

ACHIM GOETTERT

**"DIE KRITIK DES HEGELSCHEN STAATSRECHTS"
VON KARL MARX**

Marx' materialistische Aufhebung der Totalität von
Gesellschaft, Staat und absoluter Idee.

Wissenschaftliche Prüfung für das Lehramt an den Gymnasien
in Bayern, Prüfungstermin: Frühjahr 1978

Achim Göttert:

DIE "KRITIK DES HEGELSCHEN STAATSRECHTS" VON KARL MARX

Marx' materialistische Aufhebung der Totalität von
Gesellschaft, Staat und absoluter Idee.

Zulassungsarbeit im Fach Sozialkunde

Dozent: Dr. Herbert Ganslandt

Erlangen/Nürnberg, den 27.9.1978

Grabschrift auf einen Gehenkten:

Hier ruht er, wenn der Wind nicht weht!

Lessing

I) Einleitung

Die 'Kritik des Hegelschen Staatsrechts' von Karl Marx hat vordergründig die bürgerliche Verfasstheit des Staats zum Gegenstand. Der Staat wird bei Hegel, wie bei Marx, explizit unter historisch neuzeitlicher Sicht analysiert: unter den politischen Bedingungen, die sich nach der französischen Revolution ergaben, und grundsätzlicher unter den Bedingungen der Herausbildung der bürgerlichen Gesellschaft. D.h. es geht immer zugleich um das Verhältnis von Gesellschaft und Staat und einem entscheidenden Dritten: ein beiden übergeordnetes Subjekt. Bei Hegel ist dies das metaphysische Wirken einer ontologisch begriffenen absoluten Idee, bei Marx zunächst nur abstrakte Negation ^{die} _{des} außernatürlichen, außermenschlichen Hegelschen Subjekts als einem strukturellen Merkmal der neuzeitlichen Gesellschaft. Nicht einzelwissenschaftliche Staatstheorie steht also zur Debatte, sondern diese Totalität, die für das Hegelsche und das Marxsche System konstitutiv ist, am Punkt des Staates, der den wirklichen Organismus von Einzelnen und Allgemeinheit in seiner vernünftigen Form vorstellen soll. Hegel wurde immer wieder der Vorwurf gemacht, er würde in seinem Staatsrecht den preußischen Staat apologetisieren. Er hat weder den preußischen, noch irgendeinen anderen Staat seiner Zeit platt empirisch verherrlicht, er hat den vernünftigen Staat verherrlicht, der die Freiheit der Ein-

zeln, das Wohl Aller zu garantieren hat, ein logisches Konstrukt, das aber prozessual wirklich werden soll. Der Marxsche Nachweis der Unkritik Hegels hat ebenfalls nie platt empirischen Charakter, er meint die Unkritik gegenüber den bürgerlichen Voraussetzungen. Vernunft ist für Marx nicht mehr auf Basis der Entfremdung, der Trennung von Staat und Gesellschaft, der Verdopplung von bourgeois und citoyen und ihrer spekulativ-idealistischen Versöhnung denkbar und realisierbar; es braucht eine neue, ungetrennte Basis, eine wirkliche Identität von Gesellschaft und Staat. Der Gegenstand der Marxschen Kritik ist so durch die Kritik des idealistischen Wissenschaftsverständnisses hindurch die Kritik der bürgerlichen Verhältnisse.

Die Schrift gibt die Selbstverständigung von Marx an einem Knotenpunkt wieder: Wenn es überhaupt sinnvoll ist, von einem Bruch in der Ausformung der Marxschen Theorie zu sprechen, dann ist es diese radikale Umkehrung Hegels! Es ist eine Selbstverständigung im grundsätzlichen Ansatz, die Welt zu erklären und zu verändern. Hier dominiert die Methodenkritik, die aber nie nur methodisch abstrakt verfährt, sondern immer auf die Fassung des Gegenstands zielt.

Die vorliegende Arbeit gibt im wesentlichen die wichtigsten Argumente der Marxschen Kritik wieder. Sie hat dabei aber mit Schwierigkeiten fertig zu werden: Die Marxsche Argumentation ist - historisch notwendig - einseitig. Sie verfolgt primär das Interesse, Hegel sowohl logisch wie empirisch zu kritisieren. Die Kritik verdeckt, was dennoch enthalten ist, nämlich die positive Aufhebung der kritischen Erkenntnisse Hegels über die bürgerlichen Verhältnisse. Hegels immanenter Zwang, aufgrund der Anerkennung der bürgerlichen Grundlagen, die Unvernunft der Verhältnisse kritisieren zu müssen, führt ihn dahin, eine spezifische Staatskonstruktion zu deduzieren. Diese Erklärung der inneren Notwendigkeit der Hegelschen Argumentation fehlt bei Marx und kann zu Mißverständnissen führen, von denen die Literatur voll ist (Mißverständnisse sowohl über

die Hegelsche "reaktionäre", wie auch die Marxsche "philosophische" Position). In einem Exkurs wird der Zusammenhang der Hegelschen Gegensätzlichkeiten angedeutet. Zudem kann Marx aus der Umkehrung des Hegelschen Ansatzes erst den Anspruch gewinnen, die "Selbstzerrissenheit und das Sichselbstwidersprechen der weltlichen Grundlagen" konkret in der Genese nachzuvollziehen. Er muß also mit Hegelschen Kategorien Probleme kennzeichnen, die er erst über Jahrzehnte der Forschung - letztlich erst im 'Kapital' - einlösen kann. Der Keim aller späteren Fassungen des Verhältnis Basis - Überbau ist aber hier schon formuliert, noch dazu in einer Geschlossenheit, wie sie in späteren Schriften kaum noch vorzufinden ist. Gerade dieser Gesichtspunkt ist aber in der Rezeption der Schrift bis heute noch nicht entsprechend gewürdigt worden.

Die hieraus resultierenden Widersprüchlichkeiten in der Marxschen Staatsrechtskritik werden zunächst im Teil II an seiner Argumentation bezeichnet. Im zusammenfassenden Teil III werden sie dann näher analysiert.

II) Zum Argumentationsgang der 'Kritik des Hegelschen Staatsrechts'

1) Der Begriff des Staats und seine Einordnung ins System der absoluten Idee

Marx' Schrift setzt mit der Kommentierung der einzelnen Paragraphen beim Staatsteil der Hegelschen Rechtsphilosophie ein. Der erste Manuskriptbogen ist verloren gegangen, trotzdem soll kurz das Wichtigste der §§257-260 wiedergegeben werden.

Zunächst bestimmt Hegel die Funktion des Staates im System der Selbstproduktionen der absoluten Idee als die "Wirklichkeit der sittlichen Idee". Sitte ist seine unmittelbare und das Selbstbewußtsein der Einzelnen seine vermittelte Existenz. Das Wesen dieses Selbstbewußtseins der Einzelnen, "Zweck und Produkt seiner Tätigkeit", ist die "substantielle Freiheit", die es durch die "Gesinnung in ihm" erlangt. Freiheit heißt für Hegel, daß die Mitglieder des Staates Rechte in Anspruch nehmen können, aber auch Pflichten gegenüber dem Staat erfüllen müssen. Die Vereinigung der Individuen und des Staates ist Hegels Thema. Die Individuen in ihrem bewußten Bezug auf die Allgemeinheit des Staates sind seine Wirklichkeit als substantieller Wille, und somit ist er das "an und für sich Vernünftige". Die Vernünftigkeit meint ebenso nichts anderes, als die Durchdringung der Allgemeinheit und der Einzelheit, die "Einheit der objektiven Freiheit, d.i. des allgemeinen substantiellen Willens und subjektiven Freiheit als des individuellen Wissens und seines besondere Zweck suchenden Willens..."

Hegel betont in der Anmerkung zum §258, daß es ihm nicht um die historische Genese des Staats oder der besonderen Staaten geht, sondern um seinen Begriff. In diesem Sinn

ordnet er Rousseau eine wichtige Stelle bei der Entwicklung der Begrifflichkeit des Staates zu. Rousseau wollte den Staat ebenso als Konstrukt menschlichen Denkens, als Vernunftsstaat definieren, jedoch der Wille - das "Prinzip des Staates" - war bei ihm als der Wille der Einzelnen gefasst, nicht als allgemeiner Wille, und die Gemeinschaftlichkeit entstand als vertragliche Übereinkunft. Hegel sieht darin die Willkür der Einzelnen, ihre bloße Meinung, am Werk und verwahrt sich gegen ihre zerstörerischen Konsequenzen gegen das "an und für sich seiende Göttliche und dessen absolute(r) Autorität und Majestät". Obwohl er anerkennt, daß dieser Wille der Einzelnen das "erste ungeheure Schauspiel" hervorgebracht hat, das den bürgerlichen Verfassungsstaat auf Basis des Gedankens und der Vernunft entstehen ließ. Damit ist die französische Revolution gemeint und Hegels zwiespältige Position wird schon ansatzweise deutlich. Er schlägt sich selbstverständlich auf die Seite der Vernunft, doch das Chaos, das auf die Revolution folgt, schreckt ihn ab.¹⁾

Im Zusatz zum selben Paragraphen wird noch etwas deutlich:
1) Die Hegelsche Staatsmystik, wenn er die Freiheit nicht am einzelnen Selbstbewußtsein festmachen will, sondern an seinem Wesen, was nicht jeden Einzelnen notwendig vernünftig handelnd zur Voraussetzung nimmt, sondern die apriorisch als "Gang Gottes in der Welt" gesetzte Vernunft, worauf weiter unten noch eingegangen wird. 2) Der Verweis darauf, daß es Hegel nicht auf einen besonderen Staat, nicht um besondere Institutionen geht, sondern um die Idee des Staates.

Im §259 gliedert Hegel seinen Staatsteil in das innere Staatsrecht - die "unmittelbare Wirklichkeit" der Idee des Staates, d.h. des einzelnen Nationalstaats, dessen Organismus die Verfassung darstellt -, das äußere Staatsrecht - dort geht es um das Verhältnis der Nationalstaaten zueinander - und in die Weltgeschichte, in der Hegel die Gattung der Staaten wirken sieht. Sie ist die "absolute Macht" über die Einzelstaaten, der Prozeß des

Geistes in der Wirklichkeit.

Der §260 verdeutlicht noch einmal das oben schon benannte Charakteristikum des modernen Staates, nämlich die historisch in Gegensatz geratenen besonderen Interessen mit den allgemeinen des Staats wieder zur Einheit zu bringen.

"Das Prinzip der modernen Staaten hat diese ungeheure Stärke und Tiefe, das Prinzip der Subjektivität sich zum selbständigen Extreme der persönlichen Besonderheit vollenden zu lassen und zugleich es in die substantielle Einheit zurückzuführen und so in ihm diese zu erhalten."

Der Staat erhält also die ausdrückliche Aufgabe und Funktion, das "Wohlergehen der Individuen" herzustellen; zugleich ist aber Voraussetzung für die Bürger des Staates, um in den Genuß der "konkreten Freiheit" zu gelangen, "Wissen und Wollen" der Allgemeinheit entgegenzubringen. Es deutet sich hier schon das Problem der 'Rechtsphilosophie' an, wie nämlich diese Extreme zu sich finden können und ihr innerer Gegensatz aufgehoben werden kann.

Eben dies nimmt die Marxsche Kritik sofort auf, wenn sie mit dem nun folgenden Paragraphen einsetzt, der Hegelschen Darlegung im einzelnen folgt und sowohl die immanenten Widersprüche aufweist, wie auch gleichzeitig mit einem grundsätzlich verschiedenen Ansatz operiert: Es ist nicht mehr der Bürger im Sinne der politischen Ökonomie, sondern der Feuerbachsche anthropologische Gattungsmensch. Den spekulativen Apriorismus der absoluten Idee, die ihre Gliederungen in der gesellschaftlichen und staatlichen Wirklichkeit nur mehr aufzufinden braucht, lehnt Marx ab. Die Methode der Umkehrung von Subjekt und Prädikat, die Feuerbach in seiner Hegelkritik entwickelte, ermöglicht ihm die Kritik des Mystizismus der absoluten Idee. Gleichwohl muß von vorneherein betont werden, daß ihn schon in seinen Ausgangsfragestellungen etwas ganz gewichtig von Feuerbach unterscheidet, das es ihm gestattet tiefer zu blicken: Marx fragt nicht ausschließlich nach dem anthropologischen Natur-Mensch-Verhältnis, sondern nach den historischen, sozialen und politischen Bedingungen dieses Verhältnisses.²⁾

2) Das Verhältnis von Familie, bürgerlicher Gesellschaft
und Staat

Marx setzt sofort mit seiner Kritik am Kernproblem ein, der Vermittlung von privaten, besonderen Interessen der Bürger und den öffentlichen oder allgemeinen Interessen des Staates. Hegel beschreibt das Verhältnis zwischen den Sphären der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft zum Staat als eines, in dem der Staat "äußerliche Notwendigkeit" und "höhere Macht" ist. D.h. es handelt sich um ein Verhältnis der Unterordnung und der Abhängigkeit, um im Kollisionsfall werden die Gesetze und Interessen der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft denen des Staates weichen müssen. Marx betont 1) daß Hegel hierbei aber nicht empirische Kollisionen meint, sondern ein Verhältnis; weiter unten bezeichnet Marx dies als bloße Reflexion, 2) daß das Wesen der Sache von Hegel nicht erfasst wird: Der Staat bleibt der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft äußerlich; er ist ihnen vorausgesetzt. Damit ist Hegels Identität zwischen den Sphären eine "äußerliche, erzwungene, scheinbare".³⁾

Selbst wenn Hegel in demselben Paragraphen betont, daß der Staat gleichzeitig noch der "immanente Zweck" der anderen Sphären sein soll, und damit die oben schon erwähnte Relation von Pflichten und Rechten der Bürger gemeint ist, so konstatiert Marx doch eine "ungelöste Antinomie" zwischen "äußerer Notwendigkeit" und "immanentem Zweck". Daß es sich bei dieser Kritik schon um eine prinzipiell unterschiedliche Verfahrensweise Marxens handelt, die sich dem Gegenstand der Untersuchung nicht mehr aprioristisch nähern will, sondern ihn als Ausgangspunkt ernst nimmt, wird bei der Behandlung des §262 offensichtlich, in dem Marx "das ganze Mysterium der Rechtsphilosophie ... und der Hegelschen Philosophie überhaupt" niedergelegt findet.⁴⁾ Für Hegel ist es die wirkliche Idee, der Geist, der sich in seine Begriffssphären der Familie und

der bürgerlichen Gesellschaft

"als in seine Endlichkeit scheidet, um aus ihrer Idealität für sich unendlicher wirklicher Geist zu sein." Sie "teilt diesen Sphären das Material dieser seiner endlichen Wirklichkeit, die Individuen als die Menge zu, so daß diese Zuteilung am Einzelnen durch die Umstände, die Willkür, und eigene Wahl seiner Bestimmung vermittelt erscheint."⁵⁾

Marx' Kritik läßt sich darin zusammenfassen, daß bei Hegel das, was wirklich ist, nur erscheint, und gerade nur so erscheint, wie es wirklich ist. Damit ist folgendes gemeint: Das wirkliche Verhältnis,

"daß die Zuteilung des Staatsmaterials am Einzelnen durch die Umstände, die Willkür, und die eigene Wahl seiner Bestimmung vermittelt ist"⁶⁾,

ist bei Hegel nur Erscheinung, Phänomen. Die Vermittlung zwischen Familie/bürgerlicher Gesellschaft und Staat geschieht also nicht wirklich, sondern erscheint nur als Vermittlung,

"welche die wirkliche Idee mit sich selbst vornimmt und welche hinter der Gardine vorgeht. Die Wirklichkeit wird nicht als sie selbst, sondern als eine andere Wirklichkeit ausgesprochen. Die gewöhnliche Empirie hat nicht ihren eigenen Geist, sondern einen fremden zum Gesetz, wogegen die wirkliche Idee nicht eine aus ihr selbst entwickelte Wirklichkeit, sondern die gewöhnliche Empirie zum Dasein hat."

Für Hegel ist die Idee tätiges Subjekt und die

"wirklichen Subjekte, bürgerliche Gesellschaft, Familie, 'Umstände, Willkür etc.' (werden) zu unwirklichen, anderes bedeutenden, objektiven Momenten der Idee."⁷⁾

Für Marx sind die Familie und die bürgerliche Gesellschaft Voraussetzungen des Staates und die eigentlich Tätigen. Ebenso ist das Vernünftige nicht als solches aus der Tätigkeit der wirklichen Subjekte entwickelt, sondern als scheinbare Vermittlung durch die Idee produziert.

"Es wird also die Wirklichkeit aufgenommen, wie sie ist; sie ist nicht vernünftig wegen ihrer eigenen Vernunft, sondern weil die empirische Tatsache in ihrer empirischen Existenz eine andere Bedeutung hat als sich selbst."⁸⁾

Marx bezeichnet Hegels Selbstproduktionen aus der Idee, die die Wirklichkeit als ihr Resultat ausspricht, als "logischen, ^apntheistischen Mystizismus".

An dieser Stelle wird also der unterschiedliche Ausgangspunkt von Marx zu Hegel hervorgehoben. Marx will das Verhältnis von Familie und bürgerlicher Gesellschaft zum Staat aus dem Handeln, dem Wollen und der Vernunft oder Unvernunft der empirischen, gesellschaftlichen Individuen entwickelt haben. Für ihn ist die Gesellschaft das Prius. Hegel konstruiert den Zusammenhang aus einer außer den empirischen Individuen wirkenden Vernunftsidee, deren weltliche Exekutive der Staat ist, der Organismus der vernünftigen Allgemeinheit, in dem die Individuen zwar ihre Subjektivität bewahren und somit durch die "freie Wahl", einem bewußten Akt, sich dem Staat erst beugen. Doch die Individuen sind (von der Seite der Pflichten her) Untertanen, wie Hegel selbst sagt⁹⁾, und der Staat teilt Familie und bürgerlicher Gesellschaft diese ihre Existenz erst zu. Der Staat ist das Prius. Was hier aber noch unklar bleibt, ist der Marxsche Vorwurf der Akkommodation: Die Empirie wird nicht als solche ernst genommen und aus ihr der Charakter des Staats und der Staatsvernunft entwickelt, doch auch die Vernunftsidee produziert per se keine ihr adäquate Empirie, sondern muß mit der "gewöhnlichen Empirie" vorlieb nehmen. Was ist aber damit gemeint, wenn Marx Hegel vorwirft, er nehme die Wirklichkeit, wie sie ist? Dies Verhältnis der Wirklichkeit und ihrer vernünftigen Gliederung wird eines der zentralen Probleme sein, das am Text genau verfolgt werden muß.¹⁰⁾

3) Verfassung

In den folgenden Paragraphen entwickelt Hegel aus der Notwendigkeit und Freiheit des Geistes auf der subjektiven Seite die politische Gesinnung, den "Patriotismus", den bewußten Bezug der Individuen auf die Allgemeinheit, auf der objektiven Seite den Organismus des Staates, seine Verfassung, in ihr die Institutionen des Staates und die

Korporationen der bürgerlichen Gesellschaft. Bezeichnenderweise entsteht der Inhalt dieser Gesinnung nicht aus der Existenzweise der Individuen, sondern ist Resultat der im Staat bestehenden Institutionen, den verschiedenen Seiten des Staatsorganismus. Und das Allgemeine bringt sich notwendig hervor, indem es sich in "verschiedene Gewalten und deren Geschäfte und Wirksamkeiten"¹¹⁾ gliedert.

Marx entdeckt an dieser Entwicklung der Verfassung wiederum die verkehrte Fassung des Wesens und der Erscheinung, des mystischen Subjekts und des äußerlich bestimmten Prädikats. Hegel kann die spezifische Idee nicht erklären, weil er von der abstrakten Idee ausgeht. Seine Bestimmung des Staates als Organismus, die Einheit der Teile, der verschiedenen Gewalten, sei zwar ein großer Fortschritt in der politischen Theorie, doch die Ableitung des Organismus und der Teile aus der abstrakten Idee bleibt notwendigerweise tautologisch: der staatliche Zusammenhang nur für sich konstatiert, erklärt noch nichts. Sofern dieser Zusammenhang nicht aus dem Tun der wirklichen Subjekt begründet werden kann, und es bei der Rangierung der spezifischen Idee unter die abstrakte bleibt, kann nur der Schein, können nur die "Namen" der wirklichen Subjekte, hier der politischen Verfassung, erkannt werden. "Sie sind und bleiben unbegriffene, weil nicht in ihrem spezifischen Wesen begriffene Bestimmungen."¹²⁾

Am nun folgenden §270 über den Staatszweck analysiert Marx genauer die Hegelsche Methode, die prinzipiell für die Rechtsphilosophie, wie für die gesamte Philosophie Hegels gilt. Die Zergliederung dieses Paragraphen soll hier nicht noch einmal im einzelnen wiedergegeben werden. Marx stellt fest, daß Hegel immer die abstraktlogischen Kategorien, wie "abstrakte Wirklichkeit", "Notwendigkeit", "Substantialität" etc. zu Subjekten macht. Nicht der Inhalt des Staatszwecks und der Staatsgewalten, der Form seiner Durchsetzung, wird von Hegel bestimmt, sondern sie werden mystifiziert, indem sie als notwendige Gliederungen der Idee in ihrer abstraktesten Gestalt entwickelt werden.

"Das Wesen der staatlichen Bestimmungen ist nicht, daß sie staatliche Bestimmungen, sondern daß sie in ihrer abstraktesten Gestalt als logisch-metaphysische Bestimmungen betrachtet werden können. Nicht die Rechtsphilosophie, sondern die Logik ist das wahre Interesse... Nicht die Logik der Sache, sondern die Sache der Logik ist das philosophische Moment. Die Logik dient nicht zum Beweis des Staats, sondernder Staat dient zum Beweis der Logik."13)

In diesem Zusammenhang wird auch der Hegelsche Vernunftsbegriff klarer. Die Vernunft der Verfassung besteht für Hegel darin, daß der Staat nach der Natur des Begriffs wirkt und zwar so, daß die Staatsgewalten zwar Momente des Ganzen, aber doch in der Totalität aufeinander bezogen bleiben. Marx:

"Die Vernunft der Verfassung ist also die abstrakte Logik und nicht der Staatsbegriff. Statt des Begriffs der Verfassung erhalten wir die Verfassung des Begriffs."14)

Es soll nun ein Problem formuliert werden, da in der weiteren Schrift das Verhältnis von Logik und Gegenstand nicht weiter konkretisiert wird, sondern in dieser einfachen Entgegensetzung belassen wird. Die Kritik daran, daß die Gegenstände in ihrem Wesen und ihrer Beziehung aufeinander der Logik untergeordnet werden, kann nicht bezweifelt werden, und mit dieser Kritik gelingt es Marx auch, zu radikal neuen Erkenntnissen und Konsequenzen über das Verhältnis von Gesellschaft und Staat, aber auch über die Funktion von Philosophie und Wissenschaft vorzustoßen. Offen bleibt aber die Frage, wieso Hegel der Logik diesen Primat zuordnet und zuordnen muß, und wieso er somit auch theoretische Widersprüche nicht verhindern kann. Diese Frage hängt eng mit der oben schon benannten über das Verhältnis von Hegels "gewöhnlicher Empirie" und der adäquat erfassten Empirie zusammen. Mit bloßer Akkommodation an die so-seiende-Wirklichkeit kann dies nicht abgetan werden. Und obwohl Marx in diesem Text dieser Frage nicht weiter nachgeht, kann ihm doch solches nicht unterstellt werden.¹⁵⁾ Hegels Darstellungsweise ist also soweit schon richtig kritisiert, aber wenn es Hegel nicht auch um die richtige Erklärung der Empirie gegangen wäre, dann

hätte er keine Systematisierungen von Natur, Gesellschaft und Staat, Geschichte etc. unternehmen brauchen. Die Art und Weise wie Hegel die gesellschaftliche Realität und die Bewußtseinsformen ihrer Individuen analysiert und zusammenfasst, so daß dies den Primat der Logik verlangt, wäre aber erst zu begründen.

4) Die Souveränität und "Seine Majestät der Zufall"

Hegel - und parallel dazu Marx - geht nun zur Behandlung der ersten der drei Gewalten, der fürstlichen Gewalt über. Wegen der eigentümlichen Widersprüchlichkeit, in der er das Bild des Monarchen und der konstitutionellen Monarchie entwirft, soll aber zunächst noch sein Begriff vom modernen Staat etwas präzisiert werden.

Oben wurde schon angedeutet, daß es Hegel nicht um einen bestimmten historischen Staat geht, sondern um die begriffliche Erfassung der Vernunftarchitektonik des modernen Staats. Modern bezeichnet gleichwohl eine historische Zuordnung, es meint den Unterschied zum antiken und zum feudalistischen Staat, die sich wesentlich aus anderen Charakteristika konstituieren ¹⁷⁾. Zum Begriff des modernen Staats gehört die erst in der Neuzeit auftretende Trennung der privaten und öffentlichen Sphäre, der bürgerlichen Gesellschaft mit ihrer Partikularität der Individuen und der politischen, staatlichen Sphäre, in der die allgemeinen Angelegenheiten geregelt werden. Freiheit und Prinzip der Subjektivität sind somit Errungenschaften der Bürger und Kampfbegriffe gegen den feudalistischen Staat. Somit liegt bei Hegels Entwicklung der konstitutionellen Monarchie auch die Betonung auf der Konstitution. Er ordnet so auch Demokratie, Aristokratie oder Republik und Monarchie vorbürgerlichen Zeiten zu. ¹⁸⁾ Das entscheidende am modernen Staat ist, daß die Trennung zwischen besonderen und allgemeinen Interessen aufgehoben und zur ver-

nünftigen Einheit gebracht werden. Diese Funktion wird in der konstitutionellen Monarchie die Verfassung und die Vermittlung der verschiedenen Gewalten erfüllen. Die einzelnen Momente dürfen hierbei nicht isoliert, sondern müssen in ihrem Bezug aufeinander betrachtet werden. Hegel schlägt sich also eindeutig auf die Seite des Staates, wenn hierbei auch die neue Qualität eben des bürgerlichen Staates zu beachten ist (Freiheit und Gleichheit, der Anspruch, das Allgemeinwohl zu sichern, Elend zu verhindern etc.), und feiert in ihm die Wirklichkeit der Vernunftsidee: "Im Staate muß man nichts haben wollen, als was ein Ausdruck der Vernünftigkeit ist. Der Staat ist die Welt, die der Geist sich gemacht hat; er hat daher einen bestimmten, an und für sich seienden Gang ... Man muß daher den Staat wie ein Irdisch-Göttliches verehren..."¹⁹⁾

In der fürstlichen Gewalt sind nun die unterschiedlichen Gewalten, die gesetzgebende, die Regierungsgewalt und die fürstliche zur "individuellen Einheit" zusammengefasst, sie ist "die Spitze und der Anfang des Ganzen, der konstitutionellen Monarchie".²⁰⁾ Die Identität von Allgemeinheit und Besonderheit stellt Hegel hier her, indem er die Allgemeinheit zum absolut Besonderen werden läßt, einem Monarchen mit Zwitterwesen. Einerseits absolute Souveränität, die Spitze des Vernunftsstaats, in der sich alles zusammenfasst: Allgemeinheit der Verfassung und der Gesetze, die Beratung durch die Regierungs-beamten, was die Vermittlung zwischen Besonderem und Allgemeinem vorstellen soll, und schließlich "das Moment der letzten Entscheidung als der Selbstbestimmung, in welche alles Übrige zurückgeht und wovon es den Anfang der Wirklichkeit nimmt".²¹⁾ Die Persönlichkeit des Monarchen wird somit sakrifiziert zu dem Einen Individuum, in dem sich die Idee Wirklichkeit und Wahrheit gibt.

Gleichzeitig wird aber diese verabsolutierte Person so inhaltsleer dargestellt, daß sich Hegel über diese Leere seiner absoluten Idee in ihrer Objektivität wundern müßte. Der Monarch ist nichts anderes als die Naturexistenz des "Ich will", derjenige, der "Ja" zu den Empfehlungen der

Beamten sagt. Hegel interessiert nicht der besondere Charakter eines Monarchen, ob er nun gebildet, dumm oder irrig ist. Entscheidend ist ihm "dieser Name", der unterschreibt. Die Naturhaftigkeit des Einen Individuums "abstrahiert von allem Inhalte" stellt die Abgeschlossenheit des Systems der Vernunftsidee und das Ende ihres Prozesses dar:

"... das letzte grundlose Selbst des Willens und die damit ebenso grundlose Existenz, als der Natur anheimgestellte Bestimmung, - diese Idee des von der Willkür Unbewegten macht die Majestät des Monarchen aus. In dieser Einheit liegt die wirkliche Einheit des Staates, welche nur durch diese ihre innere und äußere Unmittelbarkeit der Möglichkeit, in die Sphäre der Besonderheit, deren Willkür, Zwecke und Ansichten herabgezogen zu werden, dem Kampf der Faktionen gegen Faktionen um den Thron und der Schwächung und Zertrümmerung der Staatsgewalt entnommen ist."22)

Das Chaos und die Willkür der bürgerlichen Gesellschaft beendet Hegel in der Natur des Monarchen und dessen "unbeschränkter Willkür"23).

Die Souveränität wird von Hegel in derselben zwiespältigen Stellung eingeordnet. Sie ist einerseits Souveränität des Monarchen, andererseits genauso Volkssouveränität. So verwahrt er sich gegen jene "gewöhnliche" Vorstellung von Volkssouveränität, die den Gegensatz zum Monarchen beinhaltet, diffamiert sie als "verworrenen Gedanken" und als eine "wüste Vorstellung vom Volke"24). Es kommt hier zu dem typischen Zirkel Hegels, dem "Grundmangel der Entwicklung":

"So wird hier die Souveränität, das Wesen des Staats, zuerst als ein selbständiges Wesen betrachtet, vergegenständlicht. Dann, versteht sich, muß dies Objektive wieder Subjekt werden. Dies Subjekt erscheint aber dann als eine Selbstverkörperung der Souveränität, während die Souveränität nichts anderes ist als der vergegenständlichte Geist der Staatssubjekte."25)

Weil Hegel nicht von den wirklichen Individuen und ihrem sich wirklich konstituierendem, sozialen Zusammenhang ausgeht, sondern die Souveränität als die Idealität des Staats, als Bestimmung der Idee fasst, muß er "auf eine mystische Weise den Staat sich versubjektivieren lassen"26). Er kommt so zur absoluten Subjektivität, Persönlichkeit und Individualität des Monarchen als dem "wirklichen 'Gottmenschen',

als d(er) wirklichen Verkörperung der Idee"²⁷⁾. Daß ein empirisches Individuum entscheidet, einen Willen hat, daß die vernünftige Entscheidung einen empirischen Anfang haben muß, ist eine Trivialität. Daß dies aber wahr nur als der eine Eins, nicht als die vielen Eins sein soll, ist "allerdings nur etwas aus der Imagination und nicht aus dem Verstande abzuleitendes"²⁸⁾. Es stellt sich hier in der Tat die Frage, was eine Souveränität des Monarchen rechtfertigen kann, wenn die Souveränität des Volkes ernst genommen werden soll. In diesem Fall ist der Monarch nichts weiter als der Repräsentant, das Symbol der Volkssouveränität. Hegel, der das Allgemeine will, ohne das Besondere dabei zu unterdrücken, überhöht per mystischer Spekulation die Funktion des Monarchen, des Einen Individuums in seiner unmittelbaren Natürlichkeit. Marx, der das Allgemeine nicht aprioristisch einführen will, sondern aus der sozialen Qualität der wirklichen Individuen, des Volkes entwickelt haben will, kritisiert folglich auch die konstitutionelle Monarchie und fordert die wahre Demokratie.

"Alle übrigen Staatsbildungen sind eine gewisse, bestimmte, besondere Staatsform. In der Demokratie ist das formelle Prinzip zugleich das materielle Prinzip. Sie ist daher erst die wahre Einheit des Allgemeinen und Besonderen."²⁹⁾
(Zu Marx' Demokratieverständnis weiter unten genauer.)

Die Absurdität von Hegels widersprüchlichem Bild der konstitutionellen Monarchie wird noch deutlicher, wenn er ganz in der Logik der Naturexistenz der inkorporierten Staatsvernunft die Würde des Monarchen per natürlicher Geburt entstehen läßt.

"Die Souveränität, die monarchische Würde, würde also geboren. Der Leib des Monarchen bestimmt seine Würde. Auf der höchsten Spitze des Staates entschiede also statt der Vernunft die bloße Physis."³⁰⁾

Diesen

"Übergang der reinen Selbstbestimmung in die Unmittelbarkeit des Seins und damit in die Natürlichkeit"³¹⁾,
der im folgenden noch öfter zu beobachten sein wird, kritisiert Marx als Demonstration des Unvernünftigen als des absolut Vernünftigen, als den Versuch, den

"vollkommene(n) Widerspruch als Identität, die höchste Inkonsistenz für Konsequenz ausgeben zu wollen"32).

Dies sei der

"positive Punkt..., wo die Monarchie den Schein nicht mehr retten kann, die Organisation des vernünftigen Willens zu sein..". "Der Zufall des Willens, die Willkür, und der Zufall der Geburt, also Seine Majestät der Zufall. Der Zufall ist also die wirkliche Einheit des Staates."33)

Der Zirkel, in dem Hegel sich befindet, ist also folgender: Weil Hegel die "Lebensgeschichte der abstrakten Substanz, der Idee" schreiben will, die menschliche Tätigkeit als Tätigkeit der Idee erscheinen läßt, weil Hegel

" das Wesen des Menschen für sich, als eine imaginäre Einzelheit, statt in seiner wirklichen menschlichen Existenz wirken lassen will"34),

nimmt er unkritisch die Empirie, hier die konstitutionelle Monarchie, so auf, wie sie ist. D.h. er hat sie"damit nicht bewiesen, daß er sie in ihren Grundvorstellungen analysiert."35) Die Wahrheit der Idee wird an der Empirie festgemacht, nicht die Wahrheit der Empirie ermittelt.

"Das Allgemeine erscheint daher überall als ein Bestimmtes, Besonderes, wie das Einzelne nirgends zu seiner Allgemeinheit kommt."36)

Es läßt sich hier nochmals die Frage formulieren, wieso Hegel gezwungen ist, sich in solche Inkonsistenz zu begeben, daß er den bewußten, gedachten, vernünftigen Organismus der Allgemeinheit herzustellen versucht, aber schließlich darauf verwiesen ist, ihn ganz unmittelbar der Natur anheimzustellen, obwohl er genau dies als Rückschrittlichkeit der Antike erkennt, "daß sie (die Griechen, A.G.) sich zur Natur als einer Macht verhalten."37)

5) Regierungsgewalt

Mit der Regierungsgewalt hat Hegel nun die Ebene erreicht, wo die bürgerliche Gesellschaft und der Staat, das Besondere und das Allgemeine sich konkret treffen. Hegel gibt

hier Punkte an, an denen diese Extreme sich miteinander vermitteln und ihre Identität finden sollen. Er läßt das "Geschäft der Subsumtion"³⁹⁾ durch eine Administration von Abgeordneten der Regierungsgewalt, von exekutiven Staatsbeamten - der Bürokratie, wie sie Marx identifiziert. Sie führen die fürstlichen Entscheidungen aus, sorgen für die Durchführung der Gesetze und unterhalten die öffentlichen Anstalten. Hierunter fallen also auch die richterliche und die polizeiliche Gewalt. Daneben gibt es noch die

"gemeinschaftlichen besonderen Interessen, die in die bürgerliche Gesellschaft fallen und außer dem an und für sich sei enden Allgemeinen des Staats selbst liegen."⁴⁰⁾ D.h. weil diese Trennung existiert, muß sich eine Bürokratie im Gegensatz zu den Interessen der bürgerlichen Individuen konstituieren. Es gibt also den Bürger als "fixes Individuum" und der Staat tritt ihm ebenso in "fixen Individuen", den Beamten gegenüber. Dies ist deshalb nötig, weil das Charakteristikum der bürgerlichen Gesellschaft ist, "Kampfplatz des individuellen Privatinteresses Aller gegen Alle"⁴¹⁾ zu sein, und Hegel nennt richtig die Berührung der privaten mit den staatlichen und den "gemeinschaftlichen, besonderen" Interessen einen "Konflikt". Die letzteren sind streng von den allgemeinen geschieden und werden in den Korporationen der Gemeinden, Gewerbe und Stände verwaltet. Weil der Staat die besonderen Zwecke erhält, weil er Wohlfahrtsstaat ist, entwickeln die Bürger "Korporationsgeist" und "Patriotismus". Sie schicken ihre Vertreter per Wahl in die Korporationen; die Bestätigung von oben ist aber ebenso nötig. Diese "gemischte Wahl" ist die erste Identität zwischen Gesellschaft und Staat. Das Vertrauen in die Vertreter der Privatinteressen und die Unterordnung unter den Staat, der Gegensatz zwischen Privateigentum und Staat soll also durch ein "mixtum compositum" aufgelöst sein. Es ist nicht mehr als ein "Geständnis des unaufgelösten Dualismus", eine "bloße Akkommodation"⁴²⁾.

Der Gegensatz tritt aber noch viel schärfer an den Abgeordneten des Staats hervor, die die "wahre 'Staatsrepräsentation', nicht 'der', sondern 'gegen' die 'bürgerliche Gesellschaft'"⁴³⁾ sind. "Der Gegensatz zwischen bürgerlicher Gesellschaft und Staat ist also fixiert." Hegel: "Die Regierungsgeschäfte sind objektiver, für sich... bereits entschiedener Natur."⁴⁴⁾ Damit ist gemeint, daß die Entscheidung der Monarch trifft, und die Vernunft der allgemeinen Geschäfte eh schon in der Staatsidee begründet ist, die die Regierungsbeamten nur mehr erlernen und auszuführen brauchen. Ihr Wissen von der Regelung der allgemeinen Dinge haben sie in einem Examen abzulegen, es ist "die gesetzliche Anerkennung des staatsbürgerlichen Wissens als eines Privilegiums".⁴⁵⁾ In der Möglichkeit jedes Bürgers, sich dies Wissen anzueignen und "sich dem allgemeinen Stande zu widmen" liegt die zweite Identität zwischen bürgerlicher Gesellschaft und Staat. Es ist die bloße Möglichkeit, und die Existenz dieses Standes, der die allgemeinen Dinge exekutiert, schließt gerade die Verfolgung der allgemeinen Interessen durch jeden Bürger aus. Es sind also nicht die Staatsindividuen, die ihr soziales Wesen zum Inhalt der Staatsgeschäfte machen, sondern

"es ist das Wesen des Willens, welches seine Bestimmungen angeblich aus sichselbst entwickelt. Die bestehenden verschiedenen und getrennten, empirischen Existenzen des Staates werden als unmittelbare Verkörperungen einer dieser Bestimmungen betrachtet. Wie das Allgemeine als solches verselbständigt wird, wird es unmittelbar mit der empirischen Existenz konfundiert, wird das Beschränkte unkritischerweise sofort für den Ausdruck der Idee genommen."⁴⁶⁾

In derselben Manier findet Hegel noch weitere unmittelbare empirische Verknüpfungspunkte zwischen bürgerlicher Gesellschaft und Staat, die den einmal fixierten Gegensatz immer oberflächlicher aufzuheben versuchen. Die "höchste wirkliche Identität"⁴⁷⁾ sieht Hegel in der Besoldung der Beamten, die sie unabhängig von "subjektiver Abhängigkeit und Einfluß"⁴⁸⁾ machen soll, damit sie ihren Pflichten nachgehen können. Sie sollen nicht ihre subjektiven Zwecke, sondern ihre Pflichtleistungen für den Staat zum Inhalt

ihrer Tätigkeit machen können.

"Hierin liegt nach dieser Seite die Verknüpfung des allgemeinen und besonderen Interesses, welche den Begriff und die innere Festigkeit des Staates ausmacht".⁴⁹⁾

Damit die Extreme des Gegensatzes sich nicht verselbständigen können, sucht Hegel jetzt nach Kontrollmechanismen.

Er findet einen in der Hierarchie der Bürokratie, die "die Sicherung des Staats und der Regierten gegen den Mißbrauch der Gewalt von Seiten der Behörden und ihrer Beamten"⁵⁰⁾

garantieren soll. Also, die Oberen, insbesondere "das höhere Eingreifen der Souveränität" des Fürsten, sollen die Einheit gegen die Partikularitäten erhalten. Marx kommentiert treffend, daß die Hauptsünde die Hierarchie an sich ist, nicht die "paar persönlichen Sünden der Beamten"⁵¹⁾, und die Hierarchie straft, sobald der Beamte gegen die Hierarchie sündigt, sie nimmt ihn in Schutz, wo in ihm die Hierarchie sündigt. Zum anderen soll die Willkür der Beamten durch das Recht der Privaten und ihrer Korporationen gehemmt werden. Dies bleibt eine leere Bestimmung, solange die Entscheidung letztlich immer von oben getroffen werden. Also, der Konflikt zwischen Bürokratie und Korporationen, die bloße Möglichkeit des Kampfes, stellt die Garantie dar.

Weiter stellt Hegel die Selbstkontrolle der Beamten vor, die "Leidenschaftslosigkeit, Rechtlichkeit und Milde des Benehmens", die "sittliche und Gedankenbildung", die die gewohnheitsmäßige Beschäftigung mit den allgemeinen Interessen, Ansichten und Geschäften mit sich bringt, wo doch die Substanz der Tätigkeit der Beamten ihr Amt, der Formalismus der Bürokratie, somit auch der Geist des Bürokraten das Produkt ist.

Hegel beschreibt richtig die Regierungsgewalt in den modernen Staaten, aber er hat sie nicht aus den vorhandenen oder nicht vorhandenen sozialen Qualitäten der Staatsmitglieder entwickelt. Wären sie vorhanden, müßte es kein ihnen entgegengesetztes Konstrukt der Bürokratie geben.

Sind sie nicht vorhanden, dann kann auch die den Individuen entäußerte Existenz des allgemeinen Interesses nicht die vernünftige Form abgeben, denn der Gegensatz wird nicht nur so nicht aufgelöst, er ist geradezu Konstituens dieser spezifischen Form der Durchsetzung der Staatsinteressen, der Bürokratie. Um die Vernunft in den Verhältnissen aufzufinden, nimmt

"Hegel irgendeine der empirischen Existenzen des preußischen oder modernen Staats..." er "gibt seiner Logik einen politischen Körper; er gibt nicht die Logik des politischen Körpers."52)

Für Marx ergibt sich eine andere Wertung der Bürokratie, da er nicht vom spekulativen Apriorismus der Idee ausgeht, sondern Geist und Vernunft im sozialen Tun der Menschen entwickelt sehen will. Es existiert die Trennung von besonderer und gemeinschaftlicher Sphäre, die Bürokratie ist Ausdruck dieser Trennung. Wäre das besondere wirklich zum allgemeinen Interesse geworden, müßte auch keine gesonderte Existenz des Allgemeinen, sei es ein Monarch oder ein allgemeiner Stand von Staatsbeamten entwickelt werden. Doch auch dem allgemeinen Stand ist der Zweck des Staates vorausgesetzt. Die Bürokratie ist also nur die "'formelle' Organisation" der allgemeinen Zwecke, der

"Formalismus eines Inhalts, der außerhalb derselben liegt."53

Die Bürokratie als Formalismus des Staats findet ihren Inhalt als Mysterium der Idee, der sich hinter der Gardine selbst konstituiert.

"In der Bürokratie ist die Identität des Staatsinteresses und des besonderen Privatzwecks so gesetzt, daß das Staatsinteresse zu einem besonderen Privatzweck gegenüber den anderen Privatzwecken wird..."⁵⁴"Der Bürokrat hat in der Welt ein bloßes Objekt seiner Behandlung."54)

So weit, so gut.

Sofern die Individuen als bürgerliche bestimmt sind, die ausschließlich ihre Privatinteressen verfolgen, muß ihnen ihr sozialer Zusammenhang tatsächlich äußerlich entgegen treten, muß der Staat als die vernünftige Allgemeinheit seine Zwecke auch per se gegen die Privatinteressen finden

und durchsetzen. Trotzdem existiert ein gesellschaftlicher Zusammenhang, eine wirkliche Totalität, die aus dem wirklichen Handeln der Individuen sich bestimmen lassen muß, wenn nicht ein göttlicher, abstrakter Spiritualismus der Vernunft als Ursache herhalten soll. Das Mysteriöse der allgemeinen Zwecke ist also wirkliches Mysterium, mysteriöses oder unbewußt allgemeines Handeln der Individuen, wenn sie ihre Privatzwecke verfolgen, das in abgesonderten Instanzen, in einem abgesonderten Staat verhandelt werden muß, da die Individuen es nicht selbst tun können. Die Bürokratie wird so zu einem "Gewebe von praktischen Illusionen oder die 'Illusion des Staats'"⁵⁵⁾. Was an dieser Stelle offen bleibt, ist der Charakter dieser Staatsillusion, des mysteriösen gesellschaftlichen Zusammenhangs. Dieser Zusammenhang existiert real, wenn er auch den Individuen als ein von ihnen selbst produzierter unbewußt bleibt. Er ist nicht bloßer Schein, bloße Einbildung oder Fata Morgana. Er ist allerdings genuin bürgerliche Allgemeinheit, Vergesellschaftung des Kapitals in aller ihrer Widersprüchlichkeit und gegensätzlichen Durchsetzungsform, wie es später von Marx im 'Kapital' entwickelt wird. Dieser Staatszweck ist also sehr wohl Inhalt der bürokratischen Tätigkeit, wenn er sich auch als gesellschaftliche Naturwüchsigkeit für die Staatsagenten unbewußt vollzieht. Sie selbst sitzen dem Schein auf, Allgemeines zu tun; sie tun aber nur Partikulares. Das Mysterium ist eines der Ökonomie, der Staat reproduziert es nur als ideeller Gesamtkapitalist. Der Inhalt dieser spezifischen, bürgerlichen Form von Allgemeinheit charakterisiert sich dadurch, daß er zum Formalismus wird und somit ein Eigenleben gegen den Inhalt entwickelt. "Der wirkliche Staatszweck erscheint also der Bürokratie als ein Zweck wider den Staat."⁵⁶⁾ Was an dieser Stelle bei Marx' Kritik allerdings unklar bleibt und bleiben muß, ist das eigentümliche Wesen dieses Inhalts, der es mit sich bringt selbst zum Formalismus zu werden. Erst auf dem Hintergrund des Marxschen Spätwerks wird deutlich, wie sich die mystische und for-

melle Form der Allgemeinheit der bürgerlichen Produktionsweise so herstellt, daß der gesellschaftliche Konnex auf unbewußte Weise "hinter dem Rücken der Individuen" vorgeht, gleichwohl ihre ureigene Tat ist. Das Mysterium der Allgemeinheit als Äußerlichkeit zu den Privatinteressen der Individuen wird dann als Warenfetisch real faßbar.⁵⁷⁾

Auf dem Entwicklungspunkt der Marxschen Einsichten im vorliegenden Text muß die Verwendung der Kategorien Formalismus und Inhalt des Allgemeinen allerdings noch höchst unklar bleiben. Die Hegelsche Fassung dieses Mysteriums ist so als Lösung und Erklärung unmöglich geworden, doch Marx hat hier aus der Kritik erst das Problem gewonnen, noch lange nicht die Erklärung aus der bürgerlichen Wirklichkeit. Als Resultat bleibt hier erst, dem wirklichen Wesen des Staats auf die Spur zu kommen und als sehr praktische Verhaltenskonsequenz, diese Bürokratie und diesen Staatsformalismus zu beseitigen, indem

"das allgemeine Interesse wirklich und nicht, wie bei Hegel, bloß im Gedanken, in der Abstraktion zum besonderen Interesse wird, was nur dadurch möglich ist, daß das besondere Interesse wirklich zum allgemeinen wird."⁵⁸⁾

6) Die gesetzgebende Gewalt

Die gesetzgebende Gewalt wird von Hegel einerseits unter die Verfassung subsumiert als Teil derselben, andererseits aber entwickelt sie die Gesetze während der Regierungstätigkeit weiter. Sie ist die Gewalt, die das Allgemeine organisiert, aber sie ist unter den Organismus der Allgemeinheit, die Verfassung, untergeordnet. Es existiert eine Allgemeinheit setzende Substanz vor der gesetzgebenden Gewalt; sie soll aber die Allgemeinheit setzen. Hegel trennt zwischen einer Bestimmung der Verfassung, einem Abstraktum, das vorausgesetzt ist, und dem verfassungsmäßigen Wirken. Dies wird als ein Widerspruch konstruiert - und darin liegt die "Tiefe" Hegels, daß er den Gegen-

satz sieht und von ihm ausgeht - doch der Widerspruch bleibt bestehen. Hegel läßt die Verfassung weiter werden, aber sie ist nicht geworden. Die Veränderung, die mit der Verfassung geschieht, ist 1) nur eine nachträgliche, 2) eine, "die unscheinbar ist und nicht die Form der Veränderung hat"⁵⁹⁾.

"Das heißt, die Verfassung ist dem Gesetz (der Illusion) nach, aber sie wird der Wirklichkeit (der Wahrheit) nach. Sie ist ihrer Bestimmung nach unveränderlich, aber sie verändert sich wirklich, nur ist diese Veränderung unbewußt, sie hat nicht die Form der Veränderung. Der Schein widerspricht dem Wesen. Der Schein ist das bewußte Gesetz der Verfassung, und das Wesen ist ihr bewußtloses, dem ersten widersprechendes Gesetz."⁶⁰⁾

Wesen und Schein sind hier in der Marxschen Umkehrung zu sehen.

"Ist das nun das Wahre, daß im Staat, nach Hegel dem höchsten Dasein der Freiheit, dem Dasein der selbstbewußten Vernunft, nicht das Gesetz, das Dasein der Freiheit, sondern die blinde Naturnotwendigkeit herrscht?"⁶¹⁾

"Hegel will überall den Staat als die Verwirklichung des freien Geistes darstellen, aber re vera löst er alle schwierigen Kollisionen durch eine Naturnotwendigkeit, die im Gegensatz zur Freiheit steht... (Hierin zeigt sich der substantielle Standpunkt Hegels.)⁶²⁾

Es scheint nun ^{äu}ßerst verwunderlich, daß Hegel sich hier so eindeutig auf die Position eines statischen Staatsbildes stellt und die historische Veränderung wesentlich als etwas "Unscheinbares" bestimmt. Doch Hegel kann nicht einfach ahistorisches Vorgehen vorgeworfen werden. Natürlich weiß er, daß es Revolutionen gegeben hat, die sehr radikale und plötzliche Neubestimmungen der staatlichen Organismen zum Gefolge hatten. Die französische Revolution hat die gesetzgebende Gewalt in dieser spezifischen Gestalt erst hervorgebracht. Dennoch ist

"die Kategorie des allmählichen Überganges... erstens historisch falsch und zweitens erklärt sie nichts."⁶³⁾

Der Grund für Hegels Fassung des Problems muß tiefer liegen. Eine erste mögliche Antwort ist die, daß es ihm um die logische Ebene geht, und er, weil er vom Begriff des modernen Staates ausgeht, nicht die historische Durchsetzung zum Gegenstand hat. Das hätte zur Folge, daß

mit der Wesensbestimmung der Gesetzgebung als allmählicher Veränderung des schon gesetzlich fixierten, eine Revolution dem Begriff des bürgerlichen Staates zuwiderlaufen würde. Sofern die Identität der bürgerlichen Individuen mit dem Staat hergestellt werden kann - und das meint Hegel ja aufweisen zu können - wäre der Gedanken-gang durchaus stimmig.⁶⁴⁾ D.h. eine Revolution mag zur historischen Durchsetzung des modernen Staates nötig gewesen sein, sie wäre aber jetzt unmöglich geworden.

Zum anderen ist aber für Hegel im Gang der Weltgeschichte der Weltgeist immer schon als Vernunft vorausgesetzt und die Geschichte besteht darin, in der Wirklichkeit die Stufen seiner Endlichkeit zu entwickeln. Es ist nicht die menschliche Tat, die mit mehr oder weniger Bewußtsein von ihren natürlichen und gesellschaftlichen Bedingungen den historischen Gang bestimmt, sondern der Apriorismus der Idee, der die Bedingungen setzt und die Menschen können erst im Nachhinein ihr Tun begreifen und sich als Teil des Vernunftssystems durch diesen denkenden Akt, die Arbeit des Begriffs, erfassen.

"Das Wahre... ist der ungeheure Überschritt des Innern in das Äußere, der Einbildung der Vernunft in die Realität, woran die ganze Weltgeschichte gearbeitet und durch welche Arbeit die gebildete Menschheit die Wirklichkeit und das Bewußtsein des vernünftigen Daseins, der Staatseinrichtungen und der Gesetze gewonnen hat."⁶⁵⁾

Das historisch Neue ist, daß im modernen Staat, weil er die Freiheit der Subjektivität zu seiner Grundlage hat, alles mit Bewußtsein getan wird ("Zum vollendeten Staat gehört wesentlich das Bewußtsein, das Denken..."⁶⁷⁾) und so der Organismus des Ganzen sich herstellt.

In der Antike

"war der subjektive Zweck mit dem Wollen des Staates schlechthin eins, in den modernen Zeiten dagegen fordern wir eine eigene Ansicht, ein eigenes Wollen und Gewissen. Die alten hatten keines in diesem Sinne; das letzte war ihnen der Staatswille."⁶⁷⁾

Weil in der Antike die Besonderheit noch nicht von der Allgemeinheit getrennt war, kann der Bezug auch kein be-

wußter sein, ist der Staat auch noch nicht Vernunftstaat, sondern die letzten staatlichen Entscheidungen werden "aus den Orakeln, den Eingeweiden der Opfertiere, aus dem Flug der Vögel" entnommen. Die Griechen verhalten "sich zur Natur als zu einer Macht"⁶⁸⁾.

Hegel weiß also sehr genau historisch zu differenzieren, doch das Wesentliche am historischen Prozeß ist für ihn, die an sich schon vorausgesetzte Idee der Vernunft für sich werden zu lassen. Sie ist unendlich, sie war schon immer und sie wird auch nimmer; sie ist das Beharrende. Der vernünftige Staat muß somit auch in der Beharrung, in seiner Unendlichkeit bestimmt und erfasst werden.

"Ein schlechter Staat freilich ist nur weltlich und endlich, aber der vernünftige Staat ist unendlich in sich."⁶⁹⁾

So ist auch am historischen Prozeß die Kontinuität wesentlich und der Bruch, die Revolution, nur Erscheinung, Ausdruck einer bestimmten noch partiell bornierten Bewußtseinsstufe, die sich gleich wieder negieren mußte und im modernen Staat schlicht unmöglich geworden ist.⁷⁰⁾ Hegel ist so historisch und ahistorisch in einem. Historisch, weil er sehr genau die neue Qualität des bürgerlichen Staats bemerkt. Ahistorisch, weil er zum Ziel des Gangs der Weltgeschichte das macht, was er immer schon vorausgesetzt hat, die bürgerliche Subjektivität und ihr organischer Bezug auf die Totalität. Die gesellschaftlichen Beziehungen der Individuen besitzen also keine neue - bürgerliche - Qualität, sondern sie waren schon immer Bürger.

Wenn allerdings die Vernunft nicht als spekulativer Apriorismus vorausgesetzt ist, sondern sich erst im Handeln der Menschen realisiert, dann wird der Bruch wesentlich, und die Revolution ist die wirkliche Abrechnung mit den alten Zuständen, die die Grundlagen für eine neue Gesellschaft und einen neuen Staat erst setzt und möglich macht. Bei Marx bedeutet dies auf die Verfassung bezogen:

"Damit der Verfassung die Veränderung nicht nur angetan wird, damit also dieser illusorische Schein nicht zuletzt gewaltsam zertrümmert wird, damit der Mensch mit Bewußt-

sein tut, was er/sonst ohne Bewußtsein durch die Natur der Sache gezwungen wird zu tun, ist es notwendig, daß die Bewegung der Verfassung, daß der Fortschritt zum Prinzip der Verfassung gemacht wird, daß also der wirkliche Träger der Verfassung, das Volk, zum Prinzip der Verfassung gemacht wird."71)

"Die gesetzgebende Gewalt hat die französische Revolution gemacht; sie hat überhaupt, wo sie in ihrer Besonderheit als das Herrschende auftrat, die großen organischen allgemeinen Revolutionen gemacht; sie hat nicht die Verfassung, sondern eine bestimmte antiquierte Verfassung bekämpft, eben weil die gesetzgebende Gewalt der Repräsentant des Volkes, des Gattungswillens war. Die Regierungsgewalt hat dagegen die kleinen Revolution, die retrograden Revolutionen, die Reaktionen gemacht; sie hat nicht für eine neue Verfassung gegen eine alte, sondern gegen die Verfassung revolutioniert, eben weil die Regierungsgewalt der Repräsentant des besonderen Willens, der subjektiven Willkür, des magischen Teils des Willens war.

Wird die Frage richtig gestellt, so heißt sie nur: Hat das Volk das Recht, sich eine neue Verfassung zu geben? Was unbedingt bejaht werden muß, indem die Verfassung, sobald sie aufgehört hat, wirklicher Ausdruck des Volkswillens zu sein, eine praktische Illusion geworden ist."72)

7) Das ständische Element und die Trennung von Gesellschaft und Staat

Als drittes und letztes Moment der gesetzgebenden Gewalt entwickelt Hegel nun das ständische Element. Weil es hierbei um den konkreten Bezug der bürgerlichen Individuen auf den Staat geht, um die Möglichkeit ihrer Einflußnahme und darum, ob somit tatsächlich, real die staatliche Allgemeinheit von ihnen und ihren Interessen und Bedürfnissen bestimmt ist, wird diesem zentralen Punkt von Marx auch die größte Beachtung gezeigt. Die Bestimmung des ständischen Elements verdient es, zitiert zu werden. Es ist die,

"daß die allgemeine Angelegenheit nicht nur an sich, sondern auch für sich, d.i. daß das Moment der subjektiven formellen Freiheit, das öffentliche Bewußtsein als empirische Allgemeinheit der Ansichten und Gedanken der Vielen, darin zur Existenz komme."73)

Wir haben es hier also endlich mit der empirischen Gestalt des Staatsbewußtseins, des öffentlichen Bewußtseins zu tun, und Hegel sieht darin "ein bloßes Potpourri von 'Gedanken und Ansichten der Vielen'"⁷⁴⁾. Marx entdeckt hierin das Rätsel des Mystizismus. Das Staatsbewußtsein erhielt durch Hegel die dürftige Existenz der Bürokratie zugeteilt, das "Bürobewußtsein" wurde idealisiert, das allgemeine Bewußtsein erhielt eine partikulare Existenz. Hier, wo es empirisch als wirklich allgemeines Bewußtsein in Erscheinung tritt, ist es nur die formelle, die empirische Seite der allgemeinen Angelegenheit, die schon vorher "an sich" fertig ist. Das empirische öffentliche Bewußtsein dient nur zur symbolischen Bestätigung, zum empirischen, formalen Gefäß, zum "Fürsichsein".

"Hegel trennt Inhalt und Form, Ansichsein und Fürsichsein und läßt das letztere als ein formelles Moment äußerlich hinzutreten. Der Inhalt ist fertig und existiert in vielen Formen, die nicht die Formen des Inhalts sind; wogegen es sich von selbst versteht, daß die Form, die nun für die wirkliche Form des Inhalts gelten soll, nicht den wirklichen Inhalt zu ihrem Inhalt hat. Die allgemeine Angelegenheit ist fertig, ohne daß sie wirkliche Angelegenheit des Volkes wäre. Die wirkliche Volkssache ist ohne Tun des Volks zustande gekommen. Das ständische Element ist die illusorische Existenz der Staatsangelegenheiten als einer Volkssache."⁷⁵⁾

Die Individuen sind nicht wirklich frei, sondern nur formell, denn Subjekt der Freiheit sind bei Hegel nicht die Individuen, sondern es ist der Mystizismus der Idee. Der Formalismus der öffentlichen Anschauungen der Volksindividuen wird von Hegel noch schärfer formuliert und dabei wird seine zwiespältige Position etwas klarer. Gegen die Vorstellung, das Volk wisse selber am besten, was zu seinem Besten sei, wendet er ein, daß 'Volk' "ein besonderer Teil der Mitglieder eines Staates... (sei), der nicht weiß, was er will."⁷⁶⁾ Dies Wissen, wie das Beste zu tun ist, kommt den Staatsbeamten zu, sie haben die Staatswissenschaft gepachtet. Zum anderen ist der Inhalt des Willens der Ständevertretung des Volkes der "Privatstandpunkt und d(ie) besonderen Interessen"⁷⁷⁾. Wir haben hier

dieselbe Schwierigkeit vor uns, die oben schon bei der Bürokratie vorlag. Die Form der allgemeinen Angelegenheit findet Hegel im genauen Gegenteil: im Willen des Volkes, das der nicht weiß, was er will, also "ein bewußtloser Naturinstinkt der Gesellschaft"⁷⁸⁾, und dessen Inhalt das besondere Interesse ist. Das Charakteristiku des modernen Staats ist, daß

" die bewußte, die wahre Wirklichkeit der allgemeinen Angelegenheit nur formell (ist), oder nur das Formelle ist wirkliche allgemeine Angelegenheit. Hegel ist nicht zu tadeln, weil er das Wesen des modernen Staats schildert, wie es ist, sondern, weil er das, was ist, für das Wesen des Staats ausgibt."79)

D.h. Marx anerkennt hier, daß der Widerspruch, den Hegel auffindet, einer ist, der konstitutiv für das Entstehen der bürgerlichen Allgemeinheit, des bürgerlichen Staates ist. In ihm kommen die Individuen, die ihre Privatzwecke verfolgen tatsächlich nur zu formeller Allgemeinheit und dies nur bewußtlos per Naturinstinkt.

"Daß das Vernünftige wirklich ist, beweist sich eben im Widerspruch der unvernünftigen Wirklichkeit, die an allen Ecken das Gegenteil von dem ist, was sie aussagt, und das Gegenteil von dem aussagt, was sie ist."80)

Der Ausgangspunkt muß also der "Widerspruch der unvernünftigen Wirklichkeit", die faktische Existenz einer gesellschaftlichen Realität, die ihre Basis in bornierten Einzelinteressen hat und ihren Zusammenhang ebenfalls nur borniert, unbewußt, im Gegensatz des Staates durchsetzen kann. Hegel kann eigentlich aus dieser Empirie nur Unvernunft, nicht aber Vernunft ableiten. Sein Mystizismus rührt aber gerade daher, daß eine "gewöhnliche", eine bürgerliche Empirie zu etwas gemacht werden soll, was sie nicht sein kann. Sie kann es höchstens dem Anspruch nach sein, der sich aber nie im bürgerlichen Staat und in der bürgerlichen Gesellschaft realisieren lassen wird, die eigenen Voraussetzungen dazu das genaue Gegenteil bedeuten. In diesem Sinn ist Hegels Unkritik eine Unkritik gegenüber den bürgerlichen Voraussetzungen; er ist aber höchst kritisch in seinen Ansprüchen, die Vernunft und das Allgemeinwohl realisiert sehen zu wollen. Die traurige

bürgerliche Realität läßt die Einlösung dieser Ansprüche nur als Versöhnung in der Spekulation zu.

In diesem Zusammenhang muß zur Marxschen Kritik eine präzisierende Ergänzung angebracht werden. Marx wirft Hegel vor, er wolle das ständische Element nur der Logik zuliebe. Das Fürsichsein der allgemeinen Angelegenheit würde willkürlich am ständischen Element festgemacht, das auch nur eine "Scheinform" abgeben könne. Genauso willkürlich könnte dieses Fürsichsein auch an der Regierungsgewalt seine Formbestimmung finden. In der Tat kann das Hegelsche Verfahren als ein willkürliches identifiziert werden, weil er das Wesen der empirischen Verhältnisse nicht aus der Empirie selbst bestimmt, sondern es einem mystischen Träger zuordnet und somit ein fremdes und falsches Wesen unterstellt. Dennoch hat die Hegelsche Willkür einen Sinn. Weil er bestimmte Intentionen und Ansprüche verfolgt - die Vermittlung der besonderen mit den allgemeinen Interessen - muß er auch in der Wirklichkeit die Privatinteressen und nicht die Regierungsgewalt zum Widerpart der Idee des Allgemeinen nehmen. Die Notwendigkeit ergibt sich allerdings nur aus der Logik, nicht aus der Wirklichkeit, denn in der Wirklichkeit existiert der Gegensatz zwischen besonderen und allgemeinen Interessen, und die Identität kann nicht nur in einer "Beziehung" der bürgerlichen Gesellschaft auf den Staat, wie es die Stände darstellen sollen, in einer Reflexion bestehen. Die Logik übernimmt also bei Hegel eine wesentliche Funktion: Sie soll das als Notwendigkeit in die Wirklichkeit einführen, was dort nicht so ist. Dieser seltsame Stellenwert der Logik im Hegelschen System wird im Marxschen Text nicht weiter erklärt und hinterfragt, sondern nur als spekulativer Apriorismus zurückgewiesen, weil er Wesen und Erscheinung verkehrt und so die Wirklichkeit nicht erklären kann.

Wenn Marx Hegel entgegenhält, daß das Wesen des Staats ein anderes als das des modernen Staats sein soll, das Hegel nirgends richtig entwickeln kann, dann bleibt dies hier relativ unklar. Es muß gefolgert werden, daß Marx

von anderen Voraussetzungen ausgeht: nicht die Privatinteressen, sondern wirkliche, soziale Interessen der Individuen, die sich selbst zum vernünftigen Allgemeinen machen lassen können müssen. Dies ist eine Qualität, die konträr zu den bürgerlichen Interessen steht. Der Staat, den Marx fordert, muß ein neuer, nicht-mehr-bürgerlicher sein, einer der nicht auf der Trennung zwischen Gesellschaft und Staat beruht, der kein Staat mehr ist. Die Konsequenz aus dieser Kritik des Hegelschen und damit des bürgerlichen Verhältnisses von Gesellschaft und Staat ist ein neuer anti-bürgerlicher Standpunkt. Dies wird weiter unten noch näher zu zeigen sein.

8) Die Stände und die Vermittlung von Gesellschaft und Staat

Die Stände sollen nach Hegel vermittelndes Organ zwischen Regierung und Volk sein, und zwar dem "in die besonderen Sphären und Individuen aufgelöstem Volke"⁸¹⁾. Die Vermittlung geschieht per "Sinn und Gesinnung des Staats und der Regierung" und den "Interessen der besonderen Kreise und Einzelnen". Also, zum einen wird der Gegensatz zwischen bürgerlicher Gesellschaft und Staat gesetzt und die Stände sollen die Identität beider herstellen, sie sind die "Mitte", zum anderen soll diese Identität sich herstellen aus den entgegengesetzten Gesinnungen des Allgemeinen und der Besonderen. Sie sollen weiter verhindern, daß sich die einzelnen Seiten isolieren: die fürstliche Gewalt als "bloße Herrschergewalt und Willkür" und die Einzelnen als eine "Menge" und ein "Haufen" mit "unorganische(m) Meinen und Wollen", als "bloß massenhafte Gewalt gegen den organischen Staat"⁸²⁾. Die Vermittlung gegen das eine Extrem besteht darin, daß die Einzelnen mit den Staatsgeschäften in Kontakt kommen und ihre Isolierung als Einzelne zu einem politischen Akt wird, den "Rang des 'Allgemeinen'"⁸³⁾

erhält. Das andere Extrem, die fürstliche Gewalt, würde in der Tat in seiner Willkür behindert, nur hörte sie "entweder wirklich dadurch auf, das Extrem der fürstlichen Gewalt zu sein (und die fürstliche Gewalt existiert nur als ein Extrem, als eine Einseitigkeit, weil sie kein organisches Prinzip ist), sie wird zu einer Scheingewalt, ein Symbol, oder sie verliert nur den Schein der Willkür und bloßer Herrschergewalt."84)

Hegel gibt sich mit der Bestimmung der Funktion der Stände zufrieden, er entwickelt nirgendwo den spezifischen Inhalt, die konkrete Tätigkeit der Repräsentanten der bürgerlichen Gesellschaft in den Ständen.

"Hegel hat oben die 'gesetzgebende Gewalt als Totalität' (§300) bezeichnet, die Stände sind diese Totalität, der Staat im Staate, aber eben in ihnen erscheint es, daß der Staat nicht die Totalität, sondern ein Dualismus ist. Die Stände stellen den Staat in einer Gesellschaft vor, die kein Staat ist. Der Staat ist eine bloße Vorstellung."85)

Im folgenden §303 schreibt Hegel, daß

"in dem ständischen Element der gesetzgebenden Gewalt... der Privatstand zu einer politischen Bedeutung und Wirksamkeit"86)

kommt. Dies ist eine *contradictio in adjecto*, wie Marx kommentiert, denn der Privatstand, der unpolitische Stand, soll im ständischen Element politische Bedeutung besitzen. Weiter will Hegel die Mitglieder des Privatstands nicht als atomistische Einzelne betrachtet sehen, sondern als "Kreise", wie sie schon in der Familie und in der bürgerlichen Gesellschaft "als Mitglied eines Allgemeinen zur Erscheinung kommt"⁸⁷⁾. D.h. damit wendet er sich explizit gegen politische Theorien, die in den Ständen "bürgerliche und politische Leben voneinander gertennt" bestimmen. Er beharrt auf der Beziehung zwischen beiden, er will den Organismus des Besonderen und des Allgemeinen entwickeln, obwohl er genau die Trennung zwischen beiden zur Voraussetzung nimmt, denn darin drückt sich das Konstituens der modernen Gesellschaft aus. Als Argument gegen jene Theorien dient Hegel, daß "die Sprache noch diese Vereinigung erhalten (hat), die früher ohnehin vorhanden war". Also die Identität zwischen bürgerlicher und politischer Sphäre,

wie sie in den - mittelalterlichen - Ständen soll real vorhanden war, soll auch in den modernen noch erscheinen, obwohl das Wesen gerade die Trennung ist.

Hegel "stellt überall den Konflikt der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates dar."⁸⁸⁾ Die politische Bedeutung des Privatstandes, ein 'politischer Formalismus' und ein bloßes 'Reflexionsverhältnis' soll die "höchste Identität zwischen wesentlich Verschiedenen" darstellen. Doch er will die Trennung nicht und macht deshalb

"das ständische Element zum Ausdruck der Trennung, aber zugleich soll es der Repräsentant einer Identität sein, die nicht vorhanden ist..." "Das Tiefere bei Hegel liegt darin, daß er die Trennung der bürgerlichen Gesellschaft und der politischen als einen Widerspruch empfindet. Aber das Falsche ist, daß er sich mit dem Schein dieser Auflösung begnügt und ihn für die Sache selbst ausgibt..."⁸⁹⁾

Marx untersucht nun näher die Bedeutung dieser "Transsubstantiation" des Privaten in das Politische. Zunächst stellt er fest, daß das Wesen der bürgerlichen Gesellschaft und des Privatstands "eine in ihre Atome aufgelöste Menge" ist. Als solche erhält sie gerade "politische Bedeutung", ihr Wesen verkehrt sich ins genau Gegenteil. Ebenso erscheint am Einzelnen, "was das allgemeine Gesetz"⁹⁰⁾ ist. Er ist auf der einen Seite "Privatmann" und der Staat ist ihm als solchem äußerlich; auf der anderen Seite kann er sich als "wirklicher Staatsbürger" nur verhalten, wenn er sich zur bürgerlichen Gesellschaft äußerlich verhält.

"(D)ie einzige Existenz, die er für sein Staatsbürgertum findet, ist seine pure, blanke Individualität, denn die Existenz des Staates als Regierung ist ohne ihn fertig, und seine Existenz in der bürgerlichen Gesellschaft ist ohne den Staat fertig. Nur im Widerspruch mit diesen einzig vorhandenen Gemeinschaften, nur als Individuum kann er Staatsbürger sein... Die Trennung der bürgerlichen Gesellschaft und des politischen Staates erscheint notwendig als eine Trennung des politischen Bürgers, des Staatsbürgers, von der bürgerlichen Gesellschaft, von seiner eignen wirklichen, empirischen Wirklichkeit, denn als/seiner Staatsidealist ist er ein ganz anderes, von/Wirklichkeit verschiedenes, unterschiedenes, entgegengesetztes Wesen. Die bürgerliche Gesellschaft bewerkstelligt hier innerhalb ihrer selbst das Verhältnis des Staates und der bürgerlichen Gesellschaft..."⁹¹⁾

Wir haben es hier mit dem "Zentrum"⁹²⁾ der Marxschen Kritik zu tun. Der Kern des Verhältnis zwischen Staat und Gesellschaft wird von Marx in der Trennung von privater und politischer Sphäre, und zwar in der "Verdopplung"⁹³⁾ des bürgerlichen Individuums selbst in bourgeois und citoyen erkannt. Die spezifische Tätigkeit dieses bürgerlichen Individuums, das seine Zwecke als Privatzwecke gegen die der anderen und zugleich durch dieselben seine Gesellschaftlichkeit hervorbringt, die sich in der Trennung des Staats von der gesellschaftlichen Sphäre ausdrückt, diese Tätigkeit als gesellschaftliche Tätigkeit muß die Grundlage von politischer Theorie sein. Der Staat muß aus der Gesellschaft und aus der spezifischen Verdopplung der bürgerlichen Individuen abgeleitet werden.

Es handelt sich bei der Verkehrung der privaten in die politische Sphäre, die Hegel an der Funktion der Stände als Vermittlungsorgan zwischen Gesellschaft und Staat festmacht, eigentlich um die "Streitfrage zwischen repräsentativer und ständischer Verfassung"⁹⁴⁾. Denn die Stände haben sich in ihrer Bedeutung seit dem Mittelalter wesentlich geändert. Sie sind nicht mehr politische Organe, sondern in ihnen kommt vielmehr nur mehr zum Ausdruck, daß es sich um eine nicht-politische, bürgerliche, soziale Qualität handelt. Wenn er aber schreibt:

"Den in den früheren Sphären bereits vorhandenen Unterschied der Stände enthält das politisch-ständische Element zugleich in seiner eigenen Bestimmung,"^{94a)}

so meint er den Dualismus der bürgerlichen Gesellschaft und des politischen Staats "durch eine Reminiszenz zu lösen"⁹⁵⁾. Der bürgerliche Ständeunterschied wird nicht per se zu einem politischen Faktum, er wird es höchstens, wenn man ihm ein fremdes Wesen unterschiebt.

"Es ist dies die unkritische, die mystische Weise, eine alte Weltanschauung im Sinne einer neuen zu interpretieren, wodurch sie nichts als ein unglückliches Zwitterding wird... Diese Unkritik, dieser Mystizismus ist sowohl das Rätsel der modernen Verfassungen (hauptsächlich der ständischen) wie auch das Mysterium der Hegelschen Philosophie, vorzugsweise der Rechts- und Religionsphi-

osophie."96)

Und weiter vorn schreibt Marx:

"Die repräsentative Verfassung ist ein großer Fortschritt, weil sie der offene, unverfälschte, konsequente Ausdruck des modernen Staatszustandes ist. Sie ist der unverhohlene Widerspruch."97)

Bezeichnend an diesem Streit ist, welche Position Marx dabei einnimmt. Er kritisiert beides, weil in beiden Verfassungsformen der Widerspruch zwischen Gesellschaft und Staat nicht aufgehoben ist. Sein Standpunkt ist somit anti-bürgerlich, weil zum einen ein formalistischer, repräsentativ-verfasster Staat abgelehnt wird, zum anderen die gesellschaftliche Grundstruktur, die die Verdopplung zum Resultat hat, aufzuheben ist. Weiter unten läßt sich seine Position als radikaldemokratische identifizieren, allerdings muß Demokratie dabei nicht als bürgerlich-formalistische, sondern als "wahre" verstanden werden.

Im §304 betont Hegel nun sehr präzise, daß die Funktion der Stände - abstrakt gesehen - sowohl die Übereinstimmung, wie auch die feindliche Entgegensetzung der Extreme fürstliche Gewalt und empirische Allgemeinheit als Möglichkeit enthält. Da Hegel aber das vernünftige Verhältnis, d.h. für ihn das affirmative Verhältnis beider Extreme, den Vernunftschluß, haben will, ist für ihn die Vermittlung das Entscheidende. Die Stände sollen das Moment der "Mitte" sein. Marx bemerkt hierzu sehr treffend:

"Es hängt... von dem wirklichen status quo des Verhältnisses zwischen ständischem Element und fürstlichem ab, ob diese Illusion wirksame Illusion oder bewußte Selbsttäuschung ist. Solange Stände und fürstliche Gewalt faktisch übereinstimmen, sich vertragen, ist die Illusion ihrer wesentlichen Einheit eine wirkliche, also eine wirksame Illusion. Im Gegenfall, wo sie ihre Wahrheit bestätigen sollte, wird sie zur bewußten Unwahrheit und ridicule."98)

Dieser Sachverhalt verweist auf ein offenes Problem, das im vorliegenden Text nicht näher aufgelöst wird. Immer dann, wenn Marx die Staatsillusion, die bloße Vorstellung von Allgemeinheit, den Formalismus des Staats entdeckt,

wo Hegel ein wesentlich identisches Verhältnis zwischen Besonderen und Allgemeinem zu entwickeln meint, müßte genauer differenziert werden. Welche Interessen der bürgerlichen Individuen finden sich real in dieser formalistischen, entfremdeten Form von Allgemeinheit erfüllt, welche werden begrenzt? Worin besteht inhaltlich der diametrale Gegensatz zwischen besonderen und allgemeinen Interessen, der in der bürgerlichen Gesellschaft nicht vermittelt werden kann? Worin bestehen die Interessen der Besonderen, die sich nur durch diese widersprüchliche, formalistische Durchsetzungsweise als allgemeine darstellen? Die Fragestellung verweist darauf, daß genauer entschlüsselt werden muß, welche gesellschaftlichen Verhältnisse diese Widersprüche produzieren und welche Ursachen die Verdopplung der Existenz des Bürgers haben. Und weiter, was es mit Marx' alternativen Kategorien auf sich hat, wenn er im Volk nicht nur die bürgerliche Atomistik entdeckt, die in der Tat nur einen der Gesellschaft entfremdeten Staat möglich macht, sondern dem Volk eine wirkliche, nicht-illusorische Allgemeinheit zutraut. Marx sieht also nicht nur eine bürgerliche Qualität im Volk, sondern eine, die darüberhinaus auf eine radikaldemokratische Bedürfnisstruktur verweist. Letztlich steht - vereinfacht - hinter diesem Problem die Differenzierung des Volkes in Klassen: Für das Proletariat wäre die bürgerliche Allgemeinheit "bewußte Unwahrheit", für die Bourgeoisie "wirksame Illusion"⁹⁹⁾. Das Verhältnis der Individuen zum Staat müßte also als ein doppeltes untersucht werden. Einmal das Verhältnis bürgerlicher Individuen zum bürgerlichen Staat, ein Verhältnis, das innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft zwar gegensätzliche Formen aufweist, aber dennoch ein immanent lösbares bleibt. Zum anderen ein Verhältnis von nicht-mehr-bürgerlichen, radikaldemokratischen Individuen zum bürgerlichen Staat, das nur noch als Antagonismus zu entziffern wäre. Solche Individuen sind nicht mehr jene Bürger der politischen Ökonomie, die ihre Privatinteressen gegen die der anderen durchsetzen müssen. Ihr Nicht-mehr-bürgerlich-sein wäre innerhalb

bürgerlicher Voraussetzungen nur oppositionelles Bewußtsein und "Empörung", wie Hegel dies nennen würde, aber außerhalb müßte ihre Tätigkeit, ihre gesamte Reproduktionsweise, durch qualitativ unterschiedene Merkmale bestimmt sein, die es ermöglichen unmittelbar und bewußt aus der eigenen besonderen Existenz die Allgemeinheit herzustellen. D.h. wenn Marx letztere Kategorie Mensch vor Augen hat, dann geht er von einem prinzipiell verschiedenen Subjekt zu dem Hegels und der politischen Ökonomie aus - nicht mehr von einem entmystifizierten, aus der idealistischen Spekulation materialisierten, wirklichen Menschen (wie der von Feuerbach), sondern darüberhinaus von einem Menschen, dessen Natur nicht mehr der "Bürger" ist!

"Es gehört zu den wichtigsten logischen Einsichten, daß ein bestimmtes Moment, das als im Gegensatze stehend die Stellung eines Extrems hat, es dadurch zu sein aufhört und organisches Moment ist, daß es zugleich Mitte ist."100)

In diesem Sinn versucht Hegel an jedem Moment der gesetzgebenden Gewalt zu demonstrieren, wie es zugleich Extrem ist und im Organismus des Ganzen sich bezieht, Mitte ist. So existiert auf der einen Seite der Staatswille als absolut besonderer im Fürsten und andererseits die vielen empirischen Willen der bürgerlichen Gesellschaft. Dazwischen wird die Regierungsgewalt als Deputation des Fürsten und das ständische Element als Deputation der bürgerlichen Gesellschaft geschoben.

"Die gesetzgebende Gewalt, die Mitte, ist ein mixtum compositum der beiden Extreme, des fürstlichen Prinzips und der bürgerlichen Gesellschaft, der empirischen Einzelheit und der empirischen Allgemeinheit, des Subjekts und des Prädikats. Hegel fasst überhaupt den Schluß als Mitte, als ein mixtum compositum. Man kann sagen, daß in seiner Entwicklung des Vernunftschlusses die ganze Transzendenz und der mystische Dualismus seines Systems zur Erscheinung kommt. Die Mitte ist das hölzerne Eisen, der vertuschte Gegensatz zwischen Allgemeinheit und Besonderheit."101)

"Der Fürst mußte also in der gesetzgebenden Gewalt die Mitte zwischen der Regierungsgewalt und dem ständischen Element bilden, allein die Regierungsgewalt ist ja die Mitte zwischen ihm und der ständischen und die ständische zwischen ihm und der bürgerlichen Gesellschaft. Wie sollte er das untereinander vermitteln, dessen er zu seiner Mitte nötig hat, u kein einseitiges Extrem zu sein? Hier tritt das ganze Ungereimte dieser Extreme, die abwechselnd bald die Rolle des Extrems, bald die Mitte spielen, hervor.

Es sind Janusköpfe, die sich bald von vorn, bald von hinten zeigen und vorn einen anderen Charakter haben als hinten."

"Es ist merkwürdig, daß Hegel, der diese Absurdität der Vermittlung auf ihren abstrakten, logischen, daher unverfälschten, untransigierbaren Ausdruck reduziert, sie^x) als den Vernunftschluß bezeichnet. Wirkliche Extreme können nicht miteinander vermittelt werden, eben weil sie wirkliche Extreme sind. Aber sie bedürfen auch keiner Vermittlung, denn sie sind entgegengesetzten Wesens...(Wenn aber Hegel Allgemeinheit und Einzelheit, die abstrakten Momente des Schlusses, als wirkliche Gegensätze behandelt, so ist das eben der Grunddualismus seiner Logik...)"¹⁰²)

In dieser Ausschließlichkeit kann das Problem der Vermittlung auf der Ebene der Logik nicht belassen werden. Es zeigt sich hier, daß das oben bezeichnete Problem ebenso einer logischen Differenzierung bedarf. Die Frage, die vorab geklärt sein müßte, um dies zu ermöglichen, ist die nach dem Charakter der Extreme. Sind es in der Tat sich "wechselseitig ausschließende Wesen", oder ist es die "Differenz innerhalb der Existenz eines Wesens"?¹⁰³) Letzteres wäre die widersprüchliche Durchsetzungsform bürgerlicher Allgemeinheit, die erst nach Analyse des Kapitalverhältnisses als notwendig "verselbständigte Abstraktion" erkennbar wird. Diese Ebene der Kritik kann Marx hier noch nicht entfalten. Seine Kritik an Hegels Logik kann deshalb auch nur einseitig bleiben und nur die erste Ebene erfassen, die, den wirklichen Gegensatz zweier wesentlich verschiedener Extreme nicht durch einen gedanklichen, spekulativ-mystischen Akt aufzuheben. Die Vermittlung kann weder real, noch in der Logik gelingen, wenn die Individuen ihre besonderen Interessen wirklich und direkt zu den allgemeinen machen sollen - auf Basis bürgerlicher Verhältnisse. Sie kann aber sehr wohl gelingen, und zwar gerade nur abstrakt faßbar, wenn dies innerhalb bürgerlicher Verhältnisse auf entfremdete Weise geschehen muß. Allerdings ist der Charakter der Hegelschen Abstraktion ein wesentlich anderer, als der, der sich aus der bürgerlichen Gesellschaft als real-mystische des Warenfetischs entwickeln läßt. Die Hegelsche Abstraktion ist aus dem Apriorismus der Idee, nicht aus der Empirie gewonnen.

X) zugleich als spekulatives Mysterium der Logik, als das vernünftige Verhältnis,

Insofern trifft die Marxsche Kritik den Kern des spekulativen Apriorismus, ohne jedoch den "wirklichen Dualismus des Wesens"¹⁰⁴⁾ bürgerlicher Vergesellschaftung schon erfassen zu können.

Marx stellt noch einen weiteren eigentümlichen Sachverhalt bei der Entwicklung der Stände als Mitte fest. Die gesetzgebende Gewalt als Totalität umfaßt bei Hegel sowohl die "Deputation des fürstlichen Prinzips, 'die Regierungsgewalt'", die "Deputation der bürgerlichen Gesellschaft, das 'ständische' Element", sowie "das eine Extrem als solches, das fürstliche Prinzip", nicht aber das andere, die bürgerliche Gesellschaft als solche¹⁰⁵⁾. Das ständische Element ist die politische Bedeutung der bürgerlichen Gesellschaft. Sie tritt also in die Totalität als ihr Gegenteil ein, als ihre "Transsubstantiation". Der Gegensatz zwischen bürgerlicher Gesellschaft und fürstlichem Prinzip erscheint also in der gesetzgebenden Gewalt als Gegensatz zwischen den Ständen und der Regierungsgewalt, sowie dem Fürsten.

"Die 'gesetzgebende Gewalt' ist die Totalität des politischen Staates, eben daher der zur Erscheinung getriebene Widerspruch desselben. Sie ist daher ebenso sehr seine gesetzte Auflösung. Ganz verschiedene Prinzipien karambolieren in ihr. Es erscheint dies allerdings als Gegensatz der Elemente des fürstlichen Prinzips und des Prinzips des ständischen Elements etc. In Wahrheit aber ist es die Antinomie des politischen Staates und der bürgerlichen Gesellschaft, der Widerspruch des abstrakten politischen Staates mit sich selbst. Die gesetzgebende Gewalt ist die gesetzte Revolte."¹⁰⁶⁾

Die Rede von der Auflösung und der Revolte ist natürlich mehr als vage und abstrakt. Es bezeichnet nicht mehr als die Tatsache, daß die widersprüchliche Durchsetzungsform bürgerlicher Allgemeinheit sowohl in Konflikten und Interessengegensätzen besteht, wie zugleich die Möglichkeit der Entgegensetzung auch die grundsätzliche Auflösung dieses Staatsformalismus möglich macht. Politisch konkreter läßt sich auch dies erst bestimmen, indem die Analyse des gesellschaftlichen Widerspruchs, der Verdopplung, weitergetrieben wird. Dennoch ist die Bemerkung Marx' von

scharfsinniger Konsequenz, weil aus der Widersprüchlichkeit bürgerlicher Verhältnisse in dem Moment, wo die Versöhnungsversuche Hegels als Schein und schöner Anspruch entziffert worden sind, genau folgt, daß das Zerstörerische zum Wesen gehören muß. Allerdings zeigt sich auch die Unentwickeltheit der Bestimmung dieses zerstörerischen Wesens bürgerlicher Gesellschaftlichkeit, wenn Marx dies an der gesetzgebenden Gewalt als der Totalität festmacht. Auch weiter unten - am Problem des allgemeinen Wahlrechts - zeigt sich die Fixierung der Vorstellungen Marx' von Gesellschaftsveränderung auf die Ebene des Nur-politischen, des Parlamentarischen.

9) Der substantielle Stand, die Verfassung des Privateigentums und die Rache der Natur

Hegel untersucht nun die Vermittlung der Individuen zur Allgemeinheit, wie sie in den einzelnen Ständen stattfindet. Weil die Allgemeinheit sich nicht per se aus der bürgerlich einzelnen Existenz direkt herstellt, hatte er die Stände als ihre empirische Allgemeinheit bestimmt, somit die Trennung von unpolitischer, privater Bedürfnissphäre und politischer Sphäre fixiert. Beim ersten Stand, dem "substantiellen Stand"¹⁰⁷⁾, gerät er wie schon oben bei der Entwicklung des konstitutionellen Monarchen in den eigenartigen Antagonismus, die politische Qualität unmittelbar an der Natur der Individuen zu knüpfen. Die politische Beziehung konstituiert sich als "natürliche Sittlichkeit"¹⁰⁸⁾, als Vererbung des Vermögens in Form des Majorats und schließlich als Kopplung der politischen Funktion an die Geburt, nicht an die "Zufälligkeit einer Wahl"¹⁰⁹⁾. Zum anderen wird zum Grundprinzip des spezifischen Bezugs dieses Standes auf den Staat die Unabhängigkeit der Subsistenz, die der Grundbesitz mit sich bringt, einerseits vom Staatsvermögen, andererseits von der "Menge", und letztlich von der "eigenen Willkür" erklärt.

Hegel idealisiert diesen "festen Teil" der bürgerlichen Gesellschaft als Ruhepol ("beruhendes Wollen", Unabhängigkeit und Unveräußerlichkeit des Besitzes, natürliche Sittlichkeit des Familienlebens etc.), weil dies mit sich bringen soll,

"daß der Staat nicht auf die bloße Möglichkeit der Gesinnung, sondern auf ein Notwendiges rechnen kann."110)

Und wie üblich will er die Extreme vermitteln:

"Damit hat er die feste, substantielle Stellung zwischen der subjektiven Willkür oder Zufälligkeit der beiden Extreme, und wie er... ein Gleichnis des Moments der fürstlichen Gewalt in sich trägt, so teilt er auch mit dem anderen Extreme die im übrigen gleichen Bedürfnisse und gleichen Rechte und wird so zugleich Stütze des Thrones und der Gesellschaft."111)

Marx konstatiert nun einige Widersprüche: 1) Der Wille der Mitglieder des substantiellen Standes wird nicht als "im Ganzen ruhender Wille"¹¹²⁾ entwickelt, sondern als ein "auf sich beruhendes Wollen", das den Grundbesitz zu seiner Basis hat. "An die Stelle der 'Gesinnung', des 'Besitzes' des Staatsgeistes' tritt der 'Grundbesitz'."113)

2) Weil das Familienleben und seine "natürliche Sittlichkeit" zur Basis des sozialen Daseins dieses Standes gemacht wird, werden "patriarchalische Gesetze auf eine nichtpatriarchalische Sphäre"¹¹⁴⁾ angewendet. 3) Der substantielle Stand wird als solcher unmittelbar zum politischen Stand erklärt, weil dies in seiner Naturbestimmung liegen soll. Die Vermittlung der Extreme wird hier im Privatstand selber vorgenommen: der Bauer oder der Grundadelige wird als solcher Staatsbürger. Weiter oben hatte Hegel noch den Privatstand in seiner politischen Bedeutung zum Gegenteil seiner gesellschaftlichen Existenz gemacht, was die Vermittlung erst notwendig machte. Diese "Inkonsequenz Hegels innerhalb seiner eigenen Anschauungsweise"¹¹⁵⁾ nennt Marx "Akkommodation":

"Das politisch-ständische Element ist im modernen Sinne, in dem von Hegel entwickelten Sinne, die vollzogene gesetzliche Trennung der bürgerlichen Gesellschaft von ihrem Privatstand und seinen Unterschieden. Wie kann Hegel den Privatstand zur Lösung der Antinomien der gesetzgebenden Gewalt in sich selbst machen? Hegel will das mittelalterliche ständische System, aber in dem modernen Sinn der gesetz-

gebenden Gewalt, und er will die moderne gesetzgebende Gewalt, aber in dem Körper des mittelalterlich-ständischen Systems! Es ist schlechtester Synkretismus."116)

Im folgenden analysiert Marx genauer das Verhältnis des Vermögens der Stände zu ihren politischen Funktionen. Hegel hat den substantiellen Stand und die Form seines Vermögens, den Grundbesitz, im Gegensatz zu den beiden anderen Ständen, die Regierungsgewalt und den Gewerbestand, hervorgehoben. Sein Vermögen macht ihn unabhängig, während die Regierungsbeamten vom Staate abhängen, und der Gewerbestand ein unsicheres, veränderliches, zudem von Gewinnsucht geprägtes Vermögen hat. Diese feste Form des Vermögens gibt dem substantiellen Stand nicht nur die Möglichkeit der Staatsgesinnung, sondern die Notwendigkeit. Der Grundbesitz ist als spezifische Form des Privateigentums, als festes, von allen sozialen Bezügen freies, unmittelbares, exakt privates Eigentum - als souveränes Privateigentum - die von Hegel zur höchsten Spitze erhobene Verknüpfung von Besonderem und Allgemeinem. Es ist überhaupt das Privateigentum, das die Grundlage der Staatsgesinnung ausmacht, aber das absolut besondere Privateigentum erhält die höchste Identität. Das Majorat läßt diese innere Natur des souveränen Grundeigentums zusätzlich als Unveräußerlichkeit und als Unabhängigkeit innerhalb der "kleinern Sozietät"¹¹⁷⁾ Familie erschienen.

Hegel distanziert sich zwar gleichsam vom Majorat, wenn er betont, daß es hierbei nur um den "politischen Zweck" geht, er will es als politische Institution und somit in die moderne Verfassung eingebunden sehen. Wo dies fehlt, ist das Majorat nichts weiter als eine "Fessel, die der Freiheit des Privatrechts angelegt ist"¹¹⁸⁾.

"Es ist bei Hegel eine gewisse Dezenz, der Anstand des Verstandes. Er will nicht das Majorat an und für sich, er will es nur in Bezug auf ein anderes, nicht als Zweck, sondern als Mittel zu einem Zweck rechtfertigen und konstruieren. In Wahrheit ist das Majorat eine Konsequenz des exakten Grundbesitzes, das versteinerte Privateigentum, das Privateigentum (quand même) in der höchsten Selbständigkeit und Schärfe seiner Entwicklung, und was Hegel als den Zweck, als das Bestimmende, als die prima

causa des Majorats darstellt, ist vielmehr ein Effekt desselben, eine Konsequenz, die Macht des abstrakten Privateigentums über den politischen Staat, während Hegel das Majorat als die Macht des politischen Staates über das Privateigentum darstellt. Er macht die Ursache zur Wirkung und die Wirkung zur Ursache, das Bestimmende zum Bestimmten und das Bestimmte zum Bestimmenden."119)

Es ist am Majorat derselbe "Synkretismus" festzustellen, der für Hegels ständisches System überhaupt konstitutiv ist. Marx beläßt es bei der Konstatierung dieses immanenten Widerspruchs. Ihm gelingt aber dennoch durch die Verkehrung von Subjekt und Objekt, des Bestimmten und des Bestimmenden, herauszuarbeiten, daß nicht die Macht des Staates über das Privateigentum, sondern die Macht des Privateigentums über den Staat das wesentliche Verhältnis ist. Es bleibt nur die "Illusion" des politischen Staates, also der bürgerlichen Form des Staates, daß er

"bestimmt, wo er bestimmt wird. Er bricht allerdings den Willen der Familie und der Sozietät, aber nur um dem Willen des familien- und sozietätslosen Privateigentums Dasein zu geben und dieses Dasein als das höchste Dasein des politischen Staates, als das höchste sittliche Dasein anzuerkennen."120)

Marx betont hier noch einen weiteren wesentlichen Widerspruch Hegels, nämlich, daß er im Staatsrecht die Unabhängigkeit des Eigentums als "wahren Idealismus" begreift, während er im Privatrecht noch diesen in der Veräußerlichkeit und der "Abhängigkeit des Privateigentums von einem gemeinsamen Willen"¹²¹⁾ bestimmte. Dies ist in der Tat eine merkwürdige Ambivalenz in Hegels Konstruktion, die auch an anderen Stellen durchbricht. Im Zusatz zum §203, in dem Hegel die Reproduktionsweise des substantiellen Standes als "weniger durch die Reflexion und den eigenen Willen vermittelte Subsistenz"¹²²⁾ benennt:

"Bei diesem Stande tut die Natur die Hauptsache, und der eigene Fleiß ist dagegen das Untergeordnete, während beim zweiten Stande (dem "reflektierenden" oder Gewerbestand, A.G.) gerade der Verstand das Wesentliche ist und das Naturprodukt nur als Material betrachtet werden kann."123)

Und im Zusatz zum folgenden Paragraphen, der über den reflektierenden Stand handelt, findet sich:

"Der erste Stand ist daher mehr zur Unterwürfigkeit, der zweite mehr zur Freiheit geneigt."124)

Der Freiheitsphilosoph Hegel, dessen Sympathien hier deutlich werden, ist im Staatsrecht genötigt, das genaue Gegenteil als politisch höchste Identität auszugeben, also der Wirklichkeit der Freiheit die Existenz der Unfreiheit, der Unterwürfigkeit zu geben.

"Welch eine Rechtsphilosophie, wo die Selbständigkeit des Privateigentums eine andere Bedeutung im Privatrecht als im Staatsrecht hat?"125)

Genau dieser Widerspruch müßte aber nicht nur konstatiert, sondern als logisch - und historisch - notwendiger entwickelt werden.

"Das Eigentum ist hier nicht mehr, insofern 'ich meinen Willen darin lege', sondern mein Wille ist, 'insofern er im Eigentum liegt'. Mein Wille besitzt hier nicht, sondern ist besessen. Das ist eben der romantische Kitzel der Majoratsherrlichkeit, daß hier das Privateigentum, also die Privatwillkür in ihrer abstraktesten Gestalt, daß der ganz bornierte, unsittliche, rohe Willen als die höchste Synthese des politischen Staates, als die höchste Entäußerung der Willkür, als der härteste, aufopferndste Kampf mit der menschlichen Schwäche erscheint, denn als menschliche Schwäche erscheint hier die Humanisierung, die Vermenschlichung des Privateigentums."126)

"Gegen die rohe Stupidität des unabhängigen Privateigentums ist die Unsicherheit des Gewerbes elegisch, die Sucht des Gewinns pathetisch (dramatisch), die Veränderlichkeit des Besitzes ein ernstes Fatum (tragisch), die Abhängigkeit vom Staatsvermögen sittlich. Kurz, in allen diesen Qualitäten schlägt das menschliche Herz durch das Eigentum durch, es ist Abhängigkeit des Menschen vom Menschen. Wie sie immerhin an und für sich beschaffen sei. sie ist menschlich gegenüber dem Sklaven, der sich frei dünkt, weil die Sphäre, die ihn beschränkt, nicht die Sozietät, sondern die Scholle ist; die Freiheit dieses Willens ist seine Leerheit von anderem Inhalt als dem des Privateigentums."127)

In diesen ausführlichen Zitaten wird deutlich, wie nah Hegel - in mystisch-spekulativer Fassung - und Marx - trotz der notwendigerweise begrifflichen Unentwickeltheit - am Kernpunkt dessen, ^{sind} was Marx später im 'Kapital' als Mystifizierung gesellschaftlicher Bezüge, als Verobjektivierung der Subjekte und ihrer sozialen Zusammenhänge, aus der spezifisch bürgerlichen Reproduktionsweise bei der Zirkulation von Waren identifiziert:

"Um diese Dinge als Waren aufeinander zu beziehen, müssen die Warenhüter sich zueinander als Personen verhalten, deren Willen in jenen Dingen haust, so daß der eine nur mit dem Willen des andren, also jeder nur vermittelt eines beiden gemeinsamen Willensakts sich die fremde Ware aneignet, indem er die eigne veräußert. Sie müssen sich daher wechselseitig als Privateigentümer anerkennen. Dies Rechtsverhältnis, dessen Form der Vertrag ist, ob nun legal entwickelt oder nicht, ist ein Willensverhältnis, worin sich das ökonomische Verhältnis widerspiegelt. Der Inhalt dieses Rechts- oder Willensverhältnisses ist durch das ökonomische Verhältnis gegeben. Die Personen existieren hier nur füreinander als Repräsentanten von Ware und daher als Warenbesitzer. Wir werden überhaupt im Fortgang der Entwicklung finden, daß die ökonomischen Charaktermasken der Personen nur die Personifikationen der ökonomischen Verhältnisse sind, als deren Träger sie sich gegenüber treten."128)

Es muß hier festgehalten werden, daß die spezifische Form des abstrakten oder souveränen Privateigentums, der Grundbesitz, auf der Ebene des Staates seine Funktionsbestimmung durch Hegel erhält, das Besondere unmittelbar zum Allgemeinen zu machen. Dabei entpuppt sich der Formalismus des modernen Staates als Staat des Privateigentums allgemein. Überall erhalten die bürgerlichen Individuen ihre politische Qualität als besondere Erscheinung ihres jeweiligen Vermögens, präziser ihrer je spezifischen Reproduktionsform im Ganzen der bürgerlich-gesellschaftlichen Reproduktion.

"Das Majorat ist bloß eine besondere Existenz des allgemeinen Verhältnisses von Privateigentum und politischen Staat. Das Majorat ist der politische Sinn des Privateigentums, das Privateigentum in seiner allgemeinen Bedeutung. Die Verfassung ist hier die Verfassung des Privateigentums."129)

Hegels Ambivalenz erscheint am krassesten dort, wo er die politische Qualität der bürgerlichen Individuen unmittelbar an der Natur, an der Geburt, festmacht. Er argumentiert hier - wie oben bei der Selbständigkeit des Grundbesitzes - gegen die "Zufälligkeit einer Wahl", dem Medium, durch das der zweite seiner Stand seine politische Qualität erhält (s.u.), und er montiert hier, wie schon bei der Souveränität des Fürsten, das Allgemeine ganz

platt und ohne Vermittlung an die empirische, natürliche Besonderheit. Die "Partizipation an der gesetzgebenden Gewalt" wird hier zum "angeborenen Menschenrecht"¹³⁰⁾.

"Als wenn die Wahl, das bewußte Produkt des bürgerlichen Vertrauens, nicht in einem ganz anderen notwendigen Zusammenhang mit dem politischen Zweck stände, als der physische Zufall der Geburt."¹³¹⁾

Hegel, der überall die Vernunft und das bewußte Handeln fordert, entwickelt hier das genaue Gegenteil, das unbewußte, angeborene Handeln als Idealität.

"Hegel sinkt überall von seinem politischen Spiritualismus in den krassesten Materialismus herab. Auf den Spitzen des politischen Staates ist es überall die Geburt, welche bestimmte Individuen zu Inkorporationen der höchsten Staatsaufgaben macht. Die höchsten Staatstätigkeiten fallen mit den Individuen durch die Geburt zusammen, wie die Stelle des Tiers, sein Charakter, Lebensweise etc. unmittelbar ihm angeboren wird. Der Staat in seinen höchsten Funktionen erhält eine tierische Wirklichkeit. Die Natur rächt sich an Hegel wegen der ihr bewiesenen Verachtung... Die falsche Identität, die fragmentarische, stellenweise Identität zwischen Natur und Geist, Körper und Seele, erscheint als Inkorporation. Da die Geburt dem Menschen nur das individuelle Dasein gibt und ihn zunächst nur als natürliches Individuum setzt, die staatlichen Bestimmungen wie die gesetzgebende Gewalt etc. aber soziale Produkte, Geburten der Sozietät und nicht Zeugungen des natürlichen Individuums sind, so ist eben die unmittelbare Identität, das unvermittelte Zusammenfallen zwischen der Geburt des Individuums und dem Individuum als Individuation einer bestimmten sozialen Stellung, Funktion etc. das Frappante, das Wunder."¹³²⁾

10) EXKURS: Zur Notwendigkeit der Hegelschen Widersprüche

An dieser Stelle hat Marx die krassesten Widersprüche entdeckt: die Vernunft wird zum Willen des Privateigentums, die Staatsgesinnung folgt unmittelbar aus dem Grundbesitz, die staatlichen Bestimmungen sind den Individuen angeboren, die Gesellschaftlichkeit wird aus der Natur begründet, der Spiritualismus wird zum plattesten Materialismus. Aber die Widersprüche sind nur konstatiert, der Bruch in Hegels Versuchen, die Einheit von Subjekt und Objekt, dem Geist und seinen Gliederungen in der Endlichkeit von bürgerlicher Gesellschaft und Staat herzustellen, ist somit

aufgewiesen. Hegels Ansatz der Totalität als philosophisches System der Vernunft, das seine Wirklichkeit im System der Sittlichkeit, dem Organismus von Familie, Gesellschaft und Staat, schon gefunden hat, muß vor den wirklichen Gegensätzen kapitulieren und sich mit dem Schein der Vermittlung zufrieden geben. Daß Hegel aber mit den wirklichen Gegensätzen nicht zurande kommt, daß er die widersprüchliche bürgerliche Realität abschlußhaft als Zustand der Vernunft affirmativ begreifen will, muß selbst noch begründet werden, will man Hegel nicht einseitig, entweder als den "fortschrittlichen Dialektiker" oder den "Antiquar" der Verhältnisse, Apologet finsterster Unterdrückung, begreifen.¹³³⁾ Hegel ist aber der letzte "große" bürgerliche Philosoph¹³⁴⁾ und als solchen zeichnet ihn aus, nicht über die historischen Erkenntnisschranken seiner Zeit hinausgehen zu können. Seine Brüche sind nicht einfach Apologie, sondern historisch notwendige, substantielle Brüche einer Theorie, die dem Stand der Entwicklung von Produktionsverhältnissen angemessen ist, die selbst objektiv noch keinen Einblick in den Zusammenhang der wirklichen Verkehrung der von den Menschen selbst produzierten Mystifikation gesellschaftlicher Verhältnisse in Naturprozesse gestatten. Insofern muß die Hegelsche spekulativ-idealistische Fassung der Totalität sowohl in ihrer immanenten Logik, ihrer inneren Notwendigkeit, wie ihrer historischen Bedingtheit aufzeigbar sein.¹³⁵⁾

Das Grundmotiv bürgerlichen Bewußtseins ist die ontologische Fassung des abstrakten Einzelnen, des bürgerlichen Individuums, des bourgeois. Das, was erst zum konstitutiven Moment der bürgerlichen Produktionsverhältnisse wird, nämlich die Trennung der Privatproduzenten von ihrem gemeinschaftlichen Zusammenhang¹³⁶⁾, erscheint dem bürgerlichen Bewußtsein als Naturbedingtheit und wird ahistorisch allen historischen Formen der Naturaneignung der Menschen zugrundegelegt.

"Zum 'reinen Theoretiker', der sich ausschließlich im

Überbau 'herumtreibt', wird der Denker dann, wenn er die bestimmte weltliche Grundlage nicht in ihrer Formbestimmtheit erkennt, sondern vielmehr diese zur Naturform verkehrt. Die Formen des Überbaus erhalten dadurch den Schein des An-sich-seienden, des schlechthin Gegebenen, weil die sie bedingende verkehrte sinnliche Existenz... nicht in der Form der Verkehrung als das Bedingende wahrgenommen wird."137)

An Hegels Darstellung der Basis, des Bedingenden in der Verkehrung, der bürgerlichen Gesellschaft, muß sich also das Grundmaßverständnis bürgerlicher Theorie wiederfinden, das alle weiteren Momente seiner Theorie bestimmt.

Hegels Bild der bürgerlichen Gesellschaft ist der klassischen politischen Ökonomie entnommen und setzt an beim vereinzelteten Wirtschaftssubjekt¹³⁸⁾. Die konkreten Personen handeln nach ihren natürlichen Bedürfnissen; sie verfolgen ihre besonderen Zwecke, und dies Handeln ist bestimmt durch "eine Vermischung von Naturnotwendigkeit und Willkür"¹³⁹⁾. Die konkreten Personen verhalten sich äußerlich zueinander, d.h., indem

'meine Besonderheit mir das Bestimmende bleibt,... diene ich damit der Allgemeinheit, welche eigentlich die letzte Macht über mich behält."¹⁴⁰⁾

Allgemeinheit ist nur ein innerliches Reflexionsverhältnis der konkreten Personen. es ist der "Verlust der Sittlichkeit" und der bloße Schein des Wesens der Sittlichkeit. Diese Entzweiung in das Recht der Individuen, ihre Naturbedürfnisse zu befriedigen, zugleich aber als letzten Zweck die Allgemeinheit über sich zu besitzen, verkehrt am Einzelnen selber die Freiheit in die Notwendigkeit. Hegel analysiert so die Divergenz des bürgerlichen Individuums in den bourgeois und den citoyen als Entfremdungsverhältnis, das er aber affirmativ begreift als Prozeß der Individuen zu Freiheit und Allgemeinheit zu gelangen, wenn auch nur formell:

"Das Interesse der Idee..., das nicht im Bewußtsein dieser Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft als solcher liegt, ist der Prozeß, die Einzelheit und Natürlichkeit derselben durch die Naturnotwendigkeit ebenso als durch die Willkür der Bedürfnisse zur formellen Freiheit und formellen Allgemeinheit des Willens und des Wollens zu erheben, die Subjektivität in ihrer Besonderheit zu bilden."¹⁴¹⁾

Diese Konstituierung des gesellschaftlichen Zusammenhangs als Prozeß, der durch das Tun der Privaten hinterrücks, ihnen unbewußt, sich vollzieht und so als "universelles Wimmeln von Willkür" und "Masse von Zufälligkeiten" erscheint, kann Hegel, wie die politischen Ökonomen, nicht in ihrem Wesen erkennen, weil er selber dem Schein aufsitzt. Er begreift das Kapital nur als Einzelkapital, muß so die Konkurrenz der Einzelkapitale als ein "schlechthin Zufälliges" aufnehmen, ohne sie als notwendige Bewegungsform des Kapitals erkennen zu können:

"Was in der Natur des Kapitals liegt, wird nur reell herausgesetzt, als äußere Notwendigkeit durch die Konkurrenz, die weiter nichts ist, als daß die vielen Kapitalien die immanenten Bestimmungen des Kapitals einander aufzwingen."¹⁴²⁾

"Wenn hier von einem Subjekt die Rede sein kann, so ist es das Kapital als Subjekt, das fatale Ähnlichkeit mit Hegels vernünftigen Willen aufweist. Hat dieser nur sich selbst, seine eigene Freiheit zum Gegenstande, so ist es hier der prozessierende Wert, der Wert, der 'an sich festhält', sich selbst gegenständlich geworden ist, keine andere Bewegung kennt als die Vermehrung. Marxens dialektische Darstellung im 'Kapital' ist - unter anderem - die Nachzeichnung der Genesis dieses 'freien Subjekts' - 'Nicht die Individuen sind frei gesetzt in der freien Konkurrenz, sondern das Kapital ist freigesetzt' -, dieser verselbständigten Bewegung des prozessierenden Wertes, der die lebendigen Menschen, obwohl doch nur sie diese Bewegung hervorbringen, zu Trägern, Vollzugsorganen herabsetzt. Hegels Idealismus - so könnte man pointiert formulieren - ist die gedankliche, aber sich selbst undurchsichtige Wiederholung dieser wirklichen Verkehrung, dieses wirklichen Idealismus des Kapitals, in welchem ein Entsprungenes zu einem Ersten wird und eigene Gesetzmäßigkeiten entfaltet... Was einem einzelnen als Willkür erscheinen mag, ist die Logik des Kapitals, die er ausführt."¹⁴³⁾

Weil Hegel also die wirkliche Verkehrung der Produktionen der Individuen in ein ihnen entäußertes Subjekt nicht nachvollziehen kann, bleibt er - wie alle bürgerlichen Theoretiker - den Formbestimmtheiten der einfachen Zirkulation verhaftet. Sein Ausgangspunkt ist der ontologisch begriffene abstrakte Einzelne ("... das Individuum ist... nicht Mensch überhaupt, denn der existiert nicht, sondern ein bestimmtes."¹⁴⁴⁾), des Warenbesitzers. Helmut Reichelt demonstriert dies an Hegels Begriff der Persönlichkeit, an

dem er die Charaktermaske des Schatzbildners, der zum Fetischdiener des abstrakten Reichtums" wird, der den "Konflikt von Lohnarbeit und Kapital in seiner eigenen Brust austrägt" und der um so reicher wird, je mehr er arbeitet und je weniger er konsumiert"¹⁴⁵⁾, entdeckt. Bei Hegel sind folglich alle Menschen formell frei und gleich im Sinne des Warenbesitzers.¹⁴⁶⁾ Ungleichheit der Aneignungsmöglichkeiten von Besitz und sozialer Stellung wird auf die Verschiedenheit der "natürlichen körperlichen und geistigen Anlagen"¹⁴⁷⁾ zurückgeführt. Es ist hier eine eigentümliche Ambivalenz hinsichtlich der Theorie des Naturzustandes festzustellen¹⁴⁸⁾. Einerseits

"nennt er die natürliche Besonderheit der Individuen einen 'Rest von Naturzustand' (§200); und durchaus nicht nur im Sinn einer letztlich unaufhebbaren Identität von bürgerlichem Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur"¹⁴⁹⁾.

Andererseits besteht er aber emphatisch auf der Emanzipation der Individuen von der Naturabhängigkeit, was ihm aber auf dieser Basis nur eine Emanzipation des Geistes, des Denkens, der Reflexion, sein kann. Emanzipation von der Naturabhängigkeit ist somit kein spezifisch neuzeitliches Moment, das mit der Entfaltung der bürgerlichen, maschinellen Produktionsform, mit dem Wachstum des konstanten Kapitals, einhergeht, sondern schon in der Unterscheidung des Menschen vom Tier durchs Denken gesetzt ist.

Die erste Seite, die Ontologisierung des bourgeois, verdeckt ihm entscheidende Einsichtsmöglichkeiten in die gesellschaftlichen Strukturen der Moderne, wie auch in ihre historische Genese. Die wachsende Differenzierung, sowohl innerhalb des Arbeitsprozesses, wie auch in den sozialen Beziehungen, bleibt in ihren Ursachen im Dunkeln. Die ins Unendliche fortgehende Differenzierung der Arbeitsteilung kann nicht als Prozeß der Subjekt-Objekt-Verkehrung des Kapitals begriffen werden, sondern nur als System allseitiger Abhängigkeit, das sich durch die Vervielfältigung der Bedürfnisse und ihrer spezialisierten Tätigkeiten herausbildet. Dem widerspricht nicht, wenn Hegel betont, daß "ein Bedürfnis... nicht sowohl von denen, welche es auf unmittelbare Weise haben, als vielmehr durch solche her-

vorgebracht wird, welche durch sein Entstehen einen Gewinn suchen."150)

Wie bei der Arbeitsteilung die stoffliche Form der Arbeit, die konkrete, nützliche Arbeit¹⁵¹⁾, allein vorgestellt ist, so ist auch der Gewinn nicht von der Wertseite her aufgenommen, sondern wird für Hegel vielmehr als Verstandeskategorie wesentlich. In derselben Logik ist es ihm auch nicht möglich, die Trennung der Gesellschaft in Klassen zu erkennen, da ihm der freie Lohnarbeiter nur Eigentümer ist¹⁵²⁾. Seine Gliederung der Gesellschaft in Stände ist daher nur konsequent. Reichelt mokiert sich über die "dunkle" Ableitung der Stände durch Hegel im §201, "wo nicht einmal mehr der Schein einer Ableitung gewahrt wird".¹⁵³⁾ Aber logisch hat Hegel keine andere Ebene der Erklärung zur Verfügung, als

"daß der ganze Zusammenhang sich zu besonderen Systemen der Bedürfnisse, ihrer Mittel und Arbeiten, der Art und Weisen der Befriedigung und der theoretischen und praktischen Bildung - Systemen denen die Individuen zugeteilt sind -, zu einem Unterschiede der Stände ausbildet."154)

Der Bruch besteht nicht darin, daß er die Stände als Gliederung der Gesellschaft begreift, sondern daß es ihm damit nicht gelingt

"jene Bewegung nachzuvollziehen, die sich als ein Allgemeines durch die Taten der besonderen Subjekte realisiert."155)

Hegel nimmt die Entwicklung der Stände im Unterschied zur politischen Ökonomie sehr bewußt vor. Hier, wie auch bei der Kategorie des Gewinns, wird vielmehr die andere Seite der Ambivalenz wesentlich, die Hegel über die bloße "Verstandeswissenschaft" der politischen Ökonomie hinausgehen läßt.¹⁵⁶⁾ Der Gewinn ist für ihn eine Bestimmung verständigen Denkens (was bei Hegel die Seite des Denkens, ist bei Marx die Wertseite) und somit gerade Ausdruck der Emanzipation von unmittelbarer Naturabhängigkeit, Naturbedürfnissen. Hieran wird exemplarisch deutlich, daß Hegel die ökonomischen Gesetzmäßigkeiten der bürgerlichen Gesellschaft neu als eine "spezifische Bewußtseinsstufe" in sein philosophisches System einordnet. Diese Wendung und Auf-

hebung der ökonomischen Naturtheorie in die Vernunftswissenschaft Philosophie gestattet es ihm, die Geschichtslosigkeit, die mit der Ontologisierung des bourgeois notwendig einhergeht, zumindest in der Form der Geschichtsphilosophie zu umgehen, indem er die "geschichtslose Natur der Gesellschaft" als ihr "geschichtliches Wesen"¹⁵⁷⁾ begreift. Ontologisch ist so nicht die historische Empirie, sondern ihre Ausgestaltung als stufenförmige Durchdringung der Wirklichkeit mit dem Prinzip der Freiheitsidee, deren aprioristisch gesetztes Wesen endlich im System der Sittlichkeit, dem Verhältnis von bürgerlicher Gesellschaft und Staat, adäquate Existenz gewinnt.

Die Freiheitsphilosophie hat aber noch mehr zu bewältigen: Wo die politische Ökonomie sich mit dem guten Glauben an das Funktionieren des Prozesses des Ausgleichs der Privatinteressen zum Wohle aller zufrieden gibt, will Hegel den historisch neuen Bruch zwischen den Privaten und der gesellschaftlichen Totalität, die Entfremdung erklären.¹⁵⁸⁾ Hegel sieht die bürgerliche Gesellschaft, gerade weil sie auf die bewußtlose Naturnotwendigkeit beim Ausgleich der Interessen angewiesen ist, nämlich sehr kritisch, Ihre eigene Dynamik, ihr eigentümlicher Reichtum, "der nicht reich genug ist... d(as) Übermaß der Armut und d(ie) Erzeugung des Pöbels zu steuern"¹⁵⁹⁾, birgt die Gefahr der "Empörung" des Pöbels und damit die Wiederkehr des Terrors der französischen Revolution in sich.¹⁶⁰⁾

Die bürgerliche Gesellschaft kann so den Einzelnen nur formelle Freiheit zukommen lassen, Freiheit als reflexiver Bezug auf die wahre Allgemeinheit des Staates. Die wahre Allgemeinheit hat die Funktion, die zerstörerischen Potenzen der bürgerlichen Gesellschaft, die an sich nur formelle Allgemeinheit - Vereinigung als "Not- und Verstandesstaat" - sein kann, in den Griff zu bekommen.

"Implizit ist Hegels Freiheitsbegriff... zugleich schonungslose Kritik dieser Gesellschaft selbst, Kritik daran, daß ein wahrhaft menschliches Dasein, bei allem aufgehäuf-

ten Wissen, in dieser Gesellschaft nicht möglich ist. Wirkliche menschliche Freiheit findet sich darum nur in einer von der Sphäre der Arbeit abgehobenen Gestalt menschlichen Verkehrs, die ihm aber - eben weil er die bürgerliche Gesellschaft zur Naturform verkehrt - zusammenfallen muß mit der bürgerlichen Form der menschlichen Gemeinschaft, dem politischen Staat."161)

In diesem strapaziös dialektischen Sinn muß Hegels "reaktionärer" Staatsbegriff verstanden werden, dessen Unterdrückungsstrukturen gerade die Freiheit retten sollen, die die bürgerlichen Individuen per se nur formell und mit der Gefahr chaotischer Konsequenzen verwirklichen können.

Die Endlichkeit der wahren Allgemeinheit kann bei Hegels Voraussetzungen nicht anders vorgestellt werden, als in der Form von Individualitäten, "welche das Allgemeine als solches zum Zwecke haben"¹⁶²⁾. Insofern kann Hegel die Staatsqualitäten durchaus, um dem Ganzen größere Festigkeit und Ewigkeit zu verleihen, dem Einen Individuum, dem Monarchen, wie auch den Mitgliedern des substantiellen Standes, per Geburt zukommen lassen. Wieso er sich jedoch auf den eigentümlichen Synkretismus von feudalen und bürgerlichen Momenten einläßt, wieso er seinen Staat als konstitutionell-monarchischen Ständestaat konstruiert (auch wenn man die Modifizierung der feudalen Momente berücksichtigt, die sich in der genuin bürgerlichen Konstruktion als konstitutioneller Organismus ausdrücken),¹⁶³⁾ läßt sich sicher nicht nur allein aus der Logik der der bürgerlichen Gesellschaft entäußerten Form von Allgemeinheit erklären. Der Formalismus bürgerlicher Allgemeinheit kann in den verschiedensten Staatsformen auftreten (nordamerikanische Republik oder preußische Monarchie, wie Marx richtig betont, aber auch - neueren Datums - als Faschismus). Dies kann letztlich nur aus den konkreten historischen Erfahrungen Hegels erklärt werden.

Es kann hier nur angedeutet werden, daß sich Hegel mit

seiner Analyse staatlicher Wirklichkeit ganz auf der Höhe seiner Zeit bewegte. In der Zeit der Restauration nach der französischen Revolution und den Befreiungskriegen gegen Napoleon machte der Staat und die staatliche Bürokratie nicht nur in Preußen eine progressive und reformerische Periode durch, in der die Gesellschafts- und Verwaltungsstruktur von feudalistischen Privilegien entlastet, dem Bürgertum somit ökonomische und politische Barrieren aus dem Weg geräumt wurden, was es selbst zum größten Teil noch gar nicht einforderte; aber auch aufkeimenden Volksbewegungen sollte per Integration die Spitze genommen werden. Wesentlich ist, daß das gesellschaftlich fortschrittliche Subjekt zu Hegels Zeiten in der Tat die staatliche Bürokratie war und nicht das Bürgertum, das im Gefolge der Revolutionswirren noch nicht wieder eine starke gesellschaftliche Kraft darstellte (unter deutscher kleinstaatlicher Rückständigkeit erst recht nicht). Aber auch das Proletariat wurde erst nach Hegels Tod in den dreißiger Jahren "als eines der Wesensmerkmale der modernen Gesellschaft erkannt."¹⁶⁴⁾

"Indem Hegel den entscheidenden geschichtlich-politischen Vorgang der Moderne: die Trennung der Gesellschaft vom Staat und das Wechselverhältnis von Tradition und Revolution in ihr begrifflich artikulierte, vermochte er die moderne Gestalt der bürgerlichen Gesellschaft zu denken und zugleich ihre substantielle Macht durch ältere Strukturen zu begrenzen - obschon nur 'akzidentiell' und allein für seine Zeit."¹⁶⁵⁾

- 11) Der reflektierende Stand, die Repräsentation der bürgerlichen Gesellschaft durch Abgeordnete und die Tautologie vom Tun der Einzelnen als Alle oder als Nicht-Alle

Die restlichen Paragraphen, die Marx bespricht, beinhalten das Verhältnis des reflektierenden, formellen Standes zum Staat. Viel mehr als ein garantiertes Recht auf eine

Abordnung gesteht Hegel den bürgerlichen Individuen nicht zu, denn als "Einzelne atomistisch aufgelöste" traut er ihnen nicht viel mehr zu als "einzelne und temporäre Akte"¹⁶⁶⁾ politisch-allgemeiner Wirksamkeit. Deshalb treten sie nicht als solche in staatlichen Funktionen auf, sondern nur vermittelt über Genossenschaften, Gemeinden und Korporationen und repräsentiert durch Abgeordnete. Hegels Skepsis gegenüber den Zufälligkeiten und Willkürlichkeiten der egoistischen Interessen der Individuen geht weit: die Wahl dieser Abgeordneten, vielleicht gar noch der Stimmenmehrheit ausgeliefert, könnte ihm auch etwas durchaus Überflüssiges sein.

"... Wählen ist entweder überhaupt etwas Überflüssiges oder reduziert sich auf ein geringes Spiel der Meinung und der Willkür."¹⁶⁷⁾

Wesentlich erscheint ihm hingegen, daß die Abgeordneten zum einen aus der bürgerlichen Gesellschaft und ihren Institutionen hervorgehen, somit deren Interessen kennen, aber auch besonders dazu prädestiniert dazu sein sollen, das Allgemeine geltend zu machen. Als eine Garantie hierfür möchte er den in den Ämtern des Staats erprobten und gebildeten "obrigkeitlichen Sinn"¹⁶⁸⁾. Ist dies erfüllt, dann braucht Repräsentation sich wesentlich nur auf "Zutrauen" der Individuen in die Abgeordneten zu gründen. Ironischerweise rekurriert Hegel bei dieser Argumentation auf die Tatsache, daß die Wähler "notwendig besonders in großen Staaten"¹⁶⁹⁾ dem Wählen gegenüber recht gleichgültig sind und ihre Stimmen oft gar nicht abgeben.

Marx kann freilich die Hegelsche Skepsis - zumindest in dieser Form - nicht teilen. Er wiederholt folglich noch einmal die Kritik an der entäußerten Form der Allgemeinheit als Privilegium, in der die politische Bedeutung der Stände sowohl beim formellen, wie beim substantiellen Stand erscheint. Näher geht er auf den Unterschied zwischen den beiden Ständen ein, auf den Hegel sich einläßt: ihre politische Institutionalisierung als Abgeordneten- und als Pairskammer. Aus der Marx'schen Sicht muß Hegels

Überbetonen der feudalen Formen als "Herabsinken" Hegels auf den mittelalterlichen Standpunkt"¹⁷⁰⁾ erscheinen, was ja - wie oben begründet wurde - nur halb stimmt. Er entwickelt, daß insbesondere in Frankreich die Pairskammer, obwohl als feudales Moment ein wesentlich verschiedenes Prinzip aus unterschiedlichen sozialen Zuständen darstellt, inzwischen ein Produkt der modernen, abstrakt politischen Verhältnisse ist und vielmehr als "politische Dekoration"¹⁷¹⁾ erscheint. Die Pairskammer ist das "politische Prinzip" der bürgerlichen Gesellschaft.

"Da in der modernen Zeit die Staatsidee nicht anders als in der Abstraktion des 'nur politischen Staates' oder der Abstraktion der bürgerlichen Gesellschaft von sich selbst, von ihrem wirklichen Zustande, erscheinen konnte, so ist es ein Verdienst der Franzosen, diese abstrakte Wirklichkeit festgehalten, produziert und damit das politische Prinzip selbst produziert zu haben. Was man ihnen als Abstraktion vorwirft, ist also wahrhafte Konsequenz und das Produkt der, wenn auch erst in einem Gegensatz, aber in einem notwendigen Gegensatz, wiedergefundenen Staatsgesinnung."172)

An diesen Formulierungen wird deutlich, daß es Marx unmöglich geworden ist, an feudalen Strukturen mehr als ein formales Prinzip zu erkennen, das begrifflich den modernen, entfremdeten, sozialen Zuständen entspricht. Zudem kommt hierin schon eine Form von Ideologiekritik zum Ausdruck, die ^{für} Marx' Verständnis wesentlich bleiben wird: die Verkehrung findet an der Basis, der bürgerlichen Gesellschaft, statt und versperrt somit im gedanklichen Überbau die Einsicht in die gesellschaftliche Genese der Verkehrung.

Dieser Argumentationszusammenhang findet sich auch im folgenden, wo Marx den Repräsentationsbegriff Hegels kritisiert, der zugleich paradigmatisch für bürgerliche Demokratievorstellungen gelten kann. Es ist nicht weiter verwunderlich, daß Hegel der Teilnahme "Aller einzeln" an den Staatsgeschäften, also dem "demokratischen Element", die "vernünftige Form"¹⁷³⁾ abspricht. Doch Marx zeigt auf, daß Hegel hier keine Alternative kritisiert, sondern schon tautologisch fragt:

"Die Frage, ob die bürgerliche Gesellschaft so teil an der

gesetzgebenden Gewalt nehmen soll, daß sie entweder durch Abgeordnete eintritt oder so, daß 'Alle einzeln' unmittelbar teilnehmen, ist selbst eine Frage innerhalb der Abstraktion des politischen Staats oder innerhalb des abstrakten politischen Staats; es ist eine abstrakte politische Frage."174)

Die Hegelsche Entwicklung macht die "Trennung des wirklichen Lebens vom Staatsleben", Resultat der "wirklichen modernen Verhältnisse"¹⁷⁵⁾ nur mit. Seine Versuche, die vernünftige Form per Rückgriff auf die Abordnung der Stände zu konstituieren, kann die unvernünftigen Voraussetzungen, in denen er selbst befangen ist, nicht beseitigen. Und die bestehen darin, daß die Einzelnen eben als Einzelne handeln.

"Der Gegensatz in seiner eigentlichen Form ist: Die Einzelnen tun es Alle, oder die Einzelnen tun es als Wenige, als Nicht-Alle. In beiden Fällen bleibt die Allheit nur als äußerliche Vielheit oder Totalität der Einzelnen."176)

Es kann also keine Frage der Quantität sein und damit auch nicht die Frage, ob Repräsentation per bürgerlicher Stände oder per bürgerlicher Demokratie, ob die Staatsmitglieder wirklich an den allgemeinen Angelegenheiten des Staates teilnehmen. Wesentlich muß es nach Marx dagegen sein, daß die "Einzelnen als Alle" handeln. Dies hat allerdings weitreichende Konsequenzen. Wenn die politische Qualität darin besteht, daß die Einzelnen an der gesetzgebenden Gewalt, der Totalität des politischen Staates, teilhaben, so ist

"(d)as Streben der bürgerlichen Gesellschaft, sich in die politische Gesellschaft zu verwandeln oder die politische Gesellschaft zur wirklichen Gesellschaft zu machen,...das Streben der möglichst allgemeinen Teilnahme an der gesetzgebenden Gewalt."177)

Und dann weitet sich der Gegensatz dahin aus:

"Entweder findet Trennung des politischen Staats und der bürgerlichen Gesellschaft statt, dann können nicht Alle einzeln an der gesetzgebenden Gewalt teilnehmen... Die bürgerliche Gesellschaft würde... sich selbst aufgeben, wenn alle Gesetzgeber wären... Oder umgekehrt. Die bürgerliche Gesellschaft ist wirkliche politische Gesellschaft... In diesem Zustand verschwindet die Bedeutung der gesetzgebenden Gewalt als einer repräsentativen Gewalt gänzlich. Die gesetzgebende Gewalt ist

hier Repräsentation in dem Sinne, wie jede Funktion repräsentativ ist, wie z.b. der Schuster, insofern er ein soziales Bedürfnis verrichtet, mein Repräsentant ist, wie jede bestimmte soziale Tätigkeit als Gattungstätigkeit nur die Gattung repräsentiert. wie jeder Mensch der Repräsentant des anderen ist. Er ist hier Repräsentant nicht durch ein anderes, was er vorstellt, sondern durch das, was er ist und tut."178)

Da die gesetzgebende Gewalt politische Form ist, die Gesetze nur der theoretische Ausdruck des wirklichen Wirkens sind, muß das "Ziel der Volkswünsche" an und für sich die Regierungsgewalt sein. Marx, der sich hier als "radikaler Demokrat" zu erkennen gibt, kommt nun auf eine Frage konkreter politischer Praxis, die er in eigentümlicher Form thematisiert: die Wahlreform.

Zum einen argumentiert er in puncto Wahl gegen Hegels Geringschätzung der formal repräsentativen Verfassungselemente, wenn er darauf beharrt, daß die Wahl den wesentlichen Bezugspunkt der Individuen auf den Staat ausmacht. Zum anderen will er die "Verallgemeinerung der Wahl, sowohl des aktiven und des passiven Wahlrechts"¹⁷⁹⁾, aber nicht nur in quantitativer Hinsicht fassen, also nicht nur die Durchsetzung bürgerlicher politischer Formen darunter verstehen, sondern

"(i)n der unbeschränkten sowohl aktiven als passiven Wahl hat die bürgerliche Gesellschaft sich erst wirklich zu der Abstraktion von sich selbst, zu dem politischen Dasein als ihrem wahren allgemeinen wesentlichen Dasein erhoben. Aber die Vollendung dieser Abstraktion ist zugleich die Aufhebung der Abstraktion... Die Wahlreform ist also innerhalb des abstrakten politischen Staats die Forderung seiner Auflösung, aber ebenso der Auflösung der bürgerlichen Gesellschaft."180)

Es sind hier offensichtlich drei gesellschaftliche Zustände in Marx' Argumentation zu unterscheiden. Zum einen der synkretistische, Hegelsche, zum zweiten ein formal-demokratischer, in dem die Trennung von Gesellschaft und Staat die Grundlage abgibt, und letztlich ein wahrhaft-demokratischer Zustand, dessen Basis die Einheit von Gesellschaft

und Staat, die wirkliche politische Gesellschaft ist. Es ist charakteristisch, ^{daß Marx} hier - und während des gesamten Textes - Begriffe verwendet, die ihm wesentlich mehr leisten müssen, als sie, oberflächlich betrachtet, anzeigen. Ganz unbestimmt ist schon der Begriff "bürgerliche Gesellschaft". Er wird für alle gesellschaftlichen Stufen gleichermaßen verwendet. Die Differenzierungen werden durch die Trennung von Gesellschaft und Staat und durch die Herausbildung eines anderen "Einzelnen", eines anderen freien, gesellschaftlichen Individuums geleistet. Das Eigentümliche an Marx' Argumentation ist, daß er mit der Wahlreform als Mittel der Durchsetzung des letzten Zustands, sich scheinbar auf ein rein politisches Kriterium einläßt, wenn auch mit dieser Aktionsform schon wesentlich mehr gemeint ist: Die gesamte Basis - die bürgerliche Gesellschaft - muß sich verändern. Daß in der wahren Demokratie das gesellschaftliche Individuum völlig andere Wesensbestimmungen erhält, wird am Bild des Schusters deutlich. Dies dürfte die zentrale Problematik des gesamten Argumentationszusammenhangs abgeben: Das kann nicht mehr der egoistische Privatproduzent der politischen Ökonomie und aus Hegels Gesellschaftsbegriff sein; sein Tun muß zugleich als soziale Tätigkeit allen transparent, bewußt sein.

Wenn auch im Text alle weiteren Konkretisierungen der Veränderungen an der gesellschaftlichen Basis fehlen, dort muß sich Prinzipielles ändern, und zwar - das dürfte nicht überdehnt interpretiert sein - letztlich die Konstituierung des gesellschaftlichen Konnex' per Warenproduktion. Das Subjekt, das Marx hier aufs Tapet bringt, muß seinen Lebenszusammenhang als Totalität von Subjekt und Objekt, frei, gleich und unentfremdet, selbst produzieren. Jede Entäußerung wesentlicher Eigenschaften der gesellschaftlichen Individuen kann so nicht mehr gedacht werden. Die wahre Demokratie kann sich nicht mehr real und ideell verkehren, in ihr ist der Warenfetisch und der prozessierende Wert beseitigt. Die wahre Demokratie ist die Negation

der bürgerlich formalistischen Sozietät, und Repräsentation kann nur in überschaubarer, einfacher Form ohne den Antagonismus zwischen Wähler und Gewähltem möglich sein. Mit der Einheit von gesetzgebender und Regierungsgewalt, sowie mit wahrer Volkssouveränität kann die wahre Demokratie nur kommunistische Rätedemokratie sein.

III) Kennzeichnung der Marxschen Position in der
"Kritik des Hegelschen Staatsrechts"

1) Voraussetzungen und Anknüpfungsmomente

Marx war der einzige unter den Junghegelianern, der Hegels Anspruch im Kern aufnahm und weiterverfolgte, nämlich die modernen gesellschaftlichen Verhältnisse als historisch gewordene in ihrer Totalität zu begreifen.¹⁸¹⁾ Hegel konnte eine Gesellschaft und damit das Denken und Handeln ihrer Mitglieder, die sich in ihrem Naturaneignungsprozeß dialektisch-widersprüchlich sowohl als Emanzipation von der Natur, wie auch als Naturabhängigkeit - als "zweite Natur" -, präsentiert, somit dem Bewußtsein als von Menschen gemachte, aber dennoch mystifizierte, notwendig verkehrt erscheint, nur in der Philosophie als Totalität darstellen. Seine Schranke war eine objektiv historische: Die Entwicklung der Produktionsverhältnisse ließ noch keine Vorstellung von der positiven Möglichkeit, die bürgerliche Form der Gesellschaft aufzuheben, zu. Dies änderte sich rasch. Für die linkshegelianische Bewegung war ein Hauptmotiv ihrer Kritik an Hegel, daß die herrschende soziale und politische Wirklichkeit nicht der Schlußpunkt eines vernünftigen Systems sein konnte.¹⁸²⁾ Die Ideale der französischen Revolution waren also immer noch erst Programm. Aber während Hegels Philosophie mit der modernen Gegenwart "al pari" steht¹⁸³⁾, vermochten die Junghegelianer den Hegelschen Totalitätsanspruch nicht mit den Fragen ihrer Zeit in Einklang zu bringen. Die notwendigen Veränderungen versuchten sie durch die Kritik religiöser Vorstellungen herbeizuführen. Veränderung war für sie ausschließlich ein Problem des Bewußtseins, das durch die philosophische Kritik hindurch mußte. Ihre philosophischen Positionen konstituierten sich durch das Zerreißen des Hegelschen Systems in einzelne Seiten.¹⁸⁴⁾

Prinzipiell kann auch Feuerbach - und mit ihm aller vor-marxscher Materialismus - die Identität von Subjekt und Objekt nicht begründen.

"Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus (den Feuerbachschen mit eingerechnet) ist, daß der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit nur unter der Form des Objekts oder der Anschauung gefaßt wird; nicht aber als sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis, nicht subjektiv."¹⁸⁵⁾

Feuerbach hat im Unterschied zu den anderen Junghegelianern immerhin einen gewichtigen "Fortschritt"¹⁸⁶⁾ in seiner Hegelkritik gemacht. Feuerbach versuchte die Selbstentfremdung des Menschen, die er als Religion und idealistische Philosophie wahrnahm, zu Entmystifizieren und auf ihre weltlichen Grundlagen zurückzuführen. Er stellt die These auf:

"Das wahre Verhältnis vom Denken zum Sein ist nur dieses: das Sein ist Subjekt, das Denken Prädikat. Das Denken ist aus dem Sein, aber das Sein nicht aus dem Denken."¹⁸⁷⁾

Er ging bei seiner Entmystifizierung von einem abstrakt-anthropologischen Menschen aus, der endlich die Einheit von Individuum und Gattung wiederherstellen soll. Sein Wesen ist aber immer noch die bürgerliche "verabsolutierte Subjektivität"¹⁸⁸⁾, und die Gattungseinheit kann sich nur als Gesinnung, Sinnlichkeit, Gefühl, Energie der Liebe durchsetzen. Die Einheit von Individuum und Gattung kann Feuerbach nicht anders als anthropologisch philosophisch, also nur abstrakt fassen. Sie bleibt somit unausgeführtes Programm, weil er nicht von der wirklichen Aneignung der Natur durch die Arbeit ausgeht.

Wie die anderen Junghegelianer steht Marx vor dem Problem, daß die sozialen und politischen Verhältnisse einer Veränderung bedürfen, weil sie noch nicht wirklich vernünftig sind. Wie Feuerbach führt ihn dies dazu, die unvernünftige Empirie zum Ausgangspunkt zu nehmen. Aber der Weg, den er einschlägt, betont im Gegensatz zu allen anderen die gesellschaftlichen und staatlichen Bedingungen der Ideologie¹⁸⁹⁾. Dies zeigt schon an, daß er sich zur

Selbstverständigung zunächst der Hegelschen Staatstheorie zuwendet. Und zugleich wird in seiner Kritik daran deutlich, daß er von vornherein mit Feuerbachs Anthropologie anders verfährt und folglich auch zu anderen Ergebnissen kommt - und dies gerade weil er durch die Kritik der Hegelschen Fassung der Totalität zur Dominanz der gesellschaftlichen Basis gelangt.

2) Marx' Fassung der gesellschaftlichen Basis

Eine Schwierigkeit des Textes ist, daß nicht der Teil der Gesellschaft von Hegels "Rechtsphilosophie" besprochen wird, sondern nur der Staatsteil. Das hatte Marx zwar vor¹⁹⁰⁾, aber vielleicht nicht ohne Grund gelassen. Denn der Staat als der Organismus von Besonderen und Allgemeinem hat bei Hegel die konstitutiven Momente der bürgerlichen Gesellschaft - quasi negativ - an sich (er ist ja der erste Schritt des Hegelschen Versuchs, die Chaotik der Gesellschaft aufzuheben). Denn primär muß es beiden - Hegel und Marx - um die Totalität gehen, die die bürgerliche Gesellschaft nicht per se als vernünftige produzieren kann. Eine genauere Analyse der bürgerlichen Gesellschaft bei Hegel hätte für Marx keine wesentlich neuen Gesichtspunkte mit sich gebracht, da dort im Kern nur die Ergebnisse der politischen Ökonomie aufgenommen sind, jedoch - wie oben schon angedeutet - unter einem neuen Gesichtspunkt gefaßt, dem der Entäußerung der Allgemeinheit in den Staat und der Einordnung in das System der Sittlichkeit in der Freiheitsphilosophie. Marx ist selbst in der Erkenntnis der bürgerlichen Gesellschaft noch nicht weiter als Hegel, aber aus der Kritik des Staates, der gerade nicht den vernünftigen Organismus in der Wirklichkeit abgibt, der nur die andere entäußerte Seite der bürgerlichen Gesellschaft ist, wird klar, daß diese Gesellschaft die Basis der Verkehrung ist. Dies ist aber nicht bei Hegel genauer zu finden, sondern

nur in der Kritik der politischen Ökonomie.

Trotzdem ist das Wenige, was Marx quasi negativ über die gesellschaftliche Divergenz und damit das uneingelöste ganzheitliche Wesen der menschlichen Gesellschaft herausfindet in seiner Abstraktheit so fundamental, daß dies einen radikal neuen wissenschaftlichen Ansatz bezeichnet, der konstitutiv für die gesamte Marxsche Theorie sein wird und das Programm, ein auszufüllendes Gerüst, für seine weiteren Forschungen abgibt.

Die wesentlichste Differenz zu allen Zeitgenossen ist Marx' Fassung des Menschen. Nicht mehr die Trennung von abstraktem Individuum und Gesellschaft ist der Ausgangspunkt, sondern der Einzelne ist zugleich sozial. Seine wesentliche Bestimmung ist die "soziale Qualität"¹⁹¹⁾, sein bewußtes soziales Tun. Es macht gerade den Kern der Kritik an Hegel und damit an den bürgerlichen Verhältnissen aus, daß diese von einem abstrakten Individuum ausgehen, dem sich sein soziales Wesen entäußert hat. Die Verdopplung von bourgeois und citoyen, die Hegel an den Ständen erscheinen läßt, kritisiert er:

"Wie nämlich die bürgerliche Gesellschaft sich von der politischen, so hat sich die bürgerliche Gesellschaft innerhalb ihrer selbst getrennt in den Stand und die soziale Stellung, so manche Relationen auch zwischen ihnen stattfinden. Das Prinzip des bürgerlichen Standes oder der bürgerlichen Gesellschaft ist der Genuß oder die Fähigkeit zu genießen. In seiner politischen Bedeutung macht sich das Glied der bürgerlichen Gesellschaft los von seinem Stand, 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. Denn alle seine anderen Bestimmungen 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 ebenso sehr wieder fortwerfen kann. (Die jetzige bürgerliche Gesellschaft ist das durchgeführte Prinzip des Individualismus; die individuelle Existenz ist der letzte Zweck; Tätigkeit, Arbeit, Inhalt etc. sind nur Mittel.)"192)

Diese scheinbare Trivialität¹⁹³⁾ eines empirischen

Menschen, der selbst als Teil der Gattung handelt, zeigt den radikal neuen, materialistischen Ansatz bei Marx an, der Gesellschaft aber nicht nur als natürliche, anthropologische Wesensbestimmung des Menschen nimmt (das ist sie auch), sondern zugleich mit der Formbestimmtheit des bourgeois, somit mit dem Hegelschen Problem konfrontiert ist, die historischen Veränderungen des Mensch(als Sozietät begriffen)-Natur-Verhältnis zu deuten. Die Ontologisierung des bourgeois fällt somit als Denkschranke für Geschichtserklärung aus. Marx hat hiermit schon prinzipiell den bürgerlichen Standpunkt, der von der Trennung des Individuums und der Gesellschaft ausgeht, hinter sich gelassen, und es tut sich das genaue Gegenteil als Problem auf, nämlich die historisch gewordene Trennung¹⁹⁴⁾ zu erklären, wozu sich aber die ontologisierende Geschichtskonstruktion Hegels nicht mehr eignen kann.

Dies hat enorme Konsequenzen für die Richtung, in der die "unvernünftige Wirklichkeit" geändert werden muß. Marx gewinnt seine Vorstellungen von dem Prinzip einer notwendigen neuen Gesellschaft immer als Gegenbild zum Bestehenden. Er "utopisiert" nicht. Seine positive Beschreibung der Zukunft ist zugleich der negativen der bürgerlichen Gesellschaft entnommen und die Notwendigkeit der neuen Gesellschaft ergibt sich ebenfalls aus objektiven Auflösungstendenzen, die der bürgerlichen Gesellschaft als Gesetzmäßigkeiten immanent sind.¹⁹⁵⁾ Hier heißt dies für die zerbrochene Subjekt-Objekt-Identität, daß die neue Gesellschaft Einheit, sowohl des Menschen (bourgeois + citoyen), wie auch der Gesellschaft und des Staats als wahre Demokratie sein muß. Der neue einheitliche Mensch wird von Marx im Bild des Schusters angedeutet, der in seiner Tätigkeit soziale Bedürfnisse befriedigt, also - bewußt - nicht Privates, sondern Soziales produziert.

Gesamtgesellschaftlich heißt dies ein durchschaubares (weil vernunftbestimmtes), herrschaftsfreies Gemeinwesen,

in der besondere und allgemeine Interessen nicht antagonistisch sind, in der das Volk souverän sowohl Gesetze fabriziert, als auch regiert. Der Formalismus der bürgerlich demokratischen Repräsentation per Abgeordnete, die wie der ganze Staatsapparat (Bürokratie, gesetzgebende Gewalt, Regierungsgewalt) sich als "äußere Notwendigkeit", als Unterdrückungsmechanismus installieren, zugleich aber den Schein von Allgemeinwohl - die Staatsillusion - aufrechterhalten, muß in der wahren Demokratie verschwinden.

Ein weiteres wesentliches Moment in dieser Demokratiekonstruktion ergibt sich aus Marx' Hegelkritik, ohne daß er dies selbst explizit dazuordnet: Das Privateigentum ist die Macht über den bürgerlichen Staat¹⁹⁷⁾ und somit die eigentliche Ursache der Beschränkung der wahren Freiheit der Menschen.¹⁹⁸⁾ Die sozialen Verhältnisse konstituieren sich eigentlich durch Eigentumsverhältnisse, die Herrschaftsverhältnisse sind, aber zugleich die Illusion der Freiheit und der Selbstbestimmung des Menschen zulassen. Die wesentlichen menschlichen Qualitäten, die sozialen, sind so als verdinglichte dechiffriert, die notwendig verkehrtes Bewußtsein - Illusionen - produzieren. In der wahren Demokratie müssen solche Herrschaftsverhältnisse des Privateigentums ebenfalls aufgehoben sein.

Das markante an der Marxschen Position, die er in Kreuznach entwickelt, ist, daß er einen Begriff vom Menschen gewinnt, der sowohl Feuerbachs materialistische Wendung mitmacht, aber aus der Kritik Hegels erst seine Konturen erhält. Er trägt eigentlich viel deutlicher Hegelsche Züge, wenn auch polemisch gewendet. Alle positiven Bestimmungen von Marx nehmen die Hegelsche Analyse der modernen Gesellschaft negativ in sich auf, und gerade deshalb dringt seine Kritik zum Kern der bürgerlichen Gesellschaft als der Reproduktionsform von Privatbesitzern und ihren entäußerten allgemeinen Zusammenhängen vor. Der Privategoist muß zum Gattungsmenschen werden. Das setzt aber eine fundamentale Umkrempe lung des gesamten bürgerlichen

Stoffwechsels mit der Natur voraus. Schon die wahre Demokratie kann logisch nur noch Kommunismus sein.

3) Historisch notwendige Schranken in Marx' Argumentation

Die 'Kritik des Hegelschen Staatsrechts' drückt in Form und Inhalt eine Übergangsphase aus. Der radikale Bruch, den Marx hier inhaltlich mit aller bürgerlichen Theorie vollzieht wird äußerlich noch in ganz junghegelianischen Kategorien vorgetragen.¹⁹⁹⁾ Mit Hegels philosophischen Kategorien muß Marx noch einen wesentlich neuen Ansatz formulieren, der im Kern die Grenzen der Philosophie sprengt, was folglich nur auf einer Ebene relativer Abstraktionen geht. Hegels Begrifflichkeit versagt ihren Dienst völlig, wo es um den wirklichen Vorgang der Verkehrung geht, den Arbeits- und Verwertungsprozeß. Folgerichtig führt die Hegelkritik Marx wenige Monate später in Paris dazu, sich zum ersten Mal der Kritik der politischen Ökonomie zuzuwenden, um dort an der gesellschaftlichen, ökonomischen Basis der Problematik der Totalität der entfremdeten, bürgerlichen Reproduktionsform nachzugehen. Hier aber fehlt die genauere Analyse dessen, was das "Soziale Tun" unter bürgerlich entfremdeten Vorzeichen heißt. Mit anderen Worten, Marx entwickelt den Anspruch, die Verkehrung aus der Selbstzerrissenheit und dem Sichselbstwidersprechen der weltlichen Grundlage²⁰⁰⁾ zu erklären, ohne den objektiven Schein, der dem Fetischcharakter der Waren entspringt, schon entziffern zu können.²⁰¹⁾ Die Demaskierung dieses Scheins am Übergang aus der Zirkulations- in die Produktionssphäre²⁰²⁾ kann hier seiner Argumentation ebensowenig zugrundeliegen, wie das die bürgerliche Welt organisierende Subjekt, der prozessierende Wert, der wirkliche Idealismus des Kapitals.²⁰³⁾ Weil so allein die Zirkulation das kategoriale Material zur Erfassung der bürgerlichen Gesellschaft liefert, sind auch die Marx-

schen Vorstellungen von der Veränderung der bürgerlichen Gesellschaft notwendigerweise noch "abstrakt politisch" (Dominanz der Ebene der Gesetzgebung, Wahlreform, wahre Demokratie), obwohl sie schon die Totalität des gesellschaftlichen Reproduktionsprozeß implizieren.²⁰⁴⁾

Dasselbe Problem tritt auf, wenn Marx historisch argumentiert.²⁰⁵⁾ Das Kriterium, Geschichte zu ordnen, ist wie bei Hegel die Freiheit und Emanzipation der Individuen in der Gemeinschaft - mit dem Unterschied, daß für Marx das Wesen des Menschen noch wirklich werden muß und auch einen anderen Inhalt hat. Das Mittelalter nennt Marx die "Demokratie der Unfreiheit". Der Mensch ist unfrei, aber sein privates Handeln ist zugleich politisches Handeln. "Im Mittelalter ist Volksleben und Staatsleben identisch."²⁰⁶⁾ In der modernen Zeit tritt die Trennung zwischen privater und politischer Sphäre ein, und bezeichnenderweise ist eine Republik wie die nordamerikanische derselbe Entäußerungs- und Formalisierungsmechanismus des Allgemeinen, wie die preußische Monarchie, weil beide zu ihrem Inhalt das Privateigentum haben.²⁰⁷⁾

"Das politische Leben im modernen Sinn ist der Scholastizismus des Volkslebens. Die Monarchie ist der vollendete Ausdruck dieser Entfremdung. Die Republik ist die Negation derselben innerhalb ihrer eigenen Sphäre. Es versteht sich, daß da erst die politische Verfassung als solche ausgebildet ist, wo die Privatsphären eine selbständige Existenz erlangt haben. Wo Handel und Grundeigentum unfrei, noch nicht verselbständigt sind, ist es auch noch nicht die politische Verfassung."²⁰⁸⁾

Geschichte wird für Marx, wie für Hegel, erst von hinten her einsichtig.

"Die Demokratie ist die Wahrheit der Monarchie, die Monarchie ist nicht die Wahrheit der Demokratie. Die Monarchie ist notwendig Demokratie als Inkonsequenz gegen sich selbst, das monarchische Moment ist keine Inkonsequenz in der Demokratie. Die Monarchie kann nicht, die Demokratie kann aus sich selbst begriffen werden. In der Demokratie erlangt keines der Momente eine andere Bedeutung, als ihm zukommt. Jedes ist wirklich nur Moment des ganzen Ganzen... Die Demokratie ist die Verfassungsgattung."²⁰⁹⁾

Diese scheinbar ungebrochene Verwendung Hegelscher Termini-

nologie kann leicht verwirren.²¹⁰⁾ Aber entscheidend ist, daß das Marxsche Wesen kein spekulativ-idealistischer Weltgeist mehr sein kann, der von Beginn der Menschheitsentwicklung an als "List der Vernunft" sich durch die Leidenschaften der Individuen hindurch materialisiert²¹¹⁾ und letztlich den bourgeois zur Existenz kommen läßt. Für ihn kann der Geschichtsgang schon hier nur aus dem Gattungshandeln der Menschen resultieren. Sein Wesen kann nur noch so idealistisch wie die Wertkategorie im 'Kapital' sein, von der Marx sagte, sie sei eine "metaphysische Wesenheit". "... die Ware selber (ist) die scholastische Identität... und nicht etwa der Begriff, mit welchem Marx beschrieben hat, wie die Ware beschaffen ist!"²¹²⁾

4) Zur Struktur der Hegelkritik

Es mag zum einen schon in den unmittelbaren, aktuell historischen, politischen Erfahrungen von Marx begründet sein, daß er den Hegelschen Synkretismus, die Idealisierung feudalistischer Momente im modernen Staat, nur polemisch zurückweist, nicht aber mit der Hegelschen Intention vermittelt. Immerhin hatte die konstitutionelle Monarchie, wie die Klassenverhältnisse auch, ihr politisches Erscheinungsbild in der Vormärzzeit im Vergleich zur Zeit der Steinhardenbergischen Reformen wesentlich gewandelt. Allein aus Marx' negativen Erfahrungen, die er vor allem während der Zeit seiner Mitarbeit an der 'Rheinischen Zeitung' in den tagespolitischen Auseinandersetzungen mit der preußischen Bürokratie sammelte, ließe sich seine bissige Kritik an Hegels Entwicklungen des Monarchen, der Bürokratie, des Majoratsadels und dem souveränen Privateigentum schon verstehen. Aber dennoch verweist das Fehlen jeglichen Versuches, diese Struktur des Hegelschen Staatsrechts in einen notwendigen Zusammenhang zu stellen, auf ein tieferes Problem. Einerseits sagt Marx von Hegel, er sei der "Interpret des modernen Staats"²¹³⁾, andererseits wirft er ihm

aber vor:

"Hegel will das mittelalterliche ständische System, aber in dem modernen Sinn der gesetzgebenden Gewalt, und er will die moderne gesetzgebende Gewalt, aber in dem Körper des mittelalterlich-ständischen Systems! Es ist schlechtester Synkretismus."²¹⁴⁾

Dieser Widerspruch wird immer wieder nur konstatiert, nicht aber erklärt. Und, wie oben dargestellt wurde, hat diese Struktur nicht einfach einen reaktionären Sinn, sondern erklärt sich aus Hegels Mißtrauen gegen den bürgerlich naturgesetzlichen Mechanismus. Hegels Vernunft und Freiheit wird selbst das Opfer der Dialektik und so zur Rechtfertigung der Unvernunft und der Unterdrückung.

Es ist dies der Punkt, wo es so scheinen könnte, als ob Marx die Dialektik Hegels, des Verhältnis zwischen zum einen der bürgerlichen Gesellschaft als "Not- und Verstandesstaat"²¹⁵⁾, die gesellschaftliche Konstituierung eines allgemeinen Zusammenhangs als blinder Naturnotwendigkeit, zum zweiten des Staates als dem allgemeinen Zusammenhang der vernünftigen Wirklichkeit der sittlichen Idee, zum dritten der beiden übergeordneten absoluten Idee auseinanderreißen würde. Seine Kritik verläuft aber in einem doppeltem Strang.

Einmal akzeptiert er das getrennte Verhältnis von bürgerlicher Gesellschaft und formeller Allgemeinheit des Staates, das Hegel richtig als den modernen Zustand analysiert. Dies nennt er Hegels "Tiefe". Marx akzeptiert aber auch für die bürgerliche Epoche keine Erklärung, die ihre Notwendigkeit aus einem aprioristischen Konstrukt, einer dem menschlichen Handeln vorausgesetzten Instanz, wie es die absolute Idee ist, gewinnt. Allerdings erkennt er schon hier, daß es einen Vorgang an der gesellschaftlichen Basis geben muß, der genau die Verkehrung von freiem Tun (was auch als Emanzipation von Naturabhängigkeit gefaßt wird) und Beherrschtsein (durch eine blinde Naturnotwendigkeit, die aber ebenfalls menschliche Tat ist) als Verdopplung produziert. Er entwickelt in diesem Gedanken sein Programm,

das er erst mit der Abfassung des 'Kapitals', in dem er die faktische Verkehrung im Doppelcharakter der Ware endlich in der konkretest möglichen Form darstellen wird, einlösen kann. Der idealistische Charakter des Mystizismus wird hier also denunziert - zu Recht -, und dies entspricht den primären Interessen Marxens in dieser Schrift. Aber er hält dennoch daran als einem eigentümlichen Verkehrsprozeß an der gesellschaftlichen Basis fest, ohne sich der frappierenden Parallelisierbarkeit von absoluter Idee und prozessierendem Wert schon bewußt sein zu können. Was Hegel außerhalb des Menschen und der Gesellschaft als spekulativ-idealistische Form Gottes begreift und bei seinen ontologischen Voraussetzungen nur außerhalb begreifen kann, sucht(!) Marx genau in dem von Hegel konstatierten Charakter des gesellschaftlichen Organismus als blinder Naturnotwendigkeit. Dies ist der Kern vom "auf die Füße stellen Hegels" durch Marx.

Zum anderen hält Marx aber auch an der kritischen Intention Hegels von der Totalität der besonderen und allgemeinen Interessen fest, was bei Hegel nur außerhalb der Gesellschaft als Staat denkbar ist. Hegels Staat als Begriff hat immer den Anspruch, nicht nur reiner Begriff, Denkvorgang zu sein, sondern er muß auch wirklich werden - wenn auch innerhalb bürgerlicher Voraussetzungen. Empirisch wird diese logische Konstruktion des Vernunftstaat auch schon im Heute (Hegels) festgemacht. D.h. aber nicht, daß Hegel jede historische Einzelheit apologetisiert. Er ist - notwendigerweise - Apologet der bürgerlichen Struktur; dies macht seine "Unkritik" aus. Insofern ist der Staatsbegriff zwar logisches Konstrukt, aber auch historischer Prozeß, ist so auch empirisch meßbar und kritisierbar.

Marx polemisiert gegen Hegels Staat sowohl logisch, wie empirisch.²¹⁶⁾ Gerade die Kritik am Synkretismus ist beides. Weil Marx die wirkliche Gegensätzlichkeit im Verhältnis Gesellschaft/Staat als nur im Schein vermittelbar er-

kennt, kann er jede beliebige historische Staatsform in der bürgerlichen Bedingtheit, ob repräsentativ oder ständisch verfaßt, als gleichermaßen entfremdet nehmen. Marx weist gerade auf dieser logischen Ebene nach, daß Hegels vernünftige Konstruktion notwendigerweise in Unvernunft umschlägt und Unterdrückungscharakter trägt., ja daß er dort, wo er meint das Bedingende zu sein, das Bedingte ist. Somit ist die staatliche Allgemeinheit, genauso wie die gesellschaftliche, von der blinden Naturnotwendigkeit determiniert.²¹⁷⁾ Die kritische Intention Hegels ist deshalb für Marx nur noch einlösbar, wenn auch die gesellschaftliche Basis sich verändert hat und schließlich die Einheit von Gesellschaft und Staat in der wahren Demokratie umfaßt. Was bei Hegel ein Sollen innerhalb der bürgerlichen Epoche als Abschluß der Geschichte ist, ist für Marx erst durch die Revolutionierung der bürgerlichen Form zu erreichen.

5) Stellenwert der 'Kritik des Hegelschen Staatsrechts'

Die Funktion der Marxschen Hegelkritik ist die Umstülpung des idealistischen Totalitätsanspruchs. Am Punkt, wo die Vernunft in der Endlichkeit als wirklicher Organismus von besonderen und allgemeinen Interessen sich erweisen muß, zeigt sich, daß Hegels Versöhnungsversuche scheitern. Marx' Kritik ist Methodenkritik, die an Hegels Anspruch, die innere Notwendigkeit des Zusammenhangs der neuzeitlichen Trennung von Gesellschaft und Staat aufzuweisen, gegen die "vulgären", "dogmatischen" Theoretiker, die auf die Trennung hereinfließen, festhält. Sie ist aber zugleich Kritik des Inhalts, der Verhältnisse, die diese Trennung produzieren. Marx betont den wirklichen Gegensatz, die unvernünftige Wirklichkeit, die Hegel meint durch ein Wesen der Vernunft versöhnen zu können. Die zentrale Stelle bei Marx diesbetreffend lautet:

"Hegels Hauptfehler besteht darin, daß er den Widerspruch der Erscheinung als Einheit im Wesen, in der Idee faßt, während er allerdings ein Tieferes zu seinem Wesen hat, nämlich einen wesentlichen Widerspruch, wie z.B. hier der Widerspruch der gesetzgebenden Gewalt in sich selbst nur der Widerspruch des politischen Staats, also auch der bürgerlichen Gesellschaft mit sich selbst ist. Die vulgäre Kritik verfällt in einen entgegengesetzten dogmatischen Irrtum. So kritisiert sie z.B. die Konstitution. Sie macht auf die Entgegensetzung der Gewalten aufmerksam etc. Sie findet überall Widersprüche. Das ist selbst noch dogmatische Kritik, die mit ihrem Gegenstand kämpft, so wie man früher etwa das Dogma der heiligen Dreieinigkeit durch den Widerspruch von eins und drei beseitigte. Die wahre Kritik dagegen zeigt die innere Genesis der heiligen Dreieinigkeit im menschlichen Gehirn. Sie beschreibt ihren Geburtsakt. So weist die wahrhaft philosophische Kritik der jetzigen Staatsverfassung nicht nur ihre Widersprüche als bestehend auf, sie erklärt sie, sie begreift ihre Genesis, ihre Notwendigkeit. Sie faßt sie in ihrer eigentümlichen Bedeutung. Dies Begreifen besteht aber nicht, wie Hegel meint, darin, die Bestimmungen des logischen Begriffs überall wiederzuerkennen, sondern die eigentümliche Logik des eigentümlichen Gegenstands zu fassen."218)

Dies Nichtbegreifen läßt Hegel die Identität von Subjekt und Objekt doch wieder zerbrechen: Er ist unkritisch gegenüber seinen eigenen Voraussetzungen,²¹⁹⁾ die ihn dazu zwingen, der Vernunft nur formelle allgemeine Existenz zu geben. Hegel kann dies Vernunftsprogramm nur durch "notwendige(s) Umschlagen von Empirie in Spekulation und von Spekulation in Empirie", durch die "Menschwerdung Gottes"²²⁰⁾, durch die Heiligsprechung des Zufalls und der Willkür, durch die Konsequenz in der größten Inkonsequenz retten. Er ist abstrakter Idealist und abstrakter Materialist in einem.²²¹⁾

Der Marxsche Ansatz kann endlich diesen Anspruch einlösen, wenn auch zunächst nur programmatisch. Dieser neue Ansatz muß zugleich die Grenzen der Philosophie, des bloßen Nachvollzugs dessen, was die "List der Vernunft" vorgibt, sprengen: Gefordert ist die wirkliche Einheit von Denken und Sein, von bewußtem Handeln. Die Wirklichkeit muß praktisch verändert werden. Marx formuliert dies wenige Wochen später so:

"... als entschiedener Widerpart der bisherigen Weise des deutschen politischen Bewußtseins verläuft sich die Kritik der spekulativen Rechtsphilosophie nicht in sich selbst, sondern in Aufgaben, für deren Lösung es nur ein Mittel gibt: die Praxis."222)

Dazu braucht es ein wirkliches Subjekt: Das Proletariat als denkend, kollektiv handelndes wird das Programm vollenden.

"Die Philosophie kann sich nicht verwirklichen ohne die Aufhebung des Proletariats, das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie."223)

IV) Schlußbemerkungen

Die 'Kritik des Hegelschen Staatsrechts' fand bis heute nicht die gebührende Beachtung. Im hier vollzogenen Bruch mit Hegel ist der "Kulminationspunkt"²²⁴⁾ erreicht, an dem die Produktionsverhältnisse es erlauben, Einblick in den wirklichen Verkehrsprozeß zu gewinnen und deren Schein von Naturgesetzlichkeit und Unveränderlichkeit aufzuheben. Zugleich ist schon im Bruch die Kontinuität so wesentlich, daß sie das gesamte Werk von Marx mit ermöglicht und bestimmt. Gerade die Kontinuität - letztlich die strukturelle Parallelität von 'Logik' und 'Kapital' - wird erst in den letzten Jahren ansatzweise diskutiert.²²⁵⁾ Es existiert kaum Literatur, die sich ausführlich mit der ersten materialistischen Schrift von Marx befaßt, aber keine, die dem Anspruch von Kontinuität und Bruch im Verhältnis Marx' zu Hegel gerecht wird. Entweder wird nur referiert, nicht gedeutet oder nur falsch gedeutet. Selbst Helmut Reichelt, der selber diesen Anspruch thematisiert hat, fällt diese Schrift betreffend dahinter zurück, wenn er die Geschlossenheit der Marxschen Konstruktion "um den Preis des Idealismus"²²⁶⁾ erkaufte sieht. Reichelt verkennt die zu Hegel oppositionelle Struktur des Menschenbegriffs bei Marx und folgert:

"Der abstrakte Mensch, das ist dieses sich gleichbleibende, identische Wesen, und als treibende Kraft des geschichtlichen Prozesses wird nicht, wie dann später, der Widerspruch zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen angesehen, sondern jener zwischen diesem Wesen und der jeweiligen unangemessenen Existenzweise des Menschen, die aber in ihrer Bestimmtheit selbst das (wenn auch ihm nicht als solches durchsichtige) Produkt dieses Menschen ist."²²⁷⁾

Aber seine Intention, einen "Restbestandteil bürgerlichen Denkens" aufzufinden²²⁸⁾, steht völlig quer zu seinem andernorts formulierten Anspruch, Marx' Argumentationen ebenfalls in der Genese und inneren Notwendigkeit zu deuten.²²⁹⁾ Sie zerreißt Marx in eine idealistische, radikaldemokra-

tische und eine materialistische, kommunistische Phase, wobei der eigentliche inhaltliche Zusammenhang im Dunkeln bleibt und nur noch die "Standpunkte" unvermittelt und nicht näher erklärt nebeneinandergestellt werden. Die Relevanz des Stellenwerts gerade dieser Marxschen Schrift geht so völlig verloren.²³⁰⁾

Dabei ließe sich eben wegen der Abstraktheit der gegensätzlichen Formulierungen Marx' vieles sehr plastisch diskutieren. Zum einen ganz wesentlich der Bruch und die Kontinuität mit Hegel. Zum anderen aber auch das Verhältnis von entfremdeten und nicht-entfremdeten Bewußtseinsformen (die Notwendigkeit der Staatsillusion, der "obrigkeitliche Sinn" als konstitutives Moment bürgerlichen Denkens). Die Einheit von Subjekt und Objekt, wie sie Marx mit Hegel hier besonders thematisiert, wird bis heute im seltensten Fall weder für die Bestimmung bürgerlichen Bewußtseins (auch Bürger handeln denkend, wenn auch notwendig illusionär) noch für die von Klassenbewußtsein durchgehalten.

Des weiteren bietet sich der Menschenbegriff, wie er von Marx hier entwickelt wird, dazu an, einen wichtigen Zusammenhang zu problematisieren. In der bürgerlichen Gesellschaft ist schon angelegt, daß aus dem bewußt gewordenen Gegensatz, sich nur formell verwirklichen zu können, der Mensch das Bewußtsein wirklicher Allgemeinheit gewinnen kann und muß, will er sich seine Verhältnisse vernünftig und nicht-entfremdet einrichten. Das Proletariat ist nur Teil der Gesellschaft, wenn auch ein wesentlicher, der qua Klassenlage dazu in der Lage ist, massenhaft den Schein von der verkehrten bürgerlichen Welt zu durchbrechen. Proletarisches Bewußtsein ist zunächst ebenfalls bürgerliches, verkehrtes Bewußtsein. In der Umkehrung aber muß das Handeln des Proletariats als klassenbewußtes wirklich allgemein sein, d.h. sein Interesse muß nicht die Verbesserung der Lage der Klasse, sondern der Gesamtgesellschaft

intendieren. Das Subjekt einer Revolutionierung der herrschenden Gesellschaft, das Marx in 'Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung' als das Proletariat bestimmt, muß sich selbst als Klasse aufheben, d.h. im exakten, hier verwendeten Sinn: der Proletarier muß Mensch werden!

Anmerkungen

- 1) Hierzu näher im Exkurs.
- 2) Marx in einem Brief an Ruge vom 13.3.1843: "Feuerbachs Aphorismen sind mir nur in dem Punkt nicht recht, daß er zu sehr auf die Natur und zu wenig auf die Politik hinweist. Das ist aber das einzige Bündnis, wodurch die jetzige Philosophie eine Wahrheit werden kann." (Zit. bei Bekker, Konrad, Marx' philosophische Entwicklung sein Verhältnis zu Hegel, Reprint, Hamburg 1973, S.18.) Zum unterschiedlichen Verständnis des Gattungsmenschen von Feuerbach und Marx s. Teil III/2.
- 3) Marx, Karl, Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§261 - 313); in Marx-Engels-Werke (MEW) Bd.1, Berlin (DDR) 1972, S. 204, im folg. zit.: KdHStr.
- 4) a.a.o., S.208
- 5) Hegel, G.W.F., Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, Frankfurt/Main 1970, S.410, im folg. zit.: Rph.
- 6) KdHStr., S.206
- 7) ebd.
- 8) a.a.o., S.208
- 9) Rph., S. 409
- 10) Hierzu s. Teil III/4
- 11) Rph., S. 414
- 12) KdHStr., S. 211
- 13) a.a.o., S. 216
- 14) a.a.o., S. 217f.
- 15) Bekker bezeichnet es als das "Programm der späteren Ideologiekritik" (Bekker, a.a.o., S.15), wie Marx schon in seiner Dissertation die Akkommodation des Philosophen begreift: "Daß ein Philosoph diese oder jene scheinbare Inkonsequenz aus dieser oder jener Akkommodation begeht, ist denkbar; er selbst mag dieses in seinem Bewußtsein haben. Allein was er nicht in seinem Bewußtsein hat, daß die Möglichkeit dieser scheinbaren Akkommodation in einer Unzulänglichkeit oder unzulänglichen Fassung seines Prinzips selber ihre innerste Wurzel hat. Hätte also wirklich ein Philosoph sich akkommodiert: so haben seine Schüler aus seinem innern wesentlichen Bewußtsein das zu erklären, was für ihn selbst die Form eines exoterischen Bewußtseins hatte. Auf diese Weise ist, was als Fortschritt des Gewissens erscheint, zugleich ein Fortschritt des Wissens. Es wird nicht das partikulare Gewissen des Philosophen verdächtigt, sondern seine wesentliche Bewußtseinsform konstruiert, in eine bestimmte Gestalt und Bedeutung erhoben und damit zugleich darüber hinausgegangen." (MEW Erg.bd.II, Berlin (DDR) 1973, S.327)

- 16) Zum Fehlen dieser Begründung in der KdHStr. s. Teil III/4.
- 17) Vgl. Rph., S. 410
- 18) Vgl. a.a.o., S. 437ff.
- 19) a.a.o., S. 434
- 20) a.a.o., S. 435
- 21) a.a.o., S. 441
- 22) a.a.o., S. 451f.
- 23) a.a.o., S. 455
- 24) a.a.o., S. 447
- 25) KdHStr., S. 225
- 26) a.a.o., S. 224
- 27) a.a.o., S. 225
- 28) a.a.o., S. 229
- 29) a.a.o., S. 231
- 30) a.a.o., S. 235
- 31) Rph., S. 450
- 32) KdHStr., S. 235
- 33) a.a.o., S. 237
- 34) a.a.o., S. 241
- 35) a.a.o., S. 238
- 36) a.a.o., S. 241f.
- 37) Rph., S. 449
- 38) entfällt
- 39) a.a.o., S. 457
- 40) a.a.o., S. 457f.
- 41) ebd.
- 42) KdHStr., S. 251
- 43) a.a.o., S. 252
- 44) Rph., S. 460
- 45) KdHStr., S. 253
- 46) a.a.o., S. 244
- 47) a.a.o., S. 254
- 48) Rph., S. 461
- 49) a.a.o., S. 462
- 50) a.a.o., S. 463
- 51) KdHStr., S. 255
- 52) a.a.o., S. 250
- 53) a.a.o., S. 247

- 54) a.a.o., S. 250
- 55) a.a.o., S. 248
- 56) ebd.
- 57) Vgl. Marx, Das Kapital Bd.1, Berlin (DDR) 1972, S.85ff.
- 58) KdHStr., S. 250
- 59) Rph., S. 465
- 60) KdHStr., S. 258
- 61) ebd.
- 62) a.a.o., S. 259
- 63) ebd.
- 64) Hegel sieht die Gefahr des Untergangs des bürgerlichen Staats sehr genau - s.u. -; bei den Ständen, die als der Vermittlungsmodus von Gesellschaft und Staat entwickelt werden, schreibt er:"Organisch, d.i. in der Totalität aufgenommen, beweist sich das ständische Element nur durch die Funktion der Vermittlung. Damit ist der Gegensatz selbst zu einem Schein herabgesetzt. Wenn er, insofern er seine Erscheinung hat, nicht bloß die Oberfläche beträfe, sondern wirklich ein substantieller Gegensatz würde, so wäre der Staat in seinem Untergange begriffen." (Rph., S.472) Genau deshalb ist bei Hegel die Vermittlung das Substantielle und nicht der Gegensatz.
- 65) a.a.o., S. 419
- 66) a.a.o., S. 429
- 67) a.a.o., S. 410
- 68) a.a.o., S. 449
- 69) a.a.o., S. 429
- 70) Marx, Das Elend der Philosophie, in MEW Bd.4, Berlin (DDR) 1972, S. 139
- 71) KdHStr., S. 259
- 72) a.a.o., S. 260
- 73) Rph., S. 468f.
- 74) KdHStr., S. 263
- 75) a.a.o., S. 265
- 76) Rph., S. 470
- 77) ebd.
- 78) KdHStr., S. 265
- 79) ebd.
- 80) a.a.o., S. 266
- 81) Rph., S. 471
- 82) a.a.o., S. 471f.
- 83) KdHStr., S. 271

- 84) a.a.o., S. 272
85) ebd.
86) Rph., S. 473
87) ebd.
88) KdHStr., S. 277
89) a.a.o., S. 279
90) a.a.o., S. 281
91) ebd.
92) Reichelt, Helmut, Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx, Frankfurt/Main 1972, S.20, im folg. zit.: Reichelt I
93) KdHStr., S. 286
94) a.a.o., S. 279
94a) Rph., S. 474
95) KdHStr., S. 286
96) a.a.o., S. 287
97) a.a.o., S. 279
98) a.a.o., S. 298
99) Dies ist strukturell zu nehmen. Sofern ein Proletarier sich ebenfalls "in der Entfremdung wohlfühlen kann", solange er bürgerliches Bewußtsein hat, somit in der Tat sein Verhältnis zur bürgerlichen Gesellschaft und zum Staat ein affirmatives ist, ist die Illusion Wahrheit.

Auch für Bürger ist dieser Bruch permanent erfahrbar, wenn er auch unbegriffen bleibt: "Der Bourgeois verhält sich zu den Institutionen seines Régimes wie der Jude zum Gesetz; er umgeht sie, sooft es tunlich ist, in jedem einzelnen Fall, aber er will, daß alle Andern sie halten sollen. Wenn sämtliche Bourgeois in Masse und auf einmal die Institutionen der Bourgeoisie umgingen, so würden sie aufhören, Bourgeois zu sein. - ein Verhalten, das ihnen natürlich nicht einfällt und keineswegs von ihrem Wollen oder Laufen abhängt. Der liederliche Bourgeois umgeht die Ehe und begeht heimlichen Ehebruch; der Kaufmann umgeht die Institutionen des Eigentums, indem er Andre durch Spekulation, Bankerott pp. um ihr Eigentum bringt - der junge Bourgeois macht sich von seiner eigenen Familie unabhängig, wenn er kann, löst für sich die Familie praktisch auf; aber die Ehe, das Eigentum, die Familie bleiben theoretisch unangetastet, weil sie praktisch die Grundlagen sind, auf denen die Bourgeoisie ihre Herrschaft errichtet hat, weil sie in ihrer Bourgeoisform die Bedingungen sind, die den Bourgeois zum Bourgeois machen, gerade wie das stets umgangene Gesetz den religiösen Juden zum religiösen Juden macht." (MEW Bd.3, Berlin (DDR) 1969, S. 163f.)

- 100) Rph., S. 472
- 101) KdHStr., S. 288
- 102) a.a.o., S. 291f.
- 103) a.a.o., S. 293
- 104) a.a.o., S. 294
- 105) ebd.
- 106) a.a.o., S. 295
- 107) Rph., S. 355
- 108) a.a.o., S. 474f.
- 109) a.a.o., S. 275
- 110) ebd.
- 111) Rph., S. 476
- 112) KdHStr., S. 299
- 113) ebd.
- 114) ebd.
- 115) a.a.o., S. 300
- 116) ebd.
- 117) a.a.o., S. 303
- 118) Rph., S. 475
- 119) KdHStr., S. 304
- 120) a.a.o., S. 305
- 121) a.a.o., S. 306
- 122) Rph., S. 355
- 123) a.a.o., S. 356f.
- 124) a.a.o., S. 357
- 125) KdHStr., S. 307
- 126) a.a.o., S. 306
- 127) a.a.o., S. 307
- 128) Marx, Das Kapital, a.a.o., S. 99f.
- 129) KdHStr., S. 314
- 130) a.a.o., S. 310
- 131) ebd.
- 132) ebd.
- 133) Dies Auseinanderreißen der Hegelschen Position hat eine lange Tradition in der Hegelrezeption, wie Ritter aufzeigt (Ritter, Joachim, Hegel und die französische Revolution, Frankfurt/Main 1965). Es ist konstitutiv für das Hegelverständnis der orthodoxen Marxisten (vgl.z.B.

die Analyse der 'Kritik des Hegelschen Staatsrechts' durch Lukacs (Lukacs, Georg, Schriften zur Ideologie und Politik, Darmstadt und Neuwied 1967, S. 527ff.). Selbst Bloch, von dem die Rede vom "Dialektiker" und "Antiquar" stammt, weiß die beiden Seiten nicht zu vermitteln (Bloch, Ernst, Subjekt - Objekt, Frankfurt/Main 1971). Wie unten angedeutet wird, kann dies nur gelingen, wenn der Hegelsche Mystizismus aus dem Nichtbegreifen des wirklichen Verkehrsprozesses und seinen notwendigen Konsequenzen begründet wird.

- 134) Reichelt, Helmut, Ansätze zu einer materialistischen Interpretation der Rechtsphilosophie von Hegel, Einleitung in Hegel, G.W.F., Grundlinien der Philosophie des Rechts, Frankfurt/Main - Berlin - Wien 1972, hg. von H. Reichelt, S. XX, im folg. zit.: Reichelt II.
- 135) Reichelts Ansatz (s.o. Anm. 134) will eben dies versuchen einzulösen. Die wichtigsten Ergebnisse sind hier thesenhaft dargestellt.
- 136) Vgl. Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Moskau 1939, S. 363-415, im folg. zit. Grdr.
- 137) Reichelt II, S. Xf.
- 138) a.a.o., S. XXVI
- 139) Rph., S. 339
- 140) ebd.
- 141) a.a.o., S. 343
- 142) Marx, Grdr., a.a.o., S. 545
- 143) Reichelt II, S. XXX
- 144) Hegel, G.W.F., Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Frankfurt/Main 1970, S. 38.
- 145) Reichelt II, S. LXV
- 146) a.a.o., S. LXff. Vgl. auch Marx, Grdr., a.a.o., S.157ff.
- 147) Rph., S. 353
- 148) Reichelt II, S. LVIII
- 149) ebd.
- 150) Rph., S. 349
- 151) Marx, Das Kapital Bd.1, a.a.o., S.61.
- 152) Reichelt II, S. LXVIff.
- 153) a.a.o., S. XXXVII
- 154) Rph., S. 354
- 155) Reichelt II, S. LV
- 156) Vgl. Ritter, a.a.o., S.63ff.
- 157) a.a.o., S. 63
- 158) a.a.o., S. 66ff.

- 159) Rph., S. 390
- 160) vgl. Ritter, a.a.o., S. 20ff; Euchner, Walter, Egoismus und Gemeinwohl, Fankfurt/Main 1973, S. 191ff.; Wildt, Andreas, Hegels Kritik des Jakobinismus, in Negt, Oskar (Hg.), Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels, Frankfurt/Main 1970, S.265ff.; Habermas, Jürgen, Theorie und Praxis, Frankfurt/Main 1971, S.128ff.; und zum Begriff des Pöbels: Reichelt II, S. LIIIff.
- 161) Reichelt II, S. XXXV
- 162) Hegel, G.W.F., Jenaer Realphilosophie, Hamburg 1967, S.249 zit. in Reichelt II, S. XXIV
- 163) vgl. zum selben Synkretismus bei Polizei und Korporation: Riedel, Manfred, Studien zu Hegels Rechtsphilosophie, Frankfurt/Main 1969, S.160ff.; Marcuse, Herbert, Vernunft und Revolution, Darmstadt und Neuwied 1972, S. 188ff
- 164) Reichelt II, S. LIV. Vgl. auch Reichelt II, S. XLVI-LVII; Blank, Hans-Joachim, Verwaltung und Verwaltungswissenschaft, in Kress, Gisela, Senghaas, Dieter, (Hg.), Politikwissenschaft, Frankfurt/Main 1972, S. 315ff.; Marcuse, a.a.o., S. 192f.; Conze, Werner, Vom 'Pöbel' zum 'Proletariat', in Moderne deutsche Sozialgeschichte, S.111ff.
- 165) Riedel, a.a.o., S. 166
- 166) Rph., S. 476
- 167) a.a.o., S. 480
- 168) a.a.o., S. 479
- 169) a.a.o., S. 481
- 170) KdHStr., S. 319
- 171) ebd.
- 172) ebd.
- 173) Rph., S. 477
- 174) KdHStr., S. 322
- 175) a.a.o., S. 321
- 176) a.a.o., S. 322
- 177) a.a.o., S. 324
- 178) a.a.o., S. 325
- 179) a.a.o., S. 326
- 180) a.a.o., S. 327
- 181) Die Position Engels differiert zur Marxschen schon durch ein anderes Hegel- und Feuerbachverständnis, worauf hier aber nicht näher eingegangen werden kann. Hierzu s. Reichelt, Helmut, Zur Entwicklung der materialistischen Geschichtsauffassung, in Reichelt, Helmut (Hg.), Texte zur materialistischen Geschichtsauffassung von Ludwig Feu-

erbach, Karl Marx, Friedrich Engels, Frankfurt/Main - Berlin - Wien 1975, S. 73ff., im folg. zit.: Reichelt IV; Mehringer, Hartmut, Mergner, Gottfried, (Hrsg.), Debatte um Engels, Bd.1/2, Reinbek 1973.

- 182) Bekker, a.a.o., S. 14
- 183) Marx, Karl, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung, in MEW Bd.1, a.a.o., S. 383, im folg.zit.: KdHRphE.
- 184) vgl. Marx, Karl, Engels, Friedrich, Deutsche Ideologie, in MEW Bd.3, Berlin (DDR), 1969, S. 13-20; Bekker, a.a.o., S. 12-18; McLellan, David, Die Junghegelianer und Karl Marx, München 1974.
- 185) Marx, Engels, Deutsche Ideologie, a.a.o., S. 5
- 186) a.a.o., S. 18
- 187) Feuerbach, Ludwig, Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, in Reichelt, Helmut (Hg.), Texte zur ..., a.a.o., S. 249.
- 188) Reichelt IV, S. 19
- 189) vgl. Bekker, a.a.o., S. 12-18
- 190) KdHStr., S. 286
- 191) a.a.o., S. 222
- 192) a.a.o., S. 285
- 193) Reichelt sieht dies anscheinend so, da er von einer Argumentation des "gesunden Menschenverstandes" spricht (Reichelt IV, S. 27). Dies ist konstitutiv für sein Mißverständnis des Menschenbegriffs bei Marx. Hierzu näher s.u.
- 194) "Nicht die Einheit der lebenden und tätigen Menschen mit den natürlichen, unorganischen Bedingungen ihres Stoffwechsels mit der Natur und daher ihrer Aneignung der Natur - bedarf der Erklärung oder ist das Resultat eines historischen Prozesses, sondern die Trennung zwischen diesen unorganischen Bedingungen des menschlichen Daseins, eine Trennung, wie sie vollständig erst gesetzt ist im Verhältnis von Lohnarbeit und Kapital." (Marx, Grdr. a.a.o., S. 389.)
- 195) vgl. Reichelt I, S. 40
- 196) Letztlich ist dieser Gegensatz zwischen privatem und sozialem Tun nichts anderes als der Gegensatz einer Gesellschaftsordnung, die auf der Produktion für den Tauschwert oder dem Gebrauchswert beruht. In letzterer ist der Mensch "gesellschaftliches Individuum"! (Marx, Grdr., a.a.o., S. 593)
- 197) KdHStr., S. 303
- 198) a.a.o., S. 307
- 199) Wie sollte es auch anders sein? Reichelt sieht hierin

nicht mehr als die Formulierungsfreude des Junghegelianers Marx, "... die allerdings geradezu von der kritischen Grundfigur der gleichsam spiegelbildlich verkehrten Verdopplung provoziert wird und eine Organisation sprachlicher Wendungen fördert, deren Ernsthaftigkeit nicht immer auszumachen ist und sich oft die Vermutung aufdrängt, daß ein der kritischen Intention zuwiderlaufendes und sie bei weitem überschüssendes Moment an sprachspielerischer Verselbständigung vorliegt." (Reichelt, Helmut, Zur Staatstheorie im Frühwerk von Marx und Engels, in Reichelt, Helmut (Hg.), Karl Marx/ Friedrich Engels, Staatstheorie, Frankfurt/Main - Berlin - Wien 1974, S. XVII, im folg. zit.: Reichelt III)
Hingegen drückt sich m.E. darin nichts anderes aus, als die objektive Schwierigkeit, Sachverhalte mit philosophischen Kategorien fassen zu müssen, die sich der nur philosophischen Beschreibung schon entziehen, also das genaue Gegenteil von Verselbständigung. Hierzu näher s.u.

- 200) Marx, Karl, Thesen über Feuerbach, in MEW Bd.3, a.a.o., S. 6
- 201) Erste Formulierungen dieses Sachverhalts finden sich schon wenig später in der 'Judenfrage', wo das Geld als "der allgemeine für sich selbst konstituierte Wert aller Dinge... das dem Menschen entfremdete Wesen seiner Arbeit und seines Daseins (ist)." (MEW Bd.1, a.a.o., S. 375)
Reichelts 'Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx' ist die m.E. beste Darstellung der Genese der Marxschen Begrifflichkeit bezüglich des Verkehrsprozesses. Er beginnt bei der Verdopplung des bourgeois und des citoyen in der 'HdHStr.' (!) und endet mit der Ableitung des prozessierenden Werts im 'Kapital'. Seine These vom idealistischen Restdenken in den Frühschriften, die er in seinen beiden anderen Arbeiten (Reichelt III/IV) entwickelt, steht hierzu im Widerspruch - was im folgenden noch gezeigt werden wird. Hier spricht er selbst jedenfalls vom "radikalen Bruch mit aller bürgerlicher Theorie" (S. 21), der in der 'KdHStr.' stattfindet. Also, entweder hat Marx nun gebrochen, oder er denkt noch bürgerlich. Beides zugleich ist eine Inkonzsequenz!
- 202) Reichelt II, S. XXXVIII; vgl. Marx, Das Kapital, a.a.o., S. 161ff.
- 203) Die Vorläufigkeit der ökonomischen Bestimmungen, die eigentlich nicht weiter zu verwundern bräuchte, ist immer bei Marx eine relative. So nimmt er in der 'KdHStr.' Privateigentum allgemein und das souveräne Privateigentum ganz in der Kontroverse mit Hegel auf (s.o.S. 42ff.). Wesentlich wird Privateigentum hier unter dem Aspekt der Verdopplung von Bourgeois und citoyen diskutiert, wobei hier Marx wieder die Hegelsche Eigenart der synkretistischen Konstruktion vor sich hat, an der er nur die Inkonzsequenz Hegels entdecken kann, im Privatrecht eine andere Existenz des Privateigentums zu favorisieren, als im Staatsrecht. (Bei Hegel hat dieser Widerspruch den oben besprochenen Sinn, die Chaotik der bürgerlichen

Gesellschaft in den Griff zu bekommen; bei Marx muß beachtet werden, daß das Schwergewicht mit der gesamten Umkehrung des Ausgangspunktes zur gesellschaftlichen Basis sich auch in puncto Privateigentum zur gewerblichen Form verlagern muß, zur Bestimmung des Privateigentums im Privatrecht, da er ja die Idealisierung des souveränen Privateigentums nicht mitmachen kann. Dies Schwergewicht wird aber oberflächlich dadurch verdeckt, daß er sich hier im Staatsrecht Hegels eben quantitativ ausführlicher mit dem souveränen Privateigentum beschäftigen muß. Hierzu näher in Teil III/4.)

Diesen Zusammenhang erkennt Reichelt, wenn er Marx als Kapitalbegriff, sowohl in der "KdHStz." wie in den gesamten Frühschriften, ein "'ständisches' Kapital, das sich mit zunehmender Arbeitsteilung immer mehr 'verflüssigen läßt'" (Reichelt I, S. 56, Unterstreichung A.G.), unterstellt. Vielmehr handelt es sich bei Marx immer nur um den Prozeß der Verkehrung, wenn er von Privateigentum redet, der allerdings solange die Prozessualität des Kapitals noch nicht bekannt ist, noch nicht anders erscheinen kann, denn als feste Gegenständlichkeit. Auch die Kategorie Arbeitsteilung erscheint so in den frühen Arbeiten Marx' stofflich nicht wertmäßig, obwohl genau der Wertzusammenhang als Entfremdungsstruktur gemeint ist. Dies ist aber für Marx selber eine objektive Schranke. Mißverständnisse, die ökonomischen Kategorien nicht prozessual, sondern als feste Gegenstände zu fassen liegen so allerdings nahe und darauf sind ganze Generationen von Marxisten hereingefallen. (In der DDR-literatur wird die Geschichte als Geschichte der "Werkzeuge" geschrieben, der Begriff Produktionsverhältnisse rein technologisch verstanden. Die Totalität des gesellschaftlichen Prozesses, der in der bürgerlichen Gesellschaft wesentlich Verwertungsprozeß, nicht Arbeitsprozeß ist, fällt so unter den Tisch. Die Menschen sind Anhängsel der Maschine, die nicht mehr die Freiheit haben, die Maschinen zu stürmen. Ihre Freiheit muß ihnen daher von außen per Aufklärung beigebracht werden!)

204) Reichelt argumentiert genau entgegengesetzt: Weil Marx noch vom "humanistischen Prinzip der Demokratie" ausgeht, kann er nur dürre Kritik "an Hegels starre(r), dinghafte(r) Objektivität der neuzeitlichen Gesellschaft" (Reichelt III, S. XIIIIf.) leisten. Demokrat kann Marx hier nur in einem bürgerlichen Sinn sein. Reichelt klebt an den Namen "Demokratie" und "Humanismus" und vergißt den Zusammenhang der Repräsentationskritik, der ja gerade jede bürgerliche Form von Demokratie verunmöglicht. Es ist absurd Marx eine Argumentation abzuverlangen, die er erst später entwickeln kann, und dies gerade auf Basis dieser Hegelumkehrung, aus der die späteren Erklärungen erst hervorgehen können. Reichelt erklärt nicht die Genese, sondern er wirft dem frühen Marx vor, er sei nicht der späte.

Bei Alfred Schmidt findet sich übrigens die genau entgegengesetzte Verkennung der Marxschen Argumentation in den Frühschriften, der "anthropologischen Phase". Marx ist in seinen Augen nicht idealistisch, sondern platt

materialistisch. "Mit seiner abstrakten Antithese zum Idealismus legt Feuerbach für Marx den Grund zu einem neuen, nicht-idealistischen Denkansatz, so sehr zeitweilig auch bei Marx später von ihm wieder aufgenommene wichtige dialektische Motive mit über Bord gehen." (Schmidt, Alfred, Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Frankfurt/Main 1971, S. 14) Marx' eigene notwendige Entwicklung wird auch bei Schmidt nicht erklärt. Es geben keine "dialektischen Motive... über Bord", sondern es muß erst die Dialektik Hegels auf den Begriff des Kapitals gebracht werden. Wenn Marx in den Frühschriften von "Privateigentum" oder "Arbeitsteilung" spricht, dann deshalb, weil er es noch nicht präziser bezeichnen kann, obgleich in den Begriffen der gesamte Verkehrsprozeß impliziert ist. Verloren geht die Dialektik erst, wenn man Marx aus der Genese herausreißt.

- 205) Es ist ein Problem für die Marxrezeption generell geblieben, daß Marx keine geschlossene Geschichtsdarstellung geleistet hat, sondern immer nur von "Abstraktionen" (Reichelt I, S. 48) ausgehen konnte. Dies konnte und wollte er (Marx, Grdr., a.a.O., S. 365) erst dann angehen, wenn er die begrifflich-logische Analyse der bürgerlichen Gesellschaft zu Ende geführt hätte - wozu es aber leider nicht kam. Je unentwickelter die Analyse der Struktur der bürgerlichen Gesellschaft noch ist, desto abstrakter ist notwendigerweise auch die Geschichtskonstruktion. (Dies ist der Sinn des vielzitierten Vergleichs von Marx: "In der Anatomie des Menschen ist ein Schlüssel zur Anatomie des Affen. Die Andeutungen auf Höheres in den untergeordneten Tierarten können dagegen nur verstanden werden, wenn das Höhere selbst schon bekannt ist. Die bürgerliche Ökonomie liefert so den Schlüssel zur antiken etc." (Marx, Grdr., a.a.O., S. 26) Was genauso auf die Marxsche Genese anzuwenden ist!) In der 'KdHStr.' muß Marx noch sehr eng an Hegels philosophischer Fassung der Geschichte operieren, was das Verständnis sehr erschwert. Auf die Passagen, die Historisches abhandeln (S. 230-233, 314-316), wurde deshalb in der hier vorgenommenen Analyse verzichtet, zumal der Stellenwert dieser Marxschen Schrift auch mehr wissenschaftstheoretischer Art ist. Zu diesen Stellen näher Reichelt III und IV.
- 206) KdHStr., S. 233
- 207) a.a.O., S. 232
- 208) a.a.O., S. 233
- 209) a.a.O., S. 230
- 210) Wie bei Reichelt III/IV und noch ausgeprägter bei Luporini (Luporini, Cesare, Karl Marx - Kommunismus und Dialektik, Frankfurt/Main - Köln 1974) zu sehen ist.
- 211) Hegel, Geschichtsphilosophie, a.a.O., S. 49
- 212) Colletti, Lucio, Hegel und der Marxismus, Frankfurt/Main - Berlin - Wien 1976, S. 256. Vgl. ebd. ff.

Reichelt meint, daß die Geschichtskonstruktion von Marx idealistisch, "eine Abfolge verschiedener Vorstellungen des Bewußtseins"(Reichelt III, S. XXXI) sei, weil er noch nicht von Produktionsverhältnissen, sondern vom Gattungsmenschen ausgeht, dessen Wesen sich durch die Geschichte hindurch über diverse Stufen unangemessener Existenzweisen verwirklicht. Dem ist zum ersten nur Reichelt selber entgegen zu setzen: "Daß eine 'Essentialismuskritik', die sich ausschließlich an der Übernahme dieser durch die metaphysische Tradition äußerst belasteten Kategorien orientiert, an der Sache vorbeigeht, braucht hier nicht weiter hervorgehoben zu werden... Entsprechend dem metatheoretischen Charakter der materialistischen Wissenschaft... ist Marx weit mehr an der Hegelschen Philosophie orientiert, wenn er das Wesen nicht als abstrakt Jenseitiges begreift, sondern als Wesen, das - wie in der Hegelschen Konzeption - erscheinen muß...; würde es nicht erscheinen, so wäre es nicht das Wesen."(Reichelt I, S. 86) Zum zweiten ist der Gattungsmensch bei Marx ja gerade nicht mehr atomistisch begriffen. Der Einzelne ist sinnvoll nur im Verhältnis zu anderen zu denken. Daß dies später Produktionsverhältnis genannt wird, zeigt nur an, daß seine Begrifflichkeit von der hier noch dominierenden Begrifflichkeit der Zirkulationssphäre weggekommen ist. Im übrigen handeln die Menschen immer mit Bewußtsein, auch wenn sie sich falsche Vorstellungen über das Resultat ihrer Handlungen machen. Wenn ihr Handeln sich ändern soll, wenn sie noch dazu mit richtigem Bewußtsein handeln sollen, dann kann dies nur durch "Reform des Bewußtseins" geschehen, weil dann auch die Produktionsverhältnisse sich ändern. Reichelt ist hier ökonomistisch

Marx in den 'Ökonomisch philosophischen Manuskripten' zum Wesen, das in der Geschichte wird: "Indem aber für den sozialistischen Menschen (!,A.G.) die ganze sogenannte Weltgeschichte nichts anders ist, als die Erzeugung des Menschen durch die Arbeit, als das Werden der Natur für den Menschen, so hat er also den anschaulichen, unwiderstehlichen Beweis von seiner Geburt durch sich selbst, von seinem Entstehungsprozeß. Indem die Wesenhaftigkeit des Menschen und der Natur, indem der Mensch für den Menschen als Dasein der Natur und die Natur für den Menschen als Dasein des Menschen praktisch, sinnlich, anschaulich geworden ist, ist die Frage nach einem fremden Wesen, nach einem Wesen über der Natur und dem Menschen - eine Frage, welche das Geständnis von der Unwesentlichkeit der Natur und des Menschen einschließt - praktisch unmöglich geworden."(MEW Ergbd.II, a.a.O., S. 546)

Und in den 'Grundrissen' heißt es: "Als Kategorie führt dagegen der Tauschwert ein antediluvianisches Das-ein. Für das Bewußtsein daher - und das philosophische Bewußtsein ist so bestimmt -, dem das begreifende Denken der wirkliche Mensch und daher die begriffene Welt als solche erst das Wirkliche ist, - erscheint daher die Bewegung der Kategorien als der wirkliche Produktionsakt - der leider nur einen Anstoß von außen erhält -, dessen

Resultat die Welt ist; und dies ist - dies ist aber wieder eine Tautologie - soweit richtig, als die konkrete Totalität als Gedankentotalität, als ein Gedankenkonkretum, in fact ein Produkt des Denkens, des Begreifens ist keineswegs aber des außer oder über der Anschauung und Vorstellung denkenden und sich selbst gebährenden Begriffs, sondern der Verarbeitung von Anschauung und Vorstellung in Begriffe."(Marx, Grdr., a.a.O., S. 22)

- 213) KdHStr., S. 289
- 214) a.a.O., S. 300
- 215) Rph., S. 340
- 216) Zum Verständnis des Begriffs Empirie in der Marxschen Hegelumkehrung s. Bekker, a.a.O., S.31f. Das Verhältnis von Logik und Empirie wird im Text von Marx nicht explizit positiv thematisiert (s. zu diesem Verhältnis beim späten Marx Reichelt I, S. 126ff.). Auch hier gilt sein Interesse zunächst nur negativ dieser Art - idealistischer - Dominanz der Logik. Es dürfte nicht nur "by mere accident" der Fall gewesen sein, daß Marx für die Struktur der Hegelschen 'Logik' gerade 1858 wieder Interesse fand. (Marx zit. in Reichelt I, S. 80)
- 217) Reichelt unterschätzt diese Argumentation (Reichelt III, S. XVIII). Marx will hier nicht den Unterschied (als historische Konkretion) der nordamerikanischen Republik zur konstitutionellen Monarchie näher analysieren, ihm geht es vielmehr um die Betonung der prinzipiellen Ge-meinsamkeit einer bürgerlichen, gesellschaftlichen Basis. Dies ist auch das Motiv seiner Polemik gegen Hegels feudale Momente im Staat. Was Hegel idealisieren muß, um die Chaotik der bürgerlichen Gesellschaft in den Griff zu bekommen, ist für Marx keine - empirisch wie logisch - sinnvolle Konstruktion. Marx hat hier nicht Hegels historische notwendige Widersprüchlichkeit zum Gegenstand, er will dessen Widersprüche aufdecken. Zudem kann ihm letztlich auch der Sinn der eigentümlichen Bewegung des Begriffs bei Hegel noch nicht aufgehen, weshalb er bezeichnenderweise dagegen polemisiert, daß es nicht die "'Eigentümlichkeit der Wissenschaft' (sei), daß der Fundamentalbegriff der Sache immer wieder kehrt."(KdHStr., S.227) Es ließe sich die These aufstellen: Je mehr der wirklich Verkehrungsprozeß als realer Mystizismus begriffen ist, desto tiefer läßt sich Hegel mitsamt seiner Einheit von aprioristisch deduziertem System und dialektischer Methode begreifen. Marx argumentiert zudem noch gegen Hegel und die Verdopplung von der entgegengesetzten Position einer nicht-entfremdeten Gesellschaft her, in der in der Tat keine derartige eigentümliche, scheinbar sich selbst bewegende Struktur des Begriffs mehr notwendig ist. Dialektische Wissenschaft verliert ihren Boden in einer undialektischen Gesellschaft. Für die bürgerliche Struktur hält sich dennoch die Hegelsche dialektische Figur von Gesellschaft - Staat - Mystizismus bei Marx als Grundverständnis für seine gesamte theoretische Weiterentwicklung in der Form gesellschaftlicher Mystizismus - Gesellschaft - Staat. Marx selber kam allerdings nicht mehr dazu, den

Staat systematisch zu behandeln. S. hierzu die neuere Staatsdiskussion um die Zeitschrift 'Prokla'. Es ist einleuchtend, daß in dieser Schrift von Marx das Verhältnis von Gesellschaft und Staat noch nicht viel eingehender als in der Abstraktion von Über- und Unterordnung, Bedingendem und Bedingtem geführt wird. Dennoch ist die 'KdHStr.' eine der ganz wenigen Schriften, wo dies im Zusammenhang diskutiert wird. Das macht die Schrift wichtig. Alle späteren, systematischen Schriften beschränken sich notwendigerweise auf das Prius der ökonomisch-gesellschaftlichen Ebene (obwohl immer die Totalität impliziert bleibt).

- 218) KdHStr., S. 296
- 219) a.a.O., S. 238
- 220) a.a.O., S. 241
- 221) "Wenn also der Bourgeois den Kommunisten erklärt: Indem Ihr meine Existenz als Bourgeois aufhebt, hebt Ihr meine Existenz als Individuum auf, wenn er so sich als Bourgeois mit sich als Individuum identifiziert, so ist darauß wenigstens die Offenherzigkeit und Unverschämtheit anzuerkennen. Für den Bourgeois ist dies wirklich der Fall; er glaubt nur insofern Individuum zu sein, als er Bourgeois ist. Sobald aber die Theoretiker der Bourgeoisie hereinkommen und dieser Behauptung einen allgemeinen Ausdruck geben, das Eigentum des Bourgeois mit der Individualität auch theoretisch identifizieren und diese Identifizierung logisch rechtfertigen wollen, fängt der Unsinn erst an, feierlich und heilig zu werden." (Marx, Engels, Deutsche Ideologie, a.a.O., S. 210f.)
- 222) KdHRphE., S. 385
- 223) a.a.O., S. 391
- 224) Marx, Ök.phil.Man., a.a.O., S. 520. Vgl. Reichelt II, S. XIVff., Reichelt I, S. 38 u. 52ff.
- 225) vgl. Colletti, a.a.O.; Reichelt I, S. 73ff.; Reichelt II; Krahl, Hans-Jürgen, Bemerkungen zum Verhältnis von Kapital und Hegelscher Wesenslogik, in Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels, a.a.O., S. 137ff.; Schnädelbach, Herbert, Zum Verhältnis von Logik und Gesellschaftstheorie bei Hegel, in ebd., S. 58ff.
- 226) Reichelt III, S. XXX
- 227) Reichelt III, S. XXIII
- 228) Reichelt III, S. XII. Die Rede vom "philosophischen Gewissen" oder vom "Kultus des abstrakten Menschen" kann nicht mehr meinen als die objektive Schwierigkeit, einen neuen materialistischen Ansatz noch mit philosophischen (Hegelschen und Feuerbachschen) Kategorien fassen zu müssen. Dennoch ist es schon der neue Ansatz! Und es spricht für die philosophischen Kategorien, insbesondere Hegels, daß mit ihnen in der bloßen Umkehrung schon die Prinzipien

der bürgerlichen Reproduktionsweise im Kern faßbar sind. Daraus läßt sich ab der 'KdHStr.' keine idealistische Position Marx' mehr konstruieren (dies bestätigt Bekker, a.a.O., S. 25f.), weil der Sinn der ganzen Kritik ist, den Idealismus zu verunmöglichen. Wenn Feuerbach mit seinem Gattungsmenschen nur zum Atheismus kommt, immer noch von der Metaphysik affiziert ist, also in der Negation Gott noch braucht, so unterscheidet sich Marx in seiner Konzeption, weil er - als Kommunist (oder auch Radikaldemokrat, das läßt sich parallelisieren) - das Selbstbewußtsein des Menschen aus sich und seinem Stoffwechsel mit der Natur, als gesellschaftliches Individuum, gewinnt. (Marx, Ök.phil. Man., a.a.O., S. 546)

229) Reichelt I, S. 24

230) Luporini artikuliert die idealistische Frühphase Marx' noch schärfer. Für ihn ist die Marxsche Konstruktion, die Totalität mit dem Gattungsmenschen zu fassen, ein "notwendiger Mißerfolg, auch wenn sich Marx dessen vielleicht nicht direkt bewußt wurde." (Luporini, a.a.O., S. 47) Marx müßte seine Theorie also "hinterrücks" entwickelt haben. Sein "historischer Materialismus", den er, so Luporini, um 1845 entwickelt hatte, überlistet also den "kritischen Kommunismus" von vorher, ohne daß Marx sich dessen bewußt gewesen wäre.

Marx selber über seine 'KdHStr.': "Meine Untersuchungen mündeten in dem Ergebnis, daß Rechtsverhältnisse wie Staatsformen weder aus sich selbst zu begreifen sind noch aus der sogenannten allgemeinen Entwicklung des menschlichen Geistes, sondern vielmehr in den materiellen Lebensverhältnissen wurzeln, deren Gesamtheit Hegel, nach dem Vorgang der Engländer und Franzosen des 18. Jahrhunderts, unter dem Namen "bürgerliche Gesellschaft" zusammengefaßt, daß aber die Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft in der politischen Ökonomie zu suchen sei." (MEW Bd.13, Berlin (DDR) 1972, S. 8)

Literaturverzeichnis

- Armanski, Gerhard, Entstehung des Wissenschaftlichen Sozialismus, Darmstadt - Nauwied 1974
- Aster, Ernst von, Geschichte der Philosophie, Stuttgart 1975
- Bekker, Konrad, Marx' philosophische Entwicklung sein Verhältnis zu Hegel, Reprint Hamburg 1973
- Blanke, Bernhard, Jürgens Ulrich, Kastendiek, Hans, Kritik der Politischen Wissenschaft Bd.1/2, Frankfurt/Main - New York 1975
- Bloch, Ernst, Subjekt - Objekt, Erläuterungen zu Hegel, Frankfurt/Main 1962
- ders., Naturrecht und menschliche Würde, Frankfurt/Main 1961
- ders., Über Methode und System bei Hegel, Frankfurt/Mai 1970
- Cerroni, Umberto, Marx und das moderne Recht, Frankfurt/Main 1974
- Colletti, Lucio, Hegel und der Marxismus, Frankfurt/Main - Berlin - Wien 1976
- Conze, Werner, Vom "Pöbel" zum "Proletariat". Sozialgeschichtliche Voraussetzungen für den Sozialismus in Deutschland, in Wehler, Hans-Ulrich, Moderne deutsche Sozialgeschichte, Köln - Berlin 1966, S. 111ff.
- Engels, Friedrich, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassisch-philosophischen deutschen Philosophie, in Marx Engels Werke Bd. 21, S. 259 ff.
- ders., Deutsche Ideologie, s.u. bei Marx
- Euchner, Walter, Egoismus und Gemeinwohl, Studien zur Geschichte der bürgerlichen Philosophie, Frankfurt/Main 1973
- Fetscher, Iring, Rousseaus politische Philosophie, Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs, Frankfurt/Main 1975
- ders., Karl Marx und der Marxismus, Frankfurt/Main 1967
- Feuerbach, Ludwig, Das Wesen des Christentums, in Reichelt, Helmut (Hrsg.), Texte zur materialistischen Geschichtsauffassung von Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Friedrich Engels, Frankfurt/Main - Berlin - Wien 1975
- ders., Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, ebd.
- ders., Grundsätze der Philosophie der Zukunft, ebd.
- Habermas, Jürgen, Theorie und Praxis, Sozialphilosophische Studien, Frankfurt/Main 1971
- Hahn, Manfred, Das "Machen" von Verfassungen, in Das Argument 50, Berlin 1969

- Hegel, G.W.F., Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, Frankfurt/Main 1970
- ders., Phänomenologie des Geistes, Frankfurt/Main - Berlin - Wien 1973
- ders., Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Frankfurt/Main 1970
- Henrich, Dieter, Hegel im Kontext, Frankfurt/Main 1967
- Hillmann, Günther, Marx und Hegel, Frankfurt/Main 1966
- Hočevar, Rolf K., Stände und Repräsentation beim jungen Hegel, München 1968
- Kofler, Leo, Die Wissenschaft von der Gesellschaft, Umriß einer Methodenlehre der dialektischen Soziologie, Köln 1971
- ders., Zur Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft, Neuwied - Berlin 1971
- Korsch, Karl, Marxismus und Philosophie, Frankfurt/Main 1972
- ders., Karl Marx, Frankfurt/Main 1972
- Koselleck, Reinhard, Preußen zwischen Reform und Revolution, Stuttgart 1967
- Krahl, Hans-Jürgen, Konstitution und Klassenkampf, Zur historischen Dialektik von bürgerlicher Emazipation und proletarischer Revolution, Frankfurt/Main 1971
- ders., Bemerkungen zum Verhältnis von Kapital und Hegelscher Wesenslogik, in Negt, Oskar (Hrsg.), Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels, Frankfurt/Main 1970
- Kress, Gisela, Senghaas, Dieter, Politikwissenschaft, Frankfurt/Main 1972
- Landgrebe, Ludwig, Hegel und Marx, in Marxismusstudien, Tübingen 1954
- Lenk, Kurt, Politische Wissenschaft, Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz 1975
- Lukács, Georg, Geschichte und Klassenbewußtsein, Neuwied - Berlin 1968
- ders., Schriften zur Ideologie und Politik, Darmstadt - Neuwied, 1973
- Luporini, Cesare, Karl Marx - Kommunismus und Dialektik, Frankfurt/Main - Köln 1974
- Marcuse, Herbert, Vernunft und Revolution, Darmstadt - Neuwied 1972
- ders., Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtslosigkeit, Frankfurt/Main 1932
- ders., Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft, Frankfurt/Main 1969

- Marx, Karl, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, in MEW Bd. 1, Berlin (DDR) 1972
- ders., Zur Judenfrage, in MEW Bd. 1
- ders., Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung, in MEW Bd. 1
- ders., Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahr 1844, in MEW Erg.bd.II, Berlin (DDR) 1973
- ders., Friedrich Engels, Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten, in MEW Bd.2, Berlin (DDR) 1972
- ders., Engels, Friedrich, Die deutsche Ideologie, in MEW Bd.3 Berlin (DDR) 1969
- ders., Thesen über Feuerbach, in MEW Bd. 3
- ders., Das Elend der Philosophie. Antwort auf Proudhons "Philosophie des Elends", in MEW Bd.4, Berlin (DDR) 1972
- ders., Zur Kritik der Politischen Ökonomie, in MEW Bd.13, Berlin (DDR) 1972
- ders., Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, (Rohentwurf), Moskau 1939
- ders., Das Kapital, Bd. 1, Berlin (DDR) 1972
- McLellan, David, Die Junghegelianer und Karl Marx, München 1 1974
- Mehring, Franz, Karl Marx, Geschichte seines Lebens, Berlin (DDR) 1967
- Metzke, Erwin, Mensch und Geschichte im ursprünglichen Ansatz des Marxschen Denkens, in Marxismusstudien, Bd.II, Tübingen 1957
- Mehringer, Hartmut, Mergner, Gottfried, (Hrsg.), Debatte um Engels Bd.1/2, Reinbek 1973
- Reichelt, Helmut, Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx, Frankfurt/Main 1972
- ders., Ansätze zu einer materialistischen Interpretation der Rechtsphilosophie von Hegel, in Reichelt, Helmut (Hrsg.), Hegel, G.W.F., Grundlinien der Philosophie des Rechts, Frankfurt/Main - Berlin - Wien 1972
- ders., Zur Staatstheorie im Frühwerk von Marx und Engels, in Reichelt, Helmut (Hrsg.), Karl Marx/Friedrich Engels - Staatstheorie, Frankfurt/Main - Berlin - Wien 1974
- ders., Zur Entwicklung der materialistischen Geschichtsauffassung, in Reichelt, Helmut (Hrsg.), Texte zur materialistischen Geschichtsauffassung von L.Feuerbach, K.Marx, F.Engels, Frankfurt/Main - Berlin - Wien 1975
- Riedel, Manfred, Studien zu Hegels Rechtsphilosophie, Frankfurt/Main 1969

- Ritter, Joachim, Hegel und die französische Revolution, Frankfurt/Main 1965
- ders., Person und Eigentum, zu Hegels "Grundlinien der Philosophie des Rechts" §34-81, in Marxismusstudien Bd.IV, Tübingen 1962
- Rosenzweig, Franz, Hegel und der Staat, 2 Bde., Aalen 1962
- Rotermundt, Rainer, Das Denken John Lockes, Zur Logik bürgerlichen Bewußtseins, Frankfurt/Main - New York 1976
- Schluchter, Wolfgang, Aspekte bürokratischer Herrschaft, München 1972
- Schmidt, Alfred, Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Frankfurt/Main 1971
- ders., Emanzipatorische Sinnlichkeit, Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus, Frankfurt/Main - Berlin - Wien 1977
- Schnädelbach, Herbert, Zum Verhältnis von Logik und Gesellschaftstheorie bei Hegel, in Negt, Oskar (Hrsg.), Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels, Frankfurt/Main 1970
- Sohn-Rethel, Alfred, Geistige und körperliche Arbeit, Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis, Frankfurt/Main 1972
- Volpe, Galvano Della, Rousseau und Marx, Beiträge zur Dialektik geschichtlicher Strukturen, Darmstadt-Neuwied 1975
- Wildt, Andreas, Hegels Kritik des Jakobinismus, in Negt, Oskar (Hrsg.), Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels, Frankfurt/Main 1970
- Zelený, Jindrich, Die Wissenschaftslogik und 'Das Kapital', Berlin (DDR) 1962

Inhaltsverzeichnis

I)	Einleitung	S. 2
II)	Zum Argumentationsgang der 'Kritik des Hegel schen Staatsrechts'	S. 5
1)	Der Begriff des Staats und seine Einordnung ins System der absoluten Idee	S. 5
2)	Das Verhältnis von Familie, bürgerlicher Gesell- schaft und Staat	S. 8
3)	Verfassung	S.10
4)	Die Souveränität und "Seine Majestät der Zufall"	S.11
5)	Regierungsgewalt	S.17
6)	Die gesetzgebende Gewalt	S.23
7)	Das ständische Element und die Trennung von Ge- sellschaft und Staat	S.27
8)	Die Stände und die Vermittlung von Gesellschaft und Staat	S.31
9)	Der substantielle Stand, die Verfassung des Pri- vateigentums und die Rache der Natur	S.40
10)	Exkurs: Zur Notwendigkeit der Hegelschen Wider- sprüche	S.46
11)	Der reflektierende Stand, die Repräsentation der bürgerlichen Gesellschaft durch Abgeordnete und die Tautologie vom Tun der Einzelnen als Alle und als Nicht-Alle	S.54
III)	Kennzeichnung der Marxschen Position in der 'Kritik des Hegelschen Staatsrechts'	S.61
1)	Voraussetzungen und Anknüpfungsmomente	S.61
2)	Marx' Fassung der gesellschaftlichen Basis	S.63
3)	Historisch notwendige Schranken in Marx' Argu- mentation	S.67
4)	Zur Struktur der Hegelkritik	S.69
5)	Stellenwert der 'Kritik des Hegelschen Staats- rechts	S.72
IV)	Schlußbemerkungen	S.75
	Anmerkungen	S.78
	Literaturverzeichnis	S.93