Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 13-14 (1966-1967)

Heft: 1

Artikel: Aspekte der Freiheit in den Frühschriften von Karl Marx

Autor: Eickelschulte, Dietmar

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761602

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

DIETMAR EICKELSCHULTE op

Aspekte der Freiheit in den Frühschriften von Karl Marx *

Die Realisierung des vom deutschen Idealismus erarbeiteten Begriffs der «konkreten Freiheit» war Motiv und zentrales Thema des Marxschen Denkens von Marx' Berliner Studentenzeit bis zu seinen letzten Lebensjahren im Londoner Exil [1]. In dieser Hinsicht kann – trotz aller Differenzierung der einzelnen Perioden seines Schaffens – nicht von einem Bruch im Denken von Marx gesprochen werden [2]. Der frühe und der späte Marx unterscheiden sich nicht in der Weise, daß sie adäquat nur je in

* Diese Studie erscheint demnächst im Sammelwerk «Wille und Freiheit» (Walberberger Studien, Philosophische Reihe), hrsg. von P. Engelhardt, Matthias Grünewald-Verlag, Mainz.

[1] Es mag genügen, hierzu auf folgende Autoren mit ihrer je verschiedenen philosophischen Herkunft zu verweisen: K. BEKKER, Marx' philosophische Entwicklung. Sein Verhältnis zu Hegel, Zürich/New York 1940, S. 130; I. FETSCHER, Die Freiheit im Lichte des Marxismus-Leninismus, Bonn 1960; E. FROMM, Das Menschenbild bei Marx, Frankfurt/M. 1963, S. 64; L. LANDGREBE, Hegel und Marx, in: Marxismusstudien, 1. Folge, Tübingen 1954, S. 44 ff.; N. ROTENSTREICH, Marx' Thesen über Feuerbach, ARSPh 39 (1950/51) 499; R. SANNWALD, Marx und die Antike, Zürich 1957, S. 150; R.-E. SCHULZ, Geschichte und teleologisches System bei Karl Marx, in: Wesen und Wirklichkeit des Menschen. Festschrift für H. Pleßner, Göttingen 1957, S. 157.

[2] Man vergleiche z. B. die – untereinander wieder je verschiedenen – Thesen von J.-Y. CALVEZ SJ, Karl Marx. Darstellung und Kritik seines Denkens, Olten und Freiburg 1964; M. FRIEDRICH, Philosophie und Ökonomie beim jungen Marx, Berlin 1960; D. HENRICH, Karl Marx als Schüler Hegels in: Marxismus-Leninismus. Geschichte und Gestalt. Universitätstage 1961, Berlin 1961, S. 5-19; K. LÖWITH, Max Weber und Karl Marx, in: Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz, Stuttgart 1960, S. 1-67; M. RUBEL, Karl Marx. Essai de biographie intellectuelle, Paris 1957; R. TUCKER, Karl Marx. Die Entwicklung seines Denkens von der Philosophie zum Mythos, München 1963. – Diese Auswahl erhebt nicht den Anspruch, repräsentativ zu sein.

sich selbst verstanden werden können [3]. Das Marxsche Denken fand im «Kapital» seine Vollendung. Das Ganze des Marxschen Denkens muß so den Hintergrund auch für eine Interpretation bieten, die sich – wie die vorliegende – aus methodischen Gründen ausdrücklich nur auf die Frühschriften bezieht. Außerdem: Jede einlinige Auslegung, die entweder die Frühschriften nur von den Spätschriften her oder die Spätschriften nur von den Frühschriften her meint verstehen zu können, führt zu Verzeichnungen. Um zu verstehen, was Marx gemeint und gesagt hat, ist eine gegenläufige Auslegung notwendig, die sowohl die Frühschriften von den Spätschriften her als auch zugleich die Spätschriften von den Frühschriften her interpretiert, weil die Entwicklung des Marxschen Denkens als ein einheitlicher Prozeß zu fassen ist [4].

[3] Dieses Auseinanderfallen braucht man nicht rein zeitlich zu verstehen. Für R. Dahrendorf, Philosophie und Soziologie bei Karl Marx. Marx-Kritik und ihre Bedeutung heute, Geist und Tat 10 [1955] 68-74) befinden sich zwei Aussagereihen von Marx bis zuletzt in einem «traurigen Gewirr» (a. a. O., S. 73), die von so verschiedener wissenschaftslogischer Struktur sind, daß zwischen ihnen kein 'sinnvoller prinzipieller Zusammenhang' besteht. Verbunden sind sie bei Marx nur durch seinen 'zweideutigen Begriff der Wissenschaft'. Die einen Aussagen betreffen seine «systematisch-philosophische Konzeption» und sind der Kontrolle durch empirische Daten entzogen, die anderen sind seine «sozialwissenschaftlichen Kategorien und Annahmen», die sich durch Erfahrungstatsachen 'verifizieren' oder 'falsifizieren' lassen (ebd., S. 69).

[4] Vor der Reduzierung von Marx auf die Frühschriften mußte schon kurz nach deren Veröffentlichung gewarnt werden (W. Falk, Hegels Freiheitsidee in der Marx'schen Dialektik. ASwSp 68 [1933 I] 166 f.). In der gegenwärtigen Diskussion scheint sich die ganzheitliche Betrachtungsweise, die sich von einer einseitigen Überbewertung der Frühschriften distanziert, durchzusetzen. Vgl. vor allem Friedrich, a. a. O., und A. Schmidt, Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Frankfurt/M. 1962. – Auch unter den marxistischen Interpreten zeigen sich Bestrebungen, sich von der entgegengesetzten Einlinigkeit freizumachen. Vgl. zu unserem Thema: W. Müller, Der marxistische Freiheitsbegriff, DZfPh 10 (1962) 481-502; bes. 492; J. Höpper, Aspekte des marxistischen Freiheitsbegriffs und ihre Ausprägung beim jungen Marx, DZfPh 11 (1963) 728-756; A. Schaff, Mensch und Geschichte – Das Problem der Freiheit, Marxist. Blätter 3. Jg. H. 2 (März/April 1965) 1-13. – Zum Inhalt und zur Funktion des Freiheitsbegriffes in den Spätschriften von Marx vgl. L. H. Klages, Technischer Humanismus. Philosophie und Soziologie der Arbeit bei Karl Marx, Stuttgart 1964. Dieser weist darauf hin, daß die Einheitlichkeit des Marxschen Denkens erst durch die Herausgabe der «Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie» (Moskau 1939/41; Berlin 1953) durchsichtig wurde (a. a. O., S. 2. 86. 110). – Gerade aber der in diesen abgedruckte Entwurf zu einer «Einleitung» in die «Kritik der Politischen Ökonomie» zeigt, daß die einseitige Interpretation von den Spätschriften her sich auf Marx selbst berufen kann: «In der Anatomie des Menschen ist ein Schlüssel zur Anatomie des Affen. Die Andeutungen auf Höhehres in den untergeordneten Tierarten können dagegen nur verstanden werden, wenn das Höhehre selbst schon bekannt ist» (Grundrisse, a. a. O., S. 26).

Die Dynamik des Marxschen Denkens in dem Zeitraum der Frühschriften (Anfang 1839 bis Mitte 1846) verlangt, daß zumindest bei zentralen Themen die Analyse genetisch und nicht systematisch vorgeht. So würde eine systematische Darstellung der Aspekte der Freiheit als eine unterschiedslose Zusammenstellung der verschiedenen Sichten ignorieren, daß die Aussagen über Freiheit jeweils in einem anderen Gesamtzusammenhang stehen. D. h. die Entwicklung des Marxschen Denkens würde damit von vornherein und unausgewiesen als eine aufeinanderfolgende Beschäftigung mit verschiedenen Bereichen der Wirklichkeit und damit als keine Entwicklung erklärt.

Die gestellte Aufgabe lautet: der Dynamik des Marxschen Denkens in den Frühschriften im Hinblick darauf nachzugehen, wie sich in ihnen Freiheit jeweils vordringlich zeigt. Das jeweilige Ganze, in dem die einzelnen Aussagen stehen, kann dabei nur soweit erhellt werden, als es notwendig ist, um die Aspekte der Freiheit erblicken zu können [5].

I. Der geschichtliche Ort des Marxschen Freiheitsverständnisses

1. Das epochale und epigonale Zeitbewußtsein der Junghegelianer

Die Französische Revolution entzündete in Deutschland ein Feuer, dem um die Jahrhundertwende auch alle die verfallen waren, die sich später von ihr, ernüchtert und skeptisch geworden, distanzierten. Fichte, Schelling und Hegel gehörten ebenso dazu wie Herder, Schiller, Goethe u. a. Es war das Bewußtsein, daß es ihrer Zeit vorbehalten war, die menschliche Emanzipation zu vollziehen, den Menschen aus allen Fesseln, in die ihn Christentum und Staat geschlagen hatten, zu befreien [6].

[5] Hinsichtlich der in diesen Zeitraum fallenden Schriften und Manuskripte von Marx sei auf die verschiedenen Arbeiten von M. Rubel verwiesen: Bibliographie des œuvres de Karl Marx avec un appendice und Répertoire des œuvres de Friedrich Engels, Paris 1956; Supplément à la Bibliographie des œuvres de Karl Marx, Paris 1960; Les Cahiers de lecture de Karl Marx I. 1840-1853, Int. Rev. of Social History 2 (1957) 392-420. – Der enge Zusammenhang der Entwicklung des Marxschen Denken mit biographischen Daten muß in diesem Beitrag übergangen werden. Zum Problem einer Marx-Biographie vgl. P. Ludz in: H.-J. Lieber und P. Ludz, Zur Situation der Marxforschung (mit Bibliographie), KfS 10 (1958) 453-458.

[6] Dieses Zeitbewußtsein ist in unserem Zusammenhang am besten dargestellt worden von H. Popitz, Der entfremdete Mensch. Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx, Basel 1953, S. 4-56. Vgl. bes. in bezug auf Hegel: J. Ritter, Hegel und die Französische Revolution, Köln u. Opladen 1957, S. 16-28; J. Haber-

Überhöht wurde dieses Bewußtsein noch durch ein Pathos, das vom Hegelschen Philosophieren ausströmte. Die Welt war begriffen worden. Alle ihre Gestalten waren lebendig geworden, denn als ihr Herzschlag hatte sich das eine umfassende Prinzip ausgewiesen, der Weltgeist. Und die Menschen waren sein Organ [7].

Marx war von all dem durchdrungen. Nicht umsonst ist auch für ihn Prometheus, das Symbol dieses Denkens [8], «der vornehmste Heilige und Märtyrer im philosophischen Kalender» (22) [9]. Eine Reflexion in den Vorarbeiten zur Dissertation kennzeichnet seine Grundstimmung:

> «Wem es nicht mehr Vergnügen macht, aus eigenen Mitteln die ganze Welt zu bauen, Weltschöpfer zu sein, als in seiner eigenen Haut sich ewig herumzutreiben, über den hat der Geist sein Anathema ausgesprochen, der ist mit dem Interdikt belegt, aber mit einem umgekehrten, er ist aus dem Tempel und dem ewigen Genuß des Geistes gestoßen und darauf hingewiesen, über seine eigene Privatseligkeit Wiegenlieder zu singen und nachts von sich selber zu träumen» (A 122).

Dieses epochale Bewußtsein ist bei den Hegelschülern in eigentümlicher Brechung zugleich epigonales Bewußtsein. Sie lebten in einer Zeit der Restauration und Reaktion, die die spärlichen Spuren des Geistes der Französischen Revolution auszutilgen suchte. Sie waren nicht beim Bau des Hegelschen Weltgebäudes beteiligt, sondern bekamen dieses nur als Erbe übergeben [10]. Das Bemühen, dieser Situation eine eigenständige

MAS, Hegels Kritik der Französischen Revolution, in: Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien, Neuwied u. Berlin 1963, S. 89-107.

[7] A. a. O., S. 4 f. 44-48.

[8] Siehe unten S. 55.

[9] Die Marxschen Frühschriften liegen vollständig nur in der Marx-Engels-Gesamtausgabe vor. Da diese aber gewöhnlich nicht zugänglich ist, wurde – in angegebener Reihenfolge – auf folgende Ausgaben zurückgegriffen:

(1) Karl MARX, Frühe Schriften, Erster Band, hrsg. von H.-J. Lieber und P. Furth, Darmstadt 1962 (zit. mit bloßer Seitenangabe).

(2) Karl MARX / Friedrich ENGELS, Werke, Berlin 1956 ff. (zit. mit Bandzahl und Seitenangabe).

(3) Karl MARX / Friedrich ENGELS, Historisch-kritische Gesamtausgabe, hrsg. von D. Rjazanov. Erste Abteilung. Band I: Karl MARX, Werke und Schriften bis Anfang 1844 nebst Briefen und Dokumenten, 2 Halbbände, Frankfurt/M. 1927 (zit. mit A bzw. A 2/ und Seitenangabe).

Hervorhebungen in Marx-Zitaten sind immer Hervorhebungen von Marx selbst.

[10] POPITZ, a. a. O., S. 4 f.; K. LÖWITH, Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts. Marx und Kierkegaard, Stuttgart [4]1958, S. 65-136.

weltgeschichtliche Bedeutung abzugewinnen, führte auf Grund der verschiedenartigen Ergebnisse dieses Selbstverständigungsprozesses zur Trennung zwischen Jung- und Alt-, bzw. Links- und Rechtshegelianern [11]. Marx' Dissertation «Über die Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie» ist ganz von diesem Kampf um weltgeschichtliche Eigenständigkeit erfüllt. Von dem, der das von Marx aufgestellte Gesetz der Geschichte, das diese Eigenständigkeit verbürgen soll, bezweifelt, heißt es:

> «Wer diese geschichtliche Notwendigkeit nicht einsieht, der muß konsequenterweise leugnen, daß überhaupt nach einer totalen Philosophie noch Menschen leben können, oder er muß die Dialektik des Maßes als solche für die höchste Kategorie des sich wissenden Geistes halten und mit einigen unserer falsch verstehenden Hegelianern behaupten, daß die *Mittelmäßigkeit* die normale Erscheinung des absoluten Geistes ist; aber eine Mittelmäßigkeit, die sich für die reguläre Erscheinung des Absoluten ausgibt, ist selbst ins Maßlose verfallen, nämlich in eine maßlose Prätension» (103).

Bedenkt man dabei noch, daß sich für Marx der Philosoph in dem allgemeinen Verhältnis, das er der Welt und dem Gedanken zueinander gibt, nur verobjektiviert, wie sich sein besonderes Bewußtsein zur realen Welt verhält (32), so zeigt sich schon hier: Im Zentrum seines Denkens steht die Selbstbestimmung und Autonomie des Menschen. Ihre Wahrheit und Wirklichkeit gilt es zu fassen.

2. *Freiheit bei Hegel*

Marx' Entwicklung zeigt eine eigentümliche Parallelität zu der Hegels auf [12]. Leben und Liebe sind auch für den jungen Marx zentrale Kategorien des Wirklichen [13]. Verständlich wird dies durch den Einfluß der

[11] H. Stuke, Philosophie der Tat. Studien zur Verwirklichung der Philosophie bei den Junghegelianern und den Wahren Sozialisten, Stuttgart 1963, S. 31-82. Zur Lage der Erforschung des Junghegelianismus vgl. Friedrich, a. a. O., S. 15, Anm. 5; D. Groh, Junghegelianer und noch kein Ende, Der Staat 3 (1964) 346-357.

[12] Hinweise darauf finden sich bei E. Thier, Das Menschenbild des jungen Marx, Göttingen 1957, S. 8 f.; Sannwald, a. a. O., S. 44.

[13] Vgl. P. C. Ludz, Religionskritik und utopische Revolution, in: Probleme der Religionssoziologie (Sonderheft 6 der KfS), hrsg. v. D. Goldschmidt u. J. Matthes, Köln u. Opladen 1962, S. 89 u. 108, Anm. 14. – Zum jungen Hegel vgl. L. Landgrebe, Das Problem der Dialektik, in: Marxismusstudien, 3. Folge, Tübingen 1960, S. 16-42. – Zur 'Liebe' bei Marx vgl. 97 f.; A. 138 (Dissertation); 116 (Pressefreiheit); 592 f. (Pariser Manuskripte); als spätes Zeugnis: Brief an Jenny Marx vom 21.VI.1856: «Aber die Liebe nicht zum Feuerbachschen Stoffwechsel, nicht zum

Romantiker und Schellings in der ersten Periode seines Denkens [14]. Hegels sog. theologische Frühschriften kannte er nicht. Es liegt bei Marx ein eigenartiger Rückgriff auf Positionen vor Hegel vor, der zugleich aber im Horizont des Hegelschen Denkens verbleibt [15]. Ein Geschehen, dessen philosophiegeschichtliche Notwendigkeit Marx in seiner Dissertation zu begründen sucht [16].

Durch die Verlegung der Freiheit in den Bereich des mundus intelligibilis bei Kant war das Problem, Freiheit als Leerstelle zwischen Determinationen und Motivationen aufzuweisen, grundsätzlich eliminiert. Freiheit ist die Autonomie des Menschen, die ihm zukommt, soweit er dem Bereich des mundus intelligibilis angehört. Soweit er aber dem mundus sensibilis angehört, ist er durch Heteronomie bestimmt. Der deutsche Idealismus ist das Bemühen, beides miteinander zu vermitteln [17].

Proletariat, sondern die Liebe zum Liebchen und namentlich zur Dirne, macht den Mann wieder zum Mann» (29/535).

[14] Hinweise auf diese Abhängigkeit geben BECKER, a. a. O., S. 10 f., und SANNWALD, a. a. O., S. 101. 138 f. – Daß der nur einmalige Hinweis auf ein Schelling-Studium (14) und die nur sehr seltene Erwähnung Schellings (14. 74. 189. 780. 856; A 2/316 f.; 3/117. 175. 479) nicht eine flüchtige Kenntnis Schellings beinhalten, zeigen eine Anmerkung in der Dissertation (74) und der Brief an L. Feuerbach vom 3. Okt. 1843 (27/419 ff.). – Die Kenntnis der Romantiker bezeugt ein Brief an A. Ruge vom 27. April 1842, in dem er diesem mitteilt, daß er mit dem Aufsatz 'über die Romantiker' beinahe fertig sei (27/402; vgl. Brief vom 20. März: 27/401), der nie erschien und sich auch nicht in den nachgelassenen Manuskripten fand. – G. M.-M. COTTIER meint die romantischen Einflüsse bei Marx schon durch die starke Bedeutung der Kategorie des Lebens in Hegels Phänomenologie des Geistes und Rechtsphilosophie selbst gegeben zu sehen: L'image romantique de la vie et la conception marxiste de l'histoire, in: Du romantisme au marxisme, Paris 1961, S. 13-30; La philosophie hégélienne de l'Etat et sa critique par Karl Marx, a. a. O., S. 31-70.

[15] Dies trifft auch auf die anderen Junghegelianer zu. Vgl. SANNWALD, a. a. O., S. 62. 160.

[16] Vor ihm tat dies schon sein Freund Karl Friedrich KÖPPEN in dem Marx gewidmeten Werk: Friedrich der Große und seine Widersacher, Leipzig 1840. Zu den Beziehungen zwischen Marx und Köppen vgl. H. HIRSCH, Karl Friedrich Köppen, der intimste Berliner Freund Marxens, in: Denker und Kämpfer, Gesammelte Beiträge zur Geschichte der Arbeiterbewegung, Frankfurt/M. 1955, S. 19-81; A. CORNU, Karl Marx und Friedrich Engels. Leben und Werk, Bd. 1: 1818-1844, Berlin 1954, S. 156-159; K. BOCKMÜHL, Leiblichkeit und Gesellschaft. Studien zur Religionskritik und Anthropologie im Frühwerk von Ludwig Feuerbach und Karl Marx, Göttingen 1961, S. 113.

[17] Zu der Eigenart der 'Vermittlung' bei Kant vgl. K.-H. VOLKMANN-SCHLUCK, Vom Wesen der Freiheit, Tijd. v. Phil. 18 (1956) 225-238; D. LENFERS, Kants Weg von der Teleologie zur Theologie. Interpretationen zu Kants Kritik der Urteilskraft, Diss. Köln 1965, S. 77-84.

Hegel gelingt es, beides als Momente einer Totalität zu begreifen, von denen die Autonomie das übergreifende Moment ist [18]. Freiheit ist so bei Hegel gleichbedeutend mit Totalität, damit aber zugleich auch mit Identität und Negativität [19]. Freiheit tritt dann auf, wenn sich die unmittelbare Heteronomie der Welt – ihre Positivität in Staat und Religion – als Setzung der Autonomie des Geistes erweist [20]. Dieser transzendentale Vermittlungsprozeß aber vollzieht sich in der Geschichte [21]. Freiheit gibt es nur als Resultat und nicht als unvermittelte Voraussetzung [22]. Sie kann es nicht für ein einzelnes Ich geben, sondern nur für ein Wir [23].

[18] Vgl. BECKER, a. a. O., S. 13; LUDZ, a. a. O., S. 89; RITTER, a. a. O., S. 19-22. Auch die Hegelsche Philosophie ist als eine «Philosophie der Freiheit» anzusprechen. Ihr Grundproblem ist «die umfassende wissenschaftliche Erkenntnis der Freiheit in allen ihren Erscheinungsformen und in allen ihren Verhältnissen, im Verhältnis also des Menschen zu Gott, des Menschen zu Staat und Gesellschaft, des Menschen zum Menschen und auch im Verhältnis des Menschen zu sich selbst» (W. SEEBERGER, Hegel oder die Entwicklung des Geistes zur Freiheit, Stuttgart 1961, S. 37).

[19] «Das Wesen des Geistes ist deswegen formell die *Freiheit*, die absolute Negativität des Begriffes als Identität mit sich» (Enzyklopädie § 382, hrsg. von F. Nicolin u. O. Pöggeler [= Enz.], Hamburg [6]1959, S. 313 f.). Vgl. Grundlinien der Philosophie des Rechts [= Rph] § 7, hrsg. v. J. Hoffmeister, Hamburg [2]1955, S. 32. – Identität ist hier aber nicht als leere Mit-sich-selbst-Gleichheit zu verstehen, sondern als Mit-sich-Zusammengehen vom anderen her: Des Geistes «Freiheit besteht nicht in einem ruhenden Sein, sondern in einer beständigen Negation dessen, was die Freiheit aufzuheben droht» (Die Vernunft in der Geschichte, hrsg. v. J. Hoffmeister [= ViG], Hamburg [5]1955, S. 55). – Zur Freiheit als Totalität vgl. LUDZ, a. a. O.

[20] Diese Überwindung der Positivität beschäftigte den jungen Hegel sehr stark. Zu seiner unterschiedlichen Deutung vgl. LANDGREBE, a. a. O.; G. ROHRMOSER, Subjektivität und Verdinglichung. Theologie und Gesellschaft im Denken des jungen Hegel, Gütersloh 1961, und G. LUKÁCS, Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft, Berlin 1954.

[21] Über seine Intentionen bei der Vorlesung über die Philosophie der Weltgeschichte äußert sich Hegel an deren Schluß: «Die Absicht war, zu zeigen, daß die ganze Weltgeschichte nichts ist als die Verwirklichung des Geistes und damit die Entwicklung des Begriffs der Freiheit, und daß der Staat die weltliche Verwirklichung der Freiheit ist ... Die Philosophie hat es nur mit dem Glanze der Idee zu tun, die sich in der Weltgeschichte spiegelt. Aus dem Überdruß an den Bewegungen der unmittelbaren Leidenschaften in der Wirklichkeit macht sich die Philosophie zu der Betrachtung heraus; ihr Interesse ist, den Entwicklungsgang der sich verwirklichenden Idee zu erkennen, und zwar der Idee der Freiheit, welche nur ist als Bewußtsein der Freiheit» (Die germanische Welt, hrsg. v. G. Lasson. Leipzig [2]1923, 937 f.). Vgl. ViG 63 f. 167. 169.

[22] Am kürzesten gibt dies eine Randnotiz Hegels in seinem Vorlesungsmanuskript über die Philosophie der Weltgeschichte wieder: «Erziehung des Menschengeschlechts – zu was? – zur Freiheit – Mensch erzogen dazu – nicht unmittelbar – Resultat» (ViG 64 Anm.; vgl. 55 f.). Vgl. RPh § 7 Anm. (S. 33).

[23] Vgl. Phänomenologie des Geistes, hrsg. v. J. Hoffmeister [= PhG], Hamburg [6]1952, S. 140. 142.

Bei Kant ist sie ein Proprium der praktischen Vernunft, jetzt die «Substanz des Geistes» [24] und ihre Gestalt ist mit der jeweiligen Gestalt des Geistes identisch [25]. Nur die absolute Idee ist Wirklichkeit und Wahrheit der Freiheit schlechthin als die mit sich selbst identische Negativität [26]. Aber sie kann sich in absoluter Selbstbestimmung nur selbst bestimmen, indem sie das andere frei aus sich entläßt, um sich von ihm her zu bestimmen [27]. Natur und Welt sind so – im Blick auf die absolute Idee – Unfreiheit, Entfremdung von Freiheit, aber zugleich auch Verwirklichung der Freiheit als gegenläufiges Sich-selbst-Einholen der absoluten Idee. Näherhin ist die Geschichte und in ihr der Bereich des Staates der Ort, an dem Freiheit konkret wird, denn hier geschieht die Rückkehr der absoluten Idee zu sich selbst [28]. Im Schatten dieses Freiheitsverständnisses bewegt sich das Marxsche Denken [29].

[24] «Wie die Schwere die Substanz der Materie, so, müssen wir sagen, ist die Freiheit die Substanz des Geistes. Jedem ist es unmittelbar glaublich, daß der Geist auch unter andern Eigenschaften die Freiheit besitze; die Philosophie aber lehrt uns, daß alle Eigenschaften des Geistes nur durch die Freiheit bestehen, alle nur Mittel für die Freiheit sind, alle nur diese suchen und hervorbringen. Es ist dies eine Erkenntnis der spekulativen Philosophie, daß die Freiheit das einzige Wahrhafte des Geistes sei» (ViG 55; vgl. 64). – Näherhin ist es die Gestalt des Geistes als 'Willen', wo diese Identität von 'Geist' und 'Freiheit' statthat (RPh § 4: S. 28 f.; vgl. §§ 4-30: S. 28-46).

[25] Das Bewußtsein des Geistes von sich ist das Bewußtsein der Freiheit (ViG 59 ff.). Deswegen kann nach dem «Wissen von der Freiheit» auch die Weltgeschichte eingeteilt werden (ViG 63). – Vgl. Anm. 21 u. 24.

[26] Vgl. Wissenschaft der Logik, Zweiter Teil, hrsg. v. G. Lasson, Leipzig ²1951, S. 502: «Die höchste zugeschärfteste Spitze ist die *reine Persönlichkeit*, die allein durch die absolute Dialektik, die ihre Natur ist, ebensosehr *alles in sich befaßt* und hält weil sie sich zum Freiesten macht, – zur Einfachheit, welche die erste Unmittelbarkeit und Allgemeinheit ist.» Vgl. Enz § 244 (S. 197); RPh §§ 21. 27 (S. 40. 44). – Dazu und zum Folgenden vgl. B. Lakebrink, Freiheit und Notwendigkeit in Hegels Philosophie, in: Hegel-Studien, Beiheft 1: Heidelberger Hegel-Tage 1962, hrsg. v. H. G. Gadamer, Bonn 1964, S. 181-192, bes. 182. 184. 190 f.: K.-H. Volkmann-Schluck, Die Entäußerung der Idee zur Natur, a. a. O., S. 37-44.

[27] Wissenschaft der Logik, a. a. O., S. 505.

[28] Zum Staat als dem Ort der Freiheit vgl. ViG 111 und RPh §§ 258. 260 (S. 208. 214). Im Hinblick auf Marx wurde dies ausführlich erörtert von J. Barion, Hegel und die marxistische Staatslehre, Bonn 1963, S. 64-71. – Vgl. auch Ritter, a. a. O.

[29] Auf die anderen Beeinflussungen seines Freiheitsverständnisses kann hier nicht eingegangen werden. Vgl. dazu Höppner (a. a. O.) und R. Garaudy, Die Freiheit als philosophische und historische Kategorie, Berlin 1959. – Entscheidend ist, daß Marx die Freiheitsproblematik mit Hilfe der Hegelschen Begrifflichkeit zu bewältigen sucht, auch wenn er von Anfang an in einem kritischen Verhältnis zu Hegel stand (vgl. dazu E. Lewalter, Zur Systematik der Marxschen Staats- und

II. Freiheit ist Selbstbestimmung und nicht Bestimmungslosigkeit (Dissertation und Vorarbeiten)

1. Das Anliegen: Die Freiheit des Selbstbewußtseins

Was Marx bei der Abfassung der Dissertation bewegte, findet sich auch schon in dem berühmten Brief an seinen Vater vom 10. November 1837: das Auseinanderklaffen von Wirklichkeit und Sollen und das totale Ausgeliefertsein an die Philosophie Hegels (9. 13 f.) [30]. In der Dissertation greift beides ineinander: Es gilt, das Selbstbewußtsein vom Druck des Staates und den Fesseln der Religion zu befreien und damit zugleich einen eigenständigen Ort gegenüber Hegel zu gewinnen; denn die Befreiung von der Religion bedeutet zugleich die Aufhebung der von Hegel zwischen Religion und Philosophie vollzogenen Versöhnung und insofern eine Befreiung von Hegel [31].

Der Austrag durch eine Analyse der nacharistotelischen Philosophie ist nicht neu. Schon der Humanismus und die Aufklärung hatten für ihre Maximen «Freiheit», «Autonomie» und «Autarkie» unmittelbar auf Epikur und die Stoa zurückgegriffen und Prometheus als ihr Symbol gewählt [32]. Religiöse Aufklärung in philosophischer Form, so versteht Marx seine Dissertation [33]. Philosophie ist für ihn ihrem Wesen nach atheistisch, weil sie das «menschliche Selbstbewußtsein» als die «oberste Gottheit» anerkennt (21 f.).

2. Die parallele Situation nach Aristoteles und Hegel

In Aristoteles hatte sich die Philosophie zur Konkretion und Totalität erhoben (102 f. 105). Bei Plato hatte sich der νοῦς zu einem Reich

Gesellschaftslehre, ASwSp 68 [1933 I] 643 f.). Sein Ausspruch, er habe «Hegel von Anfang bis Ende, samt den meisten seiner Schüler» gelesen (15), ist glaubwürdig, denn auf Schritt und Tritt zeigen sich bei ihm Einflüsse der 1. und 2. Ausgabe von Hegels sämtlichen Werken, mit deren Herausgebern er z. T. in engem Kontakt stand.

[30] Vgl. FRIEDRICH, a. a. O., S. 29 f.

[31] Vgl. BOCKMÜHL, a. a. O., S. 114. 122. 129; FRIEDRICH, a. a. O., S. 30-41.

[32] Vgl. SANNWALD, a. a. O., S. 23. 70 ff.

[33] Vgl. BOCKMÜHL, a. a. O. S. 112-149. – Brief von Bruno Bauer an Marx vom 13. April 1841: «In der Dissertation mußt Du durchaus bei der philosophischen Form bleiben, und in dieser kannst Du ja alles sagen, was in solchen Mottos liegt» (A 2/252). Mit dem Motto sind die von Marx in der Vorrede zur Dissertation zitierten Verse des Aischylos gemeint, die dieser dem Prometheus in den Mund legt: «Grad heraus: die Götter haß' ich allesamt ...» (21 f.; vgl. 965).

der Ideen erweitert (102). Die «substantiale Welt der Wirklichkeit» war zu einer «idealen Welt» geworden (83 f.). Plato hatte nicht nur das Seiende – wie seine Vorgänger – in die Idealität verlegt, sondern die «Sphäre des Seins» selbst (84). Bei Aristoteles geschieht nun die Rückwendung. Die Allgemeinheit und Idealität wird von ihm in die reale Einzelheit gelegt, die aber «wirklich begriffliche Einzelheit ist» (102). Die Philosophie hat sich «zu einer vollendeten, totalen Welt» abgerundet (103). Durch diesen Totalitätscharakter ist sie zugleich konkret geworden, d. h. sie ist nicht mehr Teil einer Welt (und damit abstrakt), sondern sie ist selbst die Welt. Es gibt nichts außer ihr. Sie ist die Wirklichkeit (103).

Gleiches gilt aber auch für die Philosophie Hegels (102).

Nach Aristoteles traten nun die Epikureer, Stoiker und Skeptiker auf, die mit ihrem Synkretismus und Eklektizismus auf voraristotelische Stufen der Philosophie zurückgriffen (23 f.; A 141 f.). Haben sie eine philosophie- und weltgeschichtlich eigenständige Bedeutung, dann auch die Generation nach Hegel.

Auf Grund zweier Überlegungen spricht Marx ihnen diese Größe zu: Einmal kann das Ende einer totalen Philosophie nicht ein sinnloses Verwesen und Verfaulen sein. «Der Tod des Helden gleicht dem Untergang der Sonne, nicht dem Zerplatzen eines Frosches, der sich aufgeblasen hat» (23). Außerdem ist «der Untergang selbst ... im Lebendigen präformiert; seine Gestalt wäre daher ebenso in spezifischer Eigentümlichkeit zu fassen wie die Gestalt des Lebens» (24). – Diese nachfolgenden Philosophien müssen also in Aristoteles selbst ihren Grund haben [34]. Zum anderen zeigt die Wirkungsgeschichte dieser Philosophien, daß sie kein verwesender Leichnam waren, sondern daß in ihnen nie versiegendes Leben pulsierte. Sie sind «die Gestalt, in der Griechenland nach Rom wanderte» (24; vgl. 104). Sie ebneten dem Christentum den Weg und konnten doch von diesem nicht in ihrer spekulativen Kraft gebrochen werden. Und nach Jahrhunderten waren sie am Entstehen des modernen Geistes maßgeblich beteiligt (24).

> Es ist das Bedeutende, «daß die neuere Philosophie darin aufersteht, worin die ältere untergeht, einesteils mit Cartesius im universellen Zweifel, während die Skeptiker die griechische Philosophie zu Grabe läuten, andrerseits in der rationalen Naturbetrachtung, während die antike Philosophie in Epikur gebrochen wird, konsequenter noch als bei den Skeptikern» (A 93).

[34] Das sagt Hegel auch, seine Begründung ist aber anders: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, hrsg. v. H. Glockner [= GdPh], Stuttgart [3]1959, Bd. 2, S. 420-423.

Diese nacharistotelischen Philosophien haben sich also als lebenskräftiger und wirkmächtiger erwiesen als die vorausgehende totale Philosophie. Dies gibt Marx Selbstvertrauen zu der Bedeutung des eigenen geschichtlichen Ortes nach der totalen Philosophie Hegels.

3. Die philosophiegeschichtliche Deutung

Marx deutet das philosophiegeschichtliche Faktum des Umschlags nach einer totalen Philosophie als ein «psychologisches Gesetz» (71). Die Philosophie ist, nachdem sie alles begriffen hat, «zur Schaffung einer Welt erstarkt» (102). Sie als die wahre Wirklichkeit wendet sich als Wille gegen die erscheinende Welt (71). Die eigene Wirklichkeit der Welt wendet sich gegen ihre Erscheinung. Der theoretische Geist ist frei geworden (71), da er alles als sein Eigenes begriffen hat. Freiheit ist – als Gegensatz zu Disziplin (71) – nicht nur Bestimmungslosigkeit (Ataraxie), sondern Selbstbestimmendsein, Selbstbestimmung. Die erscheinende Welt wird an ihrer eigenen, begriffenen Wirklichkeit gemessen.

> «Die Praxis der Philosophie ist selbst *theoretisch*. Es ist die Kritik, die die einzelne Existenz am Wesen, die besondere Wirklichkeit an der Idee mißt» (71).

Die Philosophie fällt als «abstrakte Totalität» in den subjektiven Träger von ihr zurück (25. 71 f. 103). So ist sie Kritik, aber nicht als äußerliches Räsonieren (vgl. 9), sondern als reales Ins-Maß-Setzen der Erscheinung des einzelnen. Was Marx vorschwebt, kann man vielleicht so zusammenfassen: Die Wirklichkeit der Erscheinung bewegt sich so auf die Erscheinung zu, daß am Ende des Prozesses die Erscheinung selbst Wirklichkeit ist, – damit ist die grundsätzliche Differenz zu Hegel ausgesprochen. Die Kritik als theoretische Praxis ist als die Bewegung des Geistes selbst zu sehen. Sie geht nicht auf in dem empirisch faßbaren Kritisieren eines Philosophen [35]. Nur so ist zu verstehen, daß Kritik Verwirklichung, Welt-

[35] Diese Abhebung der «Bewegung des Geistes» von dem «Kritisieren eines Philosophen», die bei Marx sehr deutlich ist (siehe den Gedankengang von 71 ff.), verschwimmt bei CORNU, a. a. O., S. 168 f., und T. I. OISERMANN, Die Entstehung der marxistischen Philosophie, Berlin 1965, S. 54 f. – Dies verdeutlicht auch eine Reflexion über die philosophische Geschichtsschreibung: Sie hat «den ständig fortwirkenden Maulwurf des wirklichen philosophischen Wissens von dem gesprächigen, exoterischen, sich mannigfach gebärdenden phänomenologischen Bewußtsein des Subjektes, das das Gefäß und die Energie jener Entwicklungen ist», zu trennen (106). – Am Gebrauch des Bildes in einer Rede vom 14. April 1856 zeigt sich deutlich die Wandlung des Marxschen Denkens: «In den Anzeichen, die die Bourgeoisie, den Adel und die armseligen Rückschrittspropheten in Verwirrung bringen, er-

lich-Werden der Philosophie und Philosophisch-Werden der Welt ineins und zumal bedeutet (71). Nur so ist auch der Hohn von Marx über die halben Geister zu verstehen, die sich mit den bestehenden Verhältnissen arrangieren möchten (103 f.). Nur so kann er seine Zeit als eine Zeit von Titanenkämpfen preisen, in der es gilt, die alte Welt ganz aufzugeben, um eine neue zu schaffen (104).

4. Die Differenzen bei den Parallelen

Dem Qualitativen des jeweiligen Umschlags mißt Marx hohe Bedeutung zu. Aus ihm heraus wird erst das Spezifische der vorausgegangenen totalen Philosophie sichtbar (24. 105). – Das heißt: Der Wesensgehalt der Hegelschen Philosophie offenbart sich erst in der junghegelianischen Philosophie. In ihr wird der esoterische Hegel gegen den exoterischen ausgespielt und damit über ihn hinausgegangen (70 f.). – Thematisch ausgeführt hat Marx dies aber weder in bezug auf Aristoteles noch in bezug auf Hegel.

Den qualitativen Unterschied zwischen der totalen Philosophie des Aristoteles und der von Hegel sieht Marx darin: «Die Voraussetzung der Alten ist Tat der Natur, die der Modernen Tat des Geistes» (A 99). Daraus folgt, daß für die alten Philosophen einschließlich Aristoteles' «der *sichtbare Himmel* das Symbol und die Anschauung ihrer substantiellen Befangenheit» ist, während für die moderne christliche Philosophie «der *geschriebene Himmel*, das *versiegelte Wort* des im Lauf der Weltgeschichte sich offenbar gewordenen Gottes, das Losungswort zum Kampf» ist (ebd.). Wie sehr Marx dabei Philosophie als religiöse Aufklärung versteht, zeigt folgender Text:

> «Der Kampf der Alten konnte nur enden, indem der sichtbare Himmel, das substantielle Band des Lebens, die Schwerkraft der politischen und religiösen Existenz zertrümmert ward, denn die Natur muß entzweigeschlagen werden, damit der Geist sich selbst eine. Griechen zerbrachen sie mit dem kunstreichen hephaistischen Hammer, schlugen sie in Statuen auseinander; der Römer tauchte sein Schwert in ihr Herz und die Völker starben: aber die moderne Philosophie entsiegelt das Wort, läßt

kennen wir unsern wackern Freund Robin Goodfellow, den alten Maulwurf, der so hurtig wühlen kann, den trefflichen Minierer – die Revolution» (12/4). Vgl. Popitz, a. a. O., S. 48. – Die Formulierungen verweisen als Quelle sowohl auf Hegel (GdPh 3/685. 691) als auch unmittelbar auf Shakespeare (Hamlet, 1. Aufzug, 5. Auftritt), den Marx sein ganzes Leben immer wieder las. – Man beachte aber, daß sich schon bald das Wort 'Kritik' mit anderem Inhalt füllt.

es verrauchen im heiligen Feuer des Geistes und als Kämpfer des Geistes mit dem Geiste, nicht als vereinzelter aus der Schwerkraft der Natur gefallener Apostat wirkt sie allgemein und zerschmilzt die Formen, die das Allgemeine nicht hervorbrechen lassen» (A 99) [36].

Wie sieht Marx näherhin diese «substantielle Befangenheit» der nacharistotelischen Philosophen?

Marx empfindet Verehrung für Epikur, da dieser die «Zeitphilosophie» seiner Zeit war (A 125). Aber dessen Prinzip, die Freiheit des abstrakt-einzelnen Selbstbewußtseins (67 f. 86), ist in sich widersprüchlich (A 87. 91) und hebt sich daher selbst auf (69). Epikur gelangt nur zu einer «Freiheit vom Dasein» und nicht zu einer «Freiheit im Dasein» (55). Die Welt entleert sich für ihn (68; A 86. 99) und gerade dadurch wird die Freiheit des Ich als Bestimmungslosigkeit wieder durch eine äußere Reflexion bestimmt (A 91). Die Freiheit des abstrakt-einzelnen Selbstbewußtseins ist als bloße Vorstellung von Freiheit eine bloß vorgestellte Freiheit (A 87 f.) [37]. Der Grund der inneren Widersprüchlichkeit dieser atomistischen Freiheit des Ich besteht darin, daß man die Vorstellung als das freie Ideelle fassen will, aber wiederum vorstellender Weise (A 87. 91). Während doch der Grund eines Phänomens nicht wiederum ein Phänomen sein kann (A 98. 118 f.).

Aber gerade diese Vereinseitigung ist geschichtlich der Weg, der aus der Substantialität herausführt. Allerdings gehört zu diesem Weg als Komplementärbewegung die Stoa (24 f.) mit dem abstrakt-allgemeinen Selbstbewußtsein als Prinzip. Diese Freiheit aber ist eine bloß mythische für den einzelnen. Sie ist nicht seine Freiheit, sondern die Erscheinung einer ihm fremden Freiheit, nämlich der des Allgemeinen. Die Welt geht in eine Welt der Mythen unter (68):

«Wo das Absolute auf der einen Seite, die abgegrenzte positive Wirklichkeit auf der anderen steht und das Positive dennoch erhalten werden soll, da wird es zum Medium, wodurch das absolute Licht erscheint, da bricht sich das absolute Licht in ein fabelhaftes Farbenspiel, und

[36] «Das Altertum wurzelte in der Natur, im Substantiellen. Ihre Degradation, ihre Profanierung bezeichnet gründlich den Bruch des substantiellen, gediegenen Lebens; die moderne Welt wurzelt im Geist, und er kann frei sein Anderes, die Natur, aus sich entlassen. Aber ebenso ist umgekehrt, was bei den Alten Profanierung der Natur war, bei den Modernen Erlösung aus den Fesseln der Glaubensdienerschaft» (A 93 f.).

[37] Marx wird später die anderen Junghegelianer dieses Standorts verdächtigen. Die Grundlagen seiner Kritik waren also schon zu einer Zeit von ihm entwickelt worden, als sie noch gemeinsam stritten. Vgl. Bockmühl, a. a. O., S. 132-140.

das Endliche, Positive deutet ein Anderes als sich selbst, hat in sich eine Seele, der diese Verpuppung wunderbar ist; die ganze Welt ist eine Welt der Mythen geworden. Jede Gestalt ist ein Rätsel» (A 138) [38].

An diese «Philosophie der Transzendenz» knüpft dann die positive Religion des Christentums an, die «die vollendete Philosophie der Transzendenz» ist (A 138).

Da das griechische Denken auf der Stufe des vorstellenden Bewußtseins befangen war (A 85. 95), mußten die Vorstellungen selbst zerstört werden. Natur und Staat mußten zusammenbrechen, um das Selbstbewußtsein aus seiner Abstraktheit zur wahren Konkretheit und Allgemeinheit zu befreien [39]. Mußte Epikur Gott aus der Welt hinausweisen (43. 87; A 126), weil er die Freiheit des Ich verhinderte (92), so ist in der Gegenwart Gott als solcher aufzuheben. Kampf gegen den Gott des Christentums ist der Weg, der die Gegenwart über die abstrakte in die konkrete Freiheit führt [40]. Freiheit ist nicht gegenwärtiger Zustand, sondern Aufgabe, Tat, genauer: Vernichtung der christlichen Religion [41].

Die Selbstverständigung vermittels einer philosophiegeschichtlichen Analyse erbrachte für Marx: Freiheit ist ihrem Wesen nach das besondere Sein des Menschen. Negativ formuliert: Unfreiheit ist Entfremdung des Menschen von seinem Sein. Positiv formuliert: Freiheit liegt dann vor, wenn der Mensch alles andere, Welt und Natur, als sein Eigen erkennt und anerkennt und es doch in seinem Anders-sein bestehen läßt [42]. Diese Freiheit liegt in der Gegenwart noch nicht vor. Aber Marx ist es gelungen, das Dunkel des Epigonentums als den Weg zur Freiheit zu erkennen:

[38] Ist der folgende Satz: «Auch in neuester Zeit ist dies wiedergekehrt, durch ein ähnliches Gesetz bedingt» (A 138), auf Hegel zu beziehen, dann hat Marx schon hier eine Position der Hegel-Kritik eingenommen, wie er sie dann später in der «Kritik des Hegelschen Staatsrechts» breit ausführt.

[39] Siehe oben S. 58 f. u. Anm. 36.

[40] Siehe oben a. a. O.

[41] «Und es gibt keinen anderen Weg für euch zur *Wahrheit* und *Freiheit* als *durch* den *Feuer-bach*» (109).

[42] «Der freie Geist, der alle Widersprüche erträgt und überwältigt, der keine Naturbedingungen als solche anzuerkennen hat» (82). – «Und in Wahrheit: die unmittelbar seiende Einzelheit ist erst ihrem Begriff nach verwirklicht, insofern sie sich auf ein anderes bezieht, daß sie selbst ist, wenn auch das andere in der Form unmittelbarer Existenz gegenübertritt. So hört der Mensch erst auf Naturprodukt zu sein, wenn das andere, auf das er sich bezieht, keine verschiedene Existenz, sondern selbst ein einzelner Mensch ist, ob auch noch nicht der Geist» (44). – Nur der Geist kann frei sein anderes aus sich entlassen (68; A 93 [s. Anm. 36]. 99 [oben S. 58 f.]).

«Titanenartig aber sind diese Zeiten, die einer in sich totalen Philosophie und ihren subjektiven Entwicklungsformen folgen, denn riesenhaft ist der Zwiespalt, der ihre Einheit ist. So folgt Rom auf die stoische, skeptische und epikureische Philosophie. Unglücklich und eisern sind sie, denn ihre Götter sind gestorben, und die neue Göttin hat unmittelbar noch die dunkle Gestalt des Schicksals, des reinen Lichts oder der reinen Finsternis. Die Farben des Tages fehlen ihr noch» (104) [43].

Der Weg der Freiheit ist die Befreiung von der Religion [44]. Sie gilt es im «heiligen Feuer des Geistes» verrauchen zu lassen.

III. Freiheit als Dasein des Gesetzes (publizistische Arbeiten)

Als Redakteur der Rheinischen Zeitung [45] geht es Marx besonders um die Wahrung und Begründung der Pressefreiheit, d. h. um die Abwehr staatlicher Zensur. Diesen Kampf zwischen Presse und Zensur versteht Marx als eine der Erscheinungsformen des Weltlich-Werdens der Philosophie (190). Dieses kündet sich nämlich an durch das «Geschrei ihrer Feinde, welche die innere Ansteckung durch den wilden Notruf gegen die Feuersbrunst der Ideen verraten. Dieses Geschrei ihrer Feinde hat für die Philosophie dieselbe Bedeutung, welche der erste Schrei eines Kindes für das ängstlich lauschende Ohr der Mutter hat, es ist der Lebensschrei ihrer Ideen, welche die hieroglyphische regelrechte Hülle des Systems gesprengt und sich in Weltbürger entpuppt haben» (188 f.). Der Austrag dieses Kampfes geschieht zuerst in der Sphäre der Religion (189 ff.), weil die Feinde der Philosophie, der «Aktion der freien Vernunft» (193) [46], diese zuerst in ihrer Stellung zur Religion angreifen (189). Die Philosophie muß aber «religiöse Anliegenheiten» behandeln, weil diese «Fragen der Zeit» geworden sind (191).

[43] Vgl. dazu Hegel: «Das Bewußtsein hat erst in dem Selbstbewußtsein, als dem Begriffe des Geistes, seinen Wendungspunkt, auf dem es aus dem farbigen Scheine des sinnlichen Diesseits und aus der leeren Nacht des übersinnlichen Jenseits in den geistigen Tag der Gegenwart einschreitet» (PhG 140; vgl. 547). – Dieser 'Wendungspunkt' – sich manifestierend als 'Schicksal' (vgl. PhG 330 f. 473 f.) – ist für Marx seine Zeit (vgl. seine positive Wertung des «unglücklichen Bewußtseins» in der PhG: 644). Mehr aber auch nicht, denn die «neue Göttin» hat als «reine Finsternis» oder als «reines Licht» noch kein «Dasein» (Wissenschaft der Logik, Erster Teil, a. a. O., S. 78 f.).

[44] Vgl. die eingehenden Analysen von Bockmühl, a. a. O., S. 115-149.

[45] Vgl. Cornu, a. a. O., S. 262-353; Rubel, Marx, S. 34-37; Bockmühl, a. a. O. S. 158-164; Barion, a. a. O., S. 114-122.

[46] Die Philosophie ist die «Weisheit der Welt» (192), sie «interpretiert die Rechte der Menschheit, sie verlangt, daß der Staat der Staat der menschlichen Natur sei» (194).

In zum Teil blumenreicher Sprache betont dabei Marx immer wieder, daß die Freiheit das Wesen des Menschen ausmache: Sie ist «die ewige Aristokratie der menschlichen Natur» (156), die «natürliche Gabe» des «allgemeinen Sonnenlichtes der Vernunft» (134). Freiheit ist innerliche, wesentliche Bestimmung des Menschen (135), ist das Wesen des Menschen:

> «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» (139).

Die Freiheit – und das heißt: das Wesen des Menschen – ist kein ruhiger Besitz, sondern ihre Realisierung ist mit ihrem Bestreiten verknüpft, mit der Unfreiheit:

> «Die Lebensgefahr für jedes Wesen besteht darin, sich selbst zu verlieren; die Unfreiheit ist daher die eigentliche Todesgefahr für den Menschen» (151).

Die Unfreiheit kann die Freiheit nicht auslöschen, denn sie kann nicht an deren Stelle als Wesen des Menschen treten. Unfrei sein, heißt sich selbst verloren haben, heißt nicht in menschlicher Weise Mensch zu sein. In aller Unfreiheit bleibt der Mensch noch Mensch und insofern frei. Diese «innere Freiheit» kann auch der Staat mit all seinen Machtmitteln nicht nehmen. Das Äußerste, was er kann, ist «die Möglichkeit der Existenz» dieser Freiheit nehmen (183).

Für Marx heißt dies nicht, daß die Freiheit nur individuell gefährdet sei, sonst aber grundsätzlich unter dem Anspruch steht, sich jederzeit in gleicher Weise verwirklichen zu können. Dies ist vielmehr vom bloßen Willen der Beteiligten unabhängig und gründet in den einzelnen vorgegebenen Verhältnissen (1/177). Um zur Freiheit zu gelangen, müssen geschichtliche Perioden der Unfreiheit durchschritten werden (219) [47]. Das Stadium des «Daseins der Unfreiheit» geht dem Stadium des «Daseins der Freiheit» voraus (216) [48].

[47] Marx begründet die Einseitigkeit von Gesetzgebungen, d. h. die Privilegierung der Freiheit für nur einen Teil des Volkes, als eine geschichtliche Notwendigkeit, «denn nur die Einseitigkeit formuliert und reißt das Besondere aus dem unorganischen Schleim des Ganzen» (219). Über sie ist aber wieder hinauszugehen (222). Vgl. Anm. 48.

[48] Während der «Naturgeschichte» der Menschheit, des Feudalismus, erscheint

Freiheit als Willkür steht auch hier nicht zur Debatte, sondern nur Freiheit als «Dasein der Freiheit», d. h. als Verwirklichung der inneren Bestimmungen des Menschen. Diese Aufgabe vollbringt das positive Gesetz: Es erhebt diese innere Gesetzlichkeit in die Erscheinung (149). Der Staat ist daher der Bereich der Freiheit, das Gesetz das Dasein der Freiheit (149. 216), die erscheinende Freiheit [49]. Zur äußeren Bestimmung, zum Zwang, wird es erst dann, wenn der Mensch seinem Wesen nicht folgt, d. h. wenn er seinem inneren Wesen entgegengesetzt handelt (149 ff.).

> «Das Gesetz tritt also vor dem Leben des Menschen als einem Leben der Freiheit zurück, und erst, wenn seine wirkliche Handlung gezeigt hat, daß er aufhört, dem Naturgesetz der Freiheit zu gehorchen, zwingt es ihn als Staatsgesetz, frei zu sein, wie die physischen Gesetze nur dann erst als ein Fremdes gegenübertreten, wenn mein Leben aufgehört hat, das Leben dieser Gesetze zu sein, wenn es *erkrankt* ist» (149).

Marx wirft nun der staatlichen Zensur seiner Zeit vor, daß sie dieses Verhältnis auf den Kopf stellt: «Die Zensur geht davon aus, die Krankheit als den normalen Zustand, oder den normalen Zustand, die Freiheit, als eine Krankheit zu betrachten. Sie versichert der Presse beständig, daß sie krank sei, und mag diese die besten Proben ihrer gesunden Leibeskonstitution geben, sie muß sich behandeln lassen» (150). Freiheit ist so auf zweifache Weise gefährdet: einmal vom Menschen her, indem er sich gegen das Allgemeine seiner Natur – das in den Staatsgesetzen bewußt geworden ist (149) – sperrt, zum anderen vom Staat her, indem dieser dem Menschen als äußerliche Bestimmung gegenübertritt, d. h. ihn als unfrei behandelt. Willkür und Zwang sind die Entfremdungsformen der Freiheit (151 f.).

Freiheit ist nicht äußerliche Beziehung, Beziehung zu einem Äußeren (164), sondern Einheit von Ganzem und Besonderem (166). Der Ort ihrer Anwesenheit ist der Bereich des Staates: Der Staat ist die «Verwirk-

die Menschheit «in bestimmte Tierrassen zerfallen» (215). In diesem «Weltzustand der Unfreiheit» sind «die edlen, frei ineinander überfließenden Glieder des großen Heiligen, des heiligen Humanus [wir lesen mit A 272 und 1/115 'Humanus' und nicht 'Humanismus'] zersägt, zerkeilt, gewaltsam auseinandergerissen» (216). Statt einer «Welt der sich unterscheidenden Menschheit, deren Ungleichheit nichts anderes ist als die Farbenbrechung der Gleichheit» ist dies eine «Welt der geschiedenen Menschheit» (ebd.).

[49] «... *wahres* Gesetz ist es nur, wenn in ihm das bewußtlose Naturgesetz der Freiheit bewußtes Staatsgesetz geworden ist. Wo das Gesetz wirkliches Gesetz, d. h. Dasein der Freiheit ist, ist es das wirkliche Freiheitsdasein des Menschen» (149).

lichung der vernünftigen Freiheit», er ist daher «aus der Vernunft der Freiheit zu konstituieren» (195). «Ein Staat, der nicht die Verwirklichung der vernünftigen Freiheit ist, ist ein schlechter Staat» (ebd.). Auch dies ist eine polemische Spitze gegen die Religion, denn Marx will damit den «christlichen Staat» als ein Dilemma abweisen (192-197). Denn entweder entspricht der «christliche Staat» dem «vernünftigen Staat», dann kann man diesen «aus der Vernunft der menschlichen Verhältnisse» entwickeln und das vollbringt die Philosophie ohne Hilfe der Religion, oder der christliche Staat entspricht dem «vernünftigen Staat» nicht, d. h. der «Staat der vernünftigen Freiheit» läßt sich nicht aus dem Christentum entwickeln, dann kann der «christliche Staat» ebenso gut ein «schlechter Staat» sein (195).

Frühere philosophische Staatsrechtslehrer haben versucht, den Staat aus der «Vernunft des Individuums» zu konstruieren [50]. Der Staat mußte dabei immer eine äußere Sphäre bleiben. Das Individuum mußte seine unbeschränkte Freiheit beschränken. Der Staat war zwar die Verwirklichung der Freiheit, aber nur auf eine beschränkte und das heißt unfreiheitliche Weise. Die «ideellere und gründlichere Ansicht der neuesten Philosophie» konstruiert dagegen den Staat «aus der Idee des Ganzen»:

> «Sie betrachtet den Staat als den großen Organismus, in welchem die rechtliche, sittliche und politische Freiheit ihre Verwirklichung zu erhalten hat und der einzelne Staatsbürger in den Staatsgesetzen nur den Naturgesetzen seiner eigenen Vernunft, der menschlichen Vernunft gehorcht» (197) [51].

«Menschliche Vernunft», aber nicht «Vernunft des Individuums», das ist die Spannung, in die das Marxsche Denken gestellt ist und die es weitertreibt. Das Begreifen der Freiheit geschieht noch im Sinne der Hegelschen Staatslehre [52]. Im Kampf um die Pressefreiheit geht es Marx gleichzeitig um das Hinausweisen der Religion aus der Sphäre des Staates im Namen der Freiheit. Der Kampf gegen die Freiheit in der Gegenwart aber ist

[50] «Konstruieren» heißt hier – in der Übernahme Hegelschen Sprachgebrauchs – die Wesensgestalt des Staates als eines vollendeten Organismus herauszuarbeiten. Darauf weist auch hin, daß Marx im gleichen Zusammenhang stattdessen «entwickeln» gebraucht (195 f.).

[51] «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 ohne den Staat, sondern die Staatsnatur, nicht der *unfreie Gegenstand*, sondern der *freie Mensch* dominiert» (A 335).

[52] Siehe oben S. 54 u. Anm. 28. Vgl. CORNU, a. a. O., S. 275, und BARION, a. a. O., S. 116. – Trotzdem steht Marx nicht mehr voll und ganz hinter Hegels Rechtsphilosophie. Das zeigt besonders die Ablehnung der Stände (A 324 ff. 334 f.).

für Marx ein Zeichen des Fortschrittes, der Verwirklichung der Freiheit: «Ohne Parteien keine Entwicklung, ohne Scheidung kein Fortschritt» (197) [53]. – Eine kritische Auseinandersetzung mit der Hegelschen Rechtsphilosophie erscheint direkt gefordert.

IV. Demokratie als konkrete Freiheit (Kritik des Hegelschen Staatsrechts)

1. Kritik an der Hegelschen Staatslehre

In einer eingehenden kritischen Analyse der Paragraphen über die innere Verfassung des Staates in der Hegelschen Rechtsphilosophie klärt Marx sein Verhältnis zu Hegel [54]. Hegel ist zu loben, weil er den Staat als einen Organismus zu entfalten sucht (267) und eine genaue Analyse des bürgerlichen Staates bietet (338). Aber die Art und Weise, wie Hegel dies tut, ist «logisch-pantheistischer Mystizismus» (262). Er «gibt seiner Logik einen politischen Körper», aber nicht «die Logik des politischen Körpers» (318). Deswegen sucht er auch die Gegensätze zu versöhnen anstatt sie aufzuheben. Im einzelnen lautet die Kritik von Marx an Hegel:

(1) Hegel analysiert nur das «Wesen des modernen Staates» und gibt dies als das «Wesen des Staates» aus (338 f.). Er arbeitet nur die Voraussetzungen des modernen Staates heraus (302). Es gilt aber, ihre Genesis, ihre Notwendigkeit zu begreifen, erst das ist wahre Kritik (377).

(2) Hegels Darstellung des staatlichen Organismus ist Illusion, denn sie bietet nur eine scheinbare Entwicklung des einen aus dem anderen (267 ff.). Die Gründe dafür sind: (a) Die Vertauschung von Subjekt und Prädikat. Die empirische Wirklichkeit ist bei ihm nur das mystische Resultat der Tat der Idee. Die Entwicklung der Idee zum Organismus geht «hinter den Gardinen» vor sich (262). – (b) Die Entfaltung des Staates wird von Naturnotwendigkeit beherrscht, sie geschieht nicht frei, d. h. selbstbewußt, vernünftig (280 ff. 328 f.).

[53] Siehe oben S. 61.

[54] Vgl. dazu BARION, a. a. O., S. 122-127; BECKER, a. a. O., S. 17-32; BOCKMÜHL, a. a. O., S. 183-206; COTTIER, a. a. O.; J. DERBOLAV, Die kritische Hegelrezeption des jungen Marx und das Problem der Emanzipation des Menschen, Stud. gen. 15 (1962) 271-288; L. DUPRÉ, Het Vertrekpunkt der marxistische Wijsbegeerde. De Kritiek op Hegels Staatsrecht, Antwerpen-Amsterdam 1954; FRIEDRICH, a. a. O., S. 56-77; J. HYPPOLITE, La conception hégeliénne de l'Etat et sa critique par Karl Marx, in: Etudes sur Marx et Hegel, Paris 1955, S. 120-141; E. LEWALTER, a. a. O., 645-655; RUBEL, a. a. O., S. 55-80. – Auffallend ist die verschiedene Wertung der Reichweite der Marxschen Kritik an Hegel, bedingt durch die eigene Stellung zu Hegel. Von Hegel her wäre auf diese Kritik von Marx zu sagen, daß dieser Aussagen der «Vernunft» als solche des «Verstandes» liest.

(3) Hegel sinkt bei seinen Ausführungen immer wieder vom philosophischen Standpunkt ab (329. 408). Er begeht Akkomodationen und ist inkonsequent (383). «Es ist schlechtester Synkretismus» (ebd.).

(4) Hegel versucht, die erkannten Gegensätze zu vermitteln und zu versöhnen (366-380), und sieht nicht, daß ihnen ein «wesentlicher Widerspruch» zugrundeliegt (377) und sie daher aufgelöst werden müssen (344).

(5) «Hegel faßt überhaupt den *Schluß* als Mitte, als ein *mixtum compositum*. Man kann sagen, daß in seiner Entwicklung des Vernunftschlusses die ganze Transzendenz und der mystische Dualismus seines Systems zur Erscheinung kommt» (367). Marx sucht die Wirklichkeit in der Erscheinung. Der Schein gehört nicht mehr wie bei Hegel mit zum Wesen der Erscheinung, sondern ist ein aufzuhebender Widerspruch der Wirklichkeit mit sich selbst. Die Entfaltung der Vernunft hat sich daher im Bewußtsein der Menschen zu vollziehen und nicht hinter ihrem Rükken. Geschieht dies noch nicht in der Gegenwart, so besagt dies die Forderung, diesen Zustand aufzuheben.

2. *Das Empirisch-Einzelne als Subjekt*

Unter dem Einfluß der griffigen Formulierungen Feuerbachs [55] betont Marx, daß es eine allgemeine Idee nur als «Idee der Menge» (264), Vernunft nur als «Vernunft der wirklichen Person» (289) gibt. Nicht das Allgemeine scheidet sich in sich zur Besonderheit, um aus dieser als seiner selbst gesetzten Voraussetzung wieder zu sich zurückzukehren, sondern das Besondere ist das Treibende und entfaltet sich zur Allgemeinheit (263). Daher lautet die programmatische Formulierung gegen Hegel: Es geht um die Logik der Sache und nicht um die Sache der Logik (276. 318). Das wirkliche Subjekt, das aller Bewegung und Entfaltung zugrundeliegt und sie umgreift, ist das «Wirklich-Endliche» (284) [56]. Das Allgemeine hat seine Wahrheit und Wirklichkeit nur im Besonderen, aber als

[55] Vgl. Bockmühl, a. a. O., 169-182; G. Dicke, Der Identitätsgedanke bei Feuerbach und Marx, Köln u. Opladen 1960, S. 103-130.

[56] Marx bedient sich dauernd neuer Ausdrücke, um das Gemeinte begrifflich einzukreisen: «wirkliches Subjekt» (262), «empirische Wirklichkeit», «empirische Existenz», «empirische Tatsache» (264), «reelles oder materielles Dasein» (275), «reelles Ens (ὑποκείμενοι, Subjekt)», «Wirklich-Endliche, d. i. Existierende, Bestimmte» (284), «wirkliche Person» (289) u. a. Diese «empirischen Existenzen» sind die «Bedingung», das «Bestimmende», das «Treibende», das «Produzierende», die «Ursache», die «Substanz» (ebd.).

dessen eigenste Wahrheit und nicht als eine diesem fremde (262 ff.). Auf den Staat angewandt heißt dies: Im Staat verwirklicht sich der Mensch. Und nicht: Im Menschen verwirklicht sich der Staat (305).

Das einzelne als einzelnes isoliert betrachtet stellt aber auch eine Abstraktion, eine Einseitigkeit dar (289). Konkret-wirklich ist das einzelne erst an seinem Platz im Organismus, in seiner allseitigen Verflochtenheit (289. 305). Und nur als solches ist es für Marx Subjekt allen Geschehens. Marx muß dies ansetzen, um einem Atomismus auszuweichen, bei dem jede Beziehung auf ein anderes äußerliches Bestimmtsein – und das bedeutet für ihn ja Unfreiheit – ist. – Gattungswesen sein ist eine «inhärente Qualität» des Menschen. Familie, Gesellschaft und Staat sind die Verwirklichung seines Wesens. Diese «moralischen Personen» sind «die Verwirklichung der wirklichen, empirischen Person» (305 ff.). Das Individuum ist mit den Geschäften und Wirksamkeiten des Staates «durch ein *vinculum substantiale*, durch eine wesentliche Qualität» verbunden. Diese sind «die natürliche Aktion seiner wesentlichen Qualität», denn das Wesen des Individuums ist seine «soziale Qualität» (281). Damit ist es für Marx grundsätzlich möglich geworden, die Sphären von Familie, Gesellschaft und Staat als Sphären der Selbstbestimmung und damit als solche der Freiheit zu fassen.

3. Freiheit und Unfreiheit in der Geschichte

Den Möglichkeiten von Freiheit in den geschichtlichen Staatsformen geht Marx nun nach. Er analysiert die ständische und die repräsentative Staatsform. In der ersten hat der Mensch eine «tierische» Existenz, in der zweiten eine «monadenhafte» und «egoistische» Existenz.

Innerhalb der mittelalterlichen Ständeordnung fallen politische und private Sphäre zusammen. «Die Stände der bürgerlichen Gesellschaft waren im Mittelalter als *solche* Stände zugleich gesetzgebend, weil sie *keine* Privatstände oder weil die Privatstände politische Stände waren» (351; vgl. 349. 362 ff.). Daraus folgt, daß der einzelne Mensch vollständig von seinem Stand absorbiert wird. Der Stand bildet in keiner Weise eine nur «*äußerliche* Bestimmung» des Individuums, sondern «hält» «als ein Gemeinschaftliches, als ein Gemeinwesen das Individuum». Er ist der Arbeit des einzelnen Menschen «inhärent», ist identisch mit seinem «substantiellen Tun» (362). Der Stand bestimmt den Menschen innerlich. Der Mensch ist nicht zuerst Mensch und dann auch noch Adliger oder Leibeigener, sondern er ist Mensch nur als Angehöriger eines bestimmten

Standes, als Adliger oder Leibeigener. Für den Menschen ist sein Sein als Privatmensch und sein Sein als politischer Bürger unmittelbar identisch. «Im Mittelalter ist Volksleben und Staatsleben identisch [57]. Der Mensch ist das wirkliche Prinzip des Staats, aber der *unfreie* Mensch. Es ist also die *Demokratie der Unfreiheit*, die durchgeführte Entfremdung» (296). Unfreiheit liegt vor, weil der Mensch völlig mit seiner Bestimmtheit, seiner Beschränkung zusammenfällt. Dies ist aber das wesentliche Merkmal des Tieres:

> Der Stand «trennt den Menschen von seinem allgemeinen Wesen, er macht ihn zu einem Tier, das unmittelbar mit seiner Bestimmtheit zusammenfällt. Das Mittelalter ist die *Tiergeschichte* der Menschheit, ihre Zoologie» (363 f.).

Die anachronistischen Ausläufer der ständischen Regierungsformen des Mittelalters in der Gegenwart sind der Versuch, «in der politischen Sphäre selbst den Menschen in die Beschränktheit seiner Privatsphäre zurückzustürzen, seine Besonderheit zu einem substantiellen Bewußtsein zu machen» (363). Erreicht wird aber dadurch nur, daß jetzt die Stände ein «unglückliches Zwitterding» bilden, «worin die Gestalt die Bedeutung und die Bedeutung die Gestalt belügt und weder die Gestalt zu ihrer Bedeutung und zur wirklichen Gestalt, noch die Bedeutung zur Gestalt und zur wirklichen Bedeutung wird» (365). Dies ist das «Rätsel der modernen Verfassungen (κατ' ἐξοχὴν der ständischen)» und das «Mysterium der Hegelschen Philosophie, vorzugsweise der *Rechts-* und *Religionsphilosophie*» (366).

Der Fortschritt der Geschichte verwandelt «die *politischen* Stände in *soziale* Stände». Das Ergebnis ist, daß «die einzelnen Volksglieder *gleich* in dem Himmel ihrer politischen Welt, ungleich in dem irdischen Dasein der *Sozietät* sind» (361). Die Umwandlung begann in der absoluten Monarchie und wurde in der Französischen Revolution vollendet (ebd.). Die Ständeunterschiede sind zu «Unterschieden des Privatlebens» aufgelöst, «welche in dem politischen Leben ohne Bedeutung sind» (ebd.). Marx nennt die Staaten, in denen diese Trennung vollzogen ist, «repräsenta-

[57] Marx verkennt nicht, daß diese Identität wieder jeweils verschieden ist: «Entweder ist, wie in Griechenland, die res publica, die wirkliche Privatangelegenheit, der wirkliche Inhalt der Bürger, und der Privatmensch ist Sklave; der politische Staat als politischer ist der wahre und 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» (296).

tive Staatssysteme»[58]. Insbesondere meint er damit die französische Republik und die Vereinigten Staaten von Amerika.

Wie ist die Stellung des Menschen in diesen Republiken, wie steht es in ihnen um seine Freiheit? Programmatisch formuliert Marx dies in Abhebung vom Mittelalter:

> «Die moderne Zeit, die *Zivilisation*, begeht 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» (364).

«Der *Privatstand* ist der Stand der bürgerlichen Gesellschaft oder die bürgerliche Gesellschaft ist der *Privatstand*» (356). Damit ist die bürgerliche Gesellschaft per definitionem «Gegensatz und Trennung vom Staat» (357). Will sie zu politischer Bedeutung gelangen, muß sie eine «völlige Transsubstantiation» durchmachen (ebd.). Dieses allgemeine Gesetz erscheint am einzelnen Menschen in der Form, daß er «eine *wesentliche Diremption* mit sich selbst vornehmen» muß (ebd.):

> «Die Trennung der bürgerlichen Gesellschaft und des politischen Staates erscheint notwendig als eine Trennung des *politischen* Bürgers, des Staatsbürgers, von seiner wirklichen, empirischen Wirklichkeit, denn als Staatsidealist ist er ein *ganz anderes*, von seiner Wirklichkeit *verschiedenes*, unterschiedenes, entgegengesetztes Wesen» (358).

Das Subjekt des Staates ist also der Mensch in seiner inhaltlosen Individualität, denn jeder Inhalt fällt in die Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft und nicht in die des Staates (358). Und nur in dieser Abstraktion von seinem wirklichen Leben ist der einzelne als Mensch, nämlich als soziales Wesen[59]. Freiheit als Selbstbestimmung, als Dem-eigenen-Sein-gemäß-Sein, gibt es daher nur als abstrakte, inhaltsleere Freiheit, d. h. als Willkür und Zufälligkeit[60]. Wie steht es aber mit der Freiheit des Menschen innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft? Die Unterschiede der Stände waren Unterschiede des Bedürfnisses und der Arbeit. Weil die Menschen dadurch innerlich bestimmt, wesentlich beschränkt waren, waren sie unfrei. In der bürgerlichen Gesellschaft aber «bildet sich der

[58] «Die repräsentative Verfassung ist ein großer Fortschritt, weil sie der *offene, unverfälschte, konsequente* Ausdruck des *modernen Staatszustandes* ist. Sie ist der *unverhohlene Widerspruch*» (355).

[59] «In seiner politischen Bedeutung macht sich das Glied der bürgerlichen Gesellschaft los von seinem Stande, seiner wirklichen Privatstellung; hier ist es allein, daß es als *Mensch* zur Bedeutung kommt, oder daß seine Bestimmung als Staatsglied, als soziales Wesen, als seine *menschliche* Bestimmung erscheint» (362 f.).

[60] Siehe unten S. 70 f.

Unterschied aus in beweglichen, nicht festen Kreisen, deren Prinzip die *Willkür* ist. *Geld* und *Bildung* sind die Hauptkriterien ... Es ist eine Teilung von Massen, die sich flüchtig bilden, deren Bildung selbst eine willkürliche und *keine* Organisation ist» (362). «Der *Genuß* und die *Fähigkeit zu genießen*» ist das Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft, nach dem sie sich strukturiert (ebd.) [61]. Vom Menschen her gesehen heißt dies:

> «Die jetzige bürgerliche Gesellschaft ist das durchgeführte Prinzip des *Individualismus;* die individuelle Existenz ist der letzte Zweck; Tätigkeit, Arbeit, Inhalt etc. sind *nur* Mittel» (363).

Alle Bestimmungen des Menschen «in der bürgerlichen Gesellschaft *erscheinen* als dem Menschen, dem Individuum *unwesentlich*, als *äußere* Bestimmungen, die zwar notwendig sind zu seiner Existenz im Ganzen, d. h. als ein Band mit dem Ganzen, ein Band, das es aber ebensosehr wieder fortwerfen kann» (363). Der wirkliche Mensch ist also der beschränkte, seinem partikulären Interesse dienende bourgeois. Die Befreiung von den Banden des Standes stellt sich als eine Befreiung von Banden heraus, die seinen egoistischen Geist gefesselt hielten (389). Der bourgeois ist frei, denn er hat keine ihn innerlich und wesentlich einschränkende Bestimmtheit mehr. Aber es ist eine Freiheit der Zufälligkeit und der Willkür. Er ist unfrei, weil jeder andere Mensch und die Gesellschaft überhaupt für ihn eine äußere und damit fremde Bestimmung ist. Der Inhalt seines Lebens, seine Tätigkeit und Arbeit, ist nicht Verwirklichung, Objektivierung seines Seins als Selbstbestimmung, sondern etwas Äußerliches, Fremdes, mit dem er nur zufällig, wegen dessen Hinordnung auf den Genuß verbunden ist.

Entscheidend ist für Marx aber nicht, daß der Mensch für den anderen nur ein Mittel und zugleich eine Schranke für dessen Freiheit ist, sondern daß das Privateigentum zum eigentlichen Subjekt und der Mensch zum Prädikat wird (389 ff.). Das Privateigentum ist nicht der Gegenstand der menschlichen Willkür, sondern «die Willkür ist das *bestimmte* Prädikat des Privateigentums» (389). Die Freiheit des Willens bedeutet das Privateigentum als alleinigen Inhalt des Willens (391). «Die politische Unabhängigkeit ist ein Akzidens des Privateigentums, nicht die Substanz

[61] Da dem Proletariat dies abgeht, fällt es aus der bürgerlichen Gesellschaft heraus, aber als dessen Voraussetzung: «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» (362).

des politischen Staats» (398; vgl. 403). Hegel hat diesen Zustand in den Begriff erhoben:

> «Die *subjektive* Freiheit erscheint bei Hegel als *formelle* Freiheit (es ist allerdings auch wichtig, daß das Freie auch frei getan werde, daß die Freiheit nicht als bewußtloser Naturinstinkt der Gesellschaft herrsche), eben weil er die objektive Freiheit nicht als Verwirklichung, als Betätigung der subjektiven hingestellt hat. Weil er dem präsumtiven oder wirklichen Inhalt der Freiheit einen mystischen Träger gegeben hat, so bekommt das wirkliche Subjekt der Freiheit eine formelle Bedeutung. Die Trennung des *Ansichs* und des *Fürsichs*, der Substanz und des Subjekts, ist abstrakter Mystizismus» (337).

Form und Inhalt der Freiheit fallen auseinander. Dem Menschen kommt nur die Form, die formelle Freiheit zu. Er kann frei, d. h. nicht bewußtlos-instinkthaft, handeln. Aber der Inhalt seines Handelns ist nichts Freies. Sein Handeln erscheint daher als Willkür: Form ohne Inhalt. Was sich durch die formelle Freiheit des Menschen hindurch verwirklicht, ist das Privateigentum. Es ist der Inhalt der Freiheit. Da die Form aber vom Inhalt getrennt ist, ist die Verwirklichungsart des Privateigentums der Zufall, die Zufälligkeit.

4. Konkrete Freiheit in der Demokratie

Konkrete Freiheit bedeutet demgegenüber Aufhebung all dieser Diremptionen des Menschen (258. 321). Marx sieht sie in der Demokratie verwirklicht. Darunter versteht er allerdings mehr als der gewöhnliche Sprachgebrauch. Die demokratischen Staatsformen der Gegenwart nennt er «Republik». Diese ist die «Demokratie innerhalb der abstrakten Staatsform» (294), deren Negation «innerhalb ihrer eigenen Sphäre» (295). Die Demokratie ist die «Wahrheit» der Staatsformen, diese sind daher, «soweit sie nicht die Demokratie sind, unwahr» (ebd.). In der Demokratie fallen Form und Inhalt zusammen. Jedes Moment des Ganzen ist das, was es ist: «In der Demokratie ist der Staat als Besonderes *nur* Besonderes, als Allgemeines das wirklich Allgemeine, d. h. keine Bestimmtheit im Unterschied zu dem andern Inhalt» (294; vgl. 292) [62]. Der Staat ist nicht mehr eine inhaltslose Form, die daher nur als äußere Institution über den Inhalt, die übrigen Sphären, herrschen kann, sondern er durch-

[62] Dies meint Marx – zumindest für diese Zeit – wenn er vom Untergang des politischen Staates spricht, da dieser als «politischer Staat, als Verfassung, nicht mehr für das Ganze gilt» (294).

dringt materiell den Inhalt der übrigen, nicht politischen Sphären (294; vgl. 293-6). Er ist nur die «Selbstbestimmung des Volkes» (ebd.). «Die Demokratie geht vom Menschen aus und macht den Staat zum verobjektivierten Menschen» (293). «Die Verfassung erscheint als das, was sie ist, ein freies Produkt der Menschen» (292):

> «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 *eignes* Werk gesetzt» (292).

Das Gesetz ist hier «menschliches Dasein», denn es ist des Menschen wegen da und nicht der Mensch des Gesetzes wegen (293). Der Mensch ist und bleibt das wahrhafte Subjekt aller seiner Prädikate. Jetzt erst wird der Mensch das Freie frei tun können, d. h. er wird in all seinem Tun sich selbst verwirklichen. Er ist nicht mehr der Zufälligkeit ausgeliefert. Sein Wille ist nicht mehr Willkür, sondern Selbstobjektivation.

Der nächste Schritt in diese Richtung ist die Einführung des allgemeinen, freien und geheimen Wahlrechts, denn dadurch setzt die bürgerliche Gesellschaft – im Gegensatz zu sich selbst als dem Privatstand – ihr politisches Dasein als ihr wahres Dasein, sie hebt sich und damit ihren Gegensatz, den politischen Staat, auf (417).

V. Die in den Menschenrechten proklamierte Freiheit als Unfreiheit (Deutsch-französische Jahrbücher)

1. Die Freiheit in den Menschenrechten

In den Artikeln zur Judenfrage analysiert Marx die von den Nordamerikanern und Franzosen proklamierten Menschenrechte auf ihren eigentlichen Gehalt hin (470). Sie sind «die Rechte des *Mitglieds der bürgerlichen Gesellschaft*, d. h. des egoistischen Menschen, des vom Menschen und vom Gemeinwesen getrennten Menschen» (472) [63]. Die Deklaration über die Freiheit nach der (radikalsten) Konstitution von 1793 (La liberté est le pouvoir qui appartient à l'homme de faire tout ce qui ne nuit pas aux droits d'autrui) kommentiert Marx folgendermaßen:

> «Die Freiheit ist also das Recht, alles zu tun und zu treiben, was keinem andern schadet. Die Grenze, in welcher sich jeder dem andern *unschäd-*

[63] FALK, der das Marxsche Freiheitsverständnis überhaupt als die entscheidende Kontaktstelle zwischen Marx und Hegel ansieht (a. a. O., 176), weist die enge Bindung dieser Analyse an Hegel nach (ebd., 181 ff.).

> *lich* bewegen kann, ist durch das Gesetz bestimmt, wie die Grenze zweier Felder durch den Zaunpfahl bestimmt ist. Es handelt sich um die Freiheit des Menschen als isolierter, auf sich zurückgezogener Monade» (472).

Der andere Mensch ist nicht die Verwirklichung meiner Freiheit, sondern ihre Schranke. Diese Freiheit ist nichts anderes als das verbriefte Recht, jeden wesensmäßigen, menschlichen Bezug zum anderen zu negieren (473). Der Mensch ist nicht «Gattungswesen». Vielmehr ist sein «Gattungsleben», die Gesellschaft, ein ihm «äußerlicher Rahmen», der seine ursprüngliche Selbständigkeit beschränkt (474). «Das einzige Band, das» diese Monaden «zusammenhält, ist die Naturnotwendigkeit, das Bedürfnis und das Privatinteresse, die Konservation ihres Eigentums und ihrer egoistischen Person» (ebd.).

Die politische Freiheit, die Freiheit des citoyen steht im Dienste dieser Freiheit des bourgeois (471. 475). Der Mensch als bourgeois ist der «eigentliche und wahre Mensch» (475), die droits de l'homme daher droits naturels (478).

In Wirklichkeit aber haben die Emanzipatoren ganz anders gehandelt, das Briefgeheimnis wurde aufgehoben, die Pressefreiheit vollständig vernichtet. Die Menschenrechte wurden in der Praxis dem politischen Leben untergeordnet, während in der Theorie eine umgekehrte Unterordnung herrschte (475 f.). Diese Bewußtseinstäuschung erklärt sich nach Marx dadurch, daß die politische Revolution «die bürgerliche Gesellschaft in ihre einfachen Bestandteile» zerschlug, «einerseits in die *Individuen*, andererseits in die *materiellen* und *geistigen Elemente*, welche den Lebensinhalt, die bürgerliche Situation dieser Individuen bilden» (477). Die Individuen wurden zu sich als Individuen befreit. Die politische Funktion wurde damit zu einer allgemeinen Funktion, da sie weder an einen Stand gebunden wurde noch zerstückelt verschiedenen Ständen zugeteilt wurde (477). Da aber der Inhalt dieser Individuen, die Elemente ihres wirklichen Lebens, ebenfalls befreit wurden, steht der inhaltslosen, unwirklichen Freiheit der Individuen die Freiheit der Elemente ihres Lebens gegenüber:

> «Die Freiheit des egoistischen Menschen und die Anerkennung dieser Freiheit ist aber vielmehr die Anerkennung der *zügellosen* Bewegung der geistigen und materiellen Elemente, welche seinen Lebensinhalt bilden» (478).

Dieser egoistische Mensch, der seinen Elementen ausgeliefert ist, – d. h. der Religionsfreiheit, Freiheit des Eigentums, Gewerbefreiheit usw. erhielt, anstatt von Religion, Eigentum usw. befreit zu werden – ist die

«Naturbasis» des politischen Staates (477 f.). Ihn als seine «nicht weiter begründete Voraussetzung» erkennt der Staat in den Menschenrechten an (ebd.). Das Ergebnis der politischen Revolution ist daher: der wirkliche Mensch ist das egoistische Individuum, der wahre Mensch ist der abstrakte citoyen (478).

Marx wirft dieser Revolution Halbheit vor: «Die *politische Revolution* löst das bürgerliche Leben in seine Bestandteile auf, ohne diese Bestandteile selbst zu *revolutionieren* und der Kritik zu unterwerfen» (ebd.). Nur innerhalb ihres Aktes schießt sie für einen kurzen Augenblick über ihr Ziel hinaus und ordnet sich die bürgerliche Gesellschaft unter. Aber dies geschieht nur im Gegensatz zu ihren eigenen Lebensbedingungen, muß also notwendig scheitern (463 f. 477).

2. «*Der Staat ist der Mittler zwischen dem Menschen und der Freiheit des Menschen*» (459)

Die Religion ist nicht der Grund, sondern das Phänomen dieser «weltlichen Beschränktheit» (457). Erst mit der Beseitigung der weltlichen Schranken verschwindet daher die Religion (ebd.). Wenn der Staat sich als Staat von der Religion lossagt, verschwindet diese noch nicht, denn durch diese politische Emanzipation befreit sich der Mensch von der wirklichen Beschränktheit nicht wirklich, sondern nur auf abstrakte und beschränkte Weise (459). Er verhält sich zwar in der politischen Sphäre atheistisch, d. h. frei von allen Schranken; in der privaten Sphäre aber bleibt er religiös, da die wirklichen Schranken bleiben (464. 468. 477). Die Religion wird Privatsache. Der Bereich des Staates ist der Himmel der Religion, in dem wir frei sind (461). Im Rahmen der bisherigen Weltordnung ist diese abstrakte Freiheit die einzig mögliche (462).

Die Philosophie steht im Dienste der Geschichte (489). In diesem Dienste ist es ihre gegenwärtige Aufgabe, durch Bewußtmachung, durch Denunziation, den wechselseitigen dumpfen Druck aller sozialen Sphären aufeinander aufzudecken (491). Nicht als ob durch diese Bewußtmachung der Druck aufgehoben würde, sondern damit er dadurch noch drückender wird: «Man muß das Volk vor sich selbst erschrecken lehren, um ihm *Courage* zu machen» (492). Kritik ist die Aufgabe der Zeit [64]! Sie wird dann zur «materiellen Gewalt», wenn sie die Massen ergreift. Dies geschieht,

[64] Die Differenz zur Dissertation zeigt sich darin, daß die Philosophie nicht mehr als die wahre Wirklichkeit die existierende Wirklichkeit in ihrer Kritik mißt, sondern daß sie nur das Bewußtwerden des Widerstreits zwischen beiden ist, aber

wenn sie «radikal» wird, und sie wird dies, wenn sie von der «positiven Aufhebung der Religion» ausgeht. Denn «die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der *Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei*». Das Ergebnis der Religionskritik, von der die moderne Kritik auszugehen hat, ist daher der kategorische Imperativ, «*alle Verhältnisse umzuwerfen*, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes... Wesen ist» (497).

Der kategorische Imperativ, das Sollen, ist für Marx noch nicht – wie später – das ohnmächtige Sollen der Moralgebote, sondern das Sollen der Wirklichkeit selbst. Es ist die wahre Wirklichkeit, die sich gegen die Unvernunft der existierenden Wirklichkeit wendet (448). Sie wird nicht als ein Äußeres an diese herangetragen, sondern offenbart sich in der Widersprüchlichkeit der existierenden Wirklichkeit selbst (448 f.).

Menschliche Emanzipation, konkrete Freiheit, Demokratie meinen ein und dasselbe: die Einheit von Individuum und Gattungswesen (479). Frei ist der Mensch, bei dem Form und Inhalt, Mensch-Sein und Individuum-Sein, Citoyen-Sein und Bourgeois-Sein, soziales Dasein und individuelles Dasein zusammenfallen. Denn nur dann ist er ein sich selbst bestimmendes Wesen und alle seine Bestimmtheiten Selbstbestimmungen. Freiheit qua Selbstbestimmung oder Autonomie aber ist die Bedingung der Möglichkeit, daß der Mensch das höchste Wesen sei. Freiheit ist das «Selbstgefühl des Menschen» (433). – Die in den Menschenrechten proklamierte Freiheit aber ist eine Illusion von Freiheit, die nur dazu da ist, die eigentliche Unfreiheit zu verdecken.

VI. Die freie bewußte Tätigkeit als Gattungscharakter des Menschen (Pariser Manuskripte)

Die Analyse der gegenwärtigen Staatsformen hatte für Marx ergeben: Die Welt der Bedürfnisse, der Arbeit, des Privateigentums ist die Naturbasis des modernen Staates. Marx muß sich daher fragen, wie es um Freiheit und Unfreiheit in diesem Bereiche bestellt ist. – Die «inneren Bedingungen» einer Revolution, die die menschliche Emanzipation erstellt, sind die Philosophie und das Proletariat (503 ff.) [65]. Marx

als solches auch wiederum ein Moment dieses Widerstreits, der zu seiner Auflösung drängt (vgl. 495-505). – Zum Problem des Marxschen Begriffs von der «Verwirklichung der Philosophie» vgl. die Diskussion HABERMAS, Zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus, in: Theorie und Praxis, a. a. O., S. 261-335; bes. 285-290 – LANDGREBE (a. a. O.).

[65] Zur Herkunft und zur ursprünglichen Konzeption von «Proletariat» vgl.

muß sich daher fragen, wann für das Proletariat die «materielle Notwendigkeit» vorliegt, sich selbst aufzuheben.

Marx beantwortet beide Fragen durch eine Auseinandersetzung mit der Nationalökonomie und der Hegelschen Phänomenologie [66].

1. Der Mensch ist universell und darum frei

Der Mensch ist «Naturwesen» oder, was dasselbe heißt, «gegenständliches sinnliches Wesen» (650 ff.). – Damit will Marx nicht über das Wesen *des* Menschen eine Aussage machen, sondern die Verfaßtheit des *konkreten* Menschen seiner Zeit analysieren. – Marx will damit sagen, der Mensch ist ein mit «Trieben» ausgestattetes Wesen. Triebe aber sind wesentlich auf ihren außer ihnen seienden sinnlichen Gegenstand bezogen. Sie sind wesentlich dieser Bezug. Die sinnlichen Gegenstände sind daher wesentliche Gegenstände. Ohne sie sind die Triebe nicht. Die Triebe sind nur, insofern sie sich äußern, d. h. an ihren Gegenständen betätigen und bestätigen. Dieses wesensmäßige Verflochtensein mit der Umwelt führt Marx am «Hunger» aus:

> «Der Hunger ist ein natürliches *Bedürfnis;* er bedarf also einer *Natur* außer sich, eines *Gegenstandes* außer sich, um sich zu befriedigen, um sich zu stillen. Der Hunger ist das gegenständliche Bedürfnis eines Leibes nach einem außer ihm seienden, zu seiner Integrierung und Wesensäußerung unentbehrlichen *Gegenstande*» (650 f.).

Indem Marx mit dem Sinn von «Natur» spielt, sagt er: «Ein Wesen, welches seine Natur nicht außer sich hat, ist kein *natürliches* Wesen, nimmt nicht teil am Wesen der Natur» (651). Der Mensch ist als Naturwesen wesensmäßig eingebunden in den Gesamtzusammenhang der Natur. Sie ist sein «unorganischer Leib». Er ist ein «Teil der Natur» (566). Tätig und leidend (649 ff.), bestimmend und bestimmt werdend ist er in sie eingebettet. Leben heißt: in ständigem Prozeß mit ihr als seinem Leib sich halten [67].

TUCKER, a. a. O., S. 142 f.; POPITZ, a. a. O., S. 99-104; FRIEDRICH, a. a. O., S. 80-87.

[66] Vgl. für unsere Fragestellung unter den Interpretationen der Pariser Manuskripte besonders: BEKKER, a. a. O., S. 37-89; BOCKMÜHL, a. a. O., S. 207-262; KLAGES, a. a. O., S. 19 ff.; E. METZKE, Mensch und Geschichte im ursprünglichen Ansatz des Marx'schen Denkens, in: Marxismusstudien, 2. Folge, Tübingen 1957, S. 1-25.

[67] «Der Mensch *lebt* von der Natur, heißt: Die Natur ist sein *Leib*, mit dem er in beständigem Prozeß bleiben muß, um nicht zu sterben. Daß das physische

Da der Zusammenhang mit der Natur der Zusammenhang der Natur mit sich selbst ist (566), steht der Mensch dadurch nicht unter fremder Gesetzlichkeit. Freiheit aber würde bedeuten, daß die Selbstbestimmung des Menschen in diesem Zusammenhang das übergreifende Moment ist. Marx sieht dies darin gegeben, daß der Mensch nicht wie das Tier nur einen bestimmten Umkreis der Natur zum Gegenstand hat, sondern die ganze Natur. Der Mensch ist universal, unbeschränkt, weil er sich auf das Ganze der Natur richtet und nicht nur auf einen Ausschnitt von ihr – einen Ausschnitt, der dann vom Ganzen her bestimmt wäre.

> «Die Universalität des Menschen erscheint praktisch eben in der Universalität, die die ganze Natur zu seinem *unorganischen* Körper macht, als inwiefern sie 1) ein unmittelbares Lebensmittel, als inwiefern sie [2)] die Materie, der Gegenstand und das Werkzeug seiner Lebenstätigkeit ist» (566).

Insofern sich der Mensch die ganze Natur einverleibt, mit ihr als seinem Leib in Lebensprozeß steht, betätigt und bestätigt er sich an ihr, bestimmt er sich selbst, indem er sie bestimmt. Darum kann Marx schließen: universell, darum frei (ebd.). Freiheit heißt Unbeschränktheit, Allseitigkeit, in Lebensprozeß mit dem anderen stehen, sei es nun das andere oder der andere. Ist dem Menschen nur ein Teil der Natur zugänglich, so ist er auf die Stufe des Tieres abgesunken. Die Natur ist ihm dann unzugänglich, fremd. Da sie aber zugleich sein wesentlicher Gegenstand ist, so ist sie ihm entfremdet und er selbst seinem Wesen (566 ff.). Seinem Wesen ist der Gegenstand genommen, es ist damit ein ungegenständliches Wesen, ein Unwesen (651).

2. *Die menschliche Tätigkeit ist bewußte Tätigkeit und darum frei*

Die wesentliche Differenz zum Tier besteht aber nicht in der Universalität der Umwelt, sondern in der besonderen Art der Lebenstätigkeit, denn «in der Art der Lebenstätigkeit liegt der ganze Charakter einer species, ihr Gattungscharakter» (567). Der Gattungscharakter des Menschen aber ist die «freie bewußte Tätigkeit» (ebd.).

Bewußte Lebenstätigkeit heißt: «Der Mensch macht seine Lebenstätigkeit selbst zum Gegenstand seines Wollens und seines Bewußtseins»

und geistige Leben des Menschen mit der Natur zusammenhängt, hat keinen anderen Sinn, als daß die Natur mit sich selbst zusammenhängt, denn der Mensch ist ein Teil der Natur» (566).

(ebd.). Der Mensch kann sich zu sich selbst verhalten (566). Er kann sein eigenes Leben zum Gegenstand seiner Tätigkeit machen (567). Er kann reflektieren, d. h. sich auf sich selbst wenden. Anders ausgedrückt: er kann sich selbst bestimmen. In diesem Sinne spricht Marx hier von «bewußter Lebenstätigkeit». Gemeint ist also nicht einfach eine Tätigkeit, die von Vorstellungen «begleitet» wird. Und darum kann Marx von der «bewußten Vorstellung» aus auch schließen: «Nur darum ist seine Lebenstätigkeit freie Tätigkeit» (ebd.).

Indem Marx dieses Wesen des Menschen vom Tier abgrenzt, wird noch deutlicher, was er meint. «Das Tier ist unmittelbar eins mit seiner Lebenstätigkeit. Es unterscheidet sich nicht von ihr. Es ist *sie*» (ebd.). Es fließt unmittelbar, unvermittelt mit seiner Bestimmtheit zusammen. So ist ihm nicht die Möglichkeit der Selbstbestimmung gegeben, weil es keine Differenz in sich trägt, die ein Selbstverhältnis ermöglichen würde. Diese distanzlose Unmittelbarkeit kennzeichnet auch seinen Bezug zur Umwelt. «Es produziert nur unter der Herrschaft des unmittelbaren physischen Bedürfnisses» (567 f.). Marx verweist als Beispiel auf den Nest- oder Wohnungsbau von Biene, Ameise oder Biber. Sie bauen nach einem ihnen vorgegebenen Plan, von dem sie nicht abweichen können. Und sie tun dies nur dann, wenn ihre Lebenstätigkeit unmittelbar ein solches Produkt fordert. Dieses tierische Produzieren ist ein integraler Bestandteil ihrer Lebenstätigkeit und sein Produkt gehört unmittelbar zu ihrem «physischen Leib» (568). – Der Mensch dagegen produziert «universell», «frei vom physischen Bedürfnis». Er tritt frei seinem Produkt gegenüber. Er befreit aber auch gleichsam die Natur zu sich selbst, denn sein Produzieren ist ein Reproduzieren der Natur, weil er den Gegenstand gemäß dessen «inhärentem Maß» bearbeitet. Diese Freiheit «von» dem unmittelbaren physischen Bedürfnis zugleich mit der Freiheit «zu» einem Eingehen auf die Eigenart des anderen ermöglicht erst ein Formieren «nach den Gesetzen der Schönheit» (ebd.).

Der Mensch ist also nicht Naturwesen schlechthin, sondern er ist «*menschliches* Naturwesen» oder «Gattungswesen» (652. 566 f.). Er verhält «sich zu sich selbst als der gegenwärtigen, lebendigen Gattung» (566), m. a. W.: «zu der Gattung als seinem eigenen Wesen» (567). Die Universalität seines Bezuges zur Natur ermöglicht und bedingt die Befreiung von einer unmittelbaren Bestimmtheit, von Unfreiheit. D. h. positiv ausgedrückt: der Mensch hat seine Freiheit nicht als Wesensbestimmung, sondern gewinnt sie nur in der Bewährung seines Wesens.

3. Die Vermittlung der Freiheit durch die Arbeit

Als «für sich selbst seiendes Wesen», als Gattungswesen, muß der Mensch «sich sowohl in seinem Sein als in seinem Wissen bestätigen und betätigen» (652). Der Mensch währt nur in seinem Wesen, indem er sich bewährt. Er bewährt sich «in der Bearbeitung der gegenständlichen Welt» (568; vgl. 567):

> «Diese Produktion ist sein werktätiges Gattungsleben. Durch sie erscheint die Natur als *sein* Werk und seine Wirklichkeit. Der Gegenstand der Arbeit ist daher die *Vergegenständlichung des Gattungslebens des Menschen:* indem er sich nicht nur wie im Bewußtsein intellektuell, sondern werktätig, wirklich verdoppelt und sich selbst daher in einer von ihm geschaffenen Welt anschaut» (568).

Bedeutet Selbsttätigkeit, freie Tätigkeit ein Sich-selbst-zum-Gegenstand-Machen, so muß die unmittelbare subjektive Natur des Menschen menschlich sein. Der Mensch ist aber gegenständliches Wesen. Seine Natur ist daher nur dann menschlich, wenn ihre Gegenstände menschlich sind. Indem die Arbeit der gegenständlichen Welt, der objektiven Natur, menschliches Gepräge gibt, macht sie über die Vermenschlichung der objektiven Natur die subjektive Natur des Menschen menschlich. Die Arbeit ist so der Entstehungsakt des Menschen, denn vor ihr ist «weder die Natur – objektiv – noch die Natur – subjektiv ... unmittelbar dem *menschlichen* Wesen adäquat vorhanden» (652). Und die Geschichte, in der dies geschieht, «ist die wahre Naturgeschichte des Menschen» (ebd.). Dies besagt auch die Formel: Naturalisierung des Menschen = Humanisierung der Natur (593 f. 596).

Die menschlichen Wesenszüge, seine Wesenskräfte sind erst dann wirklich, erst dann für ihn, wenn sie ihm als gegenständlicher Reichtum gegenübertreten. Die Sinne des Menschen sind erst dann menschlich, wenn sie sich auf eine vermenschlichte Natur richten, denn dieser Bezug macht ihr Wesen aus (601; vgl. 598-604). Marx kann daher einerseits sagen, daß «die Bildung der fünf Sinne ... eine Arbeit der ganzen bisherigen Weltgeschichte» ist (601), und andererseits, daß «das gewordene *gegenständliche* Dasein der Industrie das *aufgeschlagene* Buch der *menschlichen Wesenskräfte,* die sinnlich vorliegende menschliche *Psychologie*» ist (602).

Der erste Gegenstand des Menschen aber ist der Mensch (605). Der andere Mensch ist die gegenständliche Wirklichkeit meiner eigenen subjektiven Wirklichkeit (595 ff.). Im Verhältnis zum anderen Menschen

offenbart sich also, inwieweit das Menschliche natürlich und das Natürliche menschlich geworden ist. Insbesondere ist das Verhältnis des Mannes zur Frau der unzweideutige Ausdruck, wie der Mensch für sich selbst existiert (592).

> «In diesem Verhältnis *erscheint* also *sinnlich*, auf ein anschaubares *Faktum* reduziert, inwieweit dem Menschen das menschliche Wesen zur Natur oder die Natur zum menschlichen Wesen des Menschen geworden ist» (592).
>
> «In diesem Verhältnis zeigt sich auch, inwieweit das *Bedürfnis* des Menschen zum *menschlichen* Bedürfnis, inwieweit ihm also der *andere* Mensch als Mensch zum Bedürfnis geworden ist, inwieweit er in seinem individuellsten Dasein zugleich Gemeinwesen ist» (593).

Erst indem der andere Mensch für mich Mensch geworden ist, bin ich selbst Mensch, denn ich bin selbst nur insoweit Mensch, als mein Gegenstand Mensch ist. Jetzt wird auch die Marxsche Rede verständlich, daß die Gattung – die anderen Menschen – das eigene Wesen des Menschen ist (567), aber auch die andere, daß der Mensch selbst die gegenwärtige lebendige Gattung ist (566), die «ideale Totalität», das «subjektive Dasein» der Gattung (597). Der Mensch als Individuum ist wesentlich der Bezug auf die anderen Menschen. In den anderen als seiner Vergegenständlichung hat er sein Wesen. Zugleich hat die Gesellschaft im einzelnen den Ort ihrer Anwesenheit und nicht in einem Jenseits von ihm. Selbsttätigkeit als der Vollzug von Freiheit fordert als Bedingung der Möglichkeit, daß sie als solche auch dem anderen Menschen zukommt. Freiheit gibt es nicht für den Menschen als Individuum, sondern nur als Gemeinwesen.

4. Die gegenwärtige Selbstentfremdung von diesem Wesen

Gegenwärtig hat die Arbeit eine ihrer Wesensgestalt entfremdete Gestalt. Sie geschieht nicht freiwillig, sondern unter Zwang; nicht bewußt, sondern dumpf und tierisch. Sie ist nicht Selbstbetätigung, Bejahung, sondern Verneinung; nicht Selbsttätigkeit, sondern Fremdtätigkeit, d. h. sie gehört einem anderen; nicht Selbstzweck, sondern Mittel (564 f.). Dieser gegenwärtige Zustand ist progressiv (561 ff.).

Dies ist eine Entfremdung des Menschen [68] von seinem Wesen (565 ff.

[68] Eine knappe Darstellung der vielfältigen Weisen von Entfremdung, unter bzw. in denen der Mensch steht, gibt METZKE, a. a. O.; bedeutsam sind vor allem die Ausführungen von KLAGES, a. a. O., S. 43-74; zur Herkunft des Begriffes Entfremdung vgl. LUKÁCS, a. a. O., S. 613 ff.; A. GEHLEN über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung, ARSPh 40 (1952/53) 338-353; H. BARTH, Wahrheit und Ideologie, Erlenbach-Zürich u. Bern ²1961, S. 99-123. 303 (Anm. 107).

570 f.); denn die Arbeit ist das Wesen des Menschen (645) [69]. Sie äußert sich darin, daß das Produkt der Arbeit nicht mein Gegenstand ist, sondern daß ich zum Gegenstand meines Produktes werde (562. 565. 574 f.). Der Mensch ist «Ware», deren Wert von Angebot und Nachfrage bestimmt wird (511). Er ist die subjektive Erscheinungsform der Warenwelt. Er steht unter deren Gesetzlichkeit als einer Fremdgesetzlichkeit. Er existiert nur als ein «Unwesen», Freiheit nur als Unfreiheit (587). Dieses unmenschliche Verhältnis äußert sich im Verhältnis der Menschen untereinander (570 f.) [70]. Der Verlust des Gegenstandes als einer Vergegenständlichung seines Wesens und dessen Selbständigwerden zu einer Macht über den ihn produzierenden Menschen äußert sich in der «Herrschaft dessen, der nicht produziert, auf die Produktion und die Produkte» (571). In und vermittels der entfremdeten Arbeit produziert und reproduziert der Arbeiter sich selbst und den Kapitalisten (ebd.).

Diese gegenwärtigen Verhältnisse sind nicht durch einen Sündenfall zustande gekommen (560), sondern sie sind ein notwendig zu durchlaufendes negatives Zwischenstadium beim Prozeß der Menschwerdung durch die menschliche Arbeit (595. 645). Als solche sind sie das Werden des Menschen als Menschen (594). Es gilt daher die Bewegung der progressiven Entfremdung zu beschleunigen [71], und nicht, sie abzubremsen oder zurückzuwenden [72].

[69] Dies erkannt zu haben, sieht Marx als das Große der Hegelschen Phänomenologie des Geistes an (645 f.).

[70] Unmittelbar greifbar auch hier wieder im Verhältnis des Mannes zur Frau: «In dem Verhältnis zum Weib, als dem Raub und der Magd der gemeinsamen Wollust, ist die unendliche Degradation ausgesprochen, in welcher der Mensch für sich selber existiert» (592). – «Die Prostitution ist nur ein *besonderer* Ausdruck der *allgemeinen* Prostitution des *Arbeiters*» (595, Anm. 108).

[71] Diese Funktion der Beschleunigung schreibt Marx dem Bewußtsein zu. So ist die moderne Nationalökonomie sowohl ein «Produkt der wirklichen *Energie* und *Bewegung* des Privateigentums» als auch ein Moment von dieser selbst, denn sie hat «die Energie und Entwicklung dieser *Industrie* beschleunigt, verherrlicht, zu einer Macht des *Bewußtseins* gemacht» (585). Bewußtsein ist für Marx eben kein Epiphänomen (vgl. 598). – Marx sieht seine eigene Aufgabe gerade darin, den Proletariern ein ihre Beschränktheit überbietendes Bewußtsein zu vermitteln: «... jene Bewegung, die wir in *Gedanken* schon als eine sich selbst aufhebende wissen, wird in der Wirklichkeit einen sehr rauhen und weitläufigen Prozeß durchmachen. Als einen wirklichen Fortschritt müssen wir es aber betrachten, daß wir von vornherein sowohl von der Beschränktheit als [auch von] dem Ziel der geschichtlichen Bewegung, und ein sie [= Beschränktheit] überbietendes Bewußtsein erworben haben» (618; das Eingeklammerte ist Hinzufügung von mir. D. E.).

[72] Deswegen die scharfe Stellungnahme gegen den Feudalismus (553-559. 578-583). Ihm weint Marx keine sentimentalen Tränen nach (553).

Über die Aufhebung dieser Entfremdung auf Grund einer notwendigen ökonomischen Entwicklung sagt Marx nur ganz allgemein, daß das Verhältnis von Kapital und Arbeit sich zu einem feindlichen, wechselseitigen Gegensatz entwickelt und damit aus sich heraus seine Auflösung fordert (584. 590).

5. Der Kommunismus als Reich der Freiheit

Im Kommunismus als der positiven Aufhebung des Privateigentums (593) [73] haben die Bedürfnisse und der Genuß so sehr ihre egoistische Natur verloren (599), daß «die Sinne und der Genuß der anderen Menschen meine *eigene* Aneignung geworden» sind (599 f.). Die Lebensäußerungen der anderen Menschen sind unmittelbar meine eigenen geworden. Im anderen bejahe ich mich selbst, er ist meine Wirklichkeit geworden. Ich bin nicht zuerst Individuum und dann als Zugabe noch gesellschaftliches Wesen, sondern ich bin als Individuum gesellschaftliches Wesen (595 ff.). Nicht als ob das Individuum in der Gattung unterginge, sondern es wird durch die Gesellschaft zu sich selbst befreit (597 f.). Ähnlich ist auch das Verhältnis zur Natur: Der Mensch ist frei von der Natur, weil er sie sie selbst sein läßt. So sieht er das Mineral nicht mehr unter merkantilischem Interesse, sondern in seiner Schönheit und eigentümlichen Natur (601). Selbstbetätigung und Vergegenständlichung schließen sich jetzt nicht mehr aus, denn der Gegenstand wird nicht mehr nur durch «Gebrauch» mein Gegenstand, sondern indem ich ihn anerkenne (599).

Der Kommunismus ist

> «die *wahrhafte* Auflösung des Widerstreits zwischen dem Menschen mit der Natur und mit dem Menschen, die wahre Auflösung des Streits zwischen Existenz und Wesen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbetätigung, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung. Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung» (594).

[73] Auf den sog. «rohen Kommunismus» als der ersten Stufe der Aufhebung der Selbstentfremdung (590-593) wird hier nicht eingegangen. Dieser ist die Negation des Privateigentums innerhalb seines eigenen Bereichs. M. a. W.: «Die Bestimmung des *Arbeiters* wird nicht aufgehoben, sondern auf alle Menschen ausgedehnt» (591). – Die «Weibergemeinschaft» ist das «ausgesprochene Geheimnis dieses noch ganz rohen und gedankenlosen Kommunismus» (ebd.).

Selbstbetätigung als Selbstbestätigung, universelle, freie Tätigkeit ist jetzt möglich, denn jede Bestimmtheit des Menschen ist nicht nur dem Wesen, sondern auch der Existenz nach Selbstbestimmung des Menschen, alles Gegenständliche ist seine Gegenständlichkeit.

VII. Freiheit als «positive Macht» (Heilige Familie und Deutsche Ideologie)

1. Die Änderung des Bereichs der Aussage

Eine genaue Analyse der Entwicklung des Marxschen Denkens von den «Pariser Manuskripten» zur «Deutschen Ideologie» kann hier nicht vorgenommen werden [74]. Die zwischen beiden Arbeiten liegenden «Heilige Familie» und «Thesen über Feuerbach» zeigen in ihrer Vermittlung nach beiden Seiten hin, daß kein «Bruch» in seiner Denkentwicklung vorliegt, wohl aber eine Verschiebung des Aussagebereiches und -horizontes [75]. In den deutsch-französischen Jahrbüchern hatte Marx die «Denunziation» als Aufgabe der Philosophie formuliert [76]. Jetzt vollzieht er diese an den Junghegelianern [77]. Der Gebrauch von «Bewußtsein» mag dies verdeutlichen. In den «Pariser Manuskripten» trat «Bewußtsein» in zweifacher Bedeutung auf: einmal als Fürsichsein, als Zu-sich-selbst-Verhalten des Menschen, zum anderen als empirisch-psychologisches Bewußtsein. Jetzt unterstellt Marx polemisch allen Aussagen der Junghegelianer diese zweite Bedeutung (3/19 f. 84 f. 111). Auf diese Bedeutung beschränkt ist aber Bewußtsein nur noch als Produkt und abhängige

[74] Vgl. dazu BEKKER, a. a. O., S. 90-99; POPITZ, a. a. O., S. 166 ff.; FRIEDRICH, a. a. O., S. 143-198.

[75] Den inneren Bezug zwischen «Heiliger Familie» und «Pariser Manuskripten» zeigt z. B. der folgende Text aus der «Heiligen Familie» offenkundig: «... *der Gegenstand als Sein für den Menschen, als gegenständliches Sein des Menschen, zugleich das Dasein des Menschen für den anderen Menschen, seine menschliche Beziehung zum anderen Menschen, das gesellschaftliche Verhalten des Menschen zum Menschen*» (712 f.). – Andererseits beruft sich Marx in der «Deutschen Ideologie» vielfach positiv auf die «Heilige Familie» (3/34. 82 f. 85. 87. 89. 91-98. 132. 193. 250. 252. 382*. 519). – Zu den «Thesen über Feuerbach» vgl. die ausführlichen Interpretationen von E. BLOCH (Keim und Grundlinie. Zu den elf Thesen von Marx über Feuerbach, DZfPh 1 [1953] 237-261) und ROTENSTREICH (a. a. O., 338-360. 482-510).

[76] Siehe oben S. 74.

[77] Dies besagt nicht eine erst jetzt erfolgte kritische Absetzung von diesen. Vielmehr war die Kritik an ihnen schon in der Dissertation und ihren Vorarbeiten enthalten (vgl. oben S. 59 u. Anm. 37).

– wenn auch integrale – Funktion der realen Welt zu fassen (3/26. 28. 232. 234. 363). Bewußtsein kann so nicht mehr mit Freiheit gleichgesetzt werden. Damit wird aber jetzt auch die Freiheit vorzugsweise im Hinblick auf ihre «materiellen Bedingungen» betrachtet:

> «Der erste Satz des profanen Sozialismus verwirft die Emanzipation *in der bloßen Theorie* als eine Illusion und verlangt für die *wirkliche* Freiheit, außer dem idealistischen '*Willen*', noch sehr handgreifliche, sehr materielle Bedingungen» (779).

Der Mensch ist, was er ist, durch die materiellen Verhältnisse, in denen er steht (3/21). Nicht mehr und nicht weniger. Von «Entmenschung», von «Selbstentfremdung» zu reden, ist Unsinn (3/262 f. 415. 417). Denn das würde heißen, daß das Resultat des Geschichtsprozesses, das wahre Wesen des Menschen oder der wahre Mensch, als Subjekt oder als treibende Kraft dem Geschichtsprozeß zugrundeliege (3/38. 69. 75. 98). Der Mensch ist borniert, einseitig, wenn dies seine materiellen Verhältnisse sind. Er ist in sich zerrissen – und hat auch ein Bewußtsein davon oder doch zumindest ein widersprüchliches Bewußtsein –, wenn die Produktionsverhältnisse es sind (3/25*. 69. 72. 417). Und mehr ist er nicht.

2. *Idealistisches und materialistisches Verständnis von Freiheit*

Marx stellt der «*spiritualistischen* Freiheit, die sich auch in den Ketten *einbildet*, frei zu sein»[78], die «*wirkliche* Freiheit» entgegen (779). Im ersteren Sinne wird Freiheit als «Lossein» verstanden, im zweiten als «Macht»[79].

> «Die Freiheit ist von den Philosophen bisher in doppelter Weise bestimmt worden; einerseits als Macht, als Herrschaft über die Umstände und Verhältnisse, in denen ein Individuum lebt, – von allen Materialisten;

[78] Es ist dies für Marx die Freiheit, die das Christentum gebracht hat (3/283. 286).

[79] Marx verweist im Zusammenhang damit auch auf Hegel: «... so mag er [Stirner] sich bei Hegel über die negative und positive Freiheit Rats erholen. Als deutscher Kleinbürger mag er sich an der Schlußbemerkung dieses Kapitels delektieren» (3/287). – Marx denkt wahrscheinlich entweder an den § 5 (und Zusatz) der Hegelschen Rechtsphilosophie (Grundlinien der Philosophie des Rechts, hrsg. v. H. Glockner, Stuttgart ³1952, S. 54 ff.) oder an den Zusatz zu § 158 der Enzyklopädie (System der Philosophie. Erster Teil. Die Logik, hrsg. v. H. Glockner, Stuttgart ³1955, S. 348 f.), je nachdem der deutsche Kleinbürger sich an den Schrecken der französischen Revolution delektieren soll oder daran, sich als «schlechthin bestimmt durch die absolute Idee zu wissen» (a. a. O., S. 349). – In der ersten Stelle ist terminologisch nur von der «negativen Freiheit», in der zweiten nur von der «positiven Freiheit» die Rede.

andrerseits als Selbstbestimmung, Lossein von der wirklichen Welt, als bloß imaginäre Freiheit des Geistes – von allen Idealisten, besonders den deutschen» (3/282* – im Manuskript gestrichen).

Marx rechnet sich in seinem Freiheitsverständnis eindeutig zu den «Materialisten» [80]. Er wendet sich gegen die abstrakte Kategorie «Freiheit» (3/285), gegen die «Freiheit *des* Menschen» (3/286 f.), «Freiheit als solche» (3/287), «unbedingte, voraussetzungslose Freiheit» (3/446). Denn damit wird die Freiheit, da ihr der konkrete Bezug und damit Inhalt fehlt, rein negativ als «Freisein von Etwas», als «Lossein», als «Freiwerden *von* einer Schranke» (3/283. 285 ff.) verstanden [81]. Demgegenüber betont Marx die Freiheit als «Macht». Aber auch dies nicht als eine allgemeine formelle Bestimmung der Freiheit, denn dann wäre die Macht inhaltslos und somit Willkür [82]. Es geht ihm um den empirischen Menschen, das bestimmte Individuum [83], das jeweils zu etwas Bestimmtem Macht hat. Der Umkreis der jeweiligen Macht aber hängt nicht von den Vorstellungen des Menschen darüber ab. Dies anzunehmen, wie Stirner es tut, ist «reiner Unsinn»:

«Er bildet sich ein, die Menschen hätten sich bisher immer einen Begriff vom Menschen gemacht und sich dann so weit befreit, als nötig war, um diesen Begriff in sich zu verwirklichen; das jedesmalige Maß der Freiheit, das sie errungen, sei durch ihre jedesmalige Vorstellung vom Ideal des Menschen bestimmt worden» (3/417).

Die jeweilige Reichweite der Macht der Individuen, ihre jeweilige Freiheit, wird in Wirklichkeit von den existierenden Produktivkräften «vorgeschrieben» (ebd.). Die «Weltlage» der Individuen ist die wirkliche Vor-

[80] In der «Heiligen Familie» drückte Marx sich noch sehr vorsichtig aus. Er spricht dort von dem Freiheitsverständnis einer Richtung des französischen Materialismus, die von Locke herkommt und direkt im Sozialismus mündet (820. 827): «Wenn der Mensch unfrei im materialistischen Sinne, d. h. frei ist, nicht durch die negative Kraft, dies und jenes zu meiden, sondern durch die positive Macht, seine wahre Individualität geltend zu machen ... Wenn der Mensch von den Umständen gebildet wird, so muß man die Umstände menschlich bilden» (827 f). – Und Marx fügt hinzu: «Diese und ähnliche Sätze findet man fast wörtlich selbst in den ältesten französischen Materialisten. Es ist hier nicht der Ort, sie zu beurteilen» (828).

[81] Es sind dies die Vorstellungen der deutschen Kleinbürger, die damit ihre Ohnmacht für Macht erklären wollen (3/287. 293. 295 f.).

[82] «Idealistischer Wille» oder «Willkür» meint den von dem materiellen Leben der Individuen unabhängigen Willen. Er existiert nur in der «Einbildung des Ideologen» (3/311 f.).

[83] Marx gebraucht in der «Deutschen Ideologie» häufig «Individuum» statt «Mensch». Er will damit betonen, daß er den konkret existierenden Menschen meint und diesen nicht an einer vorgängigen Vorstellung «Mensch» mißt.

aussetzung ihrer Freiheit (3/420). Ein «bestimmter historischer Akt der Selbstbefreiung» geschieht immer dann, wenn durch eine «positive Entwicklung der Produktivkraft» neue wirkliche Bedürfnisse entstehen, die ihre Befriedigung fordern. Ihre Befriedigung ist die Betätigung eines bisher nur als Anlage existierenden Vermögens als wirklicher Macht oder die Vergrößerung einer bereits bestehenden Macht. Die Macht der Individuen wird ausgedehnt. In dieser Ausdehnung werden wirkliche Schranken niedergerissen. Aber dieses «Abstreifen der Schranke» ist als solches «bloß eine *Folge* der neuen Machtschöpfung» und nicht deren Voraussetzung (3/285 ff.).

Marx ist es damit gelungen, beide Weisen des Freiheitsverständnisses miteinander zu vereinen. Die «Freiheit *von* Etwas» ist ein Moment der «Freiheit *zu* Etwas». Ich komme von einer Schranke, von einer äußeren Bestimmtheit nur dadurch los, indem ich sie überwinde und übersteige, und nicht, indem ich mich von ihr auf mich selbst zurückwende.

Der Mensch ist nicht in dem Sinne frei, daß er unabhängig von seinen materiellen Verhältnissen wählen und entscheiden kann, sondern in dem Sinne, daß er durch sein Produzieren seine materiellen Verhältnisse selbst bestimmt und so mittelbar auch sein Wählen und Entscheiden [84].

3. Die Freiheit des Individuums in der naturwüchsigen Gesellschaft

Bezüglich der Individualität der Individuen unterscheidet Marx in der bisherigen Geschichte gewöhnlich zwei Stufen: das Individuum der vorkapitalistischen Gesellschaft, das in persönlicher Abhängigkeit steht, und das Individuum in der kapitalistischen Gesellschaft, das zwar persönlich unabhängig, dafür jedoch unter sachliche Gewalten subsumiert ist.

In der ständischen Ordnung bildet die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Stand für das Individuum «eine von seiner Individualität unzertrennliche Qualität» (3/76). Es gibt daher keinen Unterschied zwischen dem persönlichen und dem Klassenindividuum. Das Individuum wurzelt noch ganz in einem vorgegebenen «naturwüchsigen Gemeinwesen» (3/62). Jede sachliche Gewalt erscheint als persönliche Gewalt, als die Gewalt eines anderen Standes. Auch die Funktionen des gemeinschaftlichen Interesses werden durch einen besonderen Stand wahrgenommen, als

[84] Vgl. zu dem Problem der vermittelten Determination bzw. der vermittelten Freiheit G. Meyer OP, Philosophische Voraussetzungen der Moraltheorie von K. Marx in: Sein und Ethos, hrsg. von P. Engelhardt OP, Mainz 1963, S. 405-438.

dessen gleichzeitiges Sonderinteresse es eine gewisse Selbständigkeit und Macht gewinnt (3/34. 62). Das Individuum ist also vollständig in eine naturwüchsige Ordnung eingeordnet und empfindet diese Bedingtheit auch solange als eine «organische», solange keine «materiellen Lebenskollisionen» eintreten (3/71). Von einer Freiheit des Individuums als Macht über die Verhältnisse, in denen es steht, kann hier keine Rede sein. «Naturwüchsig» besagt ja gerade eine unmittelbare, unvermittelte und darum unübersteigbare Bestimmung und Schranke [85].

Mit der Erweiterung der Produktivkräfte setzt eine ständig anwachsende Zerstörung der naturwüchsigen Bindungen auf jedem Gebiet ein. Mit der Beseitigung von Schranken, die von der Natur ursprünglich der Produktion entgegengesetzt wurden, fallen auch die naturwüchsigen Gemeinschaften dem Zerfall anheim (3/60. 62. 66 f.). Die Folge ist, daß jetzt «die Produktivkräfte als ganz unabhängig und losgerissen von den Individuen als eine eigne Welt neben den Individuen» erscheinen (3/67). Zwar ist diese «Konsolidation» des «eignen Produkts zu einer sachlichen Gewalt» über die Menschen ein Kennzeichen der gesamten bisherigen geschichtlichen Entwicklung, sie gelangt jedoch erst in der großen Industrie zur vollen Ausprägung (3/33; vgl. 37. 67. 74). Die Naturwüchsigkeit des Zusammenwirkens ist der Grund dafür, daß die Mächte, die durch das «Aufeinander-Wirken der Menschen» erzeugt werden, als fremde Gewalten erscheinen, die sowohl vom einzelnen als auch von der Gesamtheit der Menschen unabhängig sind (3/34. 37. 228).

Mit dieser Verselbständigung der Welt der Produktivkräfte ist die «Verselbständigung der persönlichen Verhältnisse und Beziehungen der Individuen» verbunden, deren Struktur vom Verhältnis der Individuen zu den Produktivkräften bestimmt wird (3/227 f.). Das praktische persönliche Verhalten des Individuums tritt ihm wie eine fremde unabhängige Macht gegenüber, auf die es keinen Einfluß hat (ebd.). Das Gleiche gilt auch für die Gedanken und Ideen des Individuums, weshalb es leicht der Illusion unterliegt, daß diese das Bestimmende in dieser Welt sind (3/116. 347).

Dies alles aber sind nur besondere Erscheinungsformen davon, daß das Individuum unter den kapitalistischen «Weltverhältnissen» es «nur zu einer einseitigen, verkrüppelten Entwicklung» bringt (3/245 f. 422). Marx entwickelt diesen Zustand an der Triebstruktur des Menschen.

[85] Damit ist nichts gegen seine geschichtliche Vermittlung und seine geschichtliche Übersteigbarkeit gesagt. Vgl. die folgenden Ausführungen.

Die «materiellen Umstände» im Kapitalismus erlauben weder eine normale Befriedigung der Bedürfnisse noch eine allseitige Entwicklung aller Begierden und Leidenschaften (3/237 f. 238*. 245 f.). Beides bewirkt aber, daß die Begierden und Leidenschaften «fix» werden, d. h. daß sie zur ausschließlichen Macht über uns werden und unser Denken und Handeln bestimmen [86]. Hindern z. B. die weltlichen Verhältnisse daran, daß der Magen befriedigt wird, so wird der Magen zum Herrn über das Individuum, die Begierde des Essens zur fixen Begierde und der Gedanke an das Essen zur fixen Idee (3/239). Ähnlich wird eine Leidenschaft zur «fremden Macht», wenn sie nur auf Kosten aller anderen befriedigt werden kann, weil die Weltverhältnisse es nicht anders zulassen (3/245 f.; vgl. 238*).

Die allseitige und damit freie Entfaltung des Individuums ist unter diesen Umständen unmöglich (3/245). Es gibt im Kapitalismus keine «persönliche Freiheit» des Individuums.

> «In den bisherigen Surrogaten der Gemeinschaft, im Staat usw. existierte die persönliche Freiheit nur für die in den Verhältnissen der herrschenden Klasse entwickelten Individuen und nur, insofern sie Individuen dieser Klasse waren» (3/74).

Das Individuum als Individuum besitzt keine Freiheit. Spricht man von der Freiheit des «Durchschnittsindividuums» oder des «Klassenmitglieds», so meint man damit das «Recht, innerhalb gewisser Bedingungen ungestört der Zufälligkeit sich erfreuen zu dürfen» (3/75). Dieses Recht aber hat mit Freiheit im eigentlichen Sinne nichts gemein, denn es bedeutet in Wahrheit eine «Erdrückung der Individualität» (3/434). Denn was dem Individuum «zufällt», steht nicht in seiner Macht und unter seiner Kontrolle. Da die «Zufälligkeit der Lebensbedingungen» sich erst mit dem Heraustreten der Individuen aus dem Stand herausbildet, sind die Individuen unter diesem Gesichtspunkt im Kapitalismus eigentlich unfreier als früher, denn je größer der Bereich der Zufälligkeit ist, desto begrenzter ist der Bereich, in dem sich die wahre Individualität des Individuum geltend machen kann, desto beschränkter ist die bewußte Kontrolle über

[86] «Ob eine Begierde fix wird oder nicht, d. h. ob sie zur ausschließlichen [Macht über uns wird], wodurch indes ein [weiterer Fortschritt nicht aus]geschlossen ist, das hängt davon ab, ob die materiellen Umstände, die 'schlechten' weltlichen Verhältnisse erlauben, diese Begierde normal zu befriedigen und andererseits eine Gesamtheit von Begierden zu entwickeln» (3/237). – Marx lehnt zwar den Ausdruck «fix» als unpassend ab, weil jede Begierde und das ihr zugrundeliegende Bedürfnis schon durch «ihre bloße Existenz etwas 'Fixes'» ist, behält diesen Stirnerschen Ausdruck aber dennoch bei (3/238*).

die Existenzbedingungen, die materialistisch verstandene Freiheit (3/76; vgl. 71). Die Entwurzelung der Menschen aus den sie bisher tragenden «Banden» steigert sich im Proletariat dahin, daß die «eigne Lebensbedingung, die Arbeit, und damit sämtliche Lebensbedingungen der heutigen Gesellschaft ... zu etwas Zufälligem geworden» sind (3/77; vgl. 67 f.).

4. Die Freiheit des Individuums im Kommunismus

In der kommunistischen Gesellschaft ist das Verhältnis des Menschen zum Produktionsprozeß dem jetzigen genau entgegengesetzt. Dieser, der aus dem Zusammenwirken der Menschen hervorgeht, unterliegt der «Kontrolle und bewußten Beherrschung» durch die Menschen, während er bisher diesen als fremde Macht entgegengetreten ist und sie beherrscht hat (3/37; vgl. 75). Die Produkte des Verkehrs der Menschen bleiben völlig ihrer Gewalt unterworfen, während sie bisher sich deren Zugriff entzogen (3/35. 70 f.). Damit vollzieht sich die zukünftige Geschichte im Stadium des Kommunismus nicht mehr «naturwüchsig», sondern gemäß der bewußten Gestaltung der Existenzbedingungen durch die Individuen (3/75).

Auf Grund der schon im Kapitalismus herangebildeten Totalität der Produktivkräfte und der Kontrolle der Individuen über den «Weltanstoß» d. h. über die materiellen Bedingungen, geschieht eine «allseitige Verwirklichung des Individuums» (3/273; vgl. 247*).

Das bedeutet einmal die «Entwicklung einer Totalität von Fähigkeiten» (3/68). Es gibt dann nicht mehr eine «exklusive Konzentration des künstlerischen Talents in einzelnen» (3/378; vgl. 379), sondern jeder Mensch wird zu allem befähigt sein (3/424). Zum anderen bedeutet dies aber auch die Entwicklung einer Totalität von Bedürfnissen (3/237 f. 245 f.) und deren «normale, d. h. nur durch die Bedürfnisse selbst beschränkte, Befriedigung» (3/238*).

Diesen voll entwickelten Individuen kommt die Freiheit im eigentlichen Sinne zu, sie sind wahrhaft frei, denn sie haben Macht sowohl über ihre Existenzbedingungen als auch über sich selbst, über ihre Begierden und Triebe.

Als Mitglied der Gesellschaft haben sie ihre eigenen Existenzbedingungen unter Kontrolle. Und zwar hat das Individuum an dieser Kontrolle unmittelbaren Anteil, weil die Gesellschaft nicht mehr in Klassen zerfällt, sondern unmittelbar eine Vereinigung der Individuen als Individuen bildet. Es gründet dies darin, daß beim totalen Individuum Sonderinteresse und gemeinschaftliches Interesse nicht mehr in Gegen-

satz zueinander stehen, sondern zusammenfallen (3/74 f. 194. 229). Die Individuen erlangen also ihre Freiheit, d. h. ihre Macht über die Verhältnisse, unmittelbar «in und durch ihre Assoziation» (3/74) [87]. Vermittelt durch diese Macht über die eigenen Existenzbedingungen kann sich das ganze Individuum frei entwickeln [88]. Es hat Macht über sich selbst, es ist selbsttätig:

> «Erst auf dieser Stufe fällt die Selbstbetätigung mit dem materiellen Leben zusammen, was der Entwicklung der Individuen zu totalen Individuen und der Abstreifung aller Naturwüchsigkeit entspricht; und dann entspricht sich die Verwandlung der Arbeit in Selbstbetätigung und die Verwandlung des bisherigen Verkehrs in den Verkehr der Individuen als solcher» (3/68; vgl. 67. 206).

Damit verschwindet auch der ideologische Charakter des Bewußtseins. Die Gedanken und Ideen verselbständigen sich nicht mehr gegenüber den Individuen, weil die Voraussetzung dafür, die Verselbständigung der gesellschaftlichen Verhältnisse, nicht mehr vorhanden ist. Sie verfälschen auch nicht mehr die Wirklichkeit, denn erstens ist auf Grund der Totalität der realen Beziehungen des Individuums nicht mehr eine nur beschränkte, sondern eine totale und damit adäquate Wiedergabe der Wirklichkeit möglich, zweitens hat das Bewußtsein nicht mehr die Interessen einer herrschenden Klasse wahrzunehmen [89]. Durch dieses freie Verhältnis des Menschen zu sich selbst ändert sich auch seine Triebstruktur. Läßt sich über diese Veränderung im einzelnen im voraus auch noch

[87] Im Zusammenhang mit dem Wegfall der Klassen fällt auch der «ideologische Überbau» weg, der die Aufgabe hatte, wenigstens durch illusorische Gemeinschaftlichkeit die egoistischen Individuen zusammenzuhalten. So wird die politische Gewalt des Staates nicht mehr benötigt, weil es keine herrschende Klasse mehr gibt, deren Interesse er durchzusetzen hätte (3/364; vgl. 33 f. 48. 50. 54. 70. 311 f. 339 f.).

[88] 3/238*. 273. 424 f.; vgl. 70, 247*. 273. 527.

[89] Der Funktionscharakter der Bewußtseinsinhalte gründet darin, daß es nur den «Geist der wirklichen, materiell bedingten Individuen» gibt und nicht noch einen «aparten Geist» (3/25*; vgl. 26 f. 30 f. 38. 40. 43. 167. 232. 234. 363. 468). Dieser Funktionscharakter als solcher bedeutet aber für Marx noch nicht «Ideologie». Diese ist für ihn vielmehr nur jenes Bewußtsein, das seinen eigenen Funktionscharakter verkennt und die wirklichen Verhältnisse als Funktionen seiner selbst ansieht (3/14*. 39. 41. 47 ff. 69. 113. 167. 312). Diese ideologische Sicht kann in Umbruchzeiten zur «bewußten Illusion», zur «absichtlichen Heuchelei» absinken (3/274). – Ein Hinweis darauf, daß die Marxsche Theorie dem Menschen nicht die persönliche Verantwortung abspricht (vgl. MEYER, a. a. O.). Vgl. D. EICKELSCHULTE, Ideologienbildung und Ideologiekritik, in: Gesetzfragen des Glaubens, hrsg. von F. Rauh und Ch. Hörgl, Einsiedeln 1967.

nichts sagen (3/238*), so doch im allgemeinen, daß «Moral» überflüssig wird [90]. So ist z. B. das Moralgebot der «Selbstbeherrschung» nicht mehr notwendig, da alle Begierden und die ihnen zugrundeliegenden Bedürfnisse befriedigt werden (3/238). Ganz allgemein unterscheidet Marx zwischen Begierden, die «unter allen Verhältnissen existieren und nur der Form und Richtung nach von verschiedenen Verhältnissen geändert werden», und solchen, die «ihren Ursprung nur einer bestimm[ten] Gesellschaftsform, bestimmten Pro[duktions]- und Verkehrsbedingungen verdanken» (3/238*). Aus dem Zusammenhang ergibt sich, daß nach Marx Geschlechtstrieb und Nahrungstrieb zu jenen Begierden gehören, die bleiben (ebd.).

Gerade der Hinweis auf den Geschlechtstrieb gibt die Möglichkeit an die Hand, zu verstehen, warum Marx für die kommunistische Gesellschaft die Aufhebung der Familie annimmt (3/29*). In der kommunistischen Gesellschaft erfüllt die Familie keine soziale Funktion mehr, da die Individuen sich unmittelbar als Individuen zur Gesellschaft zusammenschließen. Ebenso verschwindet ihre wirtschaftliche Funktion, da es sie weder als wirtschaftliche Einheit noch als private Hauswirtschaft geben wird (ebd.). In gleicher Weise ist auch die moralische Funktion der Familie erloschen, denn diese richtete sich auf die bornierte Entwicklung des Geschlechtstriebs, während im Kommunismus wegen der normalen Entwicklung des Geschlechtstriebs das Verhältnis von Mann und Frau keinerlei institutionellen Charakters mehr bedarf [91]. Der Geschlechtstrieb ist nicht mehr eine Macht über den Menschen und bedarf daher auch keiner Institution zu einer wenigstens äußerlichen Steuerung (3/238).

Die Freiheit des kommunistischen Individuums besteht in der totalen Bejahung seiner selbst in jeder seiner Existenzbedingungen, nicht als ein Zustand, sondern als ein keinen äußeren Schranken unterworfener Lebensprozeß.

[90] Mit «Moral» meint Marx nicht die christliche Moral. Diese ist als Heteronomie von vornherein zurückgewiesen (1/13). Moral meint vielmehr die «*reinen* Selbstbestimmungen des '*freien Willens*'» (3/178), ist also im Kantischen Sinne zu verstehen, den Marx auch ausdrücklich apostrophiert (ebd.). Indem die Moral nicht sieht, daß der Wille immer durch materielle Produktionsverhältnisse bedingt und bestimmt ist, bezeugt sie sich als Ideologie (ebd.). Ihre ideologische Funktion besteht darin, die Existenzbedingungen der herrschenden Klasse den einzelnen Individuen dieser Klasse und den Individuen der beherrschten Klasse als «Lebensnorm» entgegenzuhalten (3/405).

[91] Vgl. dazu T. Ramm, Die künftige Gesellschaftsordnung nach der Theorie von Marx und Engels, in: Marxismusstudien, 2. Folge, Tübingen 1957, S. 108 f.

5. Ausblick

In den ökonomischen Schriften geht es Marx darum, Möglichkeit und Notwendigkeit dieser Freiheit des Menschen im Kommunismus, als von den immanenten Gesetzen der Produktion gefordert, aufzuzeigen. Wie weit durch diese Ausarbeitung die Vorstellung von diesem Reich der Freiheit allseitiger Individuen nüchterner wird oder Akzentverlagerungen erfährt, kann hier nicht mehr untersucht werden. Ein grundsätzlicher Wandel liegt nicht vor [92]. Das Ethos, das Marx bis zum Ende beseelte [93], ist das Ringen um den Nachweis, daß die Menschheitsentwicklung sich notwendig auf eine Zukunft hinbewege, in der der einzelne Mensch – im Gegensatz zu seiner Lage in der Gegenwart – wirklich «Subjekt» aller Verhältnisse sei und damit als übergreifendes Moment dem allseitigen Bedingungszusammenhang doch frei gegenüberstände. Um dieser Freiheit willen wird auch der personale Gott des christlichen Glaubens verneint. Es erhebt sich die Frage, ob nicht dadurch gerade die Ermöglichungsbedingung dieser Freiheit eliminiert wird [94].

[92] Öfters wird ein Widerspruch zwischen den feudal-romantisch klingenden Ausführungen der «Deutschen Ideologie» über die Freiheit in der zukünftigen Gesellschaftsordnung (daß jeder gerade das tue, wozu er Lust habe: 3/33) und den technokratisch klingenden des «Kapitals» (daß das Reich der Freiheit immer auf dem Reich der Notwendigkeit aufbaue: 25/828) gesehen. Vgl. zur Interpretation des letzteren bei KLAGES, a. a. O., S. 78-106. – Dabei wird übersehen, daß beidesmal von dem neuen Menschen gesprochen wird, der nichts aus Willkür tut, sondern aus sich heraus das Gesellschaftliche als sein Eigenes will und vollbringt.

[93] Von diesem Ethos sprechen u. a. RUBEL (a. a. O.) und TUCKER (a. a. O.), um damit Marx' Denken gegen eine wertfreie, positivistische Sicht der Wirklichkeit abzugrenzen.

[94] Vgl. LANDGREBE, a. a. O., S. 61-65. Marx selbst würde wohl bei einem solchen Vorhalt darauf verweisen, daß man damit die Neuheit des kommunistischen Individuums nicht ernst nehmen und dieses mit den Kategorien des jetzigen messen würde. Allein, können wir je anders als von diesem ausgehen? KLAGES verweist darauf, daß Marx vom Individuum in der frühkapitalistischen Phase aus in die Zukunft extrapoliere (a. a. O., S. 168 f.).