

## Die Marxsche Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie

Helmut Reichelt

Im Vorwort der im Jahre 1859 erschienenen Schrift *Zur Kritik der politischen Ökonomie* schildert Marx, wie er als Redakteur der *Rheinischen Zeitung* genötigt war, „über so genannte materielle Interessen mitsprechen zu müssen.“<sup>1</sup> Verhandlungen des Rheinischen Landtags über Holzdiebstahl und Parzellierung des Grundeigentums, die „Zustände der Moselbauern“ und Debatten über Freihandel und Schutzzoll waren die ersten Anlässe zu seiner Beschäftigung mit ökonomischen Fragen. Aber erst in der Auseinandersetzung mit dem französischen Sozialismus und Kommunismus wurde ihm bewusst, dass seine bisherigen Studien ihm „nicht erlaubten, irgendein Urteil über den Inhalt der französischen Richtung zu wagen“. Marx zog sich zurück, um sich in einer „kritischen Revision der Hegelschen Rechtsphilosophie“ Klarheit zu verschaffen. Der einleitende Satz seines Resümees bezieht sich auf diese Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie: „Meine Untersuchung mündete in dem Ergebnis, dass Rechtsverhältnisse wie Staatsformen weder aus sich selbst zu begreifen sind noch aus der so genannten allgemeinen Entwicklung des menschlichen Geistes, sondern vielmehr in den materiellen Lebensverhältnissen wurzeln, deren Gesamtheit Hegel, nach dem Vorgang der Engländer und Franzosen des 18. Jahrhunderts, unter dem Namen "bürgerliche Gesellschaft" zusammenfasst, dass aber die Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft in der politischen Ökonomie zu suchen sei.“<sup>2</sup> Das Studium dieser Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft begann er in Paris und war, entgegen seinen eigenen Intentionen, sein ganzes Leben damit befasst.

Bleiben wir bei seiner Hegelkritik. Manfred Riedel hat in seinen akribischen Untersuchungen zur Hegelschen Rechtsphilosophie<sup>3</sup> gezeigt, dass – anders als es Marx unterstellt - erst Hegel ein angemessenes Verständnis des Verhältnisses von Staat und Gesellschaft in der Moderne entwickelt hat. Die gesamte Sozialphilosophie – Hobbes, Locke, Rousseau, Kant – hat zwar die spezifisch neuzeitliche Differenz von Staat und Gesellschaft „vor Augen“, aber deren theoretische Bearbeitung bewegt

---

<sup>1</sup> Karl Marx, *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, Vorwort. In: MEW, Bd. 13, S. 7

<sup>2</sup> a.a.O., S. 8

<sup>3</sup> Manfred Riedel, *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt 1969; *System und Geschichte, Studien zum historischen Standort von Hegel Philosophie*, Frankfurt 1973

sich im Kontext einer Staatsvorstellung – der Polisidee von Aristoteles - , der eine andere Gesellschaftsform zugrunde liegt. Die Bezeichnungen Staat und Gesellschaft werden synonym gebraucht – die Überschrift des VII Kapitels der Lockschen Abhandlung *Über die Regierung* lautet: Die politische oder bürgerliche Gesellschaft - , und die über Austausch und Geldgebrauch entstandene „unpolitische“ Gesellschaftsstruktur wird als Naturzustand wahrgenommen. In dieser Tradition bewegt sich anfänglich auch Hegel, der erst allmählich einen exakten Begriff dieser Differenz erarbeitet, aber diese Differenz von Staat und Bürgerlicher Gesellschaft wird in einer spezifisch philosophischen Form präsentiert, als Darstellung einer verwirklichten Vernunft, als „Wirklichkeit der sittlichen Idee“.

Mit dieser Hegelschen Konzeption einer verwirklichten Vernunft hat nun Marx seine Probleme. Dass der Weltgeschichte eine immanente Logik zugrunde liegt, dass sich in ihr Vernunft realisiert, diese Vorstellung teilt der junge Marx mit Hegel, aber pointiert zieht er Bilanz nach dieser kritischen Revision. „Die Vernunft hat immer existiert, aber nicht immer in vernünftiger Form.“<sup>4</sup> Was Hegel in der Rechtsphilosophie entwickelt, stellt sich für Marx als ein höchst widersprüchliches Unternehmen dar: Hegel interpretiert etwas als vernünftig, was seiner ganzen Form nach unvernünftig ist. „Hegel ist nicht zu tadeln, weil er das Wesen des modernen Staates schildert, wie es ist, sondern weil er das, was ist, für das *Wesen des Staates* ausgibt. Dass das Vernünftige wirklich ist, beweist sich eben im *Widerspruch der unvernünftigen Wirklichkeit*, die an allen Ecken das Gegenteil von dem ist, was sie aussagt, und das Gegenteil von dem aussagt, was sie ist.“<sup>5</sup>

Was wirft Marx Hegel vor? Für Marx steht außer Zweifel, dass sich im „französischen Sozialismus und Kommunismus“ eine weltgeschichtliche Vernunft Bahn bricht, aber um welche Vernunft handelt es sich? Es kann nicht die sein, die Hegel im Auge hat. Marx konstatiert eine merkwürdige Verkehrung in der Hegelschen Rechtsphilosophie: „Wäre Hegel von den wirklichen Subjekten als den Basen des Staates ausgegangen, so hätte er nicht nötig, auf eine mystische Weise den Staat sich versubjektivieren zu lassen. ‘Die Subjektivität’, sagt Hegel, ‘aber ist in Wahrheit nur als *Subjekt*, die Persönlichkeit nur als *Person*.’ Auch dies ist eine Mystifikation. Die Subjektivität ist eine

---

<sup>4</sup> Briefe an Arnold Ruge in den *Deutsch-Französischen Jahrbüchern*, In: MEW Bd. 1. S. 345. Alle Seitenangaben im Text beziehen sich auf diesen MEW-Band.

<sup>5</sup> Karl Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts. In: MEW Bd.1

Bestimmung des Subjekts, die Persönlichkeit eine Bestimmung der Person. Statt sie nun als Prädikate ihrer Subjekte zu fassen, verselbständigt Hegel die Prädikate und lässt sie hinterher auf eine mystische Weise in ihre Subjekte sich verwandeln. Die Existenz der Prädikate ist das Subjekt: also das Subjekt die Existenz der Subjektivität etc. Hegel verselbständigt die Prädikate, die Objekte, aber er verselbständigt sie getrennt von ihrer wirklichen Selbständigkeit, ihrem Subjekt. Nachher erscheint dann das wirkliche Subjekt als Resultat, während vom wirklichen Subjekt auszugehen und seine Objektivation zu betrachten ist...“ (224) Die Marxsche Kritik suggeriert hier, dass Hegel, hätte er nur gewollt, ebenso verfahren wäre wie er selbst, nämlich von den wirklichen physischen Subjekten auszugehen, und den Staat aus den Aktionen der Menschen zu entwickeln. Anstatt dessen mystifiziert Hegel das Ganze, geht gerade umgekehrt vor, und macht die Subjekte zu Anhängseln einer übersubjektiven Objektivität mit eigener Logik. Es kann also nur eine falsche Darstellung der Wirklichkeit sein. Dass Hegel den in sich gegliederten Staat als ein Ganzes schildert, als einen Organismus, wird von Marx zwar lobend hervorgehoben: „Es ist ein großer Fortschritt, den politischen Staat als Organismus.....und die Verschiedenheit der Gewalten...als lebendige und vernünftige Unterscheidungen zu betrachten“ (210) Aber die Kritik setzt sofort ein. „Wie stellt Hegel diesen Fund dar? 1) ‘Dieser *Organismus* ist die Entwicklung der Idee zu ihren Unterschieden und zu deren objektiver Wirklichkeit.’ Es heißt nicht: Dieser Organismus des Staates ist seine Entwicklung zu Unterschieden und zu deren objektiver Wirklichkeit. Der eigentliche Gedanke ist: Die Entwicklung des Staates oder der politischen Verfassung zu Unterschieden und deren Wirklichkeit ist eine *organische*. Die Voraussetzung, das Subjekt sind die *wirklichen Unterschiede* oder die *verschiedenen Seiten der politischen Verfassung*. Das Prädikat ist ihre Bestimmung als *organisch*. Statt dessen wird die Idee zum Subjekt gemacht, die Unterschiede und deren Wirklichkeit als ihre Entwicklung, ihr Resultat gefasst, während umgekehrt aus den wirklichen Unterschieden die Idee entwickelt werden muss. Das Organische ist gerade die Idee der Unterschiede, ihre ideelle Bestimmung. Es wird hier aber von der Idee als einem Subjekt gesprochen, die sich zu *ihren* Unterschieden entwickelt... eine Umkehrung von Subjekt und Prädikat.“(210)

Was kritisiert nun Marx? Einerseits wird Hegel gelobt, weil er das „Wesen des modernen Staates“ richtig schildert, andererseits wird ihm vorgehalten, dass er eine Verkehrung praktiziert, dass er den Staat zum Subjekt macht und die wirklichen Sub-

jekte zu Anhängseln herabsetzt, während es doch in der Wirklichkeit nur so sein kann, dass diese wirklichen Subjekte den Staat hervorbringen. Ist nun die Wirklichkeit eine verkehrte, und diese verkehrte Welt wird als übersubjektive verwirklichte Vernunft interpretiert, in der die wirklichen Subjekte nur „beiherspielen“; oder verwirklicht sich die Vernunft nur dort – und das ist die Marxsche Vorstellung - , wo diese wirklichen Subjekte in ihrem Handeln diesen Staat (synonym mit politischer Verfassung) hervorbringen und weiter ausdifferenzieren?

Marx geht in dem oben erwähnten Vorwort nicht mehr darauf ein, dass er in dieser Kritik einem Vorbild folgte, das für sein gesamtes Frühwerk wegweisenden Charakter hatte: die Feuerbachsche Religionskritik. Später amüsierten sich Marx und Engels über diesen „Feuerbachkultus“ der frühen Jahre, aber wie diese Religionskritik seine eigene Kritik der Politik ( die Auseinandersetzung mit Hegel) und die spätere Kritik der Ökonomie ( Pariser Manuskripte) präformierte, wird später nicht mehr selbstkritisch reflektiert. Die Verkehrung von Subjekt und Prädikat, die menschliche Emanzipation als Befreiung von einer verkehrten, vergegenständlichten Form der Gattungseinheit, sind die zentralen, aus der Feuerbachschen Religionskritik übernommenen Denkfiguren, die Marx in seiner Kritik der Politik wiederholt, wobei er bis in die Wortwahl Feuerbach folgt. Sehen wir uns einzelne Gedankengänge näher an.

Ebenso wenig wie Feuerbach den Prozess der Differenzierung, also die Entstehung eines religiösen Bewusstseins als einer eigenen Bewusstseinsgestalt begründet, dass er nicht entwickelt, wie es zu diesem Prozess der „Verdopplung der Welt in eine religiöse und weltliche“ kommt, wodurch dieses „Sichselbstabheben“ bewirkt wird, wie Marx dann kurze Zeit danach in seiner Feuerbachkritik anmerkt<sup>6</sup>, hat auch Marx die Entwicklung dieser strukturellen Differenz nicht begründet. Marx konstatiert lediglich, dass mit der Ausbreitung und Entwicklung des Privateigentums auch diese Gestalt des von der bürgerlichen Gesellschaft unterschiedenen politischen Staates entsteht. „Die Abstraktion des *Staates als solchen* gehört erst der modernen Zeit, weil die Abstraktion des Privatlebens erst der modernen Zeit gehört. Die Abstraktion des *politischen Staates* ist ein modernes Produkt..... Es versteht sich, dass da erst die politische Verfassung als solche ausgebildet ist, wo die Privatsphären eine selbstständige Existenz erlangt haben. Wo Handel und Grundeigentum unfrei, noch nicht

---

<sup>6</sup> Vgl. die vierte These über Feuerbach. In: MEW Bd 3, S. 6

verselbständigt sind, ist es auch noch nicht die politische Verfassung. "(233) Dass diese Verdopplung nur durch das Handeln der Menschen hervorgebracht wurde, bedarf keiner weiteren Erklärung, aber wie dieses Subjekts des Handelns zu charakterisieren ist, bleibt ungewiss. Marx verweist auf ein unbestimmtes, aber die ganze Entwicklung vorantreibendes Volksleben: „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 anderen Sphären.“ (233) Dass er hier von Volksleben spricht, ist keineswegs zufällig sondern liegt in der Logik seines Arguments: denn Marx sieht – und hier weicht er bereits von Feuerbach ab – dass die Entwicklung des Individuums in der bürgerlichen Gesellschaft selbst eine entfremdete ist, dass dieser Individualismus nur das „durchgeführte Prinzip des *Individualismus*“ (285) ist, und seine Existenz als physisches Subjekt selbst bereits eine verkehrte Wirklichkeit ist. Beide Sphären, die bürgerliche Gesellschaft als dieses „durchgeführten Prinzip des Individualismus“, wie auch der politische Staat, sind zwei Momente einer Ausprägung eines von dieser strukturellen Differenz zu unterscheidenden aber nicht näher bestimmbar Volkslebens.

Wie Feuerbach letztlich von der christlichen Religion ausgeht und diese als einen Höhepunkt und Abschluss in der Entwicklung des religiösen Bewusstseins betrachtet, so sieht auch Marx in dieser Differenz von Staat und Gesellschaft einen Kulminationspunkt der Gesamtentwicklung, von dem aus die abgelaufene Geschichte retrospektiv gedeutet wird. Diese Deutung ist ein Konstrukt: von der Differenz her werden alle vorhergehenden Gesellschaften als Formen unmittelbarer Einheit dargestellt. „Im Mittelalter gab es Leibeigene, Feudalgut, Gewerkekorporation, Gelehrtenkorporation etc., d.h., im Mittelalter ist Eigentum, Handel, Sozietät, Mensch *politisch*; jede Privatsphäre hat einen politischen Charakter oder ist eine politische Sphäre, oder die Politik ist auch der Charakter der Privatsphären. Im Mittelalter ist die politische Verfassung die Verfassung des Privateigentums, aber nur, weil die Verfassung des Privateigentums politische Verfassung ist. Im Mittelalter ist Volksleben und Staatsleben identisch.“ (233) Nach diesem Muster wird nun die gesamte Lehre von den Staatsformen abgehandelt. „In der unmittelbaren Monarchie, Demokratie, Aristokratie gibt es noch keine politische Verfassung im Unterschied zu dem wirklichen, materiellen Staat oder dem übrigen Inhalt des Volkslebens. Der politische Staat erscheint noch nicht als die *Form* des materiellen Staates. Entweder ist, wie in Grie-

chenland, die res publica die wirkliche Privatangelegenheit, der wirkliche Inhalt der Bürger, und der Privatmensch ist Sklave; der politische Staat als politischer ist der wahre einzige Inhalt ihres Lebens und Wollens; oder, wie in der asiatischen Despotie, der politische Staat ist nichts als die Privatwillkür eines einzelnen Individuums oder der politische Staat, wie der materielle, ist Sklave. Der Unterschied des modernen Staates von diesen Staaten der substantiellen Einheit zwischen Volk und Staat besteht nicht darin, dass die verschiedenen Momente der Verfassung zu *besonderer* Wirklichkeit ausgebildet sind, wie Hegel will, sondern darin, dass die Verfassung selbst zu einer *besonderen* Wirklichkeit neben dem wirklichen Volksleben ausgebildet ist, dass der politische Staat zur Verfassung des übrigen Staates geworden ist“.(234)

Dass den Menschen ihre eigene Objektivation undurchsichtig ist, ist ein zentraler Aspekt der Feuerbachschen Religionskritik. Im Hintergrund steht Hegels Postulat, dass die Substanz ebenso sehr als Subjekt begriffen werden muss, dass Substanz in Subjekt aufgelöst werden muss. „Wenn aber die Religion, das Bewusstsein Gottes, als das Selbstbewusstsein des Menschen bezeichnet wird, so ist dies nicht so zu verstehen, als wäre der religiöse Mensch sich direkt bewusst, dass sein Bewusstsein von Gott das Selbstbewusstsein seines Wesens ist, denn der Mangel dieses Bewusstseins begründet eben das eigentliche Wesen der Religion. Um diesen Missverständnis zu beseitigen, ist es besser zu sagen: die Religion ist das *erste* und zwar *indirekte Selbstbewusstsein* des Menschen.“<sup>7</sup> „Der geschichtliche Fortschritt in den Religionen besteht deswegen darin, dass das, was der früheren Religion für etwas Objektives galt, jetzt als etwas Subjektives, d.h. was als Gott angeschaut und angebetet wurde, jetzt als Menschliches erkannt wird.“<sup>8</sup> In analoger Weise verfährt Marx: „Das politische Leben im modernen Sinn ist der *Scholastizismus* des Volkslebens.“ (233) Die „*politische Verfassung* war bisher die *religiöse Sphäre*, die *Religion* des Volkslebens, der Himmel seiner Allgemeinheit gegenüber dem irdischen Dasein seiner Wirklichkeit“.

Aber diese „allgemeine Vernunft“, die sich als ein Besonderes entwickelt gegenüber den anderen Sphären, wird von den Menschen nicht in ihrem wahren Inhalt erkannt, denn dieser Inhalt erscheint durch seine Absonderung von den anderen Sphären

---

<sup>7</sup> Ludwig Feuerbach, Das Wesen des Christentums, in: Ludwig Feuerbach, Gesammelte Werke, Akademie Verlag Berlin, Bd. 5. hrg. von Werner Schuffenhauer und Wolfgang Harich, Berlin 1973, S. 46

<sup>8</sup> a.a.O., S. 47

selbst wieder in einer spezifischen Gestalt. „Die politische Sphäre war die einzige Staatssphäre im Staat,....worin der Inhalt wie die Form Gattungsinhalt, das wahrhaft Allgemeine war, aber zugleich so, dass, weil diese Sphäre den andern gegenüberstand, auch ihr Inhalt zu einem formellen und besonderen wurde.“ (233). Marx nennt auch einen Grund, warum die Menschen diesen Inhalt bisher nicht dechiffrieren konnten: „Die besonderen Sphären haben nicht das Bewusstsein, dass ihr privates Wesen mit dem jenseitigen Wesen der Verfassung oder des politischen Staates fällt, und dass sein jenseitiges Dasein nichts anderes ist als der Affirmativ ihrer eigenen Entfremdung.“(233) Mit anderen Worten: weil sie ihre verkehrte Existenzweise als physische Subjekte verabsolutieren, können sie auch nicht erkennen, dass diese Sphäre der „allgemeinen Vernunft“ nur eine falsche, verkehrte, nämlich rein formelle Form dieses Gattungsinhalts ist. (Auf diesen Aspekt, der frühen Fassung des Ideologiekonzepts, wird später noch einmal eingegangen)

Diese „politische Verfassung als... die Religion des Volkslebens“ weist nun auch dieselben Charakteristika auf wie das göttliche Wesen im religiösen Bewusstsein. Ver selbständiger politischer Staat ist für Marx identisch mit verkehrter Wirklichkeit; und so kann er den Feuerbachschen Chiasmus direkt übernehmen, der die Macht des göttlichen Wesens als eine Verkehrung begreift, in der sich die Kräfte und Eigenschaften der Menschen projektiv versammeln und sich gegen die eigentlichen Schöpfer dieses göttliche Wesens wenden. Es sind Prädikate der Subjekte, aber im religiösen Bewusstsein erweisen sie sich als Subjekte, und die wirklichen Subjekte werden zu Anhängseln dieser Prädikate. „Was das Subjekt ist, das liegt nur im Prädikat; das Prädikat ist die *Wahrheit* des Subjekts; das Subjekt ist nur das personifizierte, das existierende Prädikat.“<sup>9</sup> „Die persönlichen Prädikate allein sind es, welche das Wesen der Religion begründen, in welchem das göttliche Wesen der Religion Gegenstand ist. Solche Prädikate sind z.B. dass Gott Person ist, dass er der moralische Gesetzgeber, der Vater der Menschen, der Heilige, der Gerechte, der Gütige, der Barmherzige ist. Es erhält nun aber sogleich...dass sie, namentliche als persönliche Bestimmungen, rein menschliche Bestimmungen sind und dass sich folglich der Mensch in der Religion im Verhalten zu Gott zu *seinem eigenen Wesen* verhält.“<sup>10</sup> Und in diesem Kontext der Verkehrung nimmt das Ungleichgewicht zu, je mehr der Mensch in Gott setzt, umso weniger ist er selbst, seine zunehmende Ohnmacht stellt

---

<sup>9</sup> a.a.O., S. 55

<sup>10</sup> a.a.O., S. 63

sich dar in der zunehmende Allmacht Gottes. Analog Marx: „In allen von der Demokratie unterschiedenen Staaten ist der *Staat*, das *Gesetz*, die *Verfassung* das Herrschende, ohne dass es wirklich herrschte, d.h. den Inhalt der übrigen nicht politischen Sphären materiell durchdringe.“ (232) „In der Monarchie ist das Ganze, das Volk, unter eine seiner Daseinsweisen, die politische Verfassung, subsumiert.“ (231) Aber dieser Verkehrung darf man nicht aufsitzen, sondern hat sie zu kritisieren. Denn es kann im gesellschaftlichen Lebens nicht anders sein als in der Religion: die Menschen sind die Schöpfer dieser Objektivierungen. Infolgedessen muss der Theoretiker auch von den Menschen als den wirklichen Subjekten ausgehen und diese Objektivierungen als seine Prädikate dechiffrieren, nicht umgekehrt. „Hegel geht vom Staat aus und macht den Menschen zum versubjektivierten Staat; die Demokratie geht vom Menschen aus und macht den Staat zum verobjektivierten Menschen. Wie die Religion nicht den Menschen, sondern wie der Mensch die Religion schafft, so schafft nicht die Verfassung das Volk, sondern das Volk die Verfassung“ (231) „Hegel verselbständigt die Prädikate, die Objekte, aber er verselbständigt sie getrennt von ihrer wirklichen Selbständigkeit, ihrem Subjekt. Nachher erscheint dann das wirkliche Subjekt als Resultat, während vom wirklichen Subjekt auszugehen und seine Objektivierung zu betrachten ist...“ (224)

Aber dieser politische Staat hat zugleich Doppelcharakter. In seiner Gestalt einer verselbständigten Sphäre werden zwar die „allgemeinen Angelegenheit“ aller - also Gattungsinhalte, das „wahrhaft Allgemeine“, - thematisiert, aber in dieser politischen Form wird dieser Inhalt verfälscht, wird selbst zu einem lediglich „formellen und besonderen.“ (233) Aber der Fortschritt gegenüber allen anderen Staatsformen besteht darin, dass durch diese Absonderung überhaupt die Einheit der Menschen gegenständlich wird, sie überhaupt zum Bewusstsein gebracht werden kann und die Menschen – wie sie in der Religion die göttliche Objektivität „als etwas Subjektives... als Menschliches“<sup>11</sup> erkennen – in der politischen Praxis diese falsche Einheit dechiffrieren und selbst noch zum Verschwinden bringen können. In den Handlungen der Menschen setzt sich Vernunft durch, ihr Streben nach Befreiung, aber bisher haben sie es nur bis zum politischen Staat gebracht, einer selbst noch unvernünftigen Form dieser Vernunft. „Die Vernunft hat immer existiert, aber nicht immer in vernünftiger Form“ (345). Die adäquate Existenzweise dieser vernünftigen Gattungseinheit sieht

---

<sup>11</sup> a.a.O., S. 47

Marx in der Demokratie, die sich als Streben nach Demokratie Bahn bricht und schließlich – nach der praktischen Befreiung von aller Verselbständigung – als das Wesen alles staatlichen Daseins selbst zur Existenz kommt. „Die Demokratie ist die Wahrheit der Monarchie, die Monarchie ist nicht die Wahrheit der Demokratie. Die Monarchie ist notwendig Demokratie als Inkonsequenz gegen sich selbst, das monarchische Moment ist keine Inkonsequenz in der Demokratie. Die Monarchie kann nicht, die Demokratie kann aus sich selbst begriffen werden. In der Demokratie erlangt keines der Momente eine andere Bedeutung, als ihm zukommt. Jedes ist wirklich nur Moment des ganzen Demos. In der Monarchie bestimmt ein Teil den Charakter des Ganzen. Die ganze Verfassung muss sich nach dem festen Punkt modifizieren. Die Demokratie ist die Verfassungsgattung. Die Monarchie ist eine Art, und zwar eine schlechte Art. Die Demokratie ist Inhalt und Form. Die Monarchie *soll* nur Form sein, aber sie verfälscht den Inhalt.

In der Monarchie ist das Ganze, das Volk, unter eine seiner Daseinsweisen, die politische Verfassung, subsumiert; in der Demokratie erscheint die *Verfassung selbst* nur als *eine* Bestimmung, und zwar Selbstbestimmung des Volks..... die Demokratie ist das aufgelöste *Rätsel* aller Verfassungen. Hier ist die Verfassung nicht nur *an sich*, dem Wesen nach, sondern der *Existenz*, der Wirklichkeit nach in ihren wirklichen Grund, den *wirklichen Menschen*, das *wirkliche Volk*, stets zurückgeführt und als sein *eigenes Werk* gesetzt. Die Verfassung erscheint als das, was sie ist, freies Produkt des Menschen.....“ (230f) In Anspielung auf radikale Demokratievorstellungen, die sich an Rousseaus Theorie orientieren, bemerkt Marx: „Die neueren Franzosen haben dies so aufgefasst, dass in der wahren Demokratie der *politische Staat untergehe*. Dies ist insofern richtig, als er qua politischen Staat, als Verfassungen, nicht mehr für das Ganze gilt.“ (232)

Wie diese in praktischer Politik zu schaffende wahre Demokratie zu denken ist, wird von Marx nur angedeutet. Im Grunde entwirft er ein Gegenbild, das sich durch Abwesenheit aller Verselbständigung auszeichnet. Im Zusammenhang seiner Kritik an Hegels Vorstellung von Repräsentation kommt dies am deutlichsten zum Ausdruck. Nachdem Marx darauf hingewiesen hat, dass die Repräsentation durch Abgeordnete Ausdruck der dualistischen Einheit von Staat und Gesellschaft ist, entwickelt er umgekehrt, dass Repräsentation in der „wahren Demokratie“ eine völlig andere Bedeutung gewinnt: „Oder umgekehrt. Die bürgerliche Gesellschaft ist *wirklich* politische Gesellschaft. Dann ist es Unsinn, eine Forderung zu stellen, die nur aus der Vorstel-

lung des politischen Staates als der von der bürgerlichen Gesellschaft getrennten Existenz...hervorgegangen ist. In diesem Zustand verschwindet die Bedeutung der *gesetzgebenden Gewalt* als einer *repräsentativen Gewalt* gänzlich. Die gesetzgebende Gewalt ist hier Repräsentation in dem Sinne, wie *jede Funktion repräsentativ* ist, wie z.B. der Schuster, insofern er ein soziales Bedürfnis verrichtet, mein Repräsentant ist, wie jede bestimmte soziale Tätigkeit als Gattungstätigkeit nur die Gattung, d.h. eine Bestimmung meines Wesens repräsentiert, wie jeder Mensch der Repräsentant des andern ist. Er ist hier Repräsentant nicht durch ein anderes, was er vorstellt, sondern durch das, was er *ist* und *tut*.“ (324f)

Diese Gedankengänge verbinden sich mit einer Gesellschaftsanalyse, die nun nicht mehr mit Feuerbachschen Mitteln operiert. Oben wurde schon darauf hingewiesen, dass Marx zwar (ebenso wenig wie Feuerbach in seiner Religionskritik) diesen Prozess der Differenzierung, der Verdoppelung „aller Elemente in bürgerliche und Staatswesen“<sup>12</sup> noch nicht entwickeln kann, aber das Programm ist vorgedacht. Denn im Gegensatz zu Feuerbach verabsolutiert er nicht den bürgerlichen Individualismus, sondern sucht diese Form der Individuierung mit der praktisch vorangetriebenen Entwicklung des Privateigentums zusammenzudenken. Dem praktisch „durchgeführte(n) Prinzip des *Individualismus*“ (285) als dem Strukturprinzip der bürgerlichen Gesellschaft korrespondiert der politische Staat, die „politische Verfassung“. „Es versteht sich, dass da erst die politische Verfassung als solche ausgebildet ist, wo die Privatsphären eine selbständige Existenz erlangt haben.“(233) Doch beide, bürgerliche Gesellschaft und politische Staat, sind entfremdete Gestalten des Volkslebens. Diesen Gedanken entwickelt Marx in seiner Erörterung des Standesbegriffs. Im Gegensatz zur ständisch-politischen Differenzierung in der feudalen Gesellschaft sind die Stände in der bürgerlichen Gesellschaft zu sozialen Ständen gewordenen. Marx spricht hier noch nicht von Klassen, aber er hat das Proletariat vor Augen, wenn er die Existenzweise der Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft beschreibt. „Das Charakteristische ist nur, 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.“ (284) Und in diesem Zusammenhang gebraucht nun Marx die entscheidende Formulierung: er spricht von *Äußerlichkeit*, von „unwesentlichen“, „äußeren Bestimmungen“. (285) Am „Stand

---

<sup>12</sup> Eine Formulierung aus den Notizen zu Feuerbach, in: MEW Bd 3, S. 537

der unmittelbaren Arbeit“ lässt sich am besten erkennen, dass die Gesellschaft den Individuen „äußerlich“ bleibt. „Der jetzige Stand der Sozietät zeigt schon dadurch seinen Unterschied von dem ehemaligen Stand der bürgerlichen Gesellschaft, dass er nicht wie ehemals als ein Gemeinschaftliches, als ein Gemeinwesen das Individuum hält, sondern dass es teils Zufall, teils Arbeit etc. des Individuums ist, ob es sich in seinem Stande hält oder nicht, ein *Stand*, der selbst wieder eine nur *äußerliche* Bestimmung des Individuums, denn weder ist er seiner Arbeit inhärent, noch verhält er sich zu ihm als ein nach festen Gesetzen organisiertes und in festen Beziehungen zu ihm stehendes objektives Gemeinwesen. Er steht vielmehr in gar keiner *wirklichen* Beziehung zu seinem substantiellen Tun, zu seinem *wirklichen Stand*. Der Arzt bildet keinen besonderen Stand in der bürgerlichen Gesellschaft. Der eine Kaufmann gehört einem anderen Stand an als der andere, einer anderen *sozialen Stellung*.“ (284f)

Hier wird nun deutlich, welche Bedeutung dem von Marx nicht weiter bestimmten Begriff des Volkslebens zukommt. Mit diesem Begriff verbindet Marx die Unterscheidung von entfremdeter Gesellschaftlichkeit und einem diese Strukturen hervorbringenden menschlichen Wesen, das sich nur in diesen Verhältnissen entwickeln konnte, die ihm aber letztlich äußerlich sind. Alle diese äußeren Bestimmungen sind „zwar notwendig...zu seiner Existenz im Ganzen, d.h. als ein Band mit dem Ganzen, ein Band, das es aber ebenso sehr wieder fortwerfen kann.“ (285)

In der praktischen Politik, in ihrem politischen Handeln, als vom bourgeois unterschiedener citoyen, werden sich die Individuen dieser Gattungseinheit, dieses Gattungswesens bewusst, und finden schließlich einen Weg, wie sie sich von diesen entfremdeten Strukturen insgesamt befreien können. Zum ersten Male in der Geschichte kann das Volksleben selbstbewusst von den Individuen gestaltet werden. Wie Marx sich dies vorstellt, entwickelt er in der Auseinandersetzung mit Hegels Demokratievorstellung. Nach Hegel zeichnet sich ein vernünftiger Staat durch eine in sich differenzierte Form aus, das in seiner Entwicklung der Logik des Begriffs gehorcht. „Diese unterschiedenen Seiten sind so die verschiedenen Gewalten und deren Geschäfte und Wirksamkeiten, wodurch das Allgemeine sich fortwährend, und zwar indem sie durch die *Natur des Begriffs* bestimmt sind, auf *notwendige Weise hervorbringt* und, indem es ebenso seiner Produktion vorausgesetzt ist, sich *erhält*, - dieser Organismus ist die *politische Verfassung*“ (§ 269, Rechtsphilosophie) Unter dieser Voraussetzung können die vielen Einzelnen in der Politik, das Volk, diese „unorganische Menge“, nur Unheil anrichten. „*Die Vielen* als Einzelne, was man gerne

unter Volk versteht, sind wohl ein *Zusammen*, aber nur als die *Menge* - eine formlose Masse, deren Bewegung und Tun eben damit nur elementarisch, vernunftlos, wild und fürchterlich wäre. Wie man in Beziehung auf Verfassung noch vom *Volke*, dieser unorganischen Gesamtheit, sprechen hört, so kann man schon zum voraus wissen, dass man nur Allgemeinheiten und schiefe Deklamationen zu erwarten hat.“ (§ 303, Anmerkung) Wenn daher unter Demokratie die Forderung verstanden wird, dass „*alle* einzeln an der Beratung und Beschließung über die allgemeinen Angelegenheiten des Staates Anteil haben sollen“, dann ist dies eine „Vorstellung, welche das *demokratische* Element *ohne alle vernünftige Form* in den Staatsorganismus, der nur durch solche Form es ist, setzen wollte“ (§308).

Marx kritisiert Hegels Staatsmystizismus als Abwehr einer Konzeption, die dem „bürgerlichen Prinzip“ der „Einzelheit“ auch in der Politik zum Durchbruch verhelfen soll, und sei es, dass es zuerst einmal nur als „formelle Demokratie“ institutionalisiert wird. Dieses „demokratische Element“ ist für Hegel „*ohne alle vernünftige Form*“. Marx hingegen sieht in einem Verfahren, in dem „*alle* einzeln an der Beratung und Beschließung über die allgemeinen Angelegenheiten des Staates Anteil haben sollen“, nicht nur eine formelle Prozedur, sondern zugleich eine politische Bewegung, die über ihre immanente Widersprüchlichkeit zu einer neuen Form gesellschaftlicher Vernunft führt. Marx verdeutlicht dies anhand eines Dilemma, das sich Hegel selbst stellt: „Entweder die bürgerliche Gesellschaft (die Vielen, die Menge) nimmt durch Abgeordnete teil an der Beratung und Beschließung der allgemeinen Staatsangelegenheiten, oder *Alle* tun dies (als die) *Einzelnen*. Es ist dies kein Gegensatz des *Wesens*, als welchen ihn Hegel später darzustellen sucht, sondern der *Existenz*, und zwar der äußerlichen Existenz der *Zahl*, womit immer der Grund, den Hegel selbst als ‚*äußerlich*‘ bezeichnet hat – die *Menge der Glieder* -, der beste Grund gegen die Teilnahme Aller bleibt. *Die Frage*, ob die bürgerliche Gesellschaft so teil an der gesetzgebenden Gewalt nehmen soll, dass sie *entweder* durch *Abgeordnete* eintritt oder so, dass ‚Alle einzeln‘ unmittelbar teilnehmen, ist selbst eine Frage innerhalb der *Abstraktion des politischen Staates* oder innerhalb des *abstrakten politischen Staates*; es ist eine *abstrakte* politische Frage.“ (322) Es scheint also lediglich eine Frage der Praktikabilität zu sein, und würde grundsätzlich nicht viel ändern. Aber Marx spitzt das Hegelsche Argument zu. „Der Gegensatz in seiner eigentlichen Form ist: Die *Einzelnen tun es Alle*, oder die *Einzelnen* tun es als *Wenige*, als *Nicht-Alle*. In beiden Fällen bleibt die Allheit nur als äußerliche Vielheit oder Totalität der Einzel-

nen. Die Allheit ist keine wesentliche, geistige, wirkliche Qualität der Einzelnen. Die Allheit ist nicht etwas, wodurch er die Bestimmung der abstrakten Einzelheit verlöre; sondern die Allheit ist nur die volle *Zahl* der *Einzelheit*. *Eine* Einzelheit, *viele* Einzelheiten, *alle* Einzelheiten. Das Eins, Viele, Alle - keine dieser Bestimmungen verwandelt das *Wesen* des Subjekts, der Einzelheit“ (322).

Aber hinter dieser Frage, die sich aus dieser „Trennung des politischen Staates und der bürgerlichen Gesellschaft“ (323) ergibt, steckt natürlich eine große politische Brisanz. Denn Marx sieht, dass gerade die Repräsentation durch Abgeordnete die Aufrechterhaltung der Trennung und damit auch die weitere Existenz der bürgerlichen Gesellschaft ermöglicht. Er sagt dies nur zwischen den Zeilen: der Stand der „konkreten Arbeit... (der) den Boden bildet, auf dem die Kreise der bürgerlichen Gesellschaft ruhen und sich bewegen“, setzt Privateigentum auf der einen Seite und zugleich den „Stand der Besitzlosigkeit“ auf der anderen Seite voraus. Die Gesetzgebung muss daher auch durch die Zwischenschaltung von Abgeordneten erfolgen, denn nur dieses Verfahren gewährleistet die Aufrechterhaltung der bürgerlichen Gesellschaft in dieser sich ergänzenden Entgegensetzung von Besitzlosigkeit und Privateigentum: „...findet Trennung des politischen Staats und der bürgerlichen Gesellschaft statt, dann können nicht *Alle einzeln* an der gesetzgebenden Gewalt teilnehmen. Der politische Staat ist eine von der bürgerlichen Gesellschaft *getrennte* Existenz. Die bürgerliche Gesellschaft würde einerseits sich selbst aufgeben, wenn alle Gesetzgeber wären, andererseits kann der ihr gegenüberstehende politische Staat sie nur in einer Form ertragen, die seinem *Maßstabe* angemessen ist. Oder eben die Teilnahme der bürgerlichen Gesellschaft durch Abgeordnete am politischen Staat ist eben der *Ausdruck* ihrer Trennung und dualistischen Einheit“. (324)

Für Marx verbirgt sich daher hinter dieser Frage eine andere. Es handelt sich nicht darum, ob alle einzeln an den Beratungen und Beschlüssen teilnehmen sollen, vielmehr die „Einzelnen als Alle“ (322), denn in „einem wirklich vernünftigen Staat könnte man antworten: ‚Es sollen nicht alle einzelnen an der Beratung und Beschlüssen über die allgemeinen Angelegenheiten des Staates Anteil haben‘, denn die ‚Einzelnen‘ haben als ‚Alle‘ ...Anteil.“ (322) In einem Gemeinwesen ohne Trennungen und Verselbständigungen sind darum „teil an den allgemeinen Angelegenheiten des Staats und teil am Staat nehmen...identisch. Dass also ein Staatsglied teil am Staat nimmt und dass dieses Teilnehmen nur als *Beratung* oder *Beschließung* oder in ähnlicher Form erscheinen kann, dass also jedes Staatsglied an der *Beratung* und *Be-*

*schließung* (wenn diese Funktionen als die Funktionen der wirklichen Teilnahme des Staates gefasst werden) der allgemeinen Angelegenheiten des Staats teilnimmt, ist eine *Tautologie*. Wenn also von *wirklichen* Staatsgliedern die Rede ist, so kann von dieser Teilnahme nicht als einem *Sollen* die Rede sein. Es wäre sonst vielmehr von Subjekten die Rede, die Staatsglieder sein *sollen* und sein *wollen*, aber es nicht *wirklich sind*.“ (323)

So besteht die Gefahr, dass aus einer Beratung und Beschließung „Aller als Einzelne“ eine Beratung und Beschließung der „Einzelnen als Alle“ entsteht, in der die Grundlagen der Trennung des politischen Staates und der bürgerlichen Gesellschaft – das „Eigentum. Kurz der ganze Inhalt des Rechts und Staats“(232) - selbst noch zur Disposition stehen und womöglich durch eine Gesetzgebung, in der sich „Alle Einzelnen“ in die „Einzelnen als Alle“ verwandeln, abgeschafft werden. „Dass also die bürgerliche Gesellschaft *massenweise*, womöglich *ganz*, in die *gesetzgebende* Gewalt eindringe, dass sich die wirkliche bürgerliche Gesellschaft der *fiktiven* bürgerlichen Gesellschaft der gesetzgebenden Gewalt substituieren will, das ist nichts als das Streben der bürgerlichen Gesellschaft, sich *politisches* Dasein zu geben oder das *politische Dasein* zu ihrem wirklichen Dasein zu machen. Das Streben der *bürgerlichen Gesellschaft*, sich in die *politische* Gesellschaft zu verwandeln oder die politischen Gesellschaft zur *wirklichen* Gesellschaft zu machen, zeigt sich als das Streben der möglichst *allgemeinen* Teilnahme an der *gesetzgebenden Gewalt*.“ (324)

Vor diesem Hintergrund ist dann allerdings die „Zahl...nicht ohne Bedeutung“, und Marx verweist auf den „eigentlichen Streitpunkt der politischen Reform, sowohl in Frankreich als in England“ (326), nämlich die Ausdehnung und möglichste Verallgemeinerung des Wahlrechts, sowohl des aktiven wie des passiven. „In der *unbeschränkten ... Wahl* hat die bürgerliche Gesellschaft sich erst *wirklich* zu der Abstraktion von sich selbst, zu dem *politischen* Dasein als ihrem wahren allgemeinen wesentlichen Dasein erhoben. Aber die Vollendung dieser Abstraktion ist zugleich die Aufhebung der Abstraktion. Indem die bürgerliche Gesellschaft ihr *politisches* Dasein als ihr *wahres* gesetzt hat, hat sie zugleich ihr bürgerliches Dasein, in seinem Unterschied von ihrem politischen, als unwesentlich gesetzt; mit dem einen Getrennten fällt sein Anderes, sein Gegenteil. Die *Wahlreform* ist also innerhalb des *abstrakten politischen Staates* die Forderung seiner *Auflösung*, aber ebenso die *Auflösung der bürgerlichen Gesellschaft*“ (326f)

Der Gedanke der Differenz von Staat und Gesellschaft wird von Marx in der Abhandlung *Zur Judenfrage*<sup>13</sup> präzisiert, wobei die emanzipative Bedeutung des politischen Staates noch stärker akzentuiert wird. Im Kontext seiner Kritik an Bruno Bauer postuliert Marx: „Die Differenz zwischen dem religiösen Menschen und dem Staatsbürger ist die Differenz zwischen dem Kaufmann und dem Staatsbürger, zwischen dem Tagelöhner und dem Staatsbürger, zwischen dem Grundbesitzer und dem Staatsbürger, zwischen dem *lebendigen Individuen* und dem *Staatsbürger*. Der Widerspruch, in dem sich der religiöse Mensch mit dem politischen Menschen befindet, ist derselbe Widerspruch, in welchem sich der *bourgeois* mit dem *citoyen*, in welchem sich das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft mit seiner *politischen Löwenhaut* befindet.“ (355) Als *citoyen* ist der Mensch ein abstraktes Wesen, von allen Unterschieden, die sich in der Welt des Privateigentums, der bürgerlichen Gesellschaft, finden, wird abstrahiert. Sobald das aktive und passive Wahlrecht verallgemeinert wird, scheint auch das Privateigentum „aufgehoben“ zu sein, denn Privateigentum existiert nur im Unterschied zum Nichteigentum, zur Besitzlosigkeit. Der „Mensch erklärt auf *politische* Weise das Privateigentum für aufgehoben, sobald er den Zensus für aktive und passive Wählbarkeit auflebt, wie dies in vielen nordamerikanischen Staaten geschehen ist. *Hamilton* interpretiert dies Faktum nur von politischem Standpunkt ganz richtig dahin: ‚*Der große Haufen hat den Sieg über die Eigentümer und dem Geldreichtum davongetragen*‘. Ist das Privateigentum nicht ideell aufgehoben, wenn der Nichtbesitzende zum Gesetzgeber des Besitzenden geworden ist? Der Zensus ist die letzte *politische* Form das Privateigentum anzuerkennen.“ (354) Wenn im politischen Staates ohne Rücksicht auf alle Unterschiede in der bürgerlichen Gesellschaft „jedes Glied des Volkes zum gleichmäßigen Teilnehmer der Volkssouveränität“ (354) wird, lässt dieser Staat dennoch das „Privateigentum, die Bildung, die Beschäftigung auf *ihre* Weise, d.h. heißt als Privateigentum, als Bildung, als Beschäftigung wirken und ihr *besondres* Wesen geltend machen. Weiter entfernt, diese *faktischen* Unterschiede aufzuheben, existiert er vielmehr nur unter ihrer Voraussetzung...“ (354).

Doch bei aller Abstraktheit hat sich im politischen Staat das eigentliche Wesen des Staates, das Gattungslieben der Menschen, eine bestimmte, wenn auch zu überwindende Form verschafft. Von allen Voraussetzungen des egoistischen Lebens in der

---

<sup>13</sup> Im Herbst 1843 verfaßt und 1844 veröffentlicht in den *Deutsch-Französischen Jahrbüchern*, in: MEW Bd 1, S. 347 f

bürgerlichen Gesellschaft, von der „Beschränktheit der profanen Welt“ wird schließlich abgesehen, hier gilt „der Mensch als Gattungswesen..., ist er das imaginäre Glied einer eingebildeten Souveränität, ist er seines wirklichen individuellen Lebens beraubt und mit einer unwirklichen Allgemeinheit erfüllt.“ (355) Daher ist die politische Emanzipation, die „Teilnahme aller am Staatswesen“ nur der halbe Schritt. Das „wirkliche individuelle Leben“ in der bürgerlichen Gesellschaft, das „durchgeführte Prinzip des Individualismus“ muss selbst aufgehoben werden, wenn die Souveränität, die Allgemeinheit nicht nur eine imaginäre bleiben soll. „Erst wenn der wirkliche individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt und als individueller Mensch in seinem empirischen Leben, in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen, *Gattungswesen* geworden ist, erst wenn der Mensch seine „forces propres“ als *gesellschaftliche* Kräfte erkannt und organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der *politischen* Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht.“(370)

Ein neuer und wesentlicher Aspekt der Marxschen Theorie, der Begriff der Ideologie als notwendig falsches Bewusstsein (dem wir schon ansatzweise in der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie vorgefunden haben), wird in dieser Abhandlung präzisiert. In der akribischen Interpretation der *Declaration des droits de l'homme*, der Konstitution von 1793 und 1795 zeigt Marx, dass keines der „so genannten Menschenrechte“ über den egoistischen Menschen der bürgerlichen Gesellschaft hinausgeht, sich vielmehr als das Recht des „auf sein Privatinteresse und seine Privatwillkür zurückgezogene..... und vom Gemeinwesen abgesondertes Individuum“ erweist. „Weit entfernt, dass der Mensch in ihnen als Gattungswesen aufgefasst wurde, erscheint vielmehr das Gattungsleben selbst, die Gesellschaft, als ein den Individuen äußerlicher Rahmen, als Beschränkung ihrer ursprünglichen Selbstständigkeit.“(366)

Aber warum verbinden sich so viele Missverständnisse mit ihnen? Warum diese euphorische Declaration, die dann doch nur wieder nur den Bürger in seiner isoliert-egoistischen Existenz schützt? „Es ist schon rätselhaft, dass ein Volk, welches eben beginnt, sich zu befreien, alle Barrieren zwischen den verschiedenen Volksgliedern niederzureißen, ein politisches Gemeinwesen zu gründen, dass ein solches Volk die Berechtigung des egoistischen, vom Mitmenschen und vom Gemeinwesen abgesonderten Menschen feierlich proklamiert....., ja diese Proklamation in einem Augenbli-

cke wiederholt, wo die heroischste Hingebung allein die Nation retten kann daher gebieterisch verlangt wird, in einem Augenblicke, wo die Aufopferung aller Interessen der bürgerlichen Gesellschaft zur Tagesordnung erhoben und der Egoismus als ein Verbrechen bestraft werden muss.... noch rätselhafter wird diese Tatsache, wenn wir sehen, dass das Staatsbürgertum, das politische Gemeinwesen von den politischen Emanzipatoren sogar zum bloßen Mittel für die Erhaltung dieser sogenannten Menschenrechte herabgesetzt, dass also der citoyen zum Diener des egoistischen homme erklärt, die Sphäre, in welcher der Mensch sich als Gemeinwesen verhält, unter dies Sphäre, in welcher er sich als Teilwesen verhält, degradiert, endlich nicht der Mensch als citoyen, sondern der Mensch als bourgeois für den *eigentlichen* und *wahren* Menschen genommen wird“ (366)

Es gilt also dieses Rätsel zu lösen, warum im Bewusstsein der politischen Emanzipatoren das Verhältnis auf den Kopf gestellt ist und der Zweck als Mittel und das Mittel als Zweck erscheint. Marx charakterisiert dieses Rätsel als eine „optische Täuschung ihres Bewusstseins“, als ein „theoretisches Rätsel“, das sich „einfach löst“.

Diese Täuschung ihres Bewusstseins wird von Marx als eine historisch bedingte Erkenntnisrestringierung entschlüsselt, die untrennbar verbunden ist mit der Schaffung der neuen Gesellschaft, in der sich die „*Konstitution des politischen Staates* und die Auflösung der bürgerlichen Gesellschaft in die unabhängigen Individuen.. in *einem und demselben Akte*“ (369) vollziehen. Aber in dieser Auflösung der Gesellschaft in unabhängige Individuen erscheint dieser unpolitische Mensch „notwendig als der *natürliche* Mensch“, dieser egoistische Mensch ist das vorgefundene, von den Fesseln der alten Gesellschaft befreite Resultat, „Gegenstand der *unmittelbaren Gewissheit*, also *natürlicher* Gegenstand“. Die spezifische gesellschaftliche Formbestimmtheit des bürgerlichen Menschen wird nicht wahrgenommen, der gesellschaftlich produzierte Individualismus wird verabsolutiert und naturalisiert. „Die *droits de l'homme* erscheinen als *droits naturels*“ (369)

Können wir jetzt die oben aufgeworfene Frage beantworten, ob die Wirklichkeit eine verkehrte sei, oder ob Hegel in dieser Umkehrung von Subjekt und Prädikat lediglich eine verkehrte Darstellung dieser Wirklichkeit in der Rechtsphilosophie präsentiert? Marx hat ihm attestiert, dass er das „Wesen des modernen Staates“ richtig schildert, ihm aber andererseits vorgehalten, dass er eine Verkehrung praktiziert, dass er den Staat zum Subjekt macht und die wirklichen Subjekte zu Anhängseln herabsetzt.

Marx selbst hat diese Frage selbst in seiner Abhandlung *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*<sup>14</sup> beantwortet und weist noch einmal auf die zentrale Bedeutung der Feuerbachschen Religionskritik für die Entwicklung seiner eigenen Kritik hin, und zeigt zugleich deren Beschränkung auf. „Für Deutschland ist die *Kritik der Religion* im wesentlichen beendet, und die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik....Das Fundament der irreligiösen Kritik ist: der *Mensch macht die Religion*, die Religion macht nicht den Menschen....Aber *der Mensch*, das ist kein abstraktes, außer der Welt hockendes Wesen. Der Mensch, das ist *die Welt des Menschen*, Staat, Sozietät. Dieser Staat, diese Sozietät produzieren die Religion, ein *verkehrtes Weltbewußtsein*, weil sie eine *verkehrte Welt* sind.“(378) Noch bevor Marx - nachdem er in diesen frühen Schriften sein Programm einer Kritik der Politik entwickelt hat - diese Kritik nach demselben Muster weiterführt als Kritik der politischen Ökonomie, hat er die zentralen Theoreme der materialistischen Geschichtsauffassung erarbeitet. Gesellschaft und Staat, das sind die bürgerliche Gesellschaft und der politische Staat, müssen als praktisch hervorgebrachte, aber verkehrte Wirklichkeit dechiffriert werden. Religiöses Bewusstsein, und dieses steht stellvertretend für alle anderen Formen des Bewusstseins, ist Ausdruck dieser verkehrten Welt, die „allgemeinen Theorie dieser Welt, ihr enzyklopädisches Kompendium, ihre Logik in populärer Form“(378). Eine kritische Analyse des Bewusstseins bleibt daher auf halbem Wege stehen und endet bei dem Appell, sich von diesem falschen Bewusstsein zu emanzipieren, sich dieses „Bewusstsein aus dem Kopf zu schlagen“. Das ist Feuerbach und der Linkshegelianismus. Demgegenüber zielt der wirkliche Materialismus auf eine praktische Abschaffung dieser wirklichen Verkehrung hin, die „verkehrte Welt“ der bürgerlichen Gesellschaft und deren politischer Staat müssen selbst überwunden werden, und dann werden auch die verschiedenen Formen des „verkehrten Weltbewußtseins“ verschwinden - weil ihnen die materielle Basis entzogen ist. Aber warum bleiben die Theoretiker, und auch die kritischen Theoretiker, in diesem – ideologischen – Bewußtsein befangen? Diese verschiedenen Formen des Bewusstseins, Religion, Moral, Philosophie, bleiben rätselhaft, weil ihre Genese aus der Praxis dieses verkehrten Welt nicht durchschaubar ist – nicht durchschaubar, weil dieser verkehrte Individualismus an der Basis naturalisiert wird, der bürgerliche Mensch als natürlicher Mensch erscheint und daher auch dessen Bewusstseinsformen als ein Letztes, nicht mehr Ableitbares erscheinen.

---

<sup>14</sup> Ende 1843 bis Januar 1844 verfaßt und 1844 veröffentlicht in den Deutsch-Französischen Jahrbüchern, in: MEW Bd 1, 378 f.

In diesem Zusammenhang wird auch deutlich, dass der Marxsche Kritikbegriff einen Doppelsinn aufweist.<sup>15</sup> Kritik bezieht sich nicht nur auf Bewusstseinsformen und wissenschaftliche Theorien, sondern Kritik ist auch Kritik der Wirklichkeit selbst – solange diese als eine wirkliche Verkehrung dechiffriert werden kann, unter der sich andere Möglichkeiten menschlicher Reproduktion und Zusammenlebens verbergen, wie dies dann in der späteren Kritik der politischen Ökonomie ausgeführt wird. Sowohl die Werttheorie – „selbst das einfachste Element, wie z.B. die Ware, ist schon eine Verkehrung“<sup>16</sup> – entwickelt, dass der Wert als funktionales Äquivalent einer fehlenden selbstbewussten Einheit im Prozess der Um- und Neuverteilung der gesellschaftlichen Gesamtarbeit zu begreifen ist<sup>17</sup>; ebenso ist die Maschinerie als technisch objektivierte Verselbständigung eines den Arbeitenden abhanden gekommen und sich unter der Gestalt des fixen Kapitals präsentieren gesellschaftlichen Produktionsprozesses zu begreifen.<sup>18</sup>

---

<sup>15</sup> Dazu ausführlich Hans-Georg Backhaus, Über den Doppelsinn der Begriffe „Politische Ökonomie“ und „Kritik“ bei Marx und in der Frankfurter Schule, in: Wolfgang Harich zum Gedächtnis, Eine Gedenkschrift in zwei Bänden. München 2000, Bd II, S.10 - 213

<sup>16</sup> Theorien über den Mehrwert, in: MEW Bd 26.3, S.498

<sup>17</sup> Vgl. die Beispiele über Robinson, die „ländlich patriarchalische Industrie einer Bauernfamilie“ und den „Verein freier Menschen“ im Fetischkapitel im ersten Band des *Kapital*. In: MEW Bd 23, S. 91 f

<sup>18</sup> Diesen Verselbständigungsprozeß schildert Marx in den drei Kapiteln „Kooperation“, „Teilung der Arbeit und Manufaktur“ und „Maschinerie und große Industrie“ im *Kapital*. Der methodologische Stellenwert des Kooperationskapitels ist nur vor diesem Hintergrund zu begreifen.