophische Problem der Identität von Selbstbewußtsein und allgemeinem Bewußtsein nur wirklich gelöst werden, indem der theoretische Rahmen gesprengt und der einseitige Mensch praktisch in den ganzen Menschen verwandelt wird, als auch das politische Problem der Gleichheit, indem der politische Rahmen durchbrochen und das Privateigentum revolutionär in gesellschaftliches Eigentum überführt wird.

Diese und ähnliche theoretische, politische und ökonomische Probleme hat die praktische Entfremdung des menschlichen Lebens hervorgebracht, und ihre wirkliche Überwindung besteht in der praktischen Beseitigung der Entfremdung, in der Verwirklichung des Kommunismus. „Um den *Gedanken* des Privateigentums aufzuheben, dazu reicht der *gedachte* Kommunismus vollständig aus. Um das wirkliche Privateigentum aufzuheben, dazu gehört eine *wirkliche* kommunistische Aktion. Die Geschichte wird sie bringen, und jene Bewegung, die wir *in Gedanken*

⁷⁰ Ebenda, S. 573/574.

⁷¹ Ebenda, S. 552.

⁷² Ebenda, S. 542.

⁷³ Ebenda, S. 553. – Diesen Satz hat Marx fast wörtlich in der „Heiligen Familie“ wiederholt (In: Marx/Engels: Werke, Bd. 2, S. 41.)

schon als eine sich selbst aufhebende Wissen, wird in der Wirklichkeit einen sehr rauen und weitläufigen Prozeß durchmachen.“⁷⁴

Bei der Ausarbeitung der Wege zur Überwindung und tatsächlichen Aufhebung des Privateigentums stellte der junge Marx gleichzeitig Hegels unkritischem Positivismus die revolutionäre Praxis der kommunistischen Umgestaltung der Gesellschaft entgegen. Er verbindet dabei die philosophische, ökonomische und politische Wissenschaft miteinander, und indem er jene umbildet, schafft er Elemente einer Weltanschauung prinzipiell neuen Typs.

Auf dieser Grundlage entwickelt Marx neue, objektivere und genauere Kriterien für die Einschätzung der verschied[en]en Denker und ihrer Stellung, die sie in der neuesten Geschichte der Gesellschaftswissenschaften einnehmen. Sie veranlassen Marx, Korrekturen in der Einschätzung von Proudhon und Hegel vorzunehmen.

Als Marx noch einmal zur Frage über die Macht des Geldes und den entfremdeten Charakter der Bedürfnisse des Menschen im Kapitalismus zurückkehrt, kommt er dabei erneut auf die Rolle des verschlagenen „Industrie-eunuchen“ zu sprechen, dieses Mal jedoch nicht so sehr vom moralischen, sondern vor allem vom ökonomischen Standpunkt her. Der „Eunuch“ ist ein arbeitender, nüchterner, ökonomischer, prosaischer und über das Wesen des Reichtums aufgeklärter Industrieller. Wenn er für die Genußsucht des Verschwenders einen neuen und immer größeren Umkreis schafft und ihn in jeder Weise mit seinen Produkten umschmeichelt, so eignet er sich dabei auf die einzig nützliche Weise die Macht an, die dem Verschwender entschwindet und ihn nach und nach verdrängt. Die notwendige Folge davon ist das Fallen des Geldzinses. „Die Verminderung des Geldzinses – welche Proudhon als die Aufhebung des Kapitals und als Tendenz nach der Sozialisierung des Kapitals betrachtet – ist daher vielmehr unmittelbar nur ein Symptom von dem vollständigen Sieg des arbeitenden Kapitals über den verschwenderischen Reichtum, d. h. die Verwandlung alles Privateigentums in industrielles Kapital. ... Die Abnahme der Zinsen ist daher nur insofern ein Symptom der Aufhebung des Kapitals, als sie ein Symptom seiner sich vollendenden Herrschaft, der sich *vollendenden und daher ihrer Aufhebung zueilenden* Entfremdung ist. *Dies ist überhaupt die einzige Ware, wie das Bestehende sein Gegenteil bestätigt.*“⁷⁵

Proudhon hatte folglich die Dialektik der Bewegung des Privateigentums in Form des Kapitals nicht verstanden. Diese philosophische und methodologische Armseligkeit Proudhons eröffnete Marx von einer anderen Seite her [393] Hegels Bedeutung als Dialektiker. Das ist der Grund, daß Marx hier erneut von ökonomischen zu philosophischen Problemen übergeht. Diesen Übergang beginnt er mit den Worten: „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.“⁷⁶

So machte sich Marx in der Polemik gegen Proudhon Hegel zum Verbündeten, und zwar nicht eine einzelne These seiner Philosophie, sondern die gesamte „Phänomenologie des Geistes“ in ihrem positiven methodologischen Aspekt als ein bestimmter Ausdruck der Geschichte des entfremdeten Menschen. Dieses Herangehen erforderte von Marx das Große an der Hegelschen Dialektik von ihrer Einseitigkeit und Beschränktheit eindeutig zu unterscheiden.

Als Ausgangspunkt für diese Unterscheidung nimmt Marx Hegels Auffassung über die Arbeit und ihre Rolle in der Geschichte des Menschen. Hierbei vergleicht er Hegel mit den neuesten bürgerlichen Ökonomen. Aus diesem Vergleich zieht er den Schluß, daß ersterer sowohl die

⁷⁴ Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: Marx/Engels: Werke, Ergänzungsband. Erster Teil, S. 553.

⁷⁵ Ebenda, S. 556. (Hervorhebung – d. Verf.)

⁷⁶ Ebenda, S. 574.

starken als auch die schwachen Seiten der letzteren teilt. „Hegel steht auf dem Standpunkt der modernen Nationalökonomien. Er erfaßt die *Arbeit* als das *Wesen*, als das sich bewährende Wesen des Menschen; er sieht nur die positive Seite der Arbeit, nicht ihre negative. Die Arbeit ist das *Fürsichwerden* des *Menschen* innerhalb der *Entäußerung* oder als *entäußerter Mensch*.“⁷⁷ Marx hatte hier die theoretische [394] Seite im Auge und wußte offenbar nicht, daß die von ihm bemerkte Gemeinsamkeit empirischen Ursprungs ist. Denn unmittelbar vor der Abfassung der „Phänomenologie des Geistes“ studierte Hegel gründlich die Theorie der englischen Nationalökonomie und machte sogar den Versuch, die Ergebnisse der industriellen Revolution in England philosophisch zu erfassen.

Wenn Marx von der positiven und negativen Seite der Arbeit spricht, so sind diese Begriffe nicht im üblichen Sprachgebrauch (gut und schlecht) zu verstehen, sondern in ihrer philosophischen Bedeutung zu sehen. Die positive Seite der Arbeit besteht darin, daß der Mensch gerade in der Arbeit und durch die Arbeit sein menschliches Wesen gewinnt und entfalten kann, er bejaht dieses Wesen als Realität. Die negative Seite der Arbeit ist mit ihrer spezifischen, entfremdeten Form verbunden. Mittels der entfremdeten Arbeit bestätigt der Mensch sein Wesen auf unmenschliche Weise, das heißt, er negiert faktisch sein Wesen. Aber in dieser historisch unvermeidlichen Negation reift ihrerseits eine neue Negation heran die Negation der Entfremdung als solcher.⁷⁸

Hegel sah wie die modernen bürgerlichen Ökonomen (angefangen bei Smith) die Arbeit als vergegenständlichtes Wesen des Menschen an und hat diese grundlegende Tatsache philosophisch verarbeitet. Andererseits haben sowohl die Ökonomen als auch Hegel letzten Endes erkannt, daß unter den Bedingungen des Privateigentums die Arbeit den Werktätigen als Menschen auslaugt und verkrüppelt. Doch die Ökonomen wie auch Hegel identifizierten dabei die entfremdete Form der Arbeit mit der Arbeit überhaupt. Sie erkannten nicht, daß die Arbeit auch außerhalb des Privateigentums möglich ist. Aus diesem Grunde sahen sie nicht die negative Seite der Arbeit als entscheidenden Faktor der [395] Negation ihrer gegenwärtigen gesellschaftlichen Form – des Privateigentums und der übrigen Formen der Entfremdung.

Doch zum Unterschied von den Ökonomen erfaßte Hegel mit dem Gefühl des Dialektikers in einer originellen Form die historische Perspektive, in der die Entfremdung aufgehoben wird. Im absoluten Wissen als dem Ergebnis der Bewegung der absoluten Idee werden sämtliche entfremdeten Formen ihrer Bewegung aufgehoben und überwunden. Den starken und schwachen Seiten dieses Prozesses der Aufhebung widmet Marx besondere Aufmerksamkeit. Er analysiert ihn nicht nur anhand der „Phänomenologie des Geistes“, sondern auch aller drei Teile der „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften“.

In der „Phänomenologie des Geistes“ charakterisiert Hegel das Aufheben als gegenständliche Bewegung, die die Entäußerung in sich zurücknimmt. „Es ist dies“ – wie Marx bemerkt – „die innerhalb der Entfremdung ausgedrückte Einsicht von der *Aneignung* des gegenständlichen Wesens durch die Aufhebung seiner Entfremdung ...“⁷⁹ Mit anderen Worten, durch die Vernichtung der entfremdeten Form der gegenständlichen Welt eignet der Mensch sich zum erstenmal wirklich sein gegenständliches Wesen an, erreicht er erstmals seine wirkliche Vergegenständlichung.

Dieser rational erfaßte Inhalt der Hegelschen These ähnelt sehr den Ideen, zu denen Marx selbständig durch die kritische Analyse der Nationalökonomie gelangte. Er schätzt diese These daher hoch ein und dehnt ihren Inhalt auf den Atheismus und Kommunismus aus: Atheismus ist die Aufhebung der Religion, Kommunismus die Aufhebung des Privateigentums; Atheismus

⁷⁷ Ebenda.

⁷⁸ In der „Heiligen Familie“ konkretisiert Marx diesen Gedanken. (Siehe Friedrich Engels/Karl Marx: Die heilige Familie. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 2, S. 37.)

⁷⁹ Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: Marx/Engels: Werke, Ergänzungsband. Erster Teil, S. 583.

und Kommunismus bedeuten kein Verlieren der zur Gegenständlichkeit heraus-[396]geborenen Wesenskräfte des Menschen, nicht Rückkehr zu urgesellschaftlicher Armut, sondern sie sind erst das wirkliche Werden des Wesens des Menschen zum wahrhaft menschlichen Wesen, zum gesellschaftlichen Wesen, also folglich das wirkliche Werden des theoretischen und praktischen Humanismus.

Hegel betrachtet die Selbstentfremdung des Menschen, die Wesensentäußerung, seine Entgegenständlichung und den Verlust der realen Existenz als seine Selbstgewinnung, Wesensäußerung, als seine Vergegenständlichung und Verwirklichung. „Kurz, er faßt – innerhalb der Abstraktion – die Arbeit als den *Selbsterzeugungsakt* des Menschen, das Verhalten zu sich als fremdem Wesen und das Betätigen seiner als eines fremden Wesens als das werdende *Gattungsbewußtsein* und *Gattungsleben*.“⁸⁰

Bei Hegel jedoch hat dieser Akt nur formalen Charakter. Er sieht den Menschen nur unter dem Aspekt des Denkens, sein Wesen gilt nur als abstrakt denkendes Wesen, als Selbstbewußtsein. Entfremdung des Menschen ist daher alles das, was nicht Selbstbewußtsein ist, also die gesamte äußere, gegenständliche Welt. Aber diese Welt ist nur das Anderssein der absoluten Idee. Deshalb besteht das Verhältnis des Selbstbewußtseins zu seiner entfremdeten Welt darin, in dieser Welt (als seinem Wesen) den Widerschein der absoluten Idee zu erkennen, also letzten Endes sich selbst zu erkennen, weil es selbst die höhere Daseinsform dieser Idee ist. Indem das Selbstbewußtsein erkennt, daß die gegenständliche Welt nichts Selbständiges ist, hebt es damit seine entfremdete Form auf, wobei es dessen Wesen als sein eigenes bewahrt und es sich aneignet.

Hierbei hebt Marx hervor, daß für Hegel die Entfremdung in jeglicher Gegenständlichkeit besteht und daher bedeutet für ihn die Aufhebung des entfremdeten gegenständlichen Wesens des Menschen die Aufhebung der Gegenständlichkeit selbst. Dies ist nur in der Abstraktion möglich, [397] was den ausschließlich formalen Charakter der Hegelschen Aufhebung der Entfremdung beweist. Ferner macht Marx deutlich, daß die Entfremdung sich nur auf die Form bezieht, weil der Inhalt der gegenständlichen Welt als mit dem Selbstbewußtsein identisch gefaßt wird; das bedeutet auch, daß das Selbstbewußtsein mit der Aufhebung seiner Entfremdung nur zu sich selbst zurückkehrt, es sich also auch in seinem Anderssein nur bei sich selbst befindet! Im Ergebnis wird die Aufhebung der Entfremdung zur Bestätigung der Entfremdung. Marx schlußfolgerte daraus: „Bei Hegel ist die Negation der Negation daher nicht die Bestätigung des wahren Wesens, eben durch Negation des Scheinwesens, sondern die Bestätigung des Scheinwesens oder des sich entfremdeten Wesens in seiner Verneinung oder die Verneinung dieses Scheinwesens als eines gegenständlichen, außer dem Menschen hausenden und von ihm unabhängigen Wesens und seine Verwandlung in das Subjekt.“⁸¹

Da sich der gesamte Prozeß der Entfremdung und ihrer Aufhebung nur im Denken abspielt, so nimmt andererseits die sinnliche, konkrete Tätigkeit des Selbstvergegenständlichens und Selbsterzeugens des Menschen formalen Charakter auch in dem Sinne an, daß sie sich auf die Bewegung der Denkformen, der Abstraktionsformen, der logischen Kategorien reduziert. Beim Übergang untersucht Marx⁸² das gesamte System der Hegelschen Begriffe, wie es sich durch die Logik, von der „Phänomenologie“ zur „Encyklopädie“, durch die Naturphilosophie und die Philosophie des Geistes hindurchzieht. „Das Positive, was Hegel hier vollbracht hat – in seiner spekulativen Logik – ist, daß die *bestimmten Begriffe*, die allgemeinen *fixen Denkformen* in ihrer Selbständigkeit gegen Natur und Geist ein notwendiges Resultat der allgemeinen Entfremdung des menschlichen Wesens, also auch des menschlichen Denkens sind [398] und daß Hegel sie daher als Momente des Abstraktionsprozesses dargestellt und zusammengefaßt hat.“⁸³

⁸⁰ Ebenda, S. 584.

⁸¹ Ebenda, S. 581.

⁸² Unter dem Aspekt der Entfremdung.

⁸³ Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: Marx/Engels: Werke, Ergänzungsband. Erster Teil, S. 585.

Das große Verdienst Hegels besteht darin, daß er die in der vorherigen Philosophie fixen Denkformen (Begriffe, Urteile, Schlüsse usw.) in allen Sphären, in denen sie auftreten (Logik, äußere Welt, geistiges Leben), miteinander in Zusammenhang brachte, wobei er diesen als Selbstbewegung darstellte, allerdings im Rahmen der reinen Abstraktion. Er führte sein System bis an die Grenzen der Selbstverneinung, indem er die Selbstbewegung der Abstraktion als Quintessenz der allgemeinen Entfremdung des menschlichen Wesens betrachtete, die, wie es aus seiner Konzeption hervorgeht, selbst der Negation unterworfen ist.

In der Logik zum Beispiel vollzieht sich diese Bewegung der Abstraktionen vom Sein zur absoluten Idee. „Aber was ist nun die absolute Idee? Sie hebt sich selbst wieder auf, wenn sie nicht wieder von vorn den ganzen Abstraktionsakt durchmachen und sich damit begnügen will, eine Totalität von Abstraktionen oder die sich erfassende Abstraktion zu sein. Aber die sich als Abstraktion erfassende Abstraktion weiß sich als nichts; sie muß sich, die Abstraktion, aufgeben, und so kommt sie bei einem Wesen an, welches gerade ihr Gegenteil ist, bei der *Natur*. Die ganze Logik ist also der Beweis, daß das abstrakte Denken für sich nichts ist, daß die absolute Idee für sich nichts ist, daß erst die Natur etwas ist.“⁸⁴

Bei Hegel vollzieht sich daher die weitere Bewegung der Abstraktion in der Natur. Dieser Prozeß ist in zweierlei Hinsicht entfremdet. Einerseits wird die Natur als etwas dem Menschen völlig Äußerliches, Fremdes betrachtet; das ist die Natur abstrakt genommen, in der Trennung vom Menschen; der Mensch weiß nichts von ihr, und daher ist [399] sie für ihn nichts. Andererseits erkennt der Mensch gerade deshalb in der Bewegung der Abstraktionen in der Natur die Bewegung der Abstraktionen des eigenen Geistes. „Die ganze Natur wiederholt ihm also nur in einer sinnlichen, äußerlichen Form die logischen Abstraktionen. – Er *analysiert* sie und diese Abstraktionen wieder. Seine Naturanschauung ist also nur der Bestätigungsakt seiner Abstraktion von der Naturanschauung, der von ihm mit Bewußtsein wiederholte Zeugungsgang seiner Abstraktion.“⁸⁵ Die Natur als Natur ist sinnlos oder hat nur den „Sinn einer Äußerlichkeit“, die aufgehoben werden muß. Ihre Aufhebung ist die Rückkehr der absoluten Idee in ihre eigene Sphäre – in den Geist.

In der Sphäre des Geistes erreicht die Bewegung der Abstraktionen den Gipfel der Abstraktheit, das heißt der Losgelöstheit von der Welt und damit der eigenen Leere und Nichtigkeit eben als Abstraktion; Kulminationspunkt dieser Bewegung ist der absolute Geist, wo die absolute Negativität Hegel zur Wiedereinsetzung der ursprünglich erstarrten Geister in ihrer größten, der religiösen Form (die Wahrhaftigkeit der göttlichen Offenbarung wird bejaht) und schließlich zum letzten Akt führt: der absolute Geist begreift selbst absolut und findet darin seinen Stillstand; jegliche Bewegung hört folglich auf. So gebietet die eigene Logik in der Entwicklung des identischen Systems Hegels seine Selbstverneinung, die Notwendigkeit seiner materialistischen Umkehrung. Den Mechanismus dieser Umkehrung hat Marx bereits in seinem „Manuskript von 1843“ erläutert, so daß er ihn jetzt nicht speziell zu beschreiben braucht. Im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit steht nun ein anderes Problem. Es handelt sich um die Selbstbewegung und ihre Quelle in der Wirklichkeit, vor allem in der sozialen Wirklichkeit.

Marx hatte bereits 1843 in allgemeiner Form festgestellt, daß man diese Quelle in der bürgerlichen Gesellschaft, ge-[400]nauer, im Leben der Individuen innerhalb der Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft suchen muß. Durch Analyse der Nationalökonomie gelangte Marx im Manuskript von 1844 zu dem Schluß, daß der wahrhaft bewegende Zentralpunkt der vorangegangenen Geschichte die Entäußerung des Menschen im Arbeitsakt war. Beim Studium der Frage, wie der Mensch zur Entäußerung gekommen ist, entdeckte Marx eine Reihe sich einander ablösender, empirisch realer Formen, in denen dieser Prozeß sich objektiviert: Tauschhandel, Geld, Grundrente, Kapital, Arbeitslohn, Kapitalzins und andere. Doch je tiefer Marx in das Verständnis über den Wirkungsmechanismus dieser objektiven Formen eindrang, um so

⁸⁴ Ebenda.

⁸⁵ Ebenda, S. 587.

schwerer fiel es ihm, ihren konkreten Zusammenhang mit dem äußerst allgemeinen Begriff der Entfremdung zu wahren.

Aus diesem Grunde sucht Marx am Schluß der „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte aus dem Jahre 1844“ die Quelle für die Entwicklung dieser Formen, die ebenso empirisch wahrzunehmen sein muß wie die letzteren. Er geht das Problem von folgender Seite an: die Gesellschaft, genauer, die bürgerliche Gesellschaft, besteht aus Individuen; bei der Charakterisierung dieser Individuen sind sich sowohl Hegel, als auch die Politiker, als auch die Ökonomen auffallend einig, indem alle sich das Individuum gewissermaßen als ein Ganzes von Bedürfnissen vorstellen; Ausdruck des gesellschaftlichen Charakters, den die Wechselwirkung zwischen den Individuen unter den Bedingungen der Entfremdung hat, ist die Arbeitsteilung.

Daß die Arbeitsteilung eine Tatsache ist, hat Marx schon früher festgehalten. Jetzt hebt er ein anderes Moment hervor: „Über das *Wesen der Teilung der Arbeit* ... d. h., über diese *entfremdete und entäußerte Gestalt der menschlichen Tätigkeit als Gattungstätigkeit* sind die Nationalökonom sehr unklar und sich widersprechend.“⁸⁶ Smith beispielsweise meint, daß gerade die Arbeitsteilung Quelle der zu-[401]nehmenden Steigerung der Arbeitsproduktivität ist; ihre Ursache sieht er im Hang zu Austausch und Handel, die wiederum den Egoismus zum Motiv haben. Say betrachtet den Austausch als zufällige, nicht als fundamentale, sondern nur als nützliche Anwendung der Kräfte des Menschen, die jedoch die Fähigkeiten jedes einzelnen Menschen vermindert. Skarbek sieht in Austausch und Arbeitsteilung Kräfte, die ihren Ursprung in der Gesellschaft haben (zum Unterschied von den individuellen natürlichen Kräften des Menschen) und das Privateigentum zur Voraussetzung haben. Für Mill ist der Handel Folge der Arbeitsteilung; da sich die menschliche Tätigkeit auf mechanische Bewegung reduziert, fördern die Arbeitsteilung und die Anwendung von Maschinen das Wachstum der Produktion; jeder Mensch sollte möglichst wenige Operationen ausführen.

Auch Marx beginnt zu ahnen, welche gewaltige Rolle die Arbeitsteilung in der menschlichen Geschichte spielt. Das ist aus dem nachfolgenden Auszug deutlich ablesbar:

„Die Betrachtung der *Teilung der Arbeit* und des *Austausches* sind von höchstem Interesse, weil sie die *sinnfällig entäußerten* Ausdrücke der menschlichen *Tätigkeit* und *Wesenskraft* als einer *gattungsmäßigen* Tätigkeit und Wesenskraft sind.

Daß die *Teilung der Arbeit* und der *Austausch* auf dem *Privateigentum* beruhen, ist nichts anders als die Behauptung, daß die *Arbeit* das Wesen des *Privateigentums* ist, eine Behauptung, die der Nationalökonom nicht beweisen kann und die wir für ihn beweisen wollen. Eben darin, daß *Teilung der Arbeit* und *Austausch* Gestaltungen des *Privateigentums* sind, eben darin liegt der doppelte Beweis, sowohl daß das *menschliche* Leben zu seiner Verwirklichung des *Privateigentums* bedurfte wie andererseits, daß es jetzt der Aufhebung des *Privateigentums* bedarf.

Teilung der Arbeit und *Austausch* sind die beiden *Erscheinungen*, bei denen der Nationalökonom auf die Gesellschaftlichkeit seiner Wissenschaft pocht und den Wider-[402]spruch seiner Wissenschaft, die Begründung der Gesellschaft durch das ungesellschaftliche Sonderinteresse in einem Atemzug bewußtlos ausspricht.

Die Momente, die wir zu betrachten haben, sind: Einmal wird der *Hang* des *Austauschs* – dessen Grund im Egoismus gefunden wird (bei Smith beispielsweise – *d. Verf.*) – als Grund oder Wechselwirkung der *Teilung der Arbeit* betrachtet. Say betrachtet den Austausch als nicht *fundamental* für das Wesen der Gesellschaft. Der Reichtum, die Produktion wird durch die *Teilung der Arbeit* und den Austausch erklärt. Die Verarmung und Entwesung der individuellen Tätigkeit durch die *Teilung der Arbeit* wird zugestanden. Austausch und *Teilung der Arbeit* werden als Produzenten der großen *Verschiedenheit der menschlichen Talente* anerkannt, eine Verschiedenheit, welche durch ersteren auch wieder nützlich wird. Skarbek teilt die Produktions- oder produktiven Wesenskräfte des Menschen in 2 Teile, 1. die individuellen und ihm inhärenten,

⁸⁶ Ebenda, S. 557.

seine Intelligenz und spezielle Arbeitsdisposition oder Fähigkeit, 2. die von der Gesellschaft – nicht vom wirklichen Individuum – *abgeleiteten*, die Teilung der Arbeit und den Austausch. – Ferner: Die Teilung der Arbeit ist durch den *Markt* beschränkt. – Die menschliche Arbeit ist einfache *mechanische Bewegung*; die Hauptsache tun die materiellen Eigenschaften der Gegenstände. – Einem Individuum müssen wenigstens mögliche Operationen zugeteilt werden. – Spaltung der Arbeit und Konzentrierung des Kapitals, die Nichtigkeit der individuellen Produktion und die Produktion des Reichtums in Masse. – Verstand des freien Privateigentums in der Teilung der Arbeit.“⁸⁷

Hier bricht das dritte Manuskript ab. Die Wechselwirkung und die Synthese der philosophischen, ökonomischen und politischen Auffassungen von Marx hatte bereits einen Punkt erreicht, von dem aus es nicht mehr weit war bis zur Entdeckung des fundamentalen Leitsatzes der materialisti-[403]schen Geschichtsauffassung, daß die Entwicklung der Produktivkräfte (der Arbeitsmittel und der Arbeitsfähigkeit des Menschen) die wahre Quelle der Bewegung der Geschichte, ihrer Selbstbewegung ist.

5. Die erste Überprüfung der neuen Anschauungen durch die revolutionäre Praxis

Wir haben oben zu zeigen versucht, wie sich die verschiedenen Seiten von Marx' Anschauungen im Prozeß seiner ökonomisch-philosophischen Studien zunehmend gegenseitig durchdrangen. Die Grundlage dafür bildete die Idee des proletarischen Kommunismus als Aufhebung jeder Entfremdung. Hier sei noch einmal unterstrichen, daß diese Idee nicht die Frucht bloßer theoretischer Studien war. Sie war zugleich auch ein Ergebnis der praktisch-politischen Tätigkeit von Marx, seiner persönlichen Beobachtungen und Eindrücke, die er aus dem Verkehr mit revolutionären Arbeitern gewonnen hatte, sowie aus der Analyse der revolutionären Prozesse, die sich zur damaligen Zeit vollzogen. Und wenn der Umfang der auf diese Weise gewonnenen Erfahrungen offensichtlich auch gering war, so erwies sich doch der Einfluß dieser Erfahrungen auf Marx' theoretische Positionen als sehr wesentlich.

Es ist bekannt, daß Marx zur Zeit der Arbeit an den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ häufig mit revolutionären Arbeitern, mit Deutschen und Franzosen, zusammentraf und daß er mit ihren Theoretikern und Führern Kontakt hatte⁸⁸. Dabei handelte er nicht nur als Politiker, der seine Auffassungen propagiert, sondern er beobachtete auch das Verhalten der Arbeiter als Forscher, der die so-[404]ziale Bedeutung jener neuen Formen der Gemeinschaft zu verstehen sucht, die im Verlauf des politischen Kampfes des Proletariats geschaffen werden. Die Ergebnisse dieser Beobachtungen widerspiegelten sich zum Beispiel in den Manuskripten aus dem Jahre 1844 in folgendem: „Wenn die kommunistischen *Handwerker* sich vereinen, so gilt ihnen zunächst die Lehre, Propaganda etc. als Zweck. Aber zugleich eignen sie sich dadurch ein neues Bedürfnis, das Bedürfnis der Gesellschaft an, und was als Mittel erscheint, ist zum Zweck geworden. Diese praktische Bewegung kann man in ihren glänzendsten Resultaten anschauen, wenn man sozialistische französische *ouvriers* vereinigt sieht.“⁸⁹ Mittels der Beobachtung erhält Marx so eine empirische Bestätigung seiner theoretischen These, daß das Proletariat Schöpfer eines neuen Typs der Beziehungen zwischen den Menschen wird, wobei es im Laufe des Kampfes für den Sturz der alten Gesellschaft sich auch selbst verändert.

Es ist nicht schwer, in den Manuskripten aus dem Jahre 1844 den Wiederhall auch einer Reihe anderer Beobachtungen von Marx zu finden, insbesondere solcher, die sich auf die reale Lage, die Lebensbedingungen der Arbeiter beziehen. So beschreibt Marx kurz nach der eben zitierten

⁸⁷ Ebenda, S. 561/562.

⁸⁸ Siehe Karl Marx: Herr Vogt. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 14, S. 439.

⁸⁹ Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: Marx/Engels: Werke, Ergänzungsband. Erster Teil, S. 553. – Die Bedeutung derartiger Beobachtungen hat Marx speziell in seinem Brief an Feuerbach vom 11. August 1844 festgehalten: „Sie müßten einer der Versammlungen der französischen *ouvriers* beigewohnt haben, um an die jungfräuliche Frische, an den Adel, der unter diesen abgearbeiteten Menschen hervorbricht, glauben zu können.“ (Marx/Engels: Werke, Bd. 27, S. 426.)

Beobachtung eine weitere: „... die Kellerwohnung des Armen ist ein feindliches (Element – *d. Verf.*), als ‚fremde Macht an sich haltende Wohnung, die sich ihm nur hingibt, sofern er seinen Blutschweiß ihr hingibt‘, die er nicht als seine Heimat – wo er endlich sagen könnte, hier bin ich zu Hause – betrachten darf, wo er sich vielmehr in dem Haus eines *andern*, in einem *fremden* Hause, befindet, der täglich [405] auf der Lauer steht und ihn hinauswirft, wenn er nicht die Miete zahlt.“⁹⁰

Als Forscher suchte Marx in die innere Welt der Proletarier einzudringen. In hohem Maße interessierten ihn die Psychologie ihrer Arbeitstätigkeit, die Motive der Arbeit, die Gefühle der Arbeiter im Arbeitsprozeß und ihre emotionale Beziehung zu den von ihnen hervorgebrachten Produkten. Auf diesen Fragenkomplex legte Marx in seinen Gesprächen offenbar großen Wert. Die Ergebnisse der Gespräche flossen dann in die eigene Konzeption ein – die Konzeption der entfremdeten Arbeit, ihres sozialen Wesens und ihrer Rolle in der Geschichte. In der Darstellung, die diese Konzeption in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ erfuhr, sieht sie sich wie ein Produkt lediglich theoretischer Erwägungen an. In Wirklichkeit ist sie jedoch nach unserer Meinung auch auf den unmittelbaren Kontakt des Forschers zu seinem Gegenstand gestützt. Manchmal wird dieser Zusammenhang ziemlich deutlich, beispielsweise dort, wo Marx das Wesen der Selbstentfremdung des Arbeiters im Arbeitsprozeß charakterisiert. Da wir an anderer Stelle schon darauf hinwiesen, soll hier nur daran erinnert werden, daß sich der Arbeiter „in seiner Arbeit nicht bejaht, sondern verneint, nicht wohl, sondern unglücklich fühlt, keine freie physische und geistige Energie entwickelt, sondern seine Physis abkasteit und seinen Geist ruiniert“⁹¹.

Man kann annehmen, daß diese Erkenntnisse über die Gefühle der Menschen, die unter kapitalistischen Ausbeutungsbedingungen arbeiten, nicht die Frucht der Phantasie oder aus der Literatur entlehnt sind, sondern Eindrücke widerspiegeln, die Marx aus den unmittelbaren Gesprächen [406]chen mit Arbeitern gewann. Marx beschränkt sich aber nicht auf diese Feststellung, sondern zieht aus den gewonnenen empirischen Daten theoretische Schlüsse, die ebenso tief wie konsequent sind: „Seine (des Arbeiters – *d. Verf.*) Arbeit ist daher nicht freiwillig, sondern gezwungen, *Zwangsarbeit*. Sie ist daher nicht die Befriedigung eines Bedürfnisses, sondern sie ist nur ein *Mittel*, um Bedürfnisse außer ihr zu befriedigen. Ihre Fremdheit tritt darin rein hervor, daß, sobald kein physischer oder sonstiger Zwang existiert, die Arbeit als eine Pest geflohen wird.“⁹²

Die Gespräche mit Arbeitern, die unmittelbare Bekanntschaft mit ihren Lebensbedingungen und ihrem Selbstgefühl im Arbeitsprozeß förderten die Festigung und Entwicklung der humanistischen Grundlage im Schaffen von Marx. Schon früher hatte sich der Marxsche Humanismus deutlich in dem Blick dafür offenbart, wie sich die sozialen Prozesse in den individuellen Schicksalen der Menschen äußern. Außerhalb dieser Sicht stellten sich allgemeintheoretische Konstruktionen (vom Typ der Hegelschen) für Marx als inhaltslose Mystifikation dar. Jetzt, im Jahre 1844, ist Marx' Humanismus dadurch gekennzeichnet, daß er seine Aufmerksamkeit darauf konzentriert, wie sich die sozialen und speziell die ökonomischen Gesetze auf das Geschick des Proletariats als Menschen, als Persönlichkeit, auswirken. Eben von einem solchen Standpunkt aus unterzog Marx, wie wir schon im vorangegangenen Kapitel gesehen haben, die bürgerliche politische Ökonomie einer scharfen Kritik. Er legte ihr zur Last, daß der Proletarier sie lediglich als Arbeiter, nicht aber allseitig, als Mensch, interessiert.

Wir möchten hier hervorheben, daß der echte Humanismus nach Marx die Analyse des ganzen Menschen, aller seiner Lebensäußerungen, Interessen, Arbeits- und Erholungsbedingungen, seiner

⁹⁰ Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: Marx/Engels: Werke, Ergänzungsband. Erster Teil, S. 554. (Die letzten Worte kann man auch als eine gewisse Bilanz verstehen, die Marx aus seinen eigenen Erfahrungen des Wanderlebens in fremden Häusern zog.)

⁹¹ Ebenda, S. 514.

⁹² Ebenda.

Lebensweise usw. voraussetzt. Marx bestritt nicht, daß sich die verschiedenen Wissen-[407]schaften auf die Untersuchung einzelner Aspekte der Lebenstätigkeit des Menschen spezialisieren können, aber er setzte zugleich voraus, daß keiner dieser Aspekte richtig verstanden werden kann, wenn man ihn lediglich für sich, außerhalb einer bestimmten Auffassung des Menschen als Ganzen, nehmen will. Dieses komplexe Herangehen an den Menschen und – weiter gefaßt – an die Gesellschaft deklarierte Marx nicht nur, sondern setzte es in die Tat um. Das brachte ihn zur radikalen Umgestaltung der Struktur des bis dahin existierenden sozialen Denkens.

Im Aufstand der schlesischen Weber (4.-6. Juni 1844) erblickte Marx mit Recht eine praktische Bestätigung für die Richtigkeit seiner neuen theoretischen Anschauungen. Der Aufstand hatte spontan begonnen. Die Arbeiter gingen zum Kontor des Fabrikanten Zwanziger, um eine Lohn-erhöhung und die Freilassung eines verhafteten Kollegen zu fordern. Als sie auf Widerstand stießen, drangen sie in das Haus ein und vernichteten eine Reihe von Dokumenten, darunter Schuldscheine und Aufstellungen über in die Häuser gegebenes Garn. Nach zwei Tagen wurde der Aufstand mit Hilfe von Militär niedergeschlagen: 11 ermordete und 20 schwerverwundete Arbeiter waren als Opfer zu beklagen. Aber der Aufstand gab den Anstoß zu Erhebungen des Proletariats in anderen Gegenden des Landes: Von Juni bis August kam es zu Unruhen in Breslau, Ingolstadt, Düsseldorf, in Sachsen, Bayern und selbst in Berlin. Das waren die ersten energischen Auseinandersetzungen der deutschen Arbeiter mit der Bourgeoisie.

Die Reaktion der verschiedenen Schichten der Gesellschaft auf diese Ereignisse war unterschiedlich. Die Regierung griff zu Unterdrückungsmaßnahmen, die sie mit dem Mantel heuchlerischer Wohltätigkeit umgab. Die katholische Geistlichkeit begann, den „deutschen Katholizismus“ als Mittel, den sozialen Frieden zu erreichen, zu predigen. In der Bourgeoisie festigten sich die Positionen der Protektionisten. Die Liberalen wurden noch kritischer, aber die [408] Richtung ihrer Kritiker änderte sich. Ihre Kritik ging nicht an die Adresse des monarchistischen Staates, sondern an die Adresse der Bourgeoisie (Kritik an Monopolen und der Konkurrenz, an der Anarchie usw.). Unter den Radikalen kam es zu einer Spaltung, da viele von ihnen ebenfalls anfangen, in den Erhebungen der Arbeiter eine „Bedrohung“ der Gesellschaft zu sehen. Nur wenige verstanden es, sich positiv zum schlesischen Aufstand als dem Banner kommender revolutionärer Kämpfe zu verhalten. Die meisten zeigten zu diesem Ereignis eine ängstliche oder überhebliche Haltung. Einer dieser vielen war auch Ruge.

In der Zeitung „Vorwärts!“, die damals unter dem Einfluß von Marx sehr radikal geworden war, brachte Ruge am 24. und 27. Juli 1844 einen Artikel „Der König von Preußen und die Sozialreform“, unterschrieben mit seinem Pseudonym „Ein Preuße“. Darin behauptete er, daß Preußen ein unpolitisches Land sei, weshalb in ihm Ereignisse von der Art des schlesischen Weberaufstandes nur lokale Bedeutung haben könnten. *„Die deutschen Armen ... sind nicht klüger als die armen Deutschen, d. h., sie sehen nirgends über ihren Herd, ihre Fabrik, ihren Distrikt hinaus: die ganze Frage ist von der alles durchdringenden politischen Seele bis jetzt noch verlassen. Es werden alle Aufstände in Blut und Unverstand ersticken, die in dieser heillosen Isolierung der Menschen von dem Gemeinwesen und ihrer Gedanken von den sozialen Prinzipien ausbrechen ... Eine Sozialrevolution ohne politische Seele (d. h. ohne organisierende Einsicht vom Standpunkt des Ganzen aus) ist unmöglich.“*⁹³

Marx hatte mehrere Gründe, in diesem Moment gegen Ruge aufzutreten.⁹⁴ Der Hauptgrund aber war, die Artikel von Ruge zu benutzen, um den wahren Sinn des schlesi-[409]schen Aufstandes aufzudecken und damit die Position eines proletarischen Revolutionärs im Gegensatz nicht nur zu den bürgerlichen Liberalen, sondern auch zu den kleinbürgerlichen Demokraten vom Typ Ruges exakt zu bestimmen. Kaum eine Woche nach dem Erscheinen des Artikels „des Preußen“, am 31. Juli 1844, beendete Marx seinen Gegenartikel „Kritische Randglossen zu dem

⁹³ Vorwärts, Nr. 64, 10. August 1844. Zit. in: Marx/Engels: Werke, Bd. 1, S. 404, 406, 408.

⁹⁴ Ausführlicher dazu siehe A. Cornu: Karl Marx und Friedrich Engels. Leben und Werk, Bd. II, Berlin 1962, S. 93 ff.

Artikel „Der König von Preußen und die Sozialreform. Von einem Preußen“, der im „Vorwärts!“ vom 7. und 10. August veröffentlicht wurde.

Marx baute seine Entgegnung an Ruge nach Prinzipien auf, die in bestimmtem Maße denen ähnlich sind, die er der Antwort auf Bauer in dem Artikel „Zur Judenfrage“ zugrunde legte: 1) Die Behauptung von Ruge über das Vorhandensein einer gewissen Besonderheit in der Entwicklung Deutschlands überprüft Marx durch den Vergleich entsprechender Tatsachen mit der Entwicklung anderer Länder (Frankreichs, Englands). 2) In Hinsicht auf die unmittelbare untersuchte soziale Bewegung⁹⁵ (die Bewegung der Juden für ihre Emanzipation in der Polemik mit Bauer, die Arbeiteraufstände in der Polemik gegen Ruge) nimmt Marx nicht die Position eines Schulmeisters ein, der ihr die Wege vorschreibt, auf denen sie sich entwickeln muß, sondern den Standpunkt des Erforschers ihrer tatsächlichen spezifischen Gesetzmäßigkeiten. Diese Artikel von Marx ähneln einander auch in der Struktur. Jeder besteht aus zwei Teilen.⁹⁶ Der erste Teil behandelt hier wie dort das Problem des Verhältnisses von Staat und Gesellschaft, der zweite Teil dient der Erklärung des Platzes der untersuchten sozialen Bewegung in der Gesellschaft.

Das Wesen der Argumentation von Marx in den „Kriti-[410]schen Randglossen“ besteht in folgendem. Ruge setzt voraus, daß die Deutschen die tieferen Ursachen des schlesischen Weberaufstands nicht verstehen können, weil Deutschland ein „unpolitisches Land“ sei. Darauf entgegnet Marx, was alle anerkennen, daß England ein politisches Land ist, und auch dort das Verständnis für die Ursachen des Pauperismus nicht tiefer als in Deutschland ist. Folglich hat Ruge „nichts *Eigentümliches* im Verfahren des Königs von Preußen nachgewiesen“⁹⁷. Der König ist auch nicht originell, wenn er sich an die Behörden wendet und sie ersucht, Vorschläge zur Überwindung des Pauperismus zu machen: So verfuhr auch Napoleon, das englische Parlament und selbst der berühmte Konvent! Die Ursache dafür liegt in der Natur des Staates selbst begründet, der sich als „*Einrichtung der Gesellschaft*“ ansieht, und deshalb gilt: „Der Staat wird nie im ‚Staat und der Einrichtung der Gesellschaft‘ ... den Grund sozialer Gebrechen finden.“⁹⁸

Auf die Vorwürfe Ruges gegenüber den aufständischen Proletariern, daß sie angeblich „nirgends über ihren Herd hinaussehen“ usw., erwidert Marx ebenfalls mit einem Vergleich über den Beginn der Arbeiterbewegung in Deutschland mit den ersten Formen dieser Bewegung in Frankreich und England. Während die anderen Bewegungen vor allem gegen die Herren der Unternehmen, gegen den sichtbaren Feind, gerichtet waren, haben die schlesischen Weber, beispielsweise in ihrem revolutionären Lied „Das Blutgericht“ für alle hörbar erklärt, daß sie zur ganzen Gesellschaft des Privateigentums im Gegensatz stehen.⁹⁹ Folglich: [411] „Der schlesische Aufstand *beginnt* grade damit, womit die französischen und englischen Arbeiteraufstände *enden*, mit dem Bewußtsein über das Wesen des Proletariats.“¹⁰⁰ Als Zeichen der theoretischen Überlegenheit des deutschen Proletariats nimmt Marx die Schriften von Weitling, die in theoretischer Hinsicht weiter als die Proudhons gehen.

⁹⁵ In den „Kritischen Randglossen“ verwendet Marx ebendiesen Terminus „soziale Bewegung“ (Siehe Marx/Engels: Werke, Bd. 1, S. 394, 403.)

⁹⁶ Leider ist in der russischen Ausgabe die Grenze zwischen den beiden Teilen der „Kritischen Randglossen“ nicht bezeichnet ... (Für die deutsche Ausgabe unerheblich – d. Übers.)

⁹⁷ Karl Marx: Kritische Randglossen zu dem Artikel „Der König von Preußen und die Sozialreform. Von einem Preußen.“ In: Marx/Engels: Werke, Bd. 1, S. 399.

⁹⁸ Ebenda, S. 400/401.

⁹⁹ In diesem Lied gibt es zum Beispiel die folgende Strophe:

„Ihr Schurken all, ihr Satansbrut,
ihr höllischen Kujone!
Ihr freßt der Armen Hab und Gut,
und Fluch wird euch zum Lohne

(Zit. in: I. Lammel: Das Arbeiterlied, Leipzig 1970, S. 88.)

¹⁰⁰ Karl Marx: Kritische Randglossen zu dem Artikel „Der König von Preußen und die Sozialreform. Von einem Preußen.“ In: Marx/Engels: Werke, Bd. 1, S. 404.

„Erst in dem Sozialismus“, schließt Marx, „kann ein philosophisches Volk“, das heißt das deutsche Volk, „seine entsprechende Praxis, also erst im *Proletariat* das tätige Element seiner Befreiung finden.“¹⁰¹ Dieser Gedankengang steht dem Artikel „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“ sehr nahe, und Marx verweist Ruge direkt darauf.

Die Argumentation in den „Kritischen Randglossen“ hat jedoch nicht nur eine gewisse Gemeinsamkeit, sondern auch wesentliche Unterschiede gegenüber den Artikeln in den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“. Vor allem ist zu bemerken, daß in weitem Maße konkrete Daten herangezogen werden, die Marx im Verlauf seiner ökonomisch-philosophischen Studien gewonnen hatte. So ironisiert er in den „Kritischen Randglossen ...“ MacCulloch, den „Schüler des zynischen Ricardo“, der „noch in einer öffentlichen Vorlesung“ auf die Nationalökonomie anzuwenden wage, was Bacon über die hohe Berufung des Gelehrten sagt.¹⁰² Den hier zitierten Ausspruch Bacons entnahm Marx dem fünften Exzerptheft, wo er von einem analogen Kommentar begleitet wird: „Und MacCulloch sagt dies 1823 oder 24, also nachdem Ricardo, Malthus und Mill's Lügen schon längst klar.“¹⁰³ Viele Daten zur Geschichte des Kampfes mit dem Pauperismus in England und Frankreich sind dem Buch des Sozialisten Buret entnommen, das Marx schon in der [412] ersten Etappe seiner ökonomisch-philosophischen Studien durchgearbeitet hatte.¹⁰⁴

In den „Kritischen Randglossen“ findet sich ein Verweis auf den französischen Ökonomen Chevalier¹⁰⁵; im zweiten und dritten Manuskript aus dem Jahre 1844 ist ebenfalls von ihm die Rede¹⁰⁶. Die englische politische Ökonomie kennzeichnet Marx als „die wissenschaftliche Widerspiegelung der englischen national-ökonomischen Zustände“¹⁰⁷ – ein Gedanke, der, wie wir bereits sahen, am Ende des zweiten und Anfang des dritten Manuskripts begründet wird, wo die Übereinstimmung zwischen der Logik der Entwicklung der politischen Ökonomie und der Logik der wirklichen Geschichte der Gesellschaft aufgedeckt wird.

Der Hauptunterschied der „Kritischen Randglossen“ zu den Artikeln aus den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“ liegt aber in der tieferen und in vieler Hinsicht neuen Behandlung der Grundprobleme Gesellschaft – Staat – Mensch. Während Marx ein halbes Jahr früher über die Entfremdung des Staates von der bürgerlichen Gesellschaft als solcher gesprochen und darin den Grundwiderspruch der modernen Gesellschaft gesehen hatte, d. h. der Staat sich ihm damals als eine Seite des Widerspruchs darstellte, so läßt sich jetzt der Übergang zu einer anderen Auffassung dieser Frage beobachten: „Er (der Staat – d. Übers.) beruht auf dem Widerspruch zwischen dem *öffentlichen* und dem *Privatleben*, auf dem Widerspruch zwischen den *all-[413]gemeinen Interessen* und den *Sonderinteressen*.“¹⁰⁸ Folglich ist der Staat nicht eine der Seiten des Widerspruchs (jene Seite nämlich, die das allgemeine Interesse, wenn auch in illusionärer Form, zum Ausdruck bringt), sondern etwas Einzelnes, das sich von diesem Widerspruch unterscheidet, das diesen Widerspruch zur Grundlage hat und sich deshalb „als Überbau“ (wie Marx in der „Deutschen Ideologie“ sagen wird) auf ihm erhebt. Das bedeutet, daß man den „Widerspruch zwischen den *allgemeinen Interessen* und den *Sonderinteressen*“ in der bürgerlichen Gesellschaft selbst suchen muß.

¹⁰¹ Ebenda, S. 405.

¹⁰² Ebenda, S. 396.

¹⁰³ MEGA. Erste Abteilung, Bd. 3, S. 553.

¹⁰⁴ Siehe Karl Marx: Kritische Randglossen zu dem Artikel „Der König von Preußen und die Sozialreform. Von einem Preußen“. In: Marx/Engels, Bd. 1, S. 398 ff. und entsprechend die Auszüge aus dem Buch von E. Buret: *De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France ...*, T. I, Paris 1840, S. 139-235

¹⁰⁵ Siehe Marx/Engels: Werke, Bd. 1, S. 406.

¹⁰⁶ Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: Marx/Engels: Werke, Ergänzungsband. Erster Teil S. 528, 551.

¹⁰⁷ Karl Marx: Kritische Randglossen zu dem Artikel „Der König von Preußen und die Sozialreform. Von einem Preußen“. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 1, S. 396.

¹⁰⁸ Ebenda, S. 401.

Ein solches Herangehen widerspiegelt zweifellos die Resultate der ökonomisch-philosophischen Studien, die schon in ihrem ersten Stadium Marx das Vorhandensein eines Antagonismus in der Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft zwischen den Sonderinteressen der besitzenden Klassen (Adel, Bourgeoisie) und den Interessen des Proletariats gezeigt hatten, die tatsächlich die allgemein-menschlichen Interessen zum Ausdruck bringen. Wenn aber der Staat auf einem Widerspruch innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft beruht, bedeutet das dann nicht, daß der Staat den Interessen beider Seiten der bürgerlichen Gesellschaft in gleichem Maße entgegenkommt? Nein – die „Kritischen Randglossen“ zeigen, daß Marx die entgegengesetzte Anschauung vertrat. So klärt Marx die von Ruge aufgeworfene Frage nach dem Verhältnis der „deutschen Gesellschaft“ zum Pauperismus und hebt dabei hervor: „*Unterscheiden wir, was der ‚Preuße‘ vernachlässigt, unterscheiden wir die verschiedenen Kategorien, die unter dem Ausdrucke ‚deutscher Gesellschaft‘ zusammengefaßt wurden: Regierung, Bourgeoisie, Presse, endlich die Arbeiter selbst. Das sind die verschiedenen Massen, um die es sich hier handelt.*“¹⁰⁹

In der Tat:

1) Die Regierung sieht in allen Ländern die Ursache des [414] Pauperismus entweder in Naturgesetzen, in der privaten Sphäre oder in einzelnen Fällen ungeordneter Administration, aber niemals im Staat als solchem. Dabei zeigt sich diese Gesetzmäßigkeit: „Je mächtiger der Staat, je *politischer* daher ein Land ist, um so weniger ist es geneigt, im *Prinzip des Staats*; also in der *jetzigen Einrichtung der Gesellschaft*, deren tätiger, selbstbewußter und offizieller Ausdruck der Staat ist, den Grund der *sozialen* Gebrechen zu suchen und ihr *allgemeines* Prinzip zu begreifen.“¹¹⁰

2) Die Bourgeoisie leugnet ebenfalls ihren Anteil am Entstehen des Pauperismus. Dort, wo sie – wie in Deutschland – politisch schwach entwickelt ist, ist sie geneigt, sogar „*Sympathien ... in bezug auf das Proletariat*“ zu zeigen¹¹¹, weil sie in ihm einen Bundesgenossen im Kampf gegen den monarchistischen Staat sieht. Dort, wo sie eine hohe politische Entwicklung erreicht hat wie in England, äußert sie Erbitterung und Zynismus in bezug auf das Proletariat, denn: „Wo es politische Parteien gibt, findet jede den Grund eines *jeden* Übels darin, daß statt ihrer ihr Widerpart sich am *Staatsruder* befindet.“¹¹²

3) Die Arbeiter sehen auf den ersten Etappen ihrer politischen Entwicklung den Grund ihres Elends in den unmittelbar spürbaren Feinden – in ihrem Kapitalisten, in den Maschinen. Die weitere Entwicklung ihres Klassenbewußtseins hängt vom politischen Entwicklungsniveau des betreffenden Landes im Ganzen ab. Wenn der politische Verstand der Bourgeoisie entwickelt ist und daher in der Gesellschaft dominiert, hat diese einen beträchtlichen negativen Einfluß auf das Bewußtsein der Arbeiter. „Je ausgebildeter und allgemeiner der *politische* Verstand eines Volkes ist, um so mehr verschwendet das *Proletariat* – wenigstens im Beginn der Bewegung – seine Kräfte an unverständige, nutzlose und in Blut erstickte Emeuten. Weil es in der Form [415] der Politik denkt, erblickt es den Grund aller Übelstände im *Willen* und alle Mittel zur Abhülfe in der *Gewalt* und dem *Umsturz* einer *bestimmten* Staatsform. Beweis: die ersten Ausbrüche des *französischen* Proletariats. Die Arbeiter zu Lyon glaubten nur politische Zwecke zu verfolgen, nur Soldaten der Republik zu sein, während sie in Wahrheit Soldaten des Sozialismus waren. So verdunkelte ihr politischer Verstand ihnen die Wurzel der geselligen Not, so verfälschte er ihre Einsicht in ihren wirklichen Zweck, so *belog* ihr *politischer Verstand* ihren *sozialen Instinkt*.“¹¹³ Unter Bedingungen dagegen, da entwickelter politischer Verstand fehlt, beginnt das Proletariat sogleich mit der Einsicht in sein soziales Wesen und seinen historischen Beruf, wie es die schlesischen Weber demonstriert hatten.

¹⁰⁹ Ebenda, S. 395.

¹¹⁰ Ebenda, S. 402.

¹¹¹ Ebenda, S. 404.

¹¹² Ebenda, S. 401.

¹¹³ Ebenda, S. 407.

4) Die Presse, die Marx hier im Sinne von jeglicher öffentlicher Äußerung von Ansichten vorstellt (z. B. rechnet er zur Presse eine Broschüre des Ökonomen Say), ist nichts Selbständiges, sondern Ausdruck der Anschauungen einer der gekennzeichneten „Massen“ der Gesellschaft in der jeweiligen Entwicklungsetappe. Die englische politische Ökonomie beispielsweise ist der „entschiedenste Ausdruck“ der Ansichten der englischen Bourgeoisie und Regierung, und deshalb ist für sie eine zynische Einstellung zum Proletariat charakteristisch.¹¹⁴ Die deutsche liberale Presse dagegen, die die Interessen der politisch unentwickelten deutschen Bourgeoisie vertritt, strömt über „von Organisation der Arbeit, Reform der Gesellschaft, Kritik der Monopole und der Konkurrenz etc.“; sie bringt „häufig ganz verständige soziale Artikel“.¹¹⁵

So stehen gegen die Arbeiter sowohl die Bourgeoisie als auch die Regierung und ein großer Teil der Presse. Dieser Antagonismus verschärft sich im Laufe der historischen Entwicklung. Das heißt, daß die Interessen des Staates [416] immer mehr mit den Interessen der Bourgeoisie zusammenfallen und den Interessen des Proletariats immer mehr widersprechen. Der Staat beruht in dem Sinne auf dem Widerspruch zwischen Eigentümern und Eigentumslosen, daß er diesem Widerspruch seine Existenz verdankt, und er existiert eben zu dem Zweck, die Interessen der Besitzenden gegenüber den Interessen der Besitzlosen durchzusetzen. Ein solcher Schluß drängt sich aus dem ganzen Gang der Erörterungen von Marx auf, wenn er auch unmittelbar noch nicht gezogen wird.

Damit wird die Entfremdung des Staates von der bürgerlichen Gesellschaft nicht negiert, aber hier handelt es sich schon nicht mehr um eine Entfremdung des Staates von der ganzen bürgerlichen Gesellschaft, sondern von deren besitzloser „Masse“. Andererseits ist für die Proletarier die Entfremdung vom „politischen Gemeinwesen zwar eine wichtige, aber nicht die einzige und nicht die grundlegende Form der Entfremdung. Gestützt auf die Idee der entfremdeten Arbeit und ihre Rolle in der Geschichte, zu der Marx während seiner ökonomisch-philosophischen Studien gekommen war, schlußfolgert er in den „Kritischen Randglossen“: „Das *Gemeinwesen* aber, von welchem der Arbeiter *isoliert* ist, ist ein Gemeinwesen von ganz anderer Realität und ganz andrem Umfang als das *politische* Gemeinwesen. Dies Gemeinwesen, von welchem ihn *seine eigene Arbeit* trennt, ist das *Leben* selbst, das physische und geistige Leben, die menschliche Sittlichkeit, die menschliche Tätigkeit, der menschliche Genuß, das *menschliche* Wesen.“¹¹⁶

Das ist der Grund, weshalb sich die proletarische Revolution nicht auf die politische Befreiung des Menschen beschränken kann, sondern den Menschen ganz, in allen seinen Lebensäußerungen, befreien muß. „Eine *soziale* Revolution befindet sich deswegen auf dem Standpunkt des *Ganzen*, weil sie ... eine Protestation des Menschen gegen das entmenschte Leben ist, weil sie vom *Standpunkt* des [417] *einzelnen wirklichen Individuums* ausgeht ...“¹¹⁷ Diese These klingt zwar an das Manuskript von 1843 an, ist jedoch tatsächlich völlig anders begründet – aus dem Verständnis der historischen Rolle der Selbstentfremdung der Arbeit und ihres konkreten, ökonomischen Mechanismus. Diese Konkretisierung ließ Marx auch am Ende der „Kritischen Randglossen“ eine Schlußfolgerung formulieren, die einen weiteren Schritt voran bedeutet im Vergleich zu der Folgerung, mit der der Artikel „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“ endet: „Ohne *Revolution* kann sich aber der *Sozialismus* nicht ausführen. Er bedarf dieses *politischen* Aktes, soweit er der *Zerstörung* und der *Auflösung* bedarf. Wo aber seine *organisierende Tätigkeit* beginnt, wo sein *Selbstzweck*, seine *Seele* hervortritt, da schleudert der Sozialismus die *politische* Hülle weg.“¹¹⁸

¹¹⁴ Siehe ebenda, S. 395 f.

¹¹⁵ Ebenda, S. 403.

¹¹⁶ Ebenda, S. 408.

¹¹⁷ Ebenda.

¹¹⁸ Ebenda, S. 409.

Das ist sehr aufschlußreich. Der Aufstand der schlesischen Weber hatte die Hypothese der „Einleitung“ völlig bestätigt, daß die positive Möglichkeit der deutschen Emanzipation in der Bildung einer Klasse mit radikalen Ketten besteht.¹¹⁹ Marx verallgemeinerte die Erfahrungen des Aufstandes und formulierte eine neue Hypothese: Die Emanzipation, die diese Klasse vollbringt, wird zwei Stadien durchlaufen, ein zerstörendes und ein aufbauendes. Die Analyse der Geschichte der revolutionären Bewegung der Arbeiterklasse gestattet es Marx, einige ihrer Tendenzen (die Entwicklung von den beschränkt politischen Zielen der Lyoner Arbeiter zum Bewußtwerden der sozialen Berufung des Proletariats bei den schlesischen Webern) auf den künftigen revolutionären Umgestaltungsprozeß der Gesellschaft zu extrapolieren.

Es ist anzunehmen, daß die Arbeit an den „Kritischen Randglossen“ nicht nur in bestimmter Weise die Ergebnisse [418] der ökonomisch-philosophischen Studien von Marx reflektierte, sondern auch eine gewisse Rückwirkung auf deren Gang hatte. Die oben angeführten Tatsachen belegen, daß die „Kritischen Randglossen“ unter Berücksichtigung nicht nur des ersten Stadiums dieser Studien, sondern aller fünf Hefte mit Auszügen aus den Schriften der Ökonomen geschrieben wurden. Folglich wurden diese Exzerpte nicht später als Juli 1844 abgeschlossen. Ein Vergleich der „Kritischen Randglossen“ mit dem zweiten Manuskript ist nicht möglich, weil dieses nahezu ganz verlorengegangen ist. Aber es gibt viel Gemeinsames zwischen den „Kritischen Randglossen“ und dem Anfang des längeren Einschubs „ad ibidem“ (das heißt zu Seite XXXIX) im dritten Manuskript. (Siehe Marx/Engels: Werke, Ergänzungsband. Erster Teil, S. 533 – d. Übers.) Hier wie dort geht es um die Geschichte, die Formen und die Perspektiven des revolutionären Kampfes der Arbeiterklasse. So ergibt sich die Frage: Welcher dieser beiden Texte wurde vor dem anderen geschrieben?

Daten, die eine eindeutige Antwort auf diese Frage zulassen würden, gibt es vorläufig keine. Aber man kann annehmen, daß Marx am dritten Manuskript bis zu der Begegnung mit Engels gearbeitet hat, d. h. bis Ende August 1844. Dafür spricht auch Marx' Brief an Feuerbach vom 11. August, der inhaltlich einige Stellen im dritten Manuskript berührt. Andererseits werden die Fragen, die die revolutionäre Bewegung der Arbeiter betreffen, in den „Kritischen Randglossen“ in konkreterer, aber in theoretisch weniger ausgearbeiteter Form behandelt als im dritten Manuskript. Das weist ebenfalls auf ein späteres Entstehen des letzteren hin. Schließlich zeigt sich ein sehr enger Zusammenhang zwischen dem Gedankengang am Ende der „Kritischen Randglossen“ und am Anfang der genannten Einfügung im dritten Manuskript:

1) „Kritische Randglossen“:

- a) „Das *Gemeinwesen* aber, von welchem der Arbeiter *iso*-[419]*liert* ist, ... von welchem ihn *seine eigene Arbeit* trennt, ist das Leben selbst, ... das *menschliche Wesen*“;
- b) „Die Arbeiter zu Lyon glaubten nur politische Zwecke zu verfolgen ...“;
- c) „Der *schlesische Aufstand beginnt* grade damit, womit die französischen und englischen Arbeiteraufstände *enden*, mit dem Bewußtsein über das Wesen des Proletariats“;
- d) der *Sozialismus* bedarf der Revolution als des „*politischen Aktes*, soweit er der *Zerstörung* und der *Auflösung* bedarf“;
- e) „Wo aber *seine organisierende Tätigkeit* beginnt, wo sein *Selbstzweck*, seine *Seele* hervortritt, da schleudert der Sozialismus die *politische Hülle* weg.“¹²⁰

2. „Ökonomisch-philosophische Manuskripte“:

- a) „Die Aufhebung der Selbstentfremdung macht denselben Weg wie die Selbstentfremdung.“

¹¹⁹ Die Tatsache der praktischen Bestätigung dieser äußerst wichtigen These von Marx blieb in Deutschland nicht unbemerkt.

¹²⁰ Karl Marx: Kritische Randglossen zu dem Artikel „Der König von Preußen und die Sozialreform. Von einem Preußen“. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 1, S. 408, 407, 404, 409.

- b) Der Kommunismus ist „in seiner ersten Gestalt nur eine *Verallgemeinerung* und *Vollendung*“ des Privateigentums („roher“ Kommunismus).
- c) Der Kommunismus ist „noch politischer Natur, demokratisch oder despotisch“.
- d) Dies ist ein Kommunismus „mit Aufhebung des Staats, aber zugleich noch unvollendetem und immer noch mit dem Privateigentum, d. h. der Entfremdung des Menschen, affiziertem Wesen“.
- e) „Der *Kommunismus* als *positive* Aufhebung des *Privateigentums* ... Rückkehr des Menschen für sich als eines *gesellschaftlichen*, d. h. menschlichen Menschen.“¹²¹

Es entsteht der Eindruck, als wäre dieser Abschnitt der [420] „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ gleichsam die Fortsetzung oder vielmehr ein Neudurchdenken des Materials der „Kritischen Randglossen“, wie auch des vorhergehenden Materials des dritten Manuskripts, das die Geschichte des Privateigentums betrifft. Die Geschichte der entfremdeten Arbeit, die sich in der Geschichte der Formen des Privateigentums äußert und mit der Geschichte der politischen Ökonomie in Korrelation steht, wird jetzt von Marx mit der Geschichte des revolutionären Kampfes der Arbeiterklasse gegen das Privateigentum in Verbindung gebracht. Der Analyse dieses revolutionären Kampfes hatte sich Marx unmittelbar im Zusammenhang mit der Polemik gegen Ruge aus Anlaß des schlesischen Aufstandes zugewandt; sie faßt sich in der These zusammen: Die Aufhebung der Selbstentfremdung macht denselben Weg wie die Selbstentfremdung. Diese These wird dann im einzelnen entwickelt.

Wenn unsere Annahme richtig ist, erscheint die Arbeit von Marx am Hauptteil des dritten Manuskripts in einem neuen Licht: als theoretische Analyse, durchgeführt unter unmittelbarem Einfluß des Aufstandes der schlesischen Weber, in dem Marx völlig begründet eine Bestätigung der Grundprinzipien der von ihm ausgearbeiteten neuen Weltanschauung sah und der Marx' weitere Bewegung in dieser Richtung förderte. Die Synthese der verschiedenen Wissensgebiete, welche Marx in diesem Manuskript vollbrachte, erhält jetzt unmittelbar praktischen Sinn. „Eine *soziale* Revolution befindet sich deswegen auf dem Standpunkt des *Ganzen* ..., weil sie vom *Standpunkt* des *einzelnen wirklichen Individuums* ausgeht ...“, hatte Marx in den „Kritischen Randglossen“ geschrieben, und in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ entwickelte er diesen Gedanken in Anwendung auf das Individuum: „Der Mensch eignet sich sein allseitiges Wesen auf eine allseitige Art an, also als ein totaler Mensch.“¹²² Dabei entwickelte er nicht nur schlechthin diesen Gedanken, sondern vollzog eine Umgestaltung des ganzen existierenden Wissens vom Menschen, indem er die vordem vereinzelt Teile dieses Wissens zu einer qualitativ neuen Synthese umformte und vereinigte. Mit dieser Synthese sicherte er die adäquate Sicht des Menschen, eben als *totalen* Menschen. Gleichzeitig handelte Marx praktisch, in dem er die totale soziale, das heißt die proletarische Revolution voranbrachte.

Eine solche praktische Bedeutung hatten schon die „Kritischen Randglossen“, die den Zusammenschluß der echten Revolutionäre förderten und deren Abgrenzung von kleinbürgerlichen zeitweiligen Mitläufern deutlich machten. Nicht nur Ruge, auch Demokraten wie Karl Friedrich Köppen, Karl Heinzen und Karl Grün verstanden den Sinn des schlesischen Aufstands nicht. Der ehemalige „Freie“ Eduard Meyen, der Marx im Herbst 1842 mit der Beschuldigung des Konservatismus gedroht hatte, wich jetzt entsetzt vor den revolutionären Arbeitern zurück: Je mehr sich die Arbeiter ihrer Lage bewußt würden, desto größer würde auch die Gefahr, die der Gesellschaft von ihnen drohe.¹²³ Die Brüder Bauer verstärkten ihre Angriffe auf die „Masse“, und schon am 31. Juli hatte Georg Jung Marx die fünfte, sechste und siebente Nummer ihrer

¹²¹ Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: Marx/Engels: Werke, Ergänzungsband. Erster Teil, S. 533, 534, 536.

¹²² Ebenda, S. 539.

¹²³ Siehe: Triersche Zeitung, 20. Juli 1844.

„Allgemeinen Literatur-Zeitung“ gesandt. In dem Brief an Feuerbach vom 11. August spricht Marx von seiner Absicht, eine Broschüre gegen diesen Auswuchs der „Kritik“ zu schreiben.

Dieser Brief an Feuerbach ist als einer der Schritte anzusehen, die Marx unternahm, um die Gesinnungsgenossen zusammenzuschließen. Feuerbach blieb für diesen Appell taub; das setzte Marx' Bemühungen, einen engeren Kontakt zu ihm herzustellen, ein Ende. Dafür gewinnt er andere, wirklich revolutionäre Mitkämpfer – wie Wilhelm Wolff, der gerade zu dieser Zeit unter dem unmittelbaren Einfluß des schlesischen Aufstands zum Kommunismus [422] überzugehen begann. (Wolff studierte die „Deutsch-Französischen Jahrbücher“, las regelmäßig den „Vorwärts!“, wurde danach dessen Mitarbeiter usw.)

Ende August kam es zu der zweiten Begegnung zwischen Marx und Engels, die den Anfang ihrer Freundschaft und gemeinsamen Arbeit bedeutete. „Als ich Marx im Sommer 1844 in Paris besuchte“, schrieb Engels später, „stellte sich unsere vollständige Übereinstimmung auf allen theoretischen Gebieten heraus, und von da an datiert unsre gemeinsame Arbeit.“¹²⁴

Damit sind wir auch am Ende des Themas angelangt, das unser Interesse im Zusammenhang mit dem jungen Marx fesselte. Die weitere Entwicklung von Marx' Ansichten ist bereits eng mit dem Namen von Engels verbunden und das Ergebnis gemeinsamer schöpferischer Tätigkeit dieser beiden großen Denker. Schon die ersten Schritte auf dem weiteren Wege machen den Übergang von der Jugend zur Reife deutlich sichtbar. Deshalb verbleibt am Schluß nur noch die Aufgabe, den logischen Zusammenhang zwischen den Ansichten des jungen und des reifen Marx herzustellen. [423]

¹²⁴ Friedrich Engels: Zur Geschichte des Bundes der Kommunisten. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 21, S. 212.

Schluß: Der junge und der reife Marx

Die Veröffentlichung der „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte aus dem Jahre 1844“ schlug unter den bürgerlichen Marxologen wie eine Bombe ein, so unerwartet war für sie der große theoretische Reichtum dieses Werkes. Die Mehrheit von ihnen hatte lange Zeit, bis zu den zwanziger Jahren, die Frühschriften von Marx nicht als speziellen Forschungsgegenstand angesehen und sich auf eine oberflächliche, von entstellten Fakten wimmelnde Charakteristik dieser Werke beschränkt. Dabei schenkten sie den philosophischen Ansichten von Marx fast keine Aufmerksamkeit, ja mehr noch, sie sprachen Marx eine eigene philosophische Konzeption ab.

Bereits damals stellte man den jungen Marx dem reifen gegenüber. Als der junge wurde der Marx aus der Zeit des „Manifests der kommunistischen Partei“ bezeichnet; Marx als Revolutionär steht scheinbar dem reifen Marx aus der [424] Zeit des „Kapitals“, dem Gelehrten, gegenüber. Diese Erfindung wurde bereits vor einem halben Jahrhundert von den Marxisten kritisiert. Wenn es je eine geschlossene Persönlichkeit gegeben hat, sagte F. Mehring, so war das Karl Marx.¹ Den gleichen Gedanken vertrat auch Plechanow. Um eine bestimmte innere Logik in der Entwicklung von Marx' Ansichten zu beweisen und die wissenschaftliche Bedeutung seiner Frühwerke deutlich zu machen, leistete Mehring eine gewaltige Arbeit. Durch seine publizistische Tätigkeit wurden die Dissertation, viele Artikel aus der „Rheinischen Zeitung“, die Artikel aus den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“ den Lesern des 20. Jahrhunderts zum ersten Male bekannt.

Das Verdienst, ein ganzes System wissenschaftlicher Prinzipien für die Erforschung der geistigen Evolution des jungen Marx ausgearbeitet zu haben, gebührt W. I. Lenin. Er charakterisierte die Frühschriften als Zeugnis für die Herausbildung des Marxismus, als folgerichtige Meilensteine auf dem Wege zu den ausgereiften Ansichten. W. I. Lenin stellte folgende Hauptetappen heraus: 1) die Dissertation (1841) – hier „steht Marx noch ganz auf idealistisch-hegelianischem Standpunkt“² 2) die Artikel in der „Rheinischen Zeitung“ (1842/1843) – „Hier finden sich schon Anzeichen für Marx' Übergang vom Idealismus zum Materialismus und vom revolutionären Demokratismus zum Kommunismus“³ 3) die Artikel in den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“ (1843/1844) – „in denen sich dieser Übergang endgültig vollzieht“⁴ 4) „Die heilige Familie“ (1845) – „Marx' schon fast völlig herausgebildete Ansicht über die revolutionäre Rolle des Proletariats“ hat sich nahe-[425]zu herausgebildet⁵ „Das Elend der Philosophie“ (1847) und das „Kommunistische Manifest“ (1848) – „die ersten reifen Werke des Marxismus“⁶.

Gestützt auf die Leninschen Forschungsprinzipien, studierten die sowjetischen und ausländischen Marxisten die vielfältigen Probleme der geistigen Entwicklung des jungen Marx. Gleichzeitig führte das Marx-Engels-Lenin-Institut beim ZK der KPdSU auf Beschluß des XIII. Parteitages im großen Maßstab die Sammlung, Entzifferung, Übersetzung und Publizierung des gewaltigen literarischen Erbes der Begründer des Marxismus einschließlich ihrer Frühwerke durch. Von 1927 bis 1932 veröffentlichte das Institut zum erstenmal die Abiturientenaufsätze von Marx, alle erhalten gebliebenen Materialien seiner Dissertation, die Berliner und Kreuznacher Exzerptheft, das Manuskript „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“, die „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ und „Die deutsche Ideologie“.

Es wurde deutlich, daß dem „Kommunistischen Manifest“ die geistige Verarbeitung des von der Menschheit angehäuften theoretischen, vor allem des philosophischen, Wissens durch die Begründer des Marxismus vorausgegangen war. Damit brach die Vorstellung zusammen, daß Marx ein einseitiger Revolutionär war, der mit dem „Manifest“ seine revolutionären Ansichten begründen wollte. Es

¹ Siehe Karl Marx/Friedrich Engels: Aus dem literarischen Nachlaß, Nachwort Bd. 3. – Siehe auch: Karl Marx. Biographie, Berlin 1973, S. 11/12.

² W. I. Lenin: Karl Marx (kurzer biographischer Abriß mit einer Darlegung des Marxismus). In: Werke, Bd. 21, S. 69.

³ Ebenda.

⁴ Ebenda.

⁵ W. I. Lenin: Konspekt zu Marx' und Engels' Werk „Die heilige Familie“. In: Werke, Bd. 38, S. 10.

⁶ Siehe W. I. Lenin: Karl Marx. In: Werke, Bd. 21, S. 36, 64/65.

schien auch, als würde die Gegenüberstellung des jungen und des reifen Marx verschwinden. Doch es war nicht so.

Dafür vollzog sich eine frappante Wendung im Verhältnis zum jungen Marx. Hier taten sich besonders die rechten Sozialdemokraten hervor. S. Landshut bezeichnete bereits in der „Einführung“ zur Leipziger Ausgabe der „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte von 1844“ dieses Werk als „wahre Offenbarung des Marxismus“. Und H. de Man erklärte in dem Artikel „Der neuentdeckte Marx“ die „Öko-[426]nomisch-philosophischen Manuskripte“ als den Gipfelpunkt in Marx' Schaffen, wenn er meint: So hoch man die Spätwerke von Marx auch einschätzen mag, sie zeigen doch eine bestimmte Abnahme und Schwächung seiner schöpferischen Kräfte.⁷

Die reformistischen und dann auch die bürgerlichen Historiker des Marxismus konzentrierten nunmehr alle Aufmerksamkeit auf jenen Zeitabschnitt in Marx' geistiger Entwicklung, den sie bislang ignoriert hatten. Die Manuskripte von 1844, die eine Stufe in der Herausbildung von Marx' Ansichten darstellen, wurden jetzt zum Gipfelpunkt seiner Reife erklärt, während das „Kapital“ – der wahre Gipfelpunkt Marx' wissenschaftlicher Tätigkeit – zum Beweis für die „Abnahme seiner schöpferischen Kräfte“ wurde. – Mit einem Wort, der wirkliche reife Marx war plötzlich nicht der des „Manifests der Kommunistischen Partei“ und des „Kapitals“, sondern gerade der junge Marx.

Der Mythos von den beiden Marx' bekam ein neues Gewand. Er verbreitete sich vor allem in den fünfziger/sechziger Jahren mit besonderer Intensität. Reformisten und Liberale, Katholiken und Protestanten, Weißemigranten und Antikommunisten westlicher Provenienz schufen eine Art Einheitsfront: sie versuchten, den Marxismus mit Hilfe von Marx zu widerlegen, allerdings mit Hilfe des jungen Marx. Ihre früheren Argumente wurden durch die Behauptung ergänzt, das „Kapital“ könne man nur durch das „Prisma“ der „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ verstehen. Der reife Marx hätte seine Jugend verraten und aufgehört, Humanist zu sein usw., da er seine ganze Aufmerksamkeit auf die materiellen ökonomischen Beziehungen konzentriert habe. Andere dagegen suchten zu beweisen, daß das „Kapital“ sich in methodologischer Hinsicht nicht von den Manuskripten von 1844 unterscheidet und daher wie diese zu kritisieren sei. Gleichzeitig wurden Versuche unternommen, zwischen dem jungen Marx und den [427] modernen bürgerlichen philosophischen Strömungen, vor allem dem Existentialismus, Brücken zu bauen.

Aufgrund dessen vertieften die Marxisten-Leninisten die positive Bearbeitung des ganzen Fragenkomplexes, der zur geistigen Bewältigung des theoretischen Erbes des jungen Marx beiträgt⁸. Dies ermöglichte, die historische Stellung einiger seiner Arbeiten neu zu beleuchten, was die Ansicht über die Frühschriften von Marx als folgerichtige Glieder im Entstehungsprozeß des Marxismus in keiner Weise ins Wanken gebracht hat. Der junge Marx erscheint nach dieser Forschungsarbeit als eine Persönlichkeit, die geistig reicher und vielseitiger ist, als es vorher schien, die Voraussetzung für den reifen Marx war.

Die Idee von der Existenz zweier Marx' wird besonders deutlich in der These formuliert, daß der reife Marx seine Jugend verraten habe. Diese These imponiert besonders der Geisteshaltung des Spielers, der diesen vermeintlichen Sündenfall von Marx in seinem reifen Alter zutiefst „versteht“. Wird diese These durch die realen Tatsachen in Marx' Biographie bestätigt?

Verriet Marx sein ursprüngliches Menschenideal, seine Ausgangsvorstellungen über den Sinn des Lebens, den er in einem seiner Schulaufsätze formuliert hatte? Es gibt in der Geschichte nur wenig Menschen, die mit ihrem ganzen Leben, einem Leben voller Entbehrungen, gigantischer Arbeit und Leiden so untadelig die Wahrhaftigkeit ihres Jugendideals bestätigt haben wie Marx. Ansonsten sparsam mit Selbsteinschätzungen, eröffnete sich Marx nach Abschluß des ersten Bandes des „Kapitals“ plötzlich einem seiner Korrespondenten: „Warum ich Ihnen also nicht antwortete? Weil ich fortwährend am Rande des Grabes schwebte. Ich mußte also *jeden* arbeitsfähigen Moment benutzen, um mein Werk fertigzumachen, dem ich Gesundheit, Lebensglück und Familie geopfert habe. Ich hoffe, daß

⁷ Siehe H. de Man: Der neuentdeckte Marx.

⁸ Siehe N. I. Lapin: Der junge Marx im Spiegel der Literatur, Berlin 1965.

[428] diese Erklärung keines weiteren Zusatzes bedarf. Ich lache über die sog. ‚praktischen‘ Männer und ihre Weisheit. Wenn man ein Ochse sein wollte, könnte man natürlich den Menschheitsqualen den Rücken kehren und für seine eigne Haut sorgen. Aber ich hätte mich wirklich für *unpraktisch* gehalten, wenn ich krepirt wäre, ohne mein Buch, wenigstens im Manuskript, ganz fertigzumachen.“⁹

Ist Marx seinen politischen Überzeugungen untreu geworden? Immer auf der Seite der Werktätigen stehend, entdeckte er im Verlauf der Entwicklung seiner Ansichten an der Wende 1843/1844 die historische Mission des Proletariats als Klasse, die berufen ist, die Menschheit von jeglicher Unterdrückung zu befreien, und er ging endgültig auf die Position dieser Klasse über, er wurde Kommunist. In den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten aus dem Jahre 1844“ wurde eine tiefere Begründung dieser Position gegeben, die allerdings in den späteren Werken von Marx eine Weiterentwicklung erfuhr. Man kann somit auch in dieser äußerst wichtigen Frage keinerlei Abstriche, geschweige denn einen Verrat feststellen.

Vielleicht ist sich Marx in der Philosophie untreu geworden? Ursprünglich Idealist, stand Marx bereits 1843 fest auf dem Boden des Materialismus. Die Tatsache, daß dieser Übergang nur der Beginn für die Entwicklung eines ganz neuen Typs von Materialismus, des dialektischen und historischen Materialismus, war, kann man Marx nicht als Vorwurf anrechnen, sondern muß sie als eine seiner größten wissenschaftlichen Leistungen werten. Er ist nicht zum Idealismus zurückgekehrt und hat sich auch nicht auf die Seite des Vulgärmaterialismus geschlagen, wie viele seiner Zeitgenossen. Marx ging voran auf dem Wege der Schaffung der wahren wissenschaftlichen Weltanschauung.

Schließlich kann auch auf dem Gebiet der politischen Ökonomie keine Rede von Abtrünnigkeit sein, da die [429] Manuskripte von 1844 nur die allererste Etappe seiner ökonomischen Studien widerspiegeln. Es bedurfte noch fünfzehn Jahre angestrengter Arbeit, um das Werk „Zur Kritik der Politischen Ökonomie“ zu schreiben, und dreiundzwanzig Jahre bis zum ersten Band des „Kapitals“! Beinhaltet diese aufopferungsvolle Arbeit, die zu fundamentalen Entdeckungen sowohl in der Politischen Ökonomie wie auch in der Gesellschaftswissenschaft überhaupt und auf dem Gebiet der Logik und der Erkenntnistheorie führte, einen „Verrat an den Idealen der Jugend“ und ein „Nachlassen der schöpferischen Kräfte“? Wenn das Verrat ist, was ist dann Konsequenz? Wenn das ein Nachlassen ist, was ist dann geistiger Höhenflug eines genialen Gelehrten?

Es gibt also keinen Bruch zwischen dem jungen und dem reifen Marx. Im Gegenteil, es gibt Glieder, die die Hauptrichtungen in der Entwicklung der Ansichten des einen wie des anderen fest verbinden und den gesetzmäßigen Übergang des ersten zum letzteren darstellen.

Doch vielleicht haben jene recht, die behaupten, daß sich in methodologischer Hinsicht der reife Marx überhaupt nicht vom jungen unterscheidet und daß das „Kapital“ lediglich die systematische Darlegung der Prinzipien darstellt, zu denen Marx bereits in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ gelangt war? Die Identifizierung des reifen und des jungen Marx ist ebenso unhaltbar wie ihre Gegenüberstellung. Nach Engels' Worten hat Marx zwei große Entdeckungen auf dem Gebiet der Wissenschaft gemacht: die Entdeckung des Gesetzes der menschlichen Geschichte überhaupt, das darin besteht, daß jede gesellschaftliche Entwicklungsstufe vor allem durch eine bestimmte Produktionsweise charakterisiert wird, und die Entdeckung des Mehrwerts als besonderes Gesetz, das nur der kapitalistischen Produktionsweise immanent ist. Die erste Entdeckung machte Marx gemeinsam mit Engels in der „Deutschen Ideologie“ (1845), die zweite in dem ökonomischen Manuskript von 1857/1858. Schon das bezeichnet [430] unbedingt einen wesentlichen Unterschied des reifen gegenüber dem jungen Marx.

Die Kompliziertheit des Verhältnisses des jungen zum reifen Marx (sowohl der Zusammenhang als auch die wesentliche Verschiedenheit) kann man in seinen Werken zum Problem der Entfremdung verfolgen. Die bürgerlichen Theoretiker konzentrieren ihre ganze Aufmerksamkeit gerade auf dieses Problem. In den Manuskripten von 1844 stellt die Entfremdung die zentrale Kategorie dar, während

⁹ Marx an Sigfrid Meyer, 30. April 1867. In: Marx/Engels, Werke, Bd. 31, S. 542.

sie in den nachfolgenden Werken von Marx ihre Bedeutung verliert; daraus sei ableitbar, daß der reife Marx sich von der mit dieser Kategorie verbundenen Problematik losgesagt hat und somit einen Schritt rückwärts tat, behaupten die einen. Nein, hört man die anderen sagen, Marx hat sein ganzes Leben lang nichts anderes gemacht, als sich mit dieser Kategorie beschäftigt, er hat nur die Form ihrer Interpretation geändert.

Man muß in erster Linie feststellen, daß das geistige Erbe des jungen Marx sich nicht auf das Problem der Entfremdung reduziert. Wir hoffen, daß es uns in diesem Buch gelungen ist, zu zeigen, daß der junge Marx einen unvergleichlich breiteren Fächer von Problemen durchdacht und bearbeitet hat. Deshalb kann man das Verhältnis des reifen zum jungen Marx nicht auf das Verhältnis des einen oder anderen zum Problem der Entfremdung reduzieren. Unzweifelhaft ist aber auch, daß dieses Problem einen bestimmten Kulminationspunkt in der Entwicklung des jungen Marx darstellt. Daher ist sein Schicksal in den späteren Marxschen Arbeiten von prinzipieller Bedeutung für die Klärung des Verhältnisses zwischen dem jungen und dem reifen Marx.

Wie gestaltete sich dieses Schicksal?

Wir sahen bei der Analyse der „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“, daß die Kategorie der entfremdeten Arbeit eine wichtige heuristische Funktion hatte. Sie bildete die allgemeintheoretische Begründung aller Kategorien der [431] politischen Ökonomie und ermöglichte es, diese Kategorien (darunter auch die Kategorie „Privateigentum“) als abstrakte Formen des historisch entstandenen Verhältnisses zwischen den Menschen im Prozeß der Arbeitstätigkeit zu fassen. Mit Hilfe der Kategorie „Entfremdung“ vermochte Marx ein originelles und in bestimmter Hinsicht der Wirklichkeit entsprechendes Bild der historischen Entwicklung der Menschheit einschließlich der Perspektiven dieser Entwicklung zu schaffen. Dieses allgemeintheoretische Schema half ihm, die Existenz einer Reihe empirisch realer Formen aufzudecken, in denen sich der Prozeß der Entfremdung und Selbstentfremdung des Menschen objektiviert (wie Handel, Kapital, Geld und anderer).

Auf einer bestimmten Etappe vertiefter Analyse der empirischen Realität stieß Marx jedoch darauf, daß die „Entfremdung“ als äußerst allgemeine Kategorie ihren heuristischen Wert verliert, wenn es um das Erfassen des konkreten Mechanismus einer Reihe lebenswichtiger Prozesse geht. Auch beunruhigte ihn der Umstand immer mehr, daß es nicht möglich war, mit Hilfe dieser Kategorie das Entstehen der Entfremdung selbst zu erklären. Am Ende der Manuskripte aus dem Jahre 1844 taucht bei Marx die Vermutung auf, daß die empirische Grundlage des historischen Progresses und damit auch der Entstehung und Aufhebung der Entfremdung in der Arbeitsteilung zu suchen ist.

Ende August 1844 kam Engels nach Paris. Es war sein zweites Zusammentreffen mit Marx, wobei sich „vollständige Übereinstimmung auf allen theoretischen Gebieten“¹⁰ herausstellte. Darauf begannen sie mit der gemeinsamen Arbeit an dem Werk „Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten“. In diesem Werk, von dem Marx einen großen Teil von September bis November 1844 schrieb, wurden viele Materialien aus den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ [432] und von den Auszügen aus den Werken der Ökonomen verwandt. Hier wird auch das Problem der Entfremdung behandelt, doch hatte es bereits seine zentrale Stellung verloren und stellte nur noch einen der Aspekte von Marx' Auffassungen dar. Andererseits fand das Problem der Arbeitsteilung hier keine Entwicklung.

Offensichtlich befand Marx sich während der Arbeit an der „Heiligen Familie“ in einem Übergangsstadium hinsichtlich der Stellung der beiden Probleme in der Gesamtkonzeption des historischen Entwicklungsprozesses. Zum April 1845 hatte er „seine materialistische Geschichtstheorie in den Hauptzügen fertig herausentwickelt“¹¹ und sie dann zum erstenmal in den „Thesen über Feuerbach“ und etwas später, vom November 1845 bis April 1846, gemeinsam mit Engels in der „Deutschen Ideologie“ dargelegt.

¹⁰ Friedrich Engels: Zur Geschichte des Bundes der Kommunisten. In: Marx/Engels, Werke, Bd. 21, S. 212.

¹¹ Ebenda.

In den letzten Jahren haben sowjetische Wissenschaftler neue Forschungsergebnisse hinsichtlich des chronologischen Rahmens, der Struktur, des Inhalts und der historischen Stellung der „Deutschen Ideologie“ vorgelegt. Das gilt vor allem für das erste und wichtigste Kapitel, das die methodologische Einführung in das Gesamtwerk darstellt. Die vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der KPdSU besorgte Neuveröffentlichung des ersten Kapitels der „Deutschen Ideologie“ beweist eindeutig, daß das Manuskript des Kapitels „Feuerbach. Gegensatz von materialistischer und idealistischer Anschauung“ nicht eine, wie bisher angenommen wurde, sondern drei Etappen in der Arbeit von Marx und Engels widerspiegelt, wobei ihre Auffassungen zu gleichen Problemen in diesen Etappen bestimmte Unterschiede aufweisen. Das Manuskript der „Deutschen Ideologie“ wie das Manuskript zur „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ und der „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte aus dem Jahre 1844“ zeigen keinen gleichbleibenden statischen Zustand, sondern den Entwicklungsprozeß der theoretischen Ansichten von Marx.

[433] Dadurch ist es möglich, die Evolution des Entfremdungsproblems in der Geschichte des Marxismus auf neue Weise zu untersuchen und den Stand dieses Problems, während die „Deutsche Ideologie“ geschrieben wurde, vollständig zu erfassen. Bereits in der ersten Etappe der Arbeit an der „Deutschen Ideologie“ sieht Marx die reale Quelle für die Selbstbewegung der Geschichte nicht in der Selbstentfremdung des Menschen, nicht im entfremdeten Verhältnis des Arbeiters zu seiner Arbeit und seinen Produkten, sondern in den stofflichen Instrumenten, mit deren Hilfe die Menschen die Mittel zur Befriedigung ihrer primären Lebensbedürfnisse – Essen, Trinken, Wohnung, Kleidung – erzeugen. Die Besonderheit der Bedürfnisbefriedigung beim Menschen (zum Unterschied vom Tier) besteht darin, „daß das befriedigte erste Bedürfnis selbst, die Aktion der Befriedigung und das schon erworbene Instrument der Befriedigung zu neuen Bedürfnissen führt – und diese Erzeugung neuer Bedürfnisse ist die erste geschichtliche Tat.“¹²

Eine bestimmte Entwicklungsstufe der Produktivkräfte bedingt eine entsprechende Weise ihrer Nutzung und diese Weise der gemeinsamen Tätigkeit ist selbst eine „Produktivkraft“, weil von ihr eine hohe oder niedrige Effektivität der Ausnutzung der stofflichen Produktivkräfte abhängt. Wie bestimmt das Niveau der Produktivkräfte die Weise der gemeinsamen Tätigkeit? Worin bestehen Struktur und Typ der letzteren?

Bei der Beantwortung dieser Fragen rückt Marx das Problem der Arbeitsteilung in den Vordergrund. Das Entwicklungsniveau der Produktivkräfte zeigt sich empirisch gerade in der Arbeitsteilung zwischen den verschiedenen Gruppen der Gesellschaft (Klassen): die geistige Arbeit trennt sich von der physischen, die industrielle Arbeit von der Landarbeit, usw.; außerdem erfolgt eine vielgliedrige Unterteilung in jedem Arbeitsgebiet. Diese Gliederung der [434] Gesellschaft hat zweierlei Folgen: *erstens* führt sie zu einer quantitativ und qualitativ unterschiedlichen Verteilung der Arbeit und ihrer Produkte unter die Mitglieder der verschiedenen Klassen, das heißt, jede Stufe der Arbeitsteilung bringt eine entsprechende Eigentumsform hervor; *zweitens* entsteht mit der Arbeitsteilung ein Widerspruch zwischen dem Interesse des einzelnen Individuums und dem gemeinschaftlichen Interesse der Individuen, zwischen denen die Arbeit aufgeteilt ist. Dank dieses Widerspruchs, so ergänzt Engels, nimmt das gemeinschaftliche Interesse selbständige Form an – den Staat; da es sich aber um den Staat in einer Gesellschaft handelt, in der der Klassenkampf um die Verteilung der Arbeitsprodukte geführt wird, ist jede zur ökonomischen Macht strebende Klasse bemüht, vor allem die politische Macht zu erobern, ihr Interesse als das Allgemeininteresse darzustellen.

Da die Arbeitsteilung sich bislang spontan herausbildete, indem das Individuum zu einer begrenzten Tätigkeit gezwungen wurde (es war entweder Jäger, Fischer oder Hirte usw.), so waren auch die Formen der sozialen Gemeinschaft – die Eigentumsverhältnisse und der Staat –, die durch die Arbeitsteilung hervorgebracht wurden, von den Individuen unabhängig. „Die soziale Macht, d. h. die vervielfachte Produktionskraft“, die in diesen Formen der Gemeinsamkeit eingeschlossen ist, erscheint den Individuen „... nicht als ihre eigene, vereinte Macht, sondern als eine fremde, außer ihnen stehende Gewalt, von der sie nicht wissen woher und wohin, die sie also nicht mehr beherrschen

¹² Karl Marx/Friedrich Engels: Die deutsche Ideologie. In: Werke, Bd. 3, S. 28.

können, die im Gegenteil nur eine eigentümliche, vom Wollen und Laufen der Menschen unabhängige, ja dies Wollen und Laufen erst dirigierende Reihenfolge von Phasen und Entwicklungsstufen durchläuft.

Diese ‚*Entfremdung*‘, um den Philosophen verständlich zu bleiben, kann natürlich nur unter zwei *praktischen* Voraussetzungen aufgehoben werden¹³: a) Verwandlung der [435] Masse der Menschheit in vollkommen eigentumslose Menschen und b) ein hoher Grad der Entwicklung der Produktivkräfte, die sowohl eine ausreichende Menge an notwendigen Produkten als auch den universellen Verkehr der Menschen sichert, das heißt die Ersetzung des lokalen Individuums durch das weltgeschichtliche.

So wird das Problem der Arbeitsteilung als realer Kern aller Prozesse, die noch bis vor kurzem bei Marx vorrangig als allgemeinphilosophisches Problem der Entfremdung ihren Ausdruck fanden, bereits im Einführungskapitel der „Deutschen Ideologie“ in den Vordergrund gerückt. Die ironische Nuance der von Marx angeführten Äußerung („diese ‚*Entfremdung*‘, um den Philosophen verständlich zu bleiben ...“) bezieht sich nicht auf das philosophische Problem der Entfremdung selbst, sondern auf jene deutschen Philosophen, die von der Wirklichkeit so weit entfernt waren, daß sie diese nur im philosophischen Gewand wahrnehmen konnten. Der philosophische Inhalt des Problems der Entfremdung wird hier nicht ver[n]eint. Doch zum Unterschied von den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ konzentrierte Marx sein wissenschaftliches Interesse zu diesem Zeitpunkt bereits vollkommen auf den empirisch wahrnehmbaren Inhalt der zu untersuchenden Prozesse, für dessen Charakteristik die frühere allgemeinphilosophische Terminologie nicht mehr ausreicht.

In der zweiten Etappe der Arbeit an diesem Kapitel arbeitet Marx das Problem der Arbeitsteilung und ihrer sozialen Folgen nach allen Richtungen hin aus. Dabei kommt er zu der Erkenntnis über den dialektischen Zusammenhang zwischen den Produktivkräften und den Produktionsverhältnissen, wodurch er beginnt, die Kategorie der Arbeitsteilung in gewisser Weise zu verdrängen.

In der dritten Etappe, in der die endgültige Variante des Manuskripts fertiggestellt wird, stehen die Grundformen des Eigentums im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit. Ihre Charakteristik ist der Ausgangspunkt für die Lehre von den [436] ökonomischen Gesellschaftsformationen. Es wird die methodologische Ausrichtung der von Marx und Engels geleisteten Arbeit klar formuliert: „Die empirische Beobachtung muß in jedem einzelnen Fall der Zusammenhang der gesellschaftlichen und politischen Gliederung mit der Produktion empirisch und ohne alle Mystifikation und Spekulation aufweisen ... Da, wo die Spekulation aufhört, beim wirklichen Leben, beginnt also die wirkliche, positive Wissenschaft, die Darstellung der praktischen Betätigung, des praktischen Entwicklungsprozesses der Menschen. Die Phrasen vom Bewußtsein hören auf, wirkliches Wissen muß an ihre Stelle treten.“¹⁴

In der Folgezeit ist Marx’ gesamte Tätigkeit auf die Realisierung ebendieser Forderung gerichtet. Das „Kapital“ als theoretische Verallgemeinerung eines Montblanc empirischer Fakten stellt gerade eine solche gründliche Analyse dar, die es ermöglicht, anhand der Erfahrung und frei von jeglicher Mystifikation den gesamten Mechanismus des Zusammenhanges der sozialökonomischen Struktur der Gesellschaft mit der Produktion unter den Bedingungen der kapitalistischen Formation in allen Details und Überlagerungen zu erfassen und die empirisch wahrnehmbaren materiellen Tendenzen ihrer revolutionären Umwandlung zur kommunistischen Formation aufzudecken. In der Epoche der bürgerlich-demokratischen Revolutionen von 1848-1850 und der ersten proletarischen Revolution, der Pariser Kommune von 1871, erarbeitete Marx ebenso gründlich – gestützt auf die Erfahrung und frei von jeder Mystifikation – die Strategie und Taktik des praktischen Kampfes des Proletariats für die revolutionäre Umgestaltung der gesellschaftspolitischen Ordnung. Die Zerschlagung des bürgerlichen Staatsapparats und die Diktatur des Proletariats sind jetzt die wichtigsten Elemente der praktischen Aufhebung der Entfremdung des Staates von der bürgerlichen Gesellschaft. Daher tritt im „Kapital“ als auch [437] in den anderen Werken des reifen Marx der Begriff der „Entfremdung“ meistens

¹³ Ebenda, S. 34.

¹⁴ Ebenda, S. 25, 27.

in einem sehr konkreten Kontext auf, sozusagen als Arbeitsbegriff für die sozialökonomische, nicht aber allgemeinphilosophische Analyse.

Es ist wichtig, in dieser Analyse einen spezifischen Aspekt der Verwendung des Begriffs „Entfremdung“ gegenüber den übrigen besonders hervorzuheben. Es handelt sich um die Untersuchung der verkehrten Formen des gesellschaftlichen Lebens, die eine reale, empirisch gegebene Verzerrung tiefer sozialer Zusammenhänge darstellen. Wenn auf der einen Ebene dieser Zusammenhänge das eine Ursache und das andere Wirkung ist, so erfährt dieses Verhältnis auf einer der Oberfläche näheren Ebene eine Umkehrung. Dabei existiert dieser verkehrte Charakter objektiv, unabhängig vom Bewußtsein (zum Beispiel treten die Warenbeziehungen an der Oberfläche als Beziehungen zwischen Dingen in Erscheinung, während ihnen Verhältnisse zwischen Menschen zugrunde liegen). Aus diesem Sachverhalt resultiert auch der Warenfetischismus, der nicht verschwindet, weil das wissenschaftliche Denken seine Natur ergründete. Er kann vielmehr nur durch die Beseitigung der kapitalistischen Warenproduktion aufgehoben werden. Es ist verständlich, daß der Begriff „Entfremdung“ in der wissenschaftlichen Analyse der verkehrten Formen angewandt wird und sich als außerordentlich wirksam erweist. Marx verwendet ihn im „Kapital“ und anderen Arbeiten häufig als wissenschaftlichen Begriff. Aber in diesen Fällen bleibt er vornehmlich Mittel der konkret-wissenschaftlichen und nicht der allgemeinphilosophischen Analyse.

Hieraus folgt keineswegs, daß in den Werken des reifen Marx das Problem der Entfremdung nicht mehr als allgemeinphilosophisches Problem aufgefaßt wird. Ganz im Gegenteil, es gibt einige Stellen (besonders im ökonomischen Manuskript von 1857-1858 sowie im „Kapital“), die den Schluß zulassen, daß Marx in den Begriff der Entfremdung auch weiterhin einen bestimmten philosophischen Inhalt [438] hineinlegt. Es geht also bei der Frage nach dem Verhältnis des reifen Marx zum Problem der Entfremdung nicht darum, ob er sich von dem Begriff der „Entfremdung“ überhaupt lossagte (offensichtlich nicht), und schon gar nicht darum, ob er die Entfremdung als allgemeinphilosophischen Begriff ablehnte, sondern vielmehr um folgendes: Warum verlagerte sich das Interesse des reifen Marx so radikal und grundlegend vom allgemeinphilosophischen Inhalt des Problems der Entfremdung auf die konkret-wissenschaftliche Analyse jener realen Objekte, die hinter diesem Inhalt stehen?

Hierfür gibt es offenkundig zwei Gründe. Erstens, einen theoretischen Grund. Nachdem Marx im Jahre 1844 mit Hilfe des Begriffs der Entfremdung verschiedene soziale Phänomene erfaßt hatte, die bislang außerhalb seines Gesichtskreises lagen, für das Verständnis des Wesens der sozialen Prozesse aber von äußerster Wichtigkeit sind, erkannte er sehr schnell, daß der Begriff der Entfremdung als allgemeinphilosophischer für die weitere Analyse wirkungslos ist und diese Analyse nur als konkret-wissenschaftliche Analyse erfolgreich durchgeführt werden kann. Der Übergang zur konkret-wissenschaftlichen Analyse war jedoch nicht die einzige Möglichkeit; es blieb ein hinreichend weites Feld für die Ausarbeitung des Problems der Entfremdung als allgemeinphilosophisches Problem, und zwar um so mehr, als bereits das erste Ergebnis einer solchen Ausarbeitung Marx zur Schaffung einer originellen Konzeption veranlaßte. Und doch gab Marx von zwei Möglichkeiten der zweiten, der konkret-wissenschaftlichen Analyse, den Vorzug.

Diese Wahl wurde schon beeinflußt durch den zweiten Grund, der praktischer Natur ist: Theoretische Schemata waren für Marx vor allem insofern von Wert, als sie halfen, die alltäglichen Lebensprozesse in der ganzen empirischen Konkretheit ihres Wirkungsmechanismus zu begreifen. Dies wiederum erklärt sich daraus, daß Marx bereits 1844 [439] zu einem Menschen wurde, für den die Wissenschaft mit den Worten von Engels vor allem „eine geschichtlich bewegende, eine revolutionäre Kraft (war). So reine Freude er haben konnte an einer neuen Entdeckung in irgendeiner theoretischen Wissenschaft, deren praktische Anwendung vielleicht noch gar nicht abzusehen – eine ganz andere Freude empfand er, wenn es sich um eine Entdeckung handelte, die sofort revolutionär eingriff in die Industrie, in die geschichtliche Entwicklung überhaupt ... Denn Marx war vor allem Revolutionär. Mitzuwirken, in dieser oder jener Weise, am Sturz der kapitalistischen Gesellschaft und der durch sie geschaffenen Staatseinrichtungen, mitzuwirken an der Befreiung des modernen Proletariats, dem *er* zuerst das Bewußtsein seiner eigenen Lage und seiner Bedürfnisse, das Bewußtsein der Bedingungen seiner Emanzipation gegeben hatte – das war sein wirklicher Lebensberuf. Der Kampf war sein

Element. Und er hat gekämpft mit einer Leidenschaft, einer Zähigkeit, einem Erfolg wie wenige.“¹⁵ Diesen Erfolg sicherte er gerade dank der theoretischen Begründung jedes seiner praktischen Schritte, was gleichzeitig von ihm verlangte, stets den Zusammenhang der abstraktesten theoretischen Leitsätze mit der Wirklichkeit herzustellen.

Die wissenschaftliche Leistung der Begründer des Marxismus besteht nicht nur darin, daß sie alle grundlegenden Bestandteile des gesellschaftlichen Denkens prinzipiell umgestalteten, sondern auch darin, daß sie diese vordem vereinzelt Wissensgebiete zu einem qualitativ neuen Ganzen zusammenfaßten.

Die marxistische Lehre hat eine komplizierte Struktur. Karl Marx und Friedrich Engels selbst begründeten bereits ihre Gliederung in drei Teile – Philosophie, Politische Ökonomie und Wissenschaftlicher Kommunismus –, die [440] Wladimir Iljitsch Lenin als die drei Bestandteile des Marxismus kennzeichnete. Als einheitliches Ganzes stellen sie die verschiedenen Seiten der wissenschaftlichen Weltanschauung dar, die zugleich die Ideologie der revolutionärsten Klasse, des Proletariats, ist. Ihre Einheit entspringt sowohl aus der Einheit ihres Grundgegenstandes – der Gesellschaft, der Gesetze ihrer Entwicklung und Umgestaltung – als auch aus ihrer sozialen Hauptfunktion, nämlich als wissenschaftliche Grundlage der Umgestaltung der Gesellschaft im Interesse der Arbeiterklasse und aller Werktätigen zu dienen. Gleichzeitig besitzt jeder Bestandteil des Marxismus-Leninismus seinen spezifischen Gegenstand und seine spezifische Funktion, ein Bestandteil ergänzt den anderen, und sie beeinflussen sich deshalb gegenseitig in ihrer Entwicklung. So kann die marxistisch-leninistische Lehre nicht auf eine einfache Summe ihrer Bestandteile reduziert werden, sondern sie ist deren höhere Synthese, in der jeder Bestandteil zwar relative Selbständigkeit besitzt, aber nur deshalb, weil er einen Teil des Ganzen bildet.

Lenin hat stets betont, daß zwischen der Wahrheit und Wirksamkeit des Marxismus auf der einen und seiner Ganzheit und Geschlossenheit auf der anderen Seite ein enger Zusammenhang besteht. „Die Lehre von Marx ist allmächtig, weil sie wahr ist“, schrieb Lenin. „Sie ist in sich geschlossen und harmonisch, sie gibt den Menschen eine einheitliche Weltanschauung ...“¹⁶ Diese Einheitlichkeit ist keine bloße Proklamation, sondern die alltägliche Existenzweise des Marxismus. Viele Dokumente der marxistisch-leninistischen Parteien, besonders ihre Programmdokumente, sind dafür ein anschauliches Zeugnis.

Um die Einheit und Geschlossenheit des Marxismus-Leninismus besser verstehen zu können, muß man die Geschichte seiner Entstehung und Entwicklung studieren. Dabei ist die Frage von großer Bedeutung, wie der Marxismus [441] als einheitliche Lehre entstand, welcher Art die Gesetzmäßigkeiten, die Etappen und der konkrete Mechanismus der Synthetisierung der bis dahin gesonderten Wissensgebiete zu einem qualitativ neuen Ganzen und zugleich seiner Teilung in Bestandteile sind, von denen sich jeder seinem Inhalt nach prinzipiell von dem Wissensgebiet unterscheidet, das seine Quelle darstellte. Nicht zufällig bemerkte Lenin, als er den Plan zu seinem Artikel „Karl Marx“ entwarf, gleich nach der Formulierung seiner Hauptaufgabe: „Darlegung seiner (Marx' – d. Verf.) Doktrin als Ganzes“, man könnte auch in ganz groben Zügen „die Genesis des Marxismus umreißen“.¹⁷

Indem die Begründer des Marxismus ihre Lehre schufen, lösten sie die Kernprobleme, die zu jener Zeit der Gang der geschichtlichen Entwicklung gestellt hatte. Der universelle Charakter dieser Probleme schloß die Möglichkeit aus, sie mit den Methoden der vor dem Marxismus existierenden Gesellschaftswissenschaften zu lösen, weder mit den Methoden einer einzelnen noch mit der einfachen Summierung ihrer Methoden insgesamt. Es bestand die historische Notwendigkeit alle grundlegenden Bereiche des vormarxistischen gesellschaftlichen Denkens die Philosophie, die politische Ökonomie, die sozialistischen Lehren – umzugestalten, sie zu einem qualitativ neuen Ganzen zu synthetisieren und sie mit der revolutionären Praxis zu verbinden. Es war notwendig, den Materialismus mit der

¹⁵ Friedrich Engels: Das Begräbnis von Karl Marx. In: Marx/Engels, Werke, Bd. 19, S. 336.

¹⁶ W. I. Lenin: Drei Quellen und drei Bestandteile des Marxismus. In: Werke, Bd. 19, S. 3/4.

¹⁷ W. I. Lenin: Plan zum Artikel „Karl Marx“ (Neue Lenin-Dokumente [Christa Höpfner]). In: Beiträge zur Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung, 1966, Heft 1, S. 98.

Dialektik zu vereinen und auf das gesellschaftliche Leben auszudehnen, und dies nicht nur, um die Philosophie zur Wissenschaft zu machen, sondern auch deshalb, weil sonst weder die politische Ökonomie noch die Lehre vom Kommunismus zu Wissenschaften werden konnten. Die Entdeckung des Mehrwerts und die Ausarbeitung der ökonomischen Gesetze, die die Ablösung der kapitalistischen durch die sozialistische [442] Produktionsweise bedingen, waren nicht nur wichtig für die politische Ökonomie selbst, um sich auf das Niveau einer echten Wissenschaft zu erheben, sondern waren auch für die Philosophie und die Lehre vom Kommunismus wichtig, die in ihrer umgestalteten Form ihre tiefste und ausführlichste Bestätigung und Begründung gerade in der politischen Ökonomie finden.

In noch größerem Maße waren die Umgestaltungen in der Philosophie wie auch in der politischen Ökonomie eine Antwort auf dringende Bedürfnisse des revolutionären Kampfes des Proletariats: „Erst der philosophische Materialismus von Marx“, schrieb W. I. Lenin, „hat dem Proletariat den Ausweg aus der geistigen Sklaverei gewiesen, in der alle unterdrückten Klassen bisher ihr Leben fristeten. Erst die ökonomische Theorie von Marx hat die wirkliche Stellung des Proletariats im Gesamtsystem des Kapitalismus erklärt.“¹⁸ Die Schaffung des wissenschaftlichen Kommunismus endlich, der die revolutionäre Praxis der Menschheit, besonders die des Proletariats, verallgemeinert, die historische Mission der Arbeiterklasse begründet und die ökonomischen, sozialen, politischen, ideologischen und organisatorischen Mittel des Massenkampfes für die Vernichtung des Kapitalismus und den Aufbau des Kommunismus ausarbeitet, war die Hauptsache für die Umwandlung sowohl der Philosophie als auch der politischen Ökonomie in eine wissenschaftliche. In seinem Abriß der Taktik des Klassenkampfes des Proletariats hat Lenin unterstrichen, „daß Marx den Materialismus ohne *diese* Seite mit Recht für halb, einseitig und leblos hielt. Die Hauptaufgabe der Taktik des Proletariats bestimmte Marx in strenger Übereinstimmung mit allen Leitsätzen seiner materialistisch-dialektischen Weltanschauung.“¹⁹

Daraus folgt, daß die Genesis des Marxismus ein komplexer Prozeß ist, in dem man sowohl die einzelnen Linien als auch deren organischen Zusammenhang miteinander beachten muß und der eben nur als komplexer Prozeß reproduziert werden kann. Es ist bekannt, daß in den verschiedenen Perioden der Herausbildung des Marxismus bald die eine, bald die andere seiner Seiten in den Vordergrund trat. Das bedeutete aber nicht, daß sich in irgendeiner Periode nur jeweils eine Seite (in der Periode bis 1848 zum Beispiel die Philosophie) herausgebildet hätte. Alle hauptsächlichen Perioden der Entstehung des Marxismus sind komplexer Natur, wenngleich sich diese Komplexität in jeder Periode anders äußert.

Es ist durchaus kein Zufall, daß die bürgerlichen und revisionistischen Theoretiker in zahlreichen Arbeiten über den jungen Marx diese Komplexität nicht zur Kenntnis nehmen, sondern sich ganz und ausschließlich auf die philosophische Evolution des Marxismus konzentrieren. So fällt es ihnen leichter, die Herausbildung der Marxschen philosophischen Auffassungen zu fälschen und sie von seiner ökonomischen Lehre und beide von der Theorie des wissenschaftlichen Kommunismus zu trennen. Deshalb hat die wissenschaftliche Darlegung der Genesis des Marxismus als einheitliche Weltanschauung nicht nur wissenschaftlich-theoretische, sondern auch aktuelle praktisch-politische Bedeutung.

Marxisten-Leninisten aus der Sowjetunion und aus anderen Ländern haben bei der Erforschung der verschiedenen Aspekte der Geschichte der wissenschaftlichen Weltanschauung eine große Arbeit geleistet. Allein in den letzten Jahren ist eine ganze Reihe grundlegender Arbeiten zu dieser Problematik erschienen. Einen neuen wesentlichen Beitrag zur Aufhellung vieler Seiten des uns interessierenden Themas stellen die Marx- und Engels-Biographien dar, die von Kollektiven deutscher und sowjetischer Historiker des Marxismus-Leninismus vorbereitet wurden und die eine umfangreiche Forschungsarbeit zusammenfassen, welche [444] nicht nur in der UdSSR und der DDR, sondern auch in anderen Ländern geleistet wurde.²⁰

¹⁸ W. I. Lenin: Drei Quellen und drei Bestandteile des Marxismus. In: Werke, Bd. 19, S. 8.

¹⁹ W. I. Lenin: Karl Marx. In: Werke, Bd. 21, S. 64.

²⁰ Siehe: Karl Marx. Eine Biographie, Hrsg. H. Gemkow u. a., Berlin 1972. – Karl Marx. Biografija, awtorski kolektiw pod rukowodstwom P. N. Fedossejewa, Moskau 1968.

In dem hier vorliegenden Buch wurden die Anfangsetappen (1837-1844) der Herausbildung der Anschauungen von Marx zu einer in sich geschlossenen wissenschaftlichen Weltanschauung analysiert, die von Karl Marx gemeinsam mit Friedrich Engels ausgearbeitet wurde und welche die wissenschaftliche kommunistische Weltanschauung des Proletariats ist. Diese spezielle Untersuchung zur Herausbildung der Anschauungen von Marx bedeutet keineswegs eine Unterschätzung der Rolle von Engels, dessen geistige Entwicklung in dem vorliegenden Buch notwendigerweise nur kurz verfolgt wird.²¹

Die Entwicklung der Anschauungen von Marx in der untersuchten Periode ist ein komplizierter Prozeß. Aber in jeder Phase seiner Entwicklung war Marx eine außerordentlich harmonische Persönlichkeit – als Theoretiker, als Politiker und in seinem persönlichen Leben. Jeder Etappe oder jedem Stadium der Herausbildung seiner Anschauungen ist eine spezifische innere Geschlossenheit eigen, ein „Ideenkreis“, um den Ausdruck von Lenin²² zu gebrauchen. Bis 1844 war dies jedoch noch nicht die Geschlossenheit der wissenschaftlichen Weltanschauung. Erst 1844, beginnend mit dem Aufsatz „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“ und besonders in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“, fangen die Anschauungen von Marx an, sich zu einem qualitativ neuen Ganzen zu formen, wenn sie auch auf dieser Etappe selbstverständlich noch keine Reife erreicht hatten. Unsere Auf-[445]gabe bestand nun gerade darin, die Entwicklung von der anfänglichen – ihrer Grundlage nach idealistischen – Einheit der Anschauungen des jungen Marx über die Reihe von Mittelgliedern bis zum Erreichen der Einheitlichkeit der wissenschaftlichen Anschauungen aufzuhellen.

Wir versuchten diese Aufgabe zu lösen, indem wir uns von den Prinzipien der materialistischen Geschichtsauffassung und der konkreten Analyse leiten ließen. Der Verfasser setzte sich zum Ziel, nicht irgendein allgemeines Schema vom Entstehen der Marxschen Lehre zu entwerfen, das konkretes Material nur berücksichtigt, um das Schema zu illustrieren. Statt dessen wurde die Analyse des konkreten Materials zugrunde gelegt, um daraus Schlußfolgerungen allgemeinen Charakters abzuleiten. Die ganze Fülle dieses Materials läßt sich selbstverständlich nicht in einem einzigen Buch erfassen. Da die historischen Voraussetzungen und Bedingungen der Herausbildung der Anschauungen von Marx in unserer Literatur hinreichend behandelt worden sind²³, hielt es der Verfasser für möglich, auf eine entwickelte Darlegung dieser Voraussetzungen und Bedingungen zu verzichten und sich auf die spezielle Charakterisierung ihrer unmittelbaren Einwirkung auf die Entwicklung der Anschauungen von Marx zu beschränken, die Hauptaufmerksamkeit aber auf den Prozeß der Entwicklung dieser Anschauungen selbst zu konzentrieren. Dabei wurde nicht nur der Inhalt der von Marx formulierten Leitsätze analysiert, sondern auch der tatsächliche Weg, auf dem Marx zu diesen Leitsätzen gelangte. Dadurch war es möglich, die spezifischen Verflechtungen der verschiedenen Seiten der Anschauungen von Marx und die wirklichen Stadien ihrer Entwicklung nachzuweisen, darunter auch die Stadien der Arbeit von Marx an ein und demselben Werk, besonders an den Manuskripten, in denen die Bewegung des Marxschen Denkens am unmittelbarsten ausge-[446]prägt ist. Das ist der Grund, weshalb in diesem Buch Einzelheiten textkritischen Charakters große Aufmerksamkeit gewidmet wurde und Handschriften-Fotokopien herangezogen wurden, die aus dem Zentralen Parteiarchiv des Instituts für Marxismus-Leninismus beim ZK der KPdSU stammen und ohne deren Berücksichtigung es in einer Reihe von Fällen gar nicht möglich wäre, in die Werkstatt von Marx' schöpferischem Denken einzudringen. [447]

²¹ Eine ausführliche Darstellung der Herausbildung der Anschauungen von Engels findet der Leser in dem Buch von H. Ullrich: Der junge Engels, Berlin 1961 u. 1966, 2 Bde.

²² Siehe W. I. Lenin: Konspekt zu Marx' und Engels' Werk „Die heilige Familie“. In: Werke, Bd. 38, S. 8.

²³ Siehe zum Beispiel das dreibändige Werk von A. Cornu: Karl Marx und Friedrich Engels. Leben und Werk, Berlin 1954, 1962, 1968.

Anmerkungen

1 Mit dem Abschluß der Analyse von § 303 der Hegelschen Rechtsphilosophie und damit zugleich einer ganzen Gruppe von Paragraphen die die scheinbare Vermittlerrolle der Stände in der Wechselbeziehung von Staat und bürgerlicher Gesellschaft charakterisieren, schrieb Marx: „(Hegel) macht das *ständische Element* zum Ausdruck der *Trennung*, aber zugleich soll es der Repräsentant einer Identität sein, die nicht vorhanden ist. Hegel weiß die Trennung der bürgerlichen Gesellschaft und des politischen Staats, aber er will, daß innerhalb des Staats die Einheit desselben ausgedrückt sei, und zwar soll dies dergestalt bewerkstelligt werden, daß die Stände der bürgerlichen Gesellschaft zugleich als solche das ständische Element der gesetzgebenden Gesellschaft bilden. (cf. XIV.X)“. (Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 1, S. 277.)

Wie aus den redaktionellen Anmerkungen aller Ausgaben des „Manuskripts von 1843“ hervorgeht, bedeuten die Ziffern in den Klammern am Ende des angeführten Zitats die Nummern der vorhergehenden Bogen. Die aufmerksame Untersuchung der Fotokopien des Originals, die im Archiv des Instituts für Marxismus-Leninismus beim ZK der KPdSU aufbewahrt werden, führt jedoch zu der Überzeugung, daß dem nicht so ist. Erstens, der Inhalt der Bogen XIV und X (Marx/Engels: Werke, Bd. 1, Seite 246-250 und [448] 232-236) weist nur einen entfernten Zusammenhang mit dem Inhalt des zitierten Absatzes auf, und auf den Bogen selbst findet sich keine Bemerkung, die auf einen Vergleich mit diesem Absatz hindeutet. Zweitens, dieser Absatz befindet sich am Schluß des Bogens XXIII, und auf dem folgenden Bogen XXIV befindet sich auf der dritten Seite in der linken oberen Ecke ein Zeichen, das bisher niemand beachtet hat: ein „Sternchen“, das oben und unten durch einen Strich eingerahmt ist und daher stark an die römische Ziffer zehn erinnert. (Siehe: Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der KPdSU, Zentrales Parteiarchiv, Moskau, Fonds 1, Inventarliste 1, Nr. 113, Bl. 81; siehe entsprechend: MEGA. Erste Abteilung, Bd. 1. Erster Halbband, S. 492; Karl Marx/Friedrich Engels: Werke, Bd. 1, S. 279. – Siehe dazu Fotokopie Nr. 2.)

Die Ziffer X an dieser Stelle ist völlig unerklärlich. Es bleibt nur die Vermutung, daß es sich nicht um eine Ziffer, sondern um ein Zeichen im Sinne eines „Sternchens“ handelt, womit Marx in seinen Manuskripten gewöhnlich anzeigt, daß der entsprechende Textteil an einer anderen Stelle einzufügen ist, die mit einem analogen Zeichen versehen ist. Wo befindet sich das zweite „Sternchen“? Das Studium der Fotokopien führt zu folgendem: Das Zeichen auf Bogen XXIV ist praktisch identisch mit dem Zeichen am Ende des Bogens XXIII, das bisher als römische Ziffer X dechiffriert wurde, das heißt, diese „Ziffer“ kann durchaus das gesuchte zweite Sternchen sein. (Siehe: Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der KPdSU, Zentrales Parteiarchiv, Moskau, Fonds 1, Inventarliste 1, Nr. 113, Bl. 78; siehe entsprechend: MEGA. Erste Abteilung, Bd. 1. Erster Halbband, S. 490; Karl Marx/Friedrich Engels: Werke, Bd. 1, S. 276/277. – Siehe dazu Fotokopie Nr. 1.) Was die vorangegangene Ziffer XIV anbelangt, so kann man annehmen, daß sie wirklich die Nummer des Bogens bedeutet, wobei Marx der Fehler unterlief (was in seinen Manuskripten nicht selten vorkommt), anstelle von „XXIV“ die Ziffer „XIV“ zu schreiben. Dann wird auch klar, warum zwischen dieser Ziffer und dem nachfolgenden Zeichen kein Komma, sondern ein Punkt steht.

Wenn diese Überlegung richtig ist, so stellt der mit dem „Sternchen“ versehene Text auf Bogen XXIV die direkte Fortsetzung des auf Bogen XXIII endenden Textes dar. Und so ist es auch: „Hegel macht das *ständische Element* zum Ausdruck der *Trennung* ...“ (Bogen XXIII). „Das Tiefere bei Hegel liegt darin, daß er die Trennung der bürgerlichen Gesellschaft und der politischen als einen *Widerspruch* empfindet.“ (Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In: Marx/Engels: Werke, Bd. 1, S. 279.) (Bogen XXIV, Textbeginn, Kennzeichnung durch „Sternchen“.) Diese die anfängliche Analyse des Paragraphen 303 weiterführende Einfügung war sehr umfangreich. Sie nahm nicht nur die zweite Hälfte des Bogens XXIV, sondern auch den gesamten Bogen XXV und den oberen Teil des Bogens XXVI ein und endet mit den Worten: „Das Weitere hierüber ist in dem Abschnitt: ‚bürgerliche Gesellschaft‘ zu entwickeln. Wir kommen zu § 304.“ (Ebenda, S. 286.) [449] Nach Berichtigung der beiden möglichen Fehler, von denen der eine Marx und der andere

der Ungenauigkeit der Dechiffrierung zuzuschreiben ist, nimmt das Textende auf Bogen XXIII folgende Form an: (XXIV.*). [\[Zurück\]](#)

- 2 Die Anordnung des Materials im ersten Teil des ersten Manuskripts von 1844 weist zwei wesentliche Abweichungen von dem Schema auf, das gewöhnlich gewählt wird: 1) Die Seite VII ist, obwohl in drei Spalten eingeteilt, die vorher mit den drei verschiedenen Überschriften (Arbeitslohn, Profit des Kapitals, Grundrente) versehen wurde, jedoch gänzlich mit einem Text beschrieben, der sich einzig und allein auf den Abschnitt über den Arbeitslohn bezieht, wobei der vom Autor stammende Haupttext bereits auf dieser Seite endet; 2) die Seiten XIII-XV sind nicht in drei, sondern in zwei Spalten gegliedert, die vorher mit den Überschriften „Arbeitslohn“ und „Profit des Kapitals“ versehen worden waren. Ihr Text bezieht sich nur auf diese beiden Abschnitte. Auch die Seite XVI ist gegliedert. Da aber der Text des ersten Fragments auf Seite XV endet, so ist auf Seite XVI der Schluß des zweiten Fragments und der Anfang des abschließenden Teils des. Fragments „Grundrente“.

Hieraus folgt, daß die Seiten VII und XV-XVI zwei zuverlässige Orientierungspunkte darstellen, die Marx' Arbeit an den gleichlaufenden Texten in drei Hauptstadien aufteilen: 1) die ersten Teile des Fragments über den Arbeitslohn (Seite I-VII) sowie der Fragmente über den Profit des Kapitals und die Grundrente (Seite I-VI); 2) die abschließenden Teile der Fragmente über den Arbeitslohn (Seite VIII-XV) sowie über den Profit des Kapitals (Seite VIII-XVI), aber auch der zweite Teil des Fragments über die Grundrente (Seite VIII-XII); 3) der abschließende Teil des Fragments über die Grundrente (Seite XVI-XXI).

In den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ (siehe Marx/Engels: Werke, Ergänzungsband. Erster Teil) entsprechen dieser Gliederung folgende Scheidelinien zwischen der ersten und der zweiten Etappe der Analyse: im Abschnitt „Arbeitslohn“ auf Seite 477, Zeile 5 von unten; im Abschnitt „Profit des Kapitals“ auf Seite 488 unten; im Abschnitt „Grundrente“ auf Seite 501, Zeile 14 von oben; das Ende der zweiten Etappe, der Arbeit an den beiden ersten Fragmenten fällt mit dem Schluß zusammen, und in bezug auf das dritte Fragment ist es der Absatz auf S. 504, Zeile 3 von oben. [\[Zurück\]](#)

- 3 Da der Text über den Arbeitslohn der erste von links und zudem abgeschlossen ist, wird gewöhnlich angenommen, daß Marx das Manuskript damit begonnen hat. Die textkritische Analyse widerlegt diese Annahme jedoch. Hierzu einige Tatsachen, die das belegen:

Erstens. Im Fragment über den Profit des Kapitals übernimmt Marx fast wörtlich folgende These von Smith: „Die *höchste Taxe*, auf welche die gewöhnlichen Gewinne steigen können, ist die, welche in der Mehrzahl der Waren die *Totalität der Grundrente wegnimmt*, und den Arbeitslohn der gelieferten Ware auf den *niedrigsten Preis*, auf die bloße Subsistenz des Arbeiters während der Arbeit reduziert. Smith, t. I, p. {197,} 198.“ (Karl Marx: [450] Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: Marx! Engels: Werke, Ergänzungsband. Erster Teil, S. 485.) Im Fragment über den Arbeitslohn aber fügt Marx diese These bereits organisch in den eigenen Gedankengang ein: „Die niedrigste und die einzig notwendige Taxe für den Arbeitslohn ist die Subsistenz des Arbeiters während der Arbeit und so viel mehr, daß er eine Familie ernähren kann und die Arbeiterrace nicht ausstirbt.“ (Ebenda, S. 471.)

Zweitens. Im Fragment über den Profit des Kapitals ist die folgende These noch nicht von ihrer ursprünglichen Quelle – dem Buch von Smith – getrennt: „In einer und derselben Gesellschaft ist die Durchschnittstaxe der Kapitalgewinne viel näher demselben Niveau als der Lohn der verschiedenen Arten von Arbeit. t. I, p. 228.“ (Ebenda, S. 487.) Im Fragment über den Arbeitslohn hatte diese These sich jedoch bereits zu einer eigenen und von Marx mit Nachdruck betonten Schlußfolgerung verwandelt: „Die *Arbeitspreise der verschiedenen Arten von Arbeitern sind viel verschieden* als die *Gewinne der verschiedenen Zweige, worauf das Kapital sich legt*.“ (Ebenda, S. 472.)

Drittens. Im Fragment über den Arbeitslohn stellt Marx fest, daß auf den Arbeiter nur ein unbedeutender Teil der von ihm geschaffenen Produkte entfällt, „während die Grundrente des trägen

Landbesitzers meistens den *3ten Teil* des Erdproduktes und der Profit des geschäftigen Kapitalisten sogar das *Doppelte* des Geldzinses beträgt“. (Ebenda, S. 476. [Hervorhebung – d. Verf.]) Die Herkunft dieser Angaben erfahren wir im dritten und vierten Fragment: a) im letzteren (über Grundrente) zitiert Marx aus Smith' Werk: „Die Grundrente der Oberfläche der Erde beträgt daher meistens nur den *3ten Teil* des Gesamtprodukts, und meistens ist das eine fixe und von den zufälligen Schwankungen der Ernte unabhängige Rente. *Smith*, t. I, p. 351.“ (Ebenda, S. 500. [Hervorhebung – d. Verf.]) b) im Fragment über den Profit des Kapitals zitiert Marx Smith ein weiteres Mal: „In Großbritannien berechnet man auf das *Doppelte* des Interesses das, was die Handelsleute nennen *un profit honnête*, modéré, raisonnable, lauter Ausdrücke, die nichts sagen wollen als ein *gewöhnlicher und gebräuchlicher Profit*. *Smith*, t. I, p. 198.“ (Ebenda, S. 485. [Hervorhebung – d. Verf.])

Es gibt mindestens zwölf solcher Fakten, die das unterschiedliche Niveau wiedergeben, mit dem Marx in der ersten Phase ein und dieselbe ökonomische Frage bewältigte. In den Fragmenten über den Profit des Kapitals und über die Grundrente werden die wichtigsten Ergebnisse von Smith' Analyse aus den eigenen Zitatheften (als der empirischen Basis) in fast der gleichen Form übernommen, wie dieser sie dargelegt hatte, allerdings in anderem Kontext, der dem Plan der Marx'schen Darlegungen entspricht. Im Fragment über den Arbeitslohn werden diese Ergebnisse schon organisch eingeschlossen in Marx eigene Gedankengänge.

Der Logik der Sache nach geht das erste Niveau dem zweiten voraus. Aber bei der Anordnung des Materials „von links nach rechts“ steht alles auf dem [451] Kopf, das heißt, die Logik wird gestört. Augenscheinlich wurde in der ersten Phase der parallelen Analyse der Text des Fragments „Arbeitslohn“ nicht vor, sondern nach dem Text der beiden anderen Fragmente geschrieben. (Siehe dazu Fotokopie Nr. 3 vom Blatt 1 des Ersten Manuskripts der „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte aus dem Jahre 1844“, Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der KPdSU, Zentrales Parteiarchiv, Moskau, Fonds I, Inventarliste 1, Nr. 130, Bl. 3-4; siehe entsprechend: MEGA. Erste Abteilung, Bd. 3, S. 39, 52, 67; Karl Marx/Friedrich Engels: Werke, Ergänzungsband. Erster Teil, S. 471, 483, 497.) Hier ist die parallele Textanordnung der drei Fragmente in drei Spalten mit den entsprechenden Überschriften gut ersichtlich: „Arbeitslohn“, „Profit d. Capitals“, „Grundrente“. Im unteren Teil der mittleren Spalte ist erkennbar, daß die zweite Unterüberschrift des vorliegenden Fragments („2) Der Gewinn d. Capitals“ zwischen die Zeilen eingefügt wurde, und zwar über den Absatz, der mit den Worten beginnt: „2) *Fonds*, Stock ist ...“)

Nunmehr ist zu klären, welcher Text der beiden Fragmente „Profit des Kapitals“ und „Grundrente“ zuerst geschrieben wurde. Diese beiden Fragmente beginnen wie folgt:

Profit des Kapitals

1. Worauf beruht das *Kapital*, d. h. das Privateigentum an den Produkten fremder Arbeit? „Wenn das Kapital selbst nicht auf Diebstahl oder Unterschleif sich reduziert, so bedarf es doch den Konkurs der Gesetzgebung, um die Erbschaft zu heiligen.“ *Say*, t. I, p. 136, nota“

Grundrente

„*Das Recht der Grundeigentümer* leitet seinen Ursprung vom Raub. *Say*, t. 1, p. 136, not. Die Grundeigentümer lieben wie alle Menschen, da zu ernten, wo sie nicht gesät haben, und sie verlangen eine Rente selbst für das natürliche Produkt der Erde. *Smith*, t. I, p. 99.“

Die ersten Auszüge in der zweiten und dritten Spalte haben die gleiche Quelle: J. B. Say: *Traité d'économie politique*, t. I, p. 136 nota. Da in der Spalte über den Profit des Kapitals das Zitat von Say nach einem Text von Marx folgt und überhaupt Bestandteil seines Gedankengangs ist (siehe: Marx/Engels: Werke, Ergänzungsband. Erster Teil, S. 483) und demgegenüber das sich darauf beziehende Zitat am Anfang der Spalte über die Grundrente steht, (wobei sich unmittelbar weitere Zitate anschließen, die noch nicht die Absicht von Marx bloßlegen [siehe ebenda, S. 497]), so kann man annehmen, daß das letzte Zitat abgeleitet ist von dem Auszug, der in der Spalte über den Profit des Kapitals gemacht wurde. Marx suchte bei der Antwort auf die Frage nach dem Ursprung des Kapitals diejenige Stelle in Says Traktat auf, die auch die Antwort auf die Frage nach der Entstehung

des Grundeigentums enthält; es ist verständlich, daß er gleichzeitig auch diese Antwort in die dritte Spalte eintrug.

Analog verhält es sich auch mit der Herkunft des folgenden Zitats in der Spalte über die Grundrente, das mit dem schon erwähnten Zitat einen Absatz [452] bildet. Es hat die gleiche Quelle wie auch das erste Zitat im zweiten Abschnitt des Fragments über den Profit des Kapitals: A. Smith: *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, t. I, p. 97-99 (siehe ebenda, S. 484). Offensichtlich stieß Marx beim Übergang zu diesem Abschnitt erneut auf Material, das sich auch auf die Herausbildung der Grundrente bezieht, und es ist daher verständlich, daß er es gleichzeitig an den entsprechenden Platz einträgt.

Marx hat also in der ersten Phase der parallelen Analyse, wo er den Profit des Kapitals erörterte, anfangs zugleich auch einige Auszüge in die dritte Spalte über die Grundrente eingetragen. Übrigens finden sich bereits in dieser Phase in der dritten Spalte eigene Bemerkungen von Marx, und schon bald kam er zu dem fundamentalen Schluß über den Klassencharakter der Grundrente (siehe ebenda, S. 499). Von diesem Augenblick an wird das Problem der Grundrente nicht mehr im unmittelbaren Zusammenhang mit dem Fragment über den Profit des Kapitals, sondern nach einem eigenen Plan behandelt.

Das Gesagte läßt die Schlußfolgerungen zu, daß Marx die „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ mit dem Fragment „Profit des Kapitals“ begonnen hat.

(Siehe dazu auch die Fotokopie Nr. 4 vom Blatt VII des Ersten Manuskripts der „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte aus dem Jahre 1844“, Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der KPdSU, Zentrales Parteiarchiv, Moskau, Fonds 1, Inventarliste 1, Nr. 130, Bl. 23-24; siehe entsprechend: MEGA. Erste Abteilung, Bd. 3, S. 44-46; Karl Marx/Friedrich Engels: *Werke*, Ergänzungsband. Erster Teil, S. 476/477). Alle drei Spalten dieses Blattes weisen einen Text auf, der, ungeachtet der vorher eingefügten Überschriften für *drei* Fragmente, nur zu einem einzigen Fragment, „Arbeitslohn“, in Bezug steht.) [\[Zurück\]](#)

- 4 Bei der Publikation der Exzerpte wird diese Tatsache verdeckt, weil eine wesentliche Einzelheit von den Editoren der MEGA zwar festgehalten, aber nicht in gebührender Weise berücksichtigt worden ist. Die Auszüge aus Mill befinden sich in zwei Heften: Der Hauptteil, beginnend unmittelbar nach den Auszügen aus Ricardo, findet sich im vierten Heft (nach der jetzigen Numerierung), das Ende hingegen am Anfang des fünften Heftes, unmittelbar nach den Auszügen aus Destutt de Tracy. (Siehe: MEGA. Erste Abteilung, Bd. 3 S. 411.) Nach der jetzigen Numerierung der Hefte ergibt sich, daß zwischen dem Haupttext der Exzerpte aus Mill und ihrem Ende Marx noch fast ein ganzes Heft mit Auszügen aus MacCulloch, Prevost und Destutt de Tracy gefüllt hat. Ein solcher Gang der Arbeit erscheint jedoch seltsam und durch nichts begründet. Logischer ist es, anzunehmen, daß der Schluß der Auszüge aus Mill unmittelbar nach deren Hauptteil niedergeschrieben wurde. Folglich wurde zunächst das sogenannte fünfte Heft geschrieben, an dessen Ende einige Seiten frei geblieben waren, und danach das sogenannte vierte Heft, [453] in das Marx den Hauptteil seiner Auszüge aus Mill eintrug. Da aber der Platz in diesem Heft nicht ausreichte, brachte Marx den Schluß der Auszüge am Ende des vorhergehenden, des „fünften“ Heftes unter. Wie aus dem weiter unten Folgenden ersichtlich ist, ist ein solcher Gang der Arbeit auch aus der Logik des Übergangs Marxens von einer Gruppe von Ökonomen zur anderen begründet. [\[Zurück\]](#)
- 5 Wenn die drei Abschnitte des sechsten Punktes mit 6–a, 6–b, 6–c und die Abschnitte des siebenten Punktes entsprechend mit 7–a, 7–b, 7–c bezeichnet werden, so ist ihre faktische Aufeinanderfolge im Manuskript: 6–a, 7–a, 6–b, 7–b, 6–c, 7–c. Die Grenzen zwischen den Abschnitten sind unschwer festzustellen, wenn man berücksichtigt, daß der Punkt 6–b mit dem Satz beginnt: „Ein doppelter Fehler bei Hegel“ (Marx/Engels: *Werke*, Ergänzungsband. Erster Teil, S. 572.) und mit den Worten endet: „... d. h. die Dialektik des reinen Gedankens ist das Resultat“ (Ebenda, S. 574.), und der Punkt 7–b beginnt mit: „Wir haben schon gesehen ...“ (Ebenda, S. 552.) und endet mit: „... daher nicht miteinander fertig.“ (Ebenda, S. 556.) Siehe dazu die Fotokopien 15 und 16:

Nr. 15: Fotokopie von Blatt XVIII des Dritten Manuskripts der „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte aus dem Jahre 1844“ von Karl Marx (Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der KPdSU, Zentrales Parteiarchiv, Moskau, Fonds 1, Inventarliste 1, Nr. 130, Bl. 95-96; siehe entsprechend: MEGA. Erste Abteilung, Bd. 3, S. 155-156, 133; Karl Marx/Friedrich Engels: Werke, Ergänzungsband. Erster Teil, S. 572-574, 552). In der Mitte der rechten Spalte endet die zweite Etappe der Arbeit am sechsten Punkt (Kritik der Hegelschen Philosophie) und beginnt die zweite Etappe der Arbeit am siebenten Punkt (verschiedene ökonomische und historisch-politische Probleme); hier fügte Marx in Klammern hinzu: „(Siehe Fortsetz. p. XXII)“. Diesen Verweis machte Marx, als er das Blatt XXII begann, das irrtümlicherweise mit XXIII bezeichnet wurde und auf dem sich ebenfalls der entsprechende Verweis befindet. Siehe auch Fotokopie Nr. 6:

Fotokopie der linken Hälfte von Blatt XXII (irrtümlich von Marx mit XXIII beziffert) des Dritten Manuskripts der „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte aus dem Jahre 1844“ (Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der KPdSU, Zentrales Parteiarchiv, Moskau, Fonds 1, Inventarliste 1, Nr. 130, Bl. 103; siehe entsprechend: MEGA. Erste Abteilung, Bd. 3, S. 156; Karl Marx/Friedrich Engels: Werke, Ergänzungsband. Erster Teil, S. 574). In die obere linke Ecke fügte Marx neben die Nummer des Blattes in Klammern hinzu: „(Forts. p. XVIII)“; im folgenden beginnt mit den Worten „Das Große an der Hegelschen ‚Phänomenologie‘...“ die dritte Etappe der Arbeit am sechsten Punkt, wo sich Marx von den verschiedenen ökonomischen und historisch-politischen Problemen wieder der Analyse der Hegelschen Philosophie zuwendet; der angeführte Zusatz bezieht sich auf den Text, der der zweiten Etappe dieser Analyse entspricht. Siehe auch Fotokopie Nr. 5.

[\[Zurück\]](#)

90

30
 Die Wahl ist für den 1. März festgesetzt. Die Wahlkommission hat beschlossen, dass die Wahl am 1. März stattfinden soll. Die Wahlkommission hat beschlossen, dass die Wahl am 1. März stattfinden soll. Die Wahlkommission hat beschlossen, dass die Wahl am 1. März stattfinden soll.

1. Die physikalische Zustandsgleichung Hydrostatik zu beschreiben und zu erklären.
 2. Die physikalische Zustandsgleichung Hydrostatik zu beschreiben und zu erklären.
 3. Die physikalische Zustandsgleichung Hydrostatik zu beschreiben und zu erklären.
 4. Die physikalische Zustandsgleichung Hydrostatik zu beschreiben und zu erklären.
 5. Die physikalische Zustandsgleichung Hydrostatik zu beschreiben und zu erklären.
 6. Die physikalische Zustandsgleichung Hydrostatik zu beschreiben und zu erklären.
 7. Die physikalische Zustandsgleichung Hydrostatik zu beschreiben und zu erklären.
 8. Die physikalische Zustandsgleichung Hydrostatik zu beschreiben und zu erklären.
 9. Die physikalische Zustandsgleichung Hydrostatik zu beschreiben und zu erklären.
 10. Die physikalische Zustandsgleichung Hydrostatik zu beschreiben und zu erklären.

20-1-24 24 44

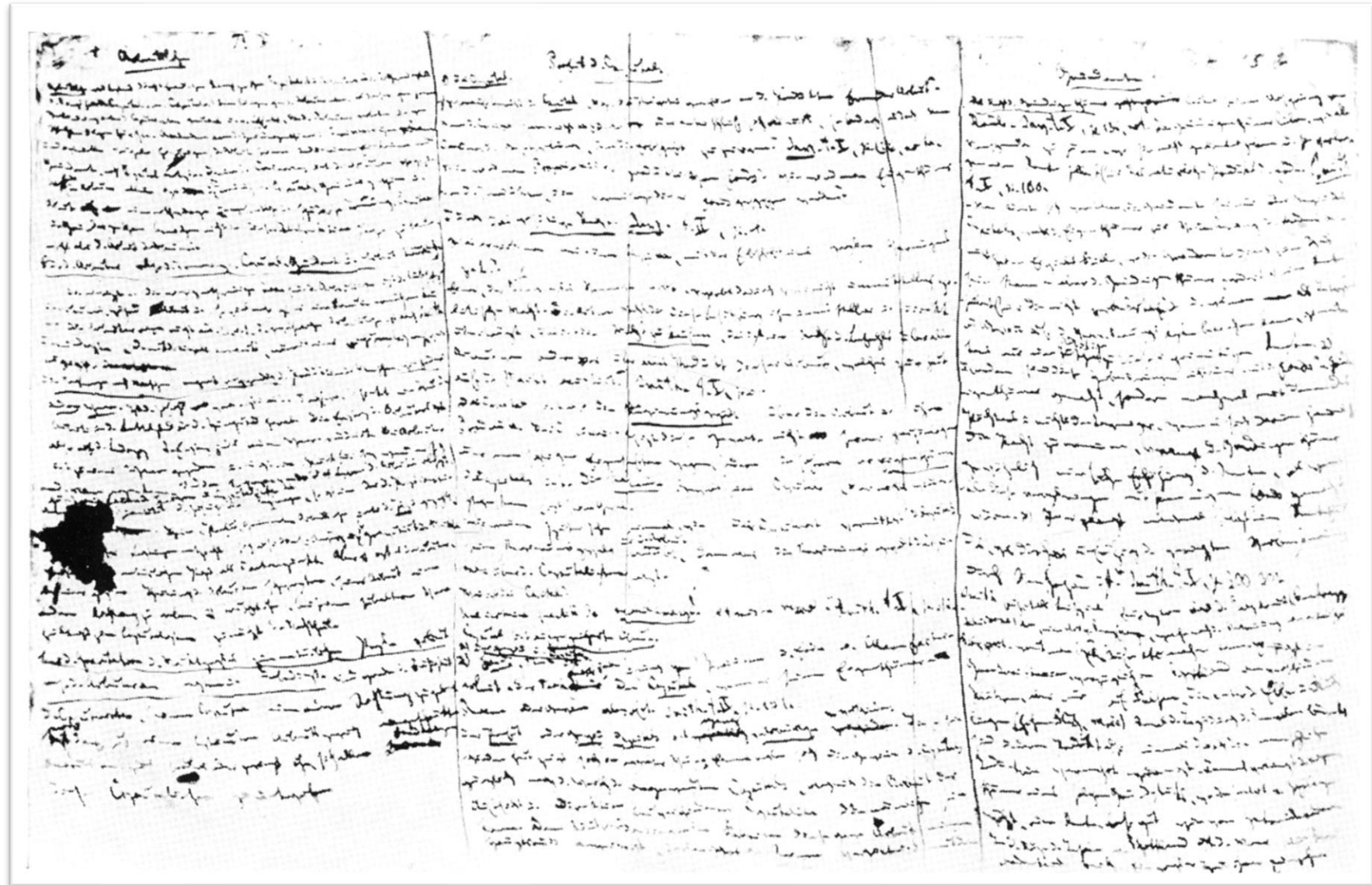
1. Die Hauptaufgabe der Politik ist die Sicherung des Wohls der Bevölkerung.
 2. Die Politik muss die Interessen der verschiedenen Gruppen in der Gesellschaft abwägen.
 3. Die Politik muss die Freiheit der Bürger gewährleisten.
 4. Die Politik muss die Gerechtigkeit fördern.
 5. Die Politik muss die Entwicklung des Landes fördern.
 6. Die Politik muss die Sicherheit des Landes gewährleisten.
 7. Die Politik muss die Kultur des Landes fördern.
 8. Die Politik muss die Wissenschaften fördern.
 9. Die Politik muss die Kunst fördern.
 10. Die Politik muss die Religion fördern.

1) Wingtip is just the hand.
 2) Wingtip is just the hand.
 3) Wingtip is just the hand.
 4) Wingtip is just the hand.
 5) Wingtip is just the hand.
 6) Wingtip is just the hand.
 7) Wingtip is just the hand.
 8) Wingtip is just the hand.
 9) Wingtip is just the hand.
 10) Wingtip is just the hand.

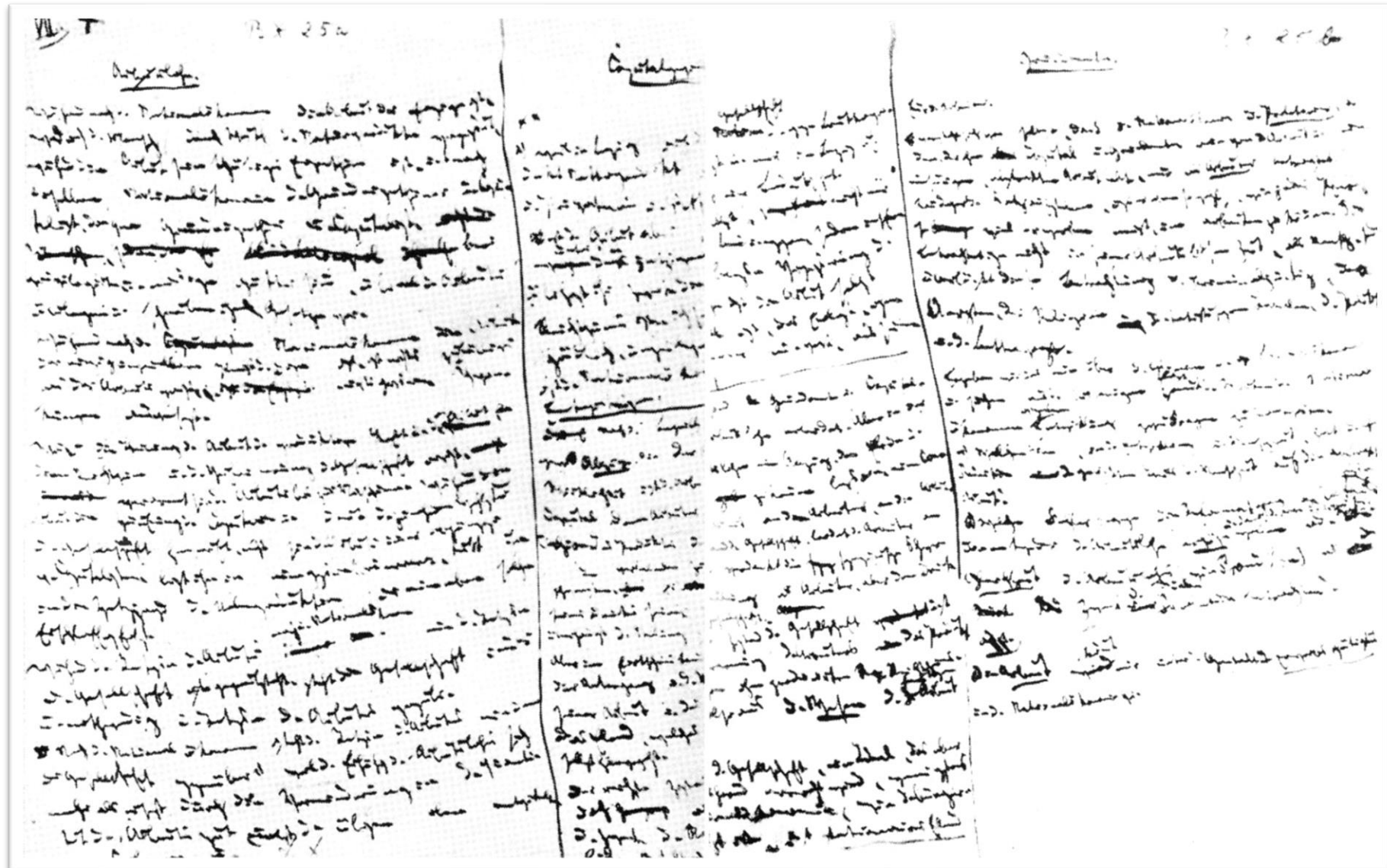
[illegible]

Fotokopie (1) der letzten Seite von Bogen XXIII aus dem Manuskript
„Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ **[Zurück]**

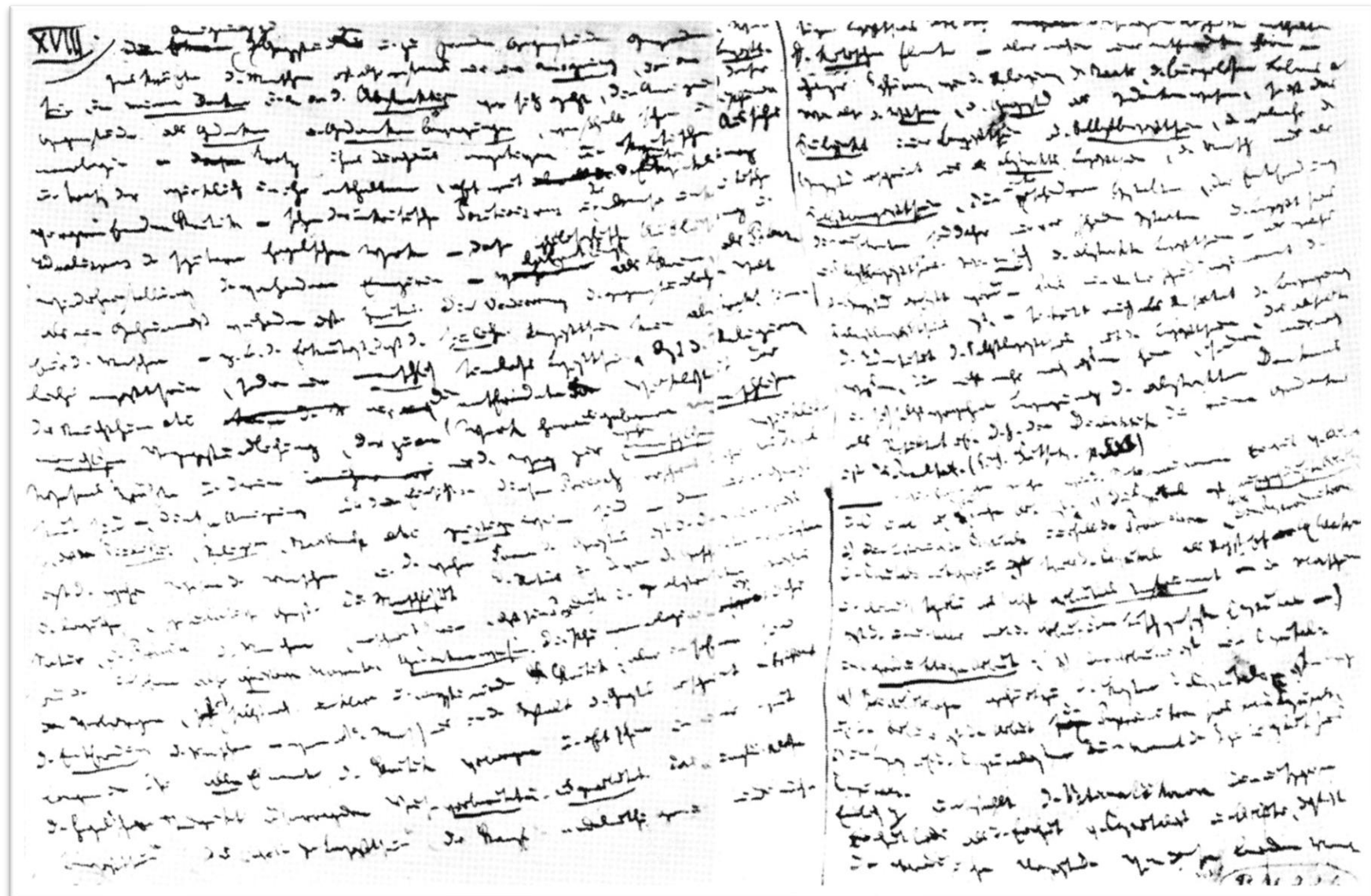
Fotokopie (2) der dritten Seite von Bogen XXIV aus dem Manuskript
„Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ **[Zurück]**



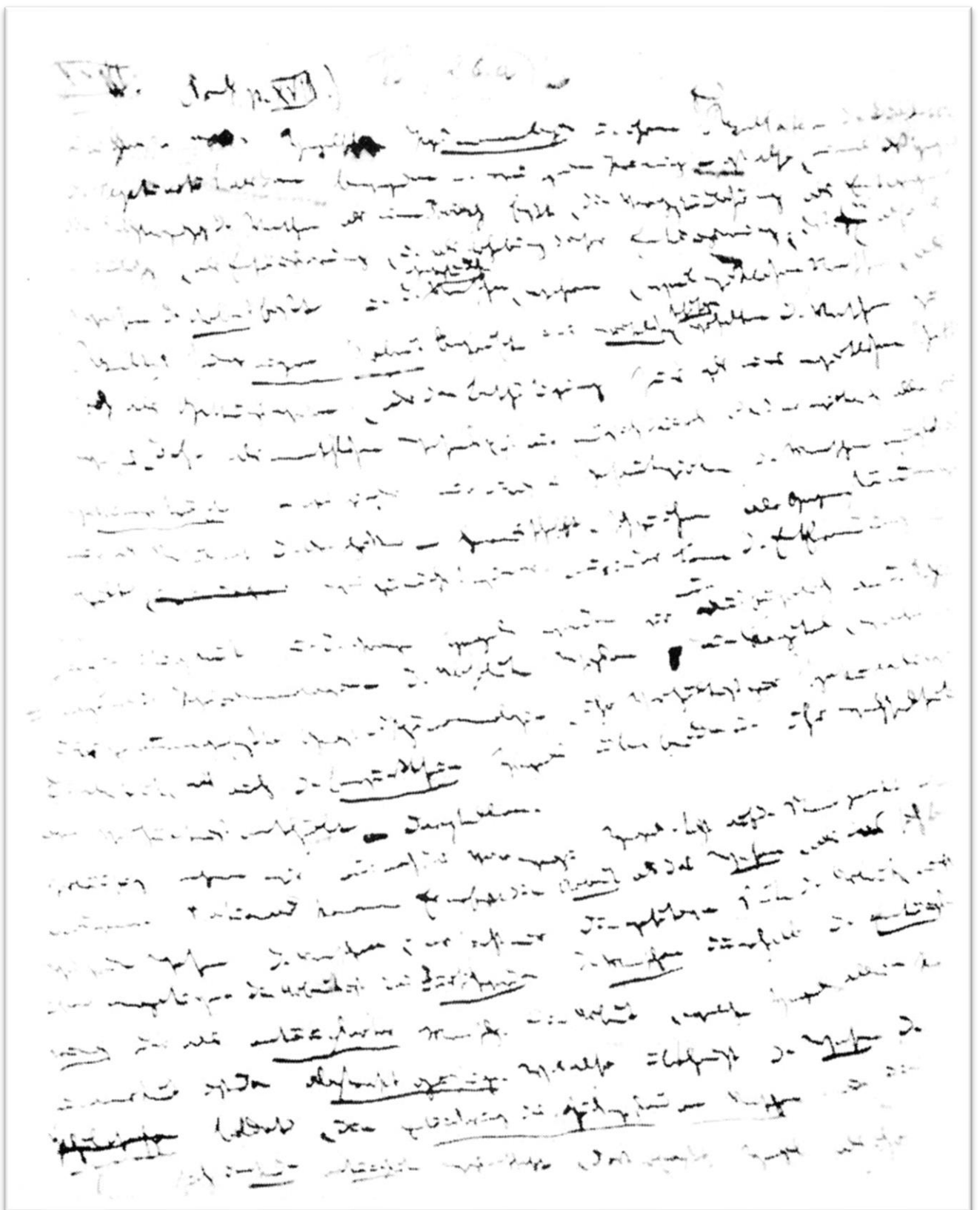
Fotokopie (3) von Blatt I des Ersten Manuskripts der
„Ökonomisch-philosophischen Manuskripte von 1844“ [\[Zurück\]](#)



Fotokopie (4) von Blatt VII des Dritten Manuskripts der
„Ökonomisch-philosophischen Manuskripte von 1844“ [\[Zurück\]](#)



Fotokopie (5) von Blatt XVIII des Dritten Manuskripts der
„Ökonomisch-philosophischen Manuskripte von 1844“ [\[Zurück\]](#)



Fotokopie (6) von Blatt XXII des Dritten Manuskripts der
„Ökonomisch-philosophischen Manuskripte von 1844“ [\[Zurück\]](#)