IMES

HERAUSGEGEBEN VON DER
INTERNATIONALEN MARX-ENGELS-STIFTUNG
AMSTERDAM

MARX-ENGELS JAHRBUCH

2019/20

DE GRUYTER
AKADEMIE FORSCHUNG

Internationale Marx-Engels-Stiftung

Vorstand

Anja Kruke, Marcel van der Linden, Michael Quante, Andrej Sorokin

Sekretariat

Gerald Hubmann
Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften

Redaktion des Jahrbuches

Timm Graßmann, Gerald Hubmann, Norman Jakob

Redaktionsassistenz

Caroline Lura

Wissenschaftlicher Beirat

Andreas Arndt, Birgit Aschmann, Shlomo Avineri, Harald Bluhm,
Warren Breckman, James M. Brophy, Aleksandr Buzgalin,
Gerd Callesen, Hans-Peter Harstick, Axel Honneth,
Jürgen Kocka, Hermann Lübbe, Herfried Münkler,
Bertell Ollman, Alessandro Pinzani, Wolfgang Schieder,
Hans Schilar, Gareth Stedman Jones, Jianhua Wei

ISBN 978-3-11-071953-6
e-ISBN (PDF) 978-3-11-071974-1
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-071980-2
ISSN 2192-8207

Library of Congress Control Number: 2021935284

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.dnb.de abrufbar.

© 2021 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston

Druck und Bindung: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen

www.degruyter.com

Inhalt

Gregorio Demarchi
Vom biologischen zum technologischen und sozialen Fortschritt. Pierre Trémaux' Kritik an Darwin und ihre Rezeption durch Marx und Engels 7

Norman Jakob
Marx' Prospekt zu seiner *Ökonomie* aus dem Jahr 1851. Kontextualisierung und Dokumentation einer Suche 35

Lucas Rudolph
Die Polemik der *Deutschen Ideologie*. Zur Dynamik der Marx-Engels'schen Kritik am Beispiel von Ideologie und Verselbständigung 73

Manuel Disegni
Die „schmutzig-jüdische Erscheinungsform" der bürgerlichen Praxis. Zum Problem der deutschen Ideologie und des Antisemitismus in der ersten Feuerbach-These 100

Ryuji Sasaki
Towards Understanding Marx's Theory of Equilibrium and Prices of Production 135

Márcio Egídio Schäfer
Staatsform und Politik bei Marx 158

Victor Béguin
Thèmes et méthodes de l'écologie marxienne dans les *Cahiers sur l'agriculture* de 1865–68. Quelques réflexions sur le volume IV/18 de la MEGA 184

Jean Quétier
Das Marx'sche Werk „in Sicherheit" zu bringen. Lucien Sève und das Projekt einer kritischen Marx-Engels-Werkausgabe in französischer Sprache 214

Rezensionen

Eske Bockelmann: Das Geld. Was es ist, das uns beherrscht.
Rezensiert von Hannes Räthel 228

Michael Heinrich: Karl Marx und die Geburt der modernen Gesellschaft. Biographie und Werkentwicklung. Bd. 1.
Rezensiert von Bo Wei 234

A Way out of Philosophy: Stirner and Marx in the Vormärz
Ulrich Pagel: Der Einzige und die Deutsche Ideologie. Transformationen des aufklärerischen Diskurses im Vormärz.
Rezensiert von Olavo Ximenes 242

Überall Politik
Wahrheit und Revolution. Studien zur Grundproblematik der Marx'schen Gesellschaftskritik. Hrsg. von Matthias Bohlender, Anna-Sophie Schönfelder und Matthias Spekker.
Rezensiert von Christopher Wimmer 246

Die Inkompatibilität von bürgerlicher Gesellschaft und sittlichem Staat
Márcio Egídio Schäfer: Bürgerliche Gesellschaft und Staat. Zur Rekonstruktion von Marx' Theorie und Kritik des Staates.
Rezensiert von Soichiro Sumida 253

Karl Marx, der Handwerker
Le dernier Marx. Hrsg. von Kolja Lindner et les Éditions de l'Asymétrie.
Rezensiert von Emanuela Conversano 262

Von den metaphysischen Wurzeln der Dialektik zur Unendlichkeit des Naturprozesses
Kaan Kangal: Friedrich Engels and the *Dialectics of Nature*.
Rezensiert von Gregorio Demarchi 269

Abstracts 276

Autorenverzeichnis 281

Abkürzungsverzeichnis 282

Vom biologischen zum technologischen und sozialen Fortschritt

Pierre Trémaux' Kritik an Darwin und ihre Rezeption durch Marx und Engels

Gregorio Demarchi

1. Einführung

In ihrer Beurteilung der Bedeutung vom Werk von Charles Darwin haben Karl Marx und Friedrich Engels gemeinsame Front gemacht: Einerseits haben sie Darwins naturwissenschaftliche Leistung anerkannt und in *On the Origin of Species* (1859) „das Buch, das die naturhistorische Grundlage für unsere Ansicht enthält",[1] erblickt; andererseits wurde diese zustimmende Einschätzung schon früh nuanciert durch die Anprangerung der „ideologischen", *ante litteram* „sozialdarwinistischen" Dimensionen der Darwin'schen Theorie, da „Darwin unter Bestien u. Pflanzen seine englische Gesellschaft mit ihrer Theilung der Arbeit, Concurrenz, Aufschluß neuer Märkte, ‚Erfindungen' u. Malthusschem ‚Kampf ums Dasein' wiedererkennt."[2] Dabei ist zunächst nicht ganz klar, in welchem Sinn Darwins Theorie die „naturhistorische Grundlage" für Marx' und Engels' Geschichtsauffassung enthalten sollte. Soll das nur so verstanden werden, dass Darwin, indem er „historische Entwicklung in der Natur"[3] nachweist, auf dem Gebiet der organischen Natur dasselbe leisten würde, was Marx und Engels auf dem Gebiet der menschlichen Gesellschaft geleistet haben, nämlich eine radikale Historisierung ihres Forschungsgegenstands? Oder liefert Darwins Theorie der Entstehung biologischer Arten außer dieser *Historisierung der Natur* auch die Grundlage für eine *Naturalisierung der menschlichen Geschichte*? Aber wie wäre eine solche Naturalisierung von historischen Prozessen genau zu konzipieren? Läuft sie nicht Gefahr, der Radi-

[1] Marx an Engels, 19. Dezember 1860. In: MEGA② III/11. S. 271 (MEW. Bd. 30. S. 131).
[2] Marx an Engels, 18. Juni 1862. In: MEGA② III/12. S. 137 (MEW. Bd. 30. S. 249).
[3] Engels an Marx, 12. Dezember 1859. In: MEGA② III/10. S. 127 (MEW. Bd. 29. S. 524).

kalität von Marx' Kritik an der „Naturverfallenheit"[4] aller bisherigen antagonistischen Gesellschaften – inklusive der kapitalistischen – gerade die Spitze zu nehmen?

Vorliegender Artikel unternimmt den Versuch, die soeben aufgeworfenen Fragen im Licht der Meinungsverschiedenheiten zwischen Marx und Engels in Bezug auf die Beurteilung einer alternativen Theorie der Entstehung biologischer Arten zu beantworten, die vom französischen Naturforscher Pierre Trémaux (1818–1895) in seinem 1865 erschienenen Buch *Origine et transformations de l'hommme et des autres êtres* vorgelegt wurde. Gerade vor dem Hintergrund der erwähnten Übereinstimmung in Bezug auf die Beurteilung von Darwins Werk sind die im Briefwechsel zwischen August und Oktober 1866 auftauchenden Meinungsverschiedenheiten zwischen Marx und Engels[5] symptomatisch einer impliziten Spannung im Kern ihres gemeinsamen theoretischen Projekts, die die genaue Bedeutung der „Naturalisierung" historischer Prozesse betrifft.[6]

Marx hatte Trémaux' Werk im Sommer 1866 gelesen und begeistert an Engels berichtet, es sei „ein *sehr bedeutender* Fortschritt über Darwin".[7] Wie

[4] Siehe Max Horkheimer, Theodor Adorno: Dialektik der Aufklärung. Frankfurt a.M. 1969. S. 4 und 46; Alfred Schmidt: Der Begriff der Natur in der Lehre von Karl Marx. Frankfurt a.M. 1972. S. 36. Diese „naturalismuskritische" Deutung von Marx' Gesellschaftstheorie, die von der Frankfurter Schule vertreten wurde, ist neulich kritisiert worden von Verfechtern einer „ökologischen" Lesart des Marx'schen Werks. Siehe insbesondere Kohei Saito: Natur gegen Kapital. Marx' Ökologie in seiner unvollendeten Kritik des Kapitalismus. Frankfurt, New York 2016 für eine Interpretation von Marx' Werk, die die Kontinuität zwischen der *philosophischen* Entfremdungstheorie der Jugendschriften (die laut Saito hauptsächlich eine Theorie der Entfremdung *von der Natur* ist) und der *wissenschaftlichen* Theorie des Stoffwechsels mit der Natur in den späteren politkökonomischen Werken hervorhebt. Die Frage, wie sich diese „ökologische" Marx-Interpretation zu Marx' kritischer Rezeption von Darwins Werk verhält, würde einen eigenen Beitrag verdienen.

[5] Marx an Engels, 7. August 1866. In: MEGAdigital (MEW. Bd. 31. S. 247–249). Die anderen relevanten Briefe sind die folgenden, alle in MEGAdigital zugänglichen: Engels an Marx, 10. August (MEW. Bd. 31. S. 250/251); Marx an Engels, 13. August (ebenda. S. 252); Engels an Marx, 2. Oktober (ebenda. S. 256); Marx an Engels, 3. Oktober (ebenda. S. 257/258); Engels an Marx, 5. Oktober (ebenda. S. 259–261). Für vorliegenden Artikel ist vor allem der erste Brief von Marx an Engels relevant, der die Grundzüge von Trémaux' Theorie darlegt, und der letzte Brief von Engels an Marx (vom 5. Oktober), in dem Engels seine Kritik an Trémaux' Theorie entwickelt (siehe Fn. 27).

[6] Alfred Schmidt hat in seinem Werk über den Naturbegriff bei Marx (siehe Fn. 4) die These vertreten, dass der Naturbegriff von Marx „nicht-ontologisch" ist, während Engels' Projekt einer Dialektik der Natur letztendlich in eine ontologisch gefasste Naturmetaphysik mündet. Vorliegender Artikel wird nicht so sehr auf die Unterschiede zwischen Marx und Engels eingehen als auf die Frage, wie beide in ihren Werken zur Klärung des genauen Charakters ihres „historisch-kritischen Naturalismus" beigetragen haben.

[7] Marx an Engels, 7. August 1866. In: MEGAdigital (MEW. Bd. 31. S. 248).

zu zeigen ist, besteht für Marx dieser Fortschritt darin, dass Trémaux eine Theorie der „allopatrischen“ Artbildung durch direkt *instruktiven* Einfluss des Bodens vorlegt,[8] durch die eine Reihe von Phänomenen angeblich erklärt werden können, die Darwin nur unzureichend erklärt hatte, wie z. B. die Notwendigkeit von biologischem Fortschritt, die vielen Beispiele biologischer Degeneration, oder auch die scheinbaren Lücken in den Fossilienreihen. Engels' skeptische Haltung gegenüber Trémaux betrifft zunächst die Frage, ob seine Theorie vom instruktiven Einfluss des Bodens wirklich konsistent ist. Auf allgemeinerer Ebene kann allerdings durch die Lupe von Trémaux' Kritik an Darwin und der Überlegungen, die Marx und Engels darüber anstellen, neues Licht auch auf die oben aufgeworfene Frage geworfen werden, in welchem Sinn Darwins Theorie die „naturhistorische Grundlage“ für die materialistische Geschichtsauffassung liefere. Insbesondere Trémaux' Kritik an Darwins Überlegungen zu Fortschritt und Rückschritt im Prozess der Entstehung biologischer Arten hat wichtige Implikationen für das Verständnis von Marx' Auffassung, im *Kapital*, dass „die Bildungsgeschichte der produktiven Organe des Gesellschaftsmenschen“ nach dem Vorbild von Darwins Werk konzipiert werden müsste, das „das Interesse auf die Geschichte der natürlichen Technologie gelenkt“ hatte.[9] Auch in Engels' vertiefter Auseinandersetzung mit Darwins Theorie in der *Dialektik der Natur* lassen sich Spuren von den durch Trémaux' Lektüre angeregten Reflexionen nachweisen.

Der vorliegende Artikel gliedert sich in drei Sektionen: In Sektion 2 werden zunächst die Grundzüge von Darwins Theorie der Entstehung biologischer

[8] Die zwei hier benutzten Termini – „allopatrisch“ und „instruktiv“ – werden weder von Trémaux selbst noch von Marx verwendet, erfassen aber korrekt zwei wesentliche Punkte von Trémaux' Theorie. *Erstens* erfordert nämlich der Prozess der biologischen Artbildung laut Trémaux *reproduktive Isolierung* zwischen Subpopulationen einer Spezies *durch geographische Barrieren*. Diese Form von Artbildung bezeichnet man seit Ernst Mayr: Systematics and the Origin of Species. New York 1942 als „allopatrisch“. John S. Wilkins und Gareth J. Nelson: Trémaux on Species: A Theory of Allopatric Speciation (and Punctuated Equilibrium) before Wagner. In: History and Philosophy of the Life Sciences. Vol. 30. 2008. S. 179–205 zeigen, dass Trémaux der Sache nach gerade eine solche Theorie der *allopatrischen* Artbildung entwickelt. Siehe dazu auch Fn. 29. *Zweitens* beruht Trémaux' Theorie auf der Annahme, dass die Umweltbedingungen (insbesondere der Boden) eine nicht bloß *selektive* Wirkung auf die Organismen ausüben (wie dies für Darwins Theorie der natürlichen Selektion der Fall ist), sondern eine *instruktive* Wirkung, die bestimmte Veränderungen direkt verursacht. Siehe zu diesem Unterschied Yves Christen: Le grand affrontement: Marx et Darwin. Paris 1981. S. 54–59.

[9] Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Bd. 1. Hamburg 1867. In: MEGA② II/5. S. 303 (MEW. Bd. 23. S. 392). Die Zitate aus dem *Kapital* stammen aus der ersten deutschen Ausgabe von 1867. Die Paginierung aus MEW. Bd. 23 (in Klammern) bezieht sich auf die entsprechende Passage in der vierten, von Friedrich Engels herausgegebenen deutschen Ausgabe von 1890.

Arten und die Fragen, die ihre Rezeption durch Marx und Engels aufwirft, präsentiert. In Sektion 3 wird dann die alternative Theorie von Trémaux dargelegt und gezeigt, dass Trémaux' Kritik an Darwins Überlegungen zu Fortschritt und Rückschritt in der biologischen Evolution der Komplexität von Darwins Position nicht wirklich Rechnung trägt. In Sektion 4 wird schließlich auf Marx' und Engels' Darwin-Rezeption nach ihrem Briefwechsel von 1866 zurückgekommen, um zu zeigen, wie die Fragen, die bei der Auseinandersetzung mit Trémaux auftauchen, ein neues Licht auch auf Marx' Behauptung werfen, Darwins Theorie liefere die „naturhistorische Grundlage" für die materialistische Geschichtsauffassung.

2. Darwin, Malthus und die „naturhistorische Grundlage für unsere Ansicht"

Die erste Auflage von Charles Darwins Buch *On the Origin of Species* erschien im November 1859. Darin legt Darwin seine Theorie der Entstehung und Transformation von biologischen Arten dar. Darwins Absicht bestand hauptsächlich darin, nachzuweisen, „auf welche Weise die zahllosen Arten, welche jetzt unsre Erde bewohnen, so abgeändert worden seyen, dass sie die jetzige Vollkommenheit des Baues und der Anpassung für ihre jedesmaligen Lebens-Verhältnisse erlangten, welche mit Recht unsre Bewunderung erregen."[10] Das *Explanandum* von Darwins Theorie ist somit die „Vollkommenheit des Baues und der Anpassung für [die] jedesmaligen Lebens-Verhältnisse" von biologischen Arten. Anders gesagt: Erklärungsbedürftig sind einerseits die funktionalen Beziehungen der inneren Organe untereinander („Vollkommenheit des Baues"), andererseits die funktionalen Beziehungen der äußeren Organe zu bestimmten Aspekten der Umwelt, in der eine bestimmte Art lebt („Vollkommenheit der Anpassung"). An anderer Stelle bezeichnet Darwin beide Formen von Vollkommenheit als *Anpassungen*, und er erwähnt explizit auch noch die Anpassungen von einer organischen Art an eine andere: „Wie sind alle diese vortrefflichen Anpassungen von einem Theile der Organisation an den andern und an die äusseren Lebensbedingungen, und von einem organischen Wesen an ein anderes bewirkt worden?"[11]

[10] Charles Darwin: Über die Entstehung der Arten im Thier- und Pflanzen-Reich durch natürliche Züchtung, oder Erhaltung der vervollkommneten Rassen im Kampfe um's Daseyn. Nach der 2. Aufl. aus dem Engl. übers. und mit Anm. versehen von H. G. Bronn. Stuttgart 1860. S. 9. Darwins Werk wird in der ersten deutschen Übersetzung von Heinrich G. Bronn zitiert, da sie dem Werk von Trémaux, Marx und Engels zeitgenössisch ist.

Als *Explanans* für diese verschiedenen Formen von Anpassung entwickelt Darwin ein Argument, dessen Grundgerüst in den ersten vier Kapiteln seines Buchs dargelegt wird. Grundsätzlich beruht das Argument auf zwei Grundannahmen und einem Korollar. Die zwei Grundannahmen sind die der *Variation* und die der *natürlichen Selektion*:

1. *Variation*: Anders als die traditionelle *historia naturalis*, die auf Aristoteles zurückgeht und in der Beschreibung der Organe einer biologischen Art sich auf die *Gemeinsamkeiten* zwischen den individuellen Vertretern einer Art fokussierte (d.h. auf die artspezifische *Wesensform*), geht Darwin in seinem Argument gerade von der Beobachtung der großen *Unterschiede* zwischen den Individuen aus, aus deren Ansammlung eine biologische Art besteht. Darwin widmet die ersten zwei Kapiteln seines Werks dem Phänomen der Variation bzw. der „Abänderung“ (so Bronns Übersetzung) im domestizierten (1. Kapitel) und im natürlichen (2. Kapitel) Zustand von biologischen Arten; im 5. Kapitel werden dann die „Gesetze“ behandelt, durch welche Abänderung innerhalb einer Art entsteht.

2. *Natürliche Selektion*: Darwin überträgt außerdem (im dritten Kapitel) die Theorie von Thomas Robert Malthus, wonach die menschliche Bevölkerung sich tendenziell im geometrischen Verhältnis (d.h. *exponentiell*) vermehrt, von der menschlichen Spezies „auf das gesammte Thier- und Pflanzen-Reich“.[12] Da aber die Erde und die Ressourcen, die sie zur Verfügung stellt, begrenzt sind, werden von den vielen Individuen, die innerhalb einer Population geboren werden, nur wenige bis zum Fortpflanzungsalter überleben („Kampf ums Dasein“). Die wichtige Rolle, die Darwin der interindividuellen Verschiedenheit innerhalb einer Art beimisst, kommt zum Vorschein, wenn es darauf ankommt zu erklären, welche von den vielen Individuen, die innerhalb einer Population geboren werden, bis zum Fortpflanzungsalter überleben. Laut Darwin unterscheiden sich nämlich die Individuen innerhalb einer Population u.a. dadurch voneinander, dass einige besser angepasst sind an die Umweltbedingungen, unter denen die Art lebt, und somit mit größerer Wahrscheinlichkeit das Fortpflanzungsalter erreichen werden (4. Kapitel).

Wenn man außerdem als Korollar annimmt, dass die interindividuelle Variation innerhalb einer Art *vererblich* ist, kann man erklären, wieso in der nächsten Generation die Individuen, deren Merkmale bessere Anpassungen an die jeweilige Umwelt darstellen, ihre relative Häufigkeit gegenüber den weniger gut Angepassten vergrößert haben werden. Darwins theoretisches Ziel – die Erklärung der Entstehung von neuen Anpassungen – ist somit erreicht.

[11] Ebenda. S. 66.
[12] Ebenda. S. 69. Siehe auch S. 10/11.

Engels las Darwins Buch in seiner ersten Auflage. Seine erste Reaktion auf die Lektüre befindet sich im Brief an Marx vom 12. Dezember 1859:

> „Übrigens ist der Darwin den ich jetzt grade lese, ganz famos. Die Teleologie war nach einer Seite hin noch nicht kaputt gemacht, das ist jetzt geschehn. Dazu ist bisher noch nie ein so großartiger Versuch gemacht worden, historische Entwicklung in der Natur nachzuweisen, & am wenigsten mit solchem Glück. Die plumpe englische Methode muß man natürlich in den Kauf nehmen.“[13]

Engels hebt somit zwei Aspekte der Darwin'schen Theorie als besonders wichtig hervor: Die Beseitigung der Teleologie und den Nachweis historischer Entwicklung in der Natur. Ein Jahr später schreibt Marx nach der Lektüre Darwins an Engels: „Obgleich grob englisch entwickelt, ist dies das Buch, das die naturhistorische Grundlage für unsere Ansicht enthält.“[14] Wie schon erwähnt, ist dabei zunächst nicht ganz klar, was Marx genau meint, wenn er in Darwins Theorie die „naturhistorische Grundlage“ für die materialistische Geschichtsauffassung erblickt. Der zweite von Engels erwähnte Aspekt – der Nachweis historischer Entwicklung in der Natur – ist zweifellos ein konstitutives Moment dieser neuen Geschichtsauffassung. Darwins Theorie der Entstehung biologischer Arten stellte für Marx und Engels zunächst die Verwirklichung ihres spätestens in der *Deutschen Ideologie* formulierten Programms einer *Historisierung der Natur* dar.

Der erste von Engels erwähnte Aspekt – die Beseitigung der Teleologie – wird auch von Marx in einem Brief an Lassalle vom 16. Januar 1861 erwähnt: „Trotz allem Mangelhaften ist hier zuerst der ‚Teleologie‘ in der Naturwissenschaft nicht nur der Todesstoß gegeben, sondern der rationelle Sinn derselben empirisch auseinandergelegt.“[15] Was meinen aber Engels und Marx genau unter „Teleologie“? Philosophisch in der Tradition des deutschen Idealismus geschult, kannten Engels und Marx sehr wohl Kants und Hegels Unterscheidung zwischen innerer und äußerer Zweckmäßigkeit.[16] Kant äußert sich zu diesem Unterschied im §63 der *Kritik der Urteilskraft*: Innere Zweckmäßigkeit liegt dann vor, wenn eine natürliche Entität innerlich so organisiert ist, dass die Tätigkeit all ihrer Teile zur Reproduktion des Ganzen beiträgt, sodass die Entität (der Organismus) als *Selbstzweck* bezeichnet werden kann; äußere Zweckmäßigkeit liegt dagegen dann vor, wenn bestimmte Entitäten in der Außenwelt

[13] Engels an Marx, 12. Dezember 1859. In: MEGA② III/10. S. 127 (MEW. Bd. 29. S. 524).
[14] Marx an Engels, 19. Dezember 1860. In: MEGA② III/11. S. 271 (MEW. Bd. 30. S. 131).
[15] Marx an Lassalle, 16. Januar 1861. In: MEGA② III/11. S. 316 (MEW. Bd. 30. S. 578).
[16] Engels verweist an mehreren Stellen vom *Anti-Dühring* und von der *Dialektik der Natur* auf Hegels Begriff des „inneren Zwecks“. Siehe z.B. MEGA② I/27. S. 270 (MEW. Bd. 20. S. 61/62).

eines Organismus diesem *zuträglich* (für nicht-menschliche Organismen) oder *nützlich* (für menschliche Organismen) sind. Licht und Wasser sind einer Pflanze zuträglich, sowie einem Herbivoren Gräser zuträglich sind. Auf dieselbe Weise sind Stein und Holz einem Menschen nützlich, da er / sie dadurch sich z.B. ein Haus errichten kann.[17] Hegel betont in seiner Behandlung der Unterscheidung (z.B. in den §§204–212 der *Enzyklopädie* und im Teleologie-Kapitel der *Wissenschaft der Logik*) stärker als Kant die *technische* Dimension der äußeren Teleologie: Technisches Verhalten ist paradigmatisch für die Ausführung eines Zwecks, der zunächst bloß endlich-subjektiv ist. Dass dieser endlich-subjektive Zweck sich „in die *mittelbare* Beziehung mit dem Objekt setzt, und *zwischen* sich und dasselbe ein anderes Objekt *einschiebt*, kann als die *List* der Vernunft angesehen werden.“[18]

Wenn nun Engels und Marx behaupten, Darwin habe zur Beseitigung der Teleologie unter Beibehaltung ihres rationellen Kerns beigetragen, soll man an jene Formen der Anpassung denken, die das *Explanandum* von Darwins Theorie darstellen:[19] Die Anpassungen „von einem Theile der Organisation an den andern“ sind genau das, was Kant und Hegel die *innere Zweckmäßigkeit* nennen; die Anpassungen „an die äusseren Lebensbedingungen, und von einem organischen Wesen an ein anderes“ sind dagegen Formen von *äußerer Zweckmäßigkeit*. Darwin leugnet also nicht die *Zweckmäßigkeit* in den Verhältnissen der Organe untereinander und mit der äußeren Umwelt. Was er leugnet, ist, dass es für die Erklärung dieser zweckmäßigen Einrichtungen die Annahme einer *Zweckursache* (sei es auch nur als regulative Idee, wie bei Kant) nötig sei. Die zweckmäßigen Anpassungen der verschiedenen Organismen (der „rationelle Sinn“ der Teleologie, von dem Marx schreibt) lassen sich zufriedenstellend erklären durch die zwei oben dargelegten Prinzipien der *Variation* und der *natürlichen Selektion*, ohne die Annahme von Zweckursachen: Die Teleologie ist beseitigt, „der rationelle Sinn derselben empirisch auseinandergelegt“.

[17] Kants These im besagten Paragraph ist, dass die Existenz von innerlich-zweckmäßig strukturierten Organismen Voraussetzung ist für das Bestehen von äußerlich-zweckmäßigen Verhältnissen. Der ontologische Vorrang der inneren Zweckmäßigkeit geht allerdings mit einem erkenntnistheoretischen Vorrang der äußeren – und zwar insbesondere der *technischen* – Zweckmäßigkeit einher, da technisches Verhalten das *Paradigma* für Zweckursächlichkeit darstellt. Siehe Sektion 4 vorliegenden Artikels zu diesem Punkt.

[18] Georg Friedrich Wilhelm Hegel: Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. In: Gesammelte Werke. Bd. 12. Hamburg 1981. S. 166.

[19] Im §83 der *Kritik der Urteilskraft* und in der *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* rekurriert Kant auf die Teleologie auch in geschichtsphilosophischer Perspektive: Der Endzweck des Menschen, nämlich die größtmögliche Entwicklung seiner Naturanlagen, ist nur unter der Bedingung der progressiven Einrichtung eines weltbürgerlichen Ganzen möglich. Die Idee von einem *historischen Fortschritt*, die Kants Geschichtsphilosophie beinhaltet, ist relevant auch für das Thema vorliegenden Artikels. Siehe dazu Fn. 83.

Der Bezug auf Hegels Auffassung der äußeren Teleologie ist von zentraler Bedeutung auch für die in der Einführung aufgeworfene Frage, ob Darwins Theorie die „naturhistorische Grundlage“ für die materialistische Geschichtsauffassung nicht nur im Sinn einer Historisierung der Natur liefere, sondern auch im Sinn einer *Naturalisierung der menschlichen Geschichte*. Wie in Sektion 4 näher zu zeigen ist, rezipiert Marx von Darwin die Idee, dass die Organe von Pflanzen und Tieren, durch welche diese im Sinn der äußeren Zweckmäßigkeit an ihre Umwelt angepasst sind, vergleichbar sind mit den Werkzeugen und Maschinen, die den Menschen als Arbeitsmitteln zur Verwirklichung ihrer produktiven Zwecke dienen. Die sich daraus ergebende Forderung seitens Marx, die Geschichte der menschlichen Technologie als Verlängerung der Geschichte der organischen Anpassungen zu konzipieren, ist allerdings nicht so zu verstehen, dass dadurch die Spezifizität der Gesetzmäßigkeiten der menschlichen Geschichte gegenüber jenen der Naturgeschichte – und somit die Möglichkeit einer *Kritik* an unhistorischen Naturalisierungen gesellschaftlicher Verhältnisse – verloren gehen würde.

Dass der Mensch ein biologisches Wesen ist und somit seine Geschichte in vielen Hinsichten die historische Entwicklung der organischen Natur verlängert, soll nicht im Sinn einer „Biologisierung“ von historisch spezifischen Gesetzmäßigkeiten verstanden werden. Dies würde Marx und Engels in gefährliche Nähe zu sozialdarwinistischen Positionen rücken und kann nicht der Sinn von Marx’ Äußerung im Brief an Lassalle vom 16. Januar 1861 sein, wonach Darwins Schrift ihm „als naturwissenschaftliche Unterlage des geschichtlichen Klassenkampfes“ passe.[20] Im schon eingangs zitierten Brief an Engels vom 18. Juni 1862, in dem die „ideologischen“ Dimensionen von Darwins Theorie vom „Kampf ums Dasein“ angeprangert werden, schreibt Marx:

> „Mit dem Darwin, den ich wieder angesehn, amüsirt mich, daß er sagt, er wende die ‚Malthussche‘ Theorie *auch* auf Pflanzen u. Thiere an, als ob bei Herrn Malthus der Witz nicht darin bestände, daß sie *nicht* auf Pflanzen u. Thiere, sondern nur auf Menschen – mit der geometrischen Progression – angewandt wird im Gegensatz zu Pflanzen u. Thieren.“[21]

Darwins explizite Anlehnung an Malthus ist schon oben erwähnt worden. Und Marx’ kritische Anmerkung – dass Malthus die Tendenz zum *exponentiellen* Wachstum als eine Eigentümlichkeit von menschlichen Populationen auffasst, die sie von den arithmetisch (d.h. *linear*) wachsenden Populationen von Pflanzen und Tieren unterscheiden würde – findet man bei Marx schon vor der

[20] Marx an Lassalle, 16. Januar 1861. In: MEGA② III/11. S. 316 (MEW. Bd. 30. S. 578).
[21] Marx an Engels, 18. Juni 1862. In: MEGA② III/12. S. 137 (MEW. Bd. 30. S. 249).

Veröffentlichung von Darwins Werk. Spätestens in den *Grundrissen*[22] macht Marx gerade auf die komplexe Verschränkung von historischen und natürlichen Momenten in den demographischen Dynamiken von Pflanzen, Tieren und Menschen aufmerksam. Malthus' Theorie kritisiert er nämlich folgendermaßen:

> „Die immanenten historisch wandelnden Grenzen des menschlichen Fortpflanzungsprocesses verwandelt er in *äussere Schranken*; die *äusseren Checks* der Naturreproduction in *immanente Grenzen* oder *natürliche Gesetze* der Fortpflanzung."[23]

Marx' Kritik ist subtil: Malthus hätte einerseits den spezifisch historischen Charakter der Überbevölkerung von menschlichen Gesellschaftsformationen verkannt und die Schranken zum Bevölkerungswachstum zu „äußeren" Schranken verabsolutiert, die unabhängig wären vom historisch bedingten Entwicklungsgrad der Produktivkräfte. Andererseits hätte er aber das arithmetische Wachstum von Pflanzen und Tieren *naturalisiert* und nicht gesehen, dass auch die Naturreproduktion „äußeren Checks" ausgesetzt ist. Diese äußeren Checks, denen Populationen von Pflanzen und Tieren ausgesetzt sind, sind nun nichts Anderes als das, was Darwin als *natürliche Selektion* bezeichnet. Da durch die Wirkung der natürlichen Selektion biologische Arten transformiert werden, weisen auch die Dynamiken von Pflanzen- und Tierpopulationen eine „historische" Dimension auf. Umso dringlicher wird unter diesen Prämissen die Beantwortung der Frage, wie Marx und Engels das Wechselspiel von natürlichen und spezifisch historischen Momenten in der Entwicklung menschlicher Gesellschaftsformationen auffassen. Die Auseinandersetzung mit den Fragen, die im Briefwechsel über Trémaux auftauchen (in Sektion 3), soll hauptsächlich dazu beitragen, in Sektion 4 das Verhältnis zwischen historischen und naturhaften Dimensionen geschichtlicher Entwicklung, insbesondere in Bezug auf technischen Fortschritt, zufriedenstellend zu erläutern.

3. Marx' Lektüre von Trémaux, Darwin und der biologische Fortschritt

In seinem eingangs erwähnten Brief an Engels vom 7. August 1866 drückt Marx seine Begeisterung für Trémaux' Werk *Origine et transformations de l'homme et des autres êtres* folgendermaßen aus:

[22] Noch vor Marx hatte schon Engels 1844 die Kritik an Malthus in ihren Grundzügen entwickelt. Siehe Friedrich Engels: Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie. In: MEGA② I/3. S. 467–494 (MEW. Bd. 1. S. 499–524). Zur Entwicklung von Engels' und Marx' Kritik an Malthus siehe John Bellamy Foster: Marx's Ecology. New York 2000. S. 105–110.

[23] Karl Marx: Grundrisse. In: MEGA② II/1.2. S. 495 (MEW. Bd. 42. S. 508).

„Es ist, trotz aller Mängel, die mir auffallen, ein *sehr bedeutender* Fortschritt über Darwin. Die zwei Hauptsätze sind: Die croisements produciren nicht, wie man meint, die Differenz, sondern umgekehrt die typische Einheit der espèces. Die Erdformation *differenzirt* dagegen. (nicht allein, aber als Hauptbasis.) Der Fortschritt, der bei Darwin rein zufällig, hier nothwendig, auf der Basis der Entwicklungsperioden des Erdkörpers. Die dégénerescence, die Darwin nicht erklären kann, hier einfach; ditto das so rasche Erlöschen blosser Uebergangsformen, verglichen mit der Langsamkeit der Entwicklung des Typus der espèce, so daß die Lücken der Paläontologie, die den Darwin stören, hier nothwendig. Ditto als nothwendiges Gesetz entwickelt die Fixität (von individuellen u. s. w. Variations abgesehn) der einmal constituirten espèce. Die Schwierigkeiten der Hybridation bei Darwin hier umgekehrt Stützen des Systems, da nachgewiesen wird, daß eine espèce in der That erst constituirt ist, sobald das croisement mit andern aufhört fruchtbar oder möglich zu sein u. s. w.“[24]

Diese skizzenhafte Darlegung der Grundzüge von Trémaux’ Theorie gibt korrekt deren zwei wesentliche „Hauptsätze“ und die wichtigsten Folgerungen wieder, die daraus gezogen werden können und bestimmte Beobachtungen zu erklären ermöglichen, die Darwin nicht zu erklären vermochte. Die zwei „Hauptsätze“, auf denen Trémaux’ Theorie der Entstehung biologischer Arten beruht, sind die Folgenden:

1. *Differenzierender Einfluss des Bodens:* Trémaux legt im ersten Kapitel seines Werks das „große Gesetz der Vervollkommnung der Wesen“ („la grande loi du perfectionnement des êtres“)[25] dar. Dieses Gesetz behauptet, dass der Grad an Vollkommenheit („perfection“) eines organischen Wesens direkt proportional zum Verarbeitungsgrad des Bodens ist, auf dem es lebt. Der Verarbeitungsgrad des Bodens wiederum nimmt mit der Zeit zu: Jüngere Bodenformationen sind geologisch verarbeiteter als ältere. Anders als Darwin, für den die Umwelt eines Organismus bloß *selektiv* auf eine unabhängig von allen Umwelteinflüssen entstandene Variation wirkt, hat für Trémaux der Boden (ein Teil der Umwelt der Organismen) einen direkt *instruktiven* Effekt auf die auf ihm lebenden Organismen.[26] Anders gesagt: Differenzen zwischen Organismen, die auf unterschiedlichen Bodenformationen leben, werden direkt von diesen Bodenformationen verursacht.[27]

[24] Marx an Engels vom 7. August 1866. In: MEGAdigital (MEW. Bd. 31. S. 248).

[25] Pierre Trémaux: Origine et transformations de l’homme et des autres êtres. Paris 1865. S. 2.

[26] Siehe zu diesem Unterschied Christen: Le grand affrontement (Fn. 8). S. 54–59. Siehe Fn. 8.

[27] Was Engels in seinen Antworten an Marx an Trémaux’ Theorie für problematisch hält, ist weniger die Idee, dass der Boden eine solche *instruktive* Wirkung auf die Organismen ausübt, als die schwachen Argumente, die Trémaux vorbringt, um diese Idee nachzuweisen. Siehe insbesondere seinen Brief an Marx vom 5. Oktober 1866: „Daß die Geologische Structur des Bodens mit dem ‚Boden‘ worauf überhaupt etwas wächst, sehr viel zu thun hat, ist eine alte Geschichte, ebenso daß dieser vegetationsfähige Boden auf die Pflanzen- & Thierracen die

2. *Vereinheitlichender Einfluss der Kreuzung:* Im achten Kapitel seines Werks hebt Trémaux stärker als Darwin den Umstand hervor, dass reproduktive Kreuzungen zwischen Individuen derselben Art zur Aufrechterhaltung der *Einheit des Typus* beitragen. Wenn eine Spezies geographisch so verbreitet ist, dass unterschiedliche Subpopulationen derselben auf unterschiedlichen Bodenformationen leben, ohne dabei voneinander isoliert zu sein, dann reichen auch nur wenige und seltene reproduktive Kreuzungen zwischen Individuen von zwei verschiedenen Subpopulationen aus, um dem differenzierenden Einfluss des Bodens entgegenzuwirken und die Einheit des artspezifischen Typus aufrechtzuerhalten.

Trémaux betont, dass der vereinheitlichende Einfluss von auch nur wenigen reproduktiven Kreuzungen genügt, um dem differenzierenden Einfluss des Bodens die Waage zu halten.[28] Unter diesen Prämissen leuchtet es ein, dass eine Spezies, deren Subpopulationen geographisch nicht voneinander isoliert sind, über lange geologische Perioden hinweg die Einheit ihres Typus aufrechterhalten wird. Auf diese Folgerung bezieht sich Marx, wenn er auf die „Langsamkeit der Entwicklung des Typus der espèce“ verweist, und dann gar davon redet, dass bei Trémaux „die Fixität der (von individuellen u.s.w. Variations abgesehn) der einmal constituirten espèce“ als „nothwendiges Gesetz“ entwickelt wird. Während Darwin die von Marx erwähnten „Lücken der Paläontologie“ durch die „Unvollkommenheit der geologischen Überlieferungen“ (der Darwin das neunte Kapitel von *The Origin of Species* widmet) zu erklären versuchte, verfügt Trémaux über eine Theorie, die ihm eine konsistentere Erklärung liefert.

Der einzige Mechanismus, wodurch eine neue Spezies entstehen kann, ist die vollständige reproduktive Isolierung, durch geographische Barrieren, von einer Subpopulation einer schon bestehenden Spezies vom Rest derselben, damit der Boden auf die isolierte Subpopulation seinen differenzierenden Einfluss ungeniert ausüben kann und sie „allopatrisch“[29] in eine neue Spezies

---

darauf leben einen Einfluß übt. Daß dieser Einfluß bisher sogut wie gar nicht untersucht worden ist, ist auch richtig. Aber von da bis zu der Theorie Tremaux ist ein kolossaler Sprung.“ (MEGAdigital; MEW. Bd. 31. S. 260.)

[28] Trémaux: Origine (Fn. 25). S. 139: „un seul croisement de deux êtres les unifie dans leur progéniture sous un type moyen, tandis qu’il faut au sol une longue suite de générations sans croisements et avec des conditions différentes de terrain pour reproduire l’écart qui a été si promptement détruit.“

[29] Siehe Fn. 8 für die Verwendung des Terminus „allopatrisch“ in Bezug auf Trémaux’ Theorie. Im dort zitierten Aufsatz von Wilkins und Nelson: „Trémaux on Species“ wird gezeigt, dass Trémaux seine Theorie der Artbildung durch geographische Isolierung noch vor Moritz Wagner entwickelt, dessen Werk *Die Darwin’sche Theorie und das Migrationsgesetz der Organismen*

umwandeln kann, die sich nicht mehr mit derjenigen, aus der sie abstammt, fortpflanzen kann.[30] In Marx' schon zitierten Worten weist Trémaux nach, „daß die eine espèce in der That erst constituirt ist, sobald das croisement mit andern aufhört fruchtbar oder möglich zu sein u. s. w." Wenn reproduktive Kreuzungen nicht mehr ausgleichend wirken, dann geht die Differenzierung durch den Bodeneinfluss relativ rasch vor sich: Zwar bedarf es dazu noch mehrerer Generationen, aber verglichen mit den geologisch langen Perioden, über die hinweg die Spezies stabil bleibt, ist der Prozess der Artbildung relativ schnell,[31] sodass das von Marx erwähnte „so rasche Erlöschen blosser Uebergangsformen" auch konsistent erklärt wird.[32]

Das soeben beschriebene Modell, dem gemäß der Typus einer Spezies über geologisch lange Perioden hinweg aufrechterhalten bleibt (makroevolutionäre Stasis), während gelegentlich die reproduktive Isolierung (durch geographische Barrieren) von einer kleinen Subpopulation die „allopatrische" Artbildung einer neuen Spezies ermöglicht, entspricht nun ziemlich genau dem von den Paläontologen Stephen Jay Gould und Niels Eldredge in den 1970er Jahren entwickelten makroevolutionären Modell, das unter dem Label „punctuated equilibrium" bekannt geworden ist (auf Deutsch auch *Punktualismus*).[33] Nicht

(Leipzig 1868) als Gründungstext solcher „geographischer Artbildungstheorien" angesehen wird. Darwin erwähnt Wagners Werk explizit ab der fünften englischen Ausgabe von *The Origin of Species* (1869), wobei er die Wichtigkeit der geographischen Barrieren für die reproduktive Isolierung herunterspielt: „Moritz Wagner hat vor kurzem einen interessanten Aufsatz über diesen Gegenstand veröffentlicht und gezeigt, daß der in Bezug auf das Verhindern von Kreuzungen zwischen neu gebildeten Varietäten durch Isolirung geleistete Dienst wahrscheinlich selbst noch größer ist, als ich angenommen hatte. Aber aus bereits angeführten Gründen kann ich darin mit diesem Naturforscher durchaus nicht übereinstimmen, daß Wanderungen und Isolirung zur Bildung neuer Arten nothwendige Momente seien." (Charles Darwin: Über die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl oder die Erhaltung der begünstigten Rassen im Kampfe um's Dasein. Übersetzt von H. G. Bronn. Nach der sechsten engl. Aufl. wiederholt durchgesehen und berichtigt von J. Victor Carus. Stuttgart 1876. S. 126).

[30] Trémaux: Origine (Fn. 25). S. 141: „si les croisements avec l'espèce mère sont empêchés par une cause quelconque, la variété favorisée devient nécessairement espèce, en continuant à se transformer jusqu'à ce que son croisement avec l'espèce mère ne puisse plus donner de fécondité continue."

[31] Ebenda. S. 145: „lorsque l'espèce s'est formée sur un point réduit et qu'ensuite elle se répand de contrée en contrée, elle semble en effet y être apparue tout à coup, comme l'indique le plus souvent la paléontologie. Ce *tout à coup*, pour la paléontologie, présente encore un assez grand nombre de générations; car nous savons combien est lente la formation de la moindre couche géologique."

[32] Ebenda. S. 196: „Si les documents paléontologiques n'ont révélé que de très-rares chaînons entre les espèces, c'est qu'en effet ils ne pouvaient faire plus, puisque l'époque de transformation ne dure que très-peu, en comparaison de l'époque de stabilité et agit sur un petit nombre d'individus."

dass Gould und Eldredge auf Trémaux' Annahme eines *instruktiven* Effekts der Umwelt auf die Variation der Spezies rekurrieren würden. Die geologisch betrachtet rasche allopatrische Artbildung, wodurch gelegentlich neue Spezies entstehen, findet gemäß dem Darwin'schen Mechanismus der *Selektion* von unabhängig von allen Umwelteinflüssen entstandenen Varietäten statt. Anders aber als die Theorien, die unter der Annahme des phyletischen *Gradualismus* das Wirken der natürlichen Selektion zur Erklärung makroevolutionärer Muster extrapolieren, beharren Gould und Eldredge darauf, dass es besondere Mechanismen geben muss, die erklären, warum der Typus einer Spezies über geologisch lange Perioden hinweg relativ stabil bleibt.[34]

Der zentrale Aspekt von Marx' Auseinandersetzung mit Trémaux ist aber die Frage, inwiefern die Transformation der Arten, die Darwins und Trémaux' Theorien erklären sollen, auch einen *biologischen Fortschritt* beinhaltet.[35] Marx schreibt in seinem Brief: „Der Fortschritt, der bei Darwin rein zufällig, hier nothwendig, auf der Basis der Entwicklungsperioden des Erdkörpers. Die dégénerescence, die Darwin nicht erklären kann, hier einfach". Die hier von Marx erwähnte Notwendigkeit des biologischen Fortschritts wird schon in der Formulierung der ersten Prämisse von Trémaux' Argument postuliert: Da jüngere Bodenformationen geologisch verarbeiteter sind als ältere, und da erstere

---

[33] Niels Eldredge, Stephen J. Gould: Punctuated Equilibria: an Alternative to Phyletic Gradualism. In: Models in Paleobiology. Ed. by Thomas J. M. Schopf. San Francisco 1972. S. 82–115. Dies.: Punctuated Equilibria: the Tempo and Mode of Evolution Reconsidered. In: Paleobiology. Vol. 3. 1977. S. 115–151. Siehe den in Fn. 8 zitierten Aufsatz von Wilkins und Nelson für eine Interpretation von Trémaux' makroevolutionärem Modell als eine Form von *punctuated equilibrium*.

[34] In seinem posthum erschienenen intellektuellen Testament The Structure of Evolutionary Theory. Cambridge 2002. S. 881–883, bevorzugt Gould unter den Modellen, die entwickelt worden sind, um makroevolutionäre Stasis zu erklären, eine 1996 von Bruce S. Lieberman und Steve Dudgeon vorgelegte Theorie (dies.: An Evaluation of Stabilizing Selection as a Mechanism for Stasis. In: Palaeogeogr. Palaeoclimatol. Palaeoecol. Vol. 127. 1996. S. 229–238). Liebermans und Dudgeons Theorie weist eine gewisse Ähnlichkeit mit derjenigen von Trémaux auf, da sie annimmt, dass makroevolutionäre Stasis auf die reproduktiven Kreuzungen zwischen Subpopulationen einer Art, die unter vielen verschiedenen Umweltbedingungen leben, zurückzuführen ist.

[35] Die Frage, ob biologische Evolution einen *Fortschritt* impliziere oder nicht, ist noch immer sehr aktuell und wird von Biologen und Philosophen der Biologie rege diskutieret. Unter den Fortschritt-Skeptikern soll Stephen J. Gould: Illusion Fortschritt. Frankfurt a.M. 1998 (original auf Englisch 1996 unter dem Titel *Full House* erschienen) erwähnt werden. Richard Dawkins: Human Chauvinism. In: Evolution. Vol. 51. 1997. S. 1015–1020 verteidigt in seiner Rezension von Goulds Buch die entgegengesetzte Auffassung, Evolution bedeute immer bessere Anpassungen und somit Fortschritt. Siehe auch Michael Ruse: Monad to Man. The Concept of Progress in Evolutionary Biology. Cambridge 1996; Timothy Shanahan: The Evolution of Darwinism. Cambridge 2004. S. 171–282.

einen höheren Vollkommenheitsgrad im organischen Wesen direkt verursachen, wird die Vollkommenheit organischer Wesen im Verlauf der Erdgeschichte notwendigerweise zunehmen. Natürlich ist immer die Möglichkeit gegeben, dass die Qualität eines Bodens sich lokal verschlechtert, sodass lokal auch der Vollkommenheitsgrad der organischen Wesen, die auf besagtem Boden leben, abnehmen wird („dégénerescence").

Im neunten Kapitel seines Buchs setzt sich Trémaux explizit mit Darwin auseinander.[36] Die Hauptkritik, die er an Darwin erhebt, ist, dass Darwins Prinzip der natürlichen Selektion („election naturelle") die progressive Vervollkommnung der organischen Formen auf der Erde nicht zufriedenstellend erklären kann. Damit die an die jeweiligen Umweltbedingungen am besten angepassten Individuen selektiert werden, muss nämlich interindividuelle Konkurrenz angenommen werden (Darwins „Kampf ums Dasein"). Aber gegenseitige Konkurrenz ist, laut Trémaux, den konkurrierenden Individuen immer schädlich.[37] Darwins Theorie kann demnach höchstens erklären, warum unter bestimmten Umweltbedingungen bestimmte Anpassungen entstehen. Dadurch wird aber keine allgemeine Tendenz zum Fortschritt begründet. Trémaux zitiert auch ausdrücklich zwei Stellen aus *The Origin of Species*, die seine Interpretation untermauern. Das erste Zitat stammt aus dem elften Kapitel (zur geographischen Verbreitung):[38]

> „Wie schon im letzten Kapitel bemerkt worden, so glaube ich an kein Gesetz nothwendiger Vervollkommnung; so wie die Veränderlichkeit der Arten eine unabhängige Eigenschaft ist und von der Natürlichen Züchtung nur so weit ausgebeutet wird, als es den Individuen in ihrem vielseitigen Kampfe ums Daseyn zum Vortheile gereicht, so besteht auch für die Modifikation der verschiedenen Spezies kein gleiches Maass."[39]

---

[36] Trémaux: Origine (Fn. 25). S. 227–239.

[37] Ebenda. S. 228: „la concurrence vitale est nuisible à tous les sujets, bons ou mauvais. Quand deux plantes ou deux animaux se gênent ou se disputent la vie, ils se nuisent mutuellement beaucoup plus qu'il n'y a de différence entre deux sujets de même espèce. Si l'un triomphe de l'autre, c'est simplement le moins mal traité qui conserve la victoire."

[38] Trémaux (ebenda. S. 233) bezieht sich auf S. 492 der französischen Übersetzung von Clémence Royer von 1862 *(De l'origine des espèces ou des lois du progrès chez les êtres organisés)*. Hier wird die entsprechende deutsche Übersetzung von Bronn (1860) zitiert.

[39] Darwin: Über die Entstehung der Arten (Fn. 10). S. 357. Im zehnten Kapitel, auf das sich Darwin selbst bezieht, findet man in der Tat einen Abschnitt über die „Entwicklungsstufe" organischer Formen (ebenda. S. 341–346). Darwin verweist dabei wiederum auf den Abschnitt zum Thema „Fortschritt in der Organisation" im vierten Kapitel (siehe Fn. 43), in dem die nun zu besprechenden Kriterien der *Differenzierung* und *Spezialisierung* behandelt werden.

Das andere Zitat stammt aus dem 6. Kapitel (über die „Schwierigkeiten der Theorie“):[40]

> „Natürliche Züchtung strebt jedes organische Wesen eben so vollkommen oder ein wenig vollkommener als die übrigen Bewohner derselben Gegend zu machen, mit welchen dieselbe um sein Daseyn zu ringen hat. Und wir sehen dass Diess der Grad von Vollkommenheit ist, welchen die Natur erstrebt. Die *Neuseeland* eigenthümlichen Natur-Erzeugnisse sind vollkommen, eines mit den andern verglichen; aber sie weichen jetzt rasch zurück vor den vordringenden Legionen aus *Europa* eingeführter Pflanzen und Thiere. Natürliche Züchtung wird keine absolute Vollkommenheit herstellen; auch begegnen wir, so viel sich beurtheilen lässt, einer so hohen Stufe nirgends in der Natur.“[41]

Außerdem bemängelt Trémaux an Darwin, dass das Gesetz der natürlichen Selektion nur die relativen Fortschritte in der Anpassung an lokale Umweltbedingungen erklärt, nicht aber die vielen Beispiele von biologischem Rückschritt, die man doch beobachtet.[42] Allerdings bezieht sich Trémaux dabei auf eine in dieser Hinsicht wenig bedeutsame Stelle von Darwins Buch.[43] Die systematischste Auseinandersetzung von Darwin mit der Frage, ob die Transformation der Arten durch natürliche Selektion auch im Sinn eines Fortschritts gedeutet werden kann, und wie die von Darwin doch anerkannten Fälle biologischen Rückschritts zu erklären seien, findet man in einem Abschnitt des vierten Kapitels von *The Origin of Species*, der zwar erst in der dritten englischen Ausgabe hinzugefügt wurde, aber in der ersten französischen Übersetzung aus dem Jahr 1862, aus der Trémaux zitiert, schon vorhanden war. Der Abschnitt ist dem Thema „Fortschritt in der Organisation“ gewidmet.[44] Anders als Trémaux[45] wirft Darwin dabei als erstes die Frage auf, welches das Kriterium sei, nach welchem beurteilt werden soll, ob Fortschritt in der Organisation stattgefunden hat oder nicht. Darwin ist sich nämlich bewusst, dass Anpassungen immer relativ zu bestimmten Umweltbedingungen sind, und dass sie deshalb nicht leicht direkt miteinander verglichen werden können. Ein bes-

[40] Trémaux: Origine (Fn. 25). S. 236/237. Er verweist auf S. 290 der französischen Ausgabe.

[41] Darwin: Über die Entstehung der Arten (Fn. 10). S. 212.

[42] Trémaux: Origine (Fn. 25). S. 232.

[43] Trémaux (ebenda) bezieht sich auf S. 124 der französischen Ausgabe von 1862. Dies entspricht S. 91/92 der Bronn-Übersetzung.

[44] Darwin: Über die Entstehung der Arten (Fn. 10). S. 133–137.

[45] Trémaux verwendet viele *evaluative* Begriffe (wie z. B. „perfectionnement“), ohne je genau zu definieren, was er dabei meint. In Bezug auf menschliche Typen operiert Trémaux häufig mit den Begriffen *schön* („beau“) und *hässlich* („laid“). Christen: Le grand affrontement (Fn. 8). S. 82–85 zeigt, dass dahinter ein krass unwissenschaftlicher Rassismus steckt. Eine nähere Auseinandersetzung mit diesem Thema und mit Marx’ und Engels’ Verhältnis dazu würde den Rahmen vorliegenden Artikels sprengen.

seres Beurteilungskriterium scheint die strukturelle und funktionelle Komplexität einer organischen Form zu sein: Je mehr Teile ein Organismus hat und zu je mehr Funktionen diese Teile fähig sind, als desto fortgeschrittener wird die organische Form betrachtet werden können. „Differenzirung und Spezialisirung“[46] der Teile (wie Darwin in Anlehnung an Karl Ernst von Baer sagt) oder „Vollständigkeit der Theilung in die physiologische Arbeit“[47] (ein Ausdruck, den Darwin von Henri Milne-Edwards übernimmt) bedeuten somit *Fortschritt in der Organisation*. Aber lässt es sich beweisen, dass die Entstehung neuer Anpassungen durch den Prozess der natürlichen Selektion auch einen so definierten biologischen Fortschritt beinhaltet?

Darwins Antwort auf diese Frage ist erstaunlich klar, und scheint zunächst den zwei oben von Trémaux selbst angeführten Stellen zu widersprechen:[48]

> „Nehmen wir die Differenzirung und Spezialisirung der einzelnen Organe als den besten Maasstab der organischen Vollkommenheit der Wesen im ausgewachsenen Zustande an […], so muss die Natürliche Züchtung offenbar zur Vervollkommnung führen; denn alle Physiologen geben zu, dass die Spezialisirung seiner Organe, insoferne sie in diesem Zustande ihre Aufgaben besser erfüllen, für jeden Organismus von Vortheil ist; und daher liegt Häufung der zur Spezialisirung führenden Abänderungen im Zwecke der Natürlichen Züchtung.“[49]

Entgegen dem, was Trémaux behauptet, scheint also Darwin in dieser Passage doch eine Notwendigkeit des Fortschritts in der Organisation als Wirkung der natürlichen Selektion anzunehmen. Zwar sind Fortschritte in der Anpassung immer nur „lokal“, d.h. relativ zu den gerade herrschenden Umweltbedingungen und somit schwer miteinander vergleichbar, aber die Anhäufung von Anpassungen erzeugt eine Tendenz zur Vervollkommnung der „Theilung in die physiologische Arbeit“, und diese ist als Fortschritt zu bewerten. Ob aber diese

---

[46] Darwin: Über die Entstehung der Arten (Fn. 10). S. 134.

[47] Ebenda. S. 133. Für eine ausführliche Analyse von Darwins Auffassung der Teilung der Arbeit siehe Camille Limoge: Milne-Edwards, Darwin, Durkheim and the Division of Labour. In: The Natural Sciences and the Social Sciences. Ed. by I. Bernhard Cohen. Dordrecht 1994. S. 317–343.

[48] Die Zitate, die Trémaux anführt, findet man schon in der ersten englischen Ausgabe von Darwins Werk. Laut Shanahan: Evolution of Darwinism. S. 181–184 wollte Darwin in der ersten Ausgabe von *The Origin of Species* nicht explizit für die Idee eintreten, die Transformation der Arten durch natürliche Selektion gehe notwendig mit einem Fortschritt in der Organisation einher. Dies hätte ihn in gefährliche Nähe zu Herbert Spencers Idee eines notwendigen „Gesetzes des Fortschritts“ gebracht. Für Darwin gibt es eben *kein* solches Gesetz. Erst in den nachfolgenden Ausgaben seines Werks wird Darwin den Fortschritt in der Organisation hervorheben, dies aber als *Nebenwirkung* der natürlichen Selektion und nicht als eigenständiges *Gesetz*.

[49] Darwin: Über die Entstehung der Arten (Fn. 10). S. 134.

Tendenz zur Steigerung des Komplexitätsgrads von organischen Formen – ein *Nebeneffekt* der zunehmend besseren Anpassungen dieser Formen an ihre jeweiligen Umweltbedingungen – eine *allgemeine* Tendenz sei (d.h. ein „Gesetz“, das alle Lebensformen betrifft), oder nicht, dies ist zunächst noch unentschieden.

Darwin ist sich nämlich bewusst, dass seine Auffassung von biologischem Fortschritt als Steigerung des strukturellen und funktionellen Komplexitätsgrads von organischen Formen mindestens zwei Fragen unbeantwortet lässt. Die erste ist: Wie lässt es sich erklären, dass trotz dieser Tendenz zur Steigerung der Komplexität viele organische Formen strukturell wenig differenziert und funktionell wenig spezialisiert bleiben, wie z.B. jene „Infusorien und Rhizopoden“, die schon seit „unermesslichen Zeiten“[50] denselben niedrigen Komplexitätsgrad aufweisen, ohne jedweden Fortschritt zu zeigen? Die zweite: Wie ist es mit den vielen Beispielen von biologischem Rückschritt bestellt, d.h. mit all jenen Fällen, in denen im Lauf der Evolution organische Formen strukturell und funktionell sogar weniger komplexer als ihre Vorfahren geworden sind, wie z.B. im Fall von vielen parasitischen Spezies?

Darwins Antwort auf die erste Frage ist relativ einfach: Zunehmende Differenzierung und Spezialisierung der organischen Teile führt zwar häufig zu besseren Anpassungen an die Umweltbedingungen, aber nicht *immer* und nicht *allgemein-notwendig*.[51] Darwin schreibt:

> „Nach meiner Theorie […] bietet das gegenwärtige Vorhandenseyn niedrig organisirter Thiere keine Schwierigkeit dar; denn die Natürliche Züchtung schliesst denn doch kein nothwendiges und allgemeines Gesetz fortschreitender Entwickelung ein; sie benützt nur solche Abänderungen, die für jedes Wesen in seinen verwickelten Lebens-Beziehungen vortheilhaft sind. Und nun kann man fragen, welchen Vortheil (so weit wir urtheilen können) ein Infusorium, ein Eingeweidewurm, oder selbst ein Regenwurm davon haben könne, hoch organisirt zu seyn? Haben sie keinen Vortheil davon, so werden sie auch durch Natürliche Züchtung wenig oder gar nicht vervollkommnet werden und mithin für unendliche Zeiten auf ihrer tiefen Organisations-Stufe stehen bleiben.“[52]

[50] Ebenda. S. 135.

[51] Eine Radikalisierung von Darwins Argument findet man bei Gould: Illusion Fortschritt (siehe Fn. 35). Für Gould besteht überhaupt kein notwendiger Zusammenhang zwischen besseren Anpassungen und zunehmender Komplexität. Zwar sind die jeweils *komplexesten* organischen Formen auf der Erde im Lauf der Evolution immer komplexer geworden (z.B. mit der Entstehung der Eukaryonten aus den Prokaryonten, oder von mehrzelligen Organismen aus den Einzellern), aber die *meisten* organischen Formen sind einfach geblieben und sind an ihre Umweltbedingungen sehr gut angepasst (man denke an die bakterielle Form mit ihren wunderbaren Anpassungen an extreme Bedingungen von Temperatur, pH und Salinität). Laut Gould ist die Komplexitätszunahme der komplexesten Lebensformen bloß ein *zufälliger* Nebeneffekt der ständigen Entstehung neuer Arten.

Wir sehen, wie komplex und differenziert Darwins Position ist: Natürliche Selektion bewirkt in vielen Fällen eine Differenzierung und Spezialisierung der organischen Teile, sodass biologischer Fortschritt in einem gewissen Sinn (entgegen Trémaux' Interpretation) doch notwendig ist; dies aber nicht als *allgemeine* Tendenz, die für alle Lebensformen als ein „nothwendiges und allgemeines Gesetz fortschreitender Entwickelung" gelten würde. Folglich behalten viele organische Formen einen niedrigen Komplexitätsgrad.

Auch die Beantwortung der zweiten oben aufgeworfenen Frage – die nach der Erklärung der vielen Fälle biologischen Rückschritts, die Darwin doch anerkennt – ergibt sich aus dem Gesagten reibungslos. Strukturelle und funktionelle Vereinfachungen der Organisation lassen sich dadurch erklären, dass unter bestimmten Umweltbedingungen bestimmte Strukturen und Funktionen überflüssig werden und somit rückgebildet werden:

> „[…] unter Berücksichtigung, dass alle organischen Wesen sich in raschem Verhältnisse zu vervielfältigen und jeden schlecht besetzten Platz im Hausstande der Natur einzunehmen streben, [ist es] der Natürlichen Züchtung wohl möglich, ein organisches Wesen solchen Verhältnissen anzupassen, wo ihnen manche Organe nutzlos und überflüssig sind, und dann findet ein Rückschritt auf der Stufenleiter der Organisation (eine rückschreitende Metamorphose) statt."[53]

Wenn Marx also von Trémaux die Idee übernimmt, dass bei Darwin der Fortschritt „zufällig" ist, während Trémaux selbst ihn als „notwendig" nachweisen würde, so scheint er eine verkürzte Interpretation dessen zu übernehmen, was Darwin selbst zu Fortschritt und Rückschritt in der Transformation der Arten sagt. Diese verkürzte Interpretation ist aber eben *symptomatisch* mit Hinblick auf das, was eine Theorie der biologischen Evolution nach Marx und Engels leisten soll, um als „naturwissenschaftliche Grundlage" der materialistischen Geschichtsauffassung fungieren zu können. Der genaueren Ausarbeitung der Desiderata, die Marx und Engels an eine naturwissenschaftliche Theorie der biologischen Evolution stellen, ist die nächste Sektion des Artikels gewidmet.

4. „*Le dernier cri* der Anpassung": Marx, Darwin und der technologische Fortschritt

Wir haben gesehen, dass Marx an Trémaux' Theorie vor allem zwei Aspekte interessant findet: *Erstens* die Theorie der Artbildung durch direkt instruktiven

[52] Ebenda. S. 135.
[53] Ebenda. S. 134/135.

Einfluss des Bodens und *zweitens* den Anspruch, daraus eine Theorie der notwendigen „Vervollkommnung“ der organischen Wesen im Laufe der Erdgeschichte ableiten zu können.[54] Dabei bleibt leider unklar, was Trémaux unter „Vervollkommnung“ genau meint, während Darwin eigentlich eine komplexe und differenzierte Auffassung in Bezug auf die Frage entwickelt, ob die Transformation der Arten durch natürliche Selektion auch einen Fortschritt im Sinn zunehmender Differenzierung und Spezialisierung organischer Teile beinhaltet. In welcher Hinsicht sind nun diese Aspekte von Trémaux’ Theorie für Marx’ und Engels’ Projekt relevant, eine Geschichtsauffassung zu entwerfen, die die naturgeschichtliche Herkunft des Menschen berücksichtigt, ohne dabei historisch gewordene Gesellschaftsformen unkritisch zu naturalisieren?

Der erste Aspekt, der Marx’ Interesse erweckte, ist die Betonung des direkt instruktiven Einflusses des Bodens auf die auf ihm lebenden organischen Wesen.[55] Marx hatte in den *Grundrissen* hervorgehoben, dass die gemeinschaftliche Aneignung des Bodens die Grundlage der Reproduktion von vorkapitalistischen Gemeinwesen darstellt. Der Erde kommt dabei eine besondere Bedeutung zu: „Die Erde ist das große Laboratorium, das Arsenal, das sowohl das Arbeitsmittel wie das Arbeitsmaterial liefert wie den Sitz, die *Basis* des Gemeinwesens.“[56] Unter dieser Voraussetzung ist es nicht verwunderlich, dass Marx die physische Beschaffenheit des Bodens als einen wichtigen Faktor ansieht, der bestimmt, welche Form die gemeinschaftliche Aneignung der Erde annehmen wird – asiatische, klassisch-antike oder eher germanische:

---

[54] Ein dritter Aspekt, den Marx erwähnt, ist Trémaux’ Annahme, dass der Artbildungsprozess relativ rapide stattfindet und von einer geologisch langen Periode, in der der Typus der Spezies stabil bleibt, gefolgt wird. Diese Form von *Punktualismus*, die Darwins *Gradualismus* entgegengesetzt ist, ist für Marx’ und Engels’ Geschichtsauffassung insofern relevant, als diese annimmt, dass Produktionsverhältnisse über historisch lange Perioden hinweg stabil bleiben können, um dann relativ schnell in neue Produktionsverhältnisse überzugehen. Dieser Aspekt der Theorie der *punctuated equilibria* entging nicht den Sowjetmarxisten, und Eldredge und Gould setzen sich in ihrem Beitrag von 1977 „Punctuated Equilibria: the Tempo and Mode“ (siehe Fn. 33) mit der Frage auseinander, ob ihre Anhänger in der UdSSR letztendlich nicht doch Recht hatten, in Darwins *Gradualismus* ein theoretisches Element zu erblicken, das nicht weniger von der kapitalistischen Ideologie des viktorianischen Englands geprägt ist als seine Verherrlichung des „Kampfs ums Dasein“. Eine Vertiefung dieses Aspekts von Trémaux’ Rezeption durch Marx würde leider den Rahmen vorliegenden Artikels sprengen.

[55] Jon Elster: Making Sense of Marx. Cambridge u. a. 1985. S. 60/61 bespricht Marx’ Äußerungen über Trémaux im Rahmen einer Diskussion von Marx’ Verhältnis zum geographischen Determinismus. Andreas Arndt: Karl Marx: Versuch über den Zusammenhang seiner Theorie. Berlin 2012. S. 92/93 bespricht Marx’ Verhältnis zu Darwin und Trémaux im Zusammenhang mit der Agrarfrage und der Rolle des Grundeigentums in vorkapitalistischen Gesellschaftsformationen.

[56] Marx: Grundrisse. MEGA② II/1.2. S. 380 (MEW. Bd. 42. S. 384).

„[…] diese verschiednen Formen des Verhaltens der Gemeinde- oder Stammglieder zum Grund und Boden des Stammes – der Erde, worauf er sich niedergelassen hat – hängen ab theils von den Naturanlagen des Stammes, theils von den ökonomischen Bedingungen, unter denen er nun wirklich sich als Eigenthümer zum Grund und Boden verhält, d. h. sich seine Früchte durch Arbeit aneignet, und dieß wird selbst abhängen von Klima, physischer Beschaffenheit des Grund und Bodens, der physisch bedingten Weise seiner Exploitation, dem Verhalten zu feindlichen Stämmen oder Nachbarstämmen, und den Veränderungen, die Wanderungen, historische Erlebnisse etc hineinbringen.“[57]

Wenn Marx bei Trémaux die Annahme eines direkt *instruktiven* Einflusses des Bodens auf die auf ihm lebenden organischen Formen als einen Vorteil gegenüber Darwins Idee der *Selektion* von zufällig entstandenen Varianten ansieht, so könnte man dies zunächst als Ausdruck einer Geschichtsauffassung interpretieren, welche die notwendige Gerichtetheit historischer Prozesse gegenüber den Interferenzen von aleatorischen Faktoren hervorhebt. Diese Interpretation – die z. B. von Dominique Lecourt in Anlehnung an Althussers Konzept eines „aleatorischen Materialismus“ vertreten wurde[58] – ist allerdings insofern problematisch, als Marx in der angeführten Passage aus den *Grundrissen* Klima und physische Beschaffenheit des Bodens eher als *exogene* Faktoren auffasst, die auf Gesellschaftsformationen *differenzierend* wirken. Asiatische, antike und germanische Produktionsweisen bilden keine notwendige Abfolge in einem gerichteten, „teleologischen“ Geschichtsablauf, wie dies bestimmte „historische Materialisten“ meinen, sondern stellen alternative Formen der Reproduktion eines Gemeinwesens auf vergleichbarer Entwicklungsstufe der Produktivkräfte dar.[59] Der *endogene* („deterministische“) Einfluss der Produktivkräfte wird somit laut Marx doch *temperiert* durch die Interferenz von *exogenen* („aleatorischen“) Faktoren wie Klima, Beschaffenheit des Bodens usw.[60]

---

[57] Ebenda. S. 390/391 (MEW. Bd. 42. S. 394).

[58] Dominique Lecourt: Marx au crible de Darwin. In: De Darwin au darwinisme: science et idéologie. Hrsg. von Yvette Conry. Paris 1983. S. 227–249. Vittorio Morfino: Plural Temporality. Leiden u. a. 2014 vertieft das Verhältnis zwischen Darwin und Althussers aleatorisch-materialistischer These eines „Primats der Begegnung gegenüber der Form“ auch im Licht von Engels’ Ausführungen, in der *Dialektik der Natur* (MEGA② I/26. S. 137–141; MEW. Bd. 20. S. 486–490), zum Verhältnis zwischen Darwins Theorie und der Hegel’schen Bestimmung der Durchdringung von Notwendigkeit und Kontingenz. Laut Morfino bleibt Engels’ Verhältnis zu Darwin mit unausgearbeiteten teleologischen Prämissen behaftet.

[59] Arndt: Karl Marx (Fn. 55). S. 85 betont nachdrücklich, dass Marx’ materialistische Geschichtsauffassung auf der „Austreibung jeder ‚Vernunft‘ aus *der* Geschichte beruht“. Dadurch ist die Möglichkeit einer „Gleichzeitigkeit differenter Formationen“ garantiert.

[60] Siehe Erik Olin Wright, Andrew Levine und Elliott Sober: Reconstructing Marxism: Essays on Explanation and the Theory of History. London 1992. S. 56–59 für einen Vergleich zwischen Darwins Evolutionstheorie und der von den Autoren vorgelegten analytischen Rekonstruktion

Im vorliegenden Artikel steht vor allem der zweite oben erwähnte Aspekt von Trémaux' Theorie im Zentrum, nämlich seine Kritik an Darwins Überlegungen zu Fortschritt und Rückschritt in der biologischen Evolution und die Bedeutung, die diese Kritik für Marx' und Engels' Projekt einer „Naturalisierung" historischer Prozesse hat.[61] Wie oben gezeigt, scheint Marx von Trémaux eine verkürzte Interpretation von Darwins komplexer und differenzierter Position zu Fortschritt und Rückschritt in der Evolution zu übernehmen. Die Vorarbeiten zum *Kapital* zeigen aber, dass Marx schon kurz nach seiner Darwin-Lektüre Anfang der 1860er Jahre Darwins Auffassung von biologischem Fortschritt korrekt rezipiert hatte.[62] Engels' skeptische Haltung gegenüber Trémaux trug wahrscheinlich vor allem dazu bei, dass Marx im *Kapital* seine korrekte Rezeption nicht zugunsten der verkürzten von Trémaux aufgab.

Was die rein biologische Seite der Frage betrifft, ist eine Anmerkung von Engels in der *Dialektik der Natur* von hohem Interesse. Sie zeigt einerseits Engels' vertiefte Rezeption von Darwins Werk in den 1870er Jahren, andererseits aber auch, dass er nicht auf die Kritik an den „Malthusianischen" Dimensionen von Darwins Theorie verzichten wollte:

> „Es ist eben der Fehler von Darwin, daß er in natural selection *or* the survival of the fittest 2 wildfremde Sachen durcheinander wirft:
>
> 1) selection durch den Druck der Übervölkerung, wo die Stärksten vielleicht am ersten überleben aber auch die Schwächsten in mancher Beziehung sein können.
>
> 2) selection durch größere Anpassungsfähigkeit an veränderte Umstände, wo die Überlebenden für diese *Umstände* besser geeignet, aber wo diese Anpassung ebensowohl Fortschritt wie Rückschritt im Ganzen bedeuten kann (z.B. Anpassung an Parasitenleben *immer* Rückschritt).
>
> Hauptsache: daß jeder Fortschritt in der organischen Entwicklung zugleich ein Rückschritt, indem er *einseitige* Entwicklung fixirt die Möglichkeit der Entwicklung in vielen andern Richtungen ausschließt."[63]

Engels' Unterscheidung zwischen zwei Formen der natürlichen Selektion ist nur teilweise korrekt. Die heutige Biologie – besonders deutlich der „dialektische" Biologe Richard Lewontin[64] – erkennt zwar an, dass der durch den

---

des historischen Materialismus mit Hinblick auf die unterschiedliche Gewichtung von endogenen und exogenen Faktoren als Determinanten von historischen Abläufen.

[61] Siehe zum Verhältnis zwischen Darwins und Marx' Konzeptionen vom Fortschritt auch Wolfgang Lefèvre: Marx, Darwin und der garantierte Fortschritt – Materialismus und Entwicklungsdenken im 19. Jahrhundert. In: Materialismus und Spiritualismus. Philosophie und Wissenschaften nach 1848. Hrsg. von Andreas Arndt und Walter Jaeschke. Hamburg 2000. S. 167–187.

[62] Karl Marx: Zur Kritik der politischen Ökonomie (Manuskript 1861–1863). In: MEGA② II/3. S. 1913.

[63] Friedrich Engels: Dialektik der Natur. In: MEGA② I/26. S. 537 (MEW. Bd. 20. S. 564).

Malthus'schen Druck der Überbevölkerung zustande kommende „Kampf ums Dasein" keine *notwendige* Bedingung für das Wirken der natürlichen Selektion ist. Alle Formen der natürlichen Selektion wirken allerdings „durch größere Anpassungsfähigkeit an veränderte Umstände": Selektion durch demographischen Druck ist bloß eine *Art* der Gattung „Selektion durch bessere Anpassung". Entscheidend ist auf jeden Fall, dass Engels hier darauf hinweist, dass größere Anpassungsfähigkeit nicht notwendigerweise mit Fortschritt in der Organisation einhergeht. Parasiten passen sich an ihre spezifische Umwelt (den Körper des Wirts) meistens durch strukturelle und funktionelle Vereinfachung an. Mehr noch: Auch wenn ein Organismus differenzierter und spezialisierter wird, kann das eine Einschränkung für seine weitere *Evolvierbarkeit* bedeuten, da Hyperspezialisierung einen Verlust an evolutionärer Plastizität beinhalten kann.[65]

Der letztgenannte Aspekt ist zentral auch für die endgültige Gestalt von Marx' Darwin-Rezeption, wie wir sie im *Kapital* finden.[66] Es wurde schon oben auf die bekannte Fußnote aus dem Maschinen-Kapitel Bezug genommen:

> „*Darwin* hat das Interesse auf die Geschichte der natürlichen Technologie gelenkt, d. h. auf die Bildung der Pflanzen- und Thierorgane als Produktionsinstrumente für das Leben der Pflanzen und Thiere. Verdient die Bildungsgeschichte der produktiven Organe des Gesellschaftsmenschen, der materiellen Basis jeder besondern Gesellschaftsorganisation, nicht gleiche Aufmerksamkeit?"[67]

Um zu verstehen, was Marx hier genau meint, sollte man sich vergegenwärtigen, was oben zur Idee gesagt wurde, dass die Anpassungen, die das *Explanandum* der Darwin'schen Theorie darstellen, nichts Anderes sind, als das, was die deutschen Idealisten als (innere und äußere) Teleologie der organischen Teile bezeichneten. Besondere Aufmerksamkeit ist dem Umstand zu schenken, dass sowohl für Kant als auch für Hegel das technische Verhalten

---

[64] Richard Lewontin: The Units of Selection. In: Annual Review of Ecology and Systematics. Vol. 1. 1970. S. 1–18.

[65] Die Frage nach den Bedingungen für höhere oder niedrige Evolvierbarkeit *(evolvability)* von Spezies und höherrangigen Taxa ist in der heutigen Biologie und Philosophie der Biologie sehr aktuell. Bahnbrechend für die neuen Debatten ist der Beitrag von Gunter P. Wagner und Lee Altenberg: Complex Adaptations and the Evolution of Evolvability. In: Evolution. Vol. 50. 1996. S. 967–976.

[66] Zu Marx' Verhältnis zu Darwin mit Hinblick vor allem auf die Ausführungen zur „natürlichen Technologie" im *Kapital* siehe Schmidt: Der Begriff der Natur in der Lehre von Karl Marx (Fn. 4). S. 38–42; Giuliano Pancaldi: The Technology of Nature: Marx's Thoughts on Darwin. In: The Natural Sciences and the Social Sciences. Ed. by I. Bernhard Cohen. Dordrecht 1994. S. 257–274; Foster: Marx's Ecology (Fn. 22). S. 196–202.

[67] Marx: Das Kapital. Bd. 1. MEGA® II/5. S. 303 (MEW. Bd. 23. S. 392/393.).

des Menschen – eine Form von äußerer Teleologie – als *Paradigma* für alle Formen von Zweckmäßigkeit dient. Kant nimmt sich in der *Kritik der Urteilskraft* vor, die *Technik der Natur* zu erklären, und in seiner Analyse der „Kausalverknüpfung […] der Endursachen *(nexus finalis)*“ im §65 stellt er klar, dass bei dieser die subjektive *Vorstellung* des Zwecks als *Ursache* fungiert, weswegen sie auch als Kausalverknüpfung „der idealen Ursachen“ genannt werden kann.[68] Und Hegel behandelt im Teleologie-Kapitel seiner *Logik* zunächst die äußere Zweckmäßigkeit, um sie dann in die innere Zweckmäßigkeit des Lebens übergehen zu lassen.

Wenn Marx auf den Arbeitsprozess als „Stoffwechsel des Menschen mit der Natur“ eingeht, setzt er als Unterscheidungsmerkmal zwischen der menschlichen Arbeit und den technikanalogen Operationen der Tiere gerade die Fähigkeit des Menschen, sich den Zweck im Voraus subjektiv vorzustellen: „Am Ende des Arbeitsprozesses kommt ein Resultat heraus, das beim Beginn desselben schon in der *Vorstellung des Arbeiters*, also schon *ideell* vorhanden war.“[69] Noch deutlicher ist die Anlehnung an Hegels „List der Vernunft“, wenn Marx schreibt:

> „Das *Arbeitsmittel* ist ein Ding oder ein Komplex von Dingen, die der Arbeiter zwischen sich und den Arbeitsgegenstand schiebt und die ihm als *Leiter* seiner Tätigkeit auf diesen Gegenstand dienen. Er benutzt die mechanischen, physikalischen, chemischen Eigenschaften der Dinge, um sie als Machtmittel auf andre Dinge, *seinem Zweck gemäß*, wirken zu lassen.“[70]

Die oben angeführte Fußnote aus dem Maschinen-Kapitel scheint nun aber nahezulegen, dass trotz der soeben erläuterten Unterschiede zwischen menschlichem technischem Verhalten und technikanalogen Verhaltensweisen bei Tieren eine tiefere Gemeinsamkeit besteht, die nicht nur Verhaltensweisen betrifft, sondern alle Formen organischer Anpassung: Die „produktiven Organe des Gesellschaftsmenschen“ stehen in einem Kontinuitätsverhältnis mit den „Pflanzen- und Thierorgane[n] als Produktionsinstrumente[n] für das Leben der Pflanzen und Thiere.“ Auf besonders plastische Art und Weise haben diese Idee Max Horkheimer und Theodor Adorno in der *Dialektik der Aufklärung* zum Ausdruck gebracht:

> „Das Gehirnorgan, die menschliche Intelligenz, ist handfest genug, um eine reguläre Epoche der Erdgeschichte zu bilden. Die Menschengattung einschließlich ihrer Maschinen, Chemikalien, Organisationskräfte – und warum sollte man diese nicht zu ihr

[68] Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft. Hamburg 2009. S. 278.
[69] Marx: Das Kapital. Bd. 1. MEGA② II/5. S. 129/130. (MEW. Bd. 23. S. 193).
[70] Ebenda. S. 130 (MEW. Bd. 23. S. 194). Siehe Fn. 18 für das entsprechende Zitat bei Hegel.

> zählen wie die Zähne zum Bären, da sie doch dem gleichen Zweck dienen und nur besser funktionieren – ist in dieser Epoche le dernier cri der Anpassung.“[71]

Läuft aber eine solche Auffassung nicht auf eine unkritische Naturalisierung der spezifisch historischen Dynamiken hinaus, die die Entwicklung der Produktivkräfte in der Menschheitsgeschichte bestimmen? Um diese Frage zu beantworten, müssen noch weitere Stellen aus dem *Kapital* herangezogen werden, an denen Marx explizit oder implizit auf Darwin Bezug nimmt. Außer der erwähnten Fußnote aus dem Maschinen-Kapitel findet man die andere wichtige explizite Bezugnahme auf Darwin in einer Fußnote aus dem Manufaktur-Kapitel, in der Marx gar ein Darwin-Zitat anführt. Dessen genaue Bedeutung für Marx' Argument erschließt sich dann am besten, wenn man noch die vielen anderen impliziten Bezüge auf Darwin berücksichtigt, die im selben Kapitel anzutreffen sind.[72] Das Darwin-Zitat stammt aus dem fünften Kapitel von *The Origin of Species* und lautet im Original bei Darwin folgendermaßen:

> „[…] solange ein und dasselbe Organ verschiedene Arbeiten zu verrichten hat, lässt sich ein Grund für seine Veränderlichkeit vielleicht darin finden, dass Natürliche Züchtung jede kleine Abweichung der Form weniger sorgfältig erhält oder unterdrückt, als wenn dasselbe Organ nur zu einem besondern Zweck allein bestimmt wäre. So mögen Messer, welche allerlei Dinge zu schneiden bestimmt sind, im Ganzen so ziemlich von einerlei Form seyn, während ein nur zu einerlei Gebrauch bestimmtes Werkzeug für jeden andern Gebrauch auch eine andere Form haben muss.“[73]

Der unmittelbare Kontext für das Zitat ist eine Erörterung der zwei Hauptwirkungen, die die manufakturmäßige Teilung der Arbeit auf die in der Manufaktur als Arbeitsinstrumente dienenden Werkzeuge und auf die diese Werkzeuge benutzenden Arbeiter hat: *Differenzierung* und *Spezialisierung*. Durch die „*Differenzirung* der Arbeitsinstrumente“ erhalten „Instrumente derselben Art besondre feste Formen für jede besondre Nutzanwendung“, während durch die „*Spezialisirung* […] jedes solches Sonderinstrument nur in der Hand spezifischer Theilarbeiter in seinem ganzen Umfang wirkt“.[74] Man wird hier genau die zwei Kriterien erkannt haben, die Darwin – im Unterschied zu Trémaux –

[71] Horkheimer, Adorno: Dialektik der Aufklärung (Fn. 4). S. 234.

[72] Auf die impliziten Bezüge auf Darwin, die man im *Kapital* findet, haben aufmerksam gemacht Jean Hyppolite: De la structure du ‚Capital‘ et de quelques présuppositions philosophiques de l'œuvre de Marx. In: Ders.: Études sur Marx et Hegel. Paris 1955. S. 142–168; und Erhard Lucas: Marx' und Engels' Auseinandersetzung mit Darwin. In: International Review of Social History. Vol. 9. 1964. S. 433–469.

[73] Darwin: Über die Entstehung der Arten (Fn. 10). S. 160. Das Zitat im *Kapital* (MEGA② II/5. S. 277; MEW. Bd. 23. S. 361/362) stammt aus der Bronn-Übersetzung.

[74] Marx: Das Kapital. Bd. 1. MEGA② II/5. S. 277 (MEW. Bd. 23. S. 361).

aufstellt, um zu beurteilen, ob biologischer Fortschritt stattgefunden hat oder nicht: Biologischer Fortschritt bedeutet zunehmende physiologische Teilung der Arbeit innerhalb eines Organismus. Dadurch will aber Marx technologischer Fortschritt nicht unkritisch naturalisieren. Gerade unter den Bedingungen der „reellen Subsumtion" des Produktionsprozesses unter die Logik der Kapitalverwertung wird technologischer Fortschritt zu einem Prozess, der in hohem Maß von den für die kapitalistischen Produktionsverhältnisse spezifischen Gesetzmäßigkeiten abhängt. Wenn eine Naturalisierung überhaupt vorliegt, dann handelt es sich um eine *kritische Naturalisierung*.

Das Darwin-Zitat soll genau das zeigen: Unter den antagonistischen Bedingungen kapitalistischer Produktion ist der Mensch, trotz seiner Fähigkeit zur bewussten Zwecksetzung, noch außerstande, die unerwünschten Nebenwirkungen der auch in der biologischen Evolution vorkommenden Prozesse der Differenzierung und der Spezialisierung abzuwenden. Solche Prozesse stellen zwar einerseits einen Fortschritt dar, andererseits (wie auch von Engels in der *Dialektik der Natur* richtig angemerkt) bewirkt die Hyperspezialisierung auch einen Verlust an Plastizität: Hoch spezialisierte Organe sind laut Darwin weniger veränderlich als weniger spezialisierte. Für die technologische Spezialisierung gilt dasselbe: Der Teilarbeiter, dem nur noch eine einzige Sonderfunktion im Produktionsprozess zukommt, wird seine Arbeit natürlich besser verrichten als der weniger spezialisierte Arbeiter, dies aber auf Kosten seiner Menschlichkeit.[75]

Diese Interpretation der „Naturalisierung" technologischen Fortschritts als *kritische Naturalisierung* findet Bestätigung in den anderen Passagen vom Manufaktur-Kapitel, die eher implizit auf Darwin Bezug nehmen. Außer der Teilung der Arbeit innerhalb der Manufaktur erkennt Marx eine zweite Form der Teilung der Arbeit an, die er die „gesellschaftliche" nennt, da sie die Gliederung der gesamtgesellschaftlichen Produktion in Gattungen, Arten, Unterarten usw. betrifft.[76] Wir haben soeben gesehen, dass Marx die *manufakturmäßige* Teilung der Arbeit mit der *physiologischen* Teilung der Arbeit zwischen den Teilen eines Organismus vergleicht – eine Idee, die Darwin von Milne-Edwards übernommen hatte. Analog wird die *gesellschaftliche* Teilung

[75] Die dehumanisierenden Wirkungen der kapitalistischen Produktion auf die Arbeiter werden von Marx im *Kapital* auch im Kapitel über den Arbeitstag thematisiert, wo es von der „Degeneration der industriellen Bevölkerung" (MEGA② II/5. S. 211; MEW. Bd. 23. S. 285) die Rede ist. Diese *Degeneration* ist wohl auch eine biologische, wie dies Marx' „sarkastische" (Pancaldi: The Technology of Nature (Fn. 66). S. 264) Bezugnahme auf Darwins Prinzip der natürlichen Selektion in derselben Passage zeigt.

[76] Marx: Das Kapital. Bd. 1. MEGA② II/5. S. 286 (MEW. Bd. 23. S. 371).

der Arbeit von Marx mit der *„ökologischen“* Teilung der Arbeit verglichen, die Darwin als Grundlage für die Divergenz der Arten voneinander postuliert hatte.[77] Darwin sieht nämlich in der Differenzierung und Spezialisierung der Pflanzen- und Tierarten, die in einer Gegend leben, einen Vorgang, der demjenigen der physiologischen Differenzierung und Spezialisierung der Organe eines einzelnen Lebewesens analog ist:

> „Der Vortheil einer Differenzirung der Eingebornen einer Gegend ist in der That derselbe, welcher für einen individuellen Organismus aus der physiologischen Theilung der Arbeit unter seine Organe entspringt, ein von *Milne Edwards* so trefflich erläuterter Gegenstand. Kein Physiologe zweifelt daran, dass ein Magen, welcher nur zur Verdauung von vegetabilischer oder von animalischer Materie allein geeignet ist, die meiste Nahrung aus diesen Stoffen zieht. So werden auch in dem grossen Haushalte eines Landes um so mehr Individuen von Pflanzen und Thieren ihren Unterhalt zu finden im Stande seyn, je mehr dieselben hinsichtlich ihrer Lebensweise differenzirt sind.“[78]

Wenn nun Marx in Bezug auf die „naturwüchsige Sonderung der Gewerbe“ in vorkapitalistischen Gesellschaften schreibt, dass „die Entstehung [der] Kasten und Zünfte […] demselben Naturgesetz [folgt], das die Sonderung von Pflanzen und Thieren in Arten und Unterarten regelt“,[79] dann könnte man meinen, dass er hier gesellschaftliche Verhältnisse naturalisiert und somit in gefährliche Nähe zu sozialdarwinistischen Positionen gerät. Wenn man sich aber die Überlegungen anschaut, die er über die gesellschaftliche Teilung der Arbeit innerhalb einer warenproduzierenden Gesellschaft wie der kapitalistischen anstellt, dann wird es klar, dass diese „Naturalisierung“ alles Anderes als unkritisch gemeint ist:

> „[…] die gesellschaftliche Theilung der Arbeit stellt unabhängige Waarenproducenten einander gegenüber, die keine andere Autorität anerkennen als die der *Konkurrenz*, den Zwang, den der Druck ihrer wechselseitigen Interessen auf sie ausübt, wie auch im Thierreich das bellum omnium contra omnes die Existenzbedingungen aller Arten mehr oder minder erhält.“[80]

Diese Passage würde in der Tat sozialdarwinistisch klingen, wenn sie nicht gerade als *Kritik* an der *Naturverfallenheit* kapitalistischer Verhältnisse gemeint wäre. Trotz seiner Vernunft, durch die der Mensch die Naturgegenstände bewusst zur Verwirklichung seiner produktiven Zwecke benutzt, ist er unter

---

[77] Zu Darwins „ökologischer“ Erweiterung von Milne-Edwards „physiologischer“ Idee siehe Camille Limoge: Milne-Edwards, Darwin, Durkheim (Fn. 47). S. 326–330.
[78] Darwin: Über die Entstehung der Arten (Fn. 10). S. 120/121.
[79] Marx: Das Kapital. Bd. 1. MEGA② II/5. S. 275/276 (MEW. Bd. 23. S. 360).
[80] Ebenda. S. 290 (MEW. Bd. 23. S. 377).

kapitalistischen Bedingungen noch immer außerstande, diese bewusste Zwecksetzung auf die rationelle Gestaltung der Reproduktion seines gesamtgesellschaftlichen Lebens auszudehnen. Die Kluft zwischen einer Vernunft, die bloß instrumentell zum Gebrauch kommt, und einer, die es ermöglichen würde, den gesamtgesellschaftlichen Produktionsprozess zum Zweck der bewussten Befriedigung menschlicher Bedürfnisse zu gestalten, verleitete Horkheimer und Adorno zur Aussage, dass unter kapitalistischen Bedingungen die *List der Vernunft* nur darin besteht, „die Menschen zu immer weiter reichenden Bestien zu machen, nicht die Identität von Subjekt und Objekt herbeizuführen."[81] Während *biologischer* Fortschritt mit dem Fortschritt in der „physiologischen" und „ökologischen" Teilung der Arbeit – die von Darwin als eine Nebenwirkung der natürlichen Selektion aufgefasst wurde – *zusammenfällt*, bedeutet Fortschritt in der technischen und gesellschaftlichen Teilung der Arbeit nicht automatisch *sozialen* Fortschritt.[82] Der rationelle Sinn der Teleologie, den Darwins Theorie auseinandergelegt und dessen Erweiterung auf die „Bildungsgeschichte der produktiven Organe des Gesellschaftsmenschen" Marx befürwortet hatte, betrifft nicht automatisch auch den *historischen* Fortschritt hin zu einer sozialen Ordnung, in der die „Naturanlagen" des Menschen ihre größtmögliche Entfaltung zu erfahren vermögen würden.[83] Wenn Darwin „das Thierreich als bürgerliche Gesellschaft" figurieren lässt, kehrt er gewissermaßen nur jene Wahrheit um, die Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* erkannt hatte, „wo die bürgerliche Gesellschaft als ‚geistiges Thierreich'" dargestellt wird.[84] Erst nachdem der „Gesellschaftsmensch" die „naturhaften" Dy-

[81] Horkheimer, Adorno: Dialektik der Aufklärung (Fn. 4). S. 235.

[82] Das komplexe Verhältnis zwischen biologischem, technologischem und sozialem Fortschritt ist neulich behandelt worden von Silvia De Cesare: Disentangling Organic and Technological Progress: An Epistemological Clarification Introducing a Key Distinction between Two Levels of Axiology. In: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Science. Vol. 73. 2019. S. 44–53. De Cesare macht u. a. darauf aufmerksam, dass technologischer und sozialer Fortschritt zwei *axiologische Ebenen* darstellen, die nicht notwendigerweise zusammenfallen, während für biologische Organismen verbesserte Anpassung eines Organs an die Umweltbedingungen auch höhere Fitness für den Gesamtorganismus bedeutet.

[83] Wie von Arndt: Karl Marx (Fn. 55). S. 85 hervorgehoben, beinhaltet die materialistische Geschichtsauffassung keine Teleologie in Bezug auf die Gesamtheit der Menschheitsgeschichte. Der Übergang zu einer nicht-antagonistischen Gesellschaft stellt immer eine reale Möglichkeit dar, nicht aber den Endzweck der Geschichte. Offen bleibt die Frage, wie das Verhältnis von Kants regulativer Umdeutung der teleologischen Auffassung von Fortschritt (siehe Fn. 19) zur materialistischen Geschichtsauffassung bewertet werden soll.

[84] Marx an Engels, 18. Juni 1862. In: MEGA② III/12. S. 137 (MEW. Bd. 30. S. 249). Für eine ausführliche Besprechung von Hegels Analyse der Tauschbeziehungen zwischen Warenproduzenten in der kapitalistischen Gesellschaft als „geistiges Tierreich" siehe Georg Lukács: Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft. Berlin 1986. S. 549–555.

namiken der *Differenzierung* und der *Spezialisierung* seiner produktiven Organe vollständig in den Dienst der bewussten Befriedigung seiner Bedürfnisse wird gebracht haben, wird die wahrhaft menschliche Geschichte anfangen und die rein biologische Evolution unserer Spezies aufgehoben werden.

5. Konklusion

Marx' Auseinandersetzung mit dem Werk von Pierre Trémaux und insbesondere mit dessen Kritik an Darwins Überlegungen zu Fortschritt und Rückschritt in der Transformation von biologischen Arten hat eine neue Dimension in Marx' und Engels' Darwin-Rezeption ans Licht gebracht. Trémaux bemängelt an Darwin u.a., dass er die Notwendigkeit biologischen Fortschritts nicht nachweisen und zugleich die vielen Fälle von biologischem Rückschritt nicht zufriedenstellend erklären kann. Allerdings zeigt es sich bei näherer Analyse, dass Trémaux keine ausgearbeitete Theorie davon hat, wie biologischer Fortschritt genau evaluiert werden soll, während Darwin die Kriterien der *Differenzierung* und der *Spezialisierung* von Organen in einem Organismus und von Arten und Gattungen in einem Ökosystem als evaluative Kriterien für biologischen Fortschritt aufstellt. Trémaux' Theorie der „allopatrischen" Artbildung hat unleugbar gewisse Vorteile gegenüber Darwins Theorie. Indem sie bestimmte Aspekte von Eldredges und Goulds Theorie der *punctuated equilibria* vorwegnimmt (makroevolutionäre Stasis mit gelegentlichen geologisch rapiden Episoden von neuer Artbildung), kann sie z.B. die scheinbaren Lücken in den Fossilienreihen erklären. Allerdings scheint Engels' skeptische Haltung gegenüber Trémaux Marx' Begeisterung für dessen Theorie gemildert zu haben, sodass Marx im *Kapital* weiterhin auf Darwins Kriterien der *Differenzierung* und der *Spezialisierung* rekurriert, um biologischen und technologischen Fortschritt zu parallelisieren, wie er dies schon Anfang der 1860er Jahre in den Vorarbeiten zum *Kapital* gemacht hatte. Eine genaue Analyse der Stellen, in denen Marx auf Darwin Bezug nimmt, zeigt, dass diese Parallelisierung nicht im Sinn einer unkritischen Naturalisierung des historischen Prozesses der Entwicklung der produktiven Organe des Gesellschaftsmenschen gedeutet werden soll, sondern gerade als *Kritik* an der „Naturverfallenheit" des gesellschaftlichen Antagonismus, der kapitalistische Produktionsverhältnisse auszeichnet.

Marx' Prospekt zu seiner *Ökonomie* aus dem Jahr 1851

Kontextualisierung und Dokumentation einer Suche

Norman Jakob

1. Vorgeschichte und Wiederaufnahme der *Ökonomie* Anfang der 1850er Jahre – Die Geschichte einer Verlagssuche

Bekanntlich beabsichtigte Marx schon seit Mitte des Jahres 1844 eine Schrift zur „Kritik der Politik und der Nationalökonomie" zu veröffentlichen.[1] Im Februar 1845 schloss er hierfür sogar einen Vertrag mit dem Verleger Carl Friedrich Julius Leske ab. Allerdings gelang es Marx in den kommenden Monaten nicht – bis zur Auflösung des Vertrages aufgrund äußeren Druckes im März 1846[2] –, ein Abgabemanuskript für seine Kritik auszuarbeiten. Hierbei spielte vor allem eine Rolle, dass Marx, der zuvor vor allem Jura, Philosophie und Geschichte studiert hatte, sich das Feld der ökonomischen Wissenschaft erst erarbeiten musste[3] – und dass sich während seiner ökonomischen Studien auch seine Konzepte änderten.[4] Bis 1847/48 konnte Marx zwar seinen eigenen Ansatz konzeptionell festigen, doch das Hereinbrechen der Revolution 1848/49 band ihn dann ganz in das politische Geschehen. Nach Niederschlagung der

[1] Seine Kritik der Ökonomie war also verbunden mit einem Thema, das Marx vorher und auch schon früher beschäftigt hatte: nämlich der Kritik der Politik, worauf hier nicht näher eingegangen werden kann. Marx sah strukturell in beiden Sphären (der Politik und der Ökonomie) eine Verselbständigung und Entfremdung, die er kritisch darzustellen beabsichtigte. Der Buchvertrag für dieses Werk umfasste deshalb ausdrücklich eine „Kritik der Politik und Nationalökonomie". (Der Vertrag ist abgedruckt im Apparat von MEGA② III/1. S. 851/852.)

[2] Siehe die Briefe von Carl Friedrich Julius Leske an Marx vom 16. März 1846 und 31. März 1846 (MEGA② III/1. S. 516 u. 528).

[3] Marx war zwar für „jura et cameralia" immatrikuliert, also auch Staatsökonomie, doch ist er dem zweiteren in seiner Studienzeit nicht weiter nachgegangen.

[4] Dies lässt sich insbesondere im „List-Manuskript" (BzG 1972. S. 425–446; erscheint in MEGA② I/4) und in den Manuskripten zur *Deutschen Ideologie* (MEGA② I/5) verfolgen und zeigt sich deutlich im Brief an Pavel V. Annenkov vom 28. Dezember 1846 (MEGA② III/2. S. 70–80) sowie der *Misère de la philosophie* (1847).

Revolution ging er zuerst nach Paris und emigrierte schließlich nach London. Dort angekommen, fertigte er schon Ende 1849/Anfang 1850 wieder die ersten ökonomischen Exzerpte seit Ende 1847 an.

Dies steht zunächst im Zusammenhang mit der *Neuen Rheinischen Zeitung. Politisch-ökonomische Revue*, einer Zeitschrift, die Marx und Engels in London beginnen und die auch Überblicke zu aktuellen wirtschaftlichen Entwicklungen enthält, nicht zuletzt um Krisenanzeichen aufzuspüren. Anfänglich von einem baldigen Wiederaufleben der Revolution ausgehend, kommen Marx und Engels jedoch Mitte/Ende 1850 zu der Ansicht, dass sich die wirtschaftlichen Verhältnisse stabilisiert hätten und eine neue Krise und mit ihr die Revolution erst im Jahr 1852 zu erwarten wäre.[5]

Diese Einsicht scheint Marx dann den zeitlichen Spielraum gegeben zu haben, sich erneut intensiv den ökonomischen Studien für die Ausarbeitung seiner *Ökonomie* zuzuwenden.[6] Zudem hat er inhaltlich neue Anregungen erhalten. Denn schon während seiner ersten Studien 1849/50 musste Marx rasch auf die umfangreiche Diskussion zur Geldtheorie gestoßen sein, die in England geführt wurde und mit der er sich bisher nicht weiter beschäftigt hatte. Brisanz hat diese Auseinandersetzung für Marx gerade auch deshalb, weil sie in Verbindung mit der Krisendiskussion steht und Krisen als Folge einer verfehlten Geldtheorie diskutiert werden. Marx wendet sich daher – nachdem er im Sommer 1850 seine bisherigen Exzerpte geordnet und er sozusagen als Einstieg in seine Studien ein gerade in zweiter Auflage erschienenes Überblicksbuch zur Ökonomie, John Stuart Mills *Principles of Political Economy*, exzerpiert hat – zunächst der Geldtheorie zu. Neben einschlägigen Büchern studiert Marx dabei auch den *Economist* und kommt dann im Januar 1851 eher beiläufig zu einer von ihm als bedeutsam eingeschätzten Position auf dem Feld der Grundrententheorie.[7] Dies lässt Friedrich Engels, der Marx schon in den 1840er Jahren

[5] Karl Marx, Friedrich Engels: Revue. Mai bis Oktober 1850. In: MEGA② I/10. S. 459. Siehe auch Fred E. Schrader: Restauration und Revolution. Die Vorarbeiten zum „Kapital" von Karl Marx in seinen Studienheften 1850–1858. Hildesheim 1980. S. 16. Marxens Krisenprognose wird sich angesichts der konkreten wirtschaftlichen Entwicklung und des Ausbleibens einer Krise mehrfach verschieben.

[6] Diese Studien standen gleichwohl in einer doppelten Perspektive, die nicht trennscharf auseinandergehalten werden kann: einerseits im Hinblick auf das Verstehen der Krise und andererseits im Hinblick auf seine *Ökonomie*; beides besaß in der Geldtheorie einen gemeinsamen Bezugspunkt.

[7] Siehe hierzu den Brief an Engels vom 7. Januar 1851 (MEGA② III/4. S. 6–10). Die Position ging aus der Auseinandersetzung mit einem Aufsatz aus dem *Economist* hervor (MEGA② IV/7. S. 358–360) und wurde von Marx, wovon Wilhelm Pieper berichtet (27. Januar 1851. In: MEGA② III/4. S. 17), offenbar als bedeutsam eingeschätzt. Engels lobte dann die Darlegung sehr (Engels an Marx, 29. Januar 1851. In: MEGA② III/4. S. 18) – und verband sein Lob

wiederholt zur Fertigstellung seiner *Ökonomie* gedrängt hatte,[8] dann eindringlich auf deren Ausarbeitung pochen.[9] Marx ist aber anscheinend mit der Geldtheorie noch nicht ganz im Reinen.

Dies ändert sich jedoch schon kurz darauf. Anfang Februar berichtet Marx von seinen neuen geldtheoretischen Erkenntnissen an Engels[10] und im Frühling 1851 fasst er dann zum ersten Mal seit 1845 konkret greifbare Pläne, endlich sein lang beabsichtigtes Werk zur *Ökonomie* auszuarbeiten. In einem vielzitierten Brief an Engels meldet Marx am 2. April 1851, in fünf Wochen mit seinen ökonomischen Studien in der Londoner Bibliothek abschließen und sich dann zuhause der Ausarbeitung seiner *Ökonomie* widmen zu können.[11]

Dokumentiert sind diese Studien in umfangreichen Exzerptheften, kleineren Notizen und einer geldtheoretischen Exzerptaufbereitung – das von Marx so überschriebene „Bullion. Das vollendete Geldsystem" –, welche er als Grundlage für seine weitere Ausarbeitung im besagten Frühjahr 1851 zusammenstellt und die seine Auseinandersetzung mit den verschiedenen Geldtheorien resümiert; außerdem entsteht im gleichen Zeitraum, aber wahrscheinlich nach dem *Bullion*,[12] eine vergleichsweise umfangreiche Notiz, betitelt „Reflection", in der Marx unter anderem erstmals etwas näher auf Fragen der Reproduktion und Zirkulation eingeht, aber auch Überlegungen zum Geld anstellt.

---

sogleich mit dem Hinweis, dies sei ein „Grund mehr, weßhalb Du eilen solltest mit der Vollendung und Publizirung der Oekonomie" (ebenda. S. 21). Marx selbst sprach dann in seinem Antwortbrief von seiner „neue[n] Renttheorie" (Marx an Engels, 3. Februar 1851. In: MEGA② III/4. S. 24). Siehe auch Fn. 38.

[8] So beispielsweise schon kurz nach ihrer Bekanntschaft in einem Brief um den 20. Januar 1845, als sich Marx schon mit dem Gedanken an eine *Ökonomie* getragen hatte (MEGA② III/1. S. 260).

[9] Siehe die in Fn. 7 zitierte Bemerkung von Engels an Marx, 29. Januar 1851. In: MEGA② III/4. S. 21. Dass man auf seine *Ökonomie* wartete, macht auch die Kölner Gemeinde des *Bundes der Kommunisten* deutlich, in deren Namen Peter Roeser am 14. September 1850 an Marx schreibt (MEGA② III/3. S. 639). In diesem Brief wird Marx sogar angeboten, dass die Kölner den Druck des Manuskripts übernehmen könnten (in der Druckerei Hermann Beckers).

[10] Dies in seinem Brief vom 3. Februar 1851, in welchem Marx sich gegen die Quantitätstheorie des Geldes wendet, wie sie von Ricardo und der „currency school" vertreten wird (MEGA② III/4. S. 27). Noch in seiner *Misère* von 1847 hatte sich Marx positiv auf die Ricardo'sche Geldtheorie bezogen (siehe dazu auch Marx an Engels, 25. Februar 1859. In: MEGA② III/9. S. 329). – Engels antwortet Marx auf diese brieflichen Ausführungen erst am 25. Februar 1851 und stimmt Marx' Darlegung im Prinzipiellen zu. Er lobt sie mit den Worten, dass sie „sehr dazu beitragen [wird] die verrückte Circulationstheorie auf einfache und klare fundamental facts zu reduziren." (MEGA② III/4. S. 53.)

[11] Marx an Engels, 2. April 1851. In: MEGA② III/4. S. 85. Engels schreibt Marx freudig zurück: „Ich bin froh daß Du mit der Oekonomie endlich fertig bist. Das Ding zog sich wirklich zu sehr in die Länge" (Engels an Marx, 3. April 1851. In: MEGA② III/4. S. 90).

[12] So die Einschätzung der BearbeiterInnengruppe des Bandes MEGA② IV/8. S. 771.

Vorbereitend für die angekündigte Ausarbeitung seiner *Ökonomie* beginnt Marx dann spätestens Anfang April 1851, erneut die ökonomischen Hauptwerke Steuarts, Smiths und Ricardos durchzuarbeiten, die für ihn jeweils als systematische Erfassungen der ökonomischen Verhältnisse ihrer Zeit galten:[13] Steuart für den Merkantilismus, Smith für den frühen industriellen Kapitalismus[14] und Ricardo für den entwickelten Kapitalismus.[15] Wie anzunehmen ist, sollte dies als abschließender Hintergrund für die Ausarbeitung seines eigenen ökonomischen Werkes dienen.

Zeitgleich mit der Einschätzung, seine Studien bald abschließen zu können, beginnt Marx die Suche nach einem Verlag für sein ökonomisches Werk.[16]

Dafür wendet er sich an seinen Kölner Freund Roland Daniels, der sich anscheinend wiederum mit dem ebenfalls in Köln ansässigen und mit Marx befreundeten Ferdinand Freiligrath besprechen sollte.[17] Die näheren Umstände hierzu können leider nicht weiter aufgeklärt werden, da weder der Brief Marxens an Daniels[18] noch der Briefwechsel mit Freiligrath zwischen Juni 1850 und April 1851[19] überliefert ist.

---

[13] Ein später formuliertes Urteil zu Steuart lautet, dass dieser der „erste[] Britte[]“ gewesen sei, „der das Gesammtsystem der bürgerlichen Oekonomie bearbeitet hat“ (MEGA② II/2. S. 135). – An dieser Stelle ist auch eine Bemerkung im gerade zitierten Brief an Engels vom 2. April bedeutsam, die unmittelbar auf den Absatz folgt, in welchem Marx den Abschluss seiner Studien ankündigt: „[A]u fond hat diese Wissenschaft seit A. Smith und D. Ricardo keine Fortschritte mehr gemacht, so viel auch in einzelnen Untersuchungen, oft supradelicaten, geschehn ist.“ (MEGA② III/4. S. 85.) Mit den „supradelicaten“ hat Marx wahrscheinlich eine Reihe von Themengebieten im Sinn (siehe Fn. 82), darunter insbesondere auch die Geld- bzw. Zirkulationstheorie (siehe auch MEGA② II/1.1. S. 3 sowie Fn. 10).

[14] Im ersten Band des *Kapital* schreibt Marx von Smith als dem „zusammenfassenden politischen Oekonomen der *Manufakturperiode*“ (MEGA② II/5. S. 283).

[15] Siehe hierzu die Einleitung zu MEGA② IV/8. S. 24*/25* (darin werden auch die Einschätzungen von Marx zitiert) und S. 875 sowie MEGA② IV/9. S. 14*. Für Marx ist Ricardo auch der „Vollender der klassischen politischen Oekonomie“, in dem die „politische Oekonomie rücksichtslos ihre letzte Konsequenz zieht, und damit abschließt“ (MEGA② II/2. S. 138) bzw. der *„Oekonom der grossen Industrie“* (MEGA② II/4.1. S. 376).

[16] Bemerkenswerterweise scheint Hermann Becker, der zu diesem Zeitpunkt gerade die *Gesammelten Aufsätze* von Marx erscheinen lässt, als Verleger für die *Ökonomie* offenbar nicht in Frage gekommen zu sein. Dies könnte vielleicht damit zusammenhängen, dass Becker unter starkem Druck der Polizei stand, außerdem die *Gesammelten Aufsätze* etwas zu langsam Fortschritte zu machen schienen (und Becker schließlich im Mai 1851 verhaftet wird). (Hierzu MEGA② I/10. App. S. 1020–1023.) An Peter Roeser, der schon im September eine Vermittlung des Druckes angeboten hat, scheint sich Marx nicht eigens gewandt zu haben (siehe auch Fn. 9).

[17] Die folgende Darstellung berichtigt außerdem die unkorrekte Beschreibung der Umstände, die in der zweifellos äußerst verdienstvollen Zusammenstellung *Karl Marx. Chronik seines Lebens in Einzeldaten*. Zusammengestellt vom Marx-Engels-Lenin-Institut. Moskau 1934. S. 105 zu finden ist.

[18] Genau genommen fehlen sogar alle Briefe, die Marx zu dieser Zeit an Daniels geschrieben hat. (Siehe hierzu in der vorliegenden Untersuchung auch den Abschnitt zu Roland Daniels.)

Der berühmte Dichter Freiligrath eignete sich aber wohl deshalb in den Augen Marxens für eine Vermittlung seiner Publikationspläne, da Freiligrath bereits seit 1838 bei dem bekannten Verleger Cotta publizierte, er schon für Engels einmal auf Verlagssuche gewesen war[20] und Freiligrath, wie Marx anscheinend vermutete, auch in anderer Angelegenheit schon mit Empfehlungsschreiben an Cotta herangetreten sei: namentlich im Falle Louis Heilbergs, der Marx von Brüssel her bekannt war.[21]

All dies drückt sich jedenfalls in dem ersten Zeugnis aus, das überhaupt zu diesem Bemühen von Marx, einen Verlag zu finden, erhalten ist, nämlich einem Brief von Roland Daniels, der Marx am 12.–13. April 1851 schreibt:

> „Ueber den Verlag Deiner Nationalökonomie bei Cotta habe ich noch Freiligrath gesprochen. Er zeigte mir zwei abschlägige Bescheide von Cotta auf Empfehlungen Freiligraths worin der alte Freiherr schrecklich heult über die düstere Zukunft. Das Anerbieten Heilbergs[22] ist nicht durch Freiligrath gegangen sondern durch einen Commissionär Cottas dessen Addresse Du Dir hiermit merken mußt:
>
> *Hermann Ebner in Frankfurt a/Main.*
>
> Freiligrath hat bereits an diesen letztern geschrieben und ihm das Werk angekündigt. Er läßt Dich nur bitten direkt an Ebner zu schreiben, und diesem den ganzen Plan auseinander zu setzen, [aber …] schriftlich, damit die Leute es lesen können. (Ein paar Stelle[n Deines Briefes] habe ich mit der Lupe zu entziffern [versucht]) […].“[23]

---

[19] Siehe auch Manfred Häckel in seiner Einleitung zu Freiligraths Briefwechsel mit Marx und Engels. Teil 1: Einleitung und Text. Bearb. und eingel. von Manfred Häckel. Berlin 1968. S. LXV.

[20] Siehe Ferdinand Freiligrath an Marx und Engels, 5. Mai 1850. In: MEGA② III/3. S. 537. (Siehe auch Fn. 164.)

[21] Louis Heilberg (1818–1852) war zum gleichen Zeitpunkt wie Marx in Brüssel und wurde dort Mitglied des von Marx und Engels gegründeten *Kommunistischen Korrespondenzkomitees*. (Für die Biographie Heilbergs siehe: Der Bund der Kommunisten. Dokumente und Materialien. Bd. 2: 1849–1851. Berlin 1982. S. 698/699.) – Heilberg hat Cotta am 3. November 1850 nachweislich ein nationalökonomisches Werk angeboten. (Für diese Mitteilung danke ich Prof. Dr. Helmuth Mojem vom Marbacher Literaturarchiv.) Heilberg ist dann Mitte November 1850 aus der Schweiz nach London übergesiedelt (also erst nach seinem Angebot an Cotta), und Marx, der ihn, wie erwähnt, aus Brüsseler Tagen kannte, könnte ihn dann frühestens nach Anfang Dezember 1850 getroffen haben. (Siehe Marx an Engels, 2. Dezember 1851. In: MEGA② III/3. S. 95, wo Marx schreibt, Heilberg wäre zwar jetzt in London, aber er hätte ihn noch nicht gesehen.) Es steht zu vermuten, dass Marx von Heilberg persönlich erfuhr, dass dieser Cotta ein (ökonomisches) Buchprojekt angeboten hatte.

[22] Mit besagtem „Anerbieten“ ist der Vorschlag bzw. das Angebot an einen Verleger gemeint, bei ihm ein Buch zu veröffentlichen (siehe auch Fn. 21).

[23] Roland Daniels an Marx, 12.–13. April 1851. In: MEGA② III/4. S. 355. Die Auslassungszeichen markieren Textverluste im Brief.

Ebner selbst berichtet dann in einem Brief an Johann Georg v. Cotta vom 5. Mai 1851 von einer Kontaktaufnahme, ohne indes einen Namen zu nennen. In einem Post scriptum schreibt er:

> „Ich werde nach einer mir aus London gewordenen, vorläufigen Anzeige demnächst die Ehre haben, der verehr[lichen] Cotta'schen Buchhandlung ein sehr interessantes Werk vorzuführen. Es ist dies eine selbständige, kritische Bearbeitung der verschiedenen nationalökonomischen Systeme von Karl Marx in London, wozu dieser jahrelang die kolossalsten Studien auf den Bibliotheken zu Brüssel, Paris und London gemacht hat. Die Arbeit wird außerordentlich gerühmt, und ich erwarte von Marx Ausführlicheres darüber."[24]

Es ist indes nicht ganz klar, ob diese „Anzeige", von der Ebner spricht, tatsächlich von Freiligrath stammt, wie aus dem Brief von Daniels geschlossen werden könnte. Denn Freiligrath befand sich erst ab Mai, wahrscheinlich sogar erst ab dem 13. Mai,[25] in London und der Brief an Ebner müsste Daniels zufolge jedoch schon spätestens am 12. April abgeschickt worden sein. Freiligrath käme in diesem Fall als Absender nicht in Frage. Vielleicht unterliegt Ebner aber auch einer Verwechslung oder spielt auf den Schaffensort von Marx an, der sich ja in London befand. Dies sind jedoch Spekulationen. Denn der Brief an Ebner, worin ihm das Marx'sche Projekt angezeigt wird, ist nicht überliefert. Und dies gilt leider auch für den weitaus relevanteren Brief, den Ebner offensichtlich von Marx erwartete.

Bedauerlicherweise ist nun nicht nur dieser von Hermann Friedrich Georg Ebner (1805–1856) erwähnte Brief Marxens, sondern es sind auch mögliche andere Briefe an ihn, in denen Auskunft über den Plan gegeben wird, bisher nicht aufgefunden worden. Sicher ist jedoch – und das hat in der Marx-Forschung bisher wenig Aufmerksamkeit gefunden[26] –, dass Marx ein Konzept der im Jahr 1851 beabsichtigten *Ökonomie* angefertigt hat, das über den Inhalt und, wie anzunehmen ist, auch den Aufbau des geplanten Buches in allgemeinen Zügen Auskunft erteilt.[27] Dies ist vermutlich nicht als eingeflochtene Notiz in

---

[24] In: Zeitgenossen von Marx und Engels. Ausgewählte Briefe aus den Jahren 1844 bis 1852 (= Quellen und Untersuchungen zur Geschichte der deutschen und österreichischen Arbeiterbewegung. N.F. Bd. 6. Hrsg. vom Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis, Amsterdam). Hrsg. und annotiert von Kurt Koszyk und Karl Obermann. Amsterdam 1975. S. 412.

[25] Hierzu Gerald Spink: Ferdinand Freiligraths Verbannungsjahre in London (= Germanische Studien. Nr. 126). Berlin 1932 sowie für den neueren Forschungsstand Christine Lattek: Ferdinand Freiligrath in London. In: Grabbe-Jahrbuch 1989. 8. Jg. Bielefeld 1989. S. 101–130. Häckel spricht davon, dass Freiligrath wahrscheinlich in der Nacht vom 12. zum 13. Mai nach London abreiste (Häckel: Einleitung zu Freiligraths Briefwechsel [Fn. 19]. S. LXVII).

[26] Ein genauer Überblick über den Forschungsstand erfolgt unten im Abschnitt 2.

[27] Diese nachweisliche Existenz des Prospektes unterscheidet ihn auch deutlich von Spekulationen

einem Brief erfolgt, sondern als eine Art separater „Prospekt", in welchem der Plan des Werkes (womöglich ausführlich[28]) geschildert wird. Einen solchen hat Marx nämlich dem Verleger Cotta zukommen lassen,[29] wie in einem Brief an Engels vom 31. Juli 1851 zu lesen steht:

> „Was die Verhandlungen mit Ebner in Frankfurt angeht, so schreibt er, daß Cotta wahrscheinlich meine Oekonomie – deren Plan ich hingeschickt – nehmen wird und daß wenn nicht, er einen andern Buchhändler auftreiben wird."[30]

Die Verhandlungen mit Cotta scheinen indessen nicht erfolgreich verlaufen zu sein, denn Ebner geht, wie aus dem weiteren Briefwechsel zu entnehmen ist, für Marx kurz danach auf die Suche nach einem anderen Verlag,[31] den er bald schon in der von Joseph Rütten und Zacharias Löwenthal in Frankfurt am Main gegründeten *Literarischen Anstalt* gefunden zu haben glaubt. Dies war gewiss keine zufällige Wahl. In ebenjenem Verlag ist schon 1845 das von Marx und Engels gemeinsam veröffentlichte Werk zur *Heiligen Familie, oder Kritik der kritischen Kritik* publiziert worden. Während somit die Suche nach einem Verlag weiterging, setzte Marx gleichzeitig die Arbeit an seiner *Ökonomie* fort. Seine im April geäußerte Aussicht, seine Studien in fünf Wochen beenden zu können, hat sich jedoch nicht erfüllt. Am 27. Juni 1851 klagt er gegenüber Weydemeyer: „Ich bin meist von 9 Uhr Morgens bis Abends 7 auf dem Britischen Museum. Der Stoff, den ich bearbeite, ist so verdammt vielverzweigt,

---

darüber, dass Marx vielleicht auch ein Manuskript dieser *Ökonomie* geschrieben haben könnte. Letzteres kann allenfalls aus Äußerungen wie denen, dass er in der „Ausarbeitung der Oekonomie begriffen" sei (MEGA② III/4. S. 232), geschlossen werden. Für die Existenz eines solchen Manuskriptes gibt es indes keinen Beweis und über diese vagen Briefstellen hinaus auch keinen weiteren Anhalt. – Neben dem Prospekt, der hier im Blickpunkt steht, sind anscheinend auch andere Materialien, vielleicht ebenfalls aus den 1850er Jahren stammend, verlorengegangen, worauf hier nur hingewiesen werden kann; genannt seien beispielsweise die im ökonomischen Manuskript 1857/58 erwähnten „Bemerkungen zur Oekonomie" (MEGA② II/1.1. S. 91).

[28] Darauf deutet eine Bemerkung Ebners hin, die später noch angeführt wird und in der es heißt, er hätte den Prospekt durch einen Schreiber kopieren lassen. Dass Ebner nicht selbst den Prospekt abgeschrieben hatte, könnte vielleicht am Umfang, vielleicht aber auch schlicht am werbenden Zweck des Prospektes liegen (MEGA② III/4. S. 459), der gewiss schön und ordentlich aussehen sollte. (Siehe auch Fn. 43.)

[29] Unklar ist, ob Marx direkt an Cotta geschrieben hat oder ob eine Weiterleitung über Ebner geschah.

[30] MEGA② III/4. S. 159/160.

[31] Es gibt im Übrigen keinen Hinweis darauf, dass Ebners Engagement in der Verlagssuche durch seine später noch zu besprechende Spitzeltätigkeit gelitten hätte. Ebner nutzte seine Hilfe bei der Verlagssuche vielmehr, um zu Marx einen Kontakt aufzubauen. Siehe hierzu auch Ernst Hanisch: Karl Marx und die Berichte der österreichischen Geheimpolizei (= Schriften aus dem Karl-Marx-Haus 16). Trier 1976. S. 19–30 sowie in der vorliegenden Untersuchung S. 59.

daß es mit aller Anstrengung nicht gelingt vor 6–8 Wochen abzuschliessen.“[32] Angesichts dessen schreibt Marx sogar: „Man muß einmal gewaltsam abbrechen.“[33] Doch dazu scheint er sich nicht durchringen zu können. Optimistisch – auch hinsichtlich der häuslichen Umstände – fügt er hinzu: „Trotz alledem und alledem eilt die Sache dem Schluß zu.“[34] Doch die häuslichen Querelen seines ohnehin schon prekären Exillebens setzen ihm weiter zu, wie Marx am 31. Juli 1851 schreibt: Schon längst wäre er „auf der Bibliothek fertig“, so klagt Marx womöglich mit einem Quäntchen Übertreibung, wenn „die Unterbrechungen und Störungen“ nicht so groß sein würden und es zu Hause mehr Ruhe gäbe.[35]

Die Arbeit ist aber weiter im Gange. In einem Bericht, der in der zweiten Hälfte des Augustes 1851 entsteht – also kurz vor Ablauf der gegenüber Weydemeyer erwähnten sechs bis acht Wochen – , schreibt Marx in dritter Person, dass er „übrigens ganz in Anspruch genommen [ist] von der Ausarbeitung einer seit Jahren begonnenen Kritik und Geschichte der politischen Oeconomie.“[36] In ähnlicher Wortwahl drückt er sich dann ebenfalls zwei Monate später am 13. Oktober gegenüber Engels aus, der aus diesem Grund – Marx gibt schon im August an, „mit der Oekonomie die Hände voll“ zu haben[37] und „jezt

[32] Marx an Joseph Weydemeyer, 27. Juni 1851. In: MEGA② III/4. S. 140.

[33] Ebenda.

[34] Ebenda.

[35] Marx an Engels, 31. Juli 1851. In: MEGA② III/4. S. 160.

[36] Der Bericht, bei dem inhaltlich nicht bestimmt gesagt werden kann, ob er aus einem Brief stammt oder als Aufsatz abgefasst worden ist (Hanisch: Marx und die Berichte [Fn. 31]. S. 21), liegt nur in der Abschrift eines Schreibers von Ebner vor (ebenda) und ist erstmals publiziert in Rudolf Neck: Dokumente über die Londoner Emigration von Karl Marx. In: Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs. Bd. 9. 1956. S. 263–276, hier: S. 272. (Dann ebenfalls abgedruckt in MEGA② I/11. S. 86–92, hier: S. 91.) Während Neck von einem Aufsatz ausgeht (S. 266), schreibt Manfred Häckel, der diese Textstelle ebenfalls erwähnt, bezeichnenderweise von einem Briefentwurf (Häckel: Freiligraths Briefwechsel [Fn. 19]. Teil 2. S. 34); als ein solcher wird er dann auch in die MEW aufgenommen. Als Briefentwurf wird er Ernst Hanisch zufolge geführt, „um so auch den geringsten Verdacht einer Agententätigkeit von Marx von vornherein zu unterdrücken.“ (Hanisch: Marx und die Berichte [Fn. 30]. S. 21) In der MEGA② ist von „Skizzen“ bzw. einem „Manuskript“ die Rede (MEGA② I/11. S. 670). – Es ist nicht davon auszugehen, dass dieser von Marx stammende Bericht in den Archivunterlagen des *Informationsbüros* auf Spitzeltätigkeit zurückgeht, wie dies Christoph Stölzl (Die Ära Bach in Böhmen. Sozialgeschichtliche Studien zum Neoabsolutismus 1849–1859. München, Wien 1971. S. 257) mit zentralem Bezug auf eine Aktennotiz und diesem Bericht behauptet hat. Siehe hierzu Hanisch: Marx und die Berichte (Fn. 31). S. 18–30. Richtig ist viel eher, dass der Bericht von Marx als mögliche, anonyme Publikation gedacht war (im Sinne von *Die großen Männer des Exils*. In: MEGA② I/11. S. 221–311), die dann aber über den Habsburgerspitzel Ebner, der Marx wohl zur Abfassung angeregt hatte, in Wien landete. (Siehe auch Neck: Dokumente [Fn. 36]. S. 263.)

[37] Marx an Engels, 14. August 1851. In: MEGA② III/4. S. 183.

[d.i. im Oktober] in der Ausarbeitung der Oekonomie begriffen" zu sein[38] – dann unter Marxens Namen schließlich ein Jahr lang alle seine Artikel für die *New-York Tribune* schreiben wird;[39] eine Zeitung, von der Marx im August 1851 gebeten wurde, Beiträge für sie zu schreiben.

Über den weiteren Fortgang der Verlagssuche in Deutschland wurde Marx zwischenzeitlich auf dem Laufenden gehalten. Aus einem Brief von Freiligrath an Marx vom 7. September 1851 ist zu entnehmen, dass Ebner tags zuvor – und hier zitiert Freiligrath aus Ebners Brief – Folgendes geschrieben habe:

> „Ich [also Ebner] hatte wegen des nationalökonomischen Werkes von Marx mit *Rütten*, dem Firmaträger und Theilhaber der literarischen Anstalt (*Löwenthal* ist in Ostende) eine längere Unterredung. Wiewohl nun die literarische Anstalt sich durch den Verlag des Marx'schen Werkes selbst Konkurrenz machen würde, da sie von Hildebrand ein, wenn auch nur entfernt ähnliches, Buch verlegt hat[40] und mit diesem Unternehmen ganz zufrieden ist, so wies sie dennoch meinen Antrag durchaus nicht von der Hand und verlangte den Prospektus. Ich ließ diesen nun kopiren und sendete ihn an Rütten, der ihn ohne Zweifel sofort an Löwenthal schickte und weiter mit ihm über das Unternehmen in Besprechung trat, denn Rütten sagte mir gleich, daß er ohne Löwenthal nichts thun könne. Wir müssen also abwarten, was da herauskommt. Die literarische Anstalt ist sehr unternehmend, doch etwas knauserig. Um aber die Sache im entsprechenden Falle zu beschleunigen, sagte ich Rütten, er möge Löwenthal schreiben, dieser solle sich von Ostende aus mit Marx selbst über die Sache unterhalten. Hoffentlich geschieht es."[41]

[38] MEGA② III/4. S. 232. Zwischenzeitlich, so schreibt Marx in diesem Brief vom 13. Oktober 1851, hätte er „hauptsächlich Technologie, die Geschichte derselben, und Agronomie geochst". Auch hinsichtlich der Landwirtschaft und Grundrente scheint sich die Position von Marx gefestigt zu haben, wie er sie schon in seinem oben erwähnten Brief an Engels vom 7. Januar 1851 ausgeführt hatte (siehe Fn. 7). Wie Kohei Saito (Natur gegen Kapital. Marx' Ökologie in seiner unvollendeten Kritik des Kapitalismus. Frankfurt a.M., New York 2016. S. 201–217) rekonstruiert, hat Marx zu dieser Zeit eine vorerst geklärte Position zu den positiven Auswirkungen moderner Agrochemie, die er einerseits gegen Ricardos Theorie des „abnehmenden Bodenertrags" wendet und andererseits in ihrem zukünftigen Potential unterstreicht. Dies hat er dann ab Mitte des Jahres 1851 mit neuen Studien ergänzt, um – wie er an Engels unmittelbar anschließend nach „geochst" schreibt –: „wenigstens eine Art Anschauung von diesem Dreck zu haben". Zu diesen Themenfeldern hätte er sich also in seiner *Ökonomie* äußern können.

[39] Marx an Engels, 14. August 1851. In: MEGA② III/4. S. 183. Ein Nebengrund ist auch, dass Marx zu diesem Zeitpunkt noch kein gutes Englisch schreiben konnte. Engels wird daher auch später geraume Zeit die Übersetzung der Artikel von Marx übernehmen müssen.

[40] Gemeint ist die auf zwei Bände geplante, aber bis dato (und auch letztlich) nur in einem ersten Band erschienene Schrift *Die Nationalökonomie der Gegenwart und Zukunft* (Frankfurt a.M. 1848). Die Ähnlichkeit ergibt sich dadurch, dass Bruno Hildebrand in diesem ersten Band ausweislich seines Inhaltsverzeichnisses eine kritische Betrachtung der „Systeme der Nationalökonomie" bietet nebst einer kritischen Betrachtung der „socialen Wirthschaftstheorien" bzw. der „Socialschriftsteller", womit er die Sozialisten und Kommunisten meint. Deren Kritik und ihre „positiven Inhalte" (d.h. ihre Konzepte einer neuen Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung) bespricht Hildebrand und geht dabei vor allem auch auf Engels ein.

Interessant ist hier besonders der Umstand, dass Ebner ein Exemplar des nun als solchen benannten „Prospektus“[42] hatte, dieses kopieren ließ (was, wie oben erwähnt, auf eine längere Ausführung hindeuten könnte, da Ebner den Prospekt sonst selbst hätte abschreiben können[43]) und er den Prospekt dann auch an Rütten übersandte. Löwenthal hat diesen Prospektus, er nennt ihn in einem Brief vom 8. September 1851 „das Inhaltsverzeichnis des Marxschen Werkes“, dann aber zurückgeschickt,[44] und dies höchstwahrscheinlich an Ebner.[45]

Denn auch Löwenthal lehnte die Publizierung des Marx'schen Werkes ab, wie aus dem Brief Freiligraths an Marx vom 2. Oktober 1851 zu ersehen ist.[46] Indessen war Ebner, wie Freiligrath bekundet, „unermüdlich“:[47] Trotz der Ablehnung durch Cotta und auch Löwenthal hegte Ebner weiterhin Hoffnung, dass dies nicht das letzte Wort der beiden Verleger gewesen sei;[48] zudem wollte er bei anderen „Sosiern“[49], d.h. Buchhändlern, anklopfen und machte dann zwei Verlage in Leipzig und Dessau aus, die ebenfalls in Frage kommen sollten,[50] was Marx am 13. Oktober an Engels berichtet:

---

[41] Ferdinand Freiligrath an Marx, 7. September 1851. In: MEGA② III/4. S. 459.

[42] Als „Prospektus“ wurde zeitgenössisch auch die Ankündigung eines Buches (mit knapper Inhaltsübersicht) bezeichnet, die auch als Werbung diente. Siehe bspw. den „Prospectus“ zu Theodor Fontanes „Wanderungen durch die Mark Brandenburg“, abgedruckt in: Theodor Fontane: Wanderungen durch die Mark Brandenburg. Vierter Teil: Spreeland. Beeskow-Storkow und Barnim-Teltow (= Große Brandenburger Ausgabe. Bd. 4). Hrsg. von Gotthard Erler und Rudolf Mingau. Berlin 1997. S. 664–668 und den Prospekt zur „New American Cyclopædia“ (MEGA② II/8. S. 400) sowie als zwei Beispiele Marx direkt betreffend den Prospekt zu den *Gesammelten Aufsätzen* (MEGA② I/10. S. 496) und den Prospekt zur zweiten Auflage des ersten Bandes des *Kapital* (MEGA② II/6. S. 55).

[43] Gegen die Ausführlichkeit könnte allerdings sprechen, dass Löwenthal von einem „Inhaltsverzeichnis“ spricht (MEGA② III/4. S. 960) und Pieper, der den „Prospektus“ wahrscheinlich gekannt hat, Marx später, nämlich als sich Löwenthal erneut interessiert zeigt, raten wird, diesem „einen vollständigen Prospektus des Ganzen“ zu schicken, den Löwenthal dann auch als „Annonce“ verwenden solle. (Wilhelm Pieper an Marx, 17. November 1851. In: MEGA② III/4. S. 497.) (Siehe auch Fn. 28.)

[44] Der Brief von Löwenthal ist abgedruckt im Apparat von MEGA② III/4. S. 960.

[45] Löwenthals Brief, den Freiligrath am 8. Oktober 1851 als Anlage mitschickt (MEGA② III/4. S. 477), ist nur mit „Lieber Freund!“ überschrieben und könnte die Möglichkeit offenlassen, dass hiermit auch Freiligrath gemeint sein könnte. Dies ist indes unwahrscheinlich (siehe Fn. 185).

[46] MEGA② III/4. S. 473.

[47] Ferdinand Freiligrath an Marx, 8. Oktober 1851. In: MEGA② III/4. S. 477.

[48] 30. Oktober 1851. In: MEGA② III/4. S. 490. Siehe auch den Brief Ebners an Marx, 18. November 1851. In: MEGA② III/4. S. 502. Schon am 24. Oktober 1851 wurde Marx von Pieper mitgeteilt, der mit Ebner gesprochen hatte, dass „Löwenstein“ (wie Pieper irrtümlich für „Löwenthal“ schreibt) „das Geschäft noch nicht definitiv abgeschlagen“ hätte „oder […] wenigstens darauf zurückgekommen“ ist (MEGA② III/4. S. 487).

[49] Ferdinand Freiligrath an Marx, 2. Oktober 1851. In: MEGA② III/4. S. 473.

„Nachdem Herr Campe mein Anerbieten zu der Brochure gegen Proudhon[51], Herr Cotta und später Löwenthal die (durch Ebner in Frankfurt vermittelte) wegen meiner Oekonomie ausgeschlagen, scheint sich endlich für leztere eine Aussicht zu eröffnen."[52]

Doch auch diese Hoffnung zerschlägt sich schließlich, wie Ebner am 18. November 1851 Marx meldet.[53] Die Buchhändler, so wird Marx von Wilhelm Pieper, der für ihn während eines Aufenthaltes in Deutschland ebenfalls Verlagsunterhandlungen führt,[54] schon am 17. November mitgeteilt, hätten „unter den jetzigen Umständen […] sämmtlich keine Kourage, ein Werk in Verlag zu nehmen, dessen Verfasser so odiös ist."[55] Diese angesprochene Mutlosigkeit der Verleger steht im Zusammenhang mit der nach dem Scheitern der Revolution von 1848/49 begonnenen Reaktionsphase und ist zusätzlich verschärft durch die im Mai 1851 begonnene Verhaftungswelle gegen Mitglieder des *Bundes der Kommunisten*, gegen die zu diesem Zeitpunkt ein großer Prozess vorbereitet wird. Obwohl vielfach Interesse an Marxens Werk gezeigt wird, sind die Buchhändler höchst verunsichert[56] und verlangen Auskünfte und Absicherungen über die Stoßrichtung des Werkes. Sorge bereitet ihnen offenbar gerade auch „das neue Bundespreßgesetz, über dessen Tendenz noch Nichts bekannt geworden", wie Pieper schreibt.[57] Aus dieser Stimmungslage heraus

---

[50] Ferdinand Freiligrath an Marx, 8. Oktober 1851. In: MEGA② III/4. S. 477 (Ebner hat sich dafür mit einem Buchhändler Suchsland beraten, der aus der Hermann'schen Buchhandlung stammt. So ein späterer Hinweis: MEGA② III/5. S. 297); sowie Wilhelm Pieper an Marx, 24. Oktober 1851. In: MEGA② III/4. S. 487.

[51] Gemeint ist damit die von Pieper übersetzte Schrift gegen Proudhon, die *Misère de la philosophie*, welche Marx 1847 auf Französisch veröffentlichte, schon 1848 in Übersetzung erscheinen lassen wollte, was er 1850/51 erneut versuchte – und wozu dann eine von Pieper stammende Übersetzung sowie Einleitung vorlag (siehe hierzu auch MEGA② III/4. S. 772–775).

[52] Marx an Engels, 13. Oktober 1851. In: MEGA② III/4. S. 232.

[53] Hermann Ebner an Marx, 18. November 1851. In: MEGA② III/4. S. 502. Darin berichtet Ebner auch, nun „mit Meyer in Hildburghausen einen weiteren Versuch anstellen" zu wollen, was durch dessen Frankfurter Kommissär, der Buchhandlung J. V. Meidinger, geschehen solle.

[54] Pieper war im Übrigen in seiner Verlagssuche nicht nur für Marxens *Ökonomie*, sondern auch in eigener Sache tätig. Denn er hatte eine Übersetzung des *Misère de la philosophie* von Marx angefertigt, zu der Pieper außerdem eine Einleitung geschrieben hatte (siehe Fn. 51). Für diese wollte er in Deutschland nun einen neuen Verleger suchen, nachdem im Frühjahr 1851 der zuvor in Köln beabsichtigte Druck bei Hermann Becker aufgrund von dessen Verhaftung – und dann die von Bürgers und Daniels angestrengte Wiederaufnahme aufgrund von Polizeimaßnahmen im Rahmen des Kommunistenprozesses gescheitert war. Marx hatte diese Arbeit auch erfolglos Campe in Hamburg angeboten (siehe MEGA② III/4. S. 444).

[55] Wilhelm Pieper an Marx, 17. November 1851. In: MEGA② III/4. S. 497.

[56] Von dieser „politische[n] Unsicherheit", welche „die Buchhändler [wenig] zu neuen Verlagsunternehmungen anspornen kann", schreibt Ebner bereits am 30. Oktober 1851 an Marx (MEGA② III/4. S. 490).

hätten auch die beiden Buchhändler aus Dessau und Leipzig letztlich abschlägig geantwortet, berichtet Pieper weiter.[58]

Doch es gibt neue Hoffnung. Dem Verleger Löwenthal hätten Ebner und er, d. h. Pieper, – denn beide waren zu diesem Zeitpunkt in Frankfurt am Main, wo sich auch der Sitz des Verlages befand – „nun so lange in die Ohren gesummt, daß er endlich anbeißen will."[59] Pieper bittet Marx daher am 17. November 1851, einen „vollständigen Prospektus des Ganzen" an Löwenthal zu schicken.[60] Es ist allerdings unklar, ob Marx dieser Bitte nachgekommen ist.

Löwenthal jedenfalls scheint nun endlich die Veröffentlichung des Buches übernehmen zu wollen. Dafür stellt er, einem Brief von Ebner vom 18. November zufolge, jedoch zwei Bedingungen: Er wolle offenbar zur Probe nur mit einem Band beginnen und außerdem dürfe man nur mit einem niedrigen Honorar rechnen, wie Ebner an Marx berichtet.[61] Zuvor hat Marx schon von Pieper erfahren (in dem schon oben zitierten Brief vom 17. November), dass mit diesem einen Band die „Geschichte der Oekonomie" gemeint sei.[62] In der nun beginnenden Auseinandersetzung mit diesem Ansinnen sind die einzigen bisher bekannten näheren Hinweise auf den inhaltlichen Charakter der geplanten *Ökonomie* zu gewinnen. Seinen Ausgang nimmt dies in der Beschreibung Piepers – die sich in Deckung mit einer schon oben zitierten Selbstauskunft von Marx befindet.[63] Pieper schreibt in seinem Brief: „Die Geschichte der Oekonomie wollen die Hunde alle gerne von Dir haben; sie hegen die größten Erwartungen davon; sie möchten das andre jedoch, die Kritik, nicht in den Kauf zu nehmen haben und da es kein Mittel giebt, sie dazu zu zwingen, mußt

[57] Wilhelm Pieper an Marx, 17. November 1851. In: MEGA② III/4. S. 497. Von dieser nachdrücklichen Wirkung der Frucht vor einem „Bundespreßgesetz" berichtet Ebner auch noch in einem Brief an Engels vom 19. Juli 1852 (MEGA② III/5. S. 440). Dieses neue „Bundespreßgesetz", welches sich auf alle Druckschriften bezog und unter den Regierenden des Deutschen Bundes rege diskutiert wurde, ist erst 1854 verabschiedet worden. Siehe hierzu Richard Kohnen: Pressepolitik des Deutschen Bundes. Methoden staatlicher Pressepolitik nach der Revolution von 1848 (= Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur. Bd. 50). Tübingen 1995. S. 38.

[58] Wilhelm Pieper an Marx, 17. November 1851. In: MEGA② III/4. S. 497. Marx wird diese Umstände später ebenfalls als Grund für das Nichterscheinen seiner *Ökonomie* anführen (siehe Fn. 83). Dies wird ebenfalls von Marxens Umkreis verbreitet (siehe Fn. 71).

[59] Wilhelm Pieper an Marx, 17. November 1851. In: MEGA② III/4. S. 497.

[60] Ebenda. Das wird Marx jedenfalls von Pieper geraten.

[61] Hermann Ebner an Marx, 18. November 1851. In: MEGA② III/4. S. 502. Von Cotta erhoffte sich Ebner offenbar weitere Mitteilungen.

[62] Wilhelm Pieper an Marx, 17. November 1851. In: MEGA② III/4. S. 497 (siehe auch MEGA② III/4. S. 247).

[63] Marx spricht darin (siehe auch Fn. 36) von der „Ausarbeitung einer seit Jahren begonnenen Kritik und Geschichte der politischen Oeconomie" (MEGA② I/11. S. 91), mit der er jetzt beschäftigt sei.

Du Dich wohl entschliessen müssen, die Geschichte als ersten Band zu geben."[64]

Marx war von diesem Vorschlag aber wenig begeistert. An Engels schreibt er am 24. November 1851: „Dieß wäre ein Umwerfen meines ganzen Planes."[65] Auf die niedrige Bezahlung, von der Ebner sprach, wolle er sich nur einlassen, wenn er seinen ursprünglichen Plan verfolgen könne.[66] Dass dieser ursprüngliche Plan einen Band für die Kritik und einen für die Geschichte der Ökonomie vorsah, wird in Engels' Antwortbrief vom 27. November 1851 bestätigt. Engels schlägt Marx darin vor, das Ansinnen, mit der „Geschichte der Oekonomie" zu beginnen, unter Hinweis darauf abzulehnen, dass es nicht ginge, den ganzen Plan umzuwerfen und Marx schon begonnen habe, die Kritik auszuarbeiten. Würde Löwenthal nicht nachgeben, solle er ihn zumindest darauf verpflichten, dass dann die „Geschichte der Oekonomie" zwei Bände umfassen müsste: Einerseits „wegen des zu anticipirenden Kritischen" und andererseits als kleine List, um das niedrige, auf Bogenzahl berechnete Honorar auszugleichen.[67] Unter dieser Bedingung würde das eigentlich dreibändig geplante Werk dann schließlich vier Bände umfassen.

Dieser Schluss auf ein ursprünglich als dreibändig geplantes Werk kann aus den weiteren Ausführungen von Engels gezogen werden: Der erste Band, so ist seinen Äußerungen in Übereinstimmung mit Pieper zu entnehmen[68], sollte die Kritik enthalten – und vielleicht, so fügt Engels jedenfalls in Hinblick auf das vierbändige Projekt hinzu, „das vielberühmte ‚Positive', das was Du ‚eigentlich' willst"; der zweite Band wohl die Geschichte der Ökonomie und der dritte „die Socialisten".[69] Dass ursprünglich drei Bände geplant waren, geht ebenfalls schon aus einem Brief an Lassalle vom 12. Mai 1851 hervor,[70] der nach dem Hörensagen von drei „dicken Bänden" spricht.[71]

---

[64] Wilhelm Pieper an Marx, 17. November 1851. In: MEGA② III/4. S. 497.

[65] Marx an Engels, 24. November 1851. In: MEGA② III/4. S. 247.

[66] Daran scheint auch der ganze Aufbau zu hängen, denn ein Beginn mit der „Geschichte der Oekonomie" würde ihn zwingen, den „ganzen Plan zu verderben". (Ebenda.)

[67] Engels an Marx, 27. November 1851. In: MEGA② III/4. S. 249.

[68] Wilhelm Pieper an Marx, 17. November 1851. In: MEGA② III/4. S. 497.

[69] Engels an Marx, 27. November 1851. In: MEGA② III/4. S. 249. Im Übrigen ist auch einige Jahre später – als Marx über seinem großen Manuskript von 1857/58 sitzt – ausdrücklich in einem Brief an Lassalle vom 22. Februar 1858 von einer Geschichte (und Kritik) der politischen Ökonomie und des Sozialismus die Rede (MEGA② III/9. S. 73).

[70] Ferdinand Lassalle an Marx, 12. Mai 1851. In: MEGA② III/4. S. 377. Aus seinem Brief an Marx geht hervor, dass Lassalle über Marxens Projekt von anderer Seite gehört hatte. Allerdings scheint er nur zu wissen, dass es sich um drei Bände handelt und gibt über deren Inhalt oder die inhaltliche Anordnung keine weitere Auskunft.

[71] Ebenda. Siehe zum Umfang auch eine spätere Erklärung von Joseph Weydemeyer, Adolf Cluß

Löwenthal, der zwischenzeitlich von einer Ausweisung aus Frankfurt bedroht war, zeigt sich aber schwankend und wollte, schließlich in der Tat im Januar 1852 aus Frankfurt ausgewiesen,[72] auf den Vorschlag im Herbst 1852 zurückkommen.[73]

Unterdes kommt im Dezember 1851 eine neue Idee auf. Ferdinand Lassalle entwickelt die Überlegung, dass die Marx'sche *Ökonomie* im Eigenverlag mittels eines Aktienunternehmens herausgebracht werden könnte.[74] Doch dies scheint Marx nicht überzeugt zu haben. Denn er lehnt den Vorschlag ab, weil er nicht glaubt, dass sich die Aktien verkaufen lassen würden, und er fürchtet, sich zu „compromittiren".[75] Dabei mögen, neben dem seit Mai 1851 gesteigerten Verfolgungsdruck auf die Kommunisten in Deutschland und dem bonapartistischen Staatsstreich in Frankreich,[76] nicht zuletzt die negativen Erfahrungen mit der *Neuen Rheinischen Zeitung. Politisch-ökonomische Revue* eine Rolle gespielt haben, die zu wenig Unterstützung erfahren hatte und dann Ende 1850 eingestellt werden musste.

Mit der Zeit verläuft sich schließlich die Suche nach einem Verlag, obwohl Ebner seine Tätigkeit noch nicht aufgibt.[77] Erfolge kann er jedoch auch für-

und Abraham Jacobi gegen August Willich vom 7. November 1853 an die Redaktion der *New Yorker Criminal-Zeitung*. Darin wird erklärt: „Ein Buchhändler in Frankfurt war auf dem Punkt, die Herausgabe von Marx' ‚Ökonomie' (90 Druckbogen) zu übernehmen. Der Kommunistenprozeß schüchterte ihn ein." (Abgedruckt in: Der Bund der Kommunisten. Dokumente und Materialien. Bd. 3: 1851–1852. Berlin 1984. S. 307.) (Allerdings ist der unmittelbare Kontext der Äußerung zu beachten: Es geht um die materiellen Einbußen, die Marx durch seine Tätigkeiten für die kommunistische Bewegung erlitten habe. Die Angabe der Bogenanzahl ist daher nicht unbedingt als zuverlässig zu werten und kann übertrieben sein.)

[72] Siehe hierfür auch die erste Verlagschronik nach dem Zweiten Weltkrieg von Alfred Frommhold: Hundertundzehn Jahre Verlag Rütten & Loening. Berlin. 1844–1954. Berlin 1954. S. 58–61. In dieser Geschichte des Verlages, der in der DDR fortgeführt wurde, kommt Frommhold freilich auch auf Marx und seine Projekte mit dem Verlag zu sprechen. Gleich zu Beginn (S. 11) wird auf das Projekt aus dem Jahr 1851 verwiesen und dieses kurzerhand als „Kapital" bezeichnet.

[73] Hermann Ebner an Engels, 19. Juli 1852. In: MEGA② III/5. S. 441.

[74] Ferdinand Freiligrath an Marx, 1. Dezember 1851. In: MEGA② III/4. S. 509. Darin zitiert Freiligrath aus einem Brief Lassalles, der ihm zugegangen war und worin dieser Vorschlag unterbreitet wird.

[75] Zu entnehmen aus: Ferdinand Lassalle an Marx nach dem 23. Februar 1852. In: MEGA② III/5. S. 269. Die Angabe in Karl Marx. Chronik (Fn. 17). S. 115, dass sich Marx durch ein solches Aktienunternehmen auch finanziell bloßgestellt gesehen hätte, ist nur eine der Hinsichten, auf die Lassalle in seiner Rekapitulation der Marx'schen Bedenken zu sprechen kommt.

[76] Siehe Ferdinand Lassalle an Marx, 12. Dezember 1851. In: MEGA② III/4. S. 530 sowie nach dem 22. Februar 1852. In: MEGA② III/5. S. 269. Leider ist der erwähnte Brief von Marx an Lassalle nicht erhalten, so dass nur von Lassalle diese Andeutung auf die negative Wirkung des Staatsstreiches vom 2. Dezember 1851 auf die Publikationsabsichten überliefert ist.

[77] Im Mai 1852 stand er noch in Kontakt mit Löwenthal (siehe Engels an Marx, 4. Mai 1852. In: MEGA② III/5. S. 114).

derhin nicht melden. Marx selbst, der sich noch im Januar 1852 erkundigt, ob vielleicht in den USA ein Verleger für seine *Ökonomie* gefunden werden könnte,[78] erhält im März von Weydemeyer eine Absage.[79] Auch in Deutschland hat sich derweil nichts Neues ergeben. Im Februar 1852 schreibt Marx an Lassalle, mit dem er sporadisch in Briefwechsel steht, von einem „definitiven Refus des Buchhändlers" für seine *Ökonomie*.[80] Doch scheint dies Marx, jedenfalls nach dem Kenntnisstand von Engels, nicht von der weiteren Arbeit abgehalten zu haben: Engels spricht nämlich im März davon, dass Marx, sobald er mit seinen „Vorarbeiten zur Oekonomie" fertig sei, mit seiner Familie für ein halbes Jahr nach Manchester kommen solle.[81]

Allmählich durch seine journalistische Brotarbeit in Anspruch genommen, die im August 1852 nun tatsächlich einsetzt, ist Marx einer Publikation dann anscheinend nicht weiter nachgegangen[82] – zusätzlich behindert und erschwert durch Verhaftungen in Deutschland seit Mai 1851, gipfelnd im Kölner Kom-

[78] Marx an Joseph Weydemeyer, 31. Januar 1852. In: MEGA② III/5. S. 31. Weydemeyer hat Marx diese Möglichkeit schon am 5. Juli 1851 vorgeschlagen, aber Marx scheint zu diesem Zeitpunkt noch nicht darauf eingegangen zu sein (Joseph Weydemeyer an Marx, 5. Juli 1851. In: MEGA② III/4. S. 416). Die Suche nach einem Verleger in den USA ist indes nicht so zu verstehen, dass Marx die Schrift dann auch auf Englisch geschrieben hätte.

[79] Joseph Weydemeyer an Marx, 10. März 1852. In: MEGA② III/5. S. 291. Die von Weydemeyer in diesem Brief geäußerte Hoffnung, Adolf Cluß könnte mithilfe des Geldes seines Vaters eine eigene Buchhandlung eröffnen, in der dann nicht nur der *18. Brumaire*, sondern auch Marxens *Ökonomie* erscheinen könnte (die einzige Hoffnung, die Weydemeyer Marx noch machen konnte), zerschlug sich ebenfalls.

[80] Marx an Ferdinand Lassalle, 23. Februar 1852. In: MEGA② III/5. S. 56. Vielleicht bezieht sich Marx damit auf Löwenthal, der Ende September 1851, wie Freiligrath an Marx am 2. Oktober 1851 gemeldet hatte, „definitiv abgelehnt hat" (MEGA② III/4. S. 473).

[81] Engels an Marx, 24. März 1852. In: MEGA② III/5. S. 80.

[82] Bemerkenswert ist, dass Marx am 19. August 1852 dem Verleger Brockhaus das Angebot machte, für dessen enzyklopädisches Werk „Die Gegenwart. Eine encyklopädische Darstellung der neuesten Zeitgeschichte für alle Stände" (begonnen 1848 und in 12 Bänden bis 1856 erschienen) einen Beitrag über „Die moderne nationalökonomische Litteratur in England. Von 1830–1852" zu schreiben. Dabei handelt es sich aber nicht um ein „Buch" (wie in der Einleitung zu MEGA② III/5. S. 20* angegeben wird), sondern um einen längeren, eigenständigen Beitrag, der jedoch – nach anderen Beiträgen in der „Gegenwart" zu schließen – durchaus 50 oder gar 100 Seiten lang hätte werden können. Seinen Vorschlag versuchte Marx mit den Worten attraktiv zu machen: „Soviel ich weiß, ist bisher keine ähnliche Arbeit, weder englisch, noch deutsch geliefert worden. Sie würde umfassen 1) die allgemeinen Werke über politische Oekonomie, 2) die Spezialschriften, die während jenes Zeitraums erschienen, soweit sie sich an epochemachende Controversen anschlössen, also über die Population, die Colonieen, die Bankfrage, Schutzzoll und Handelsfreiheit etc." Ferner schlägt Marx auch knapp eine zweite Darstellung vor, die sich dem „gegenwärtige[n] Stand der Partheien" widmen könnte, die sich im nächsten Parlament gegenüberstehen werden (MEGA② III/5. S. 184). Brockhaus antwortet abschlägig mit der Begründung, dass „sämmtliche Artikel über englische Politik und Nationalökonomie" schon an andere Bearbeiter verteilt worden seien (MEGA② III/5. S. 472).

munistenprozess im Oktober 1852[83] –, und seine Arbeiten zerlaufen sich möglicherweise.[84] Einen schwachen Widerschein gibt der von Engels im März 1853 geäußerte hypothetische Plan, dass Marx seine „Oekonomie fertig machen“ solle und man sie vielleicht, sobald beide wieder über eine eigene Zeitung verfügten, „in weekly Numbers drucken“ könnte.[85] Darauf scheint Marx aber nicht eingegangen zu sein. Im September 1853 äußert er angesichts einer Krise, die er herannahen sieht, dass er immer gehofft habe, es „noch vorher [d.h. vor der nächsten Krise, mit der er ja auch Hoffnungen auf ein Wiederaufflammen der Revolution verband, N.J.] […] einmal so weit zu bringen, mich ein paar Monate in die Einsamkeit zurük[zu]ziehen und meine Ökonomie ausarbeiten zu können.“[86] Die Krise bleibt allerdings aus. Im Jahreswechsel 1854/55 liest Marx dann zumindest seine Exzerpte nochmals durch und fertigt eine Sammlung aus seinen Exzerpten sowie einen Überblick an, um sein Material, was er hierdurch „bemeistern“ wolle, „für Bearbeitung [sic!] ready zu haben.“[87] Erst viel später, im Jahr 1857, kommt Marx dann tatsächlich angesichts einer polternden Wirtschaftskrise zur Ausarbeitung seiner *Ökonomie*,[88]

[83] Der Kommunistenprozess in Köln (der im Oktober 1852 nach mehr als einjähriger Untersuchungszeit endlich eröffnet wurde), so schreibt Marx an (Joseph Weydemeyer und) Adolf Cluß am 7. Dezember 1852, habe nicht nur dazu geführt, dass er „5 Wochen, statt für's Brod zu arbeiten, für die Partei gegen die Regierungsmachinationen arbeiten mußte“. Marx setzt hinzu: „Ausserdem hat er mir deutsche Buchhändler, mit denen ich hoffte, einen Contrakt wegen meiner Ökonomie abzuschließen, total abspänstig gemacht.“ (MEGA② III/6. S. 103.) Für dieses Abspenstigmachen ist zu berücksichtigen, dass der Prozess einen langen Vorlauf hatte und die Untersuchungen gegen die Kommunisten seit den ersten Verhaftungen im Mai 1851 öffentlich waren (siehe auch Fn. 71).

[84] Hier kann nicht näher eingegangen werden auf die These der MEGA-Arbeitsgruppe aus Halle (bis in die 1990er Jahre existent), welche u.a. die Exzerpthefte von Marx zwischen 1850 und 1853 – die sogenannten *Londoner Hefte* – bearbeitet hat und welche die Hefte später insgesamt als Vorarbeiten für den Plan von sechs Büchern – bzw., wie es später in der Hallenser Arbeitsgruppe gefasst wurde: dem „sechsgliedrigen Aufbauplan“ – ansah, von dem Marx ab 1857/58 für einige Jahre sprechen wird.

[85] Engels an Marx, 10. März 1853. In: MEGA② III/6. S. 138.

[86] Marx an Adolf Cluß, 15. September 1853. In: MEGA② III/7. S. 11.

[87] Marx an Engels, 13. Februar 1855. In: MEGA② III/7. S. 180. (Marx schreibt dort aktiv, dass er seine „Hefte über Oekonomie durchlese“, was bedeutet, er liest sie Mitte Februar immer noch.) Dabei entstanden die Exzerptaufbereitung *Citate. Geldwesen. Creditwesen. Crisen*. sowie die *References*, die beide im Band MEGA② IV/13 erscheinen werden. Vielleicht hat Marx sogar mit dem Gedanken gespielt, seine „Oekonomie“ im Anschluss daran möglicherweise auszuarbeiten. Das könnte zumindest durch eine Formulierung in diesem Brief nahegelegt werden. Marx schreibt nämlich, dass er seine „Hefte über Oekonomie durchlese, wenn nicht um die Sache auszuarbeiten, jedenfalls das Material zu bemeistern und es für Bearbeitung ready zu haben.“ (MEGA② III/7. S. 180.)

[88] Marx berichtet Lassalle am 21. Dezember 1857, dass ihn „die gegenwärtige commercielle Crise […] angespornt“ hätte, „mich nun ernsthaft an die Ausarbeitung meiner Grundzüge der Oe-

nachdem er inhaltlich in einer kritischen Besprechung eines proudhonistischen Buches zur Banken- und Geldreform Anschlusspunkte für eine umfangreichere Entwicklung freigelegt hatte. Sein Wissensstand ist dann aber womöglich ein anderer. Nicht zuletzt in dieser Frage könnte der Prospekt helfen, weiteres Licht zu schaffen.

2. Forschungsstand zum Prospekt

Über den besagten „Prospektus" aus dem Jahr 1851 ist in der Marx-Forschung weiter nichts bekannt. Von höchstem Interesse ist er aber deshalb, weil es über die Konzeptualisierung der von Marx geplanten *Ökonomie* bis 1857 keine ertragreichen Äußerungen gibt.[89] Damit hängt nicht nur die Frage zusammen, inwiefern Marx vor Abfassung seines ersten großen systematischen Manuskripts im Jahr 1857/58 (den sogenannten *Grundrissen*) präzise Vorstellungen zur Struktur seines Werkes besaß.[90] Sondern daran schließt sich beispielsweise auch das Problem an, ob Marx erst im Laufe seiner Ausarbeitung zu der Struktur seines Werkes gekommen ist oder er schon im Jahr 1851 ein mehr oder weniger genaues Bild der „späteren" Struktur vor Augen hatte.[91] Hierzu gibt

konomie zu geben" (MEGA② III/8. S. 223). Engels gegenüber betont er schon am 18. Dezember, dass er nun an „der Ausarbeitung der Grundzüge der Oekonomie" sei und dass es hierfür „durchaus nöthig" wäre, „für das Publikum au fond der Sache zu gehn" (MEGA② III/8. S. 221). Diese Notwendigkeit für das Publikum bezieht Marx offenbar gerade auch auf die Krise, die mit seiner *Ökonomie* ganz grundlegend eingeordnet werden soll. (Denn das Doppelte, welches Marx, wie er schreibt, beschäftigt hält, ist 1) diese Ausarbeitung und dann 2) die *„jetzige Crisis"*.)

[89] Aus den Briefen lässt sich, wie oben dargelegt, nur schließen, dass Marx drei Bände geplant hat: Zur Kritik der Ökonomie, zur Geschichte der Ökonomie und eine Betrachtung der Sozialisten.

[90] Hier wäre außerdem von Interesse, ob im Prospekt schon Anzeichen des späteren Planes von sechs Büchern zu finden sind (siehe Fn. 84), was auch weiteres Licht auf die sog. *Londoner Hefte* werfen würde.

[91] Das betrifft auch beispielsweise die Frage, wie die konkrete Gestalt der Marx'schen Theorie zu diesem Zeitpunkt ausgesehen hat. Wilhelm Liebknecht berichtet nämlich in seinen Erinnerungen an Marx von Vorlesungen im Jahr 1850, die Marx erst privatim in kleinem Kreis und dann auf Drängen seiner befreundeten Zuhörer schließlich auch öffentlich im Londoner Arbeiterbildungsverein gehalten hat. Diese Vortragstätigkeit ist auch von anderer Seite belegt. Zu zweifeln ist jedoch an der Inhaltsangabe, welche Liebknecht von diesen Vorträgen gibt. Er berichtet nämlich, dass „Marx schon vollständig in den Grundzügen sein System [entwickelte], wie es in dem ‚Kapital' uns vorliegt." Liebknecht berichtet im gleichen Text, in dem jedoch etwas unklar bleibt, ob dieselben Vorträge oder überhaupt die Marx'schen Vorträge gemeint sind, denen Liebknecht vielleicht später (schließlich befand er sich bis 1862 im Londoner Exil) beigewohnt hat, zudem: „Er [d.i. Marx] benützte beim Lehren auch eine schwarze Holztafel, auf die er die

das bisher Bekannte (Briefe, Exzerpte und Exzerptsammlungen) keinen aussagekräftigen Anhalt.[92] Es wäre daher sehr dringlich, diesen „Prospektus“ aufzufinden.

An Cotta muss der Prospekt wohl zwischen dem 5. Mai[93] und Juli 1851 gegangen sein.[94] Der Nachlass des Cotta-Verlages wird im Marbacher Literaturarchiv verwahrt. Was sich also dort finden könnte, wäre entweder – im glücklichsten Fall – dieser „Prospektus“ selbst oder aber zumindest weitere Briefe Ebners an Cotta, die Aufschluss über das geplante Marx'sche Werk geben könnten.

Außerdem scheint aber auch Ebner selbst den Prospekt besessen zu haben.[95] Ob sich Ebners Nachlass erhalten hat, ist jedoch unbekannt.[96] Wichtig ist allerdings, dass Ebner als Spitzel im Dienste der Habsburger stand und deshalb Abschriften entweder des Prospektes oder anderer Materialien nach Wien weitergeleitet haben könnte.

Ferner könnte Marx, wofür aber kein Indiz vorliegt, womöglich eine weitere Ausarbeitung an Löwenthal geschickt haben.[97]

Zudem waren in die Suche nicht nur Freunde eingespannt, sondern es bestand auch Kontakt zu anderen Verlagen.

Mir sind aus der Marxforschung keine Berichte oder Notizen darüber bekannt, dass konzentriert Nachforschungen zu diesem „Prospektus“ und dem Plan dieses Werkes betrieben worden sind.

Formeln schrieb – darunter die uns Allen aus dem Anfang des ‚Kapital‘ bekannten Formeln.“ Hiermit ist wohl W–G–W bzw. G–W–G′ gemeint, die Marx nach derzeitigem Kenntnisstand erstmals 1857 gebrauchen wird (siehe MEGA② II/1.1. S. 132). Dass Marx schon Anfang der 1850er Jahre auf diesem Stand gewesen wäre, lässt sich aus keinem seiner Exzerpte oder sonstigen Arbeiten dieser Zeit nachweisen. – (Liebknechts Erinnerungen an Karl Marx sind unter dem Titel „Karl Marx zum Gedächtniß“ erschienen und beispielsweise abgedruckt in: Gespräche mit Marx und Engels. Hrsg. von Hans-Magnus Enzensberger. Frankfurt a.M. 1981. S. 159; sowie in MEGA② I/10. S. 1129.)

[92] Fred Schrader, dessen Standpunkt weiter unten noch besprochen wird, ist indes anderer Ansicht.

[93] Siehe Brief von Ebner an Cotta, wo ihm jener mitteilt, dass sich Marx bald ausführlicher melden würde (zitiert auf S. 40 der vorliegenden Untersuchung).

[94] Siehe Marx an Engels, 31. Juli 1851. In: MEGA② III/4. S. 159 sowie S. 40/41 der vorliegenden Untersuchung.

[95] Siehe Ferdinand Freiligrath an Marx, 7. September 1851. In: MEGA② III/4. S. 459 sowie oben S. 43/44.

[96] In der Nachlassdatenbank des Bundesarchivs ist nichts verzeichnet und in der Bestandsübersicht des „Kalliope-Verbundes“ werden nur einzelne Briefe aus dem Marbacher Archiv angezeigt.

[97] Siehe Wilhelm Pieper an Marx, 17. November 1851. In: MEGA② III/4. S. 497 sowie oben S. 46.

Auf den Prospekt kommt als erster wahrscheinlich David Rjazanov zu sprechen. In einem Aufsatz, der im Jahr 1929 zunächst auf Russisch erschienen ist und dann unter dem Titel *Siebzig Jahre „Zur Kritik der politischen Ökonomie"* ins Deutsche übersetzt wurde,[98] behandelt Rjazanov eingehend die Marx'schen Studien in den 1850er Jahren. Er umschreibt darin den Prospekt als „Exposé" der von Marx geplanten Arbeit, das „leider nicht erhalten geblieben, jedenfalls bis jetzt nicht aufgefunden" wurde.[99] Es ist unbekannt, ob Rjazanov, der als Direktor des Marx-Engels-Instituts (MEI) in Moskau nicht nur die erste historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke von Marx und Engels in Angriff nahm, sondern dafür auch eine umfangreiche Suche nach Archivmaterial in Europa betrieb, an seine Korrespondenten gezielt Aufträge zur Suche nach diesem „Exposé", also dem Prospekt, erteilt hat. Dies wird jedenfalls dadurch nahegelegt, dass Rjazanov in seinem Aufsatz schreibt:

> „Bis jetzt gelang es uns aber nicht, Spuren dieses Manuskripts aufzufinden. Wir sagten schon, daß auch das Exposé bzw. das Verzeichnis der Kapitel der künftigen Arbeit, das in den Briefen des in Aussicht genommenen Verlegers erwähnt ist, *vorläufig* spurlos verschwunden ist."[100] [Hervorh. N.J.]

Sollte nach dem Prospekt gesucht worden sein, könnte dies jedoch spätestens nach 1931, der Verhaftung Rjazanovs durch Stalin und der einschneidenden Umbildung des Instituts, eingeschlafen sein; indes wird der Prospekt zumindest noch 1934 in der vom Institut herausgegebenen „Marx-Chronik" als „Plan" genannt.[101]

Derjenige, der in Wien seit Januar 1929 (und bis März 1931) als Korrespondent des Marx-Engels-Instituts angestellt war, ist Roman Rosdolsky (1898–1967).[102]

---

[98] Im Folgenden wird aus dieser Übersetzung zitiert: David Rjazanov: Siebzig Jahre „Zur Kritik der politischen Ökonomie". In: Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung. Hrsg. von Carl Grünberg. Nr. 15. 1930. S. 1–32. Siehe zum Exposé ebenda die S. 4/5 sowie 8.

[99] Ebenda. S. 4/5.

[100] Ebenda. S. 5. (Siehe auch S. 8/9.)

[101] Karl Marx. Chronik (Fn. 17). S. 110.

[102] Für Auskünfte zu Rosdolskys Arbeit für das MEI bin ich Ljudmila Vasina zu großem Dank verpflichtet; sie hat für mich nicht nur den in Moskau liegenden Briefwechsel systematisch durchgesehen, sondern mir auch höchst hilfreiche Auszüge aus dem Briefwechsel zukommen lassen, aus welchen ich weiter unten zitieren werde. — Über den Beginn der Tätigkeit von Rosdolsky gibt es in der Literatur unterschiedliche Angaben. Auf Grundlage des Briefwechsels ist erwiesen, dass Rjazanov, der an Rosdolsky herangetreten ist, diesen schon zum 15. Dezember 1928 als Korrespondent des MEI verpflichten wollte. Weil Rosdolsky aber offenbar den Brief erst am 2. Januar erhalten hatte – und sich dann sofort zur Mitarbeit bereiterklärte – ist von einem Beginn im Januar 1929 zu sprechen. Davon geht korrekterweise auch Rolf Hecker

Rosdolsky war von Institutsseite mit gezielten Suchaufträgen, namentlich im Wiener Haus-, Hof- und Staatsarchiv, betraut,[103] die ihm brieflich von Moskau aus mitgeteilt wurden. Dieser Briefwechsel ist im Russländischen Staatsarchiv für Sozio-politische Geschichte (RGASPI) erhalten, und im Folgenden soll kurz nachverfolgt werden, ob sich darin Hinweise auf Ebner oder das „Exposé“ finden lassen, von dem Rjazanov spätestens im Jahr 1929 wusste.[104]

Aus dem Briefwechsel geht hervor, dass Rosdolsky in den Wiener Archiven offenbar besonders den Konfidentenberichten nachgehen sollte; das teilt ihm Ernst Czóbel in einem Brief vom 27. Februar 1929 mit.[105] Unter den Habsburger Agenten interessierte dabei namentlich Hermann Ebner, wobei jedoch in diesem Brief als Grund nur dessen Eingeweihtsein in die Tätigkeit des *Bundes der Kommunisten* seit 1849 und allgemein sein persönlicher Umgang mit Marx angegeben wird.[106] Weil diese Verbindung intensiv war, wurde diesen Berichten von Ebner dann kurz darauf besondere Wichtigkeit zugesprochen.[107] Am 22. Oktober wird Rosdolsky näherhin vorgeschlagen, die Berichte von Engelshofen[108] (einem anderen Agenten) und Ebner „chronologisch Jahr für Jahr durch[zu]arbeiten“.[109] In Moskau vermutet man nämlich stark, dass „die Berichte von Engelshofen und Ebner sehr viel belangreiches Material für uns enthalten.“[110] Nachdrücklich aufmerksam wurde man auf Ebner aber an-

aus: Fortsetzung und Ende der ersten MEGA zwischen Nationalsozialismus und Stalinismus (1931–1941). In: Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. N.F. Sonderband 3: Stalinismus und das Ende der ersten Marx-Engels-Gesamtausgabe. Hamburg 2001. S. 253. Die Angaben zu Rosdolskys Tätigkeit für das MEI und für die MEGA① sind in der bisher einzigen Biographie zu Rosdolsky (Rosdolsky-Kreis: Mit permanenten Grüßen. Leben und Werk von Emmy und Roman Rosdolsky. Wien 2017) leider unzuverlässig oder wenig informativ. Als Beginn seiner Korrespondententätigkeit wird dort fälschlich 1926 angegeben (S. 226).

[103] Rosdolsky schreibt an Karl Korsch am 22. Dezember 1950, dass er „zu Rjasanoffs Zeit“ in Wien vier Jahre für das MEI gearbeitet habe und seine Aufgabe darin bestand, „in den Wiener Staatsarchiven alle sich auf Marx und auf die Geschichte der Arbeiterbewegung beziehenden Materialien herauszusuchen und photokopieren zu lassen.“ (Der Briefwechsel von Rosdolsky mit Korsch ist abgedruckt in Michael Buckmiller: Die Marx-Interpretation im Briefwechsel zwischen Karl Korsch und Roman Rosdolsky (1950–1954). In: Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. N.F. Sonderband 5. Frankfurt a.M. 2006. S. 322.) Siehe zu Rosdolskys Tätigkeit auch ebenda. S. 306/307 sowie Hecker: Fortsetzung und Ende (Fn. 102). S. 253.

[104] Dies hat für mich – mit großem Aufwand – Ljudmila Vasina übernommen (siehe Fn. 102).

[105] Der Briefwechsel ist aufbewahrt in: RGASPI, Sign. f. 71. op. 50. d. 189.

[106] Ernst Czóbel vom 27. Februar 1929 an Roman Rosdolsky. In: RGASPI, Sign. f. 71. op. 50. d. 189, Bl. 20.

[107] Ernst Czóbel vom 6. Mai 1929 an Roman Rosdolsky. In: RGASPI, Sign. f. 71. op. 50. d. 189, Bl. 36/37.

[108] Gemeint ist ein anderer Spitzel, Clannern von Engelshofen, der ebenfalls für die Habsburger tätig war.

[109] RGASPI, Sign. f. 71. op. 50. d. 189, Bl. 47.

[110] Ebenda.

scheinend vor allem Anfang des Jahres 1930. Am 1. Februar wird Rosdolsky aus dem MEI mitgeteilt, dass von Ebner besonders die Jahre 1850 bis 1852 interessieren würden, denn 1850 sei Marx mit Ebner in Kontakt getreten und für ihn später wichtig geworden, weil, so wörtlich im Brief, „er versprach, für sein ökonomisches Werk einen Verleger [zu] finden."[111] Es wurde vermutet, dass Ebner Briefe von Marx direkt nach Wien weitergeleitet haben könnte und daher solche dort zu finden sein könnten. Hierauf solle sich Rosdolsky besonders konzentrieren.[112] Nachdem er zunächst nur die „Indices" der Akten – einerseits der „Haute Police", andererseits der „A."- und „B.M."-Akten[113] (d.h. die Konfidentenberichte) – durchgesehen hatte[114] und anscheinend berichtet, alle A- und BM-Faszikel für das Jahr 1852 durchgegangen zu sein,[115] wird Rosdolsky daraufhin von Moskauer Seite verwundert auf das Jahr 1851 hingewiesen, das „doch gerade für Ebners und Piepers Beziehungen zu Marx […] ausschlaggebend" sei.[116] Er solle deshalb „besonders die Akten dieses Jahres gründlich und in aller Ruhe […] durchforschen."[117] In der Tat findet Rosdolsky dann auch in den „A"-Akten mehrere, nur mit Frankfurt unterschriebene Berichte, bei denen er Ebner als Urheber vermutet, und sendet offenbar Exzerpte nach Moskau.[118] Dies ist dann der letzte Brief, in welchem von Ebner in der Korrespondenz die Rede ist.[119] Unterdes zog sich in Moskau über dem MEI

---

[111] So zumindest im Brief von Frieda Düwell an Roman Rosdolsky vom 1. Februar. In: RGASPI, Sign. f. 71. op. 50. d. 189, Bl. 72. Düwell war unter anderem auch für die wissenschaftliche Korrespondenz des Instituts zuständig (siehe die Kurzbiographie in Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. N.F. Sonderband 3: Stalinismus und das Ende der ersten Marx-Engels-Gesamtausgabe. Hamburg 2001. S. 405).

[112] Ebenda. Interessanterweise tauchte in der Tat später ein fragmentarischer Brief im Archiv auf, der anscheinend nicht von Rosdolsky gefunden worden war. Rudolf Neck spricht jedenfalls in seinem Aufsatz, mit dem zusammen der Brief publiziert wurde, von einem „bisher unbekannte[n] Autograph". (Neck: Dokumente [Fn. 36]. S. 263; diese Publikation ist auch in MEGA② III/4. S. 782 als Ort der Erstpublikation angegeben.) (Siehe auch die vorliegende Untersuchung. S. 65.)

[113] Dabei handelt es sich um die Archivakten der Polizeibehörde. Siehe hierzu auch S. 67 der vorliegenden Untersuchung.

[114] Hier habe er nur das bereits eingeschickte Material gefunden; mehr könne deshalb vielleicht nur gefunden werden, wenn er die Akten selbst durchgeht. In Moskau bestätigt man dies und weist, siehe unten, vor allem auf die Akten für das Jahr 1851 hin.

[115] So wird aus dem Brief von Frieda Düwell an Roman Rosdolsky vom 9. Mai 1930 deutlich. In: RGASPI, Sign. f. 71. op. 50. d. 189, Bl. 117.

[116] Ebenda.

[117] Ebenda.

[118] Rosdolsky vom 22. November 1930. In: RGASPI, Sign. f. 71. op. 50. d. 189, Bl. 167, Rückseite.

[119] Dies hängt vielleicht auch mit der Säuberung im MEI zusammen, die – wie oben erwähnt – mit der Verhaftung Rjazanovs im Februar 1931 einsetzt und schließlich große Auswirkungen auf

das stalinistische Unheil zusammen. Rjazanov wird Anfang 1931 einbestellt und kurz darauf verhaftet. Das Institut wird umgebildet und politisch „gesäubert“. Auch Rosdolsky erhält zum April 1931 seine Kündigung, ist aber noch bis zum Mai 1934 gelegentlich für das MEI tätig.[120]

Im Hinblick auf den Prospekt respektive das „Exposé“ ist bemerkenswert, dass Rosdolsky zwar nachdrücklich auf Ebner – einmal sogar mit Hinweis auf die geplante *Ökonomie* – hingewiesen wird, aber offenbar kein gezielter Suchauftrag nach dem Prospekt bzw. dem „Exposé“ gegeben worden ist, obwohl ja dessen Existenz dem Direktor des Instituts, Rjazanov, bekannt war. Ob über das hier Angegebene hinaus weitere Nachforschungen in Wien vom MEI oder von anderer Seite aus nach dem „Exposé“ angestellt worden sind, ist unbekannt.[121]

Für Rosdolsky selbst resultierte aus seinen Nachforschungen in den Wiener Archiven zumindest ein 1937 veröffentlichter Aufsatz zum ungarischen Polizeispitzel Johann Bangya, mit welchem Marx Anfang der 1850er Jahre in Kontakt stand[122] und der ihm erstmals im April oder Mai 1850 einen Besuch abstattete. Auf die Marx’schen ökonomischen Studien dieser Zeit geht Rosdolsky in seinem Aufsatz allerdings nicht ein.

---

die bisherige wissenschaftliche Arbeit des Instituts hatte. Allerdings wurde an der ersten MEGA einstweilen weitergearbeitet, bis sie dann nach und nach ab 1935 eingestellt wurde. Von Rosdolskys Korrespondenzpartnern verlor Frieda Düwell im Jahr 1931 ihre Stelle (siehe Kurzbiographie, Fn. 111), während jedoch Ernst Czóbel noch bis 1935 am Institut mitgearbeitet hat.

[120] Auskunft von Ljudmila Vasina auf Grundlage des Briefwechsels zwischen Rosdolsky und dem MEI. Hierbei besonders zu beachten ist die Zahlung vom 16. Dezember 1933, die für Photokopien und kompensatorisch insgesamt für die Forschungsarbeit erging (RGASPI, Sign. f. 71. op. 50. d. 189, Bl. 230).

[121] Im Jahr 1935/36 haben die Marxforscher Boris Nikolaevskij – der zuvor Korrespondent des MEI in Berlin war – und Otto Maenchen-Helfen im Auftrag des IISG Nachforschungen am Wiener Haus-, Hofund Staatsarchiv betrieben (siehe Jürgen Herres: Der Kölner Kommunistenprozess von 1852. In: Geschichte in Köln. Zeitschrift für Stadt- und Regionalgeschichte. Bd. 50. 2003. S. 151, Fn. 73). Allerdings ist mir unbekannt, wonach genau gesucht wurde. Da jedoch Nikolaevskij und Maenchen-Helfen in ihrer 1936 abgeschlossenen Biographie zu Marx nicht auf die Pläne zur *Ökonomie* im Jahr 1851 eingehen, kann vermutet werden, dass von ihnen nicht gezielt nach dem Plan bzw. dem Prospekt gesucht worden ist.

[122] Roman Rosdolskyj [sic!]: Karl Marx und der Polizeispitzel Bangya. In: International Review for Social History. 2 (1937). S. 229–245; zu seinen Nachforschungen: S. 229, Fn. 3 sowie S. 242. In der Fußnote spricht Rosdolsky indes von seinen Studien von vor fünf Jahren, das – gerechnet vom Erscheinungsjahr der Zeitschrift – somit das Jahr 1932, vielleicht aber auch 1930/31 gewesen sein könnte. – Dass Rosdolsky die Spitzelberichte Bangyas im Auftrag des MEI in Moskau kopierte, berichtet Michael Buckmiller, der dies aus dem Briefwechsel von Rosdolsky mit dem MEI entnommen hat. (Buckmiller: Die Marx-Interpretation [Fn. 103]. S. 307.) Rosdolsky selbst verweist darauf, dass sein Artikel leider nicht mit dem dokumentarischen Anhang („mit über 50 Dokumenten/Spitzelberichte/über Marx und andere Emigranten“) abgedruckt wurde – Dokumente, die ihm später abhandengekommen seien (Brief an Korsch vom 2. April 1951, siehe Buckmiller: Die Marx-Interpretation [Fn. 103]. S. 324).

Dies ist jedoch der Fall in einer späteren Untersuchung, die Rosdolsky hauptsächlich Anfang der 1950er Jahre geschrieben hat und in der er sich intensiv dem Marx'schen ökonomischen Manuskript von 1857/58 zuwendet. Diese Untersuchung erschien postum unter dem Titel *Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen „Kapital"* im Jahr 1968. Rosdolsky bespricht darin in einem ersten Kapitel auch genauer die Studien von Marx in den 1850er Jahren und stützt sich dabei insbesondere auf den oben genannten Aufsatz von Rjazanov. Von diesem übernimmt er offenbar den Hinweis auf das „Exposé" beziehungsweise den Prospekt,[123] ohne aber – allerdings unter der Herausstellung, dass ein „Exposé" abgefasst wurde – näher darauf einzugehen oder dabei eigene Nachforschungen zu erwähnen;[124] es scheint daher unwahrscheinlich, dass Rosdolsky in den 1920er bzw. 1930er Jahren gezielt danach gesucht hatte oder er eine solche Suche später auf eigene Faust aufgenommen hätte. Dafür liegt jedenfalls kein Anhalt vor, auch wenn Rosdolsky – obwohl nach dem Zweiten Weltkrieg in den USA ansässig – in den Jahren 1956 und 1958/59 im Rahmen anderer Projekte erneut in Wien war und hierfür im Staatsarchiv gearbeitet hatte.[125]

Kurzum: In seiner Untersuchung *Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen „Kapital"* schildert Rosdolsky zwar die Marx'sche Einschätzung, die *Ökonomie* bald abschließen zu können, und bespricht dies kontextualisierend etwas ausführlicher. Aber im Vordergrund seiner Betrachtung steht dabei, wenngleich er auch das Abfassen eines „Exposés"[126] nennt, das vermutete Manuskript der *Ökonomie*, welches in dieser Zeit entstanden sein könnte.

Der Prospekt führte so auch unverändert ein Schattendasein.[127]

---

[123] Roman Rosdolsky: Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen „Kapital". Der Rohentwurf des Kapital 1857–1858. Bd. 1. Frankfurt a.M. 1972. S. 16.

[124] Ein Hinweis hierauf könnte indes sein, dass Rosdolsky erwähnt, dass „wir aus den Akten des Wiener Haus-, Hof- und Staatsarchivs wissen", dass „Ebner ein Konfident der österreichischen Regierung" gewesen sei. (Rosdolsky: Zur Entstehungsgeschichte [Fn. 123]. S. 16, Fn. 13) Dieser Hinweis fehlt noch in Rjazanovs Aufsatz von 1929/1930 (Rjazanov: Siebzig Jahre [Fn. 98]) und dem ist Rosdolskys bei seinen Recherchen im Wiener Archiv, wie oben dargelegt, nachgegangen. – Falls Rosdolsky dabei auch nach dem Prospekt recherchiert hätte (wofür es im Briefwechsel mit dem MEI, wie gesehen, keinen Anhalt gibt), wäre allerdings gerade in dieser Fußnote der richtige Platz für einen Hinweis darauf gewesen. Rosdolsky beruft sich für das „Exposé" jedoch durchweg nur auf den Aufsatz Rjazanovs.

[125] Rosdolsky-Kreis: Mit permanenten Grüßen (Fn. 102). S. 352 sowie S. 356.

[126] Siehe ebenda. S. 16/17.

[127] Walter Tuchscheerer beispielsweise, der über seiner Arbeit an einer entwicklungsgeschichtlichen Betrachtung der Marx'schen Werttheorie verstarb, erwähnte zwar die Marx'sche Verlagssuche, spricht aber ein Exposé oder Prospekt nicht an (Walter Tuchscheerer: Bevor ‚Das Kapital' entstand. Die Herausbildung und Entwicklung der ökonomischen Theorie von Karl Marx in der Zeit von 1843 bis 1858. Berlin 1968. S. 326/327).

Es gibt jedenfalls kein Anzeichen dafür, dass diesem Prospekt eine besondere Aufmerksamkeit zuteil geworden ist oder seitdem nach ihm Ausschau gehalten worden wäre.

Wenn für die 1850er Jahre nach Archivmaterial über Marx oder seinen Umkreis gesucht worden ist, dann handelte es sich – wenn es nicht um gezielte Forschungen zu anderen Projekten ging, genannt sei neben Bangya sowie den Spitzelberichten (Rosdolsky) nur der Freiligrath-Briefwechsel[128] – um mehr zufällige Funde (wie derjenige von Neck, siehe unten) beziehungsweise um eine ganz allgemein ausgerichtete Suche nach Marx-relevanten Archivalien.

In unmittelbare Nähe zu der Frage nach dem „Prospekt" kam man indes im Rahmen eines Projektes, in welchem auch Briefe von Hermann Ebner erfasst worden sind, der vorher und auch nachher kaum im Blickpunkt der Forschung stand.[129] In einer von Karl Obermann und Kurt Koszyk betreuten Auswahlausgabe[130] von Briefen, die von Zeitgenossen Marxens stammen und mit deren Veröffentlichung das Ziel verbunden war, den Zeitkontext zu erhellen, in dem sich Marx und Engels befanden,[131] wurden nämlich auch einige der Briefe Ebners aus dem Archiv des Cotta-Verlages aufgenommen. Als letzter Brief Ebners ist in der Auswahlausgabe jedoch der bereits zitierte Brief vom 5. Mai 1851 abgedruckt, der Cotta vorab darüber in Kenntnis setzt, dass Ebner ihm bald mehr über ein Werk von Marx mitteilen werde, das ihm gerade aus London angezeigt worden sei. Von den beiden Herausgebern gibt es an dieser Stelle bemerkenswerterweise jedoch keine erläuternde Notiz. Auch sind keine weiteren Briefe von Ebner, obwohl die Auswahl insgesamt Briefe bis zum 6. Februar 1852 umspannt,[132] aufgenommen worden. Dadurch wird im Un-

[128] Freiligraths Briefwechsel mit Marx und Engels. Bearb. und eingel. von Manfred Häckel. Berlin 1968.

[129] Die einzig mir bekannten genaueren Nachforschungen, die zu Ebners Biographie betrieben worden sind, stammen einerseits vom MEI, das Rosdolsky am 21. Juni 1929 um Auskunft zu den Todesdaten, der Familie, den Lebensverhältnissen und „etc" bat – wahrscheinlich für das Namenregister der ersten MEGA bzw. vielleicht auch für die bio-bibliographische Zusammenstellung: Karl Marx. Chronik seines Lebens in Einzeldaten (Fn. 17) (siehe Czóbel an Rosdolsky. In: RGASPI, Sign. f. 71. op. 50. d. 189, Bl. 41, Rückseite); und andererseits vor allem von Wolfgang Mönke, der einen Teil von Ebners Briefen in seine geplante „Marx-Chronik" aufnehmen wollte und für die Fußnoten eine Kurzbiographie Ebners erstellt hat (siehe Fn. 159). Ebners Spitzeltätigkeit im Vormärz und auch danach ist Ernst Hanisch nachgegangen (siehe nächster Abschnitt und Fn. 36).

[130] Zeitgenossen von Marx und Engels. Ausgewählte Briefe aus den Jahren 1844 bis 1852. Hrsg. und annotiert von Kurt Koszyk und Karl Obermann. Amsterdam 1975.

[131] Dem Vorwort der Herausgeber zufolge möchte die Auswahl „wichtige Vorgänge der Jahre 1844 bis Anfang 1852 durch Briefe der Zeitgenossen […] spiegeln bzw. einen lebendigen Eindruck von der Situation, den vorhandenen Stimmungen und Tendenzen […] vermitteln." (Ebenda. Vorwort. S. VII.)

klaren gelassen, ob es keine weiteren Briefe von Ebner zu der Verlagssuche nach der *Ökonomie* gibt – und dadurch verdichtet sich nicht zuletzt der Verdacht, dass dem Hinweis auf das Marx'sche Werk von den Herausgebern schlicht nicht weiter nachgegangen und ihm keine besondere Aufmerksamkeit geschenkt worden ist.

Speziell mit Ebners Spitzeltätigkeit und seinen Berichten nach Wien im Vormärz, aber auch nach der Revolution befasst sich Ernst Hanisch in seiner Publikation *Karl Marx und die Berichte der österreichischen Geheimpolizei*.[133] In Hanischs Untersuchung geht es einerseits um die nach Österreich gelangten Berichte von Spitzeln über Marx und seinen Kreis, aber andererseits auch ganz konkret um den Verdacht, dass Marx selbst Agent der österreichischen Geheimpolizei gewesen sein könnte. Hierfür stützt sich Hanisch auf eine Aktennotiz und einen oben schon auszugsweise zitierten Text von Marx,[134] der über Ebner nach Wien gelangte. Hanisch geht dann gesondert der Frage nach, wie diese Verbindung von Marx und Ebner zustande kam, und kommt dabei auch auf das Projekt einer *Ökonomie* zu sprechen.[135] Dies ist besonders deshalb wichtig, weil Hanisch, ein österreichischer Historiker, intensiv mit dem Quellenbestand aus dem österreichischen Staatsarchiv gearbeitet hat. Obwohl sich Hanisch ausgiebig auf den Kontakt Ebners zu Marx bezüglich der *Ökonomie* einlässt, ist daraus jedoch nicht deutlich zu vernehmen, ob er auch gezielt nach dem Prospekt gesucht hat, den er als Inhaltsverzeichnis beziehungsweise Plan erwähnt.[136]

Ein Jahr vor Hanischs Untersuchung, im Jahr 1975, erschienen die ersten Bände der zweiten Marx-Engels Gesamtausgabe. In deren Rahmen wurden

---

[132] Der Abbruch mit diesem Brief aus dem Februar 1852 war sicherlich willkürlich, denn auch für die folgenden Monate des Jahres 1852 hätte man durchaus interessante Briefe aufnehmen können (siehe beispielsweise den bei Ute Emmrich zitierten Brief von Adolf Cluß an Joseph Weydemeyer vom 16./18. Februar 1852, der sich im Zentralen Parteiarchiv des IML Moskau befand, in: Ute Emmrich: Johann Georg Eccarius und sein Wirken in der revolutionären Arbeiterbewegung. Ein biographischer Abriß 1818–1864 (in der Reihe „Beiträge zur Geschichte Thüringens"). Erfurt 1988. S. 95, Fn. 2). Bei der Edition handelt es sich, wie hieraus zu ersehen ist, in der Tat um eine mehr oder minder willkürliche Auswahl. Es ist somit nicht ausgemacht, dass alle „wichtigen" Briefe aufgenommen worden sind, da sich dies jeweils an einem Kriterium bemessen müsste, was für die Edition aber nicht im engeren Sinne vorlag.

[133] Ernst Hanisch: Karl Marx und die Berichte der österreichischen Geheimpolizei (= Schriften aus dem Karl-Marx-Haus 16). Trier 1976.

[134] Siehe Fn. 36 der vorliegenden Untersuchung sowie S. 42 unten.

[135] Hanisch: Marx und die Berichte (Fn. 31). S. 22/23.

[136] Ebenda. S. 22. Hanisch vermerkt zu Freiligraths Empfehlung, Ebner den Plan auseinanderzusetzen: „Darauf ging Marx offensichtlich ein und unterbreitete sogar ein Inhaltsverzeichnis des geplanten Werkes. Dieser Brief ist leider nicht überliefert, ebenso fehlt Ebners Antwortbrief."

dann 1984 im Band III/4 sowohl die einschlägigen Briefe an Marx und Engels wie auch die Briefe von ihnen für den hier relevanten Zeitraum ediert als auch die Marx'schen Exzerpte in den Bänden IV/7 (1983) und IV/8 (1986) vorgelegt. Eine tiefergehende Nachforschung zum Marx'schen Plan der *Ökonomie* oder gar dem Prospekt wurde aber offenbar nicht angestellt. Jedenfalls geben davon weder die Einleitungen[137] noch die Erläuterungen im Apparatband Auskunft und auch sind in den die MEGA begleitendenden Spezialzeitschriften keine Auseinandersetzungen zu finden.[138]

Die Erläuterungen, die zu den entsprechenden Briefstellen im Apparatband angefertigt worden sind, gehen nur oberflächlich auf die geplante *Ökonomie* ein.[139] Auch ist der Brief von Ebner an Cotta nicht im MEGA-Band III/4 enthalten,[140] obwohl im zweiten Teil der Text-Bände, in welchem „Auszüge aus Briefen verschiedener Personen mit Angaben über den Briefwechsel von Marx" aufgenommen werden könnten, hierfür eigentlich Platz und Anlass gewesen wäre. Dies deutet insgesamt auf eine fehlende Aufmerksamkeit bezüglich des Prospektes und der Publikationsabsichten hin.

Zwar wird in den Exzerptbänden IV/7 und IV/8 eine Verbindung mit der seinerzeit geplanten Ausarbeitung der *Ökonomie* hergestellt, aber weder der besagte Prospekt genannt noch die Pläne selbst – wie sie beispielsweise in den Briefen greifbar werden – eigens zum Thema erhoben.[141] Die geplante *Öko-*

---

[137] Nicht erwähnt wird die geplante *Ökonomie* im Überblick in MEGA② II/1. S. 10*; nur oberflächlich in MEGA② III/4. S. 21*; (überhaupt nicht in der Einleitung zu MEGA② III/5); knapp in MEGA② IV/7. S. 18*; beziehend auf die Arbeit an den Exzerptheften in MEGA② IV/8. S. 18*, 24*, 32*.

[138] In der Regel fand im Zusammenhang mit der Vorbereitung entsprechender MEGA-Bände nicht nur eine Veröffentlichung von Arbeitsergebnissen aus den umfangreich betriebenen Nachforschungen statt, sondern es wurden gelegentlich auch Probleme oder Lücken benannt, auf die man im Laufe der Forschungsarbeiten an den Bänden gestoßen war. Bezüglich der geplanten *Ökonomie* oder gar des Prospektes ist nichts zu finden.

[139] Zur Stelle im Brief vom 2. April 1851, in welchem Marx das Ende seiner Studien ankündigt, gibt es keine Erläuterung. Im Brief von Marx an Engels vom 31. Juli 1851, in welchem er davon berichtet, seinen „Plan" hingeschickt zu haben, wird auf diesen in der Erläuterung nicht eingegangen, sondern nur auf das „geplante Werk" verwiesen (MEGA② III/4. S. 716). Die gleiche Erläuterung gibt es auch bei der zweiten Nennung des Prospektes im Brief von Ferdinand Freiligrath an Marx vom 7. September (MEGA② III/4. S. 943).

[140] Er findet sich nur im oben besprochenen Band Zeitgenossen von Marx und Engels (Fn. 24). S. 412.

[141] Dies wird auch besonders deutlich an zwei Aufsätzen von Wolfgang Jahn, dem Leiter der MEGA-Arbeitsgruppe in Halle, welche mit der Edition der sog. *Londoner Hefte* betraut war. Zu nennen ist einerseits ein Aufsatz vor der Edition der ersten Bände zu den *Londoner Heften*, den er 1978 zusammen mit Roland Nietzold veröffentlicht hat: Probleme der Entwicklung der Marxschen politischen Ökonomie im Zeitraum von 1850 bis 1863. In: Marx-Engels-Jahrbuch 1. Berlin 1978. S. 145–174). Darin wird auf die geplante *Ökonomie* von 1851 überhaupt nicht

nomie bleibt dadurch in der MEGA bisher insgesamt unterbelichtet und dies spitzt sich insofern noch zu, als im später erschienenen Band IV/9, der die Marx'schen Exzerpte von Juli bis September 1851 enthält – also Exzerpthefte aus der Hochphase der Arbeit an der *Ökonomie* – diese mit keinem Wort erwähnt wird oder Bezüge hergestellt werden.[142]

Diese Unterbelichtung bis hin zur Übergehung gilt ebenfalls für die bisherige Forschungsliteratur[143], die für die 1850er Jahre gleichwohl insgesamt sehr überschaubar ist.

---

eingegangen. – Andererseits ist zu verweisen auf Jahns Aufsatz von 1987, entstanden nach der Veröffentlichung von zwei MEGA-Bänden zu den *Londoner Heften*, in dem dann bei genauer Betrachtung der Marx'schen Studien in den Jahren 1850/1851 zwar auch die geplante *Ökonomie* aus dem Jahr 1851 genannt sowie zum einen beim *Bullion* und zum anderen beim Studium von Smith, Steuart und Ricardo auf die Verbindung mit der *Ökonomie* hingewiesen wird. Allerdings schließt diese Bezugnahme nach dem Ricardo-Exzerpt mit der Ansicht, dass Marx auf offene theoretische Probleme gestoßen sei, die eine neue Forschungsphase eingeleitet hätten und er deshalb die *Ökonomie* nicht habe ausarbeiten können. Weiter wird dann die geplante *Ökonomie* nicht mehr thematisiert. – Dabei wird allerdings übergangen, dass Marx auch nach dem Ricardo-Exzerpt auf der Suche nach einem Verlag war und seine Studien zudem im Kontext seiner *Ökonomie* interpretiert werden können. Dass es darüber hinaus auch einen Prospekt zu dieser *Ökonomie* gegeben hat, findet keinerlei Erwähnung. (Wolfgang Jahn: Die „Londoner Hefte 1850–1853" in der Entwicklung der politischen Ökonomie von Karl Marx. In: IMSF. Jahrbuch 12. 1987. S. 152–162, besonders Unterpunkt 2.3.)

[142] Dies gilt bezeichnenderweise auch für die Vorarbeiten zu diesem Band wie beispielsweise die Dissertation von Jens Gruse, welche sich mit einem Exzerptheft aus MEGA② IV/9 befasst und dabei auch in einem Kapitel die „Stellung" dieses Heftes – entstanden im Juli 1851 – „innerhalb der Londoner Hefte 1850–1853" betrachtet. Auf die geplante *Ökonomie* wird dabei nicht verwiesen. Hervorgehoben wird als Kontext kurioserweise aber die Brockhaus vorgeschlagene Darstellung zur modernen ökonomische Literatur in England (siehe in der vorliegenden Untersuchung, Fn. 82) (Jens Gruse: Marx' Studien zur Lage der Arbeiterklasse im Heft [XI] der „Londoner Hefte 1850–1853". Diss. A. Halle/Saale 1985. S. 4).

[143] In den biographischen Arbeiten oder auch in den mehr überblicksartigen Schriften zur Marx'schen Theorieentwicklung, wie von Tuchscheerer oder Malysch vorgelegt – auf die hier nicht weiter einzugehen ist –, wird die Publikationsabsicht allenfalls erwähnt und oberflächlich berührt, wenn nicht gar schief besprochen wie beispielsweise bei McLellan, der für einen Abbruch der Arbeiten an der *Ökonomie* unter der Hand die Auseinandersetzung mit Proudhons *Idée générale* verantwortlich macht (David McLellan: Karl Marx. A Biography. 3. Ed. London 1995. S. 254). – Als bezeichnender Fall ist gesondert auf die Dissertation von Raúl Rojas (Das unvollendete Projekt. Zur Entstehungsgeschichte von Marx' *Kapital*. Berlin, Hamburg 1989) einzugehen, da sie sich neben der später noch zu erwähnenden Arbeit von Fred E. Schrader (und den bereits genannten Texten) bisher am ausführlichsten mit der Entwicklung der Marx'schen ökonomischen Theorie in den 1850er Jahren beschäftigt hat. In dieser Dissertation wird der Prospekt jedoch nicht genannt, obwohl Rojas im Anhang eine als Zeitleiste angeordnete, detaillierte „Chronik der ökonomischen Studien von Marx" bietet, in welcher die geplante *Ökonomie* sowie die Verlagssuche (mit Nennung Ebners) zumindest verzeichnet ist (S. 327/328). Die wenigen Ausnahmen, die überhaupt den Prospekt ansprechen, sind meines Wissens neben den bereits genannten Rjazanov (Fn. 98), Karl Marx. Chronik (Fn. 17), sowie Rosdolsky (Fn. 123) nur noch Heinz Abend (Fn. 144) und Л. П. Миськевич. Миськевич erwähnt in seinem Beitrag „Разработка и пропаганда Марксом своей экономической

Einzugehen ist zunächst auf die MEGA-Arbeitsgruppe in Halle, in deren Rahmen verschiedentlich Forschungen gerade auch für diese Zeit unternommen wurden und in welcher die MEGA-Bände IV/7–9 bearbeitet worden sind. Während im Vorlauf der Arbeitsgruppe deren späteres Mitglied Heinz Abend im Jahr 1972 ausdrücklich und unter Bezugnahme auf Rjazanov das „Exposé" ansprach,[144] wird später beispielsweise in der Dissertation von Viola Philipp, welche die Marx'sche Rezeption Steuarts behandelt und dabei auch auf das Exzerpt von 1851 eingeht, das gesamte Projekt schlicht nicht diskutiert.[145] Auch in anderen Dissertationen aus Halle wird die *Ökonomie* allenfalls kurz erwähnt.[146]

Ein wirkliches Eingehen auf die Marx'schen Pläne von 1851 ist bisher einzig in einer Doktorarbeit der Fall, auf die abschließend in diesem kurzen Überblick zum Forschungsstand näher eingegangen werden muss: die 1980 veröffentlichte Dissertation von Fred E. Schrader. In ihr wurden erstmals die Exzerpthefte der 1850er Jahre untersucht und Schrader äußert sich dabei auch zu dem 1851 geplanten Werk.[147] Allerdings ist ihm offenbar nur der aus dem April stammende Brief Marxens an Engels bekannt, in welchem die baldige Ausarbeitung der *Ökonomie* ankündigt wird.[148] Denn diesen zum Ausgang nehmend – und auf andere Briefe oder den Prospekt nicht eingehend – schreibt Schrader: „In seinem Brief macht Marx keine Angaben über den Inhalt der *Ökonomie*."[149] „Dieser", so schreibt er darauf zuversichtlich, „läßt sich jedoch anhand der im Nachlaß überlieferten Manuskripte rekonstruieren."[150] Damit meint Schrader

теории в 40–50–е гг. XIX в.". In: Очерки по истории «Капитала» К. Маркса. Редкол. В. С. Выгодский и дг. Москва 1983, nicht nur den Prospekt, sondern weist in einer Fußnote sogar darauf hin, dass dieser „проспект" bisher noch nicht aufgefunden worden ist (ebenda. S. 334).

[144] Heinz Abend: Der Zusammenhang zwischen Wert, Mehrwert und Durchschnittsprofit in der Herausbildung und Entwicklung der marxistischen politischen Ökonomie (1844–1858). Diss. A. Halle/Saale 1972. S. 159 sowie der Fußnotennachweis samt Anmerkung auf S. 275.

[145] Siehe Viola Philipp: Die Marxsche Rezeption der ökonomischen Theorie von James Steuart. Diss. A. Halle/Saale 1982. S. 69–105.

[146] Ich habe allenfalls eine Nennung der Marx'schen Absicht, eine *Ökonomie* zu veröffentlichen, finden können, aber keinen Hinweis auf einen Prospekt bzw. ein „Exposé". Dies ist gerade vor dem Hintergrund der Diskussion um den „Sechs-Bücher-Plan", die insbesondere in Halle geführt worden ist, bemerkenswert. Denn bei diesem Prospekt handelt es sich um den ersten Planentwurf (wie inhaltlich vermutet werden kann), der von Marx bekannt ist.

[147] Schrader: Restauration und Revolution (Fn. 5). S. 55/56.

[148] Schrader konnte der bereits erwähnte Auswahlband mit Briefen der Zeitgenossen von Marx und Engels (Fn. 24) schon bekannt sein, da dieser 1975 erschien – und Schrader außerdem am IISG in Amsterdam arbeitete, in dessen Rahmen der Band erschien.

[149] Schrader: Restauration und Revolution (Fn. 5). S. 56.

[150] Ebenda.

die von Marx angefertigten Exzerpte sowie die mit Notizen versehene Exzerptaufbereitung *Bullion* und vor allem die umfangreichere Notiz mit dem Titel *Reflection*. Schrader geht letztlich sogar so weit, die *Reflection* als „[e]in Konzept zur geplanten ‚Kritik der Politik und Nationalökonomie'"[151] zu verstehen. Dies ist jedoch angesichts des Inhaltes der *Reflection* meines Erachtens abwegig und würde eine gesonderte Diskussion erfordern, die hier nicht geführt werden kann.

Auch wenn in der Forschung also gelegentlich (und dies selten) auf das 1851 von Marx geplante Werk eingegangen wird, ist offenbar kaum wirklich ernst genommen worden, dass sich Marx 1851 nicht nur kurz vor dem Abschluss seiner Studien wähnte, sondern er nachweislich auch ein Prospekt zu einer geplanten *Ökonomie* geschrieben hat. Nähere Nachforschungen zu diesem Prospekt sind bisher anscheinend unterblieben.

3. Archive

3.1. Das Literaturarchiv in Marbach

In Marbach wird der Verlagsbestand von Cotta mitsamt der geführten Korrespondenz aufbewahrt. Aus dem für die Marx'sche *Ökonomie* relevanten Zeitraum vom 1. Dezember 1850 bis zum 20. Juni 1853 sind dort insgesamt elf Briefe von Ebner an Cotta überliefert. Für das Jahr 1851 gibt es drei Briefe von Ebner: einen vom 15. März, dann den einschlägigen Brief vom 5. Mai, in welchem das Werk angekündigt wird, und schließlich einen vom 20. Mai, in welchem allerdings kein Hinweis auf Marx enthalten ist.[152] Auch Beilagen sind nicht verzeichnet.

Da Marx spätestens Ende Juli oder Anfang August Cotta seinen Plan zukommen ließ[153] und dieser aller Wahrscheinlichkeit nach zur Weiterleitung an Ebner ging,[154] besteht hier offenbar eine Lücke im erhaltenen Briefbestand.

---

[151] Ebenda. S. 78. Gunter Willing setzt dahingegen etwas breiter an und schreibt: „U.a. waren seine [d.h. Marx', N.J.] kleine Monographie ‚Reflection' im Heft VII der ‚Londoner Hefte' und die Ricardo-Exzerpte im folgenden Heft, die Marx eigenartig strukturierte und mit Kommentaren versah, als konzeptionelle Vorarbeiten [für das damals geplante „umfangreiche[] ökonomische[] Werk" (ebenda)] gedacht." (Gunter Willing: Rez. zu Hans-Peter Müller: Karl Marx über Maschinerie, Kapital und industrielle Revolution. Exzerpte und Manuskriptentwürfe 1851–1861. In: MEGA-Studien 1995/1. S. 130.)

[152] Für diese Mitteilung bin ich Prof. Dr. Helmuth Mojem sehr zu Dank verpflichtet, der im Marbacher Literaturarchiv das Cotta-Archiv 1867 betreut und den Bestand für mich eingesehen hat.

[153] Marx an Engels, 31. Juli 1851. In: MEGA② III/4. S. 159.

Ebner schreibt Marx nämlich am 30. Oktober 1851, dass er die Hoffnung auf Cotta noch nicht aufgegeben habe,[155] was anzeigt, dass er mit Cotta vorher hinsichtlich des Marx'schen Projektes in Beziehung gestanden haben dürfte.

Zwar ist in den Kopierbüchern Cottas, in welchen die Abschriften des ausgehenden Briefwechsels des Verlages enthalten sind, neben einem Brief an Ebner vom 15. Januar auch ein Brief vom 21. Juli 1851 eingetragen, doch umfasst dieser nur eine Honoraranweisung.[156]

Dies könnte nun den Verdacht nähren, dass sich der Spitzel Ebner bezüglich des Buchprojektes vielleicht gar nicht weiter an Cotta gewandt hat.[157] Dagegen spricht jedoch, dass Ebner mit einer Nichtweiterleitung (schließlich stand Marx' Freund Freiligrath mit Cotta in Verbindung) ein großes Enttarnungsrisiko eingegangen wäre[158] und die Agententätigkeit Ebners nicht darauf gezielt haben dürfte, die Publizierung der Marx'schen *Ökonomie* zu verhindern – zumal eine Beschlagnahmung der Schrift schnell möglich gewesen wäre. Ebners Ziel lag hingegen eher darin, einen vertrauensvollen Umgang mit Marx zu schaffen, um auf diesem Wege Informationen über die politische Emigration zu gewinnen. Außerdem wurde Ebner in Bezug auf Löwenthal ja nachweislich für das Marx'sche Projekt tätig.

Der nähere Kontakt mit Marx im Zusammenhang mit der Verlagssuche für seine *Ökonomie* hat es Ebner schließlich erlaubt, ein Vertrauensverhältnis zu Marx aufzubauen und diesem nebenbei Informationen zu entlocken. Ein ernsthafter Kontakt Ebners zur Vermittlung der Marx'schen *Ökonomie* an Cotta ist daher sehr wahrscheinlich. Im Cotta-Verlagsarchiv konnte bisher jedoch auch bei gezielter Nachforschung der Prospekt nicht entdeckt werden.

---

[154] Dies bleibt im Brief (vorherige Fußnote) etwas unklar, aber da der Kontakt zu Cotta über Ebner lief und Marx ja auch von Daniels aufgefordert wurde, Ebner den Plan auseinanderzusetzen, ist davon auszugehen, dass Ebner an Cotta geschrieben haben muss. Ein Briefeingang von Marx ist im Übrigen bei Cotta nicht verzeichnet.

[155] Hermann Ebner an Marx, 30. Oktober 1851. In: MEGA② III/4. S. 490.

[156] Für diese Mitteilung danke ich Herrn Prof. Dr. Helmuth Mojem vom Marbacher Literaturarchiv.

[157] Ein übergreifender Verdacht, dass Ebner in Angelegenheit der Verlagssuche nicht tätig sei, ist als knappe Nebenbemerkung auch Thema in Freiligraths Brief an Marx vom 8. Oktober 1851. Darin hebt Freiligrath den beigelegten Absagebrief als Beweis für Ebners Bemühungen hervor (MEGA② III/4. S. 477).

[158] Ihm musste zudem bewusst sein, dass er durchaus kritisch beobachtet wurde. Nicht von ungefähr berichtet Pieper, der bei seinem Aufenthalt in Deutschland auch näheren Kontakt mit Ebner hatte, über ihn am 24. Oktober 1851 an Marx und kommt dabei auch auf Ebners Redlichkeit bei der Suche zu sprechen (MEGA② III/4. S. 487). Ebner selbst scheint immer bemüht, Marx Beweise seiner Tätigkeit zukommen zu lassen, bspw., indem er möglichst Absagebriefe präsentiert (siehe MEGA② III/4. S. 477 u. 502).

3.2 Die Spur über Ebner: Österreichisches Staatsarchiv

Wie gesehen, war Hermann Ebner[159] ein zentraler Vermittler bei der Verlagssuche für das Marx'sche Werk. Über den Verbleib seines persönlichen Nachlasses ist bedauerlicherweise nichts bekannt.[160] Allerdings ist nun wichtig, dass Ebner seit 1840 Informant des Mainzer Informations-Bureaus gewesen ist und auch nach der Revolution von 1848/49 an die Habsburger berichtet hat.[161] Daher kam Ebner in den 1920er Jahren auch zunächst in den Blickpunkt des MEI. Und dies wird deshalb besonders wichtig, da zumindest dokumentiert ist, dass Teile des Ebner'schen Briefwechsels bzw. Dokumente von ihm in Wien lagern und er Material von Marx nach Wien weitergereicht hat.[162] Dass auch nach den Suchaktionen in den 1920er und 1930er Jahren das Feld für marx-relevante Materialien nicht abgegrast ist, zumal – wie oben nachgezeichnet – offenbar nicht gezielt nach dem Exposé respektive Plan gesucht worden ist, zeigt nachdrücklich ein anderes Beispiel: Anlässlich des Moskau-Besuches des österreichischen Bundeskanzlers Raab im Jahr 1958 wurde dem sowjetischen Ministerpräsident Chruschtschow als Gastgeschenk ein Originalbrief von Marx an Ebner vom 2. Dezember 1851 überreicht, der im österreichischen Staatsarchiv in Wien gefunden worden ist.[163] Vielleicht gibt es dort also noch weitere Materialien.

---

[159] Siehe zur Biographie Hermann Ebners die Angaben bei Mönke: Die heilige Familie. Zur ersten Gemeinschaftsarbeit von Karl Marx und Friedrich Engels. Berlin 1972. S. 162. (Archivnachweise für diese Biographie sind enthalten in der sonst gleichlautenden Angabe in Wolfgang Mönke: Ms. zum zweiten Band seiner Marx-Chronik. In: BBAW, Bestand: Arbeitsstelle Marx-Engels-Forschung, Sign. 98.)

[160] Siehe auch Fn. 96.

[161] Neck: Dokumente (Fn. 36). S. 263.

[162] Dies gilt namentlich für zwei Schriftstücke, die Marx zu den Vorgängen in den Emigrantenkreisen geschrieben hat. Eines davon, welches offenbar als Artikel erscheinen sollte, ist oben schon diskutiert worden (Fn. 36) und abgedruckt in Neck: Dokumente (Fn. 36). S. 266–272. (Und ebenfalls als Brief in MEW. Bd. 27. S. 572–578.); das andere, siehe Fn. 167, vom 2. Dezember 1851, ist ebenfalls in Briefform abgedruckt in MEW. Bd. 27. S. 587–591.) Siehe für das Weiterleiten von Material auch Hanisch: Marx und die Berichte (Fn. 31), bspw. S. 8 (für einen Brief Löwenthals); S. 9 (für Briefe Freiligraths).

[163] Heinz Stern, Dieter Wolf: Das große Erbe. Eine historische Reportage um den literarischen Nachlaß von Karl Marx und Friedrich Engels. Berlin 1972. S. 144 sowie die Pressenotiz „Raab übergab Chruschtschow Brief von Karl Marx". In: Neues Deutschland, 24. Juli 1958. S. 5. (Die Angabe mit 1955 in MEGA III/4. S. 782 ist falsch. Raab war zwar auch 1955 in Moskau, den Brief überreichte er aber bei einem Besuch im Jahr 1958.) – Der fragmentarisch überlieferte Brief, der eine umfangreiche Auskunft über die politischen Flüchtlinge in London enthält, wurde erstmals veröffentlicht von Rudolf Neck in seinem 1956 erschienenen Aufsatz: Dokumente über die Londoner Emigration von Karl Marx (Fn. 36). S. 272–276.

Vielleicht macht hierbei ein anderer Fall zusätzlich Hoffnung. Im Oktober 1852 hatte sich nämlich Ebner auch erboten, Engels, der ihm nebenbei von einer von ihm geplanten Broschüre zum ungarischen und italienischen Krieg berichtet hatte,[164] bei der Verlagssuche zu helfen.[165] Dafür erbat er ein Prospekt des Werkes, um es für die Werbung zu nutzen – und Hanisch vermutet: „sicherlich weniger für die Verleger, wie er vorgab, als für die österreichische Geheimpolizei“[166], deren Akten in Wien lagern.

Die Quellenlage im Bestand des österreichischen Staatsarchivs wurde bereits von Ludwig Brügel,[167] Rosdolsky, vielleicht auch von Nikolaevskij und Maenchen-Helfen[168] sowie nach dem Zweiten Weltkrieg von Rudolf Neck, wahrscheinlich von Wolfgang Mönke[169] und von Ernst Hanisch eingesehen. Hanisch ist, soweit bekannt, der bisher letzte, der den Bestand in Hinblick auf Marx durchgesehen hat. Interessant ist nun, dass er auch eine Einschätzung zur Bestandslage formuliert hat:

Hanisch geht davon aus, dass „mit großer Wahrscheinlichkeit angenommen werden [kann], daß Ebner auch andere bislang unbekannte Informationen von Marx nach Wien weitergeleitet hat.“[170] Dies sei jedoch „wegen der lückenhaften Quellenlage […] noch nicht nachweisbar“.[171] Aufgrund der zum Teil schlechten Aktenlage war Hanisch in seiner Betrachtung daher häufig gezwungen, statt der Berichte die Protokollbücher einzusehen, in welchen zumindest die Berichte mit Titel aufgelistet waren.[172]

Dies dämpft die Erwartungen auf einen Fund zwar beträchtlich, schließt ihn aber nicht aus und Nachforschungen könnten zumindest weitere Informationen zutage fördern.

---

[164] Engels an Hermann Ebner, 4. Oktober 1852; Brief nicht erhalten (Hinweis aus Ebners Antwortbrief, MEGA② III/6. S. 266). Bemerkenswerterweise hatte sich Freiligrath schon 1850 für ein „Ungarisches Buch“, das Engels geplant hatte, um einen Verleger bemüht (Ferdinand Freiligrath an Marx und Engels, 5. Mai 1850. In: MEGA② III/3. S. 537).

[165] Hermann Ebner an Engels, 11. Oktober 1852. In: MEGA② III/6. S. 266.

[166] Hanisch: Marx und die Berichte (Fn. 31). S. 29.

[167] Siehe Ludwig Brügel: Aus den Londoner Flüchtlingstagen von Karl Marx. In: Der Kampf. Jg. 17. 1924. S. 346–351. Brügel hat die Bestände etwas breiter durchgesehen; beispielsweise veröffentlichte er auch zu Eccarius und Einträgen über ihn, die sich in den Wiener Polizeiakten finden lassen, einen Aufsatz in „Der Kampf“ (Jg. 18. 1925. S. 64–72).

[168] Siehe Fn. 121.

[169] Mönke machte sich von vielen Unterlagen und Berichten Kopien, die im Archiv der BBAW, Bestand: Arbeitsstelle Marx-Engels-Forschung erhalten sind. Allerdings ist nicht bekannt, ob er auch gezielt nach dem „Prospekt“ gesucht hat oder ihm etwas hierzu unterkam.

[170] Hanisch: Marx und die Berichte (Fn. 31). S. 30.

[171] Ebenda. Rudolf Neck spricht von „lückenhaften und spröden Quellenbeständen des Informationsbüros“ (Neck: Dokumente [Fn. 36]. S. 264).

[172] Ebenda. S. 12.

Für die konkrete Suche bieten sich im Österreichischen Staatsarchiv, genauer: dem Haus-, Hof- und Staatsarchiv die A-Akten der Polizeisektion des Ministeriums des Innern und BM-Akten der Obersten Polizeibehörde/des Polizeiministeriums (1849–1867) an.[173]

Wichtig für eine konkrete Suche sind – neben direkten Zuordnungen zu Marx – folgende Zusammenhänge: Der Briefwechsel Ebners mit den Verlegern: a) Cotta, b) Löwenthal/Rütten und c) den zwei bisher unbekannten Verlagen in Leipzig und Dessau. Auch beachtet werden müssten die Eintragungen oder Zuordnungen zu Freiligrath und Wilhelm Pieper,[174] die beide als Mittelsmänner an der Verlagssuche beteiligt waren und über die Ebner ebenfalls nach Wien berichtet haben könnte. Freiligrath könnte dabei besondere Aufmerksamkeit erfahren haben, da er eine prominente Persönlichkeit war. Vielleicht ist auch etwas zu Pieper zu finden, zu dem Ebner nachweislich Kontakt hatte und auf den schon Rosdolskys durch das MEI aufmerksam gemacht worden ist; anscheinend hat er aber nichts gefunden.[175] Pieper ist deshalb jedenfalls interessant, da er nicht nur bei seinem Aufenthalt in Deutschland im Herbst 1851 mit Ebner in Marxens Verlagsangelegenheit gesprochen hatte,[176] sondern auch in Marxens Auftrag zumindest einen Brief an Ebner geschrieben haben muss.[177]

Allerdings blieb die Suche in den Wiener Archiven bislang erfolglos. In den genannten Beständen beziehungsweise Registraturen, die zudem durch zeitgenössische Findbehelfe hervorragend erschlossen sind, konnte weder der Prospekt noch weitere Hinweise gefunden werden.[178]

---

[173] https://www.archivinformationssystem.at/detail.aspx?ID=2548274, abgerufen am 9. November 2020.

[174] Zu Pieper siehe weiter unten 3.3.

[175] Siehe im RGASPI (Sign. f. 71. op. 50. d. 189) die Briefe vom 1. Februar 1930 (Bl. 72); von Rosdolsky an das MEI vom 26. April 1930 (Bl. 113) sowie den Brief an Rosdolsky vom 9. Mai 1930 (Bl. 117) und von Rosdolsky am 22. November 1930 (Bl. 167, Rückseite).

[176] MEGA② III/5. S. 617. (Marx berichtet von Piepers Abreise nach Frankfurt a. M. in einem Brief an Engels vom 13. Oktober 1851. In: MEGA② III/4. S. 231.) Pieper selbst berichtet Marx über zwei Besuche bei Ebner in einem Brief vom 24. Oktober 1851. In: MEGA② III/4. S. 487. Auch im November scheint er noch eingebunden gewesen zu sein (siehe Wilhelm Pieper an Marx, 17. November 1851. In: MEGA② III/4. S. 497).

[177] Siehe den Brief Marxens an Freiligrath vom 26. Januar 1852 (MEGA② III/5. S. 27). Der Brief an Ebner ist nach Auskunft der BearbeiterInnengruppe des MEGA②-Bandes nicht erhalten.

[178] Für die überaus freundlichen und eingehenden Auskünfte danke ich dem Österreichischen Staatsarchiv, namentlich dessen Mitarbeiter Herrn David Fliri, der auf meine gezielten Nachfragen hin die Bestände im Wiener Haus-, Hof- und Staatsarchiv durchgesehen hat. Für Auskünfte zu den Beständen über die politische Emigration, besonders auch zu Ebner, danke ich Herrn Christos Aliprantis.

3.3 Roland Daniels, Ferdinand Freiligrath und andere Briefpartner

Wie aus der obigen Darstellung hervorging, war in die Verlagssuche nicht nur Hermann Ebner involviert. Marx wandte sich zunächst – auch wenn es nur um die Vermittlung ging – an Roland Daniels, der sich dann mit Ferdinand Freiligrath besprechen sollte. Freiligrath hat sich danach auch aktiv an der Verlagssuche beteiligt. Dasselbe gilt für den bereits genannten Wilhelm Pieper. Marx hat des Weiteren offenbar einigen seiner Briefpartner von dem Beginn der Arbeit an seiner *Ökonomie* zumindest kurz berichtet; zu nennen sind hier Johannes Miquel,[179] Joseph Weydemeyer[180] und Ferdinand Lassalle, der indes von jemand anderem, vielleicht Freiligrath, Näheres über Marxens *Ökonomie* gehört hatte.[181]

Die Briefe, die Marx an Roland Daniels geschickt hat, sind leider für den betreffenden Zeitraum allesamt verschollen. Von besonderem Interesse wäre im Zusammenhang mit der *Ökonomie* die Antwort von Marx auf Daniels' Brief vom 8. Februar 1851, in welchem dieser sich erkundigt, ob Marx an seiner „Nationalökonomie" arbeite.[182] In einem Brief vom 1. Juni 1851 fragt Daniels zudem nach den Fortschritten an der Arbeit.[183] Außerdem ist zu erwarten, dass die *Ökonomie* auch in den anderen Briefen an Daniels Thema war. Die Marx'schen Briefe an Daniels sind wahrscheinlich im Zuge der Verhaftung von Daniels im Juni 1851 beschlagnahmt worden, um sie für die begonnenen Kommunistenverfolgungen und dann schließlich den ein Jahr darauf stattfindenden Kölner Kommunistenprozess (4. Oktober bis 12. November 1852) auszuwerten, in dem Daniels einer der Hauptangeklagten war. Zusammen mit dem anderen Prozessmaterial sind die Briefe dann vermutlich nach dem Prozess vernichtet worden.

In Freiligraths Briefwechsel könnten vielleicht in seinen Briefen an Dritte zumindest knappe Auskünfte oder Informationen zu Marxens *Ökonomie* zu finden sein, beispielsweise in dem nichtaufgefundenen Brief an Lassalle vor dem 12. Mai 1851 oder jenem vor dem 1. Dezember, in dem es aber auch nur um Finanzierungsfragen des Marx'schen Werkes und nicht um dessen Inhalt gegangen sein könnte.[184] Es könnte zudem scheinen, dass auch Freiligrath im

---

[179] Johannes Miquel an Marx, 10. Februar 1851. In: MEGA② III/4. S. 311.

[180] Joseph Weydemeyer an Marx, 10. Juni 1851. In: MEGA② III/4. S. 398 sowie vom 5. Juli 1851. In: MEGA② III/4. S. 416.

[181] Ferdinand Lassalle an Marx, 12. Mai 1851. In: MEGA② III/4. S. 377. Lassalle schreibt: „Dagegen höre ich […]" und zeigt sich dadurch näher informiert, weil er von drei geplanten Bänden spricht.

[182] Roland Daniels an Marx, 8. Februar 1851. In: MEGA② III/4. S. 309.

[183] MEGA② III/3. S. 395.

Besitz des Marx'schen Plans gewesen ist. Von Löwenthal ist ein nur mit „Lieber Freund!" überschriebener Brief erhalten, den er als Absage zusammen mit Marxens „Inhaltsverzeichnis" zurücksandte.[185] Allerdings ist mit diesem „lieben Freund", wie oben bereits ausgeführt,[186] wahrscheinlich Ebner und nicht Freiligrath gemeint.

Zwischen 1998 und 2000 wurde von Volker Giel eine Zusammenstellung des Freiligrathschen Briefwechsels erarbeitet. Im Zuge dessen wurde eine Internetseite eingerichtet, auf welcher der gesamte Briefwechsel Freiligraths erfasst werden soll.[187] Da dessen Briefwechsel bisher nur etwa zur Hälfte gefunden worden ist und jährlich neue Briefe auftauchen, wäre hier also noch ein Fund möglich. Bisher sind – abgesehen von einem Empfehlungsschreiben für Pieper – jedenfalls für den entsprechenden Zeitraum keine Briefe an und von Ebner verzeichnet; außerdem sind bislang keine neuen Briefe an Marx oder Engels erfasst, die nicht schon in der MEGA abgedruckt worden sind.[188]

Da die Briefe Freiligraths in einer Vielzahl von Archiven aufbewahrt werden, welche – soweit bekannt – bereits im Rahmen des oben genannten Projektes aufgesucht wurden,[189] lässt sich kein konkreter Suchkreis für die hier relevanten Briefe bestimmen.

Neben Freiligrath und Daniels haben Marx Anfang der 1850er Jahre zudem auch andere Personen auf das Projekt und dessen Stand angesprochen; zu nennen sind hier Johannes Miguel, Joseph Weydemeyer und Ferdinand Lassalle. Wieder andere waren als Mittelsmänner involviert, wie dies insbesondere auch für den ebenfalls in London lebenden Wilhelm Pieper zutrifft, der mit Marx befreundet war und engen Umgang mit ihm hatte.

---

[184] Dieser Brief ist noch nicht aufgefunden. Siehe Häckel: Freiligraths Briefwechsel (Fn. 19). Teil 2. S. 40 und MEGA② III/4. S. 983.

[185] Ferdinand Freiligrath an Marx, 8. Oktober 1851. In: MEGA② III/4. S. 477. Absagebrief abgedruckt im Apparat von MEGA② III/4. S. 960 sowie in Häckel: Freiligraths Briefwechsel (Fn. 19). Teil 2. S. 39/40: „Lieber Freund! Bei meiner Rückkehr von Ostende finde ich Ihr werthes Schreiben in Betreff der National-Oekonomie von Marx. Ich bedaure von Ihrer gütigen Anerbietung keinen Gebrauch machen zu können, indem es mein fester Vorsatz ist, in dieser kritischen Periode nichts zu unternehmen. Ich sende Ihnen daher das Inhaltsverzeichnis des Marxschen Werkes hiebei zurück." Allerdings ist offen, ob mit „Lieber" Freiligrath oder Ebner gemeint ist. (Die Anrede Freund deutet vielleicht eher auf Ebner hin.) Ebner hat Freiligrath wahrscheinlich den Absagebrief weitergeleitet und dabei vermutlich das „Inhaltsverzeichnis" nicht beigelegt (Häckel führt es jedenfalls nicht als Beilage auf).

[186] Siehe hierzu die Ausführungen oben auf S. 44 sowie Fn. 185.

[187] http://www.ferdinandfreiligrath.de, zuletzt abgerufen am 9. November 2020.

[188] Manfred Häckel schreibt im Jahr 1968, dass „der Briefwechsel zwischen Freiligrath und Marx und Engels zwischen Juni 1850 und April 1851 eine Lücke enthält" (Häckel: Einleitung zu Freiligraths Briefwechsel [Fn. 19]. S. LXV).

[189] http://www.ferdinandfreiligrath.de/pgs/100/100.php#2; siehe dort auch „Verzeichnis der Standorte".

In deren Briefen an Dritte, in denen sie ihrerseits womöglich über Marx berichten, könnten vielleicht ebenfalls Hinweise gefunden werden. Allerdings gibt es hierfür keinen konkreten Anhalt.

3.4 Weitere Verlage

Marx beziehungsweise Ebner stand bei der Suche nach einem Verlag nicht nur mit Cotta in Verbindung. Es lassen sich mindestens Kontakte zu vier weiteren Verlagen nachweisen.

Zum einen handelt es sich dabei um den Verlag Löwenthal/Rütten. Löwenthal hat den „Prospektus“ erhalten, aber dem Briefwechsel zufolge wieder zurückgeschickt. (Wie es mit einem möglichen zweiten Prospekt steht, ist unklar.[190]) Vielleicht ist indes im Verlagsarchiv noch etwas zu diesem Vorgang zu finden. Allerdings ist das Archiv des Verlages für die Zeit vor 1945 nicht geschlossen überliefert und enthält in den bekannten Materialien nichts Originales von Marx.[191]

Zum anderen handelt es sich um die zwei bisher nur dem Ort nach bekannten Verlage in Leipzig und Dessau, von denen aber sonst keine weiteren Informationen vorliegen. Außerdem ist der Verlag eines gewissen Meyer in Hildburghausen zu nennen.[192]

Im Übrigen sind die Erkundigungen, die Wilhelm Pieper bei seinem Aufenthalt in Deutschland bei weiteren Verlagen eingezogen hatte, wahrscheinlich nur mündlich erfolgt.[193] Es besteht daher für diese Fälle wenig Hoffnung, dass es Notizen in Verlagsarchiven geben könnte, zumal die Anfragen offenbar gleich negativ beantwortet worden sind.

---

[190] Siehe S. 46 der vorliegenden Untersuchung.

[191] Wie Carsten Wurm in seiner Geschichte des Verlages berichtet, gibt es vor 1945 keinen „geschlossene[n] Archivbestand“ (Carsten Wurm: 150 Jahre Rütten & Loening. … mehr als eine Verlagsgeschichte 1844–1994. Berlin 1994. S. 232). Wie mir Herr Wurm freundlicherweise mitgeteilt hat, ist in der bekannten und wahrscheinlich einzigen Überlieferung des Verlagsarchivs, das heute in der Staatsbibliothek zu Berlin als Teil des Archivs des Aufbau-Verlages aufbewahrt wird, nur verschwindend wenig für die Zeit vor 1900 erhalten. Originales von Marx findet sich darin nicht. – Da Löwenthal indes, siehe oben, das Inhaltsverzeichnis von Marxens Werk zurückgeschickt hat, könnte wenn, dann nur in Notizen (die vielleicht auch die beiden Kompagnons füreinander angefertigt haben könnten) etwas enthalten. Hierzu konnte aber nichts Weiterführendes ermittelt werden.

[192] Wilhelm Pieper an Marx, 17. November 1851. In: MEGA② III/4. S. 497, wo ein schriftlicher Kontakt erwähnt wird, sowie MEGA② III/4. S. 502. Ebner stand hierfür auch mit dem Frankfurter Kommissär des Verlages, der Buchhandlung J. V. Meidinger, in Verbindung.

[193] Wilhelm Pieper an Marx, 17. November 1851. In: MEGA② III/4. S. 497.

4. Zusammenfassende Schlussbetrachtung

Aus dem Marx'schen Briefwechsel ist zweifelsfrei zu entnehmen, dass sich Marx im Jahr 1851 kurz vor dem Abschluss seiner ökonomischen Studien sah, er alsdann auf Verlagssuche ging und in diesem Zusammenhang sogar einen Prospekt seiner geplanten *Ökonomie* geschrieben hat. Dieser Prospekt wurde an den Verleger Cotta geschickt und ging zudem an Löwenthal (der ihn wieder zurücksandte) und befand sich ebenfalls im Besitz von Hermann Ebner. Da Ebner den Plan durch einen Kopisten abschreiben ließ, könnte dies außerdem darauf hindeuten, dass der Prospekt ausführlicher gehalten war.

Dieser Prospekt, der große Wichtigkeit für die Kenntnis des Marx'schen Theoriestandes im Jahr 1851 besitzt, ist bisher noch nicht aufgefunden worden.

Für eine gezielte Suche nach dem Prospekt bietet sich (1) das Marbacher Literaturarchiv an, da dessen Bestand auch das Archiv des Cotta-Verlages umfasst. Allerdings konnte bei Nachforschungen bislang nichts gefunden werden. Es kommt (2) aber auch das Österreichische Staatsarchiv in Frage. Denn Ebner, dessen persönlichem Nachlass verschollen ist, arbeitete als Zuträger für die Habsburger, und es kann vermutet werden, dass er den Marx'schen Plan, der sich nachweislich in Ebners Besitz befunden hat, – wie vieles andere auch – direkt nach Wien weitergeleitet haben könnte. Allerdings konnte auch hier bisher nichts gefunden werden.

Weitere *Hinweise* oder *Notizen* bezüglich der Marx'schen *Ökonomie* – aber aller Wahrscheinlichkeit nach nicht der Plan selbst – könnten (3) im Briefwechsel mit Roland Daniels und Ferdinand Freiligrath (und unter Umständen auch bei Wilhelm Pieper, Johannes Miguel, Joseph Weydemeyer und Ferdinand Lassalle) zu finden sein. Jedoch sind die Marx'schen Briefe an Roland Daniels wahrscheinlich verloren. Im Hinblick auf Freiligrath ist weder eine ausreichende Indizienbasis dafür auszumachen, dass auch er eine Ausarbeitung des Prospektes besessen hat, noch kann ein konkreter Suchort für noch fehlende Briefe angegeben werden.

Ein konkreter Suchort liegt in einem anderen, abschließend zu nennenden Umkreis vor, nämlich (4) den weiteren Verlagen, bei denen sich in Angelegenheit der Marx'schen *Ökonomie* erkundigt wurde.

Hier ist zunächst der Verlag Löwenthal und Rütten (bzw. der Vorläufer Literarische Verlagsanstalt) zu nennen, dem in der Person Löwenthals nachweislich ein „Prospektus" zuging, welcher dann aber offenbar wieder zurückgeschickt wurde; von einem möglichen zweiten Plan, zu dem Marx geraten wurde, gibt es keinen weiteren Anhalt, dass er überhaupt geschrieben worden

ist. Allerdings könnten im Verlagsarchiv Notizen zu den Verhandlungen über die *Ökonomie* von Marx erhalten sein. Dieses Archiv ist indes nur unvollständig überliefert und Weiterführendes bisher nicht bekannt.

Schlecht steht es zumal um die beiden anderen Verlage, bei welchen Ebner angefragt hatte; von ihnen sind leider nur die Orte ihrer Tätigkeit bekannt. Von einem dritten Verlag ist zwar der Name und Ort bekannt, nicht aber, ob ein Archiv erhalten geblieben ist.

Hiermit sind zumindest einmal der Suchgegenstand (der Prospekt) und vier mögliche Suchumkreise benannt. Es steht zu hoffen, dass in den kommenden Jahren der bisher nicht vorliegende „Prospektus“ aufgefunden wird. Er wäre jedenfalls ein wichtiger Markstein, um die Marx'sche Theorieentwicklung in den 1850er Jahren besser zu verstehen.

Die Polemik der *Deutschen Ideologie*

Zur Dynamik der Marx-Engels'schen Kritik am Beispiel von Ideologie und Verselbständigung

Lucas Rudolph

Kein schöner Ding ist auf der Welt,
Als seine Feinde zu beißen,
Als über all die plumpen Geselln
Seine lustigen Witze zu reißen.
Georg Weerth[1]

Was Karl Marx und Friedrich Engels schrieben und sagten, war aufs Engste verbunden mit den Auseinandersetzungen, in denen sie sich befanden, und richtete sich häufig direkt gegen politische Kontrahenten. Die Manuskripte zur *Deutschen Ideologie* belegen es auf eindrucksvolle Weise. Mit ihrer Neuedition in der MEGA② ist der Grundstein dafür gelegt worden, ihrem polemischen Moment weiter nachzugehen und nach der Form der Kritik zu fragen, die Marx und Engels übten:[2] Wie gingen sie vor, um ihre Gegner zu treffen? Welcher Mittel bedienten sie sich dafür? Und wie setzten sie diese ein? Um Antworten auf diese Fragen zu geben, betrachte ich die Marx-Engels'sche Kritik als ein Handwerk, das mit ausgewählten argumentativen Werkzeugen hantiert und sie in verschiedenen Weisen einsetzt, um unterschiedliche Arbeiten zu erledigen. Meine Hoffnung ist, dass sich dadurch nicht nur etwas über die Arbeitsweise von Marx und Engels bei der Abfassung der *Deutschen Ideologie* lernen lässt, sondern man vielleicht auch bei ihnen in die Lehre gehen kann.[3]

---

[1] Georg Weerth: Kein schöner Ding ist auf der Welt, als seine Feinde zu beißen. In: Sämtliche Werke in fünf Bänden. Hrsg. von Bruno Kaiser. Bd. 1. Berlin (Ost) 1956. S. 269.

[2] Siehe zur Form der Marx-Engels'schen Kritik die Beiträge in: „Kritik im Handgemenge". Die Marx'sche Gesellschaftskritik als politischer Einsatz. Hrsg. von Matthias Bohlender, Anna-Sophie Schönfelder und Matthias Spekker. Bielefeld 2018.

[3] Der Vorschlag, sich an Marx und Engels zu orientieren, ist mit gewisser Vorsicht zu genießen. Ich möchte damit nicht empfehlen, unter hohem Zeitdruck und finanzieller Not bis tief in die Nacht zu arbeiten. (Siehe Einführung. In: MEGA② I/5. S. 747–752.)

Der erste Abschnitt ist dem Status der Manuskripte von 1845–47 gewidmet, die nicht, wie traditionell behauptet, mit dem Ziel verfasst wurden, den „historischen Materialismus“ zu begründen, sondern die neueste deutsche Philosophie und den „wahren Sozialismus“ zu kritisieren. Sieht man diesen Umstand klar, ist die Grundlage geschaffen, die *Deutsche Ideologie* auf ihre polemischen Gehalte hin zu untersuchen. Der zweite Abschnitt behandelt den Ideologiebegriff, der für Marx und Engels ein zentrales Kritikinstrument zur Erledigung intellektueller Widersacher war – indes eines, das sie erst im Laufe der Arbeit an den Manuskripten formten, dynamisch weiterentwickelten und in fragmentarischer Form beließen. Im dritten Abschnitt steht ein anderes Werkzeug im Vordergrund: die Kritik an Verselbständigungen. Diese philosophische Figur wandten sie in unterschiedlichsten Kontexten an. Zugleich bauten sie sie zentral in die Ideologiekritik ein.

1. Vom Gründungsdokument des „historischen Materialismus“ zur „Kritik der neuesten deutschen Philosophie“

Der Weltanschauungsmarxismus lebt noch und mit ihm die Präsentation einer geschlossenen Theorie des „historischen Materialismus“. Ihr zufolge hätten Marx und Engels eine systematische Philosophie entwickelt, die den Universalschlüssel zum Verständnis der Menschheitsgeschichte enthält und die Frage nach dem Verhältnis von Sein und Bewusstsein abschließend klärt – eine fertige Welterklärung, die man nach Hause tragen und auswendig lernen, also getrost in jedwede Fibel schreiben kann. So geschehen etwa in *Dialektischer und historischer Materialismus*, dem DDR-Lehrbuch für das universitäre Grundlagenstudium des Marxismus-Leninismus, in dem der „historische Materialismus“ wie folgt zusammengefasst wird:

> „Marx und Engels begründeten den für die materialistische Geschichtsauffassung notwendigen Gedanken, daß die Entwicklung der Gesellschaft ein *naturgeschichtlicher Prozeß* ist. Dies bedeutet, daß die Gesellschaftsgeschichte ebenso wie die Naturgeschichte ein objektiver und notwendiger Prozeß ist, der durch Gesetze bestimmt wird, die vom Willen und Bewußtsein der Menschen unabhängig sind. […] Darin, daß die Produktivkräfte die Produktionsverhältnisse und diese wiederum alle anderen gesellschaftlichen Verhältnisse und die entsprechenden gesellschaftlichen Bewußtseinsformen bestimmen, besteht der grundlegende, die Gesellschaft als Ganzes erfassende allgemeine und notwendige Zusammenhang, der sich im Prozeß der Entstehung, der Entfaltung und des Wechsels der ökonomischen Gesellschaftsformationen als komplexe *Entwicklungsgesetzmäßigkeit* durchsetzt.“[4]

[4] Frank Fiedler et al.: Dialektischer und historischer Materialismus. Lehrbuch für das marxis-

Es lässt sich trefflich darüber streiten, ob Marx und Engels zu gewissen Zeiten eine solch simple Geschichtsmetaphysik vertreten haben. Wer sie ihnen unterstellt, kann sich jedenfalls auf Aussagen der beiden berufen. Ihr umfangreiches Gesamtwerk lädt geradewegs dazu ein, verschiedene Interpretationen gleichermaßen am Originaltext zu begründen. Berühmt geworden als kursorische Darlegung der Grundzüge des „historischen Materialismus" ist etwa das Vorwort der 1859 erschienenen Schrift *Zur Kritik der politischen Ökonomie*. Marx verkündete dort als das „allgemeine Resultat" seiner Studien recht genau den Zusammenhang von Produktivkräften, Produktionsverhältnissen und gesellschaftlichen Bewusstseinsformen, der als Kern des „historischen Materialismus" tradiert ist.[5]

Als dessen Grundlegung gilt indes die *Deutsche Ideologie*, an der Marx und Engels von 1845 bis 1847 arbeiteten. Jedenfalls die Parteiinstitute des Ostblocks und dazugehörigen Redaktionen der Marx-Engels-Volksausgaben kolportierten, in ihr komme „die große revolutionäre Umwälzung, die Marx und Engels zu dieser Zeit mit der Schaffung einer wirklichen Wissenschaft von den Entwicklungsgesetzen in Natur und Gesellschaft vollzogen, klar zum Ausdruck."[6] Ihr Urteil unterstützten sie durch die Präsentation der Manuskripte als ein großes, im Grunde abgeschlossenes, leider unveröffentlicht gebliebenes Werk[7] – dazu gleich mehr. In der Tat beherbergt die *Deutsche Ideologie* durchaus Abschnitte, die auf eine Geschichtsauffassung im Sinne des „historischen Materialismus" hindeuten. Insbesondere im sogenannten „Feuerbach-Kapitel", in dem, so die Editoren der Marx-Engels-Werke, die „Ausarbeitung des historischen Materialismus" erfolgt und „dessen grundlegende Leitsätze […] zum erstenmal ausführlich dargelegt" worden seien,[8] sind Stellen wie die folgende zu finden:

> „Was als zufällig der späteren Zeit im Gegensatz zur früheren erscheint, also auch unter den ihr von der früheren überkommenen Elementen, ist eine Verkehrsform, die einer bestimmten Entwicklung der Produktivkräfte entsprach. Das Verhältniß der Produktionskräfte zur Verkehrsform ist das Verhältniß der Verkehrsform zur Thätigkeit od. Bethätigung der Individuen. (Die Grundform dieser Bethätigung ist natürlich die materielle, von der alle andre geistige, politische, religiöse &c abhängt […])"[9]

---

tisch-leninistische Grundlagenstudium. 10., überarb. Auflage. Berlin (Ost) 1983. S. 201–203. Hervorh. im Orig.

[5] Karl Marx: Zur Kritik der politischen Ökonomie. Erstes Heft. Vorwort. In: MEGA② II/2. S. 100–101.

[6] Vorwort. In: MEW. Bd. 3. S. VII.

[7] Ebenda. S. VI-XI.

[8] Ebenda. S. VII.

[9] Karl Marx, Friedrich Engels: Deutsche Ideologie. Manuskripte und Drucke. In: MEGA② I/5. S. 102.

Nach einem kurzen Intermezzo, in dem Marx und Engels erklären, dass die Verkehrsform – später werden sie „Produktionsverhältnisse“ dazu sagen – eine Struktur von Bedingungen ist, unter denen die Individuen miteinander verkehren, fahren sie fort:

> „Diese verschiedenen Bedingungen, die zuerst als Bedingungen der Selbstbethätigung, später als Fesseln derselben erschienen, bilden in der ganzen geschichtlichen Entwicklung eine zusammenhängende Reihe von Verkehrsformen, deren Zusammenhang darin besteht, daß an die Stelle der früheren, zur Fessel gewordenen Verkehrsform, eine neue, den entwickelteren Produktivkräften & damit der fortgeschrittenen Art der Selbstbethätigung der Individuen entsprechende gesetzt wird, die à son tour wieder zur Fessel & dann durch eine andre ersetzt wird. Da diese Bedingungen auf jeder Stufe der gleichzeitigen Entwicklung der Produktivkräfte entsprechen, so ist ihre Geschichte zugleich die Geschichte der sich entwickelnden & von jeder neuen Generation übernommenen Produktivkräfte & damit die Geschichte der Entwicklung der Kräfte der Individuen selbst.“[10]

Marx und Engels behaupten hier einen immergleichen Zusammenhang von Produktivkräften und Verkehrsformen sowie deren historischer Abfolge. Auch erklären sie den gesamten Lebensvollzug aus der materiellen Betätigung. Liest man solche Ausschnitte als Grundzüge einer systematischen Philosophie, dann werden sie tatsächlich zu Vorzeigevertretern einer mechanisch-naturgesetzlichen Geschichtserklärung und die *Deutsche Ideologie* zu ihrem Gründungsdokument.

Diese Interpretation setzt jedoch voraus, dass man die tradierte Einschätzung dessen teilt, mit was für einem Text man es bei der *Deutschen Ideologie* überhaupt zu tun hat. Spätestens seitdem die Manuskripte innerhalb der MEGA② erstmals komplett in historisch-kritischer Edition vorliegen, ist sie offensichtlich nicht mehr haltbar. Das beginnt schon damit, dass die Handschriften, die als *Deutsche Ideologie* bekannt geworden sind, keineswegs Teil eines geplanten großen Werks waren. Sie bezeugen stattdessen den gescheiterten Versuch von Marx und Engels, eine Vierteljahresschrift herauszugeben, die sowohl eigene Artikel als auch solche anderer Autoren versammeln sollte. In der Hoffnung, nach dem Aus der Publikation im Sommer 1846 die Manuskripte doch noch irgendwie zu veröffentlichen, haben Marx und Engels diese noch bis zum Frühjahr 1847 überarbeitet und neu zusammengestellt.[11] Mit der Werkfiktion

[10] Ebenda. S. 103–104.

[11] Zum Projekt der Vierteljahresschrift und den gescheiterten Publikationsversuchen siehe Einführung. MEGA② I/5. S. 731–780; Galina Golowina: Das Projekt der Vierteljahrsschrift von 1845/1846. Zu den ursprünglichen Publikationsplänen der Manuskripte der „Deutschen Ideologie“. In: Marx-Engels-Jahrbuch 3. Berlin 1980. S. 260–274.

bricht auch die Grundlage für die Behauptung zusammen, Marx und Engels hätten in der *Deutschen Ideologie* das Ziel verfolgt, eine systematische Theorie der gesetzmäßigen Entwicklung der Gesellschaft aufzustellen.

Worum es Marx und Engels vielmehr ging, war die intellektuelle Auseinandersetzung mit ihren Kontrahenten in der junghegelianischen Debatte des Vormärzes.[12] Die Arbeit an den Manuskripten nahmen sie mit der Absicht auf, eine eingehende Kritik Bruno Bauers und Max Stirners zu veröffentlichen. Den Streit mit Bauer pflegten sie schon länger. Mit der *Heiligen Familie* hatten Marx und Engels ihm und seinem Kreis nicht einmal ein Jahr zuvor ein ganzes Buch gewidmet.[13] Als Bauer im Oktober 1845 in „Wigand's Vierteljahrsschrift" endlich selbst auf die Kritik reagierte,[14] sahen sich Marx und Engels gezwungen, wieder zu antworten. Stirner hatte seinerseits im November 1844 *Der Einzige und sein Eigenthum*[15] veröffentlicht, das viel Aufmerksamkeit unter den Junghegelianern erhielt. Seine im selben Periodikum wie Bauers Artikel veröffentlichte Entgegnung auf Rezensionen von Ludwig Feuerbach, Moses Heß und Szeliga[16] bot für Marx und Engels einen willkommenen Anlass zur Positionierung gegen Stirners Philosophie der Selbstbestimmung. Die ersten Texte aus dem Konvolut der *Deutschen Ideologie*, an denen sie ab Ende Oktober (Bauer-Kritik) bzw. November 1845 (Stirner-Kritik) arbeiteten, entstanden in fokussierter, polemischer Auseinandersetzung mit einem alten und einem neuen intellektuellen Gegner. Wie sehr sich Marx und Engels dabei von den kritisierten Gegenständen leiten ließen, führt das ausufernde Kapitel „III. Sankt Max" vor Augen, in dem sie durchgehend dem Aufbau von Stirners *Der Einzige und sein Eigenthum* folgten.[17] Auch bei den Beiträgen anderer Autoren, die für die Vierteljahresschrift vorgesehen waren, handelte es sich überwiegend um Interventionen.

---

[12] Zum Folgenden siehe allgemein Einführung. MEGA② I/5. S. 731–780. Eine umfassende Einordnung in den Diskurs des Vormärzes und die Verortung der Auseinandersetzung mit Stirner innerhalb desselben bietet Ulrich Pagel: Der Einzige und die Deutsche Ideologie. Transformationen des aufklärerischen Diskurses im Vormärz. Berlin, Boston 2020. Spezifisch zur Kritik der „wahren Sozialisten" siehe Matthias Bohlender: Marx, Engels und der „wahre Sozialismus" oder: Die Geburt des „historischen Materialismus" aus dem Handgemenge. In: „Kritik im Handgemenge" (Fn. 2); Christine Weckwerth: Der „wahre" Sozialismus als Ideologie. Zur konstruktiven Rolle der Ideologiekritik bei Marx und Engels. In: Marx-Engels-Jahrbuch 2017/18. Berlin, Boston 2018. S. 142–166.

[13] Karl Marx, Friedrich Engels: Die heilige Familie. In: MEGA① I/3. S. 173–388.

[14] [Bruno Bauer]: Charakteristik Ludwig Feuerbachs. In: Wigand's Vierteljahrsschrift. Leipzig 1845. Bd. 3. S. 86–146.

[15] Max Stirner: Der Einzige und sein Eigenthum. Leipzig 1845.

[16] M[ax] St[irner]: Recensenten Stirners. In: Wigand's Vierteljahrsschrift. Leipzig 1845. Bd. 3. S. 147–194.

[17] Siehe die Gegenüberstellung in MEGA② I/5. S. 1066–1068.

Im Februar oder März 1846 entschieden sich Marx und Engels zu einer Umstrukturierung der Vierteljahresschrift. Unter anderem nahmen sie sich vor, eine weitere politische Auseinandersetzung in deutlich größerem Umfang als bisher geplant zu führen – und zwar die mit den Vertretern des „wahren Sozialismus“ um Karl Grün. Bis zum Frühjahr 1845 hatten Marx und Engels eng mit ihnen zusammengearbeitet und in den gleichen Zeitschriften publiziert, sich dann aber rasch zerstritten. Für die Geschichte des „historischen Materialismus“ wichtiger ist aber die ebenfalls im Frühjahr 1846 getroffene Entscheidung, den ersten Band der Vierteljahresschrift mit einem Kapitel zu beginnen, das sich der Kritik Feuerbachs widmen sollte. Dafür gliederten Marx und Engels Teile des gegen Bauer und Stirner Geschriebenen aus, um sie in einem neuen Kapitel „I. Feuerbach“ zusammenzuführen. Obwohl sie mindestens bis Sommer 1846 an diesem arbeiteten, kam es nicht über den Status eines Konvoluts aus Überarbeitungen dieser Ausgliederungen, abgebrochenen Kapitelanfängen und anderen Fragmenten sowie Notizen hinaus.[18]

Das berühmte „Feuerbach-Kapitel“, in dem das System des „historischen Materialismus“ angeblich dargestellt sein soll, wurde also nie fertiggestellt. Dass die *Deutsche Ideologie* dennoch als dessen Gründungsdokument erscheinen konnte, geht in erster Linie darauf zurück, dass die Editoren der ersten Marx-Engels-Gesamtausgabe aus den diversen Textzeugen zu „I. Feuerbach“ unter starken Eingriffen überhaupt erst ein zusammenhängendes, so gut wie abgeschlossen wirkendes Kapitel kompilierten.[19] Deutlich schwerer wiegt allerdings, dass die editorischen Veränderungen, die in dieser Edition noch ausgewiesen wurden, im Rahmen der späteren Volksausgaben schlicht verschwiegen wurden. Dass es tatsächlich nie ein fertiges „Feuerbach-Kapitel“ gegeben hat, zeigt die Neuedition auf, indem sie die einzelnen Fragmente als eigenständige Textzeugen darbietet. Letztlich gab es weder das Werk noch das

[18] Siehe zur Entstehung des Konvoluts zu Feuerbach MEGA② I/5. S. 832–848.

[19] David Rjazanov, der die MEGA① bis zu seiner Absetzung 1931 leitete und sich besonders um die Edition der *Deutschen Ideologie* verdient gemacht hat, plante noch eine deutlich stärker historisch-kritisch orientierte Darbietung der Manuskripte als sie unter der Führung seines Nachfolgers Vladimir Adoratskij letztlich erfolgte. Siehe zum Folgenden sowie zur Editionsgeschichte der *Deutschen Ideologie* überhaupt Einführung. MEGA② I/5. S. 784–793; Gerald Hubmann: Zur Entstehung der materialistischen Geschichtsauffassung aus dem Geiste der Philosophiekritik. Zur Edition der Deutschen Ideologie in der MEGA②. In: Marx-Engels-Jahrbuch 2017/18. Berlin, Boston 2018. S. 124–133; Ulrich Pagel: Die Editionen der Deutschen Ideologie im Wechselspiel von politischer Instrumentalisierung und historisch-kritischer Aufarbeitung. In: Prüfstein Marx. Zur Edition und Rezeption eines Klassikers. Hrsg. von Matthias Steinbach und Michael Ploenus. Berlin 2013. S. 30–45; Terrell Carver, Daniel Blank: A Political History of the Editions of Marx and Engels’s „German Ideology Manuscripts“. New York 2014.

Kapitel, aus denen die Grundlegung des „historischen Materialismus“ herausgelesen wurde, in der traditionell behaupteten Form.

Die weitreichenden Konsequenzen der notwendigen Neubewertung der Manuskripte von 1845–47 hat Sarah Johnson exemplarisch aufgezeigt.[20] Sie plädiert dafür, die Brille des „Feuerbach-Kapitels“, die den Blick auf die *Deutsche Ideologie* bisher zu oft getrübt hat, wegzuwerfen. Dann, so Johnson, stelle sich die theoretische Funktion zentraler Begriffe völlig anders dar. So etwa beim Begriff der Produktionsweise. Sie argumentiert, dass mit dem Auseinanderfallen von „I. Feuerbach“ auch jene Geschichtstheorie insgesamt auseinanderfalle, die den Produktionsweisen den scheinbaren Sinn verliehen hat, aufeinanderfolgende Stufen im geschichtlichen Prozess zu bezeichnen, deren Verlauf man studieren müsse, um die Gegenwart zu verstehen. Mit einem klaren Blick auf die Fragmente zu Feuerbach und das umfangreiche Stirner-Manuskript lasse sich dagegen erkennen, dass Marx und Engels gerade von der Unmöglichkeit einer allgemeinen Theorie der Geschichte überzeugt waren und mithilfe des Begriffs der Produktionsweise versuchten, eine historische Linse zu entwickeln, die die Spezifik ihrer Epoche gegenüber anderen sichtbar macht.

Auch anhand der Fragmente selbst lässt sich zeigen, wie weit Marx und Engels tatsächlich von einer systematischen Geschichtsauffassung entfernt waren. Und zwar dann, wenn man erneut die Brille des zusammenhängenden „Feuerbach-Kapitels“ beiseitelegt und die dafür verfassten Kapitelanfänge so betrachtet, wie sie überliefert sind. Nachdem sich Marx und Engels im Februar oder März 1846 entschlossen hatten, ein Kapitel „I. Feuerbach“ zu schreiben, versuchten sie sich wahrscheinlich ab Anfang Juni 1846 daran, dies in die Tat umzusetzen. Die Kapitelanfänge gehören also zu den spätesten der Manuskripte zur *Deutschen Ideologie*. Dass Marx und Engels die Arbeit an „I. Feuerbach“ Mitte Juli 1846 aufgaben, dürfte dem Umstand geschuldet sein, dass die Finanzierung der Vierteljahresschrift gescheitert war. Dass sie allerdings mindestens dreimal zu einem Kapitelanfang ansetzten und jedes Mal nach wenigen Seiten abbrachen, spricht dafür, dass sie auch große inhaltliche Schwierigkeiten mit seiner Abfassung hatten.

Ihr erster Versuch ist mit „I. Feuerbach. A. Die Ideologie überhaupt, namentlich die deutsche“ überschrieben.[21] Marx und Engels warfen darin den junghegelianischen Philosophen vor, den Boden des Hegel’schen Systems nie verlassen zu haben und deshalb blind zu sein für den Zusammenhang zwischen

[20] Sarah Johnson: The Early Life of Marx’s „Mode of Production“. In: Modern Intellectual History. 2019. S. 1–30.

[21] Marx, Engels: Deutsche Ideologie. MEGA② I/5. S. 4.

materieller Welt und dem Bewusstsein der Menschen. Sie seien Ideologen, weil sie alle gesellschaftlichen Verhältnisse in Vorstellungen des Bewusstseins – Religion und Philosophie – verwandeln, um dann gegen diese Vorstellungen anzuschreiben. Damit bekämpften die Junghegelianer weder die bestehende Welt, noch verstünden sie überhaupt den Gegenstand ihrer Kritik richtig.[22] Ihren Kardinalfehler sahen Marx und Engels im Desinteresse an der materiellen Wirklichkeit. Mit diesem Vorwurf bricht der erste Kapitelanfang bereits ab:

> „Keinem von diesen Philosophen ist es eingefallen, nach dem Zusammenhange der deutschen Philosophie mit der deutschen Wirklichkeit, nach dem Zusammenhange ihrer Kritik mit ihrer eignen materiellen Umgebung zu fragen.“[23]

Der zitierte Satz verlangt offensichtlich danach, im nächsten Schritt selbst darzustellen, wie denn nun der Zusammenhang zwischen deutscher Philosophie und deutscher Wirklichkeit aussieht. Marx und Engels hätten, der inneren Logik des Textes nach, im Anschluss ihre eigene Geschichte der materiellen Welt erzählen müssen. Hierzu fehlt an dieser Stelle jede Andeutung.

Warum Marx und Engels nicht mehr an diesem Kapitelanfang weiterschrieben, lässt sich nicht eindeutig rekonstruieren. Die Editoren der MEGA② vermuten, dass er abgebrochen wurde, um in einem zweiten Aufschlag die Kritik der Junghegelianer stärker zu trennen von der Darstellung des eigenen Standpunktes[24] – die wohlgemerkt im ersten Kapitelanfang noch gar nicht in Angriff genommen wurde. Ebenfalls ist möglich, dass Marx und Engels schlicht nicht zufrieden mit ihrem ersten Ansatz waren. Dafür spricht, dass der zweite Kapitelanfang insgesamt reifer und stärker auf die Erfordernisse einer Vierteljahresschrift ausgerichtet erscheint.[25] Wie dem auch sei: Es gibt wohl keinen besseren Grund, mit einem Text komplett von vorn zu beginnen, als den, dass man an einer Stelle ins Stocken geraten ist und nicht mehr weiter weiß. Wahrscheinlich ist es kein Zufall, dass Marx und Engels den ersten Kapitelanfang zu „I. Feuerbach“ gerade an dem Punkt abgebrochen haben, an dem sie ihre eigene Geschichtsauffassung positiv hätten darstellen müssen.

Der zweite Kapitelanfang, zu dem Marx und Engels ansetzten, sollte sowohl eine Einführung in die Kritik der Junghegelianer umfassen als auch eine Darstellung des eigenen Geschichtsverständnisses. Die Bemerkungen zur deutschen Philosophie leiteten jetzt das Kapitel „I. Feuerbach“ überhaupt ein und

---

[22] Ebenda. S. 4–7.
[23] Ebenda. S. 7.
[24] Im Apparat der MEGA② I/5. S. 828.
[25] Siehe ebenda. S. 817–819.

waren von dessen erstem Abschnitt getrennt. Entsprechend fielen sie, bei aller Ähnlichkeit der Stoßrichtung, deutlich allgemeiner und gleichzeitig polemischer aus als im ersten Kapitelanfang. Marx und Engels verzichteten auf die detaillierte Kritik des junghegelianischen Kampfs gegen Phrasen, die jenen geprägt hatte. In einem späteren Arbeitsschritt tilgte (wahrscheinlich) Marx diese Einleitungspassage jedoch komplett, nachdem Engels sie als Ausgangspunkt für den dritten Kapitelanfang mit nur wenigen Änderungen abgeschrieben hatte. Dieser dritte Ansatz bricht genau dort ab, wo Marx und Engels im zweiten mit der Schilderung ihrer eigenen Position einsetzen.[26] Damit ist er Indiz dafür, dass ihnen auch später kein besserer Weg eingefallen ist, ihren eigenen Standpunkt darzulegen, als der, den sie im zweiten Kapitelanfang beschritten haben.

Dort folgt auf die besagte getilgte Einleitung zur deutschen Philosophie der Zwischentitel „1. Die Ideologie überhaupt, speciell die deutsche Philosophie.“[27] Unter diesem versuchten Marx und Engels nun dasjenige darzubieten, was sie positiv zur Geschichte der Menschheit zu sagen hatten. Im Anschluss daran sollten wohl, wie der Titel des Abschnitts verrät, die deutschen Philosophen auf der Basis der richtigen Geschichtsbetrachtung eingehender ihres ideologischen Bewusstseins überführt werden. Allzu weit kamen Marx und Engels aber wieder nicht. Sie begannen mit wenigen Sätzen zum Verhältnis von Natur- und Menschheitsgeschichte sowie der Ankündigung, sich nur auf die Menschheitsgeschichte zu kaprizieren – und tilgten später wieder alles. Hier findet sich im Übrigen die vielzitierte Sentenz, nach der Marx und Engels „nur eine einzige Wissenschaft, die Wissenschaft der Geschichte“ kennen, die ebenfalls nur als gestrichene überliefert ist.[28] Im nächsten Schritt proklamierten sie, von der empirischen Wissenschaft, den „wirklichen Individuen“ und „natürlichen Grundlagen“ der Geschichte auszugehen und kamen schließlich auf den Begriff der Produktion: Die Besonderheit des Menschen liege darin, dass er sein materielles Leben selbst produziert. Die „Weise der Produktion“ hänge indes „von der Beschaffenheit der vorgefundenen & zu reproducirenden Lebensmittel selbst ab.“ Mit der Produktion seines eigenen materiellen Lebens produziere der Mensch darüber hinaus, darauf komme es an, stets bereits seine eigene Lebensweise.[29]

[26] Weil er gänzlich getilgt wurde, findet sich der Beginn des zweiten Kapitelanfangs nicht im Textband, sondern im Variantenverzeichnis des Apparats der MEGA② I/5 auf S. 821–825. Siehe den zu großen Teilen identischen dritten Kapitelanfang in Marx, Engels: Deutsche Ideologie. MEGA② I/5. S. 12–15.

[27] Ebenda. S. 8.

[28] Ebenda. S. 824/825.

[29] Ebenda. S. 8–11.

Wer schon den „historischen Materialismus“ im Kopf hat, dürfte geneigt sein, in diesen Ausführungen dessen systematische Entwicklung zu erkennen. Doch es handelt sich, nüchtern betrachtet, um gerade einmal vier nicht wieder getilgte Absätze, die zudem wenig Spezifisches enthalten. Letztlich transportieren sie kaum mehr als ein Bekenntnis zur empirischen Wissenschaft und die These, dass das Sein der Individuen bestimmt ist durch die Weise der gesellschaftlichen Produktion und deren materielle Bedingungen. Das ist Materialismus – aber ein sehr grobschlächtiger. Der wirkliche Geschichtsverlauf kommt überhaupt erst im folgenden kurzen Absatz herein, mit dem der Kapitelanfang dann erneut abbricht:

> „Diese Produktion [der eigenen physischen Existenz, L. R.] tritt erst ein mit der *Vermehrung der Bevölkerung*. Sie setzt selbst wieder einen *Verkehr* der Individuen unter einander voraus. Die Form dieses Verkehrs ist wieder durch die Produktion bedingt.“[30]

Erneut scheint der Abbruch an gerade dieser Stelle kein Zufall zu sein. In den vorherigen Zeilen haben Marx und Engels zwar allgemeinste Grundlagen ihrer Gesellschaftsbetrachtung dargelegt. Diese waren jedoch nicht als Basis geeignet, um vom tatsächlichen Geschichtsverlauf zu berichten. Marx und Engels hatten zwar bereits die – durch die Kritik an ihren junghegelianischen Kontrahenten gewonnene – These zur Hand, dass Gesellschaften nicht über das Bewusstsein der Menschen, sondern über die Art ihrer materiellen Produktion zu begreifen sind. Außerdem waren sie durchaus zu eigenen positiven Auffassungen über die Geschichte von Individuum, Ökonomie und Politik gelangt, die sich insbesondere in den für das geplante Feuerbach-Kapitel vorgesehenen Fragmenten, Ausgliederungen und Notizen finden. Allerdings waren sie noch nicht in der Lage, jene systematisch in eine große Erzählung einzubinden, und bei allem Wissenschaftspathos mangelte es ihnen noch an empirischen Geschichtskenntnissen. Bei dem Versuch, einen Anfang zu „I. Feuerbach“ abzufassen, wird Marx und Engels wohl diese schmerzliche Erkenntnis gekommen sein. Ihr Scheitern kann aber kaum verwundern: Sie hatten sich für ihre Vierteljahresschrift eben weder vorgenommen, die Weltgeschichte neu zu schreiben, noch eine eigene Geschichtsauffassung zu entwickeln, sondern die Schriften Bauers, Stirners und der „wahren Sozialisten“ auseinanderzunehmen.[31] Die

[30] Ebenda. S. 11. Hervorh. im Orig.

[31] George C. Comninel argumentiert sogar, der polemische Fokus der Manuskripte zur *Deutschen Ideologie* habe dazu geführt, dass Marx und Engels in theoretischer Hinsicht streckenweise in einen liberalen Materialismus französischer und britischer Prägung zurückfielen, den sie 1844 eigentlich bereits überwunden hätten. (Ders.: Alienation and Emancipation in the Work of Karl Marx. New York 2019. S. 123–150.)

Ausbildung eigener Standpunkte war Nebenprodukt dessen – wenn auch ein überaus ertragreiches.[32]

Wenn es Marx und Engels also, wie insbesondere die abgebrochenen Kapitelanfänge zu „I. Feuerbach“ zeigen, selbst nicht gelungen ist, eine zusammenhängende Geschichtsauffassung zu präsentieren, wieso sollte man dann im Nachhinein aus Fragmenten, die ursprünglich hauptsächlich in der Auseinandersetzung mit anderen Autoren entstanden sind, eine solche basteln? Dass dies traditionell getan wurde, hat viel mit dem politischen Interesse zu tun, ein Gründungsdokument des „historischen Materialismus“ vorweisen zu können.[33] Heute ist dieser Druck vergangen. Mehr denn je gilt es deshalb, die Manuskripte zur *Deutschen Ideologie* nicht als Zeuge einer starren Theorie, sondern einer lebendigen Auseinandersetzung innerhalb der junghegelianischen Vormärz-Debatte zu lesen. Das bedeutet, die von Marx 1847 nachträglich für sie gewählte, etwas sperrige Bezeichnung „Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten, Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und *des deutschen Sozialismus* in seinen verschiedenen Propheten“,[34] die sowohl in der ersten MEGA als auch in den MEW bereits als Untertitel dargeboten wurde, auch wirklich ernst zu nehmen.

2. Ideologie: ein fragmentarisches Konzept

Lässt man die tradierte Interpretation hinter sich, Marx und Engels sei es in den Manuskripten von 1845–47 darum gegangen, ein System des „historischen Materialismus“ auszuarbeiten, und folgt stattdessen ihrer eigenen Intention, eine Kritik der zeitgenössischen Philosophie zu formulieren, öffnet sich der Raum für Fragen nach dem Wie dieser Kritik. Dank der Neuedition der Manuskripte in der MEGA②, im Rahmen derer eine neue Abfassungschronologie erarbeitet wurde, und die erstmals die Vielzahl der Überarbeitungen wiedergibt, die Marx und Engels an den Texten vornahmen, wird es möglich, ihnen in begrenztem Rahmen beim Schreiben über die Schulter zu schauen. Deshalb kann heute jenes Wie nicht nur in inhaltlicher, sondern auch in genetischer Weise befragt werden. Erst der textgeschichtliche Blick auf die *Deutsche Ideologie* erlaubt es, die Marx-Engels'sche Kritik als Handwerk nachzuvollziehen.

[32] Siehe zur Produktivität der Kritik für die Entwicklung eigener Positionen Weckwerth: Der „wahre“ Sozialismus als Ideologie (Fn. 12).

[33] Siehe Pagel: Die Editionen der Deutschen Ideologie (Fn. 19); Carver, Blank: A Political History of the Editions (Fn. 19).

[34] Karl Marx: [Erklärung gegen Karl Grün.] In: MEGA① I/6. S. 260. Hervorh. im Orig.

Kein Geheimnis ist: dieses Handwerk ist ein schmutziges. Ikonischer Ausdruck dessen ist das Marx'sche Bonmot, nach dem es bei der „Kritik im *Handgemenge*“ einfach darauf ankomme, den Gegner „zu *treffen*“.[35] Wie wenig edel, dafür gewalttätig und rücksichtslos die Kritik im Handgemenge mitunter sein kann,[36] zeigt insbesondere das Stirner-Manuskript. Getragen wird es nicht von einer systematischen Kritik, sondern davon, dass Marx und Engels Seite für Seite Stirners Argumente mit verschiedenen Werkzeugen, wie Ulrich Pagel es nennt, „deplausibilisieren“.[37] *Der Einzige und sein Eigenthum* wird in Analogie zur Bibel gebracht und Stirner trickreich mit den Figuren aus Miguel de Cervantes *Don Quijote* identifiziert.[38] Seine Argumente entlarven Marx und Engels als manipulative Tricks, indem sie sie in teils ungeheuer komplexen Gleichungssystemen darstellen oder humoristisch-bloßstellend nachahmen. Stirners Position wird der Bauers und Feuerbachs angeähnelt, damit sie so altbacken wie konsequenzlos erscheint. Und seine Ausführungen zu Geschichte, Politik und Ökonomie werden als wenig wissenschaftlich gescholten sowie mit eigenen Standpunkten konfrontiert. In der Gesamtschau findet sich eine „Vielfalt der argumentativen Strategien“, derer sich „Marx und Engels zur Widerlegung des Stirner'schen Ansatzes“ bedienten.[39] Seine Entsprechung findet dieses Nebeneinander in unterschiedlichen sprachlichen Wendungen, die nicht so recht zusammengehen wollen: Grundsätzlich wird Stirner – wie auch Bauer – als „Heiliger“ verlacht.[40] Wie aber kann er gleichzeitig der „Lumpenkönig“ bzw. „der ‚vollendete‘ Lump“[41] sein? An anderer Stelle ist er, weder heilig noch königlich noch lumpig, ein „frommer & getreuer Knecht“[42] – und

[35] Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: MEGA② I/2. S. 173. Hervorh. im Orig.

[36] Matthias Bohlender, Anna-Sophie Schönfelder und Matthias Spekker weisen darauf hin, dass in der Vergangenheit allzu oft versucht wurde, Marx und Engels diese Seite ihres Kritikverständnisses auszutreiben. (Dies.: Vorwort. In: „Kritik im Handgemenge“ [Fn. 2].) Die neuere Literatur zur *Deutschen Ideologie* bietet ein wertvolles Gegengewicht dazu.

[37] Siehe zum Folgenden ausführlich Pagel: Der Einzige und die Deutsche Ideologie (Fn. 12). S. 492–553.

[38] Siehe Daniel Drewski: Die Don Quijoterien der Deutschen Ideologie. In: Marx-Engels-Jahrbuch 2017/18. Berlin, Boston 2018. S. 167–179. Auch Drewski weist bei seiner Analyse der Don Quijote-Bezüge im Stirner-Kapitel besonders auf den polemischen Charakter der *Deutschen Ideologie* hin.

[39] Pagel: Der Einzige und die Deutsche Ideologie (Fn. 12). S. 492.

[40] Siehe insbesondere die Rahmung der Kritiken Bauers und Stirners als „Leipziger Konzil“. (Marx, Engels: Deutsche Ideologie. MEGA② I/5. S. 140–143, 508–511.) Die Bezeichnung „Heiliger“ zieht sich zudem durch das gesamte Kapitel „III. Sankt Max“, dessen Titel schon deutlich macht, wohin die Reise geht.

[41] Ebenda. S. 287.

[42] Ebenda. S. 507.

dann doch wieder ein „ritterlicher Verbrecher“[43]. Auch die Schmähungen Stirners unterlagen keinem großen Plan. Marx und Engels variierten sie je nach argumentativem Kontext, in dem Stirner mal so und mal so erscheinen sollte. Um in dieser für sie so wichtigen Auseinandersetzung die Oberhand zu gewinnen, setzten Marx und Engels nicht auf Stringenz, sondern zogen, wie es ihnen jeweils passend erschien, alle philosophischen, wissenschaftlichen und sprachlichen Register.

Während sie das Stirner-Manuskript immer wieder überarbeiteten,[44] begannen Marx und Engels aber doch, ihre Kritikpunkte auf ein höheres Abstraktionsniveau zu heben. Im Rahmen ihrer Deplausibilisierungsstrategie fanden sie so zu neuen Kritikansätzen: allem voran bildeten sie die Begriffe „Ideologie“ und „Kleinbürger“ aus.[45] Die komplexeren theoretischen Werkzeuge der Marx-Engels'schen Kritik sind also weder vom Himmel gefallen, noch den Genies in die Wiege gelegt worden. Marx und Engels haben sie dynamisch hergestellt, während sie dem Handwerk der Kritik nachgingen. Ich skizziere diesen Prozess anhand des Ideologiebegriffs, der im dritten Abschnitt wichtig bleiben wird. Auch das in der Tradition so schillernde Konzept der Ideologie besaß in den Manuskripten von 1845–47 einen fragmentarisch-spannungsvollen Charakter.

Vor Abfassung der *Deutschen Ideologie* war Marx und Engels der Begriff „Ideologie“ bereits bekannt.[46] Er gehörte zum allgemeinen Wortschatz des Intellektuellen – aber in der heute weitgehend vergessenen Bedeutung, abgehobenes, leeres Denken zu denunzieren. In dieser Weise war die Bezichtigung „Ideologen“ (französisch: „Idéologues“) – das wusste Marx[47] – von Napoleon Bonaparte geprägt worden. Er hatte sie als Fremdbezeichnung für diejenigen

---

[43] Ebenda. S. 398.

[44] Siehe zur Arbeitsweise am Stirner-Manuskript MEGA② I/5. S. 1053–1055.

[45] Siehe Pagel: Der Einzige und die Deutsche Ideologie (Fn. 12). S. 603–653.

[46] Zur Geschichte des Ideologiebegriffs und der Weise, in der Marx und Engels ihn aufnahmen, siehe Hans Jörg Sandkühler: Aufklärung über Ideologie. Destutt de Tracy und Marx – Entwicklung eines wissenschaftlichen Konzepts. In: Ideologie – Aufklärung über Bewußtsein. Hrsg. von Dieter Krause und Arnim Regenbogen. Köln 1985. (Dialektik. Bd. 10.) S. 21–43.

[47] „Wie sollen wir nun dies plötzliche rebellische Auftreten der Ideologie, denn in Bezug auf die Ideen haben wir nur Nachfolger Napoleon's vor uns, verstehen?“ (Karl Marx: Verhandlungen des 6. Rheinischen Landtags. Dritter Artikel: Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz. In: MEGA② I/1. S. 218.) „Aber Napoleon betrachtete zugleich noch den *Staat* als *Selbstzweck* und das bürgerliche Leben nur als Schatzmeister und als seinen *Subalternen*, der keinen *Eigenwillen* haben dürfe. […] Seine Verachtung der industriellen hommes d'affaires war die Ergänzung zu seiner Verachtung der *Ideologen*.“ (Marx, Engels: Die heilige Familie. MEGA① I/3. S. 299. Hervorh. im Orig. Das Kapitel, dem die zitierte Stelle entstammt, ist als „von Marx“ ausgewiesen.)

verwandt, die sich selbst noch „Ideologiker“ nannten: die französischen „Idéologistes“ um Antoine Louis-Claude Destutt de Tracy. Ihr Forschungsprogramm, die „Idéologie“, war die gegen Ende des 18. Jahrhunderts entstandene, am Modell der Naturwissenschaften orientierte Untersuchung des menschlichen Denkens – wenn man so will, eine aufklärerische, sensualistische Erkenntnistheorie.[48] Als solche war sie wesentlich kritisch gegenüber dem Vorurteil und der Religion, damit auch gegenüber der Macht, die sich beider bemächtigt. Ein Dorn im Auge Napoleons. Von seiner Machtübernahme an bekämpfte er die „Idéologistes“ als Nestbeschmutzer, ihr Denken als weltfremd und unnütz. So machte Napoleon aus den „Ideologikern“ „Ideologen“ und die „Ideologie“ wandelte sich von der Wissenschaft des Denkens zum abgehobenen Geschwätz. In dieser Weise verwandten Marx und Engels den Begriff noch im frühen Bauer-Manuskript.[49] Die Ideologie nahmen sie als Denunziationswerkzeug auf, und ein solches blieb sie auch – jedoch erhielt es im Rahmen der *Deutschen Ideologie* eine inhaltliche Neubestimmung.

Marx und Engels haben ihren eigenen Ideologiebegriff in Auseinandersetzung mit Stirner entwickelt. Pagel zeichnet diesen Prozess nach:[50] Erstmals tritt „Ideologie“ in neuer Funktion auf im Kontext der Kritik an Stirners These, die bestehende Herrschaft stütze sich vor allem auf diskursive Machtstrukturen, die mithin das Haupthindernis individueller Selbstbestimmung seien. Dagegen setzten Marx und Engels eine weitgehende Reduktion des Geistigen auf das

---

[48] Zu den Ideologikern siehe Ulrich Lorenz: Das Projekt der Ideologie. Studien zur Konzeption einer Ersten Philosophie bei Destutt de Tracy. Stuttgart, Bad Cannstatt 1994; Brigitte Schlieben-Lange: Idéologie. Zur Rolle von Kategorisierungen im Wissenschaftsprozeß. Heidelberg 2000. Inwieweit Marx und Engels die Ideologiker selbst kannten, ist nicht eindeutig zu klären. Christine Weckwerth weist darauf hin, dass Marx die *Éléments d'idéologie*, das Hauptwerk Destutt de Tracys, exzerpiert hat. (Dies.: Der „wahre“ Sozialismus als Ideologie [Fn. 12]. S. 162. Fn. 69.) Hans Jörg Sandkühler argumentiert jedoch, Marx habe nur die der politischen Ökonomie gewidmeten Teile des Werkes gekannt, Destutt de Tracy entsprechend rein als Ökonomen wahrgenommen, nicht als Begründer der „Idéologie“. (Ders.: Aufklärung über Ideologie [Fn. 46]. S. 36/37.) Siehe die Marx'schen Exzerpte in MEGA② IV/2. S. 489–492. In der *Deutschen Ideologie* findet sich eine Auseinandersetzung mit Destutt de Tracy als Ökonom (MEGA② I/5. S. 283–287), nicht aber als Begründer des für die Manuskripte so zentralen Begriffs „Ideologie“.

[49] „Die Franzosen Engländer, wenn sie auch den Zusammenhang dieser Thatsache [dass die Produktion von Dingen zur Befriedigung der Grundbedürfnisse Voraussetzung aller Geschichte ist, L. R.] mit der sogenannten Geschichte nur höchst einseitig auffaßten, namentlich solange sie in der politischen Ideologie befangen waren, so haben sie doch immerhin die ersten Versuche gemacht, der Geschichtschreibung eine materialistische Basis zu geben, indem sie zuerst Geschichten der bürgerlichen Gesellschaft, des Handels der Industrie schrieben.“ (Ebenda. S. 27.)

[50] Siehe zum Folgenden Pagel: Der Einzige und die Deutsche Ideologie (Fn. 12). S. 603–640.

Materielle. Nun bezeichneten sie als Ideologen die Denker der herrschenden Klasse, die von den materiell Herrschenden abhängig seien.[51] Die Pfaffen und Philosophen, die den anderen Junghegelianern als Hauptträger der Macht galten, wurden so vorerst zum Wurmfortsatz von Adel und Bourgeoisie. Marx und Engels gaben dem Begriff des Ideologen also seine neue Bedeutung aus der Absicht heraus, die Rolle derselben kleinzureden.[52] Zu diesem Zeitpunkt bezeichneten sie ihre junghegelianischen Gegner noch nicht als solche.

Später erkannten Marx und Engels, dass die Ideologiekritik für Vieles zu gebrauchen war und bauten sie weiter aus. Dabei gingen sie erneut eher unsystematisch vor. In verschiedenen Kontexten reicherten sie den Ideologiebegriff mit disparaten inhaltlichen Bestimmungen an, die jeweils eine konkrete argumentative Funktion übernahmen. Stirner etwa machte im Laufe von „III. Sankt Max“ eine große Wandlung durch: vom Bourgeoistheoretiker, der den Ideologen bloß auf den Leim geht, wurde er sukzessive selbst zum – nun kleinbürgerlichen – Ideologen. Marx und Engels mussten ihn vom Vertreter bourgeoiser Interessen zu dem der Kleinbürger werden lassen, weil sie die Bourgeoisie für Deutschland als revolutionäre Klasse bestimmten und ihnen Stirner sonst zum fortschrittlichen Denker geraten wäre. Indem sie ihn als kleinbürgerlichen Ideologen brandmarkten, ordneten sie Stirner einer reaktionären, untergehenden Schicht zu – und den Gegnern der Aufklärung. Er habe gar kein Interesse an einer wirklich fortschrittlichen Entwicklung der Gesellschaft. In diesem Sinne denunzierten Marx und Engels Stirners ideologischen Kampf gegen die Macht der Gedanken mitunter als interessegeleitete, willentliche Verdunkelung der eigentlichen Zusammenhänge.[53]

Diese Bestimmung steht in gewisser Spannung zu der von Marx und Engels oft wiederholten These, das ideologische Bewusstsein sei unvermeidbare Folge der materiellen Verhältnisse. So argumentierten sie zum Beispiel in ihrer Einleitung zur Kritik des „wahren Sozialismus“, wo es heißt, eine Ideologie wie jener sei „nach den in Deutschland faktisch vorliegenden Verhältnissen nothwendig“.[54] Denn mangels einer revolutionären Bewegung in Deutschland könnten seine Vertreter gar nicht anders, als die Schriften der französischen und englischen Proletariatsbewegung, die eben Ausdruck dieser wirklichen

[51] Marx, Engels: Deutsche Ideologie. MEGA② I/5. S. 61.

[52] So profan der Bedeutungswechsel damit klingen mag, sollte nicht vergessen werden, dass sich Marx und Engels damit gegen *die* Säule des radikalen Vormärz-Diskurses stellten: die Idee, der Aufklärung des Bewusstseins komme geschichtsbildende Kraft zu. (Pagel: Der Einzige und die Deutsche Ideologie [Fn. 12]. S. 617/618, siehe S. 58–97.)

[53] Ebenda. S. 629–640.

[54] Marx, Engels: Deutsche Ideologie. MEGA② I/5. S. 517.

Bewegung seien, von ihr abzukoppeln, und sie stattdessen in den Kontext deutscher Philosophie und Befindlichkeit einzuordnen.[55] Dieser Beschreibung zufolge geht Ideologie nicht aus einem willentlichen Akt der Täuschung hervor, sondern ist eine notwendige Deformation des Bewusstseins. Marx und Engels hoben in ihrer Kritik der „wahren Sozialisten" gerade das objektive Moment der Ideologieproduktion hervor. Der argumentative Nutzen dessen liegt auf der Hand. Die „wahren Sozialisten" liegen nicht bloß falsch. Sie können qua ihrer objektiven Situation gar nicht anders als die Wirklichkeit verdreht aufzufassen. Daraus folgt erstens: Als intellektuelle Gegner muss man sie nicht ernst nehmen, da ihre Schriften nur der bewusstlose Ausdruck gesellschaftlicher Verhältnisse sind. Zweitens gelingt es Marx und Engels so, die Position der „wahren Sozialisten" theoretisch zu umschließen, indem sie diese auf der Grundlage ihrer eigenen materialistischen Gegenthese erklären. Die Ideologiekritik wird durch diesen Doppelschlag zu einer Metakritik. Sie gibt dem Gegner keine Chance, ihr zu entkommen, und geht gleichzeitig über ihn als Person hinaus, indem sie durch ihn hindurch die falsch eingerichtete Welt trifft.[56]

Für die Rezeption ist diese zweite, wenn man so will, objektiv-notwendige Variante, die Ideologieproduktion aufzufassen, deutlich prägender gewesen als die eher subjektiv-willkürliche, die sich bisweilen im Stirner-Manuskript findet. Das nicht zu Unrecht, da Marx und Engels selbst jener im geplanten Kapitel „I. Feuerbach" augenscheinlich den Vorzug zu geben gedachten.[57] Dennoch hat der Fokus auf der objektiv-notwendigen Erklärung wohl dazu beigetragen, dass in der Vergangenheit jene Spannung, die dem Ideologiebegriff der *Deutschen Ideologie* innewohnt, allzu oft übergangen wurde. So entstand die Illusion, Marx und Engels hätten in den Manuskripten von 1845–47 eine systematische Ideologiekritik entwickelt – das Komplement zu dem Urteil, es handle sich bei ihnen um das Gründungsdokument des „historischen Materialismus". Dabei beherbergt der Ideologiebegriff in den Manuskripten von 1845–47 mehrere solcher internen Spannungen. So schwanken Marx und Engels noch in späteren Passagen von „III. Sankt Max" zwischen der Bestimmung Stirners als kleinbürgerlicher Ideologe und als treuer Nachbeter der ideologischen Illusionen, die andere erschaffen.[58] Auch will das berühmte Bild der

[55] Ebenda. S. 515–517.

[56] Siehe Bohlender: Marx, Engels und der „wahre Sozialismus" (Fn. 12). S. 29/30.

[57] Darauf deuten das reife Fragment „5." sowie die nicht weiter ausgearbeiteten Notizen unter der Überschrift „Warum die Ideologen alles auf den Kopf stellen" hin. (Marx, Engels: Deutsche Ideologie. MEGA② I/5. S. 120–123, 135–139.)

[58] Siehe Pagel: Der Einzige und die Deutsche Ideologie (Fn. 12). S. 629–640.

Camera obscura, mit dem Marx und Engels die Ideologieproduktion als Umkehrprozess innerhalb des Bewusstseins beschreiben, nicht so recht dazu passen, dass Ideologie im Kern eine qualitative Veränderung von Ideen bedeutet, weil sie sich verselbständigen gegenüber der sozialen Welt, der sie entspringen. Und nicht zuletzt ist unklar, welche Subjekte der Ideologie überhaupt unterworfen sind. Einerseits behaupten Marx und Engels, es existiere eine gesamtgesellschaftliche Ideologie, die Ausdruck nationaler Verhältnisse sei. Dann aber verfügen einzelne Klassen bzw. Schichten wieder über ganz eigene Ideologien: Stirner ist eben ein Ideologe der Kleinbürger, nicht der Bourgeoisie.[59] An solchen Spannungen innerhalb des Ideologiebegriffs der Manuskripte von 1845–47 wird deutlich, dass Marx und Engels mit der Ideologiekritik keine große Theorie entwarfen, innerhalb derer jedes Argument seinen festen Platz hat. Sie entwickelten vielmehr ein – durchaus komplexes und theoretisch anspruchsvolles – Werkzeug, das vielseitig einsetzbar war, um die Positionen ihrer intellektuellen Gegner zu bearbeiten. Einzelne Elemente bauten sie je nach argumentativem Kontext und konkretem Ziel um. Dem verdankt sich der insgesamt fragmentarische Charakter der Ideologie in den Manuskripten. Marx und Engels nahmen sie als Napoleonischen Denunziationsbegriff auf, dem sie eine neue inhaltliche Stoßrichtung verliehen. Doch sie definierten oder systematisierten ihn nicht. Stattdessen reicherten sie ihn dynamisch mit neuen Inhalten an, die jeweils eine bestimmte argumentative Funktion übernahmen. Die Theorie sollte nicht akademisch stringent sein. Sie sollte treffen.

3. Das Universalwerkzeug Verselbständigung und seine Kombination mit der Ideologiekritik

Die Geschichte der dynamischen Entwicklung des Ideologiebegriffs ist damit längst nicht ausgeschöpft. Ihre einzelnen Arbeitsschritte lassen sich weiter verfolgen. Die Verbindung der Ideologie mit der Figur der Verselbständigung gehört zu den wichtigsten. Sich diesen Prozess zu vergegenwärtigen, heißt, Marx und Engels noch etwas länger auf die Finger zu schauen bei ihrem Handwerk, dem Kritisieren. Dabei zeigt sich, dass sie die Verselbständigungs-

[59] Siehe zu diesen beiden Schwierigkeiten des Ideologiebegriffs Matthias Bohlender: Die Herrschaft der Gedanken. Über Funktionsweise, Effekt und die Produktionsbedingungen von Ideologie. In: Karl Marx/Friedrich Engels. Die deutsche Ideologie. Hrsg. von Harald Bluhm. Berlin 2010. (Klassiker Auslegen. Bd. 36.) S. 41–57. Die Metapher der Camera obscura problematisiert insbesondere Sarah Kofman: Camera obscura. Of ideology. Transl. by Will Straw. Ithaca 1998. S. 1–20.

figur als philosophisches Werkzeug nutzten, mit dem sich verschiedene Arbeiten ausführen lassen. Zuerst aber ein Blick zurück, der zeigt, woher sie es sich geborgt haben.

Die Rede davon, dass sich etwas verselbständigt oder etwas verselbständigt wird, gehörte zum Marx'schen Repertoire seit seinen frühesten Schriften. Er nutzte sie jedoch vorerst eher beiläufig, ohne mit ihr einen bestimmten Zweck zu verfolgen.[60] Einen solchen erhielt sie erstmals innerhalb des unveröffentlichten Manuskripts *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* aus dem Jahr 1843. Dort wandte Marx sie in einer klar fassbaren, spezifisch hegelkritischen Weise an. Als Verselbständigung oder Vergegenständlichung – in seiner Diktion schwankte er auch später – bezeichnete Marx ablehnend den Zug der Hegel'schen Philosophie, Begriffe aus der Wirklichkeit zu gewinnen, ihnen eine mystische selbständige Existenz zuzusprechen und sodann wieder aus diesen Abstraktionen das wirklich Existierende zu entwickeln.[61] Im selben Sinne findet sich die Kritik an der Verselbständigung in der 1844 verfassten *Heiligen Familie* – hier nun nicht mehr gegen Hegel selbst gerichtet, sondern gegen die Junghegelianer, inhaltlich aber unverändert.[62] In den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* aus demselben Jahr schrieb Marx im Kontext der Entfremdungskritik häufig von Prozessen der Vergegenständlichung. Er handelte hier nun weniger von Begriffen, denen in der Theorie Selbständigkeit zugesprochen wird. Stattdessen ging es ihm um Dinge, die materiell Selbständigkeit erlangen, obwohl sie doch eigentlich zum (wirklichen, leiblichen) Menschen gehören. Die Arbeit des Produzenten zum Beispiel vergegenständlicht sich im Produkt seiner Arbeit. Unter den Bedingungen kapitalistischer Produktion aber bedeutet diese Vergegenständlichung, dass es dem Arbeiter als ihm fremde, selbständige Sache gegenübertritt, weil es ihm nicht gehört.[63] Es lässt sich festhalten: Mit Verselbständigung oder Vergegenständlichung be-

[60] Siehe Karl Marx: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie nebst einem Anhange. In: MEGA② I/1. S. 46, 56/57; Ders.: Der leitende Artikel in Nr. 179 der „Kölnischen Zeitung". In: MEGA② I/1. S. 188; Ders.: [Die Kommunalreform und die „Kölnische Zeitung".] In: MEGA② I/1. S. 259; Ders.: [Der Artikel in Nr. 335 und 336 der Augsburger „Allgemeinen Zeitung" über die ständischen Ausschüsse in Preußen.] In: MEGA② I/1. S. 285.

[61] Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In: MEGA② I/2. S. 15, 24/25, 65/66.

[62] „Herr Edgar [Bauer, L. R.] verwandelt die Liebe in eine ‚Göttin', und zwar in eine ‚grausame Göttin', indem er aus dem *liebenden Menschen*, aus der Liebe *des Menschen* den Menschen *der Liebe* macht, indem er *die ‚Liebe'* als ein apartes Wesen vom Menschen lostrennt und als solches verselbstständigt." (Marx, Engels: Die heilige Familie. MEGA① I/3. S. 190. Hervorh. im Orig. Der betreffende Abschnitt ist als „von Marx" ausgewiesen.)

[63] Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte (Erste Wiedergabe). In: MEGA② I/2. S. 234–247.

zeichnete Marx in den Jahren 1843/44 gleichermaßen theoretische Operationen wie materielle Prozesse.

Die genannten Texte fallen allesamt in die Zeit des Marx-Engels'schen Feuerbachkults. Mehr noch: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* ist gerade dasjenige Manuskript, in dem Marx sich erstmalig an der anthropologischen Kritikmethode Feuerbachs orientierte.[64] So kann es kaum überraschen, dass Marx auch die Verselbständigungsfigur von ihm übernahm. Sie prägte bereits Feuerbachs Hegelkritik. Deren Vorwurf lautete, Hegels zentrale Begriffe wie „Sein" oder „Nichts" könnten gar keinen Sinn haben außer dem, Bestimmungen der Wirklichkeit zu sein. Innerhalb des Hegel'schen Systems würden sie aber zu über ihr stehenden Abstrakta.[65] Man sieht: Marx ahmte vorerst in seiner eigenen Kritik Hegels die Feuerbachs nach. Eine ebenso prominente Rolle nahm die Vergegenständlichungskritik innerhalb des 1841 erschienenen *Wesen des Christentums* ein, dessen großen Einfluss Engels später ausdrücklich betonte.[66] Die Religion sei, so Feuerbach, Ausdruck des realen Widerspruchs zwischen der tatsächlichen Beschränktheit des Einzelnen und der potenziellen Unbeschränktheit der Gattung. In einer solch prekären Situation vergegenständliche der Mensch sein eigenes Wesen, sodass es ihm als fremde Macht gegenübertritt:

> „Der Mensch – dies ist das Geheimnis der Religion – vergegenständlicht sich sein Wesen und macht dann wieder sich zum *Objekt* dieses vergegenständlichten, in ein Subjekt verwandelten Wesens; er denkt sich, ist sich Objekt, aber als *Objekt eines Objekts*, eines *andern* Wesens."[67]

---

[64] Siehe Gerd Irrlitz: Ludwig Feuerbachs anthropologischer Marxismus als theoretische Quelle des Marxismus. In: Ludwig Feuerbach. 28.7.1804–13.9.1872. Hrsg. vom Bundessekretariat des Deutschen Kulturbundes. Berlin (Ost) 1972. S. 29–53, hier: S. 38–40. Zur Aufnahme der Philosophie Feuerbachs durch den jungen Marx siehe ferner Werner Schuffenhauer: Feuerbach und der junge Marx. Zur Entstehungsgeschichte der marxistischen Weltanschauung. 2., bearb. Auflage. Berlin (Ost) 1972.

[65] Ludwig Feuerbach: Zur Kritik der Hegelschen Philosophie. In: Gesammelte Werke. Hrsg. von Werner Schuffenhauer. Bd. 9. Berlin (Ost) 1970. S. 34, 53–60.

[66] „Da kam Feuerbachs ‚Wesen des Christenthums'. […] Man muß die befreiende Wirkung dieses Buchs selbst erlebt haben, um sich eine Vorstellung davon zu machen. Die Begeisterung war allgemein; wir waren alle momentan Feuerbachianer. Wie enthusiastisch Marx die neue Auffassung begrüßte – trotz aller kritischen Vorbehalte – kann man in der ‚Heiligen Familie' lesen." (Friedrich Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. In: MEGA② I/30. S. 131.)

[67] Ludwig Feuerbach: Das Wesen des Christentums. In: Gesammelte Werke. Hrsg. von Werner Schuffenhauer. Bd. 5. Berlin (Ost) 1973. S. 71. Hervorh. im Orig. Zum philosophischen Hintergrund von Feuerbachs Verselbständigungskritik im *Wesen des Christentums* siehe Christine Weckwerth: Das Wesen des Christentums in der philosophischen Entwicklung Feuerbachs. In: Ludwig Feuerbach. Das Wesen des Christentums. Hrsg. von Andreas Arndt. Berlin, Boston 2020. (Klassiker Auslegen. Bd. 52.) S. 31–46.

Hier liegt der Ursprung der Marx'schen Kritik an objektiver Vergegenständlichung. Marx hat, so lässt sich zusammenfassen, in den Jahren 1843/44 begonnen, die von Feuerbach übernommene Verselbständigungsfigur selbst anzuwenden – und zwar in ihren beiden Varianten: einmal als Kritik an hegelianischen Verselbständigungen in der Philosophie, einmal als Kritik materieller Vergegenständlichungen in der Gesellschaft. Bei aller Beschäftigung mit der philosophischen Entwicklung von Marx sollte allerdings nicht unter den Tisch fallen: Auch Engels war die Feuerbachsche Figur vertraut. Mit ihrer Hilfe deutete er in den 1844 veröffentlichten *Umrissen zu einer Kritik der Nationalökonomie* den Umstand, dass die Ökonomen das Verhältnis von Wert und Preis auf den Kopf stellten.[68]

Als Marx und Engels im Oktober 1845 begannen, an den Manuskripten zu arbeiten, die als *Deutsche Ideologie* bekannt wurden, gehörte die Verselbständigung zu den vertrautesten Argumentationsfiguren der beiden. Chronologisch zuerst taucht sie auf im frühesten aller Manuskripte, das ursprünglich im Rahmen der Kritik an Bauer verfasst, später aber aus dieser ausgegliedert und dem geplanten Feuerbach-Kapitel zugeordnet wurde.[69] Sie wird dort in drei disparaten Weisen verwendet, was ein Licht darauf wirft, dass Marx und Engels das ihnen bekannte Werkzeug kreativ nutzten, um zu verschiedenen Kritikansätzen wie eigenen Positionen vorzudringen. In der Auskopplung aus dem frühen Bauer-Manuskript wandten sich Marx und Engels gegen das junghegelianische Geschichtsverständnis, in dem sie eine Vergeistigung des Geschichtsverlaufs erkannten. Insofern ist, erstens, der Abschnitt insgesamt als eine Verselbständigungskritik – hier im philosophiekritischen Sinne – zu sehen. Wesentlicher Teil von ihr war, dass Marx und Engels eigene Ansätze zu einer materialistischen Geschichtsauffassung entwickelten, um diese dem kritisierten Geschichtsverständnis entgegenzusetzen. Im Rahmen dessen nutzten sie die Verselbständigungsfigur in einer zweiten Variante, nun auf materielle Prozesse abzielend. Sie erklärten, das „Sichfestsetzen der sozialen Thätigkeit, diese Consolidation unsres eignen Produkts zu einer sachlichen Gewalt über uns" sei „eines der Hauptmomente in der bisherigen geschichtlichen Entwicklung."[70] Die These, dass sich die von den Menschen geschaffenen sozialen Verhältnisse

[68] „So steht aber Alles in der Oekonomie auf dem Kopf; der Werth, der das Ursprüngliche, die Quelle des Preises ist, wird von diesem, seinem eigenen Produkt, abhängig gemacht. Bekanntlich ist diese Umkehrung das Wesen der Abstraktion, worüber Feuerbach zu vergleichen." (Friedrich Engels: Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie. In: MEGA② I/3. S. 478.)

[69] Siehe zur Entstehung des frühen Bauer-Manuskripts und des Konvoluts zu Feuerbach MEGA② I/5. S. 832–848.

[70] Marx, Engels: Deutsche Ideologie. MEGA② I/5. S. 37.

ihnen gegenüber verselbständigen, gehört zu den wichtigsten der *Deutschen Ideologie* und blieb prägend für die weitere Entwicklung der Marx-Engels'schen Gesellschaftskritik. Sie knüpfte an Überlegungen aus den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* an und machte in produktiver Weise Gebrauch von der Verselbständigungsfigur. Noch eine dritte Verwendung derselben findet sich im frühen Bauer-Manuskript. Sie war entscheidend für die Herausbildung des Ideologiekonzepts. Als historisch bedingte Verselbständigung modellierten Marx und Engels die Ablösung des Bewusstseins vom Sein:

> „Die Theilung der Arbeit wird erst wirklich Theilung von dem Augenblicke an, wo eine Theilung der materiellen & geistigen Arbeit eintritt. Von diesem Augenblicke an *kann* sich das Bewußtsein wirklich einbilden, etwas Andres als das Bewußtsein der bestehenden Praxis zu sein, wirklich etwas vorzustellen, ohne etwas Wirkliches vorzustellen – von diesem Augenblicke an ist das Bewußtsein im Stande, sich von der Welt zu emanzipiren & zur Bildung der ‚reinen' Theorie, Theologie Philosophie Moral &c überzugehen."[71]

Es teilt sich also ab einem gewissen Stand der gesellschaftlichen Entwicklung die Arbeit in geistige und körperliche. Das Bewusstsein kann nun Selbständigkeit erlangen, das heißt, sich selbst als unabhängig vom Sein denken und leugnen, dass es von materieller Tätigkeit – von den Anforderungen gesellschaftlicher Arbeitsweise – hervorgebracht wird. Marx und Engels deuteten aber schon an, dass es stets Bewusstsein *von etwas* bleibt, und somit seine verleugnete materielle Grundlage in deformierter Weise anwesend. Dieser Dreh und der Bezug auf die Arbeitsteilung prädestinierten die These von der historisch bedingten Verselbständigung des Bewusstseins gegenüber seinen materiellen Bedingungen dafür, sie mit der Ideologiekritik zu kombinieren. Allerdings entwickelten Marx und Engels, wie oben beschrieben, ihren Ideologiebegriff erst später im Rahmen der Auseinandersetzung mit Stirner. Im frühen Bauer-Manuskript stand die Verselbständigung noch in keiner Beziehung zur Ideologie, die bisher ohnehin nur in der alten, von Napoleon übernommenen Bedeutung vorkam.[72]

Wie wichtig die neue Variante der Verselbständigungsfigur für die Ideologiekritik war, unterstreicht ein chronologischer Sprung. Frühestens ab Februar 1846 – das Stirner-Kapitel war zu diesem Zeitpunkt weit fortgeschritten – begannen Marx und Engels wieder mit dem seit November liegengebliebenen Bauer-Manuskript zu arbeiten. Unter anderem auf ihm basierend sollte nun ein eigenes Kapitel zu Feuerbach verfasst werden. Um dieses vorzubereiten, sah

[71] Ebenda. S. 31. Hervorh. wahrscheinlich von Marx. (Siehe ebenda. S. 867.)
[72] Ebenda. S. 27.

Marx das Manuskript erneut durch und fügte der Grundschicht, die in der linken Spalte jedes Bogens geschrieben war, rechts Kommentare hinzu. An der Stelle, die die Verselbständigung des Bewusstseins einführt, notierte er nachträglich: „Erste Form d. Ideologen *Pfaffen* fällt zusammen.“[73] Und auf derselben Manuskriptseite – neben der Bemerkung, in Deutschland trete die Ideologie in Widerspruch zu den gesellschaftlichen Verhältnissen, weil sich ein Gegensatz zwischen ihr und der Praxis anderer Nationen einstelle – findet sich der Kommentar: „*Religion*. D. Deutschen mit d. *Ideologie* als solcher.“[74] Dem überarbeitenden Marx muss es höchst wichtig gewesen sein, die Ideologie in einer später zu schreibenden Druckvorlage hier explizit zu erwähnen. Dies ist ein starkes Indiz für die tragende Rolle, die die Herleitung der Verselbständigung des Bewusstseins aus der Arbeitsteilung innerhalb der Ideologiekritik zu diesem Zeitpunkt einnahm.[75] Damit zurück zur Chronologie.

Die Annäherung zwischen der Verselbständigungsfigur und der Ideologiekritik fand bereits an der Stelle statt, wo Marx und Engels erstmals der Ideologie eine neue Bedeutung zusprachen. Wie bereits erläutert, münzten sie die Bezeichnung „Ideologen“ in einer frühen Passage der Stirner-Kritik auf die Denker der herrschenden Klasse, die sich dank der Arbeitsteilung als eigenständige Unterabteilung ihrer Klasse bilden, dabei aber stets abhängig bleiben von den materiell Herrschenden.[76] Ihre Neuschöpfung wandten Marx und Engels direkt darauf kritisch gegen die „Geschichtsauffassung, die allen Geschichtschreibern vorzugsweise seit dem achtzehnten Jahrhundert gemeinsam ist“. Die Historiker ließen sich von den Ideologen blenden, weil sie die geschichtliche Abfolge der von diesen geprägten Begriffe für den wirklichen Geschichtsverlauf halten, obwohl es doch auf „die den Gedanken zu Grunde liegenden Individuen & Weltzustände“ ankomme.[77] Die Erklärung für den Fehler der Historiker überarbeiteten Marx und Engels mehrmals. In einer ersten Version hieß es, sie ließen „bei der Auffassung des geschichtlichen Verlaufs die herrschende Klasse weg“. Dies veränderten die beiden dahingehend, dass die Geschichtsschreiber die „*Gedanken* der herrschenden Klasse“ von derselben loslösen würden. In einem dritten Schritt setzten sie noch hinzu: damit „verselbstständigt man sie“.[78] Marx und Engels fügten an dieser Stelle die

[73] Ebenda. S. 31. Siehe S. 867 (Var. 31.25–26 r). Hervorh. im Orig.
[74] Ebenda. S. 32. Siehe S. 867 (Var. 32.6–7 r). Hervorh. im Orig.
[75] Ihre systematische Relevanz als historische Bedingung dafür, dass Ideologie überhaupt entstehen kann, betont Bohlender: Die Herrschaft der Gedanken (Fn. 59). S. 49–51.
[76] Marx, Engels: Deutsche Ideologie. MEGA I/5. S. 61.
[77] Ebenda. S. 62.
[78] Ebenda. S. 902 (Var. 62.5–9 l). Hervorh. L. R.

vorher im Bauer-Manuskript erarbeitete Figur der Verselbständigung der Gedanken gegenüber dem Materiellen ein, um den Fehler der bisherigen idealistischen Geschichtsschreiber spezifischer zu fassen. Sie waren sich also bewusst, dass sie mit dieser Figur einen argumentativen Fortschritt gemacht hatten, der es erlaubte, sie auch in einem neuen Kontext anzuwenden.

Es liegt hier zwar noch keine eigentliche Verbindung des Ideologiebegriffs mit der Verselbständigung des Bewusstseins vor. Denn bisher waren es nicht die Ideologen, die die Gedanken gegenüber ihren materiellen Bedingungen verselbständigen, sondern ihre gutgläubigen Opfer, die Geschichtsschreiber. Mit anderen Worten: Marx und Engels modellierten noch nicht die Produktion von Ideologie mithilfe der Verselbständigungsfigur, sondern den Umstand, dass sie nicht durchschaut wird. Dennoch haben sie an dieser Stelle den theoretischen Rahmen dafür geschaffen, beide zusammenzudenken. Die Verselbständigung des Bewusstseins gegenüber seinen materiellen Bedingungen hatten sie bereits historisch aus der Arbeitsteilung erklärt; analog taten sie dies nun mit dem Auftreten der Ideologen. Es war damit alles vorbereitet für den Einbau des bekannten Werkzeugs Verselbständigungsfigur in das gerade neu geschaffene Ideologiekonzept. Dass der Konnex zwischen beiden gerade über die Teilung der Arbeit hergestellt wurde, kann im Übrigen kaum überraschen, wurde sie doch in der *Deutschen Ideologie*, so Michael Heinrich, als „Universalkategorie verwendet, um so ziemlich alles zu erklären“.[79] Es böte sich an, auch den Rekurs auf die Arbeitsteilung unter dem Gesichtspunkt eines argumentativen Werkzeugs zu untersuchen, analog zu meinem Blick auf Ideologie und Verselbständigung.

Die letzte Etappe der Kombination dieser beiden bestand darin, dass die Verselbständigungsfigur ihre Position innerhalb des argumentativen Gefüges änderte. Im Laufe von „III. Sankt Max“ wechselte sie – darin Stirner ähnlich, aber konsequenter als er – die Seite: von den Opfern der Ideologen zu diesen selbst. Sie wurde fest eingebaut in die Ideologie als Modell ihrer Produktion. Waren es in der frühen Passage des Stirner-Manuskripts noch die Nachbeter der ideologischen Illusionen, die Gedanken verselbständigten, sind es später die Ideologen. Tritt Stirner als Ideologe auf, ist er es höchstselbst, der das Bewusstsein gegenüber dem Sein verselbständigt.[80] Wird er stattdessen ange-

[79] Michael Heinrich: Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition. 4., überarb. und erw. Neuauflage. Münster 2006. S. 140. Auch Engels gestand rückblickend zu, „wie unvollständig unsre damaligen Kenntnisse der ökonomischen Geschichte noch waren.“ (Ders.: [Vorbemerkung zu „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“.] In: MEGA② I/31. S. 123.)

[80] Siehe Marx, Engels: Deutsche Ideologie. MEGA② I/5. S. 342/343, 495.

griffen als jemand, der den Ideologen auf den Leim geht, liegt die Verselbständigung dennoch auf deren Seite.[81] Während der Arbeit an „III. Sankt Max“ hat sich also die Verselbständigungsfigur komplett von den Opfern der Ideologen gelöst, denen sie im frühen Teil des Kapitels noch zugeordnet war. Die Kritik, dass jemand unter den Bedingungen der arbeitsteiligen Gesellschaft das Bewusstsein gegenüber seinen materiellen Bedingungen verselbständigt, muss Marx und Engels so passend dafür erschienen sein, die Produktion von Ideologie gleichzeitig allgemein zu beschreiben und historisch herzuleiten, dass sie beide Werkzeuge aufs festeste miteinander verbauten, sobald sie einmal in die Nähe zueinander gebracht waren. In den spätesten Textteilen der *Deutschen Ideologie* wandten sie dann die Kombination von Verselbständigungsfigur und Ideologiekritik ganz selbstverständlich an, wie der erste Ansatz für einen Kapitelanfang zu „I. Feuerbach“ zeigt. Dort sind die Junghegelianer klarerweise deshalb Ideologen, weil sie das Bewusstsein der Menschen verselbständigen und gegen die angeblichen Fesseln von Religion und Philosophie anrennen.[82] Beide Werkzeuge waren mittlerweile nicht mehr ohneeinander zu haben.

Dies lässt sich auch anhand des Vergleichs zwischen zwei Passagen nachvollziehen, von denen eine dem Stirner-Kapitel entstammt und eine der zweiten Fassung der Bauer-Kritik. Es handelt sich bei ihr um das druckreife Kapitel „II. Sankt Bruno“, das Marx und Engels wahrscheinlich erst nach der Fertigstellung des Stirner-Manuskripts, also zwischen April und Mai 1846 verfasst haben, bei dem sie aber in großem Umfang auf die frühe Fassung der Bauer-Kritik zurückgriffen.[83] Die Besonderheit der Passagen liegt darin, dass der inhaltliche Vorwurf an Bauer und Stirner sehr ähnlich lautet. Beide werden dafür getadelt, dass sie, statt der tatsächlichen gesellschaftlichen Widersprüche, deren philosophischen Ausdruck für die wirkliche Kollision halten, wobei Marx und Engels explizit auf die hegelkritische Verwendung der Verselbständigungsfigur zurückgreifen. Gegen Bauer heißt es:

> „Der abstrakte & verhimmelte Ausdruck, wozu eine wirkliche Kollision sich bei Hegel verzerrt, gilt diesem ‚kritischen‘ Kopf für die wirkliche Kollision. Er acceptirt den *spekulativen* Widerspruch & behauptet den einen Theil desselben dem andern gegenüber. Die philosophische *Phrase* der wirklichen Frage ist für ihn die wirkliche Frage selbst.“[84]

[81] Siehe ebenda. S. 384, 403, 476/477.
[82] Ebenda. S. 7.
[83] Siehe dazu sowie zur Rekonstruktion des Abfassungsprozesses der Bauer-Kritik im Folgenden MEGA② I/5. S. 1003–1010.
[84] Marx, Engels: Deutsche Ideologie. MEGA② I/5. S. 147. Hervorh. im Orig.

Und ganz ähnlich wird Stirner kritisiert:

> „‚Ein anderes Beispiel', nämlich ein allgemeineres Beispiel von der Kanonisation der Welt ist die Verwandlung praktischer Kollisionen, d.h. Kollisionen der Individuen mit ihren praktischen Lebensbedingungen in ideelle Kollisionen, d.h. in Kollisionen dieser Individuen mit Vorstellungen, die sie sich machen oder sich in den Kopf setzen. Dies Kunststück ist wieder sehr einfach. Wie Sankt Sancho früher schon die Gedanken der Individuen verselbstständigte, so trennt er hier das ideelle Spiegelbild der wirklichen Kollisionen von diesen Kollisionen & verselbstständigt es. Die wirklichen Widersprüche in denen sich das Individuum befindet, werden verwandelt in Widersprüche des Individuums mit seiner Vorstellung, oder, wie Sankt Sancho es auch einfacher ausdrückt, mit *der* Vorstellung, *dem* Heiligen. Hierdurch bringt er es zu Stande, die wirkliche Kollision, das Urbild ihres ideellen Abbildes, in eine Konsequenz dieses ideologischen Scheins zu verwandeln."[85]

Bemerkenswert ist, dass Marx und Engels hier im Stirner-Manuskript vom „ideologischen Schein" schrieben, in der Bauer-Kritik hingegen die Grundschicht (die linke Seite des Bogens) keinen Bezug auf Ideologen oder Ideologie aufweist. Dafür findet sich dort eine Einfügung (auf der rechten Seite), in der es heißt, dass Bauer „mit allen Philosophen & Ideologen die Gedanken, Ideen, den verselbstständigten Gedankenausdruck der bestehenden Welt für die Grundlage dieser bestehenden Welt versieht."[86] Es lässt sich aus diesem Befund rekonstruieren: In der ersten Version der Bauer-Kritik, an der Marx und Engels von Oktober bis November 1845 arbeiteten, wurde er an dieser Stelle für seine hegelianische Verselbständigung kritisiert. Von Ideologie ist dabei nicht die Rede, da die Neubestimmung des Begriffs erst später erfolgte. Als Marx und Engels dann zwischen April und Mai 1846 die zweite Version der Bauer-Kritik verfassten, schrieben sie große Teile der ersten ab und überarbeiteten diese sowohl direkt als auch im Nachhinein. Dabei muss ihnen nach der Abschrift aufgefallen sein, dass sie mittlerweile einen Begriff geprägt hatten für Leute, die Gedanken verselbständigen: Ideologen. Also fügten sie den Passus ein, der besagt, dass Bauer wie alle Ideologen das Bewusstsein gegenüber dem Sein verselbständigt und zur Grundlage der Welt erklärt.[87] Zeitlich zwischen beidem liegt, dass Marx und Engels die bereits an Bauer gerichtete Kritik nochmals gegen Stirner formulierten. Als sie dies taten, war ihnen bereits klar, dass sie darauf hinauslaufen muss, ihn als Ideologen zu denunzieren.

---

[85] Ebenda. S. 342/343. Hervorh. im Orig.

[86] Ebenda. S. 148. Siehe S. 1012 (Var. 148.5–8).

[87] Mit völliger Sicherheit lässt sich nicht sagen, dass es so abgelaufen ist. Die Hinzufügung im Manuskript von „II. Sankt Bruno" deutet aber stark darauf hin, dass es sich um einen Unterschied zwischen dem späten und frühen Bauer-Manuskript handelt, der sich im Zuge des Abschreib- und Überarbeitungsprozesses niedergeschlagen hat.

Deshalb findet sich dort der Bezug auf den „ideologischen Schein“. Der Vergleich zwischen beiden Passagen zeigt: Sobald die Verselbständigungsfigur mit der Ideologiekritik verschmolzen war, war es für Marx und Engels keine Option mehr, eine Verselbständigung des Bewusstseins zu diagnostizieren, ohne den Vorwurf „Ideologe“ zu formulieren.

Trotz alledem erfüllte die Verselbständigungsfigur, auch nachdem sie in die Ideologiekritik eingebaut worden war, weiter diverse theoretisch-kritische Funktionen. In einer stärker auf die Ökonomie als das Bewusstsein gemünzten Variante begründete sie die so enorm wichtige und regelmäßig in den Manuskripten wiederholte These, dass die Produktionsverhältnisse den Menschen gegenüber, die sie doch schaffen, zur fremden, nicht kontrollierbaren Macht werden. Sie ergänzte systematisch die Ideologiekritik, die von derselben argumentativen Figur Gebrauch machte, wie das Resümee der Stirner-Kritik zeigt. An ihm wird überhaupt deutlich, wie vielseitig und gekonnt Marx und Engels ihr Universalwerkzeug Verselbständigung einsetzten:

> „Wir haben gezeigt daß die Verselbstständigung der Gedanken & Ideen eine Folge der Verselbstständigung der persönlichen Verhältnisse & Beziehungen der Individuen ist. Wir haben gezeigt daß die ausschließliche systematische Beschäftigung mit diesen Gedanken von Seiten der Ideologen & Philosophen & damit die Systematisirung dieser Gedanken eine Folge der Theilung der Arbeit ist, & namentlich die deutsche Philosophie eine Folge der deutschen kleinbürgerlichen Verhältnisse.“[88]

4. Fazit: Perspektivwechsel

Gegenüber dem Verleger Carl Friedrich Julius Leske nannte Marx die *Deutsche Ideologie* „eine polemische Schrift gegen die deutsche Philosophie und gegen den seitherigen *deutschen Socialismus*“.[89] Treffender kann man die Vierteljahresschrift, an der er gemeinsam mit Engels arbeitete, nachträglich nicht charakterisieren. Doch in der marxistischen Tradition wurde das polemische Element der Manuskripte bewusst zurückgedrängt, um sie als Gründungsdokument des „historischen Materialismus“ präsentieren zu können. Umso mehr gilt es heute, sie als Intervention ernst zu nehmen. Das bedeutet auch, den Blick darauf zu wenden, *wie* Marx und Engels bei ihrer Kritik vorgingen.

---

[88] Ebenda. S. 504.

[89] Marx an Carl Friedrich Julius Leske, 1. August 1846. In: MEGA② III/2. S. 23. Hervorh. im Orig.

Wo in der Vergangenheit allzu oft eine Stringenz der Theorie behauptet wurde, ist auf dem fragmentarischen und spannungsvollen Charakter der Kritik zu bestehen. Er verbürgt gerade ihre Treffsicherheit. Dafür steht exemplarisch der freie Umgang, den Marx und Engels mit dem Ideologiebegriff übten. Wo oberflächlich diverse Thesen und Entgegnungen stehen, scheinen hintergründig dieselben kreativ eingesetzten Argumentationsmuster durch. Ein solches war die Verselbständigungsfigur, die in disparaten Varianten ganz unterschiedliche Zwecke erfüllte. Es entbehrt im Übrigen nicht einer gewissen Ironie, dass in der *Deutschen Ideologie*, die unter anderem der Abrechnung mit Feuerbach diente, gerade ein von ihm geborgtes Werkzeug so universell zum Einsatz kam – wenn auch in modifizierter Weise. Und wo die Positionen von Marx und Engels traditionell als fest und systematisch galten, ist ihre dynamische Entwicklung innerhalb der Manuskripte aufzudecken. Die Genese des Ideologiebegriffs und noch mehr seine Kombination mit der Verselbständigungskritik legen Zeugnis davon ab. Betrauerte man früher bisweilen, dass die *Deutsche Ideologie* nie vollendet wurde, sollte man sich heute glücklich schätzen, dass mit ihr ein Konvolut unvollendeter Manuskripte in verschiedenen Arbeitsstadien vorliegt. Es erlaubt einen seltenen und lehrreichen Blick auf das Marx-Engels'sche Handwerk der Kritik.

Die „schmutzig-jüdische Erscheinungsform“ der bürgerlichen Praxis

Zum Problem der deutschen Ideologie und des Antisemitismus in der ersten Feuerbach-These

Manuel Disegni

I

Die bis heute verschiedentlich vertretene Auffassung, Karl Marx habe antisemitische Positionen vertreten, wird durch ein stets wiederkehrendes Argumentationsmuster begründet. Dieses ist bereits vor langer Zeit von Roman Rosdolsky zutreffend charakterisiert worden:

> „Es ist besonders in der neuesten Zeit vielfach versucht worden, Marx und Engels als ‚Antisemiten‘ abzustempeln. Die Methode ist sehr einfach: Man exzerpiert eine Anzahl Zitate aus ihren Werken und privaten Korrespondenzen und setzt dann diese Zitate *dem* Begriff des ‚Antisemitismus‘ entgegen, wie ihn der betreffende Autor (oder richtiger: der ‚gesunde Menschenverstand‘ seiner Umgebung) auffaßt. Das Ergebnis dieses unkritischen (weil durchaus unhistorischen) Verfahrens ist, daß schließlich auch die Begründer des Marxismus als eine Art geistige Waffenbrüder von Julius Streicher erscheinen.“[1]

Ein halbes Jahrhundert nach ihrer Publikation hat diese Anmerkung des ukrainischen Gelehrten und Auschwitz-Überlebenden nichts an Aktualität eingebüßt. Nach wie vor pflegen die wenigen verstreuten Stellen aus Marx’ Lebenswerk, an denen er auf zeitgenössische Judenklischees Bezug nimmt, aus ihrem textuellen und gedanklichen Zusammenhang herausgerissen und als Beweisgründe für die persönliche Judenfeindlichkeit des Autors angebracht zu werden. Dabei wird meistens nicht nur auf eine nähere Überprüfung der Textbefunde sowie auf eine eingehende Auseinandersetzung mit Marx’ Gesellschaftstheorie verzichtet, sondern zugleich, wie Rosdolsky bemerkt, darauf, einen

[1] Roman Rosdolsky: Die Neue Rheinische Zeitung und die Juden. In: Archiv für Sozialgeschichte. Nr. 4. 1964. S. 259.

Begriff von Antisemitismus zu entwickeln. Dieser wird als etwas unmittelbar und seit jeher Bekanntes, Selbstredendes, Uraltes, mit sich selbst stets Identisches vorausgesetzt. Als einfache und von der Gesellschaftsgeschichte abstrahierte „Feindseligkeit gegen die Juden“[2] definiert, erscheint er nicht weiter erklärungsbedürftig zu sein. Dieses „unkritische Verfahren“ vermag weder zu einem besseren Verständnis des Marx'schen Werks, noch des Phänomens des modernen Antisemitismus oder des historischen und systematischen Verhältnisses zwischen jenem Werk und diesem Phänomen beizutragen. Zu den in diesem Sinne mit am häufigsten zitierten und am wenigsten verstandenen Stellen gehört der Verweis auf eine „schmutzig jüdische[] Erscheinungsform“ der „Praxis“ am Anfang der berühmten elf *Thesen über Feuerbach.*[3]

Andererseits versuchen apologetische Bemühungen, den Antisemitismusvorwurf von Marx abzuweisen, seinen scheinbar judenverachtenden Sprachgebrauch zu relativieren und zu normalisieren: Die zitierten problematischen Stellen seien entweder ironisch gemeint und darum nicht à la lettre und nicht ernst zu nehmen, oder sie verraten zwar tatsächlich negative Vorurteile über die Juden, die aber zu seiner Zeit weit verbreitet waren, von ihm nur selten und beiläufig aufgegriffen wurden und insofern nicht für seine Person und erst recht nicht für sein wissenschaftliches Werk charakteristisch seien. Den Äußerungen zu Juden und Judentum in Marx' Schriften wird alles Gewicht abgesprochen: Sie seien humoristisch gemeint, vielleicht etwas geschmacklose, triviale, doch belanglose Witze, welche den Inhalt der Überlegung nicht berühren. Selbst in dem Text, der den Titel *Zur Judenfrage* trägt, gelte das theoretische Interesse des Autors nicht wirklich diesem Gegenstand: Die tagespolitische Debatte sei für ihn vielmehr nur ein Anlass zur Entwicklung allgemeiner Gedanken über die Französische Revolution, die bürgerliche Emanzipation, den modernen Staat, die Menschenrechte usw. gewesen.[4] Es wird ein-

[2] „Vorausgesetzt, daß man mit Antisemitismus Feindseligkeit gegen die Juden meint und […] Marx' Aussprüche über die Juden […] in ihrer Gesamtheit nimmt, kann man nicht nur, sondern *muß* man Marx geradezu als ausgesprochenen Antisemiten bezeichnen.“ (Edmund Silberner: Sozialisten zur Judenfrage. Ein Beitrag zur Geschichte des Sozialismus vom Anfang des 19. Jahrhunderts bis 1914. Berlin 1962. S. 140.)

[3] Siehe Karl Marx: 1) ad Feuerbach. In: MEGA② IV/3. S. 19. Als Beleg für eine angebliche Marx'sche Judenfeindschaft wird diese Stelle herangezogen z.B. bei Wulf D. Hund: Der ‚jüdische Nigger‘ Lassalle. Marginalie zu einem Brief von Karl Marx. In: Sozial.Geschichte Online. Nr. 24. 2018. S. 109; Chad Alan Goldberg: The Two Marxes: From Jewish Domination to Supersession of the Jews. In: Journal of Classical Sociology. Vol. 14. 2015. Nr. 4. S. 421; Micha Brumlik: Deutscher Geist und Judenhaß. Das Verhältnis des philosophischen Idealismus zum Judentum. München 2000. S. 285; Silberner: Sozialisten zur Judenfrage (Fn. 2). S. 127/128.

[4] „Den meisten Lesern seiner erst spät berühmt gewordenen Schrift *Zur Judenfrage* ist gar nicht

geräumt, dass Marx die dem Antisemitismus seiner Zeit innewohnende Gefahr nicht wahrgenommen habe. In seinen Augen hätten sowohl das Judentum als auch dessen Feinde nichts anderes als Überbleibsel einer alten Gesellschaftsordnung und insofern kein aktuelles und kein kritikwürdiges Phänomen dargestellt. Er habe demnach – so weit zugegebenermaßen seine Fahrlässigkeit – mit der gängigen judenfeindlichen Rhetorik kokettiert, aber ohne die geringste Ahnung der unheilvollen Kräfte zu haben, die sich in ihr ankündigten.[5]

Dagegen ist die Ausgangshypothese des vorliegenden Beitrags, dass selbst die anrüchigsten Stellen bei Marx, die so oft als corpus delicti zur Begründung des Antisemitismusvorwurfs vorgebracht werden, ebenso wenig Feindseligkeit wie Indifferenz oder Leichtsinn ausdrücken, sondern vielmehr eine bewusst polemische Haltung des Autors gegenüber der Judenfeindlichkeit seiner theoretischen und politischen Gegner verraten. Diese Hypothese wird insbesondere am Beispiel der ersten Feuerbach-These verifiziert werden. Schließlich werde ich einige Bemerkungen zu Marx' kritischem Verständnis des zu seiner Zeit in Deutschland entstehenden nach- und gegenemanzipatorischen, säkularen, modernen Antisemitismus vorbringen und einen daran anschließenden Gedanken in Bezug auf den aktuellen Antisemitismusbegriff formulieren.

II

Der Begriff der deutschen Ideologie, wie er aus der Auseinandersetzung der 1840er Jahre mit Bauer, Feuerbach, Stirner, der linkshegelschen Religionskritik und dem deutschen Sozialismus resultiert, bezeichnet eine besondere Art und Weise, den Emanzipationsprozess der modernen Gesellschaft zu denken. Marx und Engels bestimmen dieses Emanzipations- und Geschichtsdenken einerseits nach seinem theoretischen Charakter und seiner philosophischen Aus-

aufgefallen, dass es in dieser Schrift weder um die Judenemanzipation wie im 18. Jahrhundert mit der Antwort auf gesellschaftliche Besserung geht noch um die ‚Judenfrage', wie sie im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts von Antisemiten und Zionisten jeweils aus ihrer Sicht gestellt wird. Marx setzt sich im Wesentlichen mit der Französischen Revolution auseinander – und vor allem mit der Frage, warum die bürgerliche Revolution keine vollständig gelungene soziale Emanzipation ist." (Detlev Claussen: Grenzen der Aufklärung. Zur gesellschaftlichen Genese des modernen Antisemitismus. Frankfurt a.M. 1987. S. 20. Siehe auch Gustav Mayer: Der Jude in Karl Marx. In: Neue Jüdische Monatshefte. Nr. 2. 1918. S. 328.)

[5] Siehe François Melis: Karl Marx und Friedrich Engels – ihr ambivalentes Verhältnis zum Judentum. In: Leibniz Online. Zeitschrift der Leibniz-Sozietät der Wissenschaften zu Berlin. Nr. 37. 2019. S. 10; Enzo Traverso: Die Marxisten und die jüdische Frage. Geschichte einer Debatte (1843–1943). Mainz 1995. S. 35–49.

richtung, nämlich als „idealistisch“; andererseits nach seinem Klassencharakter und seinem gesellschaftlichen Ursprung, nämlich als „kleinbürgerlich“.[6]

Wie sollen die soziologische Kategorie des Kleinbürgertums und die philosophiegeschichtliche des Idealismus miteinander und mit *Deutschland* zusammenhängen? Für Marx und Engels sind diese eigentümlichen Qualitäten dieser Ideologie auf die historische Erfahrung der Deutschen zurückzuführen. Sie sind Ausdrücke ihres besonderen Verhältnisses zur eigenen Vergangenheit. Die Probleme dieses Verhältnisses rühren daher, dass die moderne Geschichte Deutschlands die Geschichte einer immer wieder versagenden Emanzipation ist: Geschichte der Frustration, Kastration oder *Beschneidung* aller Bestrebungen, sich als nationale politische Gemeinschaft und moderne Gesellschaft zu konstituieren. Die deutsche Ideologie wird deshalb als kleinbürgerlich bezeichnet, weil in ihr das Bewusstsein eines Landes sich ausprägt, das zwar von der Dynamik der bürgerlichen Entwicklung und den dazugehörigen Widersprüchen und Konflikten durchzogen ist, also bürgerliche Charakterzüge aufweist, das jedoch zugleich in eine periphere Position dieser Entwicklung verbannt ist, sich nicht als vollständig bürgerliche und mit den fortgeschritteneren westlichen Nationen ebenbürtige Nation zu etablieren vermag, denen es vielmehr, trotz seiner Ähnlichkeit mit ihnen, unterlegen und unterworfen bleibt.[7]

Aus derselben Erfahrung des historischen Scheiterns, Urheber der eigenen Geschichte zu werden, stammt auch die idealistische Tendenz der deutschen Ideologie. Ist Deutschland die Heimat der theoretischen, religiösen und philosophischen Revolutionen der Moderne gewesen, so hat es die politische und die industrielle eher erlitten. Die politische Passivität und die ökonomische

---

[6] Selbst in ihrer konsequentest materialistischen Version (Feuerbach) läuft die deutsche Ideologie darauf hinaus, den Geist zu glorifizieren und die materielle Realität zu einem unhistorischen und unmenschlichen Substrat herabzusetzen. Siehe Karl Marx, Friedrich Engels: Deutsche Ideologie. Manuskripte und Drucke: „Er [Feuerbach] kommt also nie dazu, die sinnliche Welt als die gesammte lebendige sinnliche *Thätigkeit* der sie ausmachenden Individuen aufzufassen, und ist daher gezwungen […] in den Idealismus zurückzufallen […]“ (MEGA② I/5. S. 25). Selbst in ihrer sozialistischen Gestalt (der deutsche oder „wahre“ Sozialismus) wendet sich die deutsche Ideologie „nicht an die Proletarier, sondern an die beiden zahlreichsten Menschenklassen Deutschlands, an die Kleinbürger & […] an die Ideologen eben dieser Kleinbürger, die Philosophen & Philosophenschüler […] überhaupt an das gegenwärtig in Deutschland herrschende ‚gemeine‘ und ungemeine Bewußtsein“ (ebenda. S. 517).

[7] Siehe Marx, Engels: Deutsche Ideologie: „Überhaupt hatte seit der Reformation die deutsche Entwicklung einen ganz kleinbürgerlichen Charakter erhalten.“ (Ebenda. S. 248.) Und ferner: „Wir haben gezeigt daß […] die deutsche Philosophie eine Folge der deutschen kleinbürgerlichen Verhältnisse [ist].“ (Ebenda. S. 504.) – Siehe dazu Helmuth Plessner: Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit des bürgerlichen Geistes. In: Gesammelte Schriften. Bd. 6. Politische Schriften. Frankfurt a.M. 2003.

Unterentwicklung produzieren das Bedürfnis des deutschen Bewusstseins, die Geschichte als Religions- oder Philosophiegeschichte, die religiösen oder philosophischen Lehren als die echte Triebkraft der menschlichen Geschichte aufzufassen.[8] Eine solche Geschichtsauffassung galt Marx und Engels „als der vollendetste Ausdruck des *christlich-germanischen* Prinzips".[9]

Die Kritik der deutschen Ideologie erweitert sich beim jungen Marx zum Programm einer Kritik der Philosophie überhaupt, einer Selbstaufhebung der Philosophie zugunsten der Begründung einer „wirkliche[n], positive[n] Wissenschaft, [der] Darstellung der praktischen Bethätigung, des praktischen Entwicklungsprozesses der Menschen".[10] Der Gegenstand dieser Kritik ist nicht sowohl eine spezifische geisteswissenschaftliche Disziplin als vielmehr ein charakteristisches Verhalten ihrer deutschen Liebhaber, dessen hervorstechendste Merkmale die Selbstbezüglichkeit, die Missachtung empirischer Wissenschaften und die Überzeugung der eigenen absoluten kulturellen Relevanz sind. Die Spekulationen der nachhegelschen Philosophie – eine „Karrikatur"[11] der Hegel'schen und ein Resultat vom „Verfaulungsprozeß des absoluten Geistes"[12] – gehen von der naiven Überzeugung aus, die allgemeine Frage der Zeit, die Frage der Emanzipation, sei auf ihrem eigenen Terrain zu entscheiden (nämlich dem philosophischen). Ihre revolutionäre raison d'être besteht darin, mit allen alten Vorurteilen aufzuräumen. Für sie hängt die Befreiung der Menschen von der Beseitigung ihrer falschen Ideen und trügerischen Illusionen ab. Zu eliminieren seien in erster Linie die schädlichsten von ihnen: die religiösen.

Marx und Engels lehnen diese Annahme entschieden ab. Das Feuerbach gewidmete Konvolut in den Manuskripten zur *Deutschen Ideologie* beginnt mit der Gegenüberstellung „Philosophische u. wirkliche Befreiung".[13] Die „Befreiung der Menschheit" bildet das zentrale Thema der religiös-philosophisch-politischen Debatte in der Hegel'schen Linken. Marx und Engels be-

[8] Siehe Karl Marx, Friedrich Engels, Deutsche Ideologie. Zur Kritik der Philosophie. Manuskripte in chronologischer Anordnung. Hrsg. von Gerald Hubmann und Ulrich Pagel. Berlin, Boston 2018. S. 4: „Natürlich ersetzen in einem Lande wie Deutschland, wo nur eine lumpige geschichtliche Entwicklung vor sich geht, diese Gedankenentwicklungen […] den Mangel der geschichtlichen […]"

[9] Karl Marx, Friedrich Engels: Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer & Consorten. In: MEW. Bd. 2. S. 7.

[10] Marx, Engels: Deutsche Ideologie. MEGA② I/5. S. 136. Siehe dazu Gerald Hubmann: Zur Entstehung der materialistischen Geschichtsauffassung aus dem Geist der Philosophiekritik. Zur Edition der *Deutschen Ideologie* in der MEGA②. In: Marx-Engels-Jahrbuch 2017/18. Berlin, Boston 2018. S. 124–133.

[11] Marx, Engels: Deutsche Ideologie. MEGA② I/5. S. 148.

[12] Ebenda. S. 12.

[13] Marx, Engels: Deutsche Ideologie. Zur Kritik der Philosophie (Fn. 8). S. 3.

ziehen sich mit skeptischen Anführungsstrichen darauf, ohne jedoch auf diesen Begriff ganz zu verzichten.[14] Sie argumentieren, dass die „Befreiung“ des „Menschen“ kein innerhalb des Reichs der Ideen sich abspielender Prozess sei; dass alle philosophischen und theologischen Illusionen sich wohl beseitigen ließen, ohne dass damit die „Befreiung“ des „Menschen“ um einen einzigen Schritt vorangekommen wäre, denn ihre Knechtung sei keine bloß illusorische; dass eine wirkliche Befreiung nur „in der wirklichen Welt & mit wirklichen Mitteln“ durchzusetzen sei, denn sie hänge in erster Instanz von „Essen & Trinken, Wohnung & Kleidung in vollständiger Qualität & Quantität“ ab; endlich dass die „Befreiung“ eine „geschichtliche That, keine Gedankenthat“ sei.[15]

Den deutschen Vormärz kennzeichnet eine verbreitete Wahrnehmung der Unabwendbarkeit bevorstehender großer Umwandlungen der gesellschaftlichen Ordnung. Marx beabsichtigt ein konkretes Verständnis dieser pre-revolutionären Situation. Der politische Inhalt seiner Kritik an der deutschen Ideologie liegt in der Negation des Anspruchs derselben darauf, die führende Theorie oder gar Partei der kommenden Revolution, die deutsche Avantgarde der „Befreiung“ des „Menschen“ zu sein. Eine Philosophie, die in ihren Machtphantasien sich dazu nicht herablässt, Dinge wie Industrie, Arbeitsteilung und Handel als Interessenbereiche der „Befreiung“ des „Menschen“ zu betrachten, und sich letztere doch lieber von der endgültigen Eliminierung obsoleter religiöser Vorurteile erhoffen will, vermag für Marx und Engels keine „wirkliche Befreiung“ zu denken. Sie ist nicht allein ungeeignet, das theoretische Bewusstsein der modernen Emanzipationsbewegung zu vertreten, sondern ist aktiv für die Verdrängung der sozialen Frage und die Konservierung der bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse eingesetzt. Ihre idealistische Tendenz macht sie zu einer direkten Widersacherin jener Bewegung, gar zum gefährlichsten „Feind“ des „*realen[n] Humanismus* […] in Deutschland“.[16]

III

Unter den Repräsentanten der radikalen Philosophie im deutschen Vormärz war Ludwig Feuerbach mit Sicherheit derjenige, der die größte intellektuelle Achtung und Sympathie von Marx und Engels genoss. Umso schärfer sollte sich ihre Kritik an ihm bewähren. Innerhalb der Philosophie des Vormärz

[14] Ebenda.
[15] Ebenda.
[16] Marx, Engels: Die heilige Familie. MEW. Bd. 2. S. 7.

vertrat Feuerbach die Forderung der Solidarität mit der Materie, die Rebellion gegen die der christlich-germanischen Kultur innewohnende Verachtung des Fleisches, die Erhebung der Sinnlichkeit des Menschen zur gleichen Dignität des Geistes. Die materialistische Ausrichtung seines Denkens führte ihn auch in die Nähe kommunistischer Positionen. Feuerbachs Philosophie stellt den wichtigsten Beitrag zur Entwicklung des modernen Materialismus dar. Die Begründer des neuen, historischen Materialismus verhehlen keineswegs ihre theoretische Schuld gegenüber Feuerbach.[17] Ihrer Meinung nach hat er die avanciertesten Einsichten formuliert, die das philosophische Bewusstsein überhaupt erlangen kann.[18] Daher ist er für sie eine primäre philosophische Referenzfigur. Doch gerade darin sehen sie die Grenze der Philosophie Feuerbachs, dass sie bloß Philosophie ist – wenngleich die beste der Zeit.

Trotz seiner materialistischen Intention gelinge es Feuerbach nicht, die Sinnlichkeit, die er befreien möchte, anders als „durch die ‚Brille' des *Philosophen* zu betrachten".[19] Mit dieser altehrwürdigen Metapher ist eine Art Apriori der Erkenntnis gemeint. Die „Brille" funktioniert wie ein synthetisches Prinzip, das die sinnliche Mannigfaltigkeit in Verstandesformen und -begriffe ordnet. Sie verwandelt jedes Ding in eine abstrakte Kategorie, um es zu einem möglichen Gegenstand der Erkenntnis zu machen. Insbesondere wird diese philosophische, ideologische oder „deutsche" Deformation an Feuerbachs Auffassung des Menschen festgestellt.

Die materialistische und religionskritische Anthropologie Feuerbachs versucht den Menschen auch in seiner sinnlichen Dimension, als Einheit von Seele und Leib, Geist und Natur zu erfassen. Sie will dem sinnlichen Menschen die Würde und Souveränität restituieren, die unter der Herrschaft der Religion in Gott entfremdet sind. Ihr Zweck besteht darin, „den Menschen zum *alleinigen*, *universalen* und *höchsten* Gegenstand der Philosophie – die *Anthropologie* also […] *zur Universalwissenschaft*" zu machen.[20] Doch die philosophische Brille deutscher Herstellung, die Feuerbach nicht abzulegen vermag, erlaube ihm nicht, die wirklichen Menschen zu sehen, sondern lediglich

[17] Siehe Friedrich Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie: „[W]ir waren alle momentan Feuerbachianer." (MEGA② I/30. S. 131.) Siehe ferner Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte: „Ausserdem verdankt die Kritik der Nationalökonomie wie die positive Kritik überhaupt, ihre wahre Begründung den Entdeckungen *Feuerbachs*." (MEGA② I/2. S. 317.)

[18] Marx, Engels: Deutsche Ideologie: „Wir erkennen es übrigens vollständig an, daß Feuerbach […] so weit geht, wie ein Theoretiker überhaupt gehen kann, ohne aufzuhören, Theoretiker & Philosoph zu sein." (MEGA② I/5. S. 57.)

[19] Marx, Engels: Deutsche Ideologie. Zur Kritik der Philosophie (Fn. 8). S. 5.

[20] Siehe Ludwig Feuerbach: Grundsätze der Philosophie der Zukunft. §54.

„*den* Menschen“ als abstrakte Kategorie zu denken. Für Marx existiert *der* Mensch von Feuerbach nur als Abstraktion von allen konkreten, besonderen und historisch bestimmten Eigenschaften real existierender Frauen und Männer. „Feuerbachs ‚Auffassung‘ […] setzt ‚*den* Menschen‘ statt d. ‚wirklichen historischen Menschen‘“,[21] d.h. sie reduziert die reiche Vielfalt an realen, geschichtlich erwachsenen Bestimmungen der Menschen auf einen philosophischen Begriff. Darin komme nichts von dem zum Ausdruck, was die Menschen wirklich sind, was sie durch die geschichtliche Entwicklung ihres gesellschaftlichen Naturverhältnisses *geworden* sind.

Feuerbachs Menschenbegriff scheint außerdem nicht sowohl aus einer Analyse der sinnlichen Wirklichkeit als vielmehr aus der theologischen Tradition, insbesondere aus dem trinitarischen Dogma zu resultieren – was bei einer sich atheistisch und sensualistisch wollenden Philosophie wohl erstaunen muss:

> „Aber was ist denn das Wesen des Menschen […] oder was konstituiert die Gattung, die eigentliche Menschheit im Menschen? *Die Vernunft, der Wille, das Herz* […] Die göttliche Dreieinigkeit *im* Menschen *über* dem individuellen Menschen ist die Einheit von Vernunft, Liebe, Wille.“[22]

Die Kategorien dieser Anthropologie resultieren aus einer Säkularisierung, Detheologisierung, Humanisierung der traditionellen Prädikate Gottes. Für Marx bilden sie keine materialistischen Begriffe, sondern vielmehr Sedimente theologischer Abstraktionen.[23]

Ferner bemerkt Marx, dass *der* Mensch von Feuerbach durch seine vermeintlich abstrakte Allgemeinheit die besonderen Züge des idealisierten Selbstbildes eines deutschen Kleinbürgers durchscheinen lässt. „‚*Der* Mensch‘ ist realiter ‚der Deutsche‘.“[24] Rückblickend kann konstatiert werden, dass in der Vorstellung des menschlichen *Gattungswesens* jene unhistorische Auffassung des gesellschaftlichen Zusammenhangs der Menschen als ewiger, natürlicher, unmittelbarer und biologischer Tatsache sich zu gestalten begann, die sich am Ende desselben Jahrhunderts und im folgenden im Sinne der Rassen-

---

[21] Marx, Engels: Deutsche Ideologie. MEGA② I/5. S. 19.

[22] Ludwig Feuerbach: Das Wesen des Christentums. Hrsg. von Wolfgang Harich. 3., durchges. Aufl. In: Gesammelte Werke. Bd. 5. S. 30/31.

[23] Die materialistische Methode zur wissenschaftlichen Erforschung der Wirklichkeit ist das gerade Gegenteil davon: „Es ist in der That viel leichter, durch Analyse den irdischen Kern der religiösen Nebelbildungen zu finden, als umgekehrt aus den jedesmaligen wirklichen Lebensverhältnissen ihre verhimmelten Formen zu entwickeln. Die letztre ist die einzig materialistische und daher wissenschaftliche Methode.“ (Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Bd. 1. 2. Aufl. In: MEGA② II/6. S. 364.)

[24] Marx, Engels: Deutsche Ideologie. Zur Kritik der Philosophie (Fn. 8). S. 4.

theorie entwickeln sollte. Die philosophische Allgemeinheit der abstrakten Vorstellung vom menschlichen Gattungswesen wird von Marx in ihrer kategorialen Reinheit hinterfragt und als eine ganz spezifische Ideologie kritisiert. Sie wird auf ihren konkreten und besonderen Ursprung in der deutschen Gesellschaft der Restaurationsepoche zurückgeführt und als Projektion oder Wunschvorstellung der nationalen Kleinbourgeoisie gedeutet.

Es mag auch das Staunen über die christlich-germanische Qualität dieser religionskritischen (!) Anthropologie gewesen sein, das Marx zu dem Verdacht führte, dass der abstrakte Begriff vom „Wesen des Menschen", in dem Feuerbach auf spekulative Weise fixiert, was für ihn im emphatischen Sinne menschlich ist, die konkreten Bestimmungen der real lebenden Menschen nicht bloß vernachlässige, sondern geradezu unterdrücke.[25] Feuerbach schließt die besonderen Charaktere der historischen Menschen vom Bereich dessen aus, was als echt menschlich oder als dem allgemeinen Wesen des Menschen eigen aufzufassen sei. Darin kommt für Marx das eigentlich idealistische, Nichtidentischem gegenüber intolerante, ja misanthropische Moment seiner Anthropologie zum Vorschein. Die Allgemeinheit seines Menschenbegriffs existiert nur als Negation der konkreten Besonderheiten wirklicher historischer Menschen. Was mit diesem Feuerbach'schen, ewigen, dreieinigen, christlich-germanischen Wesen (Mensch = Vernunft + Wille + Liebe) nicht identisch ist, wird von Feuerbach zu einem nichtmenschlichen und unmenschlichen Element der Realität herabgesetzt und aus der Freiheitsgeschichte verbannt. Es wird unemanzipierbar.

IV

In den der Auseinandersetzung mit Feuerbach unmittelbar vorhergehenden Jahren hatte Marx in *Zur Judenfrage* und in *Die heilige Familie* eine Polemik mit einem der prominentesten Vertreter der deutschen Ideologie, Bruno Bauer, über die sogenannte Judenfrage geführt. Es waren die Jahre der Entstehung des modernen Antisemitismus in Deutschland. Dass der bürgerlichen Gleichstellung der Juden nicht nur seitens teutomanischer Burschenschaften und Mittel-

[25] Einige Jahrzehnte später wird Marx ähnlichen Verdacht hegen gegenüber dem abstrakten und emphatischen Arbeitsbegriff der politischen Ökonomie und dessen Korrelat: der *menschlichen* Arbeitskraft. „Für eine Gesellschaft von Waarenproducenten, deren allgemein gesellschaftliches Produktionsverhältniß darin besteht, […] ihre Privatarbeiten auf einander zu beziehn als *gleiche menschliche Arbeit*, ist das *Christenthum* mit seinem Kultus des abstrakten Menschen […] die entsprechendste *Religionsform*." (Marx: Das Kapital. Bd. 1. MEGA② II/5. S. 47/48.)

alter-nostalgischer Verfechter des christlich-germanischen Staats, sondern auch vonseiten radikal emanzipatorischer, „linker“ oder gar „kritischer“ Denkströmungen Ablehnung widerfuhr, darin war eine historische Transformation des Antisemitismus zu erblicken. In seiner Bruno Bauer'schen Gestalt etwa konnte der Antisemitismus nicht einfach als Überbleibsel traditioneller religiöser Vorurteile erklärt werden; er musste zugleich als historisches Produkt der modernen, aus der politischen Emanzipation und der industriellen Revolution entstandenen Gesellschaft verstanden werden. Bei dieser neuen, säkularen, philosophisch, politisch und ökonomisch statt theologisch motivierten Form der Ablehnung von Juden handelte es sich um ein historisch spezifisches, für den Übergang Deutschlands von der feudalen zur bürgerlichen Gesellschaft charakteristisches ideologisches Phänomen.

In seiner neuen Eigenschaft als atheistischer Selbstbewusstseinsphilosoph und „kritischer Kritiker“ argumentierte der ehemalige Theologe Bauer, dass die bürgerliche Gleichstellung der Juden und ihre Integration in die moderne politische Gemeinschaft nicht möglich sind, solange sie Juden bleiben. Vielmehr müssen sie ihre religiöse Besonderheit aufgeben, wenn sie ebenbürtige Bürger bzw. – allgemeiner und emphatischer – „Menschen“ werden wollen.

> „Die Emancipation der Juden ist […] erst möglich, wenn sie nicht als Juden, d.h. als Wesen, die den Christen immer fremd bleiben müssen, emancipiert werden, sondern wenn sie sich zu Menschen machen.“[26]

Bauers Argument, dass Juden als solche keine „Menschen“ seien, fußt auf der deutsch-ideologischen Voraussetzung der linkshegelschen Religionskritik, dass das Wesen der Menschen mit ihrer Religion zusammenfalle. Weil das Judentum von seinen Anhängern verlange, dass sie sich von anderen Menschen absondern, anderen Gesetzen gehorchen und sich von anderen Speisen ernähren, deshalb sei ihr eigenes Wesen mit dem gemeinsamen Wesen (mithin auch dem Gemeinwesen) der anderen Menschen unvereinbar, ihm entgegensetzt und in letzter Instanz feindlich.[27]

An der Bauer'schen Charakterisierung des Wesens der Juden sind ferner typische Motive des ökonomischen Antisemitismus beteiligt, vor allem der Skandal der Geldmacht und des Wuchers.[28] Die These der ökonomischen Un-

[26] Bruno Bauer: Die Judenfrage. Braunschweig 1843. S. 60.

[27] „Seine Religion und Lebensart verpflichten ihn zu ewiger Absonderung: warum? Weil sie sein Wesen sind und als dies Wesen aber demjenigen, was Andere für ihr Wesen halten, widersprechen, entgegengesetzt sind und es ausschließen. Sein Wesen macht ihn nicht zum Menschen, sondern zum Juden.“ (Ebenda. S. 19.)

[28] „Der Jude, der in Wien z.B. nur tolerirt ist, bestimmt durch seine Geldmacht das Geschick des ganzen Reichs. Der Jude, der in dem kleinsten deutschen Staat rechtlos seyn kann, entscheidet über das Schicksal Europa's.“ (Ebenda. S. 114.)

produktivität der arbeitsscheuen, der Produktionssphäre abgewandten und sich lediglich dem Schacher und Geldverkehr widmenden Juden wird von Bauer auf den geistigen Bereich erweitert: Sie seien prinzipiell unfähig, einen originellen Beitrag zum Fortschritt der menschlichen Künste und Wissenschaften zu leisten.[29] Das der Unproduktivität der Juden ist ein wiederkehrendes Motiv des modernen Antisemitismus.[30] Auf allen Gebieten der menschlichen Tätigkeit und der Objektivierung des Geistes leite „den Juden" ein und dasselbe Prinzip: der Parasitismus. Ohne irgendetwas zum Wohle der Gemeinschaft selbst zu produzieren, lebt er vom eigennützigen Verschachern der Produkte der Arbeit anderer. Den in Bauers Aufsätzen gegen die Judenemanzipation erhobenen Hauptvorwurf fasst Marx am Anfang seiner kritischen Rezension derselben als „Egoismus" zusammen.[31]

Es war gerade Bauers Stellungnahme gegen die bürgerliche Emanzipation der Juden im Jahr 1843, die Marx dazu veranlasste, mit seinem ehemaligen Freund und Mitstreiter endgültig zu brechen und dessen Philosophie des reinen Selbstbewusstseins einer vernichtenden Kritik zu unterziehen. Durch diese Kritik vollzog sich auch ein Fortschritt in Marx' eigener Auffassung der bürgerlichen Gesellschaft. Hinter Bauers ideologischer Opposition zwischen dem Ideal eines aller Beschränktheit und Besonderheit ledigen, als reines Selbstbewusstsein bestimmten „Menschen" einerseits und dem hartnäckigen, bornierten, egoistischen Juden andererseits erkannte Marx einen reellen, dem modernen Individuum aber immanenten Gegensatz: den Gegensatz von citoyen und bourgeois. Im Lichte dieser Erkenntnis lässt sich sagen, dass die antisemitische Ideologie Bruno Bauers darin besteht, die historische Erscheinung des bürgerlichen Subjekts zu verdoppeln und dessen inneren Widerspruch als einen äußeren Gegensatz zwischen ihm selbst und dem Juden bzw. zwischen seiner abstrakten Idealisierung und seinem ebenso abstrakten Negativbild darzustellen.

---

[29] „Wer hat achtzehnhundert Jahre hindurch an der Bildung Europa's gearbeitet? […] Wer hat die christliche und die moderne Kunst geschaffen […]? Wer hat die Wissenschaften ausgebildet? […] Kein einziger Jude." (Ebenda. S. 9.)

[30] Es liegt der Identifikation der Juden mit der Macht des Geldes sowie der späteren nationalsozialistischen Unterscheidung von schaffendem und raffendem Kapital zugrunde. In seiner Bauer'schen, auf die Geistesgeschichte gewendeten Version taucht es gegen Jahrhundertende in der rassistischen Abhandlung eines anderen theoretischen und politischen Gegners von Marx wieder auf: „Der Jude beutet meist fremden Geist ebenso aus, wie fremdes Gut. Wie er im Materiellen nicht zur schaffenden Arbeit neigt, so leistet er im Geistigen nichts Echtes und Positives." (Eugen Dühring: Die Judenfrage als Racen-, Sitten- und Culturfrage: mit einer weltgeschichtlichen Antwort. 2., verb. Aufl. Karlsruhe, Leipzig 1881. S. 76.)

[31] „Die deutschen Juden begehren die Emancipation. […] Bauer antwortet ihnen: […] Ihr Juden seid *Egoisten* […]" (Karl Marx: Zur Judenfrage. In: MEGA② I/2. S. 141.)

V

Kann nun der historische Zusammenhang der deutschen Ideologie zum entstehenden modernen Antisemitismus auch Marx’ Feuerbach-Kritik von 1845 beleuchten? Versuchen wir diese Kritik im Kontext der zeitgenössischen Debatten über die „Judenfrage“ zu betrachten.

Wenn „*der* Mensch“ von Feuerbach sich „realiter“ als „der Deutsche“ herausstellt, wer ist dann realiter der „wirkliche historische Mensch“, dessen Rechte und Emanzipationsansprüche Marx geltend machen will? Wer musste zu jener Zeit einen so unversöhnlichen Gegensatz zwischen der eigenen historischen Besonderheit und der abstrakten Allgemeinheit der entstehenden bürgerlichen Gesellschaft erleben? Wessen „Fähigkeit, frei zu werden“[32] war damals so grundsätzlich in Frage gestellt? War denn nicht „der Jude“ derjenige, der nicht als „Mensch“ und erst recht nicht als „Deutscher“ anerkannt werden darf, solange er nicht aufhört, Jude zu sein, d.h. zu sein, was er als konkretes und historisch bestimmtes Individuum in Wirklichkeit ist?

Dass es eben „der Jude“ war, wusste keiner besser, als die um 1800 geborenen deutschen Juden, die zum Christentum konvertieren mussten, um zur bürgerlichen Gesellschaft gehören zu dürfen – unter vielen anderen Marx selbst, seine Eltern und Geschwister, sein Universitätslehrer Eduard Gans und sein Freund Heinrich Heine.[33] Im Deutschland der Restaurationszeit stellte „der Jude“ ein Prototyp des in die Allgemeinheit nicht aufgehenden, nichtidentischen „wirklichen historischen Menschen“ dar. Seine wirkliche und historisch bestimmte Eigenschaft, Jude zu sein, stand paradigmatisch für alle dem Standard des modernen Staatsbürgers nicht angemessenen und in letzter Instanz dem allgemeinen Wesen des Menschen fremden besonderen Eigenschaften. Die „Judenfrage“ stand für die Frage nach dem Misslingen der Allgemein-

[32] Bruno Bauer: Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden. Hrsg. von Georg Herwegh. Zürich, Winterthur 1843. S. 59.

[33] Die zum Beispiel von Franz Mehring aufgestellte These, dass die Bekehrung der Familie Marx zum Christentum ein freier Akt gewesen sei, trifft nicht mehr und nicht minder zu als diejenige, dass der Verkauf der Arbeitskraft von einem Arbeiter an einen Kapitalisten ein freier Akt sei. Siehe Franz Mehring: Karl Marx. Geschichte seines Lebens. Berlin 1960. S. 9/10: „So ist manches lange Jahrzehnt hindurch der Übertritt zum Christentum für die freien Köpfe des Judentums ein zivilisatorischer Fortschritt gewesen. Und nicht anders ist der Religionswechsel zu verstehen, den Heinrich Marx im Jahre 1824 mit seiner Familie vollzog. Möglich, daß auch äußere Umstände nicht die Tat selbst, aber den Zeitpunkt der Tat bestimmt haben […]. Mag dem so oder anders sein, so besteht daran kein Zweifel, daß Heinrich Marx sich die freimenschliche Bildung erarbeitet hatte, die ihn von aller jüdischen Befangenheit befreite, und diese Freiheit hat er seinem Karl als wertvolles Erbe hinterlassen.“

heit. Dies zu zeigen war eben der Sinn von Marx' „schließliche[r] Kritik der Judenfrage"[34] gewesen. Den antisemitischen Gegnern der Judenemanzipation zufolge musste die sorgsame Aufbewahrung der eigenen Besonderheit die Juden außerhalb der Freiheitsgeschichte versetzen, dem Gattungswesen entfremden, unsubsumierbar machen.

Marx kritisiert den Feuerbach'schen Begriff „der Mensch" („realiter der Deutsche") in seinem Verhältnis zu den wirklichen historischen Menschen. Mein Interpretationsvorschlag ist, dass der historische Erfahrungsgehalt dieser theoretischen Kritik im politischen Verhältnis der Juden zur abstrakten Allgemeinheit der sich modernisierenden deutschen Gesellschaft in der Restaurationsepoche zu suchen sei. Eine Betrachtung von Feuerbachs Verhalten zum Judentum und von der Rezeption desselben bei Marx kann eine solche Interpretation plausibler machen.

VI

Das Wesen des Christentums, Feuerbachs Hauptwerk aus dem Jahr 1841, enthält ein Kapitel über das Judentum. Darin wird dieses als eine auf „Utilismus" und „Egoismus" basierende Religion beschrieben.[35] Mit diesen zwei Begriffen ist das instrumentelle, marodierende, letztlich zerstörerische Verhalten der Juden zu anderen Völkern und zur Natur gemeint. Religion ist für Feuerbach ein Widerschein des Wesens derjenigen Menschen, die sich zu ihr bekennen. Das Judentum reflektiert demnach das praktische Wesen der Juden: den Egoismus. Es ist „der *Egoismus in der Form der Religion*".[36] Der jüdische Gott repräsentiert die eigennützige Gepflogenheit der Juden, die Natur und generell die äußere Welt dem eigenen praktischen Bedürfnis zu unterwerfen.

Als Gegenbild des instrumentellen Naturverhältnisses der Juden beschwört Feuerbach das ästhetische Naturverhältnis altertümlicher heidnischer Völker herauf. Er stellt sich das Verhältnis des heidnischen Menschen der Antike zur Natur als rein kontemplativ, selbstlos, uneigennützig, als unmittelbaren naiven

[34] Marx: Zur Judenfrage. MEGA② I/2. S. 145.

[35] „Der *Utilismus* ist die wesentliche Anschauung des Judentums […] Die Natur [wird] nur als ein Objekt der Willkür, des Egoismus, der eben die Natur nur zu willkürlichen Zwecken gebraucht, angeschaut […] Die Juden haben sich in ihrer Eigentümlichkeit bis auf den heutigen Tag erhalten. Ihr Prinzip, ihr Gott ist das *praktischste* Prinzip von der Welt – der Egoismus, und zwar der *Egoismus in der Form der Religion*." (Feuerbach: Das Wesen des Christentums [Fn. 22]. S. 208–210.)

[36] Ebenda. S. 210.

Enthusiasmus vor. Die menschliche Praxis, die Feuerbach zu theoretisieren sucht und in die ferne Vergangenheit der heidnischen Kindheit der Menschheit historisch verorten zu können glaubt, ist reine „sinnliche Einbildungskraft“.[37] Die Tätigkeit, durch die der Mensch sein menschliches Wesen realisiert und sich selbst befriedigt, fasst er als reine Anschauung seiner Harmonie mit der Natur auf. Die wahrhaft oder wesentlich menschliche Praxis ist für ihn eine ästhetische, theoretische, nur nicht praktische Praxis. Die alten Griechen seien deswegen das klassische Volk der Philosophie, weil – in der archaisierenden Idealisierung Feuerbachs – ihr Naturverhältnis nur durch „theoretische Sinne“ vermittelt, also rein, von praktischem Interesse unbefleckt sei.

> „Die Griechen betrachteten die Natur mit den theoretischen Sinnen; sie vernahmen himmlische Musik in dem harmonischen Laufe der Gestirne; sie sahn aus dem Schaume des allgebärenden Ozeans die Natur in der Gestalt der Venus Anadyomene emporsteigen.“[38]

Die ästhetische und theoretische Anschauung, die Feuerbach den alten Griechen zuschreibt, bildet für ihn das Prinzip von Philosophie, Kunst und Naturwissenschaften. Die großen geistigen Schöpfungen erfordern selbstloses Studium. Das Interesse an der Wahrheit sei nicht kompatibel mit den Interessen des praktischen Eigennutzes, welcher bekanntlich despotisch und monotheistisch ist und kein weiteres Interesse neben sich duldet. „Die *Wissenschaft* entsteht daher – wie die Kunst – nur aus dem *Polytheismus*“.[39] Der heidnische Naturkult repräsentiert für Feuerbach eine Erscheinung des wissenschaftlichen Geistes, denn die wahre Erforschung der Natur impliziere eine leidenschaftliche Hingabe zum Objekt ohne weitere Absichten und praktische Hintergedanken. „[D]er Naturforscher vertieft sich in den Gegenstand um des Gegenstands willen; er widmet ihm enthusiastische, göttliche Verehrung.“[40]

Der jüdische Monotheismus stellt für Feuerbach das gegenteilige Prinzip der rein ästhetischen Anschauung der Welt dar. Betrachteten die Griechen die Natur mit den „theoretischen Sinnen“, so die Juden mit den „gastrischen“:

> „Die Israeliten dagegen öffneten der Natur nur die gastrischen Sinne; nur im Gaumen fanden sie Geschmack an der Natur; nur im Genusse des Manna wurden sie ihres Gottes inne. ‚Zwischen Abend sollt ihr Fleisch zu *essen* haben und am Morgen *Brots satt* werden und *inne*werden, daß *ich der Herr euer Gott bin*.‘“[41]

---

[37] Siehe ebenda. S. 207: „Die *subjektive* Tätigkeit, diejenige, in welcher der Mensch *sich* befriedigt, *sich* freien Spielraum läßt, ist hier allein die sinnliche Einbildungskraft.“
[38] Ebenda. S. 208/209.
[39] Ebenda. S. 210.
[40] Ebenda. S. 211.
[41] Feuerbach: Das Wesen des Christentums (Fn. 22). S. 209.

Im Judentum sieht Feuerbach eine Negation der Harmonie des Menschen mit der Natur. In der kärglichen und engherzigen Weltauffassung der Juden sei die Natur ein bloßes Objekt des praktischen Interesses, der Aneignung; ein bloßes Mittel zur Befriedigung egoistischer Bedürfnisse und Zwecke. Daher rühre die Unfähigkeit der Juden, in der Philosophie, der Kunst und den Naturwissenschaften schöpferisch zu sein. „Kurz, der monotheistische Egoismus raubte den Israeliten den freien theoretischen Trieb und Sinn.“[42] Die Juden schätzen die Dinge der äußeren Welt nicht nach dem, was diese an sich sind, sondern lediglich nach dem, wie viel diese für sie wert sind. Sie können sich dem Objekt nicht wie der Künstler und der Wissenschaftler genuin widmen, weil sie ein wesentlich venales und heuchlerisches Verhältnis zu ihm unterhalten. „Ein der Wissenschaft unwürdiges, ein feiles Subjekt ist jeder, dem sein Gegenstand nicht der höchste, der absolute ist.“[43]

Feuerbach veranschaulicht die Gegenüberstellung des jüdischen (praktischen, egoistischen) und griechischen (theoretischen, selbstlosen) Naturverhältnisses mit einem Verweis auf den Unterschied zwischen einem Mineralogen und einem Mineralienhändler. Ist der Grieche wie ein Mineraloge – ein enthusiastischer Forscher, der sich vor der Schönheit und den tausendförmigen geometrischen Gestalten des Mineralreichs verneigt und in dessen kristallinischen Strukturen „seinen reinen, von keinem praktischen Egoismus betrübten Geist“ wie im Spiegel beschaut – so ist der Jude einem Mineralienhändler ähnlich, dem es nur auf die Berechnung seiner Gewinnspanne ankommt.

> „Kurz, der Grieche betrachtete die Natur mit den Augen des enthusiastischen *Mineralogen*, der Jude mit den Augen des seinen Vorteil berechnenden *Mineralienhändlers*.“[44]

Marx muss diese Metapher gut gefallen haben, denn er bediente sich ihrer in einem im folgenden Jahr publizierten Text (ohne die Quelle zu zitieren). In den Artikeln zu den *Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz* vom Herbst 1842 für die Rheinische Zeitung findet sich die Bemerkung, dass der Waldhüter und der Waldeigentümer ganz unterschiedliche Verhältnisse zu den Bäumen unterhalten: Der Erste züchtet sie, nährt sie, ästet sie aus, liebt sie, während der Zweite nur daran interessiert ist, das Holz abzuwiegen, um dessen Preis festzulegen. Sie „sind so verschiedene Dinge als ein Mineraloge und ein Mineralienhändler“.[45] Der letztere stellt aber hier, anders als bei Feuerbach, keinen Juden dar,

[42] Ebenda. S. 210.
[43] Ebenda. S. 211.
[44] Ebenda. S. 210.
[45] Karl Marx: Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz. In: MEGA② I/1. S. 212. Die Anspielung auf die angeführte Stelle bei Feuerbach ist in den Erläuterungen zu MEGA② I/1 nicht vermerkt.

sondern einen deutschen und christlichen Aristokraten, der das Gewohnheitsrecht der Armen, abgefallenes Holz zu sammeln, auf seinen Ländereien unterbinden will – denselben Aristokraten, den Marx wenige Zeilen zuvor mit Shylock (!) hatte sagen lassen: „Wer haßt ein Ding und brächt’ es nicht gern um!“[46]

Das instrumentelle und zerstörerische Naturverhältnis der Juden findet Feuerbach zufolge eine exemplarische Illustration in der Lehre der Schöpfung aus dem Nichts. Diese Lehre setze die Nichtigkeit der Materie, ihre Grundlosigkeit und ontologische Abhängigkeit von der egoistischen Willkür des Subjekts voraus. Die theologischen und kosmogonischen Vorstellungen der Juden bedeuten die Entfesselung ihres Egoismus von allen irdischen Schranken. Sie berauben die gesamte Natur ihrer ontologischen Konsistenz und Unabhängigkeit, um sie unter der absoluten Gewalt der sich als göttlich und allmächtig vorgestellten Subjektivität zu unterwerfen: Natur als bloßer Gegenstand der Aneignung durchs Subjekt. Die biblische Erzählung der *Genesis* drücke den innigen Wunsch der Juden aus, die gesamte Welt in sich hineinzufressen.

> „Essen ist der feierlichste Akt oder doch die Initiation der jüdischen Religion. Im Essen feiert und erneuert der Israelite den Kreationsakt; im Essen erklärt der Mensch die Natur für ein *an sich nichtiges* Objekt.“[47]

Feuerbach kommt insistierend auf das Thema des Essens, der jüdischen Essgier, des Primats der „gastrischen Sinne“ immer wieder zurück – die typischen Anschuldigungen des ökonomischen Antisemitismus (Mineralienhändler) mit der alten religiösen Anschuldigung der rituellen Anthropophagie assoziierend.

Es kann verwundern, dass solche moralische Verurteilung des Schwelgens – eine echte Kritik der Völlerei – aus derselben Feder stammt, die unter anderem für die Behauptung bekannt ist: „Der Mensch ist, was er ißt“,[48] also nicht aus der Feder eines strengen Abstinenzpredigers, sondern eines modernen, atheistischen und materialistischen Philosophen. In der Tat schließt Feuerbach in Einklang mit seinem Ruf das Werk über *Das Wesen des Christentums* mit einem Lob des Brots und Weins, sogar mit deren Heiligung und Erhebung zu Symbolen des menschlichen Wesens ab:

> „Aber wir Menschen […] unterscheiden uns von der Natur. Wir müssen daher […] unsere spezifische Differenz feiern. Die Symbole dieses unsres Unterschieds sind *Wein* und *Brot* […] Wein und Bort vergegenwärtigen, versinnlichen uns die Wahrheit, daß der Mensch des Menschen Gott und Heiland ist. Das *Essen und Trinken* sind die

[46] Ebenda. S. 211.
[47] Feuerbach: Das Wesen des Christentums (Fn. 22). S. 209.
[48] Ludwig Feuerbach: Die Naturwissenschaft und die Revolution. Hrsg. von Werner Schuffenhauer. In: Gesammelte Werke. Bd. 10. Kleinere Schriften III, 1846–1850. S. 367.

> Mysterien des Abendmahls […] Denke daher bei jedem Bissen Brotes, der dich von der Qual des Hungers erlöst, bei jedem Schlucke Wein, der dein Herz erfreut […] daß der Wein das Blut der Pflanze und das Mehl das Fleisch der Pflanze […] daß die Pflanze dir das Wesen der Natur versinnbildlicht, die sich liebevoll dir zum Genusse hingibt! […] *Heilig* sei uns darum das Brot, *heilig* der Wein […] Amen."[49]

Während für Feuerbach die „Mysterien des Abendmahls" (das eucharistische Sakrament, in dem das von Christen gegessene Brot und der getrunkene Wein der Leib und das Blut Jesu Christi *sind*) die Zelebration der Harmonie des Menschen mit der Natur darstellen – stellt die Schabbatmahlzeit, in der die Juden den Ruhetag mit Wein heiligen (קידוש) und denjenigen segnen, der das Brot aus der Erde zieht (המוציא), die kannibalische Gefräßigkeit des Egoismus dar.

Solche Flexibilität des Urteils muss auffallen.[50] Bevor wir näher untersuchen, inwiefern sie Marx aufgefallen ist, sei einmal dargelegt, wie sie in Feuerbachs Auseinandersetzung mit der religiösen Lehre der göttlichen Weltschöpfung besonders deutlich zum Vorschein kommt. Dieses Thema mag für Marx insofern besonders wichtig gewesen sein, als es eine in theologischer Form verklärte Reflexion der Menschen über ihre gesellschaftliche Produktion der gegenständlichen Welt, ihre „gegenständliche Thätigkeit"[51] bedeutet.

Das Wesen des Christentums enthält zwei Kapitel zum Thema der göttlichen Weltschöpfung. Im achten, die christliche Kreationslehre betreffenden Kapitel wird diese als „[d]er höchste Gipfel des Subjektivitätsprinzips" beschrieben.[52] Ihre wahre Bedeutung sei die Anerkennung der Subjektivität und der Würde

---

[49] Feuerbach: Das Wesen des Christentums (Fn. 22). S. 453/454.

[50] Teilweise hat die Feuerbach-Forschung in dieser Doppelmoral einen Ausdruck von judenfeindlichen Vorurteilen erblickt. Siehe Francesco Tomasoni: Modernity and the Final Aim of History. The Debate over Judaism from Kant to the Young Hegelians. Dordrecht, Boston, London 2003. S. 189. Über Feuerbachs Stellung zu der Judenfrage schreibt Vf. (S. 186): „However, after fomenting the dispute by means of his harsh analysis of the Jewish essence, he ended up by suffering the repercussions, finding himself alongside figures and opinions that were unsustainable, but which he initially flattered rather than rejected." Zum Problem des Antisemitismus bei Feuerbach siehe ferner die Akten des Kongresses der Ludwig-Feuerbach-Gesellschaft, Münster 2008, in: Feuerbach und der Judaismus. Hrsg. von Ursula Reitemeyer, Takayuki Shibata und Francesco Tomasoni. Münster u.a. 2009. Siehe auch Manfred Vogel: Feuerbachs Religionskritik: die Frage des Judaismus. In: Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft. Hrsg. von Hans-Jürg Braun. Berlin 1990. S. 217–242; Francesco Tomasoni: Ethnologische Vorurteile und Ansätze zu einer Überwindung derselben im Fall der Hebräer. In: Solidarität oder Egoismus. Studien zu einer Ethik bei und nach Ludwig Feuerbach, sowie kritisch revidierte Edition „Zur Moralphilosophie" (1868) besorgt von W. Schuffenhauer. Hrsg. von Hans-Jürg Braun. Berlin 1994. S. 254–263.

[51] Marx: 1) ad Feuerbach. MEGA② IV/3. S. 19.

[52] Feuerbach: Das Wesen des Christentums (Fn. 22). S. 190.

des Menschen, wenngleich in religiöser Form. „Bei der Kreation handelt es sich […] um *die Wahrheit und Realität der Persönlichkeit, der Subjektivität im Unterschiede von der Welt*.“[53] Dagegen wird im neunten, die Bedeutung der göttlichen Weltschöpfung im Judentum betreffende Kapitel eine ganz andere Auslegung vorgeschlagen. „Das Prinzip, das ihr hier zugrunde liegt, ist aber nicht sowohl das Prinzip der Subjektivität als vielmehr des *Egoismus*.“[54] Einerseits, namentlich auf der Seite der christlichen Religion, ermittelt Feuerbach den Ursprung der Schöpfungslehre in der freien Subjektivität *des* Menschen, die sich über sich selbst und die eigene Freiheit bewusst wird.[55] Andererseits behauptet er wenige Seite nachher:

> „Nur in der *unergründlichen Tiefe* und Gewalt des hebräischen Egoismus hat also die Schöpfung aus nichts, d.h. die Schöpfung als ein bloßer befehlshaberischer Akt, ihren Ursprung.“[56]

Feuerbachs Deutung verdoppelt den theologischen Gedanken der Schöpfung aus dem nichts: Einerseits (nämlich im Christentum) wird er als Ausdruck der sich über sich selbst bewusst werdenden freien Subjektivität des Menschen gepriesen; andererseits (nämlich im Judentum) wird er aus der unergründlichen Tiefe und Gewalt des Egoismus hergeleitet und verpönt. Solche Verdoppelung der Erscheinungen ist charakteristisch für seine Auffassungsweise und generell für die Diplopie der deutschen Ideologie, jene Sehstörung oder die Erkenntnispathologie, die Marx um die Mitte der 1840er Jahre seinen ehemaligen philosophischen Mitstreitern diagnostiziert.

VII

Ganz wie im Fall der Polemik mit Bruno Bauer zeigt sich Marx auch hier keineswegs daran bemüht, die judenfeindliche Vorurteile in liberal-aufklärerischer Manier inhaltlich zu leugnen. Weder die Essgewohnheiten der Juden noch deren religiöse Lehren bilden den Gegenstand seiner Untersuchung. Dieser Umstand entkräftet die Hypothese eines antisemitismuskritischen Gehalts seiner Feuerbach-Kritik insofern nicht, als der moderne Antisemitismus nicht

[53] Ebenda. S. 198.
[54] Ebenda. S. 205.
[55] Siehe ebenda. S. 190: „Der tiefere Ursprung der Schöpfung aus nichts liegt im Gemüt“, in der „allen objektiven Bestimmungen und Begrenzungen sich entbindende[n], diese ihre Ungebundenheit als die höchste Macht und Wesenheit feiernde[n] Subjektivität.“
[56] Ebenda. S. 214.

davon abhängig gemacht werden kann, wie die Juden wirklich sind oder was sie wirklich tun.

Marx' kritisches Interesse galt vielmehr dem strukturellen Widerspruch von Feuerbachs materialistischer Religionsphilosophie und Anthropologie, den seine Doppelmoral verrät. Er widerspricht deswegen sich selbst in der Beurteilung des Essens und Trinkens und der Kreationslehre (zugunsten des christlichen und zuungunsten der jüdischen Religion), weil seine Auffassung der menschlichen Praxis grundsätzlich widersprüchlich ist. Doch war die politisch relevanteste Frage gerade, wie der bedeutendste materialistische Denker der deutschen radikalen Intelligenz im Vormärz die menschliche Praxis auffasste; wie die Produktion der materiellen Bedingungen des menschlichen Lebens – die im damaligen Deutschland in einer raschen und drastischen Umwandlung begriffen waren – sich im philosophischen Bewusstsein der vermeintlich emanzipatorischen Partei reflektierte. Das Thema der Schöpfung zeigt den Punkt an, an dem Feuerbach das Erbe der idealistischen Philosophie in seinem Denken aufnimmt und über den naturwissenschaftlichen Materialismus des 18. Jahrhunderts hinausgeht. Von diesem unterscheidet sich sein anthropologischer Materialismus durch den theoretischen Versuch, das subjektive tätige Moment der Wirklichkeit miteinzubeziehen, den Menschen nicht nur als Teil, sondern zugleich als Produzent der objektiven Welt zu denken.

Das Korrektiv, das Marx an Feuerbachs Materialismus anbringt, betrifft die historische Dimension der Erkenntnis. Feuerbach begreife die bürgerliche Praxis insofern nicht, als die bürgerliche Form, in der die gesellschaftliche Praxis (die Produktion) ihm erscheint, für ihn unmittelbar mit *der* menschlichen Praxis, mit der menschlichen Praxis schlechthin zusammenfällt. Sein Bewusstsein der Praxis entbehrt der historischen Tiefenschärfe, auf Grund derer die den verschiedenen, unterschiedlichen Epochen eigenen Formen von Praxis erst differenziert, also erkannt werden können; es entbehrt damit eines Begriffs der historisch bestimmten Form der Praxis. Da die bürgerliche Form, in der die gesellschaftliche Praxis ihm erscheint, mit *der* menschlichen Praxis restlos identifiziert wird, kann sie nicht unter dem Aspekt ihrer Veränderbarkeit erkannt werden. Marx wirft Feuerbach in erster Linie die erkenntnistheoretische Naivität vor, die Praxis der wirklichen historischen Menschen für *die* Praxis schlechthin zu halten; die bürgerliche Praxis zum ewigen Wesen der menschlichen Praxis zu hypostasieren.

Die ideologische Verewigung der bürgerlichen Form der Praxis ist der Auslöser des Mechanismus der Verdoppelung der Erscheinungen. Dieser setzt bei der Verarbeitung von der Erfahrung des Unterschieds zwischen der sich täglich

der Anschauung bietenden Realität und den abstrakten unhistorischen Begriffen von menschlichem Wesen und menschlicher Praxis an. Sobald die empirische Realität das Gefühl der von Feuerbach postulierten Harmonie der Menschen mit der Natur zu widerlegen scheint – was zur Zeit des verspäteten Übergangs Deutschlands vom Feudalismus zur bürgerlichen Gesellschaft unter der Regierung der Restauration nicht selten der Fall ist –, bleibt Feuerbach, der die Praxis nicht als veränderbar denkt, sondern in ihrer gegenwärtigen Erscheinungsform fixiert, nichts anderes übrig, als ihr ihre eigene Idealisierung entgegenzusetzen. Der empirischen Realität ihre eigene idealisierte Hypostase entgegenzusetzen, ist seine Art zu kritisieren und generell die deutsch-ideologische Art zu kritisieren.

Statt die gesellschaftliche Praxis in ihrer historischen Entwicklung zu erkennen und ihre jeweiligen spezifischen Grenzen anzuzeigen, verdoppelt die Ideologie ihre Erscheinung in zwei unabänderliche hypostatische Vorstellungen, um sie einander gegenüberzustellen: einerseits die idealisierte, reine subjektive Tätigkeit als selbstlose Kontemplation der Harmonie der Welt, andererseits die dämonisierte, kleinliche, schmutzig materielle Tätigkeit als Utilismus und Egoismus, als Aneignungs- und Zerstörungswut. Die Nichtuniformität des Feuerbach’schen Urteils über das Essen und Trinken und über die Weltschöpfung im Judentum und im Christentum verrät symptomatisch eine ideologische Bewusstseinsform, welche die Erscheinung der Praxis verdoppelt und die Behauptung der freien Subjektivität dem Prinzip des Egoismus entgegenstellt.

Aber die freie Subjektivität des modernen Individuums und sein Egoismus können nur abstrakt, ideologisch, nur in der „Philosophie“ voneinander getrennt werden. In der historischen Perspektive, in der Marx und Engels die bürgerliche Gesellschaft betrachten wollen, sind Freiheit und Egoismus unlösbare Momente einer einzigen gesellschaftlichen Entwicklung, einer einheitlichen historischen Bewegung. Weder ist die bürgerliche Freiheit *die* Freiheit schlechthin, noch ist die Durchsetzung der praktischen Interessen besonderer Individuen bloßer Egoismus oder *das* ewig Schmutzige. Marx sieht vielmehr in allen Feuerbach’schen Hypostasen und dualistischen Gegensätzen (Freiheit und Utilismus, Subjektivität und Egoismus, Gattungswesen und Individuum) nichts anderes als Produkte ein und desselben historischen Prozesses, Momente des real existierenden praktischen menschlichen Zusammenhangs der bürgerlichen Gesellschaft. Dagegen kritisiert die deutsche Ideologie die moderne Welt (das ewig Schmutzige an ihr, den Egoismus), indem sie ihr ihre Idealisierung entgegenhält (das ewig Menschliche, das Subjektivitätsprinzip).

VIII

Diese Spaltung des ideologischen Bewusstseins, die hier Feuerbachs Kritiken am Judentum zugrunde liegt und generell für die antisemitische Ideologie, für das antisemitische Verständnis der modernen Gesellschaft charakteristisch ist, bestimmt die Struktur der ersten der Marx'schen *Thesen über Feuerbach*:

> „Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus (den Feuerbach'schen mit eingerechnet) ist, daß der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit, nur unter der Form des *Objekts od. der Anschauung* gefaßt wird; nicht aber als *sinnlich menschliche Thätigkeit, Praxis*; nicht subjektiv. Daher die *thätige* Seite abstrakt im Gegensatz zu dem Materialismus von dem Idealismus – der natürlich die wirkliche, sinnliche Thätigkeit als solche nicht kennt – entwickelt.
>
> Feuerbach will sinnliche – von den Gedankenobjekten wirklich unterschiedne Objekte: aber er faßt die menschliche Thätigkeit selbst nicht als *gegenständliche* Thätigkeit. Er betrachtet daher im Wesen des Christentums nur das theoretische Verhalten als das echt menschliche, während die Praxis nur in ihrer schmutzig jüdischen Erscheinungsform gefaßt u. fixirt wird. Er begreift daher nicht die Bedeutung der ‚revolutionären', der ‚praktisch-kritischen' Thätigkeit."[57]

Der Absatz kommt im Originaltext nicht vor. Er ist ins obige Zitat eingefügt worden, um die Argumentationsstruktur graphisch zu veranschaulichen. Es sind in der These zwei Kritiken zu unterscheiden, die sich an zwei verschiedene Adressaten richten. Das Objekt der ersten Kritik ist „alle[r] bisherige[r] Materialismus (de[r] Feuerbach'sche[] mit eingerechnet)", d.h. der gesamte vormarxsche, „der alte Materialismus" (These 10). Das Objekt der zweiten Kritik ist die Philosophie Feuerbachs, insbesondere wie sie in *Das Wesen des Christentums* formuliert ist. Auf den ersten Blick scheinen diese zwei Kritiken in der Beurteilung des Feuerbach'schen Materialismus sich zu widersprechen.[58]

Der erste Teil der These dreht sich um den philosophischen Gegensatz von *Materialismus* und *Idealismus.* Der Hauptmangel des ersteren wird in seiner Unfähigkeit ermittelt, das praktische, tätige, subjektive Moment der Wirklichkeit zu begreifen. Der Materialismus betrachte die Wirklichkeit nur als Objekt, als leblose Materie. Er kenne kein Subjekt und denke keine Freiheit. Er fasse die Welt als einen sinnlichen Zusammenhang, dabei stelle er sich die Sinnlichkeit aber nur als ein passives Vermögen vor, ohne praktischen Charakter. Er

---

[57] Marx: 1) ad Feuerbach. MEGA② IV/3. S. 19.

[58] Der scheinbare Widerspruch zwischen dem ersten und zweiten Teil der ersten *These über Feuerbach* ist bereits Falko Schmieder aufgefallen. Siehe Falko Schmieder: Für eine neue Lektüre der Feuerbachkritik der Thesen über Feuerbach und der Deutschen Ideologie. In: Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. N.F. 2006. Hamburg 2006. S. 178–206.

nehme das Objekt nur in der Unmittelbarkeit seines Gegebenseins wahr und erkenne es nicht als ein schon immer durch die Tätigkeit des Subjekts vermitteltes. Der Materialismus betrachte die Welt so, wie sie erscheint, schaue sie an, erkenne sie „nur unter der Form des Objekts oder der Anschauung“. Er konstatiere, wie sie gemacht ist, und vergesse dabei, dass sie gemacht *worden* ist und weiterhin verändert wird. Er sei blind für die Bedingungen der praktischen Konstitution der Welt. Der Materialismus vergesse die *Arbeit.*

Diese Lücke werde vom direkten Gegenteil des Materialismus, dem Idealismus, gefüllt, indem dieser die Spontaneität des Subjekts und seine tätige Rolle in der Weltkonstitution betone. Darin lässt Marx den Erkenntnisvorteil der klassischen deutschen Philosophie gegenüber dem französischen und englischen Denken der Aufklärung bestehen. Die idealistische Philosophie überwinde nicht nur den starren Dualismus von Subjekt und Objekt, indem sie beide Seiten dialektisch als gegenseitig vermittelt begreift; sie gebe auch ein treueres Bild der gesellschaftlichen Realität als eines praktischen Zusammenhangs von Mensch und Natur in fortwährender Bewegung wieder. Der Idealismus berichtige zwar den Materialismus, aber er tue es einseitig. Der vom Materialismus zu einem bloßen Objekt degradierten Welt gegenüber behaupte der Idealismus ein absolutes Subjekt: reine Spontaneität. Damit werden das sinnliche Moment der Wirklichkeit und alle materiellen Aspekte und Bedingungen der menschlichen Praxis negiert. Der Idealismus sei eine spekulative Konstruktion, welche nur Begriffe aber keine von diesen unterschiedenen Gegenstände zu denken vermag. Er sehe die menschliche Tätigkeit nur als theoretische Tätigkeit, nur als Erkenntnis an und kenne demnach keine sinnliche, materielle, keine „gegenständliche Tätigkeit“. Er betrachte die Subjektivität als ein rein geistiges Prinzip, dabei übergehe er aber das gegenständliche Prinzip der Subjektivität. Laut Marx überwindet der Idealismus den Materialismus dadurch, dass er das Bild der Wirklichkeit dynamisiert, sie unter dem Aspekt der Tätigkeit und der subjektiven Vermittlung betrachtet und damit das philosophische Denken dazu bringt, die Frage nach der Produktion zu stellen.[59] Der Materialismus sehe die Materie, übersehe aber deren Produktion. Er sehe im Objekt keine Tätigkeit und verkenne, dass die den Sinnen gegebene Natur schon immer eine von den Menschen verarbeitete ist. Dagegen macht Hegels Logik das unumgängliche Vemitteltsein des Gegebenen geltend und führt damit die Erkenntnis über die Unmittelbarkeit der sinnlichen Gewissheit hinaus.

[59] Manfred Frank bezeichnet die Fichte’schen Philosophie als einen „Produktionsidealismus“. Siehe Manfred Frank: Unendliche Annäherung. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik. Frankfurt a.M. 1997. S. 101.

Was durch den Idealismus Anerkennung erhält, ist aber nur die *geistige Arbeit* in ihrer Trennung von der materiellen – d.h. nicht die historische wirkliche Praxis der Menschen, sondern eine Idealisierung, eine vergeistigte Vorstellung von ihr. Das subjektive, die Objektivität der Natur vermittelnde Prinzip ist für Hegel der Begriff. An die Stelle der geistigen Arbeit oder Begriffsarbeit als Vermittlungsinstanz der sinnlichen Natur, welche die prozesshafte Einheit von Mensch und Natur praktisch realisiert und zugleich ihren Unterschied zuallererst konstituiert, ist für Marx die industrielle Arbeit zu setzen.

Im zweiten Teil der These handelt es sich nicht länger um den klassischen Gegensatz von Materialismus und Idealismus, sondern um den gegenwärtigen Gegensatz zwischen dem Feuerbach'schen und dem Marx'schen Materialismus; zwischen dem Materialismus in der Form, die Feuerbach ihm in *Das Wesen des Christentums* gegeben hat, und dem „neuen" Materialismus, den Marx zu entwickeln vorhat (These 10); zwischen *anthropologischem Materialismus* und *historischem Materialismus*.

Im Unterschied zu den materialistischen Denkern der britischen und französischen Aufklärung hat Feuerbach nach Hegel, Fichte und Kant geschrieben. Der sogenannte „deutsche Idealismus"[60] stellt für Marx den philosophischen Reflex der bürgerlichen Revolutionen oder die philosophische Reflexion über die bürgerlichen Revolutionen dar – der Kant'sche Gerichtshof der Vernunft die Guillotine Robespierres.[61] Feuerbach hat die in der klassischen Periode der deutschen Philosophie entwickelten Konzeptionen von Freiheit und Tätigkeit rezipiert. Sein Materialismus ist demnach nicht blind für das praktische Moment der Wirklichkeit. Dieser Vorteil gegenüber dem früheren Materialismus wird ihm aber nur im zweiten Teil der These zuerkannt, und zwar in scheinbarem Widerspruch zum ersten Teil, in dem Feuerbach in denselben Topf wie „alle[r] bisherige[] Materialismus" geworfen war. Hier werden nicht mehr, wie im ersten Teil der These, reine Objektivität (Materialismus) und reine Subjektivität (Idealismus), also nicht mehr *Theorie* und *Praxis* gegenübergestellt. Im Zentrum des zweiten Teils steht vielmehr der Gegensatz zweier verschiedener Formen oder Auffassungen von Praxis. Während Feuerbach sich die menschliche Praxis als eine nur theoretische oder ästhetische, kontemplative Tätigkeit,

[60] Zur Problematik dieser philosophiehistorischen Kategorie siehe Walter Jaeschke: Zur Genealogie des Deutschen Idealismus. Konstitutionsgeschichtliche Bemerkungen in methodologischer Absicht. In: Materialismus und Spiritualismus. Philosophie und Wissenschaften nach 1848. Hrsg. von Andreas Arndt und Walter Jaeschke. Hamburg 2000. S. 219–234.

[61] Dieser Vergleich stammt von Heinrich Heine, dem zufolge Kant, was Terrorismus angeht, Robespierre weit übertroffen habe. Siehe Heinrich Heine: Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland. In: Düsseldorfer Ausgabe. Bd. 8/1. S. 81–83.

als eine reine Anschauung vorstellt, versucht Marx die materiell konstitutive, objektiv produktive, „gegenständliche“ Tätigkeit als Praxis der Menschen zu denken. *Theoretische Tätigkeit* gegen *praktische Tätigkeit*. Feuerbach wird vorgeworfen, dass er die „echt menschliche“ Praxis ausschließlich als „theoretische[s] Verhalten“ verstehe. Diesem theoretischen Verhalten setzt Marx den für seinen neuen Materialismus charakteristischen Begriff der „revolutionären“ oder „praktisch-kritischen Tätigkeit“ entgegen.

An Feuerbach werden also zwei unterschiedliche Kritiken gerichtet. Zunächst wird er als Materialist kritisiert, der die Tätigkeit in der Materie übersehe; dann aber als Idealist, der die Materialität der Tätigkeit übersehe. Der erste Teil der These wirft ihm vor, das praktische, subjektive, menschliche Moment der Wirklichkeit gar nicht denken zu können – ganz wie der alte Materialismus. Der zweite Teil der These wirft ihm vor, das praktische, subjektive, menschliche Moment der Wirklichkeit falsch zu denken: idealistisch. Es scheint darin ein Widerspruch zu bestehen.

IX

Aber es ist nicht Marx, der sich widerspricht. Vielmehr ergibt sich die gespaltene Argumentationsstruktur seiner ersten *These über Feuerbach* aus der Absicht, über einen Feuerbachs Philosophie innewohnenden strukturellen Widerspruch zu reflektieren. Worin dieser besteht, kann mit einer prägnanten Formulierung aus den Manuskripten zur *Deutschen Ideologie* angedeutet werden: „Soweit Feuerbach Materialist ist, kommt die Geschichte bei ihm nicht vor, & soweit er die Geschichte in Betracht zieht ist er kein Materialist.“[62]

Der neue Materialismus des 19. Jahrhunderts beabsichtigt, die traditionell materialistische Perspektive, welche die Ansprüche der leiblichen, sinnlichen, natürlichen Komponente des Menschen geltend macht, mit der in der klassischen deutschen Philosophie entwickelten Lehre von der Geschichte und von der Freiheit zu verbinden, welche zu diesem Zweck ihres spekulativen Gewands beraubt werden soll. Nach Marx’ Urteil versäumt Feuerbach, beide Elemente miteinander zu verbinden. In seiner Philosophie sind sie bloß nebeneinandergestellt. Feuerbach gelingt es weder die Geschichte und die Freiheit materialistisch zu denken, noch das materielle Leben in historischer Hinsicht, d.h. vom Standpunkt der Freiheit zu betrachten.

[62] Marx, Engels: Deutsche Ideologie. MEGA② I/5. S. 26.

Einerseits übt Feuerbach eine materialistische Kritik an Hegel. Davon geht der zweite, ausgerechnet Feuerbach gewidmete Teil der These: „Feuerbach will sinnliche – von den Gedankenobjekten wirklich unterschiedne Objekte […]". Aber indem er Hegel kritisiert, fällt er hinter ihn zurück, denn die Sinnlichkeit, die er den spekulativen Kategorien der Hegel'schen Logik entgegenhält, ist eine bloß passive. Sie wird lediglich als Anschauung, als Bedürfnis, als Leiden gedacht: als reines Objekt. Gegen Hegel unternimmt Feuerbach nichts anderes, als den Standpunkt des alten anschauenden Materialismus zu wiederholen – weswegen er im ersten Teil der These zu diesem gezählt wird. Als Materialist vermag er Geschichte und Freiheit nicht zu denken. „Soweit Feuerbach Materialist ist, kommt die Geschichte bei ihm nicht vor […]"

Andererseits überwindet Feuerbach den alten Materialismus. Er hat doch Hegel rezipiert und ist mit der Philosophie des Geistes und dem darin systematisch entwickelten Subjektivitätsprinzip im Gegensatz zu den französischen und britischen Materialisten wohl vertraut. Er reduziert deshalb die Wirklichkeit nicht zu reiner Objektivität und lebloser Materie. Im Unterschied zum bloß anschauenden Materialismus geht Feuerbach davon aus, dass „der Mensch […] *sich von der Natur* [*unterscheidet*]".[63] Daraus macht er sogar einen zentralen Grundsatz seiner anthropologischen Religionskritik: In der Unterscheidung zwischen Mensch und Natur besteht die Wahrheit der Religion respektive des Christentums. Der Glaube an Gott liefert für ihn einen Beweis von der Göttlichkeit des Menschen, von dem absoluten Unterschied zwischen Mensch als Subjekt und Natur als Objekt. In der theologischen Vorstellung der creatio ex nihilo ist für ihn „der höchste Gipfel des Subjektivitätsprinzips"[64] enthalten. Feuerbach denkt also sehr wohl die Subjektivität, Spontaneität, Tätigkeit und Freiheit als dem menschlichen Leben eigene Dimensionen. Sein Atheismusbekenntnis ist eine leidenschaftliche Inanspruchnahme des praktischen Wesens des Menschen und seiner freien Subjektivität, die unter der Herrschaft der Religion in Gott entfremdet sind. Also er *sieht* doch die Praxis und ist sich des praktischen Moments der Wirklichkeit wie des Unterschieds des Menschen von der Natur bewusst. Aber sofern er sich vom alten Materialismus abgrenzt, fällt er in den Idealismus zurück. Er kommt zwar, über den alten Materialismus hinaus, dazu, die menschliche Tätigkeit oder Produktion zu denken, aber er denkt sie nur in vergeistigter Form. Sein Begriff der menschlichen Praxis oder des praktischen Gattungswesens, d.h. sein Begriff alles dessen, was den Menschen von der Natur unterscheidet und das Einzelne mit dem Allgemeinen, das

[63] Feuerbach: Das Wesen des Christentums (Fn. 22). S. 199.
[64] Ebenda. S. 190.

Individuum mit der Gattung verbindet, schließt nur Theorie, Liebe, Freundschaft ein. Er berücksichtigt nicht die gegenständliche Tätigkeit, durch die der Mensch die Natur gemäß seinen praktischen Zwecken verändert. Um sie berücksichtigen zu können, müsste er den konkreten gesellschaftlichen Zusammenhang kennen, in dem die wirklichen historischen Frauen und Männer sich in diesem Sinne betätigen, arbeiten. Davon weiß er aber nichts und will als deutscher Philosoph nichts wissen. *Die* Praxis *des* Menschen ist für Feuerbach nur seine theoretische Praxis, sein „theoretisches Verhalten“. „[…] & soweit er die Geschichte in Betracht zieht ist er kein Materialist.“

X

Den idealisierten Vorstellungen von Mensch (als Vernunft, Wille, Herz) und Praxis (als Philosophie, Freundschaft, Liebe) entspricht für Marx eine ideologische Auffassung, nach der die Geschichte der Menschen primär Religionsgeschichte sei; nach der die Befreiung des Menschen wesentlich in seiner Befreiung von den religiösen Illusionen und falschen Theorien über die Welt bestehe. Diese spiritualistische Auffassung der Geschichte, die Feuerbach mit Bruno Bauer und der gesamten linkshegelschen Religionskritik teilt, ist die erste subjektive Bedingung dafür, die Emanzipation des modernen Menschen als abhängig von der Abschaffung des Judentums zu denken: als Emanzipation der Menschheit vom Judentum.

Die zweite, objektive Bedingung des Auftauchens solcher Gedanken bei Feuerbach ist nicht darin zu suchen, dass sein Bewusstsein im reinen Himmel der Ideen schwebt, sondern darin, dass seine Füße trotzdem fest auf dem Boden stehen. In seinem wirklichen Leben auf deutschem Boden hat Feuerbach nicht sowohl mit *dem* Menschen und seiner *echt* menschlichen Praxis, als vielmehr mit wirklichen historischen Menschen zu tun, namentlich mit den Deutschen der Restaurationsepoche und den modernen Veränderungen ihrer gesellschaftlichen Verhältnisse und Tätigkeiten. Auch wenn er sich dessen nicht bewusst ist, führt Feuerbach sein praktisches Dasein in einem Zusammenhang konkreter und historisch bestimmter Formen gesellschaftlicher Praxis, die mit seinen abstrakten, unhistorischen, bukolischen, „philosophischen“ Vorstellungen von *dem* menschlichen Wesen und *der* menschlichen Praxis als Kontemplation der Harmonie der Natur überhaupt nicht zu fassen sind. In der *Deutschen Ideologie* erinnern Marx und Engels ihn daran, dass selbst die Objekte der unmittelbaren sinnlichen Gewissheit in der Tat Produkte der gegen-

ständlichen Praxis der gesellschaftlichen Entwicklung der Menschen sind: Der Kirschbaum, an dessen Vorzüglichkeit Feuerbach sich ergötzt, kann sich seiner ästhetischen Anschauung nur wegen der modernen Ausdehnung der Handelsbeziehungen bieten, dank derer er nach Deutschland importiert und hingepflanzt werden konnte.[65] Die historische Praxis, die die Welt konstituiert, in der Feuerbach lebt, besteht nicht allein aus Philosophie, Freundschaft, Liebe und Kirschen. Die Wirklichkeit der bürgerlichen Praxis im zurückgebliebenen und restauratorisch regierten Deutschland lässt sich offensichtlich nicht in die Vorstellung einer reinen ästhetischen Anschauung auflösen. Wenn Feuerbach aus seiner Bleibe in Bruckberg hinausgeht, schaut er nicht nur die harmonische Schönheit der bayerischen Landschaft an, sondern ebenso das Elend der „deutschen Zustände" (Engels). Um sich herum sieht er nicht nur ideelle, durch Vernunft, Wille und Herz bestimmte Menschen. Vielmehr muss er auch „Haufen skrophulöser, überarbeiteter & schwindsüchtiger Hungerleider"[66] begegnen.

Feuerbachs philosophische Auffassung vom Menschen resultiert aus einer Zuflucht seines Bewusstseins, das vor solchen Erscheinungen zurückschreckt und ihre Wirklichkeit nicht in sich aufnehmen will. Diese Zuflucht ist das, was Marx Abstraktion nennt. Abstrakt ist Feuerbachs Begriff des menschlichen Gattungswesens insofern, als er von den wirklichen historischen Bedingungen des menschlichen Lebens absieht. Er ergibt sich aus der Verdrängung der konkreten Charaktere und Unterschiede der wirklichen historischen Menschen aus seinem Bewusstsein. Der Begriff Gattungswesen ist eine ideelle Ausgleichung realer Unterschiede, ein Eckpfeiler der Gleichheitsideologie, mit der sich die Gesellschaft der Ungleichheit gegenüber ihrem eigenen philosophischen Selbstbewusstsein bemäntelt. War das Prinzip der subjektiven Tätigkeit mit dem alten Materialismus nicht zu denken und der Mensch von der Natur überhaupt nicht zu unterscheiden, so bildet sich mit dem modernen, anthropologischen Materialismus Feuerbachs zwar ein Begriff von menschlicher Praxis, aber nur ein abstrakter, ideologischer oder philosophischer, welcher darauf fußt, dass alle als negativ wahrgenommenen Aspekte der realen gegenständlichen Praxis der modernen Gesellschaft abgelehnt, verdrängt, aus dem Bewusstsein ausgemerzt sind.

[65] Siehe Marx, Engels: Deutsche Ideologie: „Selbst die Gegenstände der einfachsten ‚sinnlichen Gewissheit' sind ihm nur durch die gesellschaftliche Entwicklung, die Industrie & den commerziellen Verkehr gegeben. Der Kirschbaum ist, wie fast alle Obstbäume, bekanntlich erst vor wenig Jahrhunderten durch den *Handel* in unsre Zone verpflanzt worden, & wurde deßhalb erst *durch* diese Aktion einer bestimmten Gesellschaft in einer bestimmten Zeit der ‚sinnlichen Gewissheit' Feuerbachs gegeben." (MEGA② I/5. S. 20.)

[66] Marx, Engels: Deutsche Ideologie. MEGA② I/5. S. 25.

Sind diese negativen Momente aus Feuerbachs Bewusstsein einmal ausgemerzt, so sind sie es dennoch nicht zugleich aus der ihn umgebenden objektiven Realität. Für sein Verständnis derselben bleibt dieser bedauerliche Umstand nicht folgenlos. Was aus Feuerbachs Bewusstsein verdrängt worden ist, taucht in Feuerbachs Theorie in unbewusster und entstellter Form wieder auf. Die charakteristischen Züge der bürgerlichen Subjektivität und die spezifischen Formen und Eigenschaften der produktiven Tätigkeit der modernen Gesellschaft werden von Feuerbach nicht als solche erkannt. Sie erscheinen ihm vielmehr als fremde, außenstehende, der wahren menschlichen Subjektivität und Praxis entgegengesetzte und feindliche Elemente. Jene Aspekte der deutschen bürgerlichen Realität, von denen sein Bewusstsein abstrahiert, treten in der Form schmutzig jüdischer Elemente der deutschen bürgerlichen Realität wieder in Erscheinung.

Im spiritualistisch-materialistischen Denken Feuerbachs erstarren die materiellen, konkreten, historisch bestimmten und vorübergehenden, bürgerlichen, praktischen, weltverändernden, gegenständlichen Momente der menschlichen Tätigkeit zu einem reinen Objekt der kontemplativen Tätigkeit eines reinen Subjekts. Was die deutsche kleinbürgerliche Subjektivität an der elenden profanen Realität ihrer eigenen Konstitution nicht duldet und aus dem Bewusstsein verdrängt, wird unterbewusst von der Ideologie verklärt und hypostasiert, als „schmutzig jüdisch“ „gefaßt“ und für die Ewigkeit „fixiert“.

„[D]ie Praxis [wird] nur in ihrer schmutzig jüdischen Erscheinungsform gefaßt u. fixiert“, schreibt Marx. „Die Praxis“, d.h. die spezifisch bürgerliche Form des gesellschaftlichen Naturverhältnisses der Menschen, von der Feuerbachs religionsphilosophische Anthropologie abstrahiert hatte, wird von ihm „nur“ als schmutzig jüdische Erscheinung gefasst. Er fasst nur eine *Erscheinungsform* der Praxis, ohne deren „revolutionäres“ oder „praktisch-kritisches“ *Wesen* zu begreifen. Er kann die menschliche Tätigkeit in ihrer wesentlichen Eigenschaft als subjektive Konstitution der objektiven Welt nicht denken, weil er die historische Bestimmtheit der modernen Gesellschaft nicht als Produkt der spezifisch bürgerlichen Produktionsform erkennt.

Indem sie als jüdisch erscheint, erscheint die bürgerliche Praxis im Bewusstsein der entstehenden bürgerlichen Gesellschaft zugleich als ewig. Aus der historischen Betrachtung ausgemerzt, wird sie von Feuerbach als Praxis schlechthin identifiziert. Ihre konkreten bürgerlichen Charaktere werden nicht als solche erkannt und kritisiert, sondern sie werden „fixiert“: sie werden für ewige unabänderliche Naturbedingungen gehalten.

Der „jüdische“ und der „ewige“ Aspekt der bürgerlichen Praxis (so wie sie Feuerbach erscheint) hängen also eng miteinander zusammen. Die Identifika-

tion von bürgerlicher und schlechthin menschlicher Praxis stammt aus einer Verwechslung von Erscheinung und Wesen. Die scheinbaren Eigenschaften des Gespenstes des bürgerlichen Subjekts, jüdisch und ewig zu sein,[67] entziehen sein praktisches Wesen jeder möglichen historisch bestimmten Erkenntnis und Kritik. Sie üben somit eine apologetische Funktion in Beziehung auf die bürgerliche Praxis, indem sie sie von der wirklichen historischen Bewegung trennen und vor jeder möglichen „praktisch-kritischen" Tätigkeit schützen. An der Philosophie von Feuerbach kritisiert Marx die für den modernen Antisemitismus charakteristische Qualität, ein Protest gegen die Praxis der bürgerlichen Gesellschaft und zugleich eine Apologie derselben zu sein.

XI

Eine weitere Rekapitulation und historische Kontextualisierung der Argumentation der ersten *These über Feuerbach* wird uns erlauben, die spezifisch „deutschen", ideologischen und antisemitischen Tendenzen seiner Philosophie ans Licht treten zu lassen. Marx' doppelte Kritik richtet sich einerseits an den kleinbürgerlichen und heidnisch-naturkultischen Charakter des Feuerbach'schen Materialismus, andererseits an den idealistischen und christlichen Charakter seiner Anthropologie. Die idealistische Auffassung von Wesen, Praxis, Geschichte und Freiheit des Menschen erweist sich als die Rückseite einer geschichtlich und klassenmäßig bedingt bloß anschauenden Perspektive auf die sinnliche materielle Welt.

Erster Teil der These: Kritik an Feuerbachs Materialismus. Feuerbach wolle den Fokus auf die sinnliche Welt, auf das materielle Substrat der objektiven Welt als einer vom Denken unterschiedenen und unabhängigen legen. In der sinnlichen Welt sehe er aber nichts anderes als träge Objekte, leblose Materie, ohne ihre subjektive, dynamische, praktische Seite zu begreifen. Er beschränke sich darauf, die objektive Welt zu beschauen, ohne die sie konstituierende subjektive Tätigkeit in ihr zu erblicken. Diese Grenze seines Materialismus wird von Marx als Konsequenz einer spezifischen, für seine Philosophie charakteristische ideologische Deformation des Bewusstseins verstanden, welche insofern „deutsch" heißen darf, als sie dem „ganz kleinbürgerlichen Charakter"[68] der gesellschaftlichen und politischen Entwicklung nach der Reformation

[67] Siehe dazu Avram Andrei Baleanu: Fünftes Bild: Der ewige Jude. In: Bilder der Judenfeindschaft. Antisemitismus. Vorurteile und Mythen. Hrsg. von Julius Schoeps und Joachim Schlör. Augsburg 1999. S. 96–102.

[68] Marx, Engels: Deutsche Ideologie. MEGA② I/5. S. 248.

entspricht. Deutschlands moderne Geschichte kennt keine bürgerliche Revolution. Die moderne, bürgerliche, liberale und industrielle Welt wird von den Deutschen nicht als Produkt ihrer eigenen Tätigkeit wiedererkannt. Sie haben die modernen politischen und gesellschaftlichen Umwandlungen eher passiv erlitten, denn diese wurden durch die revolutionäre Praxis der westeuropäischen Bourgeoisie hervorgebracht und erst danach mit der Gewalt Napoleonischer Bajonette und wohlfeiler britischer Waren nach Deutschland ausgeführt. Den Deutschen mussten Demokratie und Kapitalismus als Importwaren, als fremde, undeutsche Produkte erscheinen. Der kleinbürgerliche Charakter der Entwicklung Deutschlands ist durch das Verhalten der herrschenden Klassen in der Restaurationszeit und durch die verspätete Konstitution eines modernen politischen Nationalstaats bestimmt. Einerseits, nämlich nach dem Inneren des Landes, versuchen die herrschenden Schichten der deutschen Gesellschaft sich als bürgerliche Klasse zu etablieren, den industriellen Rückstand durch umso intensivere Ausbeutung der deutschen arbeitenden Klassen aufzuholen. Andererseits, nämlich nach Außen, bleiben sie den großen Bourgeoisien des Westens unterlegen: sie werden von der Konkurrenz britischer Fabrikanten und holländischer Handelskompanien bedrängt und fühlen sich aus der internationalen ökonomischen Entwicklung ausgeschlossen. Aus dem protestierenden Gefühl dieser Untertänigkeit gegenüber der großen internationalen Bourgeoisie produziert das deutsche Bewusstsein moralische Invektiven gegen den „Egoismus“ und „Utilismus“, gegen die „unmenschlichen“ bzw. „undeutschen“ (je nachdem ob eher links oder rechts) Aspekte der kapitalistischen Entwicklung. Feuerbachs Blindheit für die subjektive Tätigkeit als konstitutive Komponente der objektiven Wirklichkeit – der Grund, wofür er hinter den Idealismus in den alten anschauenden Materialismus zurückfalle – drückt auf philosophischer Ebene den Umstand aus, dass in der historischen Erfahrung der Deutschen die moderne Gesellschaft nicht als ein Produkt des eigenen Handelns erscheint, sondern als eine fremde Gewalt, die das Subjekt – namentlich *der* Mensch, der Deutsche, das deutsche Volk – nur erleidet.

Zweiter Teil der These: Kritik an Feuerbachs Idealismus. Die idealistische Auffassung des Menschen und seiner eigentümlichen Praxis widerspricht Feuerbachs grundsätzlich materialistischer Intention und hängt zugleich von ihr ab. Feuerbach wird Idealist, indem er Materialist ist. Denn: wenn die sinnliche Welt, die mir als ein Objekt gegenübersteht, von meiner subjektiven Tätigkeit unabhängig ist, dann ist diese meine subjektive Tätigkeit etwas von der sinnlichen Welt streng Getrenntes. Da Feuerbach als Materialist (des alten Typs) in der Natur nur Materie und in der Materie nur ein Objekt sehe, werde er not-

wendigerweise Idealist, sobald er versucht, das Subjekt zu denken. Ist die Welt reines Objekt, so bin ich reine Subjektivität. Ist die Natur bloß Materie, so ist der Mensch, sofern er sich von der Natur unterscheidet und *der* Mensch ist, reiner Geist. Ist die Sinnlichkeit nur passiv, so ist alle Tätigkeit spirituell. Das zentrale Prinzip der Feuerbach'schen Anthropologie, die geistige Subjektivität, widersetzt sich der Grundintention seines Materialismus, die Rechte der Sinnlichkeit einzufordern. Er kenne zwar sinnliche Gegenstände aber keine gegenständliche Tätigkeit. Es gebe für ihn zwar reale, von meinem Denken unterschiedene Objekte. Aber gerade deswegen habe ich, sofern ich „Mensch" bin, nichts mit ihnen zu schaffen. „Er betrachtet […] im ‚Wesen des Christentums' nur das theoretische Verhalten als das echt menschliche […]". Ist Emanzipation jener historische Prozess, durch den der Mensch sich als autonomes Subjekt konstituiert und seine eigene Menschlichkeit realisiert, so schränkt Feuerbach den Bereich der Emanzipation auf Religion und Philosophie ein. Er versetzt damit die Freiheit in den Himmel der Ideen und reduziert die Menschengeschichte auf Geistesgeschichte, die Weltgeschichte auf die Geschichte der Theorien über die Welt. Auch in dieser geschichtsidealistischen Konzeption erkennt Marx eine spezifisch deutsche Denkart wieder, d.h. ein Produkt der modernen Geschichte eines Landes, in dem große theoretische Revolutionen stattgefunden haben aber keine sozialen. In der idealistischen Auffassungsweise der menschlichen Praxis drückt sich der besondere Standpunkt der Deutschen zum 19. Jahrhundert aus, weil sie „*philosophische* Zeitgenossen der Gegenwart [sind], ohne ihre *historischen* Zeitgenossen zu sein".[69] Der Feuerbach'sche Praxisbegriff, so wie Marx ihn versteht und kritisiert, liefert eine philosophische Darstellung des Verhältnisses Deutschlands zur bürgerlichen Revolution: rein anschauend.

Die These schließt mit der Feststellung ab, „im *Wesen des Christentums*" „faßt" Feuerbach die Praxis „nur in ihrer schmutzig jüdischen Erscheinungsform" und „fixiert" sie. Dass er „daher" die Bedeutung der „revolutionären", „praktisch-kritischen" Tätigkeit nicht „begreif[e]", heißt so viel wie, dass seine Philosophie untauglich ist, das theoretische Bewusstsein der Emanzipationsbewegung des 19. Jahrhunderts zu vertreten.

Die obige Nebeneinanderstellung von Feuerbach und dem anderen ehemaligen Theologen und führenden Kopf der deutsch-ideologischen Religionskritik, Bruno Bauer, hat uns erlaubt, die Stellung der Philosophie Feuerbachs im Kontext der vormärzlichen „Judenfrage" und des damals in Deutschland entstehenden modernen Antisemitismus einzuschätzen (IV und V). Dem folgte

[69] Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: MEGA② I/2. S. 175.

eine Rekonstruktion seiner abwertenden Darstellung des Judentums, besonders im Hauptwerk *Das Wesen des Christentums* (VI). In diesem Licht gelesen, zeugt der vieldiskutierte Verweis von Marx auf die „schmutzig jüdische“ Form, in der die Praxis der bürgerlichen Gesellschaft Feuerbach erscheint, nicht so sehr von Marx’ Antisemitismus als vielmehr davon, dass er die Nähe des Feuerbach’schen Denkens mit dem intoleranten, christlich-germanisch geprägten „Atheismus“ Bruno Bauers so wie sein ablehnendes Verhalten zum Judentum kritisch rezipiert hat.

Die ideologische Kritik der bürgerlichen Gesellschaft denunziert den egoistischen und utilitaristischen Charakter der bürgerlichen Praxis. Für die deutsche Ideologie, welche die beschränkte und unreine Empirie vom Standpunkt ihrer allgemeinen Kategorien kritisiert, stellt der Egoismus eine der Allgemeinheit der nationalen Gemeinschaft und letztendlich der Menschheit gegenüber fremde, indifferente oder gegensätzliche Instanz dar. Die zentrale Leistung der Marx’schen Kritik an dieser Form von sozialistischer Religionskritik oder religiöser Sozialkritik besteht darin, zu zeigen, dass ihre vermeintlich „reinen“ allgemeinen Begriffe aus ihrem wirklichen Leben stammen, also gerade von dem bürgerlichen Leben abstrahiert sind, das sie zu revolutionieren hätten.

Es gibt für den jungen Marx keine „Menschheit“ außer den „wirklichen historischen Menschen“, kein gemeinsames „Gattungswesen“, keinen natürlichen Zusammenhang aller Menschen außer ihren wirklichen gesellschaftlichen Verhältnissen, keine Allgemeinheit außer der bürgerlichen Gesellschaft, die praktisch durch die Entstehung des Weltmarkts und seiner Voraussetzung: der Großindustrie konstituiert wurde. Die allgemeine Durchsetzung des Handelsgeistes, der für die deutsche Ideologie den Egoismus, das Gegenteil und den Feind jeder Allgemeinheit darstellt, ist ein zentrales Element der realen historischen Konstitution der menschlichen Allgemeinheit, in deren Namen sie zu predigen anmutet. Die bürgerliche Emanzipation und die Konstitution eines allgemeinen menschlichen Zusammenhangs in der Moderne fällt mit der Behauptung der individuellen Freiheit zusammen. Das Individuum, dieses historische Produkt der bürgerlichen Gesellschaft, verwirklicht sein eigenes allgemeines Menschenwesen dadurch, dass er als juristische Person anerkannt und zur Verfolgung der eigenen Privatinteressen berechtigt wird. „Egoismus“ und „Utilismus“, worin die deutsche Ideologie eine fremde Bedrohung für die nationale Emanzipation der Deutschen und in letzter Instanz für die allgemeine Emanzipation der Menschheit denunziert, sind für Marx Aspekte jener „revolutionären“, „praktisch-kritischen“ Kraft, welche die moderne Freiheit konstituiert hat. Das deutsch-ideologische Bewusstsein, das den kommerziellen Geist

als einen fremden Feind der eigenen nationalen Integration und Modernisierung auffasst, ist der leichten Taube ähnlich, die sich über den ihren Flug erschwerenden Widerstand der Luft beschwert, ohne zu wissen, dass er ihn zugleich ermöglicht.

Die antisemitismustheoretische Relevanz der *Thesen über Feuerbach* liegt gerade darin, dass ihr Autor, weit davon entfernt, die in *Das Wesen des Christentums* enthaltenen judenfeindlichen Vorurteile beanstanden zu wollen, sie vielmehr zu reproduzieren nicht zögert, um ihre Stellung im Zusammenhang der Philosophie Feuerbachs kritisch aufzuzeigen.

Wenn Marx diese Philosophie für untauglich hält, das theoretische Bewusstsein der zeitgenössischen Emanzipationsbewegung zu vertreten, so ist es nicht deswegen, weil Feuerbach eine persönliche „Feindseligkeit gegen die Juden" (siehe Abschnitt I) hegt, welche sein ansonsten zeitgemäßes Emanzipationsdenken disqualifizieren würde. Im Übrigen ist es nicht die Eigenschaft, Juden gegenüber feindselig gesinnt zu sein, was den *modernen* Antisemitismus kennzeichnet. Die richtige Frage ist nicht, ob Feuerbach oder Marx „Antisemiten" waren, denn Antisemitismus ist keine individuelle „Schuld", sondern ein gesellschaftliches Phänomen. Um philosophische und soziale Theorien in Bezug auf die Problematik des Antisemitismus beurteilen zu können, müssen nicht in erster Linie die Meinungen und Gefühle ihrer Urheber zu den Juden überprüft werden. Vielmehr muss darüber entschieden werden, ob sie über die antisemitische Tendenz der bürgerlichen Gesellschaft kritisch reflektieren oder diese bloß in sich aufnehmen und reproduzieren.

Feuerbachs theoretischer Mangel wird von Marx nicht etwa darin ermittelt, dass er die Juden als „schmutzig" wahrnimmt. Umgekehrt. Er nimmt die „schmutzige" Praxis der bürgerlichen Gesellschaft deswegen als „jüdisch" wahr, weil er in dieser Praxis nichts anderes als Schmutz zu sehen vermag. In den utilitaristischen, egoistischen, materialistischen Aspekten der zweckmäßigen Tätigkeit moderner Subjekte sieht er nur eine Erscheinung des ewig Schmutzigen, des absolut Elenden, Geizigen, Ekelhaften – nur ein Hindernis im Weg des bürgerlichen Fortschritts der Gesellschaft, statt zugleich auch ein wesentlicher Antrieb von ihm. Er vergöttlicht die geistige Tätigkeit der Menschen (*die* Vernunft, *der* Wille, *das* Herz) und fasst ihre materielle Praxis nur in ihrer abstrakten Nicht-Identität mit seinem Begriff dessen, was allgemein und wesentlich menschlich ist: als absolute Negativität. Weil die materiellen Momente der historischen Konstitution der bürgerlichen Subjektivität, Gesellschaft und Freiheit von Feuerbach verdrängt und nicht als eigentümliche Momente dieses Konstitutionsprozesses erkannt werden, deswegen tauchen sie in

seinem Bewusstsein als das absolut Fremde wieder auf, das ins Innere durchdringt – als Schmutz, als Ungeziefer, das eliminiert werden muss.

Die Anspielung auf das antisemitische Klischee des Schmutzig-Jüdischen in Marx' erster Feuerbach-These registriert, wie die entstehende bürgerliche Gesellschaft in Deutschland ihre eigene bürgerliche respektive kleinbürgerliche Praxis als jüdisch wahrnimmt und hasst. Sie konstatiert damit ein wesentliches Moment des damals entstehenden modernen Antisemitismus. Das theoretische und politische Programm, an dem Marx im Vormärz arbeitete, muss als Opposition gegen diese Tendenz verstanden werden. Dort, wo die „neuen deutschen revolutionairen Philosophen“[70] die „theoretischen Sinne“ von den „gastrischen“ trennen; dort, wo sie, um den Monotheismus zu kritisieren, Idolatrie und Naturfetischismus affirmieren; wo sie im Namen des reinen Selbstbewusstseins oder der freien selbstlosen Subjektivität über den in der modernen Gesellschaft vorherrschenden „Egoismus“ wettern; wo sie die kapitalistische Ausbeutung der Arbeitskraft und die allgemeine Konkurrenz als ein fremdes, unmenschliches, ewig schmutziges Prinzip, als „Utilismus“ fassen, um ihm die Vorstellung eines ewig guten schönen und wahren Wesens der menschlichen Tätigkeit abstrakt entgegenzusetzen; dort ist der Ort, an dem Marx sich von seinen ehemaligen Mitstreitern der Hegel'schen Linken verabschiedet und einen anderen Weg einschlägt – der Ort, an dem „der kommunistische Materialist die Nothwendigkeit & zugleich die Bedingung einer Umgestaltung sowohl der Industrie wie der gesellschaftlichen Gliederung sieht“.[71]

Ausblick

Die Kritik des jungen Marx an Feuerbach und der deutschen Ideologie enthält wichtige antisemitismustheoretische Implikationen, die bisher kaum rezipiert und noch weniger herausgearbeitet worden sind. In der Perspektive dieser Kritik erscheint der zeitgenössische Antisemitismus als eine ideologische Auffassungsweise der bürgerlichen Gesellschaft und der Probleme ihrer Emanzipation. Was diese spezifisch moderne Auffassungsweise eigentümlich charakterisiert ist nicht in erster Linie, dass man Juden verachtet, sondern vielmehr die „schmutzig jüdische Erscheinungsform“ dessen, was man verachtet: den „Egoismus“ und „Utilismus“ der bürgerlichen Praxis. Der Gedanke, dass die Juden als Juden niemals unter das allgemein menschliche „Gattungswesen“

[70] Marx, Engels: Deutsche Ideologie. MEGA② I/5. S. 3.
[71] Ebenda. S. 25.

subsumiert werden können, geht nicht sowohl aus einer negativen Wahrnehmung jener konkreten Menschen, die jüdisch sind, als vielmehr aus der abstrakten Wahrnehmung der gesellschaftlichen Negativität als „jüdisch“ hervor.

2016 wurde vom Plenum der International Holocaust Remembrance Alliance folgende „Arbeitsdefinition von Antisemitismus“ angenommen:

> „Antisemitismus ist eine bestimmte Wahrnehmung von Jüdinnen und Juden, die sich als Hass gegenüber Jüdinnen und Juden ausdrücken kann. Der Antisemitismus richtet sich in Wort oder Tat gegen jüdische oder nichtjüdische Einzelpersonen und/oder deren Eigentum sowie gegen jüdische Gemeindeinstitutionen oder religiöse Einrichtungen.“

Im Sinne der Marx'schen Frühschriften ließe sich diese Definition dahin korrigieren, dass der moderne Antisemitismus nicht eine „bestimmte Wahrnehmung von Jüdinnen und Juden“ ist, sondern *die Wahrnehmung von bestimmten Dingen als jüdisch*. Erst Marx' spätere Theorie der kapitalistischen Produktion und des ihr anhaftenden Fetischismus wird erläutern, was diese *Dinge* sind und warum sie anders erscheinen und wahrgenommen werden müssen, als sie sind.

Towards Understanding Marx's Theory of Equilibrium and Prices of Production

Ryuji Sasaki

Introduction

The aim of this paper is to rethink the theory of prices of production through a consideration of Marx's theory of value. As Moseley and Kliman[1] point out, the "transformation problem" is a false problem. Nevertheless, for a long time, this false problem has been one of the most important issues in Marxian economics. It is not only because most Marxian economists failed to understand the concept of prices of production, but also because they have failed to understand the concept of value as an attribute of the commodity, the law of value, and the unique concept of equilibrium that inevitably results from it. This is why rethinking the theory of prices of production must begin with a consideration of these points.

This paper presents, perhaps for the first time, the concept of Marxian equilibrium. As this seems to be a completely new concept, it is not possible to present the entire theory in this paper, but I want to provide an overview. A more detailed theoretical development will be presented in separate papers.

1. Marx's Value Theory

1.1 Prerequisites for Understanding the Concept of Value

Marx's concept of value is not intended to explain, trans-historically, the exchange rates of goods under any form of society. Rather, value can be understood solely as an attribute of the *commodity*, which is a historically specific form taken by labor products.[2] Marx himself noted that "for me neither 'value'

[1] Fred Moseley: Money and Totality. A Macro-Monetary Interpretation of Marx's Logic in *Capital* and the End of The 'Transformation Problem'. Leiden 2016; Andrew Kliman: Reclaiming Marx's "Capital": A Refutation of the Myth of Inconsistency. Lanham 2006.

[2] In Volume 1 of *Capital*, Marx defines labor as, "first of all, a process between man and nature,

nor 'exchange-value' are subjects, but the commodity".[3] In other words, what Marx considered is not "value" as an abstract concept, but rather the value of commodities.[4] In order to understand the concept of value, it is not valid to separate the quantity of value from the so-called "quality of value" (i.e. the commodity form) and focus only on the former.[5] Also, needless to say, it is not valid to reduce the concept of value to socially necessary labor-time.[6]

In the opening sentence of Volume 1 of *Capital* Marx points out that "the wealth of societies in which the capitalist mode of production prevails appears as an 'immense collection of commodities'; the individual commodity appears as its elementary form".[7] The commodities that he deals within *Capital* are basically the commodities that exist under the capitalist mode of production, and are constantly produced in large amounts and supplied to the market. In other words, they are "the commodities within the market economy that people have to bring to the market to sell every day in order to continue living, and commodities as the particular form taken by the wealth that supports the continued existence of human beings and society".[8] In order to understand the concept of value, we must understand the form of commodity in the sense described above.

---

a process by which man, through his own actions, mediates, regulates and controls the metabolism between himself and nature" (Karl Marx: Capital: A critique of political economy Volume One. Translated by Ben Fowkes. London 2004, p. 638). This is the sense in which "labor" must be understood in this paper. Some regard labor as the metabolism between human and nature, but this interpretation is incorrect. Indeed, labor is itself part of the metabolism between human beings and nature. However, the uniqueness of labor is not merely that it is a material metabolism, but that it is a process that "mediates, regulates, and controls" that metabolism. Therefore, the view that interprets Marx's understanding of "labor" as limited to "material labor" is also incorrect.

[3] Karl Marx: Notes on Wagner's Lehrbuch der politischen Oekonomie. In: MECW. Vol. 24, p. 534.

[4] Marx also writes: "I do not proceed from 'concepts', hence neither from the 'concept of value', and am therefore in no way concerned to 'divide' it. What I proceed from is the simplest social form in which the product of labor presents itself in contemporary society, and this is the 'commodity'." (Ibid., p. 544).

[5] See e.g. Kliman: Reclaiming Marx's "Capital" (fn. 1) and Paul M. Sweezy: The Theory of Capitalist Development. New York 1942.

[6] See David Harvey: A Companion to Marx's Capital. London 2010. Although Harvey emphasizes the importance of understanding the commodity as a unity of dual aspect, he carelessly defines "something called value […] as socially necessary labor-time" (ibid, p. 23).

[7] Marx: Capital. Vol. 1 (fn. 2), p. 125.

[8] Teinosuke Otani: A Guide to Marxian Political Economy. Berlin 2018, p. 59.

1.2 Distribution of the Total Labor of Society as a Prerequisite for Understanding the Commodity Form

In addition, understanding the commodity form requires us to understand the significance of the distribution of total social labor. In any society, in order to establish social reproduction, it is necessary to properly allocate the finite total labor of society to each sphere of production according to social needs. In so doing, labor on the one hand has a social character as useful labor in the sense that it produces useful products for society, while on the other hand it has a social character as abstract human labor in the sense of society expending a certain amount of labor among the finite total labor of society.

For instance, if the population capable of laboring numbers 1,000, and on average each person labors 10 hours a day, the society would have 10,000 hours of labor available each day. If the main productive sectors are for clothing, food, and lodging, the 10,000 hours would have to be distributed between them depending on social needs. In this case, we could assume that 7,000 hours are dedicated to food production, 2,000 to clothing production, and 1,000 to housing production. For the distribution of labor, it is necessary to consider *how much* of the total labor should be expended to *which* sectors to produce the use values society requires.

For the question of "which" production sectors, we are considering useful labor, because the focus is on the quality of labor (i.e. what sort of use values labor will produce). In contrast, when we consider "how much" of the total labor is expended in a particular sector, we are thinking in terms of abstract human labor, since here the question concerns the relation between the total quantity of labor and the proportion of it allotted to each production sector. If the total labor were unlimited, the question of "how much" would be irrelevant, but given the limit to the amount of labor that can be carried out in society, the appropriate apportionment of labor is not possible without considering how that limited labor should be distributed to each production sector.

Thus, labor will have a dual character in any society with some sort of social division of labor. One aspect of labor is its social significance as useful labor to produce a specific use value required by society, while the other aspect is its social significance as abstract human labor expended as a portion of the limited total labor. In order for human beings to appropriately distribute the aggregate social labor, this dual social character of labor must be considered in some manner or another. In pre-modern societies and in the communist society, the dual social character of labor directly appears (or is taken into consideration), but it is not so in capitalism based on private production. As we shall see in

1.3, the dual social character of labor in capitalist society appears in the commodity form.

Grasping the dual character of labor in the distribution of total social labor is crucial for understanding the commodity form and the concept of value, but its importance has been overlooked. Marx in his later years wrote: "Mr. Rodbertus has the measure of the magnitude of value from Ricardo; but he himself has neither examined nor grasped the substance of value any more than Ricardo did; e.g. the 'communal' character of the labour process in the primitive community as the common organism of the labor-powers belonging together, and hence that of their labour, i.e. the expenditure of these powers."[9] Marx discussed the social character of labor expenditure (abstract human labor) by citing concrete examples (stories about Robinson Crusoe and the communist society) in the first chapter of Volume 1 of *Capital*, but as he tended to regard it as self-evident, he did not sufficiently emphasize its significance. Also, in regard to this point, Marx did not criticize Ricardo's labor theory of value. In Volume 1 of *Capital*, Ricardo's labor theory of value was mainly criticized on the ground that he failed to ask the question "why labor is expressed in value, and why the measurement of labor by its duration is expressed in the magnitude of the value of the product".[10] This is part of the reason why it is difficult to understand Marx's value theory correctly.[11]

1.3 The Commodity Form

In the case of premodern societies, where the communal order still exists, it is easy to consider how much of the total labor should be expended in each production sector. But that is not the case for a commodity-producing society (i.e. capitalist society). In this society, no one is considering the social character of labor because the producers who participate in the market are only concerned with their own private interests. Here, production is not carried out by producers regulated by the community, but by private producers. They are not bound by regulations and customs of communities, and they work privately and exchange their products with each other privately. Therefore, they treat their products as objects to sell as high as possible and to buy as low as possible in terms of their respective private interests. Such treatment of products gives them "value" to be distinguished from use-value, making them assume the commodity form. This is why Marx said that "[o]bjects of utility

[9] Marx: Notes on Wagner's Lehrbuch der politischen Oekonomie. MECW. Vol. 24, p. 552.
[10] Marx: Capital. Vol. 1 (fn. 2), p. 173.
[11] In light of this, it becomes clear that, unlike Moseley's claim, Ricardo's theory of value and equilibrium is quite different from that of Marx.

become commodities only because they are the products of the private labors that are independent of each other".[12]

How, then, is labor distributed within the commodity-producing society? The social distribution of labor is made possible by expressing the social character of labor as *useful labor* in a commodity's use value and the social character of labor as *abstract human labor* in the commodity's value. In other words, in the commodity form, the social character of useful labor is taken into account indirectly and afterwards through the use-value of commodities (whether they can be sold); the social character of abstract human labor is taken into account indirectly and afterwards through the value (or the price that expresses it) of commodities (for how much they can be sold). The details of this mechanism are presented below.

Although commodity producers do not consider what sort of labor society needs, they must for their own benefit at least try to produce a commodity with a use value other people want. If their expectation turns out to be wrong, and the commodity is not desired by anyone else, it will not be sold and would not likely be produced much longer. This is the way that commodity producers indirectly consider the social character of useful labor by means of the use values of commodities.

Furthermore, commodity producers want to produce commodities with a favorable exchange rate. If the exchange rate is unfavorable for the commodities that they currently produce within one sector, the producers are likely shift to a sector with a more favorable rate and invest their labor there. The standard used in such cases for determining whether an exchange rate is favorable or unfavorable is the quantity of labor expended on a commodity's production, i.e. abstract human labor, since the ultimate cost for producing a commodity is labor.[13] Since anyone who engages in labor has to expend a certain amount of effort and time, the amount of labor that commodity producers can expend is limited. Thus, the quantity of labor serves as their standard for determining whether an exchange rate is favorable or unfavorable, and they act accordingly. Commodity producers, who must obtain the provisions of life through commodity exchange, are compelled to act by determining, on the basis of the amount of labor required to produce a commodity (i.e. the quantity of value of commodity), whether the exchange value of their commodity is favorable or not. Thus, when exchange value is in line with value, supply and demand coincide, an appropriate social allocation of labor is realized. If de-

[12] Marx: Capital. Vol. 1 (fn. 2), p. 165.

[13] Here, we are setting aside the issue of the means of production.

mand exceeds supply, so that a commodity's exchange value exceeds its value, the labor actually expended will be evaluated in the commodity's exchange value as being a greater quantity than actual, leading to an influx of labor to that production sector. In the opposite case, where supply exceeds demand, exchange value will sink below the commodity's value, so that the labor expended will be evaluated in the commodity's exchange value as being a lesser quantity than actual, resulting in an outflux of labor from the production sector. Thus, by constantly adjusting their production activities, private producers are able to allocate total labor of society. We will see this point in 1.5 as well.

From the above, it turns out that labor products that take the commodity form have the two attributes of use value (usefulness) and value (exchange power), which are expressions, of the social character of useful labor and abstract human labor, respectively. As Marx pointed out, in the commodity form, "the equality of the kinds of human labor takes on a physical form in the equal objectivity of the products of labor as values; the measure of the expenditure of human labor-power by its duration takes on the form of the magnitude of the value of the products of labor; and finally the relationships between the producers, within which the social characteristics of their labors are manifested, take on the form of a social relation between the products of labor".[14]

1.4 Value of a Commodity

It is clear from 1.3 that the concept of value is defined as social character of labor as abstract human labor expressed in the product. Marx himself also wrote: "the 'value' of the commodity merely expresses in a historically developed form something which also exists in all other historical forms of society, albeit in a different form, namely the social character of labor, insofar as it exists as expenditure of 'social' labour-power".[15]

Therefore, abstract human labor and value are not the same thing. Abstract human labor is a concept that strictly concerns the character of labor, meaning its character as the expenditure of human labor power. In contrast, value concerns the exchange power of a commodity, determined by the quantity of abstract human labor expended on the production of the commodity. This is why Marx described value not as "abstract human labor" itself but as "objectified abstract human labor." That is to say, under the market system, the degree of abstract human labor expended on the production of a commodity, which is a condition that concerns human beings, becomes a social attribute of the product produced by labor and is considered indirectly in that form.[16]

[14] Marx: Capital. Vol. 1 (fn. 2), p. 164.
[15] Marx: Notes on Wagner's Lehrbuch der politischen Oekonomie. MECW. Vol. 24, p. 551.

Further, since the value of a commodity expresses the *social* character of abstract human labor in the social attribute of labor product, the magnitude of value is not determined by the mere labor-time, but by the *socially* necessary labor-time.

On the other hand, it is important that value is an attribute of the labor product. In other words, value needs commodity bodies, from which use value arises, as its bearer. Therefore, although there is no direct quantitative causal relationship between the use-value and value of a commodity, the amount of use-values of certain commodities is proportionate to the amount of values of the same commodities, if the productivity of the sphere producing these commodities is constant.

1.5 The Law of Value

The exchange rates (prices) of commodities in the market fluctuate anarchically, but value regulates these anarchical fluctuations and forms their center of gravity. This is because private producers adjust their production activities according to fluctuations in the exchange rates of commodities, through which they take the social character of abstract labor into account indirectly and after the fact. Marx calls this regulation of price by value "the law of value".

Because private producers act by judging the advantageous or disadvantageous exchange rates for their products, in terms of abstract human labor they expended, if demand equals supply in all spheres of production, all commodities must be sold at their values. However, since a society of commodity production consists of countless private producers, in reality, relations of supply and demand never rest at an equilibrium position. In a sphere of production where demand exceeds supply, the demand pressure is stronger than that of other spheres, so the exchange rates of commodities also exceed value. Since commodity producers act in accordance with the abstract human labor that they

[16] The relation between value and abstract human labor presented above is not easy to understand from the perspective of our everyday economic ideas. In contrast, the relation between useful labor and use value is exceedingly clear. Anyone can see, for example, that the useful labor of joinery creates furniture as a use value. Things become complicated as soon as we turn to the relation between abstract human labor and value. Outside of the market system, the social character of labor as abstract human labor is *directly* considered in some way or another, so it is never objectified as an attribute of the product of labor. But, under the market system, abstract human labor becomes an attribute of labor products, and in that sense is "objectified" in the product. Although it is "objectified", the value is not something that is visible to the eye and only has a "phantom-like objectivity" (Marx: Capital. Vol. 1 (fn. 2), p. 166). This is the reason why value needs value-form (in actuality price-form). For more on this point, see Ryuji Sasaki: A New Introduction to Karl Marx: New Materialism, Critique of Political Economy, and the Concept of Metabolism. London 2021.

expend, they tend to concentrate on such spheres and invest a larger amount of labor therein. Therefore, supply increases, the demand pressure becomes smaller, and the exchange rate falls. Conversely, in a sphere of production where supply exceeds demand, the demand pressure is weaker than that of other spheres, so the exchange rates of commodities fall below the value. Commodity producers tend to withdraw from such spheres or invest the less labor therein. Therefore, supply decreases, the demand pressure becomes larger, and the exchange rate rises.

Consequently, the exchange rates (prices) of commodities are constantly drawn toward their values through actions of commodity producers. Such actions are fundamentally determined by the commodity producers' needs in the living process (with this necessity manifested in the fluctuating exchange rates in a society of commodity production), and by their need to supply their labor to each sphere of production in order to satisfy their needs (these supplies are made through their pursuit of more favorable exchange rates). Therefore, it can be said that the law of value is the theoretical expression of the regulation of exchange rates by social necessity for social reproduction; i.e., the necessity for the finite total social labor to be properly allocate to each sphere of production in order to satisfy social needs.[17]

Therefore, the most important thing about the law of value is that the value of a commodity is an expression of the social character of abstract human labor, and insofar as the value exists as such, commodity production makes the reproduction of human society possible. The point here is not whether the exchange rate corresponds to the amount of labor or not. Of course, for private producers who are self-employed, production cost is equal to their abstract human labor, so the production cost is directly equal to the quantitative determination of value. However, this does not form the basis of the law of value. The basis of the law of value is that the exchange rates of commodities are regulated by considering indirectly and afterwards the social character of abstract labor in the exchange rates of commodities. Therefore, as described later, even if private producers become capitalists and the criterion of their economic behavior is not abstract human labor but the general rate of profit, the private producers (i.e. capitalists) still must take into consideration, based on the exchange rates of commodities, whether or not the total labor of society is appropriately allocated to each sphere of production, and such behavior regulates the exchange rates of commodities.

[17] For more details, see Ryuji Sasaki, Kohei Saito: Abstrakte Arbeit und Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur. In: Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. N.F. 2013. Hamburg 2015.

The above understanding of Marx's law of value implies the following.

First, the issue here only concerns the value created by living labor, as is clear from the fact that Marx's law of value concerns the regulation of exchange rates of commodities by the necessity of allocating living labor in society. This will not change, even if capitalist relations of production are established and means of production are also considered. The value of the constant capital is determined by the past labor (expended in previous term or before the previous term), so it is a given quantity for the current producers (in present term) and forms a precondition for allocating the total living labor of society. It is only transferred to the product by useful labor, and it has nothing to do with the regulation of exchange rates of commodities by the necessity of allocating living labor in society.[18] This implies that it is incorrect to set up a problem such as the transformation of value of cost prices into their prices of production.

Second, the law of value manifests itself only through competition among private producers. Indeed, from a theoretical perspective, the value of a commodity is determined from the point when the production of commodity has been completed. However, in practice, it is the competition among private producers that imposes the law of value upon them, because they "acknowledge no authority other than that of competition, of coercion exerted by the pressure of their reciprocal interest".[19] "Since these confront one another only as commodity owners, each trying to sell his commodity as dear as possible (and seeming to be governed only by caprice even in the regulation of production), the inner law operates only by way of their competition, their alternating pressure on each other, which is how divergences are mutually counterbalanced. It is only as an inner law, as a natural law vis-à-vis the individual agents, that the law of value operates here and that the social balance of production asserts itself in the midst of accidental fluctuations".[20] This implies that it is incorrect to interpret value as a substance, as will be shown in 1.6.

Third, we should not identify Marx's law of value with the equality of the total value with the total price. Some scholars argue that the law of value is

[18] It should be noted that the market price of the means of production is affected by the allocation of living labor in society. However, we do not have to consider this point when examining the value (or the prices of production) of commodities as the center of gravity around which prices fluctuate.

[19] Marx: Capital. Vol. 1 (fn. 2), p. 477.

[20] Karl Marx: Economic Manuscript of 1864–1865. Transl. by Ben Fawkes, ed. by Fred Moseley. Leiden 2015, p. 942.

nothing but the equality of the total value with the total price because the center of gravity of market price is not value but prices of production.[21] However, as mentioned above, the law of value is the theoretical expression of the regulation of exchange rates by the social character of labor as abstract human labor. In this sense, essentially, value is the center of gravity of market prices. Of course, at the level of Volume 3 of *Capital* that deals with the appearance form of the capitalist mode of production, the center of gravity of price changes from value to prices of production. Nevertheless, even in this case, because the exchange rates of commodities remain regulated by the necessity of allocating living labor in society, value regulates the prices of production. This point will be discussed in Section 2.

Fourth, Marx's "equilibrium" is a state in which the total social labor is appropriately allocated according to social demand. It does not mean a long-run equilibrium or a state in which the value of input goods and output goods per unit are equal.[22] This is because the prices in these situations cannot always be the center of gravity that enable private producers to accomplish the appropriate allocation of the total social labor. This point will be discussed in 1.6.

1.6 Marxian Equilibrium

We can understand Marx's concept of "equilibrium" from the following citations:

> "The production of commodities must be fully developed before the scientific conviction emerges, from experience itself, that *all the different kinds of private labor* (which are carried on independently of each other, and yet, as spontaneously developed branches of the social division of labor, are in a situation of all-round dependence on each other) *are continually being reduced to the quantitative proportions in which society requires them*. The reason for this reduction is that in the midst of the accidental and ever-fluctuating exchange relations between the products, the labor-time socially necessary to produce them asserts itself as a regulative law of nature."[23]

[21] See e.g. Moseley: Money and Totality (fn. 1).

[22] Paul Sweezy perceived that the essence of Marx's theory of value is "the investigation of the laws which govern the allocation of the labor force to different spheres of production in a society of commodity producers" (Paul M. Sweezy: The Theory of Capitalist Development. New York 1942, p. 34), and appropriately clarified that the concept of equilibrium within Marx's theory of value concerns the appropriate distribution of the aggregate social labor (similar to the explanation in this chapter). Yet, in his theory of production price, Sweezy basically abandons Marx's concept of equilibrium in favor of the view of Bortkiewicz, which is based on the notion of equilibrium between the value equation and price equation, thereby abandoning Marx's theory of value that he had sought to defend.

[23] Marx: Capital. Vol. 1 (fn. 2), p. 168 (emphasis added).

"It is true that the different spheres of production constantly tend towards *equilibrium*, for the following reason. On the one hand, *every producer of a commodity is obliged to produce a use-value, i.e. he must satisfy a particular social need* (though the extent of these needs differs quantitatively, and there exists an inner bond which attaches the different levels of need to a system which has grown up spontaneously); on the other hand, *the law of the value of commodities ultimately determines how much of its disposable labor-time society can expend on each kind of commodity*. But this constant tendency on the part of the various spheres of production towards equilibrium comes into play only as a reaction against the constant upsetting of this equilibrium."[24]

"But if the volume of social labor spent on the production of a certain article corresponds in scale to the social need to be satisfied, so that the amount produced corresponds to the customary measure of production and reproduction, the commodity will be sold at its market value. *The exchange of commodities at their value or the sale of commodities at their value, which is only another form of the same thing is the rational, natural law of the equilibrium between them*; this is the basis on which the divergences have to be explained, and not the converse, the adequacy should not be derived from the divergences."[25]

"*If a commodity is to be sold at its market value, i.e., in proportion to the socially necessary labor contained in it, the total quantity of social labor which is consumed to produce the whole amount of that commodity, must correspond to the quantity of the social need for it, i.e., to the social need with money to back it up*. Competition, the up-and-down of market prices, corresponding to the up-and-down of the variations in the proportion between demand and supply, constantly seeks to reduce to that standard the total quantity of labor employed on commodities of all descriptions."[26]

"It is the labor necessary for the production of particular articles – for the satisfaction of a particular social need for particular articles. *If this division is proportional, the products of the different groups will be sold at their values* (later on, at the prices of production) or at prices which are modifications of these values, which are however determined by general laws. This is in fact the law of value as it makes itself felt, not in relation to the individual commodities or articles but rather *to the total products at a given time of particular spheres of social production autonomized by the division of labor*; so that not only is no more labor-time spent on each individual commodity than necessary, but *out of the total social labor-time only proportionate quantity needed is devoted to the various groups of commodity*."[27]

[24] Ibid., p. 476 (emphasis added).
[25] Marx: Economic Manuscript of 1864–1865 (fn. 20), p. 298 (emphasis added). I modified this sentence by referring to MEGA② II/4.2.
[26] Ibid., p. 302 (emphasis added).
[27] Ibid., p. 733 (emphasis added).

What I can understand from these citations is that (1) a commodity is sold at its value (later on at its price of production) when the volume of social labor spent on the production of this commodity corresponds in scale to the social need to be satisfied, that (2) Marx considers such a situation as equilibrium, and that (3) all the different kinds of private labor are continually being reduced to the equilibrium proportions through reactions against the constant upsetting of this equilibrium. I will refer to equilibrium in the sense described above as "Marxian equilibrium". It is clear that this Marxian equilibrium is completely consistent with Marx's law of value, as seen in 1.5.

Marxian equilibrium is different not only from the general equilibrium in mainstream economics, but also from the equilibrium in the standard interpretation of Marxian economics. The standard interpretation tends to identify the equilibrium in Marxian economics with a price system that allows for a given physical equilibrium, as Sraffians do.[28] As a result, it derives the equilibrium prices from the price equations that determine the prices of all commodities simultaneously, in which the price of input always is equal to that of output. However, Marx's concept of equilibrium differs, at least, from the physical equilibrium in which input corresponds with output. Although in the standard interpretation, past production never affects the current equilibrium prices, in Marx's own theory past production always affects the current value (later on the price of production). This is because the current production is carried out based on the result of the past production and therefore the current distribution of total labor is also based on the value of the products produced in the past. This is easy to understand by considering an extreme example. Suppose that, for some reason, the raw materials that required one hour of labor to acquire in the previous term can be acquired in the current term with only half an hour of labor. In this case, if the equilibrium price is simultaneously determined by the current physical equilibrium, then the price of the raw material will be half, making it impossible to compensate for the price of raw materials that it was necessary to purchase for the current production. Hence, the equilibrium price in the standard interpretation cannot allocate enough labor to meet the social needs of the industries that need that raw material.

Furthermore, it follows from the above argument that Marxian equilibrium is not a long-term equilibrium as either. For Marx, the equilibrium price is not a price that can be achieved over a long term but a price to which fluctuating prices are constantly reduced and therefore corresponds to the average price

[28] This point has already been made by Kliman: Reclaiming Marx's "Capital" and Moseley: Money and Totality (both fn. 1).

over the long term. In fact, the idea of long-term equilibrium is not present in Marx's writings.[29] Even if we consider the case of varying value or price of production, the average value or average price of production over the long term would correspond to the average of the constantly fluctuating market prices over that period.

Finally, Marxian equilibrium is not consistent with the traditional interpretations that regard value as a substance. There are two types of such interpretations. One is that value only determines the quantity of total price and has nothing to do with equilibrium.[30] This interpretation identifies the equilibrium with the establishment of the production price. The other is that the system of price production as actual equilibrium is established by the deviation from value system as the true equilibrium.[31] The latter system is the state in which demand and supply coincide, and the former system is the state in which demand and supply do not coincide. According to this interpretation, what should be sold at the value is sold at the price of production, as supply and demand diverge due to competition among capitalists. This interpretation is not unfounded, because Marx himself wrote what can be interpreted in that way; nevertheless, this interpretation contradicts Marxian equilibrium based on Marx's writings. According to the citations mentioned above, in the system of production price, supply and demand should still coincide and the proper distribution of total social labor should be achieved. This means that there are two value theories that contradict each other in Marx's own text.

---

[29] Marx rather repeatedly stated the opposite. In addition to the above quotations, see the following quotations: "This determination of price by cost of production is not to be understood in the sense of the economists. The economists say that the average price of commodities is equal to the cost of production; that this is a law. The anarchical movement, in which rise is compensated by fall and fall by rise, is regarded by them as chance. With just as much right one could regard the fluctuations as the law and the determination by the cost of production as chance, as has actually been done by other economists. But it is solely these fluctuations, which, looked at more closely, bring with them the most fearful devastations and, like earthquakes, cause bourgeois society to tremble to its foundations – it is solely in the course of these fluctuations that prices are determined by the cost of production. The total movement of this disorder is its order. In the course of this industrial anarchy, in this movement in a circle, competition compensates, so to speak, for one excess by means of another" (Karl Marx: Wage Labour and Capital [III]. MECW. Vol. 9, p. 208). – "The possibility, therefore, of a quantitative incongruity between price and magnitude of value, i.e. the possibility that the price may diverge from the magnitude of value, is inherent in the price-form itself. This is not a defect, but, on the contrary, it makes this form the adequate one for a mode of production whose laws can only assert themselves as blindly operating averages between constant irregularities" (Marx: Capital. Vol. 1 [fn. 2], p. 196).

[30] See Moseley: Money and Totality (fn. 1).

[31] Otani: A Guide to Marxian Political Economy (fn. 8), pp. 370–375.

While Marx appropriately considered value as the objectification of the social character of labor as abstract human labor, he tended to unconsciously regard value as a physical substance that can exert its power independently of competition between private producers. In fact, Marx's theory of absolute rent is based on the understanding of a commodity as what can be sold at the value without competition. However, if we go back to the question at the heart of Marx's theory of value, i.e. why the law of value is valid, it is clear which value theory to choose. Value is not a physical substance like use value,[32] but a reflection of the social character of labor as abstract huma labor. It can manifest itself and exert its power only through the competition among private producers. Therefore, even if it is quantitatively valid to say that the total value is distributed through competition, it is not qualitatively correct to say so. Moreover, the idea that value manifests itself without competition is neither qualitatively nor quantitatively valid. As Michael Heinrich pointed out, such grasp of the value can be said to be a remnant of the classical political economy,[33] and it is also a result of the incomplete nature of Book 3 of *Capital*.

1.7 Regulation of the Total Amount of Exchange Value by Total Value

Since value is the objectification of the social character of abstract labor and is an attribute of labor products as commodities, it does not arise from the circulation of commodities. Whatever the exchange rates of commodities, "the *sum of converted values* remains unaffected".[34] In this sense, value regulates the total amount of exchange values of commodities. However, this does not mean that given a mass of various commodities, the total prices remain equal to the total value despite the deviations of each price from value. Indeed, Marx himself tended to argue that in any case the total value and the total price coincide, but it follows from the above argument that the total value remains constant even as the total price changes. In fact, when Marx argued about market value and differential rent, which is based on a type of market value, he practically admitted the deviation between total value and total price.

Regarding this point, what Marx wanted to say is the following. Suppose that the labor time required to produce an apple is two hours and an orange one

[32] Strictly speaking, use value is not a physical entity either. However, use value is derived from the physical properties of the product whereas value is purely social.

[33] Michael Heinrich: An Introduction to the Three Volumes of Karl Marx's Capital. New York 2012.

[34] "If the commodities are not sold at their values, then the *sum of converted values* remains unaffected; what is a plus for one side is a minus for the other." (Karl Marx: Das Kapital. Zweites Buch: Der Zirkulationsprozeß des Kapitals. (Manuskript VIII). In: MEGA② II/11, p. 826. My translation.)

hour, that the value created by an hour's labor is expressed in 100 yen, and that there is an economy in which only those things are produced and exchanged for each other. If they are exchanged at their values, an apple and two oranges have both the equal price, i.e., 200 yen. And if an orange's price doubles due to some situation, the price of an apple and the price of an orange are exchanged because their prices are both 200 yen. In this case, while the total price of an apple and an orange is 400 yen, the total value price of them is 300 yen. Here, though total price and total value do not coincide, the regulation of exchange value by value has not been broken. This is because the exchange power of an apple decreased by half while an orange doubled. In other word, the increase in the purchasing power of the orange seller was offset by a decrease in the purchasing power of the apple seller. In terms of numbers, the orange growers' purchasing power doubles to the value created by two hours of labor and the apple growers' purchasing power halves to the value created by one hour of labor. Thus, Marx's thesis that the aggregate value regulates the aggregate price results in the simple proposition that value does not come from circulation. It is basically only in Marxian equilibrium that total value = total price is valid. In addition, if we consider market value, which will be discussed in Section 2, total value = total price may not be valid even in Marxian equilibrium.

Another important implication of total value regulating total price becomes apparent when we look at the process in terms of time. This point is important when considering the law of the tendential fall in the general rate of profit in particular. Unfortunately, this point will not be developed in this paper.[35]

1.8 The Limit of the Law of Value

If we try to mechanically apply the quantitative determination of value by labor-time, we would inevitably fall into an error. The law of value is valid only where the distribution of total social labor has to be realized through the exchange of commodities. Without this condition, the law of value is invalid. The law of value is a theoretical tool to clarify the historical trend of the accumulation of capital in a society where the distribution of total social labor is carried out through the market.

[35] Despite lacking consideration of the qualitative character of value and of Marxian equilibrium, TSSI presents a basically correct understanding of the law of the tendential fall in the general rate of profit. See Kliman: Reclaiming Marx's "Capital" (fn. 1).

2. Marx's Theory of Production Price

This section postulates the understanding of the law of value and Marxian equilibrium described in Section 1. Further, as in Chapter 2 of Book 3 of *Capital* dealing with the theory of price of production, the rate of surplus value is assumed to be constant. The turnover time of capital is ignored for simplification.

In Book 1 of *Capital*, Marx showed that, insofar as the competition between private producers is abstractly considered by setting aside the differences in competitive conditions within a sphere and between the spheres of production, the center of gravity of price fluctuations directly corresponds to value. In Chapter 2 of Book 3 of *Capital*, Marx argues about the prices that can achieve Marxian equilibrium when taking into account the differences in competitive conditions within a sphere and between the spheres of production.

Section 1 of Chapter 2 of Book 3 of *Capital* presents the theme of how the law of value asserts itself in the formation of prices of production that seem to contradict the law of value. Section 2 presents the conceptual determination of concepts. (General Rate of Profit = Total Surplus Value of a Society ÷ Total Social Advanced Capital. Price of Production = Cost Price + Average Profit. Average Profit = Total Advanced Capital × General Rate of Profit.) Under the assumption that there is only "one capital" here, Marx defines these concepts without a consideration of competition. The relevance of the law of value in the formation of price of production is not yet demonstrated in this chapter. Section 3 discusses the formation of price of production through the competition of capitals. In order to consider this problem, Marx devotes much space to the theory of market value. Here, Marx tries to demonstrate how the law of value asserts itself in the formation of price of production. Sections 5 and 4 are thought to be supplements to the above considerations.

2.1 Distinction Between the Conceptualization of Production Price and the Justification of the Law of Value

Marx describes the issues that he deals with in Section 3 of Chapter 2 of Book 3 of *Capital* as follows:

> "The really difficult question here is this: how does this equalization of profits or this establishment of a general rate of profit take place, since it is evidently a result and cannot be a point of departure?"[36]

[36] Marx: Economic Manuscript of 1864–1865 (fn. 20), p. 285.

> "'The remaining value or overplus will in each trade be in proportion to the value of the capital employed.' (Ricardo.) The difficulty lies just in showing how and why this is the case."[37]

In Section 2 of Chapter 2 of Book 3 of *Capital*, Marx defines the concept of production price, but he does not demonstrate the validity of the law of value in the establishment of prices of production. Most participants in the debate on the "transformation problem" seem to think that we can understand the transformation of value into price of production by only looking at Section 2. However, this section only provides the conceptual definition of price of production. It does neither provide the mechanism of the transformation of value into price of production, nor how the law of value asserts itself at the establishment of price of production, nor how, at that time, the allocation of total labor of society is accomplished. It is Section 3 where Marx deals with these questions. There he focuses on the market value.

2.2 Market Value

Regarding market value, Marx stated the following.

> "The matter will be presented most easily if we conceive the entire mass of commodities as *single* commodity, and regard the sum of the prices of the many identical commodities as *single price* (i.e., we add them together to form a single price). What we said of the individual commodity now applies word for word to the mass of commodities of a certain branch of production which are to be found on the market. The fact that the individual value of a commodity agrees with its social value is now realized in, or subsequently determines, the fact that the total quantity contains the socially necessary labor involved in its production and that the value of this mass equals its *market value*."[38]

While value is the abstract conception, which is defined as the objectification of the social character of abstract labor, the market value is more concretely determined as "the value of a commodity as a constituent unit of the total quantity of the same sort of commodity".[39] In other words, the market value is what determines more concretely the center of gravity of price fluctuations that allows the distribution of the total social labor proportional to the social demand. In essence, the market value is nothing less than a more concrete determination of value in the sense that under the concept of market value the law of value is more concretely grasped from the relationship between the

[37] Ibid., p. 251 (MEGA② II/4.2, p. 215). The last sentence is my translation, since it is omitted in the English translation of MEGA② II/4.2.
[38] Ibid., p. 292.
[39] Otani: A Guide to Marxian Political Economy (fn. 8), p. 364.

social supply of the same sorts of commodities and the social demand for them, that is to say, from the conditions of the competition among commodity producers within a sphere of production.

When we think of the market value of the same sort of commodity, we must take into account various conditions of production in the sphere producing it. In Section 3, Marx assumes three types of production conditions: the best conditions, the worst condition, and the average conditions. In an ordinary case, the magnitude of market value of a commodity equals the average of total individual values of the same commodities produced under various production conditions, and therefore equals the magnitude of value itself.

However, if an extraordinary case occurs, the magnitude of market value does not necessarily equal that of value. For instance, if increased demand greatly exceeds supply and consequently the worst conditions of production need to be additionally employed in order to satisfy demand, then the market value should not be equal to the average of individual values, but it should be equal to the individual value of commodities produced under the worst conditions of production.[40] Otherwise, the allocation of total social labor to this sphere of production could not be properly accomplished. A typical case of this situation is the differential rent.

The deviation of the magnitude of market value from that of value is completely different from the deviation of market price from market value. While the latter arises merely from mismatch between supply and demand, the former is based on variety of production conditions. In this sense, the market value is eventually determined by value, even if the magnitude of market value deviates from that of value.

Marx's theory of market value implies that the center of gravity of market price does not necessarily coincide with the magnitude of value because of the specificity of conditions of competition. It should be noted here that in spite of such deviation the law of value remains valid. With respect to the law of value, whether the deviation arises or not, the social character of abstract labor is considered through market prices of commodities. Hence, value regulates market value despite suffering quantitative distortion. What we have considered about market value holds true of production price, which is based on a variety of conditions of competition among spheres of production, that is, the differing organic compositions of capital.

[40] Marx: Economic Manuscript of 1864–1865 (fn. 20), p. 289.

2.3 Prerequisite for Competition Among Capitals

As Marx points out, "it is very different matter whether commodities are sold at their values (i.e., whether they are exchanged with one another in proportion to the value contained in them, at their value price) or they are sold at prices which makes their sale yield equal profits on equal amounts of the capitals advanced for their respective production".[41] It is only when the commodity producers are private producers who are self-employed that we can allocate total social labor by the exchange of commodities at the values of commodities. This is because value is the standard for the competition among private producers who are self-employed. However, the standard for the competition among capitals is the general rate of profit, which is equal to the rate of profit of a capital with the average composition. As Marx said, the equalization between spheres of production of different compositions through competition must always seek to adjust these to the spheres of average composition.[42]

Furthermore, it is important to note that the cost price is taken as given. Most studies on the price of production have claimed that, although Marx himself acknowledged that there was a "transformation problem", he failed to explore it. However, in Marx's own manuscripts, he argues that, even if the price of production of a commodity enters as a cost price into the price of another commodity, no theoretical difficulty will arise. Therefore, there is no "transformation problem" in Marx's own theory of value. This is a point that has already been clarified by many studies. In relation to this point, Marx wrote the following:

> "[E]ven if a commodity's cost price may diverge from the value of the means of production consumed in it, this past error is a matter of indifference to the capitalist. The cost price of the commodity is a given prerequisite, independent of his production, while the result of that production is a commodity that contains surplus-value, and therefore an excess value over and above its cost price."[43]

> "It is therefore possible for the cost price to diverge from the value of this component of the price of production of commodities that are produced by capitals of average composition. Let us assume that the average composition is 80c and 20v. It is possible now that, for the actual individual capitals that are composed in this way, the 80c may be greater or less than the value of c, the constant capital, since this c is composed of commodities whose prices of production are different from their values. The 20v can similarly diverge from its value, if commodities whose prices of production differ from their values enter into the wage of labor. The workers must work

[41] Ibid., pp. 285/286.
[42] Ibid., p. 284.
[43] Ibid., p. 277.

> for a greater or lesser amount of time in order to buy back these commodities (to replace them) and must therefore perform more or less necessary labor than would be needed if the prices of production of their necessary means of subsistence did coincide with their values.
>
> Yet this possibility in no way affects the correctness of the principles put forward for commodities of average composition. The quantity of profit that falls to the share of these commodities is equal to the quantity of surplus-value contained in them. With regard to a capital of 80c and 20v the important thing as far as the determination of surplus-value is concerned is not whether these figures are the expression of actual values, but rather what their mutual relationship is; i.e., that v is one-fifth of the total capital and c is four-fifths. As soon as this is the case, as assumed above, the surplus-value v produces is equal to the average profit."[44]

What actually affects capitalists under competition is how much surplus value can be obtained relative to the total price of advanced capital, which is composed of actual constant capital and variable capital advanced to buy means of production and labor-power. In contrast, total value of constant capital and variable capital, which is determined by labor-time, can never affect competition among capitalists. This is why "even if a commodity's cost price may diverge from the value of the means of production consumed in it, this past error is a matter of indifference to the capitalist."[45]

2.4 The Formation of Price of Production Through the Competition Among Capitals

Regarding the formation of price of production through the competition among capitals, Marx says only the following in the manuscript for Book 3 of *Capital*:

> "If commodities were sold at their values, however, this would mean very different rates of profit in the different spheres of production, as we have already explained, according to the differing organic composition of the masses of capital applied in them. Capital is withdrawn from one sphere and thrown into another. This constant emigration and immigration between the different spheres according to whether the profit rate is rising or falling, this constant redistribution of capital, produces, in brief, a relationship between supply and demand such that the average profit is the same in the various different spheres, and values are therefore transformed into prices of production."[46]

From this paragraph alone, it is not clear how prices of production that enable Marxian equilibrium are established through competition. However, if, based on the consideration in 2.3, we reconsider the market values of commodities under the competition among capitals in the different spheres of production, it

[44] Ibid., pp. 318/319.
[45] Ibid., p. 277.
[46] Ibid., p. 305.

can be said that such competition transforms the market value into the prices of production. For as long as capitals do not aim to acquire the value that equals the value thrown into circulation, but to acquire the profit in proportion to the size of advanced capital, the market value, which enables distribution of the total social labor according to the social wants, inevitably diverges from value. In the spheres of production with a higher organic composition of capital, the market value, which now equals the price of production, exceeds the value, while in the spheres with a lower organic composition of capital, the market value falls below the value. In the former case, as it will cost capitalists more than the average composition of capital on account of higher composition of capital to supply the same amount of labor, the amount of labor that satisfies social demand cannot be supplied without the higher market value. In the latter case, as it will cost less than the average composition of capital on account of a lower composition of capital to supply the same amount of labor, the amount of labor that satisfies social demand can be supplied at the lower market value.

We can now take a closer look at this mechanism. In industrial sectors with a high organic composition of capital, it is more costly for capitalists to supply the labor to meet social demand than in other sectors, because even if the same amount of labor is supplied, a greater amount of production means is needed. As already noted, if commodities produced in such sectors are sold at a price corresponding with their value, the rate of profit would be lower than the average rate of profit within society, so that capitalists would not invest in the sector and adequate labor would not be supplied. But this in turn would mean that not enough commodities would be produced in the sector to meet social demand, driving up the price above value. Such a price rise would continue until capital could obtain a profit at an average rate and meet social demand for commodities in the given sector.[47] Conversely, industrial sectors with a lower composition of capital would be able to supply labor at a lower cost compared to other sectors. Thus, if the commodities in those sectors were sold at their value, the profit rate would be higher than the average rate of profit, leading to the concentration of capital in those sectors and generating an excess of labor. In such a case, commodities would be oversupplied in those sectors, driving down the commodity prices below value. The fall in prices would continue until it reaches a price whereby capital could obtain an average rate of profit, i.e. the price of production and thereby eliminate the oversupply of commodities.

[47] The wording of this sentence is for the sake of convenience since, as in the case of value explained earlier, static equilibrium cannot be achieved.

Thus, when considering competition among capitals in the different spheres of production, it is not the value system but the production price system that enables Marx's equilibrium. However, what occurs is not a qualitative change, but only a quantitative divergence. As we have seen, the price of production is quantitatively different than value, but the two are the same insofar as they express the social character of abstract human labor. This is because in using the rate of profit as their standard for action, capitalists bring about the distribution of the aggregate social labor to the various production sectors. Therefore, even in the system of production price, though the center of gravity of market price's fluctuations deviates from value due to the difference in the organic composition of capital, the social character of labor as abstract human labor regulates exchange rates of commodities. In this sense, the law of value remains valid here. From the above discussion we can also understand the reason why Marx had to discuss the market value before considering "a relationship between supply and demand such that the average profit is the same in the various different spheres, and values are therefore transformed into prices of production."[48]

2.5 Quantitative Determination of Price of Production

Based on 2.4, we can express the price of production in the following algebraic formula:

$$PP_i = K_i + (N_i - V_i)\,\frac{V_a(C_i + V_i)}{V_i(C_a + V_a)}$$

$$\frac{C_a}{V_a} = \frac{\Sigma C_i}{\Sigma V_i}$$

PP_i= price of production in each industry, K_i = cost price in each industry, N_i = new value created by living labor in each industry, V_i = variable capital advanced in each industry, C_i = constant capital advanced in each industry, V_a = variable capital advanced in an industry with the average composition of capital, C_a = constant capital advanced in an industry with the average composition of capital.

Since the rate of surplus value is assumed to be constant in all industries, this algebraic expression is equal to the following:

$$K_i + \frac{(N_a - V_a)(C_i + C_i)}{(C_a + V_a)}.$$

In any case, even if total value or total surplus value is not given, as long as the rate of surplus value and the amount of constant and variable capital ad-

[48] Ibid.

vanced in each industry are known, we can still find the average rate of profit and the price of production in each industry. We know from Section 5 of Chapter 2 of Book 3 of *Capital,* which deals with the effect of a general increase or reduction in wages on the price of production of the different commodities, that Marx thought the same thing.[49]

> "Assume that the average composition of the social capital is C80 V20, and the profit (P) is 20%. In this case, the rate of surplus-value = 100%. A general rise in wages – all other circumstances being supposed to remain the same – is a fall in the rate of surplus-value. For the average capital, profit and surplus-value coincide. Say that wages rises by 25%. […] We then have, instead of C80 V20 P20, C80 V25 P15. […] The new average rate of profit would therefore be $14^6/_{21}$%. […]"

> "Let us first take a capital whose composition is lower than the original composition of the average social capital C80 V20 (which has now been changed into C$76^4/_{21}$ V$23^{17}/_{21}$), for example C50V50. If we assume for the sake of simplification that the entire fixed capital goes into the annual product as depreciation the price of production of the annual product = 100 + 20 = 120. A wage rise of 25% means that for the same number of workers or the same amount of labor set in motion there is a rise in variable capital from 50 to $62^1/_2$. […] [T]he relationship would be as follows: C50 V$62^1/_2$; C + V = $112^1/_2$; Profit = 20. Now, however, the new average profit is $14^6/_{21}$%. […] The price of production of the same quantity of commodities (all other circumstances being supposed unchanged) is therefore $112^1/_2$ (K) + $16^3/_{42}$ = […] = 128 + $^4/_7$. As a result of the wage rise of 25% the price of production of the same quantity of the same commodity has risen from 120 to $128^4/_7$."[50]

What we can see from this excerpt is the following. (1) In the formation of production price, the magnitudes of constant capital and variable capital are taken as a given. Therefore, the organic composition of capital also is taken as a given. (2) The starting point for the analysis of the formation of production price is the average composition of capital. "If we assume for the sake of simplification that the entire fixed capital goes into the annual product as depreciation", given the average composition of capital and the rate of surplus value, the production price of a commodity can be derived from the amount of capital consumed in its production. Namely, we can obtain production price without thinking of Marx's aggregate value-price equalities. (3) Hence, what determines production price is not Marx's aggregate value-price equalities, but the rate of surplus value and the amount of constant and variable capital advanced in each industry, from which we can find the average composition of capital.

[49] In the English translation, for some reason, this section number "5" has been changed into "4".
[50] Marx: Economic Manuscript of 1864–1865 (fn. 20), pp. 308/309.

Staatsform und Politik bei Marx

Márcio Egídio Schäfer

In diesem Beitrag verfolge ich das Ziel, zu erklären, warum der Staat in der bürgerlichen Gesellschaftsordnung die Form einer von der Gesellschaft getrennten, ihr gegenüberstehenden Instanz annimmt bzw. annehmen muss, ein Ergebnis, zu dem bereits der junge Marx in seinem postum veröffentlichten Manuskript *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* unter dem Begriff der Abstraktion des „nur politischen Staates“[1] gelangte. Um eine Antwort auf diese Frage zu bieten, wende ich mich hauptsächlich Marx' *Kritik der politischen Ökonomie* zu. Aus Marx' Theorie der bürgerlichen Gesellschaft gilt es meines Erachtens sowohl seine eigene Theorie des Staates zu begründen als auch die Kritik an den neuzeitlichen Vertragstheorien des Staates und an Hegels Staatstheorie zu beleuchten. Marx' Kritik der neuzeitlichen Staatstheorien mündet letztendlich in eine Kritik des Staates. Der Beitrag versucht die Wendungen in Marx' Auffassung des Staates zu beleuchten. Dafür ist die Betrachtung einiger Aspekte von Marx' Kritik an Hegels Staatstheorie lehrreich. Es kann damit auch der Begründungsrahmen von Marx' unterschiedlicher Konzeptionen des Staates in ein klares Licht gerückt werden. Im ersten Teil stelle ich thesenhaft die diskussionsrelevanten Punkte in Bezug auf die Auffassung des Begründungsverhältnisses von bürgerlicher Gesellschaft und Staat bei Marx dar, um dann im zweiten Teil die These des Staates als gesellschaftliche Form, d.h. als Staatsform zu untermauern. Im dritten Teil beleuchte ich die Konsequenzen dieser Auffassung des Staates für eine revolutionäre Politik. Die mich leitende Frage ist, ob die im Rahmen der Staatsform geübte Politik zur Verwirklichung des *guten Lebens* bzw. zur Einrichtung einer Gesellschaft, in der die Menschen ihre Fähigkeiten frei entwickeln können, hinreicht oder nicht.[2] Um mögliche Missverständnisse auszuräumen, möchte ich darauf hin-

---

[1] Siehe Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In: MEGA② I/2. S. 123. Wie Marx bemerkt: „Die Abstraktion des *Staats als solchen* gehört erst der modernen Zeit, weil die Abstraktion des Privatlebens erst der modernen Zeit gehört. Die Abstraktion des *politischen Staats* ist ein modernes Produkt.“ (Ebenda. S. 33.)

[2] In diesem Aufsatz unternehme ich den Versuch, einige Grundthesen meines Buches zu präsen-

weisen, dass es sich bei diesem Beitrag um einen Rekonstruktionsversuch handelt, der Marx' Verständnis der Staatsform aus seiner Darstellung und Kritik der politischen Ökonomie zu erläutern versucht.

1. Drei Thesen zum Verhältnis von bürgerlicher Gesellschaft und Staat bei Marx

These I: Moderne Freiheit und antike Politikvorstellung stehen in einem Ausschlussverhältnis zueinander.

Marx' Frühschriften sind durch den Gedanken geprägt, dass die Moderne von einem Gegensatz markiert ist: Es ist der Gegensatz von bürgerlicher Gesellschaft und Staat, der sich in der Verdopplung von Bürger und Staatsbürger niederschlägt. Eine entscheidende Erkenntnis von Marx ist, dass die *allgemeinen Angelegenheiten* in der Moderne den Charakter einer *bloßen* Form annehmen. Die allgemeinen Angelegenheiten entscheiden nicht über das „Was" des Sonderinteresses, sondern über die Rahmenbedingungen der Verfolgung der Privatinteressen. Bereits Hegel erkannte diesen Zustand und nahm ihn als Kern seiner Theorie der Moderne auf, versuchte jedoch den Charakter einer bloßen Form der allgemeinen Angelegenheiten zu überwinden, indem er den Staat als substantielle Wirklichkeit der sittlichen Idee entwickelt,[3] so dass der Staat (i) als Sphäre der Vernunft die bürgerliche Gesellschaft vernünftig gestalten kann und (ii) den wahren Inhalt des menschlichen Zusammenlebens abgibt. Hiermit verliert der Staat den Charakter einer bloßen Form. An dieser von Hegel angestrebten Synthese von Staat als äußerlicher Notwendigkeit und immanentem Zweck der Gesellschaft setzt Marx' frühe Kritik der antinomischen Verfassung von Hegels Staatstheorie an.[4]

tieren. Siehe Márcio Egídio Schäfer: Bürgerliche Gesellschaft und Staat: Zur Rekonstruktion von Marx' Theorie und Kritik des Staates. Würzburg 2018.

[3] „Das Eigenthum, der Vertrag, die Ehe, die bürgerliche Gesellschaft erscheinen hier, (wie dieß Hegel für diese *abstrakten* Staatsformen ganz richtig entwickelt, nur, daß er die Idee des Staats zu entwickeln *meint*) als *besondre* Daseinsweisen neben dem *politischen* Staat, als der *Inhalt*, zu dem sich der *politische Staat* als die *organisirende Form* verhält, eigentlich nur als der bestimmende, beschränkende, bald bejahende, bald verneinende, in sich selbst Inhaltslose Verstand." (Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. MEGA② I/2. S. 31/32.)

[4] Siehe dazu ebenda. S. 6.

These II: Geldwirtschaft und sittliches Gemeinwesen sind miteinander unverträglich.

Im sittlichen Gemeinwesen wird die Gesellschaft ausgehend vom Wohl des Ganzen konzipiert. Insofern der Einzelne nur im Gemeinwesen die Möglichkeitsbedingungen seiner Verwirklichung findet, kann er nur ein gutes Leben führen, wenn das Gemeinwesen nach dem Prinzip der Gerechtigkeit organisiert ist (so z. B. in Platons *Politeia*). Das auf diese Weise konzipierte sittliche Gemeinwesen kann nur aufgrund einer Naturalwirtschaft gedeihen. An der Befriedigung der Bedürfnisse orientiert, verselbständigen sich die ökonomischen Verhältnisse nicht, sondern bleiben dem Gemeinwesen untergeordnet. Die Entwicklung des Austausches und die damit einhergehende Verselbständigung des Geldes, die Entwicklung des Geldes als Selbstzweck und die konsequente Verwandlung der Ökonomie in eine Geldwirtschaft, verwandeln die ökonomischen Verhältnisse in einen sachlichen Zwangszusammenhang, der sich nur durch die freien Privatinteressen realisieren kann. Die gesellschaftlichen Zusammenhänge werden durch das Geld vermittelt, das an die Stelle des sittlichen Gemeinwesens tritt.[5] Die Transformation der Wirtschaft aus einer Natural- in eine Geldwirtschaft führt auch zu einer radikalen Verwandlung des Eigentumsbegriffs. Indem das Eigentum nicht mehr als Mittel für die Befriedigung der Bedürfnisse aufgefasst wird, verwandelt es sich in Selbstzweck. Was es heißt, dass das Eigentum Selbstzweck ist, hat erst Marx auf den Begriff gebracht, insofern er bewiesen hat, dass in der bürgerlichen Gesellschaft der Tauschwert Vorrang gegenüber dem Gebrauchswert hat.[6] Das bürgerliche Eigentum hat seinen Zweck in seiner eigenen Vermehrung. Locke nimmt diese Wandlung der Auffassung des Eigentums wahr, fasst sie aber erst als Schatzbildung. Marx' geht einen Schritt weiter und bestimmt es in Bezug auf die Verwandlung von Geld in Kapital, was seine Auffassung des bürgerlichen Eigentums als sich verwertender Wert ermöglicht. An der Vermehrung dieses Eigentums orientiert, ist die bürgerliche Gesellschaft wesentlich Geldsystem, d. h. der Erfolg ihrer Reproduktion misst sich an der erfolgreichen Anhäufung von Geld.

An diesen unterschiedlichen Auffassungen des bürgerlichen Eigentums knüpfen zwei entgegengesetzte Theorien der bürgerlichen Gesellschaft an. Diejenige, die das Eigentum auf seine juristische Vorstellung reduziert, und

[5] „Das Geld ist aber selbst Waare, ein äußerlich Ding, das Privateigenthum eines Jeden werden kann. Die gesellschaftliche Macht wird so zur Privatmacht der Privatperson. Die antike Gesellschaft denuncirt es daher als die Scheidemünze ihrer ökonomischen und sittlichen Ordnung." (Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Bd. 1. In: MEGA② II/6. S. 154.)

[6] Wie Marx im *Kapital* bemerkt: „Die Waaren müssen sich daher als Werthe realisiren, bevor sie sich als Gebrauchswerthe realisiren können." (Ebenda. S. 115.)

diejenige, die nach der ökonomischen Bestimmung dieses Eigentums fragt.[7] Die erste reduziert die bürgerliche Gesellschaft auf die Sphäre der einfachen Zirkulation. Die Schatzbildung findet noch auf dieser Ebene statt. Demgegenüber gelangt Marx zu dem Resultat, dass das moderne Eigentum nur mit dem Übergang vom Geld zum Kapital seine eigene Existenzberechtigung erhält, ökonomisch betrachtet also sich verwertender Wert ist. Damit ist der Übergang von der abstrakten Oberfläche der Zirkulation zu den entwickelten Produktionsverhältnissen vollzogen. Dieser Übergang ist keineswegs zufällig. Erst mit diesem Übergang findet das Geld als verselbständigte Wertgestalt ihre adäquate Bestimmung. Mit der Neuen Marx-Lektüre kann man deshalb behaupten, dass Marx ausgehend von seiner *monetären* Werttheorie zu einer *monetären* Kapitaltheorie gelangt.[8] Nicht die Herstellung von Gütern für die Befriedigung der Bedürfnisse, sondern die Vermehrung des am Geld gemessenen Reichtums ist die Zweckbestimmung der bürgerlichen Gesellschaft.[9]

These III: Der bürgerlichen Gesellschaft als Geldsystem entspricht nur eine politische Form, die die politische Verwaltung der Gesellschaft von den Mitgliedern der Gesellschaft trennt.

Weil das bürgerliche Eigentum nicht mehr die Befriedigung der Bedürfnisse als Zweckbestimmung hat und damit nur Dasein im sich verwertenden Wert hat,[10] kann es Marx zufolge nur aus der Aneignung unbezahlter fremder Arbeit bestehen. Aus der Analyse der Kapitalform gelangt er zu dem Resultat, dass die bürgerliche Gesellschaft auf einem *wesentlichen* gesellschaftlichen Gegensatz beruht. Weil dieser Gegensatz ein *wesentlicher* ist, ist er nicht innerhalb der Gesellschaft austragbar. Die Reproduktion des einen Pols des Gegensatzes

---

[7] Für diese Unterscheidung greife ich auf folgende Überlegung Marx' zurück: „Auf die Frage, was dies sei [das moderne-bürgerliche Eigentum], konnte nur geantwortet werden durch eine kritische Analyse der *‚Politischen Oekonomie'*, die das Ganze jener *Eigenthumsverhältnisse*, nicht in ihrem *juristischen* Ausdruck als *Willensverhältnisse*, sondern in ihrer realen Gestalt, d.h. als *Productionsverhältnisse*, umfaßte." (Karl Marx: Über P.-J. Proudhon. In: MEGA② I/20. S. 61.)

[8] Siehe dazu Hans-Georg Backhaus: Dialektik der Wertform. Freiburg 2011; Michael Heinrich: Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition. Münster 2014; Christian Iber: Grundzüge der Marx'schen Kapitalismustheorie. Berlin 2005.

[9] Dass sich in der bürgerlichen Gesellschaft alles um den am Geld gemessenen Reichtum dreht, fasst Marx in einer sehr schönen Formulierung des *Kapital* zusammen: „Die moderne Gesellschaft, die schon in ihren Kinderjahren den Plutus an den Haaren aus den Eingeweiden der Erde herauszieht, begrüßt im Goldgral die glänzende Inkarnation ihres eigensten Lebensprincips." (Marx: Das Kapital. Bd. 1. MEGA② II/6. S. 154.)

[10] „Der Werth ist das bürgerliche Dasein des Eigenthums […]" (Karl Marx: Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz. In: MEGA② I/1. S. 204.)

kann nur durch die Verletzung der Lebensinteressen des anderen Pols vonstattengehen. Ausgehend von Marx' Kapitaltheorie kann man also sagen, dass diejenigen, die den Reichtum produzieren, systematisch von seiner Aneignung ausgeschlossen werden. Das bürgerliche Eigentum/der bürgerliche Reichtum steht in Gegensatz zu den Arbeitern, die diesen Reichtum produzieren, d.h. zu dem Recht, die Früchte der eigenen Arbeit anzueignen. Der bürgerlichen Gesellschaft kann deshalb nur eine politische Form entsprechen, in der die politische Verwaltung der Gesellschaft nicht als Selbsttätigkeit der Mitglieder der Gesellschaft ausgeübt wird. Dies ist deshalb der Fall, weil die Gesellschaft zum einen die Sphäre der Privatinteressen ist, zum anderen, weil die auf Basis des modernen bürgerlichen Privateigentums verfolgten Privatinteressen die Individuen zu einem wesentlichen gesellschaftlichen Gegensatz führen. Der moderne Staat ist also die der bürgerlichen Gesellschaft entsprechende politische Form. Diese Aussage bietet meines Erachtens eine genauere Auffassung des modernen Staates als die im *Manifest* aufgestellte These, dass „[d]ie moderne Staatsgewalt […] nur ein Ausschuß [ist], der die gemeinschaftlichen Geschäfte der ganzen Bourgeoisklasse verwaltet".[11] Der Staat als politische Form der bürgerlichen Gesellschaft geht so objektiv aus der Formbestimmtheit der bürgerlichen Gesellschaft hervor, aus der Logik der bürgerlichen Gesellschaft, und zwar um ihre innere Widersprüchlichkeit aufrechtzuerhalten.[12] Die Individuen setzen in ihrem willentlichen Handeln die Formen ihrer gesellschaftlichen Zusammenhänge durch. Weil (i) der Staat kein Instrument ist, sondern die politische Form der bürgerlichen Gesellschaft, und weil (ii) der Übergang von der einfachen Zirkulation zu den Produktionsverhältnissen kein zufälliger Übergang ist (siehe oben), kann man den Staat auch nicht darum bemühen, dieses Verhältnis abzuschaffen. Das Kapitalverhältnis kann nur dann abgeschafft werden, wenn die Ursache dieses Verhältnisses abgeschafft wird. Diese ist die Trennung der Arbeiter von den Produktionsmitteln. Diese These bestätigt die schon in den Manuskripten zur *Deutschen Ideologie* aufgestellte These, dass die Einrichtung des Kommunismus wesentlich ökonomisch ist.[13] Nur wenn die

[11] Karl Marx, Friedrich Engels: Manifest der Kommunistischen Partei. In: MEW. Bd. 4. S. 464.

[12] Im berühmten Vorwort von 1859 fasst Marx diesen Gedanken sehr präzise zusammen: „Meine Untersuchung mündete in dem Ergebniß, 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 Gesammtheit Hegel, nach dem Vorgang der Engländer und Franzosen des 18. Jahrhunderts, unter dem Namen ‚bürgerliche Gesellschaft' zusammenfaßt, daß aber die Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft in der politischen Oekonomie zu suchen sei." (Karl Marx: Zur Kritik der politischen Ökonomie. In: MEGA② II/2. S. 100.)

[13] Siehe Karl Marx, Friedrich Engels: Deutsche Ideologie. Manuskripte und Drucke. In: MEGA② I/5. S. 101.

gesellschaftlichen Zusammenhänge unter die Kontrolle der reflektierten Handlungen der freien assoziierten Produzenten gebracht werden, können sie der individuellen Freiheit gerecht werden. Nur dann können sie als Mitglieder der Gesellschaft die politische Verwaltung der Gesellschaft als ihre eigene Selbsttätigkeit ausüben. Diese These zielt darauf, dass Marx für einen Freiheitsbegriff eintritt, der über die Rechtsförmigkeit der Freiheit hinausgeht. Die individuelle Freiheit muss sich durch die Betätigung und Verwirklichung der freien Individualitäten in den gesellschaftlichen Zusammenhängen ausdrücken. Wenn dem so ist, dann scheint das gesellschaftliche Band der Individuen nicht mehr durch das Recht hergestellt werden zu müssen, wie in der bürgerlichen Gesellschaft, in der die um Geld konkurrierenden Privatindividuen nicht in der Lage sind, ihre Verhältnisse als Selbsttätigkeit der Gesellschaftsmitglieder zu regeln.

2. Der Staat als gesellschaftliche Form

Es stellt sich nun die Frage: Warum nimmt in der Moderne der Staat die Form einer der Gesellschaft getrennten, ihr gegenüberstehenden Instanz an? Einen Wink, wie es zu diesem Zustand gekommen ist, gibt Marx in seiner Analyse der Französischen Revolution: „Napoleon vollendete diese Staatsmaschinerie. […] Jedes *gemeinsame* Interesse wurde sofort von der Gesellschaft losgelös't, als höheres, *allgemeines* Interesse ihr gegenübergestellt, der Selbstthätigkeit der Gesellschaftsglieder entrissen und zum Gegenstand der Regierungs-Thätigkeit gemacht […]".[14] Diese Passage stammt aus dem *Achtzehnten Brumaire* (1852), ein Text geschrieben zu einem Zeitpunkt, an dem Marx noch nicht das Rätsel der bürgerlichen Ökonomie bzw. das Geldrätsel gelöst hat.[15] Wichtig ist jedoch der Inhalt dieser im *Achtzehnten Brumaire* formulierten These – die auch der späte Marx nicht revidiert[16] –, namentlich dass der spezifische Un-

[14] Karl Marx: Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte. In: MEGA② I/11. S. 178/179.

[15] Dies ist eine Anspielung auf folgende Passage: „Hier gilt es jedoch zu leisten was von der bürgerlichen Oekonomie nicht einmal versucht ward, nämlich die Genesis dieser Geldform nachzuweisen, also die Entwicklung des im Werthverhältniß der Waaren enthaltenen Werthausdrucks von seiner einfachsten unscheinbarsten Gestalt bis zur blendenden Geldform zu verfolgen. Damit verschwindet zugleich das Geldräthsel." (Marx: Das Kapital. Bd. 1. In: MEGA② II/6. S. 81.)

[16] Noch im ersten Entwurf zum *Bürgerkrieg in Frankreich* (1871) bemerkt Marx: „The Commune – the reabsorption of the State power by society, as ist own living forces instead of as forces controlling and subduing it by the popular masses themselves, forming their own force instead of the organized force of their suppression – the political form of their social emancipation […]" (Karl Marx: The Civil War in France. First Draft. In: MEGA② I/22. S. 56/57.)

terschied des modernen politischen Staates darin liegt, dass er der Gesellschaft die politische Verwaltung entreißt.

Warum kann also in der bürgerlichen Gesellschaftsordnung die politische Verwaltung nicht als Selbsttätigkeit der Gesellschaftsmitglieder ausgeübt werden? An welchen systematischen Ort schließt die Frage nach der Staatsform an die Kritik der politischen Ökonomie an? Im Manuskript zum dritten Band des *Kapital* äußert sich Marx explizit zu dieser Frage:

> „Die spezifische *ökonomische* Form, in der unbezahlte Surplusarbeit aus den *unmittelbaren Producenten* ausgepumpt wird, bestimmt das Herrschafts- und Knechtschaftsverhältniß,wie es unmittelbar aus der Production selbst hervorwächst, und sie seinerseits bestimmend, erscheint. Hierauf aber gründet sich die ganze Gestalt des ökonomischen, aus den Productionsverhältnissen selbst hervorwachsenden Gemeinwesens und damit zugleich seine spezifische politische Gestalt. Es ist jedesmal das unmittelbare Verhältniß der Eigenthümer der Productionsbedingungen zu den unmittelbaren Producenten, welches seinerseits naturgemäß einer bestimmten Entwicklungsstufe der Art und Weise der Arbeit und daher der Entwicklung ihrer gesellschaftlichen Productivkraft entspricht, worin wir das innerste Geheimniß, die verborgne Grundlage der *ganzen gesellschaftlichen Construction* [Hervorh. M.S.] und *daher auch der allgemein politischen Form des Souverainitäts- und Abhängigkeitsverhältnisses, kurz der spezifischen Staatsform finden* [Hervorh. M.S.].“[17]

Welchen Stellenwert hat dieses Zitat für Marx’ Staatstheorie? Der Logik der Sache folgend sucht er den Schlüssel zur Staatsform in der Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft. Um den Staat materialistisch abzuleiten, spitzt Marx im *Kapital* die Dialektik der bürgerlichen Gesellschaft zu. Der Grund dafür ist, dass die Dialektik der gesellschaftlichen Formen vorangetrieben wird, indem sich in einer Form ein innerer Gegensatz feststellen lässt, der nur durch das Übergehen in eine andere behoben werden kann, die, wie Marx z.B. in der Analyse der Ware zeigt, die äußere Darstellung dieses inneren Gegensatzes ist.[18] Nimmt man diese Logik auch für die Ableitung des Staats aus der bürgerlichen Gesellschaft an, dann ist es notwendig, den innerlichen Widerspruch der bürgerlichen Gesellschaft aufzuzeigen, dessen äußerliche Darstellung der Staat sei. Der Kern dieser Darlegung der Tiefe der bürgerlichen Gesellschaft

---

[17] Karl Marx: Das Kapital (Ökonomisches Manuskript 1863–1865). Drittes Buch. In: MEGA② II/4.2. S. 732. Für wichtige Nuancen zwischen Marx’ Formulierung und Engels’ redaktionellen Eingriffen im dritten Band des *Kapital* siehe Soichiro Sumida: Die Zusammenfassung der bürgerlichen Gesellschaft in der Staatsform. In: Marx-Engels-Jahrbuch 2017/18. Berlin, Boston 2018. S. 49/50.

[18] „Der in der Waare eingehüllte innere Gegensatz von Gebrauchswerth und Werth wird also dargestellt durch einen äußeren Gegensatz, […]“. (Marx: Das Kapital. Bd. 1. In: MEGA② II/6. S. 93.)

ist die dialektische Entwicklung der *Geldform* zur *Kapitalform*.[19] Dieser Übergang liefert auch den Grund für den Übergang der einfachen Warenzirkulation zur Produktion. Die Entwicklung der Kapitalform ist entscheidend, denn sie ist die spezifische ökonomische Form der kapitalistischen Produktionsweise, in der die unbezahlte Mehrarbeit ausgepumpt wird. An ihr wird deutlich, dass *die gegensätzliche Formbestimmtheit des modernen Eigentums* bzw. dessen Vermehrung *die Interessen der Gesellschaftsmitglieder in ausweglose Konflikte geraten lässt*. Es ist dies der Punkt in der Darstellung des Systems der bürgerlichen Ökonomie, an dem die dialektische Entwicklung der *Staatsform* anzusetzen hat.

Um die Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft als wirkliche, ihr wesentlich zukommende Widersprüche[20] auszusprechen, kann man deshalb nicht, wie Marx es an James Mills Theorie moniert, „das Verhältniß von Arbeiter und Capitalist in das gewöhnliche Verhältniß von Waarenverkäufern und Käufern [verwandeln]“,[21] wie es auf der Oberfläche der bürgerlichen Gesellschaft der Fall zu sein scheint. Dem Standpunkt, dass das Verhältnis von Arbeiter und Kapitalisten sich auf das gewöhnliche Verhältnis von Warenkäufern und Verkäufern reduzieren lässt, hält Marx den in diesem Verhältnis enthaltenen Gegensatz entgegen: „Das Kapital ist also nicht nur Kommando über Arbeit, wie A. Smith sagt. Es ist wesentlich Kommando über unbezahlte Arbeit. Aller Mehrwert, in welcher besondern Gestalt von Profit, Zins, Rente u. s. w. er sich später krystallisire, ist seiner Substanz nach Materiatur unbezahlter Arbeitszeit.“[22] Und Marx fährt fort: „Das Geheimniß von der Selbstverwerthung des Kapitals löst sich auf in seine Verfügung über ein bestimmtes Quantum unbezahlter fremder Arbeit.“[23] Dieser Gedanke ist von entscheidender Bedeutung: Das Verhältnis von Arbeiter und Kapitalist erschöpft sich nicht im Tauschakt zwischen Arbeiter und Kapitalist, denn aufgrund ihres Eigentums verfolgen beide Akteure gegensätzliche ökonomische Ziele. Während es dem Arbeiter um seine individuelle Reproduktion geht, geht es dem Kapitalisten um Geldvermehrung. Wenn das Ziel des Kapitalisten die Vermehrung seines Geldes ist[24] – so Marx’ zentrale Frage – wo entsteht der Mehrwert, also dieses Plus an

[19] Dieser Übergang wird in der Marx-Forschung sehr kontrovers diskutiert. Für eine Darstellung dieses Problems siehe Heinrich: Die Wissenschaft vom Wert (Fn. 8). S. 253 ff.

[20] Dies ist eine Anspielung auf die folgende Äußerung von Marx: „Mill will einerseits die bürgerliche Production als absolute Form der Production darstellen, und sucht daher zu beweisen, daß ihre wirklichen Widersprüche nur scheinbare sind.“ (Karl Marx: Zur Kritik der politischen Ökonomie (Manuskript 1861–1863) In: MEGA② II/3. S. 1277.)

[21] Marx: Zur Kritik der politischen Ökonomie (Manuskript 1861–1863). In: MEGA② II/3. S. 1282.

[22] Marx: Das Kapital. Bd. 1. MEGA② II/6. S. 497.

[23] Ebenda.

Geld, das seine ökonomische Tätigkeit leitet? In der Beantwortung dieser Frage kommt Marx zu dem Schluss, dass der Kapitalist sein ökonomisches Ziel nur in der Sphäre der Produktion erreichen kann, und zwar weil nur in der Sphäre der Produktion unbezahlte Mehrarbeit ausgepumpt werden kann. Systematisch ist dies im *Kapital* die Stelle, an der Marx den Übergang von der Sphäre der einfachen Zirkulation zur Produktion macht, in welcher der Verwertungsprozess stattfindet.[25]

Marx zufolge ist die Vermehrung des am Geld gemessen Reichtums das A und O der bürgerlichen Gesellschaft. Wie bereits erwähnt, kann man also behaupten, dass Marx' Theorie der bürgerlichen Gesellschaft auf seiner monetären Wert- bzw. monetären Kapitaltheorie fußt.[26] Aus dieser Form des Reichtums ergibt sich eine gegensätzliche Bestimmung der Interessen der in dieser Gesellschaft lebenden Individuen. Marx verankert also das Dasein des bürgerlichen Eigentums im sich verwertenden Wert, dass sich durch die Kapitalform reproduziert. Erst dadurch nimmt dieses den Charakter der bestimmenden Kategorie der Moderne an. Man muss sagen: Die Kapitalform ist so der notwendige und vollendete Ausdruck der elementarsten Kategorien Ware und Geld. Mit der gleichen Notwendigkeit geht auch der Staat aus der durch das Kapital durchdrungenen und bestimmten bürgerlichen Gesellschaft hervor.[27]

Die gesellschaftlichen Formen sind in ihrer Existenz voneinander abhängig, d.h. weder sind Ware, Wert, Geld und Kapital heterogene Gegenstände, noch

---

[24] Marx stellt fest: „Die ökonomische Charaktermaske des Kapitalisten hängt nur dadurch an einem Menschen fest, daß sein Geld fortwährend als Kapital funktionirt." (Marx: Das Kapital. Bd. 1. MEGA② II/6. S. 523.)

[25] „Beim Scheiden von dieser Sphäre der einfachen Cirkulation oder des Waarenaustauschs, woraus der Freihändler vulgaris Anschauungen, Begriffe und Maßstab für sein Urtheil über die Gesellschaft des Kapitals und der Lohnarbeit entlehnt, verwandelt sich, so scheint es, schon in etwas die Physiognomie unsrer dramatis personae. Der ehemalige Geldbesitzer schreitet voran als Kapitalist, der Arbeitskraft-Besitzer folgt ihm nach als sein Arbeiter; der Eine bedeutungsvoll schmunzelnd und geschäftseifrig, der Andre scheu, widerstrebsam, wie Jemand, der seine eigne Haut zu Markt getragen und nun nichts andres zu erwarten hat als die – Gerberei." (Marx: Das Kapital. Bd. 1. MEGA② II/6. S. 191/192.)

[26] Was damit gemeint ist, fasst Heinrich prägnant zusammen: „Im Gegensatz zur Klassik, die Kapital meist mit den Kapitalgütern identifizierte und wie schon in ihrer Werttheorie dem Geld allenfalls eine vermittelnde Funktion zubilligte, hebt Marx hervor, daß der Verwertungsprozeß die Verfügung über *Geld* voraussetzt und wieder in Geld resultiert. Insofern kann bei Marx von einer *monetären Kapitaltheorie* gesprochen werden." (Heinrich: Die Wissenschaft vom Wert [Fn. 8]. S. 253.)

[27] Marx notiert: „Das Capital ist die alles beherrschende ökonomische Macht der bürgerlichen Gesellschaft." (Karl Marx: Einleitung. In: MEGA② II/1.1. S. 42.) Oder auch: „das Capital [schafft] erst die bürgerliche Gesellschaft" (Karl Marx: Grundrisse. MEGA② II/1.2. S. 322).

sind bürgerliche Gesellschaft und Staat heterogene Gegenstände. Weder kann das Kapitalverhältnis abgeschafft werden, ohne die bürgerliche Gesellschaft aufzuheben, noch kann der Staat seine Trennung von der Gesellschaft revidieren, denn er ist ja lediglich die politische Form dieser Gesellschaft. Er steht ihr nicht als ein Werkzeug gegenüber, das je nach Klasse, die es sich aneignet, instrumentalisiert werden kann, um die Gesellschaft nach ihren Interessen zu gestalten.[28]

Warum, so lautet nun die Frage, hat die Erläuterung des Eigentumsbegriffs überhaupt Relevanz für eine Staatstheorie. Wie aus meiner Argumentation hervorgeht, ist das angemessene Verständnis von Marx' Eigentumsbegriff von entscheidender Bedeutung für Marx' Staatstheorie.[29] Würde man die konstitutive Rolle des Eigentumsbegriffs für die Staatstheorie relativieren, könnte man den Einwand erheben, dass ich die Ableitung des Staates direkt an die Kapitalform anknüpfe. Meine Interpretation könnte daher als problematisch bezeichnet werden, weil sie den Gegensatz von gesellschaftlichen Privatinteressen und der gemeinsamen Interessen nicht aus der Verdopplung der bürgerlichen Menschen in Bourgeois und Citoyen hervorgehen lässt, wie dies der frühe Marx getan hatte. An dieser Stelle könnte man also den Einwand erheben, dass ich die Handlungstheorie vernachlässige.

Gegen diesen Einwand möchte ich bemerken: Selbst der frühe Marx lässt den Gegensatz von Bürger und Staatsbürger nicht aus der vom bürgerlichen Menschen vorgenommenen Trennung zwischen Bourgeois und Citoyen hervorgehen. Schon 1843 stellt Marx fest: „Am Einzelnen erscheint hier, was das *allgemeine Gesetz* ist. Bürgerliche Gesellschaft und Staat sind getrennt. Also ist auch der Staatsbürger und der Bürger, das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft getrennt. Er muß also eine *wesentliche Diremtion* mit sich selbst vornehmen."[30] Marx scheint die Verdopplung des bürgerlichen Menschen in Bourgeois und Citoyen auf die vorhandene Verdopplung der Gesellschaft in Gesellschaft und Staat zurückzuführen. Weil eben Gesellschaft und Staat getrennt sind, muss der bürgerliche Mensch eine wesentliche Diremtion mit sich

[28] Daher sagt Marx über die Pariser Kommune: „It was a Revolution against the State itself, of this supernaturalist abortion of society […]. It was not a revolution to transfer it from one fraction of the ruling classes to the other, but a Revolution to break down this horrid machinery of Classdomination itself." (Marx: The Civil War in France. First Draft. MEGA② I/22. S. 55.)

[29] Wie es in den Manuskripten zur *Deutschen Ideologie* heißt: „Diesem modernen Privateigenthum entspricht der moderne Staat […]" (MEGA② I/5. S. 116.) Zu bemerken gilt allerdings, dass diese These in der *Deutschen Ideologie* aufstellt wird, bevor Marx seine Analyse der Produktionsverhältnisse bzw. bevor er seine Geld- und Kapitaltheorie entwickelte, d.h. bevor er die bürgerliche Gesellschaft anhand der Formanalyse entschlüsselt hat.

[30] Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. MEGA② I/2. S. 86.

vornehmen. Diese These nimmt meines Erachtens den Theorietypus von Marx' *Kapital* vorweg, indem die Handlungen der Individuen aus den gesellschaftlichen Formen zu erklären sind.[31]

In den *Grundrissen* und in *Zur Kritik* von 1859 hält Marx die Abstraktionsebene der Formanalyse und der Handlungstheorie nicht klar auseinander. Marx behauptet in den *Grundrissen*, dass das Geld wie der Staat naturwüchsig aus dem Austauschprozess hervorgehen.[32] Warum können die Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft nur verkehren unter der Annahme des Geldes und des Staates? Marx wird sich darüber bewusst, dass das naturwüchsige Hervorgehen von Geld – was meines Erachtens auch für den Staat gilt – nicht allein auf der Abstraktionsebene der Handlungstheorie zu erklären ist. Deshalb – wie sich aus der Darstellung des *Kapital* entnehmen lässt – teilt Marx seine spätere Kritik der politischen Ökonomie deutlich in zwei Abstraktionsebenen auf, die Abstraktionsebene der Formanalyse und die der Handlungstheorie.[33] So kann der Staat nicht aus der Verdopplung des bürgerlichen Menschen in Bourgeois und Citoyen gedeutet werden, was allein in Bezug auf die Handlungen der bürgerlichen Individuen zu erklären wäre, sondern diese Verdopplung muss auf die Verdopplung der Gesellschaft in Gesellschaft und Staat zurückgeführt werden.

Es ist die Frage zu beantworten, warum überhaupt die politische Verwaltung in der bürgerlichen Gesellschaft von den Mitgliedern der Gesellschaft getrennt werden muss. Warum ist die Staatsform nötig bzw. warum muss in der bürgerlichen Gesellschaft die politische Verwaltung der Gesellschaft ihren Mitgliedern entrissen und dem Staat übergeben werden? In verschiedenen Texten und Manuskripten behauptet Marx, dass der moderne Staat in einem innerlichen Verhältnis zu dem modernen Privateigentum steht.

> „Die Revolutionen von 1648 und 1789 waren keine *englischen* und *französischen* Revolutionen, sie waren Revolutionen *europäischen* Styls. Sie waren nicht der Sieg einer *bestimmten* Klasse der Gesellschaft über die *alte politische Ordnung*; sie waren die *Proclamation der politischen Ordnung für die neue europäische Gesellschaft*. Die Bourgeoisie siegte in ihnen; aber der *Sieg der Bourgeoisie* war damals der *Sieg einer neuen Gesellschafsordnung*, der Sieg des bürgerlichen Eigenthums über das

[31] Siehe dazu Heinrich: Die Wissenschaft vom Wert (Fn. 8). S. 220ff.

[32] Siehe Marx: Grundrisse. MEGA® II/1.1. S. 97.

[33] So sind die Handlungen der Agenten erst im zweiten Kapitel des *Kapital* gefragt, also nachdem die Wert- und Geldform im ersten Kapitel entwickelt wurden. Wie Heinrich bemerkt: „Hier zeigt sich wieder der Bruch mit dem theoretischen Feld der politischen Ökonomie. Der gesellschaftliche Zusammenhang wird nicht mehr ausgehend von den Individuen rekonstruiert, vielmehr folgt deren Rationalität erst aus diesem Zusammenhang." (Heinrich: Die Wissenschaft vom Wert [Fn. 8]. S. 253.)

Feudale, der Nationalität über den Provinzialismus, der Concurrenz über die Zunft, der Theilung über den Majorat […]".[34]

Bereits in den Manuskripten zur *Deutschen Ideologie* lassen sich Passagen finden, die in diese Richtung hindeuten. „Durch die Emancipation des Privateigenthums vom Gemeinwesen ist der Staat zu einer besonderen Existenz neben & außer der bürgerlichen Gesellschaft geworden […]"; oder: „Diesem modernen Privateigenthum entspricht der moderne Staat […]".[35]

Es stellt sich nun die Frage: Was ist Privateigentum? Diese Frage kann Marx zufolge nur in der Kritik der politischen Ökonomie beantwortet werden.[36] Hier gehen meines Erachtens zwei entscheidende Thesen zusammen: erstens, dass der Staat wegen des modernen Privateigentums da ist, und zweitens, dass die ökonomische Form, in der unbezahlte Mehrarbeit ausgepumpt wird, die Staatsform bestimmt. Was haben beide Thesen miteinander und was hat der Staat nun mit dem Privateigentum zu tun?

Begreift man mit Marx das moderne bürgerliche Eigentum nicht als Willensverhältnis, sondern als das Ganze der Produktionsverhältnisse, dann bestimmt es sich als verwertender Wert bzw. hat sein Dasein im sich verwertenden Wert. An dieser Stelle muss man auf einen wesentlichen Punkt aufmerksam machen. Hegel z.B. bestimmt das Eigentum als ausschließendes Verfügungsrecht, das auf der Abstraktion des Gebrauches beruht.[37] Zugleich bestimmt er es aber inhaltlich/ökonomisch in Bezug auf die Bedürfnisse/den Gebrauch. Hegel bezeichnet ja nicht zufällig die Sphäre der Ökonomie als *System der Bedürfnisse*. In dessen Darlegung orientiert er sich an den nicht-monetären Kapitaltheorien der Klassiker. Abgesehen von dieser widersprüchlichen Bestimmung des Eigentums wird deutlich: Solange das Eigentum in der bürgerlichen Gesellschaft in Bezug auf die Bedürfnisse bestimmt wird, bleibt es harmlos, es führt zu keinen ausweglosen Konflikten kraft seiner eigenen Bestimmung. Juristische

[34] Karl Marx: Die Bourgeoisie und die Kontrerevolution. In: MEGA② I/8. S. 199.

[35] Marx, Engels: Deutsche Ideologie. MEGA② I/5. S. 116. Wie aus dem *Vorwort* von 1859 hervorgeht, stellt Marx ab den 1850er Jahren die These auf, dass die Staatsform in den materiellen Lebensverhältnissen zu suchen sei. Dies darf aber nicht als eine Verabschiedung seiner früheren These verstanden werden, sondern als eine Präzisierung, denn um zu wissen, was das moderne, bürgerliche Privateigentum sei, muss man die politische Ökonomie einer Kritik unterziehen, d.h. sich mit dem Ganzen der bürgerlichen Produktionsverhältnisse auseinandersetzen. Bereits in seiner Auseinandersetzung mit Bastiat und Carey thematisiert Marx das Verhältnis von bürgerlicher Gesellschaft und Staat in dieser Hinsicht. Siehe Marx: Ökonomische Manuskripte 1857/1858. In: MEGA② II/1.1. S. 3ff.

[36] Siehe Fn. 6.

[37] Siehe Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. In: Gesammelte Werke. Bd. 14,1, insbesondere §45.

und ökonomische Seiten des Eigentums werden getrennt, und das Eigentum wird lediglich als ein Willensverhältnis betrachtet, ohne seine ökonomische Qualität zu berücksichtigen. Die gesellschaftlichen Gegensätze müssen dann aus der subjektiven Natur der Agenten, d.h. psychologisch[38] erklärt werden.[39]

Marx deutet also die juristische und ökonomische Bestimmung des Eigentums in Bezug auf die bürgerlichen Produktionsverhältnisse.[40] Als Selbstzweck ist das Eigentum sich verwertender Wert, es erhält seine Bestimmung nicht in Bezug auf die Befriedigung der Bedürfnisse. Aus seiner Bestimmung als sich verwertender Wert ist zu erklären, dass es objektiv zu ausweglosen Konflikten führt, die dann die Trennung der politischen Verwaltung von der Gesellschaft erfordert, und zwar nicht aus der Reflexion der Individuen, sondern durch objektive gesellschaftliche Prozesse. Damit wird auch der Zusammenhang von

[38] Die Rede hier ist von der bürgerlichen Gesellschaft, in der das Phänomen der Knappheit nicht das Problem ist, wie bereits Hegel erkannte, denn „[e]s kommt hierin zum Vorschein, daß bey dem Uebermaße des Reichthums, die bürgerliche Gesellschaft nicht reich genug ist, d.h. an dem ihr eigenthümlichen Vermögen nicht genug besitzt, dem Uebermaße der Armuth und der Erzeugung des Pöbels zu steuern.“ (Ebenda. §245.)

[39] Eine Erklärung dafür gibt Marx in den *Theorien über den Mehrwert*: „Denn z.B. Erde-Rente, Capital-Zins, Arbeit-Arbeitslohn, stehn sich die verschiednen Formen des Mehrwerths und Gestalten der capitalistischen Production nicht entfremdet, sondern fremd und gleichgültig, als blos verschieden, *ohne Gegensatz* gegenüber. Die verschiednen Revenues fliessen aus ganz verschiednen Quellen, die eine aus der Erde, die andre aus dem Capital, die andre aus der Arbeit. Sie stehn also in keinem feindlichen, weil überhaupt in keinem innren Zusammenhang. Wirken sie nun doch in der Production zusammen, so ist das ein harmonisches Wirken, der Ausdruck von Harmonie, wie ja z.B. der Bauer, der Ochse, der Pflug und die Erde in der Agricultur, dem wirklichen Arbeitsprocesse, trotz ihrer Verschiedenheit, *harmonisch* zusammenarbeiten. So weit ein Gegensatz zwischen ihnen stattfindet, entspringt er blos aus der Concurrenz, welcher der Agenten mehr vom Product sich aneignen soll, vom Werth, den sie zusammenschufen […]“ (Marx: Zur Kritik der politischen Ökonomie (Manuskript 1861–1863). In: MEGA② II/3. S. 1501.)

[40] „Andrerseits liegt es in der Bestimmung des Geldverhältnisses […], daß in den einfach gefaßten Geldverhältnissen alle immanenten Gegensätze der bürgerlichen Gesellschaft ausgelöscht erscheinen, und nach dieser Seite wird wieder zu ihm geflüchtet, von der bürgerlichen Demokratie, mehr noch als von den bürgerlichen Oekonomen (diese sind dann wenigstens so consequent zu noch einfachern Bestimmung des Tauschwerths und Austauschs zurückzugehn) zur Apologetik der bestehenden ökonomischen Verhältnisse. In der That, soweit die Waare oder die Arbeit nur noch als Tauschwerth bestimmt ist und die Beziehung wodurch die verschiednen Waaren auf einander bezogen werden als Austausch dieser Tauschwerthe gegen einander, ihre Gleichsetzung, sind die Individuen, die Subjekte, zwischen denen dieser Process vorgeht, nur einfach bestimmt als Austauschende. Es existirt absolut kein Unterschied zwischen ihnen […]. Jedes der Subjekte ist ein Austauschender; d.h. jedes hat dieselbe gesellschaftliche Beziehung zu dem andren, die das andre zu ihm hat. Als Subjekte des Austauschs ist ihre Beziehung daher die der *Gleichheit*. Es ist unmöglich irgendeinen Unterschied oder gar Gegensatz unter ihnen aufzuspüren, nicht einmal eine Verschiedenheit.“ (Marx: Grundrisse. MEGA② II/1.1. S. 162–165.)

Privateigentum und Staat deutlich. Wird das Privateigentum als sich selbst verwertender Wert erfasst, und der Wert kann sich nur verwerten durch Aneignung fremder Arbeit – was ich oben versucht habe zu erklären –, dann zeigt sich, dass die Bestimmung des Staates als die politische Verwaltung der Gesellschaft getrennt von der Gesellschaft sehr wohl etwas mit dem aus dem Privateigentum hervorgehenden gesellschaftlichen Gegensatz zu tun hat.

Dieser Interessengegensatz kristallisierte sich in den modernen Revolutionen heraus, die dann die Verselbständigung des Staates gegenüber der Gesellschaft vollendet haben. Es ist hiermit hoffentlich die Relevanz der Bestimmung des modernen bürgerlichen Eigentums für die Staatstheorie ersichtlich geworden, und dass die Verdopplung von Gesellschaft und Staat notwendigerweise die Analyse der Kapitalform voraussetzt, die ja Marx zufolge die bestimmende Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft ist.

Von daher scheint es problematisch zu sein, den Staat aus der Zirkulationssphäre abzuleiten,[41] denn auf dieser Ebene treten die Individuen zwar als Eigentümer auf, allerdings als Träger von Eigentum im juristischen Sinne, in dem die ökonomische Qualität dieses Eigentums keine entscheidende Rolle spielt, denn alle sind Eigentümer, Person ohnehin, oder wie Marx sagt: „ebenbürtige Waarenbesitzer“[42]. Von der Analyse der Kapitalform abstrahierend, scheint mir eine Fokussierung auf die Zirkulationssphäre das Eigentum nicht mehr im Hinblick auf seine ökonomische Funktion zu erklären, sondern auf eine juristische Kategorie zu reduzieren.[43] Warum sollten die Individuen lediglich als Eigentümer im juristischen Sinne in Gegensatz zueinander geraten? Die Sicherung des Eigentums ist das Motto. Klar, es gibt viele Theorien, die eine solche Auffassung des Staates vorlegen.[44] Damit scheint mir aber Marx’ These, dass der Staat keineswegs willkürlicher Natur ist, sondern als gesellschaftliche Form objektiv aus der Gesellschaft hervorgeht, abhanden zu kommen.[45]

---

[41] Für eine Kritik an einer solchen Vorgehensweise siehe Ingo Elbe: Marx im Westen. Berlin 2008. S. 356, 395.

[42] Marx: Das Kapital. Bd. 1. MEGA② II/6. S. 184.

[43] Marx ist sich bewusst, dass die juristische Auffassung des Privateigentums konstitutiv ist für die bürgerlichen Produktionsverhältnisse, wenn er bemerkt: „Damit jedoch der Geldbesitzer die Arbeitskraft als Waare auf dem Markt vorfinde, müssen verschiedne Bedingungen erfüllt sein. Der Waarenaustausch schließt an und für sich keine andren Abhängigkeitsverhältnisse ein als die aus seiner eignen Natur entspringenden. Unter dieser Voraussetzung kann die Arbeitskraft als Waare nur auf dem Markt erscheinen, sofern und weil sie von ihrem eignen Besitzer, der Person, deren Arbeitskraft sie ist, als Waare feilgeboten oder verkauft wird. Damit ihr Besitzer sie als Waare verkaufe, muß er über sie verfügen können, also freier Eigenthümer seines Arbeitsvermögens, seiner Person sein.“ (Marx: Das Kapital. Bd. 1. MEGA② II/6. S. 183.)

[44] Man kann z. B. an Lockes Eigentümer-Staat denken. Dann ist der Staat aber immer ein Produkt der Reflexion der Individuen, die ihn durch einen Vertrag gründen.

Die jenem Ansatz zugrunde liegende These, dass der Staat aus der wechselseitigen Anerkennung der Privatindividuen in der Austauschverhältnisse abzuleiten ist, scheint sich von der Formanalyse als konstitutiv für die Erklärung der gesellschaftlichen Formen – und der Staat ist eine gesellschaftliche Form – zu verabschieden. Nicht mehr die gesellschaftlichen Formen geben den Erklärungsgrund der Handlungen der Individuen ab, sondern jene sind aus dem reflektierten Handeln dieser zu erklären. In dieser Ableitung gelten alle als Eigentümer sans phrase, wobei sich dann die Frage stellt, warum die Eigentümer überhaupt in Zusammenhang kommen, und noch mehr, warum ihr Eigentum überhaupt gefährdet ist. Worauf beruhen die Widersprüche des Austauschprozesses? Letzten Endes läuft eine solche Erklärung auf eine funktionale Erklärung des Geldes oder des Staates hinaus, der das Eigentum gegen subjektiv motivierte Übergriffe schützt. Damit will ich selbstverständlich nicht in Abrede stellen, dass auf der unentwickelten Oberfläche der bürgerlichen Gesellschaft der Staat tatsächlich das Eigentum aller, ohne Berücksichtigung seiner ökonomischen Qualität, sichert. Bestritten wird nur, dass diese Oberfläche ein hinreichender Grund für die Marx'sche Ableitung des Staates ist.

Bei Marx gründet der gesellschaftlichen Widerspruch, der in der Konkurrenz der Revenuequellen in Erscheinung tritt, nicht in der Zirkulationssphäre, sondern in der Produktion bzw. Reproduktion des Kapitalverhältnisses, die die Analyse der Kapitalform entschlüsselte. Aus diesem Grund kann man nicht von der Sicherung des Eigentums schlechthin reden. Wie bereits bemerkt, redet Marx vom modernen Privateigentum, das ihm zufolge nur durch die Analyse der Produktionsverhältnisse zu erklären ist. Es ist nicht das juristische Eigentum von A und B, das in Gegensatz steht, sondern es ist das Privateigentum als solches, das sich nur in einer Gesellschaft reproduziert, in welcher A und B über ein Eigentum unterschiedlicher ökonomischer Qualität verfügen.[46] Wenn man das Eigentum auf eine juristische Kategorie reduziert, dann kann man objektiv keinen Gegensatz zwischen dem Metzger, dem Bäcker,

[45] „Das Geld entsteht nicht durch Convention, so wenig wie der Staat." (Marx: Grundrisse. MEGA② II/1.1. S. 97.)

[46] „Um aus dem Verbrauch einer Waare Werth herauszuziehn, müßte unser Geldbesitzer so glücklich sein innerhalb der Cirkulationssphäre, auf dem Markt, eine Waare zu entdecken, deren Gebrauchswerth selbst die eigenthümliche Beschaffenheit besäße, Quelle von Werth zu sein, deren wirklicher Verbrauch also selbst Vergegenständlichung von Arbeit wäre, daher Werthschöpfung. Und der Geldbesitzer findet auf dem Markt eine solche specifische Waare vor – das Arbeitsvermögen oder die Arbeitskraft." (Marx: Das Kapital. Bd. 1. MEGA② II/6. S. 183.) Siehe dazu auch die von Marx' unmittelbar nach diesem Zitat angebrachten Betrachtungen zu den Bedingungen, die erfüllt sein müssen, so dass die Ware Arbeitskraft überhaupt auf dem Markt erscheinen kann (ebenda. S. 184/185).

dem Arbeiter und Kapitalisten sehen. Aber genau hier liegt der springende Punkt. Während der Metzger und der Bäcker auf der Oberfläche der bürgerlichen Gesellschaft Äquivalente austauschen können, so dass beide gewinnen bzw. ihre Bedürfnisse in optimaler Weise befriedigen können – klar, dies können sie, weil sie als Eigentümer anerkannt sind, und sie können sich auch auf den Staat berufen, um als Eigentümer gesichert zu sein –, erschöpft sich das Verhältnis zwischen Arbeiter und Kapitalist nicht im Äquivalententausch. Kapital und Arbeit stehen in einem notwendigen Gegensatz, weil der Arbeiter nach dem Austausch im Produktionsprozess das fremde Eigentum des Kapitalisten mit seiner unbezahlten Mehrarbeit vermehrt.

Marx' These ist also, dass die ökonomische Form, in der unbezahlte Mehrarbeit ausgepumpt wird, die Staatsform bestimmt. Nur so kann das Privateigentum als Selbstzweck seine Zweckbestimmung verwirklichen. Aber damit entfällt die Möglichkeit, innerhalb der Gesellschaft die gesellschaftlichen Zusammenhänge bzw. das allgemeine Interesse nach den Lebensinteressen der Mitglieder der Gesellschaft zu gestalten. Damit ist auch die Anknüpfung der Staatstheorie an das moderne Privateigentum, das durch die Kapitalform dargelegt wird, nicht als verkürzt zu bezeichnen, sondern als Kern von Marx' Staatstheorie zu betrachten. Gerade damit wird der innere Zusammenhang von bürgerlicher Gesellschaft und Staat freigelegt.

Insofern das bürgerliche Eigentum erst in der Kapitalform bzw. als „Produktionsverhältnisse" seinen angemessenen Ausdruck erhält, kann die Entwicklung der Staatsform nicht von der Analyse der Kapitalform abgekoppelt werden. Erst mit der Entwicklung der Kapitalform kann man der ökonomischen Bestimmung des Eigentums gerecht werden und den inneren Zusammenhang von bürgerlichem Eigentum/Reichtum und Staat entschlüsseln. Wenn dem nicht so ist bzw. wenn das Eigentum allein als Willensverhältnis betrachtet wird, als juristische Bestimmung, dann kann man nur eine agententheoretische Ableitung des Staates entwickeln. Der Staat geht in diesem Fall nicht aus dem Privateigentum hervor – und die Handlungen des bürgerlichen Menschen setzen ihn als gesellschaftliche Form unreflektiert durch –, sondern aus dem reflektierten Umgang der Individuen mit ihrem (juristischen) Eigentum.[47]

Anders bei Marx: Der Staat geht aus einem spezifischen Interessengegensatz hervor, der aus der Kapitalform, in der unbezahlte Mehrarbeit ausgepumpt

[47] Damit wird aber verkannt, dass gerade die „Perspektive eines Beobachters oder Beteiligten für die *Formanalyse* auszuschließen" ist. (Andreas Arndt: Karl Marx. Versuch über den Zusammenhang seiner Theorie. Berlin 2011. S. 243.) Dies gilt auch für die Entwicklung des Staats als gesellschaftliche Form.

wird, zu erklären ist. Will man also das Privateigentum nicht auf eine juristische Kategorie reduzieren, kommt man nicht an einer Analyse der Kapitalform vorbei, denn hier erhält es sein ökonomisches Dasein. Der ganz frühe Marx formuliert dies plastisch, wenn er schreibt: „Der Werth ist das Dasein des bürgerlichen Eigenthums".[48] Allerdings ist diese Bestimmung noch unvollständig. Um das bürgerliche Eigentum genau zu fassen, kann man nicht lediglich vom Wert überhaupt sprechen, sondern vom Wert, der sich „verwerthet".[49] Ist diese These stichhaltig, dann gibt die Kapitalform den Erklärungsgrund ab, warum in der Moderne die politische Verwaltung der Gesellschaft den Mitgliedern der Gesellschaft entrissen werden muss.

Ein wichtiges Indiz in diese Richtung ist Marx' Überzeugung, dass es keinen Staat mehr im Gegensatz zur Gesellschaft geben wird, wenn es keine Aneignung unbezahlter fremder Arbeit mehr geben wird. Dies ist aber nur dann der Fall, wenn die Produktion von den frei assoziierten Produzenten rationell gestaltet wird, wenn also die freien Individualitäten im Mittelpunkt der Organisation der Gesellschaft stehen, so dass sich die gesellschaftlichen Formen nicht mehr als ein sachlicher Zwang gegenüber den Menschen verselbständigen, sei es in politischer (politischer Staat) oder gesellschaftlicher Gestalt (sachlicher Zwang des Kapitals).

Marx und Engels sind von dieser These ausgegangen. Weil die Menschen auf Grundlage der Kapitalform nicht die Kontrolle über die Produktion bzw. die gemeinsamen Angelegenheiten übernehmen können, muss es den Staat als abstrakte politische Form geben. D.h. eine fremde Gewalt, die ihre gesellschaftlichen Beziehungen vermittelt. „Die gesellschaftliche Beziehung der Individuen auf einander als verselbständigte Macht über die Individuen, werden sie nun vorgestellt als Naturmacht, Zufall oder sonst beliebiger Form", so Marx, „ist nothwendiges Resultat dessen daß der Ausgangspunkt nicht das freie gesellschaftliche Individuum ist".[50]

In seinem unter dem redaktionellen Titel *The Nationalisation of the Land* bekannten Manuskript fasst Marx seine These folgendermaßen zusammen: „Von anderer Leute Arbeit zu leben wird eine Angelegenheit der Vergangenheit sein! Dann wird es weder eine Regierung noch einen Staat geben, die im Gegensatz zur Gesellschaft selbst stehen!"[51] Es wird also keinen Staat mehr im Sinne einer von der Gesellschaft getrennten, ihr gegenüberstehenden Instanz

[48] Marx: Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz. MEGA② I/1. S. 204.
[49] Siehe Marx: Das Kapital. Bd. 1. MEGA② II/6. S. 169.
[50] Marx: Grundrisse. MEGA② II/1.1. S. 126.
[51] Karl Marx: Über die Nationalisierung des Grund und Bodens. In: MEW. Bd. 18. S. 62.

geben, wenn die ökonomische Form, in der unbezahlte fremde Arbeit ausgepumpt wird, abgeschafft worden ist.[52] Auch im *Konspekt zu Bakunins ‚Staatlichkeit und Anarchie'* weist Marx in diese Richtung, wenn er schreibt: „wenn die Klassenherrschaft verschwunden, und es keinen Staat im jetzigen politischen Sinne geben [wird]".[53] Wie bereits festgestellt, legen all diese Thesen nahe, dass der Staat wegen einem spezifischen Interessengegensatz existiert, und dies ist der aus dem bürgerlichen Privateigentum entstehenden Interessengegensatz zwischen Arbeit und Kapital, denn das bürgerliche Eigentum – als Selbstzweck – kann sich nur durch die Aneignung unbezahlter fremder Arbeit reproduzieren.

3. Staat und politischer Kampf

Eine Schwierigkeit, die sich aufgrund des Dargestellten ergibt, liegt darin, wie es zu vereinbaren ist, dass Marx trotz seiner Kritik am politischen Staat für den Klassenkampf als politischen Kampf plädiert, d.h. als ein Kampf, der um den Staat zu führen sei. In diesem Zusammenhang sieht Marx ganz im Sinne Hegels – dessen Rechtsphilosophie Gegenstand seiner früheren Kritik war – den Staat zwar nicht als Mittel zur Abschaffung des Kapitalverhältnisses, wohl aber als Mittel, um seine Auswüchse einzuhegen.[54] Dazu ist zu bemerken, dass die Staatsform ein „Organ" des bürgerlichen Systems ist und als solches, wie in jedem organischen System, mit ihm steht und fällt.[55]

Was die These vom Klassenkampf als politischem Kampf angeht, möchte ich Folgendes festhalten: Marx stellt diese These im *Manifest* auf. Im *Manifest* – aus welchen Gründen auch immer – vertritt er nicht die These des Staates als

[52] Auch Engels drückt sich eindeutig in diese Richtung aus: „Der Staat ist also nicht von Ewigkeit her. Es hat Gesellschaften gegeben, die ohne ihn fertig wurden, die von Staat und Staatsgewalt keine Ahnung hatten." (Friedrich Engels: Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats. In: MEGA② I/29. S. 109.) Und er schlussfolgert: „Die Gesellschaft, die die Produktion auf Grundlage freier und gleicher Association der Produzenten neu organisirt, versetzt die ganze Staatsmaschinerie dahin, wohin sie dann gehören wird: in's Museum der Alterthümer, neben das Spinnrad und die bronzene Axt." (Ebenda. S. 110.)

[53] Karl Marx: Konspekt zu Bakunins ‚Staatlichkeit und Anarchie'. In: MEW. Bd. 18. S. 634. Die Trennung des Menschen in einer politischen Sphäre war bereits Gegenstand von Marx' früher Kritik des politischen Staates, in der auch der Gegensatz von menschlicher und politischer Emanzipation klar hervortritt. Siehe etwa Karl Marx: Zur Judenfrage. In: MEGA② I/2. S. 163.

[54] Siehe z.B. Andreas Arndt: Geschichte und Freiheitsbewusstsein. Berlin 2015. S. 109.

[55] „Wenn im vollendeten bürgerlichen System, jedes ökonomische Verhältniß das andre in der bürgerlich-ökonomischen Form voraussetzt und so jedes Gesezte zugleich Voraussetzung ist, so ist das mit jedem organischen System der Fall." (Marx: Grundrisse. MEGA② II/1.1. S. 201.)

politische Form der bürgerlichen Gesellschaft (die politische Verwaltung der Gesellschaft als eine den Mitgliedern der Gesellschaft entrissene Tätigkeit), sondern der Staat wird als Ausschuss der Bourgeoisie konzipiert. Wäre dem so, dann hätte der Staat eine lediglich instrumentelle Funktion und stünde mehr oder weniger neutral der Gesellschaft gegenüber. In diesem Fall könnte man sich sehr wohl vorstellen, dass das Proletariat durch das Eindringen in den Staat – dessen Eroberung – ihn für seine Zwecke „instrumentalisieren" könnte.[56] Meiner Meinung nach blieb die Instrumentalisierungsthese eine Episode in Marx' Denken, was freilich nicht bedeutet, dass Marx den Kampf um eine Verbesserung der Lebensbedingungen der Menschen durch staatliche Maßnahmen prinzipiell ablehnte.

Es gilt zu beachten, dass Marx in diesem Kontext seine Kritik der politischen Ökonomie noch nicht durch die Entwicklung der gesellschaftlichen Formen der bürgerlichen Gesellschaft übte. Dies ist nicht irrelevant, denn Marx war in dieser Phase 1847/48 wissenschaftlich noch ganz der klassischen politischen Ökonomie verhaftet.[57] Seine Werttheorie war noch die Ricardos.[58] Aufgrund dieser Wertlehre – wie es übrigens die Links-Ricardianer und mit ihnen Ferdinand Lassalle getan haben –, stellt sich die Frage nach dem Recht auf den vollen Arbeitsertrag, da ja die Arbeit den Wert produziert. Dieser Forderung soll der Staat Nachdruck verleihen. Die Marx'sche Werttheorie in der Kritik der politischen Ökonomie scheint viel komplexer zu sein und im Gegensatz zu diesem Ansatz zu stehen.

Es ist an dieser Stelle angebracht, einige Punkte anzusprechen, die die Ziele eines solchen Kampfes beleuchten. Marx lehnte den politischen Kampf nicht ab und stellte die Frage: Wie können sich die Menschen in einer „entpolitisierten" Gesellschaft vereinen, um die gesellschaftliche Emanzipation voranzutreiben? Ihn interessieren nicht die unmittelbaren politischen Erfolge dieser „politischen" Kämpfe, sondern die daraus entstehende Vereinigung der Arbeiter. Als Ziel des Klassenkampfes fasst er die Abschaffung der Ursachen der abscheulichen Lebensbedingungen der Menschen ins Auge. Was der politische Staat gewährleisten kann, ist nur eine Milderung der negativen Auswirkungen,

---

[56] Viele Überlegungen, die in diese Richtung gehen, findet man in den Vorträgen, die Marx gegenüber den Mitgliedern der Internationalen Arbeiterassoziation gehalten hat. Selbst in den Provisorischen Statuten der IAA betrachtet Marx die Rolle des Staates in Bezug auf die Emanzipation der Arbeiter sehr vorsichtig. Siehe Karl Marx: Provisional Rules of the International Working Men's Association. In: MEGA② I/20. S. 13–15.

[57] Ausführlich dazu Heinrich: Die Wissenschaft vom Wert (Fn. 8).

[58] „Ricardos Theorie der Werte ist die wissenschaftliche Darlegung des gegenwärtigen ökonomischen Lebens […]" (Karl Marx: Das Elend der Philosophie. In: MEW. Bd. 4. S. 81.)

die die an der Vermehrung des Wertes orientierte Produktion auf das Leben der arbeitenden Menschen im Kapitalismus hat. Marx stellt fest, dass die Arbeiter gegen das Kapital kämpfen müssen, um überleben zu können. Solche Kämpfe haben normalerweise nicht das Ziel der ökonomischen Emanzipation vom Kapital. Um den Mangel dieser Kämpfe zu überwinden, muss das Ziel des Klassenkampfes die gesellschaftliche Emanzipation und nicht eine bloß staatliche Milderung der desaströsen Konsequenzen der kapitalistischen Produktion für das Leben der Menschen, die nur über die Ware Arbeitskraft verfügen und von deren Verkauf ihre Existenz bestreiten müssen.

Kann man behaupten, dass Marx wirklich hegelianisch argumentiert, d.h. in dem Sinne, dass er dafür eintritt, durch Staat und Recht das Kapitalverhältnis abzuschaffen? Zwei Punkte sind hier zu berücksichtigen: Diese These würde unterstellen, dass Hegel schon so etwas wie das Kapitalverhältnis kannte. Wenn nicht, dann hat er auch eine ganz bestimmte Interpretation der bürgerlichen Gesellschaft, auf deren Grundlage auch die Eingriffe des Staates in die bürgerliche Gesellschaft eine ganz bestimmte Bedeutung gewinnen. Was kann das Kapitalverhältnis bedeuten in einem theoretischen Paradigma, in dem es weder eine monetäre Werttheorie noch eine monetäre Kapitaltheorie gibt? Schlicht gesagt: Ohne das Geld bzw. dessen Vermehrung als Zweck der Gesellschaft zu erfassen?

Bei Marx stehen das Geld als Selbstzweck und die Kapitalform in einem notwendigen Verhältnis zueinander. Was kann Kapital ohne diese Voraussetzung des Geldes als Selbstzweck bedeuten? Ähnliches lässt sich auch bezüglich der von Hegel konstatierten maßlosen Bewegung der bürgerlichen Gesellschaft behaupten. Marx fasst sowohl das Geld (die Geldform) als auch das Kapital (die Kapitalform) als gesellschaftliche Formen. Sie treten auf den Plan unabhängig vom reflektierten Handeln der Individuen. Dass die bürgerliche Gesellschaft ein Geldsystem ist, sie ist also kein Resultat der reflektierten Handlungen einiger Individuen, die nach Profit usw. streben. Wäre dem so, dann könnte man rechtlich diese Handlungen einschränken. Es sind eben diese gesellschaftlichen Formen, die den Akteuren die Art und Weise des Handelns in dieser Gesellschaft aufdrücken. Dass einige sich für den Profit einsetzen, geht also nicht aus ihrer subjektiven, reflektierten Natur hervor, sondern aus den gesellschaftlichen Zusammenhängen. Wer Kapitalist ist, kann eben in dieser Gesellschaft nur in dieser Gestalt überleben, wenn er nach Profit strebt.

Weil die gesellschaftlichen Formen einen Vermittlungszusammenhang ausmachen, der durch das Handeln der Individuen durchgesetzt wird, kann man das Kapitalverhältnis nur dann abschaffen, wenn man die Ausgangsform dieses

Zusammenhangs außer Kraft setzt. Dies ist eben die Warenform. Diese tritt aber nur auf den Plan, wenn es so etwas wie Privateigentum an den Produktionsmitteln gibt, was ein anderer Name für die Trennung von Arbeit und Arbeitsmittel ist. Davon hatte Hegel anscheinend keine Kenntnis.[59]

Weil Hegel diese Formen nicht in ihrer inneren und objektiven Verbindung erfasste, war er mehr oder weniger der Meinung, dass der Profit aus der Gier der Kapitalisten entsteht, die er als Hummeln der Gesellschaft versteht.[60] Alleine dies zeigt schon, wie weit Hegels Verständnis der bürgerlichen Ökonomie von Marx' Theorie entfernt ist. Anders gesagt: Die Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft gehen objektiv aus dem Privateigentum als sich verwertender Wert hervor, der nur vonstattengehen kann durch Aneignung unbezahlter fremder Arbeit bzw. durch einen Klassengegensatz.

Darüber hinaus ist noch zu bemerken, wie Hegel der maßlosen Bewegung der als alternativlos betrachteten bürgerlichen Gesellschaft entgegenzuarbeiten versucht. Wie in der Literatur häufig diskutiert wird, besteht Hegels Versuch darin, der bürgerlichen Gesellschaft Schranken zu setzen, und zwar durch staatliche oder halbstaatliche Institutionen, die der Profitgier Einhalt gebieten sollen. Es handelt sich um einen Versuch, die bürgerliche Gesellschaft zu politisieren. Von daher scheint mir die Behauptung, Marx versuche ganz hegelianisch die bürgerliche Gesellschaft durch den Staat oder halbstaatliche Institutionen einzudämmen, höchst fragwürdig zu sein. Denn gerade die Entpolitisierung der bürgerlichen Gesellschaft durch die politischen Revolutionen vollendet die politische Emanzipation, indem der Staat in die Lage versetzt wird, anstelle der Privilegien das Recht zu setzen. Gerade die Transformation der Stände mit politischer Bedeutung in bloß soziale Stände war nach Marx die entscheidende Errungenschaft der politischen Revolution. Sie ermöglichte es zugleich, insofern sie alle Unterschiede auf bloß soziale Unterschiede reduzierte, alle Menschen als gleichberechtigt anzuerkennen, und zwar durch den politischen Staat.

Wollte man einen Widerspruch zwischen der Kritik des Staates und der Kritik des Kapitals konstruieren, so wäre dies wenig überzeugend. Solche Auf-

---

[59] „All dies konnte Hegel dem ersten Kapitel des *Wealth of Nations* entnehmen; tatsächlich gibt es bisher auch keinen Nachweis von Zitaten oder eindeutige Bezugnahmen auf spätere Stellen des Smith'schen Werkes, und es ist zweifelhaft, ob Hegel überhaupt mehr als dieses Kapitel gelesen hat. Anders ist kaum erklärlich, daß Hegel die Probleme der Lohnarbeit und des Kapitals sowie der Wertbestimmung durch Arbeit trotz seiner Bezugnahme auf Smith nicht sehen konnte." (Andreas Arndt: Die Arbeit der Philosophie. Berlin 2003. S. 58.)

[60] Siehe dazu Vorlesungen über die Philosophie des Rechts III. In: Hegel – Gesammelte Werke 26, 3, §196.

fassung würde unterstellen, man könne die gesellschaftlichen Formen des Systems der bürgerlichen Ökonomie beibehalten, jedoch die aus ihnen hervorgehenden Widersprüche z. B. durch staatliche Eingriffe eindämmen.[61] Der Staat geht vielmehr aus diesen Widersprüchen zur Existenz hervor, und zwar mit dem Zweck sie aufrechtzuerhalten.[62] Er ist selbst eine gesellschaftliche Form dieses Vermittlungszusammenhangs oder des organischen Systems der bürgerlichen Gesellschaft.

Man muss das Ziel, das Marx mit seiner Kritik verfolgt, im Auge behalten: Es geht ihm um die Überwindung – und nicht bloß um eine politische Verschönerung – der auf dem Kapitalverhältnis gegründeten gesellschaftlichen Reproduktion. Im *Achtzenten Brumaire des Louis Bonaparte* gibt Marx einen wichtigen Hinweis, wie dieser Punkt zu verstehen ist:

> „Den sozialen Forderungen des Proletariats wurde die revolutionäre Pointe abgebrochen und eine demokratische Wendung gegeben, den demokratischen Ansprüchen des Kleinbürgerthums die blos politische Form abgestreift und ihre sozialistische Pointe herausgekehrt. So entstand die *Sozial-Demokratie*. […] Der eigenthümliche Charakter der Sozial-Demokratie faßt sich dahin zusammen, daß demokratisch-republikanische Institutionen als Mittel verlangt werden, nicht um zwei Extreme, Kapital und Lohnarbeit, beide aufzuheben, sondern um ihren Gegensatz abzuschwächen und in Harmonie zu verwandeln.“[63]

Es geht Marx also darum, die Pole Arbeit und Kapital aufzuheben. Wenn Marx nun der Meinung ist, dass die Arbeiter den Staat als Mittel für ihre Erhaltung bzw. um die Erhaltung der Bedingungen ihrer Existenz (z. B. ihre Gesundheit) gebrauchen sollen, um überhaupt den Kampf gegen das Kapital führen zu können, dann steht dies in keinem Widerspruch zu seiner Staatskritik.[64] Wenn

[61] Marx äußert sich durchaus kritisch gegen solche Thesen, die ihm zufolge auf einer falschen Auffassung der politischen Ökonomie beruhen: „Es wird wohl von Socialisten gesagt, wir brauchen Capital, aber nicht den Capitalisten. Dann erscheint das Capital als reine Sache, nicht als Productionsverhältniß, das in sich reflectirt eben der Capitalist ist.“ (Marx: Grundrisse. MEGA② II/1.1. S. 223.) Vorher hatte Marx bereits bemerkt: „Wie es nun unmöglich ist, Verwicklungen und Widersprüche, die aus der Existenz des Geldes neben den besondren Waaren hervorgehn, dadurch aufzuheben, daß man die Form des Geldes verändert […], ebenso unmöglich ist es, das Geld selbst aufzuheben, solange der Tauschwerth die gesellschaftliche Form der Producte bleibt. Es ist nöthig, dieß klar einzusehn, um sich keine unmöglichen Aufgaben zu stellen und die Grenzen zu kennen, innerhalb deren Geldreformen und Circulationsumwandlungen die Productionsverhältnisse und die auf ihnen ruhenden gesellschaftlichen Verhältnisse neugestalten können.“ (Ebenda. S. 80.)

[62] Was die Regierungsgewalt angeht, so kommt ihr nach Marx die Aufgabe zu, „the acknowledged necessity for keeping up ‘order’, that is the rule of the landowner and the capitalist over the producer“ (Marx: The Civil War in France. First Draft. MEGA② I/22. S. 54).

[63] Marx: Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte. MEGA② I/11. S. 123/124.

[64] Siehe z. B. das Vorwort zum *Kapital* (MEGA② II/6. S. 66.), in dem Marx zugibt, dass die

man aber den Staat als Mittel für die Versöhnung der gesellschaftlichen Gegensätze versteht, dann ist dies nicht mehr im Sinne von Marx, denn die Aufhebung der Extreme Kapital und Lohnarbeit kann durch sozial-demokratisch momentan errungene Verbesserungen der Lebensbedingungen der Arbeiter nicht verwirklicht werden.

Das bedeutet selbstverständlich nicht, dass Marx in einer bestimmten Phase seiner theoretischen Entwicklung nicht eine Kritik an der bürgerlichen Gesellschaft übte, die ganz dem Hegel'schen Paradigma verhaftet war.[65] Die entscheidende Frage ist, warum Marx dieses Paradigma verlassen hat. Marx selbst beantwortet diese Frage 1859 im berühmten Vorwort *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, in dem er deutlich macht, was ihn zu „eine[r] kritische[n] Revision der Hegel'schen Rechtsphilosophie"[66] veranlasste. Es lässt sich vermuten, dass die Zweifel an Hegels Entwicklung des Begründungsverhältnisses von bürgerlicher Gesellschaft und Staat, dessen Kritik im Manuskript *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* tradiert wurde, durch seine „Beschäftigung mit ökonomischen Fragen"[67] veranlasst wurden, die ihm klar machten, dass es eine unmögliche Aufgabe ist, der Auswüchse der bürgerlichen Gesellschaft durch den Staat Einhalt bieten zu wollen.

Sozialismus und Kommunismus sind also nicht mit der Herstellung einer politisch vermittelten Harmonie zwischen Arbeit und Kapital zu verwechseln. Sie zielen vielmehr auf die Aufhebung beider, so dass die Produktion des gesellschaftlichen Reichtums nicht mehr auf der Aneignung unbezahlter fremder Arbeit beruht. Es ist das große Verdienst von Marx' Kritik der politischen Ökonomie die Unversöhnbarkeit der Pole Kapital und Arbeit nachgewiesen zu haben. Dieser unversöhnliche Gegensatz besteht, weil sich das Kapital nur durch Aneignung unbezahlter fremder Arbeit reproduzieren kann, was nur durch die Analyse der Tiefe der bürgerlichen Gesellschaft entschlüsseln werden konnte.[68] Die Aufteilung der bürgerlichen Gesellschaft in Oberfläche und

---

Lebensbedingungen der Arbeiter in den Ländern, in denen es noch keine Fabrikgesetze gibt, wie in Deutschland, viel schlechter sind als in denen, wo bereits solche Gesetze vorhanden sind.

[65] Meines Erachtens argumentierte Marx ganz im Sinne Hegels in seinen publizistischen Arbeiten, die er in der Phase nach seiner *Dissertation* bis zu seiner *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* 1843 verfasste.

[66] Marx: Zur Kritik der politischen Ökonomie. MEGA② II/2. S. 100.

[67] Ebenda.

[68] Die Relevanz dieser These hält Marx selbst im *Kapital* fest: „Bei der Lohnarbeit erscheint umgekehrt selbst die Mehrarbeit oder unbezahlte Arbeit als bezahlt. […] Man begreift daher die entscheidende Wichtigkeit der Verwandlung von Werth und Preis der Arbeitskraft in die Form des Arbeitslohns oder in Werth und Preis der Arbeit selbst. Auf dieser Erscheinungsform, die das wirkliche Verhältniß unsichtbar macht und grade sein Gegentheil zeigt, beruhn alle Rechts-

Tiefe und der Nachweis ihres notwendigen Zusammenhangs ist also nicht nur zentral für die Marx'sche Ableitung des Staates; sie ist auch von schlechthin entscheidender Bedeutung für Marx' Kritik der politischen Illusionen, die an der Einhegung der bürgerlichen Gesellschaft durch den Staat festhalten.[69] Diese Entdeckung führt Marx zu einem Bruch mit der klassischen politischen Ökonomie und mit Hegel, der sich, wie Marx schon in den *Pariser Manuskripten*[70] feststellt, auf dem Standpunkt der modernen Nationalökonomen befindet.[71]

4. Zusammenfassung

Marx' entscheidender Beitrag zur Staatsableitung ist die These, dass der Staat nicht auf der Ebene der einfachen Zirkulation bzw. der abstrakten Oberfläche der bürgerlichen Gesellschaft zu erklären ist, und damit nicht aus der Perspektive der Agenten, die an den Austauschprozessen beteiligt sind. Auf dieser Ebene treten alle Mitglieder der Gesellschaft in dem gewöhnlichen Verhältnis von Käufer und Verkäufer auf den Plan, d.h. als Träger entweder von Waren oder von Geld. Dieses Verhältnis verfehlt die *wesentliche Widersprüchlichkeit* der bürgerlichen Gesellschaft, die allerdings vorausgesetzt ist, um den politischen Staat dialektisch aus der bürgerlichen Gesellschaft abzuleiten. Man kann als Axiom aufstellen: *eine dialektische, „materialistische" Theorie des politischen Staates kann nur dann entwickelt werden, wenn die bürgerliche Gesellschaft in ihrer wesentlichen (nicht scheinbaren) Negativität bzw. Widersprüchlichkeit erfasst worden ist*. Von daher sind alle modernen Staatstheorien, von Hobbes, Locke, Hume bis Hegel keine dialektischen, „materialistischen" Staatstheorien, weil sie nicht den inneren Zusammenhang von bürgerlicher

vorstellungen des Arbeiters wie des Kapitalisten, alle Mystifikationen der kapitalistischen Produktionsweise, alle ihre Freiheitsillusionen, alle apologetischen Flausen der Vulgärökonomie." (Marx: Das Kapital. Bd. 1. MEGA② II/6. S. 502.)

[69] Es ist deshalb nur konsequent, dass noch heutzutage Theoretiker, die an einer Harmonisierung der Gegensätze der bürgerlichen Gesellschaft arbeiten, genau diese wesentliche Einsicht von Marx angreifen. So z.B. Axel Honneth, der in seinem Buch *Idee des Sozialismus* schreibt: „Die wichtigste Aufgabe für eine Wiederbelebung der sozialistischen Tradition besteht daher darin, die von Marx vorgenommene Ineinssetzung von Marktwirtschaft und Kapitalismus wieder rückgängig zu machen, um dadurch Freiräume für den Entwurf alternativer Verwendungsweisen des Marktes zu gewinnen." (Axel Honneth: Die Idee des Sozialismus. Berlin 2017. S. 93/94.)

[70] Siehe Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte. In: MEGA② I/2. S. 405.

[71] Ausführlich zu diesem Thema siehe Schäfer: Bürgerliche Gesellschaft und Staat (Fn. 2). S. 189ff.

Gesellschaft und politischem Staat systematisch entfalten.[72] Sie reden an der Bestimmung des modernen Eigentums/Reichtums vorbei. Nur Marx' *monetäre Kapitaltheorie* liefert die theoretische Grundlage einer solchen Theorie des politischen Staates, insofern sie nachweist, dass die Form des modernen Privateigentums/Reichtums die Interessen der Gesellschaftsmitglieder notwendigerweise aufgrund ihrer gegensätzlichen Formbestimmtheit als gegensätzliche Interessen bestimmt, derart, dass sich das allgemeine Interesse nur im *abstrakten politischen Staat*, also losgelöst von der Gesellschaft darstellen kann.

Mit dem Übergang von der *Geldform* zur *Kapitalform*, also ohne das Verhältnis von Arbeiter und Kapitalist in das gewöhnliche Verhältnis von Warenkäufern und Verkäufern zu verwandeln, am *wesentlichen* Widerspruch der bürgerlichen Gesellschaft festhaltend, entwickelt Marx das Mittelglied, um den Zusammenhang von der Verselbständigung des Geldes, der Abstraktion des Privatlebens mit dem politischen Staat herauszuarbeiten, nämlich *die aus der Entwicklung der Kapitalform entstehende gegensätzliche gesellschaftliche Bestimmung der Interessen der Gesellschaftsmitglieder. Der politische Staat entsteht so aus der durch die Gesellschaftsmitglieder vollzogenen Rationalität der ökonomischen Formen*, die Marx als objektive Gedankenformen bezeichnet, welche die der Gesellschaft angemessene Staatsform bestimmen. Damit ist die Grundlage gegeben, um zu verstehen warum die Individuen ihre gesellschaftlichen Kräfte in einer von ihrem wirklichen Leben getrennten Instanz, im politischen Staat darstellen müssen. Nun kann man Marx' Argument folgendermaßen schematisch zusammenfassen: *Wenn die Bestimmung des bürgerlichen Eigentums in seiner eigenen abstrakten Vermehrung liegt* (der sich selbst verwertende Wert als Dasein des bürgerlichen Eigentums), *und diese abstrakte Vermehrung genau dann möglich ist, wenn fremde Arbeit angeeignet wird, und die Aneignung fremder Arbeit einen Gegensatz zwischen dem Arbeiter und Kapitalisten impliziert, dann impliziert das bürgerliche Eigentum seiner Formbestimmtheit wegen eine gegensätzliche gesellschaftliche Bestimmung der Interessen der Gesellschaftsmitglieder*, so dass man vom bürgerlichen Eigentum nicht nur die gegensätzliche gesellschaftliche Bestimmung der Interessen der Gesellschaftsmitglieder ableiten kann, sondern auch den politischen Staat.

[72] Hierfür orientiere ich mich an der von Backhaus bezüglich der Werttheorie aufgestellte These: „Die subjektive und die marxistische Werttheorie unterscheiden sich aber auch methodologisch von der Marxschen. Bestimmt man nämlich die Dialektik der Marxschen Werttheorie von der Aufgabe her, den inneren Zusammenhang von Wert und Geld systematisch zu entfalten, […] so kann man die methodische Gemeinsamkeit der marxistischen und der subjektiven Werttheorie auch negativ als nichtdialektische Form der Begriffsentwicklung bezeichnen." (Backhaus: Dialektik der Wertform [Fn. 8]. S. 93.)

Dazu reicht es, folgende Prämisse hinzuzufügen: *Die gegensätzliche gesellschaftliche Bestimmung der Interessen der Gesellschaftsmitglieder (die widersprüchliche Struktur der bürgerlichen Gesellschaft) impliziert den politischen Staat. Der politische Staat ist die äußere Darstellung des inneren Widerspruches der bürgerlichen Gesellschaft, worin sie sich die Bewegungsform ihrer Widersprüchlichkeit verschafft*. Wenn also die Bestimmung des bürgerlichen Eigentums in seiner abstrakten Vermehrung liegt, dann impliziert sie den politischen Staat. Diese Überlegungen beanspruchen, eine Interpretation der zentralen Aussage von Marx' zu geben, dass der moderne Staat des modernen Privateigentums wegen da ist. Seiner Formbestimmtheit wegen blockiert das moderne Privateigentum die Herausbildung des allgemeinen Interesses innerhalb der Gesellschaft. Präziser gesagt: Nicht nur blockiert das moderne Eigentum *die Herausbildung* des allgemeinen Interesses innerhalb der Gesellschaft, sondern seiner Formbestimmtheit wegen bestimmt es notwendigerweise die Interessen als gegensätzliche Interessen, d.h. es ist seinem Wesen nach inkompatibel mit der selbsttätigen politischen Verwaltung der Gesellschaft der Mitglieder der Gesellschaft. Denn das moderne Eigentum kann seine Zweckbestimmung nur durch einen gesellschaftlichen Gegensatz bzw. das Auseinanderklaffen der gesellschaftlichen Interessen verwirklichen. Zugleich kann die Gesellschaft ohne das allgemeine Interesse nicht auskommen. Aus der objektiven Struktur der bürgerlichen Gesellschaft ergibt sich die Notwendigkeit, dass sich das gesamtgesellschaftliche Interesse im abstrakten politischen Staat darstellt.[73] Der Sache nach erreicht Marx' Begründung des politischen Staates erst hier ihr Ziel. Ist nun der Staat die politische Form der bürgerlichen Gesellschaft bzw. die Form der politischen Verwaltung, die der „entpolitisierten" bürgerlichen Gesellschaft entspricht, kann sie auch nicht von oben politisiert werden um eine kommunistische Gestaltung der gesellschaftlichen Produktion voranzutreiben. Vielmehr sind es nach Marx die assoziierten Produzenten selbst, die vernünftig die gesellschaftliche Produktion zu regeln haben, und zwar innerhalb der Gesellschaft. Damit würde auch den Staat hinfällig.

[73] Das Geld ist wie der Staat eine Abstraktion. „Im Geld ist aber […] das Gemeinwesen zugleich blose Abstraction, blose äußerliche, zufällige Sache für den Einzelnen, und zugleich blos Mittel seiner Befriedigung als eines isolierten Einzelnen. Das antike Gemeinwesen unterstellt eine ganz andre Beziehung des Individuums für sich." (Marx: Grundrisse. MEGA② II/1.1. S. 150.)

Thèmes et méthodes de l'écologie marxienne dans les *Cahiers sur l'agriculture* de 1865–68

Quelques réflexions sur le volume IV/18 de la MEGA[1]

Victor Béguin

Parmi les tendances ayant contribué à renouveler notre approche de l'œuvre de Marx au cours des dernières décennies, celle qui a produit les effets les plus spectaculaires est peut-être l'étude des brouillons et notes de travail menée sur la base des textes édités dans la MEGA②. Non seulement le processus d'élaboration de la pensée de Marx, et notamment du *Capital*, s'en est trouvé éclairé d'un jour nouveau, mais ce sont aussi des pans entiers des recherches de Marx qui ont été découverts, ou du moins revalorisés, grâce à l'étude de ses notes de travail et des matériaux qu'il a rassemblés au cours de l'élaboration de son œuvre. En outre, dans la mesure où la pensée marxienne est vivante, toujours discutée et n'a pas cessé de servir de point de départ à de nouvelles élaborations théoriques et enquêtes empiriques, la redécouverte d'aspects méconnus du travail de Marx ne manque pas d'entrer en résonance avec des recherches actuelles, qui s'en trouvent elles-mêmes fécondées et enrichies; par exemple, la publication des cahiers de notes de Marx sur l'ethnologie est venue, à partir des années 1970, alimenter les débats déjà en cours autour de la possibilité et des modalités d'une anthropologie marxiste.

Dans la recherche récente, c'est l'écologie qui constitue sans doute le cas le plus emblématique de ce croisement entre les développements actuels du marxisme et l'exploitation des manuscrits de Marx. On assiste en effet, depuis quelques années, à une renaissance des études sur les manuscrits écologiques de Marx, qui avait été initiée, dans la perspective du rapport de Marx aux sciences naturelles, par l'équipe est-allemande de la MEGA② à la fin des années 1980. Après la monographie de Kohei Saito,[2] qui a proposé une étude

---

[1] Cet article a bénéficié des remarques de Timothée Haug (Strasbourg): qu'il en soit remercié. Les erreurs demeurent nôtres.

[2] Voir la synthèse de ses travaux dans Kohei Saito: Karl Marx's Ecosocialism. New York 2017. L'interprétation présente de MEGA② IV/18 est basée sur les conclusions de ce livre.

systématique des notes sur l'agriculture de 1865–68 dans une perspective écologique, ce sont désormais les textes sur lesquels s'appuie son travail qui sont mis à disposition du public dans le tome IV/18 de la MEGA②, grâce au travail d'édition qu'il a mené en collaboration avec Teinosuke Otani et Timm Graßmann. Or la lecture et l'interprétation de ces textes entre fortement en résonance avec les débats portant sur le rapport du marxisme à l'écologie, qui n'ont cessé de se développer depuis les années 1970 jusqu'à occuper, à mesure que les effets de la crise écologique se faisaient de plus en plus massivement sentir, une place centrale dans la marxologie et le marxisme contemporains.

Pour mieux faire voir en quoi l'ouverture du dossier des notes manuscrites constitue une étape décisive dans l'évolution des rapports entre marxisme et écologie, rappelons schématiquement quelques scansions importantes de ce débat. Le terme «écologie» peut être entendu en deux sens: soit au sens traditionnel, qui lui a été conféré par Haeckel, de «science globale des relations de l'organisme avec l'environnement extérieur»,[3] soit au sens, aujourd'hui plus répandu dans le grand public, de science des relations de l'être humain avec l'environnement. En ce dernier sens, l'écologie est une science à la fois naturelle et sociale, dans la mesure où elle fait des interactions entre les activités socialement médiatisées des êtres humains et l'environnement naturel dans lequel elles se déploient son objet propre:[4] c'est ce deuxième sens qui est en jeu dans les discussions sur l'écologie marxiste. Si l'on se concentre sur la manière dont l'œuvre de Marx lui-même est intégrée à ces débats, et sans entrer dans les détails d'une histoire déjà longue et tortueuse, on peut schématiquement distinguer trois positions à ce sujet. La première consiste à soutenir que Marx partage avec son époque un optimisme à l'égard du progrès technique et un productivisme qui tient les ressources naturelles pour gratuites et illimitées: ses théories seraient alors parfaitement hétérogènes à toute forme d'écologie, comme l'attesteraient du reste les ravages écologiques entraînés par le «socialisme réel». La deuxième position, qui a dominé l'écologie marxiste pendant plusieurs décennies, partage cette vision d'un Marx technophile et productiviste, mais considère qu'il faut dépasser les limites de son œuvre pour intégrer les questions écologiques à la théorie marxiste: cette position, représentée dans les années 1980 et 1990 par des auteurs comme Benton ou O'Connor,[5] est aujourd'hui soutenue dans une forme renouvelée par Moore[6] ou

[3] Ernst Haeckel: Generelle Morphologie der Organismen. Berlin 1866. T. 2, p. 286.

[4] Cf. Eugene P. Odum: Ecology: The Link Between the Natural and the Social Sciences. 2. Ed. New York 1975. Yrjö Haila, Richard Levins: Humanity and Nature. London 1992.

[5] Voir entre autres The Greening of Marxism. Ed. by Ted Benton. New York 1996.

[6] Voir Jason W. Moore: Capitalism and the Web of Life. London 2015.

Tanuro,[7] qui concèdent à Marx une prise en compte des problèmes écologiques tout en pointant les limites de son approche en la matière.[8] Enfin, une troisième position rejette la prémisse commune aux deux premières pour soutenir que la critique marxienne de l'économie politique présente un aspect intrinsèquement écologique, au point d'autoriser à parler d'une «écologie de Marx» pleinement pertinente et convaincante: c'est ce que soutiennent notamment Foster[9] et Burkett.[10]

Or les études consacrées aux manuscrits et notes de travail de Marx se présentent, notamment dans le travail de Saito, comme un puissant appui à cette troisième position. Ces travaux ont en effet permis d'établir l'existence, dans les cahiers de notes *(Exzerpthefte)*, d'un important matériau relatif au rapport entre formations sociales et environnement naturel, dans lequel on peut déchiffrer la formation d'une véritable théorie des rapports entre société et nature: cette thèse, déjà avancée par certains chercheurs et chercheuses est-allemands autour de 1990,[11] a été récemment défendue, avec des arguments qui nous paraissent décisifs, dans l'ouvrage déjà cité de Saito,[12] mais aussi dans un important article de Vollgraf.[13] Dans l'interprétation développée par ces auteurs, la théorie écologique de Marx tourne autour du concept de *Stoffwechsel*[14] (métabolisme), qui peut être entendu en trois sens: métabolisme naturel (échange de matière entre un organisme quelconque et son environnement, que Marx nomme généralement «allgemeine Stoffwechsel der Natur»[15]), métabolisme social (échange de matières ayant lieu dans l'échange de marchandises[16]), et «Stoffwechsel zwischen Natur und Mensch» (interactions socialement médiatisées entre l'être humain et la nature, en particulier dans le procès de pro-

[7] Voir par exemple Daniel Tanuro: Marxism, Energy, and Ecology. In: Capitalism Nature Socialism 21. Abingdon-on-Thames 2010, pp. 89–101.

[8] Qui sont à chercher, pour ces auteurs, respectivement dans un dualisme «cartésien» jamais surmonté et un aveuglement d'époque face aux énergies fossiles.

[9] Voir notamment John Bellamy Foster: Marx's Ecology. New York 2000.

[10] Voir notamment Paul Burkett: Marx and Nature. New York 1999.

[11] Voir en particulier les travaux d'Anneliese Griese.

[12] À l'égard duquel nous serons amené, par la suite, à préciser l'étendue de notre dette.

[13] Carl-Erich Vollgraf: Marx und die sukzessive Untergrabung des Stoffwechsels der Gesellschaft bei entfalteter kapitalistischer Massenproduktion. In: Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. N.F. 2014/15. Hamburg 2016, pp. 106–132.

[14] Sur ce point, voir Gerd Pawelzig: Zur Stellung des Stoffwechselsbegriffs im Denken von Karl Marx. In: Karl Marx – zwischen Philosophie und Naturwissenschaften. Hrsg. von Anneliese Griese und Hans Jörg Sandkühler. Frankfurt a.M. 1997, pp. 129–150. Kohei Saito: Karl Marx's Ecosocialism (note 2), p. 63 sqq.

[15] Voir MEGA② II/3.1, pp. 55/56.

[16] Voir par exemple MEGA② II/5, p. 66.1–4.

duction matérielle). C'est ce troisième sens qui est au cœur de l'écologie marxienne.

Dans le cadre tracé par les travaux mentionnés à l'instant, nous nous proposons ici de contribuer à l'étude de la théorie écologique marxienne en repartant des textes désormais publiés dans le tome IV/18 de la MEGA②. Les *Cahiers sur l'agriculture (Hefte zur Agrikultur)* de 1865–68, qui s'y trouvent édités pour la première fois, nous semble permettre de documenter la formation, dans le travail de recherche de Marx, d'une critique écologique de l'agriculture capitaliste (et plus généralement, du mode capitaliste de gestion des conditions naturelles de production) et d'un projet de recherche empirique sur la diversité historique des interactions métaboliques entre production socialement médiatisée et environnement: dès lors, il s'agira ici de retracer le cheminement de pensée de Marx pour identifier les principaux thèmes et méthodes de cette pensée écologique naissante dans ses deux versants, travail qui n'a pas encore été effectué dans la recherche française. Pour ce faire, cet article procédera en trois temps. Nous proposerons d'abord une brève contextualisation et description des nouveaux documents mis à disposition par le tome IV/18; l'appareil critique exhaustif de la MEGA②, auquel nous renvoyons d'emblée, nous autorisera à être bref. Nous formulerons ensuite quelques remarques méthodologiques sur la manière dont on peut tirer profit de ces matériaux au statut très particulier. Nous proposerons enfin quelques hypothèses provisoires pour l'interprétation de ces textes, en identifiant plusieurs points sur lesquels ces documents font progresser notre compréhension de la pensée écologique marxienne.[17]

De la rente foncière à l'écologie: situation des notes sur l'agriculture de 1865–68

Les *Cahiers sur l'agriculture* de 1865–68 trouvent leur source dans le travail de Marx sur la rente foncière capitaliste. Cette notion constitue l'un des points névralgiques de l'économie classique, et Marx l'a identifiée comme telle dès les *Pariser Hefte* (MEGA② I/2). L'axe central de son travail sur ce point va rapidement devenir le débat avec la conception ricardienne de la rente, comme

[17] La présente étude sera prochainement complétée par un autre travail, intitulé ‹Une hypothèse sur la genèse de l'écologie marxienne›, qui portera plus spécifiquement sur les raisons permettant d'expliquer avec précision le soudain intérêt de Marx pour les problèmes écologiques en 1865 – question que nous n'aborderons donc pas directement ici.

on le voit dès *Misère de la philosophie*.[18] Cet ancrage dans la critique de Ricardo explique sans doute pourquoi Marx se concentre durablement sur la rente agricole, bien que l'extension de ses analyses à d'autres rentes foncières (par exemple minière) lui apparaisse tout à fait possible.[19] Une première rupture intervient en 1851, lorsque Marx annonce, dans une lettre à Engels, avoir produit une critique de la ‹loi des rendements décroissants des sols›, qui constitue le cœur de la théorie ricardienne de la rente;[20] cette perspective critique est développée dans les *Londoner Hefte*, en particulier dans le cahier XII.[21] C'est à cette occasion que Marx met pour la première fois en fiches l'*Agriculturchemie* de Liebig,[22] dans sa quatrième édition: les théories de Liebig sur l'utilisation d'engrais minéraux pour augmenter la fertilité des sols semblent alors apporter une base scientifique au rejet de la loi de Ricardo, dans la mesure où ils permettent de conjurer le spectre de la décroissance des rendements. Marx franchit une étape supplémentaire autour de 1862 lorsqu'il met au point le concept de rente absolue comme rente associée à la propriété foncière spécifiquement capitaliste, qu'il présentera souvent comme l'élément véritablement novateur de sa théorie:[23] cette innovation est présentée dans une lettre à Engels,[24] et Marx rédige à la même époque une section des *Theorien über den Mehrwert* qui discute de manière détaillée les théories de la rente foncière chez Anderson, Smith, Ricardo, Malthus et Rodbertus (MEGA② II/3.3). Enfin, lors de la rédaction d'un premier manuscrit d'ensemble du *Capital*, Marx rédige à la fin de l'année 1865 une version de sa théorie de la rente foncière qui sera reprise par Engels dans son édition du livre III;[25] au cours de ce travail, il s'appuie sur un épais cahier d'extraits tirés d'ouvrages d'agrochimie et d'économie, cahier qui constitue précisément l'une des pièces mise à disposition par le tome IV/18.[26] Cependant, cette rédaction du chapitre sur la rente

[18] Voir Karl Marx: Misère de la philosophie. Paris, Bruxelles 1847. IIe partie. Ch. 4.

[19] On trouve plusieurs indications en ce sens dans les manuscrits sur la rente foncière: voir par exemple MEGA② II/4.2, p. 668.

[20] Voir Marx an Engels, 7. Januar 1851. In: MEGA② III/4, pp. 6–10.

[21] Voir Gisela Winkler: Zur Bedeutung der Londoner Hefte 1850–1853 für die Entwicklung der Marxschen Grundrententheorie. In: Beiträge zur Marx-Engels-Forschung 23. Berlin 1987, pp. 111–116; Lucia Pradella: Globalization and the Critique of Political Economy: New Insights From Marx's Writings. Abingdon-on-Thames, New York 2015, pp. 104–107.

[22] Justus Liebig: Die organische Chemie in ihrer Anwendung auf Agricultur und Physiologie. 4. Aufl. Braunschweig 1842.

[23] Voir par exemple Marx an Engels, 9. August 1862. In: MEGA② III/12, p. 190.

[24] Voir Marx an Engels, 2. August 1862. In: MEGA② III/12, pp. 178–181.

[25] MEGA② II/4.2, pp. 667–833.

[26] Sur les rapports entre ce travail d'annotation et la rédaction du chapitre sur la rente foncière, voir Artur Schnickmann: Marx' Arbeit über die Grundrente im Jahre 1865. In: Beiträge zur

foncière soulève de nombreuses difficultés théoriques; le concept de rente absolue, en particulier, fait l'objet d'une élaboration encore insatisfaisante.[27] C'est pourquoi la mise au propre de ce manuscrit à peine achevée, Marx se lance dans de nouvelles investigations et réflexions sur la rente foncière,[28] dont témoignent notamment les trois cahiers de 1868 également publiés dans le tome IV/18, mais n'aura pas l'occasion d'écrire à nouveau sur ce sujet.

On voit donc pourquoi Marx s'intéresse à l'agriculture, et quelle position les *Cahiers sur l'agriculture* de 1865–68 occupent dans cette recherche au long cours. Il suffit d'en parcourir le sommaire pour être frappé par la multiplicité des approches adoptées par Marx sur cette question: agrochimie et *Agrarwissenschaft*, botanique, économie agraire, théorie économique, statistiques, histoire juridique. L'agriculture se présente donc comme un point de rencontre et d'articulation entre critique de l'économie politique et étude des sciences empiriques (naturelles et historiques). Loin de se contenter des approches économiques, on constate que Marx accorde un intérêt tout particulier à l'agrochimie, comme il le souligne lui-même dans une lettre à Engels qui revient sur la rédaction du chapitre sur la rente foncière tel qu'il figure dans le manuscrit I du livre III:

> «Die neue Agrikulturchemie in Dtschld, speziell Liebig u. Schönbein die wichtiger für diese Sache als alle Oekonomen zusammen genommen, andrerseits das enorme Material, das die Franzosen seit meiner letzten Beschäftigung mit diesem Punkt darüber geliefert hatten, mußte durchgeochst werden.»[29]

Cet intérêt s'explique à partir du contexte du travail sur la rente foncière: les résultats de la science agrochimique doivent permettre à Marx de fonder sa critique de Ricardo en corrigeant la vision insuffisamment informée que ce dernier a de la fertilité des sols. Comme l'a souligné Claude Reboul, Marx s'emploie en effet à redéfinir la concept de fertilité sur lequel va s'appuyer sa conception de la rente, en particulier différentielle;[30] et l'originalité de son

---

Marx-Engels-Forschung 23. Berlin 1987, pp. 117–125. L'utilisation des extraits du *Großheft* dans le manuscrit sur la rédaction du chapitre 6 est indiquée de manière systématique dans l'appareil critique du tome IV/18.

[27] Pour une discussion détaillée des problèmes théoriques posés par le chapitre dans sa rédaction de 1865, voir Tran Hai Hac: Relire «Le Capital». Lausanne 2003. T. 2, pp. 137–258. Voir également Ingo Stützle: Die Grenze der Werttheorie. Politische Ökonomie der Grundrente und Marx' Kritik. In: PROKLA 191. Berlin 2018, pp. 299–316.

[28] Voir Carl-Erich Vollgraf: Einführung. In: MEGA® II/4.3, pp. 453–461.

[29] Marx an Engels, 13. Februar 1866. In: MEGAdigital. On trouve d'ailleurs un passage parallèle dans le manuscrit de 1865: voir MEGA® II/4.2, p. 723.

[30] Voir Claude Reboul: Déterminants sociaux de la fertilité des sols. In: Actes de la recherche en sciences sociales 17–18. Paris 1977, pp. 85–112, 102–109.

approche consiste donc à s'appuyer, pour ce faire, sur les sciences naturelles,[31] ce qui permet de comprendre pourquoi ces dernières (au premier rang desquelles l'agrochimie) occupent une place si importante dans les sources collectées par Marx en vue de son travail sur la rente foncière en 1865 et après.

Or il se trouve que l'agrochimie constitue, comme on le sait, l'une des sources principales de l'écologie (au sens de Haeckel) telle qu'elle s'est développée à partir du XIXe siècle,[32] puisqu'elle forme le terrain sur lequel sera plus tard élaboré, via la pédologie, le concept de biosphère.[33] On peut également noter que les travaux de Fraas sur le rapport entre les plantes et le climat, longuement annotés par Marx en 1868, préfigurent à certains égards la notion moderne d'écosystème. Si l'on suit la reconstruction de Jean-Paul Deléage,[34] il s'avère en fait que l'agriculture constitue – avec les plantes sauvages et l'évolution des espèces – l'un des trois objets privilégiés à partir de l'étude desquels se forme la science écologique au XIXe siècle. Il est donc légitime de rapprocher le travail ici entrepris par Marx de ce qui deviendra, à peine quelques années plus tard, l'écologie comme science; ou, pour être plus précis, on peut dire que Marx acquiert une connaissance très fine d'un ensemble de disciplines et de résultats qui seront, à la fin du XIXe siècle, unifiés dans l'écologie devenue «consciente d'elle-même».[35] Cette affirmation apparaît d'autant mieux fondée si l'on prend également en compte les cahiers de notes plus tardifs publiés dans les tomes IV/26 et IV/31 de la MEGA②, qui contiennent de nouveaux extraits relatifs à la chimie organique, l'agrochimie, la géologie et la géochimie, ainsi que les cahiers inédits sur la physiologie végétale et animale de 1876,[36] autant de documents qui témoignent d'une attention poussée aux différents niveaux du métabolisme naturel.

En somme, la question de la rente foncière capitaliste – qui, en tant que telle, n'a évidemment pas cessé de préoccuper Marx[37] – constitue à certains égards une porte d'entrée dans le champ de l'écologie naissante, pour lequel Marx va développer un intérêt considérable qui va bien au-delà de la simple curiosité (et de ce qui est nécessaire à l'élaboration d'une théorie critique de la rente). C'est

[31] Pour une perspective d'ensemble sur le rapport de Marx aux sciences naturelles, voir en premier lieu Karl Marx – zwischen Philosophie und Naturwissenschaften (note 14) et Karl Marx und die Naturwissenschaften im 19. Jahrhundert. Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. N.F. 2006. Hamburg 2006.

[32] Voir Jean-Paul Deléage: Histoire de l'écologie. Paris 1991, pp. 50 sqq.

[33] Ibid., pp. 199 sqq.

[34] Ibid., pp. 306/307.

[35] L'expression est de Deléage (ibid., p. 61).

[36] Voir cahiers de 1876, IISG, MEN, Sign. B 130–132.

[37] C'est ce que dont témoigne notamment le cahier de 1878/81, IISG, MEN, Sign. B 153.

pourquoi on est fondé à parler, comme le faisait déjà Foster dans son ouvrage séminal, d'une écologie *de Marx*, au sens où l'œuvre de Marx lui-même présente une tentative, largement documentée, pour élaborer une nouvelle théorie des rapports entre les sociétés humaines et leur environnement à partir des résultats de la science écologique naissante, comme l'avait du reste remarqué Anneliese Griese: non seulement la quantité d'informations rassemblées à ce sujet témoigne d'une préoccupation centrale, mais ces recherches sont pleinement intégrées à l'élaboration théorie marxienne, bien que Marx n'ait pas eu le temps de développer lui-même les modalités de cette intégration au-delà de quelques indications disséminées dans ses textes rédigés. Il faut dès lors se tourner vers les manuscrits qui documentent la formation de cette écologie programmatique pour en délimiter les thèmes et les méthodes, ce que l'on se propose de faire ici.

Réflexions méthodologiques sur l'interprétation de ces documents

Mais avant d'en venir aux textes pour nous demander ce qu'ils nous apprennent sur la pensée écologique de Marx, il est nécessaire de s'interroger sur les *modalités* d'interprétation de ces textes et la manière dont on peut s'en servir pour reconstruire la pensée marxienne. Ces réflexions sont appelées par leur statut très particulier: on se trouve en effet face à des textes publiés dans des volumes portant le nom de Marx, mais dans lesquels presque aucune ligne n'a Marx lui-même pour auteur. Autrement dit, les *Exzerpthefte* constituent moins un ensemble de textes de Marx que le *matériau brut* (ou quasiment brut) à partir duquel Marx a travaillé tout au long de sa vie,[38] à partir du moment où il a pris l'habitude de recopier des extraits des ouvrages qu'il lisait.[39] C'est ce qui fait tout leur intérêt, car ces cahiers non seulement éclairent les textes publiés dans les deux premières sections de la MEGA② en donnant accès à la documentation leur servant de base et au processus de leur élaboration – c'est-à-dire à l'atelier de Marx[40] –, mais permettent en outre de découvrir des matériaux non ou peu utilisés dans des textes rédigés, ce qui donne un fascinant aperçu sur de nouvelles directions de pensée dépassant, sur certains points, tout ce que

[38] Pour une synthèse sur le contenu des *Exzerpthefte* en fonction des époques, voir Rolf Hecker: Thematische Vielfalt und inhaltliche Konstanten in Marx' Studienmaterialien. In: Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. N.F. 2014/15. Hamburg 2016, pp. 106–132.

[39] Une pratique qu'il dit avoir adoptée en 1837: voir Marx an Heinrich Marx, 10./11. November 1837. In: MEGA② III/1, p. 15.

[40] Voir Manfred Neuhaus, Hans-Peter Harstick: Einführung. In: MEGA② IV/32, p. 21.

l'on peut trouver dans les écrits et la correspondance:[41] ils constituent donc des sources légitimes et précieuses pour l'étude du cheminement intellectuel de Marx. Mais c'est aussi ce qui rend leur interprétation délicate: il faut déployer beaucoup d'efforts pour parvenir à retracer un chemin de pensée à partir de ce matériau brut, en particulier lorsque les extraits comportent peu de commentaires de sa part.[42] De ce point de vue, les cahiers de notes sur l'anthropologie des années 1879–1882, dont une partie a été publiée par Krader et Harstick,[43] constituent une exception en ceci que les extraits recopiés y sont pourvus d'une sorte de commentaire continu. En revanche, les extraits publiés dans le tome IV/18 comportent très peu de remarques dues à Marx, ce qui constitue le cas ordinaire pour les cahiers publiés dans la section IV.

La question qui se pose est alors la suivante: à quelles conditions peut-on mobiliser ces documents pour formuler des assertions justifiées concernant la pensée de Marx, en particulier lorsque les matériaux n'ont pas fait l'objet d'une élaboration explicite de Marx dans ses écrits? Sans bien sûr prétendre apporter une réponse définitive à cette question, nous proposons ici d'identifier cinq paramètres à étudier afin de proposer des interprétations fondées de la pensée de Marx à partir de ses cahiers d'extraits, que nous tenterons ensuite de mettre en œuvre à propos du volume IV/18.

1. Le *choix* des textes et des extraits. C'est la première information, cruciale, apportée par ces documents: ils permettent de savoir *ce qui intéresse* Marx à un moment précis. Plus précisément, on peut reconstituer les intérêts de Marx à deux niveaux distincts: premièrement, le choix des ouvrages, rapports et articles dont sont tirés les extraits; et, deuxièmement, à l'intérieur de ces textes, le choix des extraits recopiés, dont on peut supposer qu'ils intéressent plus particulièrement Marx. En comparant les extraits recopiés avec ce qui a été laissé de côté, on doit pouvoir reconstituer une partie du cheminement de pensée de

[41] Sur les *Exzerpte* et leur signification pour l'œuvre de Marx, voir Richard Sperl: Die Vierte Abteilung (Exzerpte, Notizen, Marginalien) – immanenter Bestandteil oder bloßes Additivum der Marx-Engels-Gesamtausgabe? In: ders.: Edition auf hohem Niveau. Zu den Grundsätzen der Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA②). Berlin 2004, pp. 68–87. Pour un exemple de la manière dont les *Exzerpthefte* peuvent dépasser ce qu'on trouve dans les textes de Marx, voir Kevin B. Anderson: Marx at the Margins. Expanded Ed. Chicago, London 2016.

[42] Cf. Sperl: Die Vierte Abteilung (note 41), p. 71: «Aber auch Exerpte, die kaum eigene Bemerkungen aufweisen, können Grundlage einer wissenschaftlichen Analyse mit weiterführenden Resultaten sein, denn Auswahl, Anordnung und Charakter der Exzerpte lassen zumeist Verwendlungsabsicht bzw. Zielrichtung der Studien erkennen.»

[43] The Ethnological Notebooks of Karl Marx. Transcr. and Ed., with an Introd. by Lawrence Krader. Assen 1972. Karl Marx über Formen vorkapitalistischer Produktion. Hrsg. und eing. von Hans-Peter Harstick. Frankfurt a.M. 1977. L'ensemble de ces textes sera publié dans le tome IV/27 de la MEGA②.

Marx. Par exemple, la comparaison des extraits de *Die Landwirthschaftslehre* de Hlubek avec le plan de cet ouvrage permet d'identifier l'intérêt de Marx pour la constitution des sols et la phytologie appliquée à l'agriculture.[44]

2. Les *soulignements*, directement sous une portion de texte ou (plus fréquemment) dans les marges des extraits recopiés *(Randanstreichungen)*. Ces marques d'attention permettent d'en savoir davantage sur ce qui intéresse Marx dans les textes concernés.[45] L'exemple des notes sur l'*Einleitung* de Liebig[46] est ici frappant: d'importants soulignements témoignent du grand intérêt dont Marx fait preuve à l'égard de la notion de *Raubbauagrikultur* esquissée par Liebig.[47]

3. Les *commentaires et remarques* de Marx au fil des extraits. Les extraits du tome IV/18 en comportent peu, mais il s'agit évidemment d'un indice de première importance. Par exemple, les remarques critiques de Marx sur Lavergne ou sur Dove (qui se réduisent parfois à de simples insultes insérées entre parenthèses[48]) font clairement apparaître son avis sur ce qu'il est en train de lire.

4. L'*ordre* des ouvrages et des extraits. Si on appréhende les extraits dans l'ordre dans lequel Marx les a recopiés dans ses cahiers, on peut tenter de reconstituer le cheminement de pensée qui l'a conduit d'un texte A à un texte B, en faisant l'hypothèse que le choix du texte B est susceptible d'éclairer rétrospectivement ce qui a intéressé Marx dans le texte A et l'a conduit à approfondir ce thème. Cette méthode paraît adaptée aux cahiers continus, comme les *Londoner Hefte* ou les *Hefte zur Agrikultur*. Par exemple, dans le tome IV/18, en constatant que Marx lit des critiques de Malthus après avoir annoté l'*Einleitung* de Liebig, on peut émettre l'hypothèse que cela témoigne de sa sensibilité aux conclusions implicitement malthusiennes que Liebig tire de ses analyses sur l'épuisement des sols (voir *infra*).

5. L'*utilisation* et le *commentaire* des extraits dans *d'autres textes*. Ce dernier paramètre est extérieur aux extraits eux-mêmes, mais il apporte souvent des éclairages extrêmement utiles sur le travail de pensée à l'œuvre dans la prise de notes. La manière dont Marx utilise les extraits dans des textes permet

[44] Voir Rolf Hecker: Marx' Exzerpte aus Franz Xaver von Hlubek: Die Landwirthschaftslehre in ihrem ganzen Umfange … (Wien 1853). In: Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. N.F. 2014/15. Hamburg 2016, pp. 218–229, 228/229.

[45] Cf. Kohei Saito: Marx' Fraas-Exzerpte und der neue Horizont des Stoffwechsels. In: Marx-Engels-Jahrbuch 2014. Berlin, Boston 2015, pp. 117–140.

[46] Justus von Liebig: Einleitung in die Naturgesetze des Feldbaues. Braunschweig 1862. Par la suite «Einleitung».

[47] Voir MEGA② IV/18, p. 141.

[48] Voir par exemple MEGA② IV/18, pp. 292.3, 296.26.

souvent de mieux faire apparaître ce qu'il y cherche et l'intérêt qu'ils présentent à ses yeux pour son argumentation; l'utilisation des extraits de Liebig dans le manuscrit I du livre III et dans la première édition du livre I, déjà largement étudiée, est ici paradigmatique. On trouve également, notamment dans la correspondance, une série de remarques et de jugements formulés par Marx sur ses lectures: on peut ici penser aux éloges de Darwin ou de Fraas (on reviendra sur ce dernier cas) ainsi qu'à la longue discussion critique de Carey[49] que l'on trouve dans des échanges de lettres avec Engels.

Ces hypothèses méthodologiques sont bien entendu formulées à titre provisoire et ne visent qu'à nourrir la discussion sur ce point.

Quelques hypothèses pour l'interprétation des cahiers sur l'agriculture dans la perspective de leur contribution à la pensée écologique marxienne

Il s'agit désormais de présenter quelques hypothèses permettant d'évaluer la contribution des notes sur l'agriculture à la connaissance de la pensée écologique de Marx. Ces hypothèses ne prétendent pas constituer une interprétation d'ensemble, mais proposer quelques pistes de recherche pour contribuer à l'étude de ces matériaux.

La lecture de Liebig et l'approche critique de l'agriculture capitaliste

Le premier aspect remarquable des *Hefte zur Agrikultur* est bien entendu la manière dont ils développent une critique très informée de l'agriculture capitaliste, et, plus généralement, de la gestion capitaliste des ressources naturelles.

Comme on le sait, cette critique trouve sa source dans la lecture par Marx de la septième édition de l'*Agriculturchemie* de Liebig,[50] en particulier de sa nouvelle introduction, également publiée en volume séparé: l'*Einleitung in die Naturgesetze des Feldbaues*.[51] Marx avait déjà connaissance des travaux de Liebig et d'autres agrochimistes, qu'il avait étudiés entre 1850 et 1853 dans le cadre de ses recherches approfondies sur la science économique telles qu'elles

[49] Voir MEW. T. 32, pp. 386/387, 396–404.

[50] Justus von Liebig: Die organische Chemie in ihrer Anwendung auf Agricultur und Physiologie. 7. Aufl. Braunschweig 1862. Par la suite «Agriculturchemie».

[51] Sur la 7e édition, voir Mark R. Finlay: The Rehabilitation of an Agricultural Chemist: Justus von Liebig and the Seventh Edition. In: Ambix 38. Nr. 3. Abingdon, New York 1991, pp. 155–166. Pour replacer la 7e édition dans l'évolution de l'agrochimie liebigienne, voir William H. Brock: Justus von Liebig: The Chemical Gatekeeper. Cambridge 1997, pp. 145 sqq.

figurent dans les *Londoner Hefte* (MEGA② IV/7–9); mais les problèmes posés par le caractère insoutenable de l'exploitation capitaliste des ressources naturelles n'entraient pas alors dans le champ de ses préoccupations. Pour que cette situation change brusquement en 1865, il aura fallu, d'une part, que Liebig lui-même en vienne à réaliser les dangers que le *high farming*[52] anglais (mais aussi nord-américain) faisait courir aux ressources naturelles et aux sociétés humaines, au point de livrer dans l'*Einleitung* un violent réquisitoire contre l'agriculture de son temps; et, d'autre part, que l'approfondissement par Marx de ses recherches le mette en état de percevoir, au moment où son travail sur la rente foncière l'oblige à se replonger dans l'agrochimie, l'importance de la critique liebigienne et la manière dont elle peut s'intégrer à sa propre critique de l'économie politique. L'évolution de Liebig comme celle de Marx ont été longuement étudiées par Kohei Saito,[53] et l'on se contentera ici de rappeler les grandes lignes de la lecture marxienne de Liebig dans le *Großheft*, en réservant une analyse détaillée de ces textes à une contribution ultérieure.

Dans l'*Einleitung*, la critique de Liebig porte sur ce qu'il appelle *Raubwirtschaft* ou *Raubbau*, c'est-à-dire une agriculture «prédatrice» qui épuise les ressources minérales des sols sans se préoccuper de leur renouvellement et compromet ainsi gravement l'avenir des sociétés qui la pratiquent. Les extraits recopiés par Marx témoignent d'un raisonnement en deux temps de la part de ce dernier. Marx commence par s'intéresser au chapitre VII de l'*Einleitung*, intitulé «Die Nationalökonomie und die Landwirthschaft», dans lequel Liebig critique et corrige les discours des économistes sur l'agriculture à l'aide de sa connaissance des lois régissant le renouvellement des ressources transformées par le travail agricole.[54] Marx semble faire sienne cette idée fondamentale, comme en témoigne la lettre à Engels de février 1866 citée plus haut, ainsi que la thèse principale défendue par Liebig à partir de ses prémisses agrochimiques: recourir à la fumure et au drainage pour augmenter les rendements des sols signifie en réalité que l'on a extrait davantage de nutriments des sols,[55]

[52] Rappelons que le *high farming* peut être défini comme une évolution du système de polyculture-élevage sans jachère, qui domine l'Europe au XVIIIe siècle, dans le sens d'une agriculture intensive et productiviste nécessitant l'achat d'engrais artificiels et de nourriture pour le bétail. Sur cette notion, voir F. M. L. Thompson: The Second Agricultural Revolution, 1815–1880. In: The Economic History Review. New Series 21. Hoboken 1968, pp. 62–77. Et E. L. Jones: The Changing Basis of English Agricultural Prosperity, 1853–73. In: The Agricultural History Review. T. 1–10. Exeter 1962, pp. 102–119, 104. Pour replacer le *high farming* dans le cadre plus général de la révolution agricole des temps modernes, voir Marcel Mazoyer, Laurence Roudart: Histoire des agricultures du monde. Paris 1997, pp. 313 sqq.

[53] Voir Kohei Saito: Karl Marx's Ecosocialism (note 2).

[54] Voir Justus von Liebig: Einleitung, pp. 138 sqq.

[55] Voir ibid., pp. 132/133.

pratique qui ne saurait en aucun cas être durable, surtout si l'on néglige de restituer au sol les grandes quantités de nutriments qui lui ont été arrachées.[56] Dans un second temps, Marx va approfondir cette critique du productivisme à courte vue en se tournant cette fois vers le septième chapitre de l'ouvrage, intitulé «Der Feldbau und die Geschichte».[57] De ce texte, Marx va retenir la description du *Raubbau* comme un système[58] caractérisé par le pillage des nutriments sans restitution;[59] la rupture du métabolisme entre villes et campagnes qui entraîne l'effondrement du cycle de restitution des nutriments prélevés par l'agriculture;[60] le recours massif à l'achat d'engrais pour tenter – d'ailleurs très imparfaitement – de compenser la diminution des rendements entraînée par cette perte en nutriments, engrais qui entraînent cependant de nouveaux problèmes dont le pillage des ressources mondiales de guano est emblématique;[61] et un changement dans le régime alimentaire imputable à la nécessité d'adapter les cultures à la baisse de la fertilité des sols, qui a des effets néfastes sur la santé des populations.[62]

Cette lecture de Liebig va s'avérer essentielle pour Marx. Il ne reçoit pas passivement l'exposé liebigien sur le *Raubbau*, puisqu'il accomplit au contraire un geste fondamental consistant à rapporter cette modalité de l'agriculture au *capitalisme*, dont il est alors en train de reconstruire les principales propriétés dans sa critique de l'économie politique. On le constate, comme cela a déjà été largement remarqué,[63] dans certains développements des livres I et III du *Capital* qui se réfèrent explicitement à ces *Exzerpte* tirés de Liebig, notamment celui du livre I sur le pillage capitaliste des ressources naturelles[64] et celui du manuscrit I du livre III sur la «rupture métabolique» causée par

[56] Voir notamment MEGA② IV/18, p. 133.6–8: «Die höheren Erndten sind nicht dadurch bedingt, daß das Feld an Nährstoffen reicher wurde, sondern sie beruhten auf der Kunst es früher daran ärmer zu machen.» Voir aussi ibid., p. 133.11–14. Cf. MEGA② II/4.2, p. 833.20–22.

[57] Liebig: Einleitung, pp. 106–134.

[58] Comme en témoigne notamment cet extrait: «der rohe Raub bildet sich aus zur Kunst des Raubs» (MEGA② IV/18, p. 141.17–18). Dans un texte ultérieur, on trouvera d'ailleurs l'expression «Raubsystem». Voir Karl Marx: Differentialrente. Auszüge aus Exzerptheften. In: MEGA② II/4.3, p. 239.2, 19.

[59] Voir MEGA② IV/18, p. 138.23–25.

[60] Voir notamment MEGA② IV/18, pp. 129, 134, 142.

[61] Comme le signale notamment MEGA② IV/18, p. 143.11–18. Sur ce point, voir Brett Clark, John Bellamy Foster: Guano: The global metabolic rift and the fertilizer trade. In: Ecology and Power. Ed. by Alf Hornborg, Brett Clark and Kenneth Hermele. London, New York 2012, pp. 68–82.

[62] Voir MEGA② IV/18, pp. 139/140.

[63] Notamment, bien entendu, par Foster dans Marx's Ecology (note 6).

[64] Voir MEGA② II/5, pp. 410–413.

l'agriculture capitaliste.[65] Soit dit en passant, la présence de ce type de considérations dans le *premier* livre du *Capital* montre bien que l'enjeu écologique ne se limite pas du tout à la question de la rente foncière. Mais cette lecture de Liebig va en outre constituer une sorte de matrice pour les recherches sur l'agriculture menées dans une perspective écologique, tant dans le *Großheft* que dans les cahiers de 1868. À cet égard, deux acquis sont fondamentaux. Tout d'abord, la nécessité d'appuyer la critique de l'économie politique sur une base scientifique solide, qui explique en bonne partie le regain d'intérêt pour l'agrochimie, la botanique, plus tard la géologie, manifeste dès le *Großheft* (et cela dès les 58 pages d'*Exzerpte* tirés de l'*Argiculturchemie* proprement dite). Ensuite, la description de l'agriculture capitaliste comme système de pillage des ressources naturelles et l'analyse de la contradiction entre augmentation de la productivité (donc du profit et de la rente) et soutenabilité: la transformation du mode de production entraîne une transformation du métabolisme de la nature et de la société, et ce métabolisme proprement capitaliste est compris comme *rupture* métabolique.

Documenter la critique de l'agriculture capitaliste

Ces deux acquis apparaissent d'autant plus décisifs qu'une bonne partie des extraits recopiés ultérieurement par Marx dans ses notes sur l'agriculture prennent sens dans ce cadre. On peut donc mesurer l'importance de cet élargissement écologique de la critique du capitalisme aux effets qu'il a produit dans les *Exzerpthefte*. Le travail de recherche de Marx va consister, pour une bonne part, à rassembler les bases empiriques de la théorie de la rupture métabolique, c'est-à-dire, à *documenter sa critique de l'agriculture capitaliste*.

De manière évidente, puisqu'il s'agissait de la cible principale de Liebig, Marx va chercher à se documenter sur l'agriculture britannique. Pour ce faire, il collecte un certain nombre de sources, dont les plus importantes sont sans doute un essai de Lavergne sur l'économie agricole britannique[66] et un ouvrage de Hamm sur les outils et machines utilisés dans l'agriculture britannique.[67] Ces ouvrages ont pour point commun d'être écrits par des étrangers qui vantent

[65] Voir MEGA② II/4.2, pp. 752/753. L'expression «metabolic rift» vient de Foster et du courant éco-socialiste auquel il appartient, mais elle renvoie à ce passage du manuscrit de 1865 sur la rente foncière, qui parle de «Bedingungen, die einen unheilbaren Riß hervorbringen in dem Zusammenhang des gesellschaftlichen und natürlichen, durch die Naturgesetze des Bodens, vorgeschriebnen Stoffwechsels».

[66] Léonce de Lavergne: The Rural Economy of England, Scotland and Ireland. Transl. from the French with Notes by a Scottish Farmer. Edinburgh, London 1855.

[67] Wilhelm Hamm: Die landwirthschaftlichen Geräthe und Maschinen Englands. 2. Aufl. Braunschweig 1858.

les mérites du *high farming* britannique (Lavergne se voit même qualifié de «blinder Bewunderer Englands» dans le livre I du *Capital*[68]). Marx ne se prive donc pas de les critiquer, et ces attaques contre les thuriféraires du *high farming* viennent confirmer que c'est bien comme une critique de l'agriculture capitaliste que Marx a compris les analyses de Liebig, critique dont il cherche désormais à étayer les bases empiriques. Marx va également accroître sa documentation sur l'autre cible principale de Liebig: l'agriculture états-unienne, grâce à la lecture des *Notes on North America* de Johnston,[69] ouvrage dont il avait déjà entendu parler au moment des *Londoner Hefte* mais qu'il n'avait pas pris le temps de lire en détail.

Parmi les thèmes qui retiennent l'attention de Marx dans ses notes sur Lavergne, l'épuisement des sols est d'autant plus remarquablement présent que Marx, comme on l'a déjà noté, n'avait jamais été sensible à cet aspect avant sa lecture de la 7e édition de l'*Agriculturchemie*. C'est le premier point mentionné dans les extraits portant sur le chapitre de Lavergne consacré aux récoltes: «One great drawback attends cereal generally … they exhaust the soil which bears them.»[70] «In Northern latitudes das land rascher erschöpft durch cereals.»[71] En outre, Marx s'appuie sur ses connaissances récemment acquises (ou du moins approfondies) en agrochimie pour critiquer Lavergne, puisqu'il ajoute, après la première des phrases citées: «Herr Lavergne scheint zu glauben, daß other plants do not do so!»,[72] en se référant implicitement à sa lecture des passages de l'*Agriculturchemie* sur la manière dont les plantes puisent dans le sol les nutriments nécessaires à leur croissance.[73] Comme on le sait, cet extrait de Lavergne sera repris dans le manuscrit I du livre III et se verra assorti d'une violente attaque contre l'incompétence de cet auteur en matière d'agrochimie, dans laquelle Marx s'appuie une nouvelle fois implicitement sur sa lecture de Liebig.[74]

Les notes sur Johnston font également une place très importante au problème de l'épuisement des sols. L'importance des *Randanstreichungen* témoigne de l'intérêt qu'a présenté cette lecture pour Marx. On voit dès la première

[68] MEGA② II/5, p. 431.35.
[69] J. F. W. Johnston: Notes on North America. Agricultural, Economical, and Social. T. 1.2. London 1851.
[70] MEGA② IV/18, p. 236.20–21.
[71] Ibid., p. 236.23–24.
[72] Ibid., p. 236.21–22.
[73] Voir MEGA② IV/18, pp. 146 sqq.
[74] MEGA② II/4.2, p. 683. Ce passage a donné lieu à une controverse parmi les écologistes marxistes. Pour une mise au point, voir John Bellamy Foster, Paul Burkett: Marx and the Earth: An Anti-Critique. Leiden, Boston 2016, pp. 27–30.

phrase que la perspective dans laquelle Marx lit Johnston est celle ouverte par sa lecture de Liebig: «The common system, in fact, of North America of selling everything for which a market can be got (hay, corn, potatoes etc); and taking no trouble to put anything into the soil in return.»[75] Plus loin, Marx écrit: «Das System bringt das Land by u. by to ‹complete exhaustion; in very rich land langsamer›, rascher bei ärmern.»[76] Il relève également les commentaires alarmants de Johnston sur l'épuisement des sols dans l'état de New York, région pourtant connue pour sa production de blé.[77] Cela correspond très exactement à la *Raubwirtschaft* de Liebig, et cette interprétation est confirmée par un document ultérieur: lorsqu'il reprend ces extraits dans une fiche destinée à servir de base aux nouveaux développements de son travail sur la rente différentielle, Marx qualifie explicitement l'agriculture états-unienne telle que décrite par Johnston de *Raubsystem*.[78] On a là une nouvelle preuve de la manière dont l'appropriation de Liebig a permis à Marx de devenir attentif à la question de l'épuisement des sols.

Un autre aspect de la critique marxienne porte sur l'élevage. Le *high farming* repose en bonne partie sur la promotion d'une agriculture centrée sur l'élevage, à la fois parce que cela permet une production massive de fumier pour les cultures, et parce que les profits engendrés sont plus importants.[79] Lavergne se pose en défenseur de ce type d'agriculture contre l'agriculture française, centrée sur les céréales (dont Marx connaît en détail le fonctionnement grâce aux comparaisons établies par Lavergne, mais surtout, grâce à sa lecture de Mounier[80]). Marx fait preuve d'une grande attention à cette question de l'élevage et ses extraits sont particulièrement détaillés sur ce point.[81] Ce qui frappe le plus à leur lecture est l'indignation de Marx face à l'élevage intensif tel qu'il est élaboré par les fermiers anglais à cette époque. Il relève avec précision les caractéristiques du «System» mis au point par Robert Bakewell

[75] MEGA② IV/18, p. 311.5–7.
[76] MEGA② IV/18, p. 317.1–2.
[77] Voir MEGA② IV/18, p. 313.
[78] Voir Karl Marx: Differentialrente. Auszüge aus Exzerptheften. In: MEGA② II/4.3, p. 239.2, 19.
[79] Sur ce point, voir E. L. Jones: The Changing Basis of English Agricultural Prosperity, 1853–73 (note 52). L'auteur note (p. 119) que durant les années 1850–60, «profits from livestock rather than grain [became] increasingly the basis of agricultural prosperity».
[80] Louis Mounier: De l'agriculture en France, d'après les documents officiels, avec des remarques par M. Rubichon. T. 1.2. Paris 1846. Notons que Mounier et Rubichon se présentent explicitement comme des partisans de l'agriculture britannique.
[81] On sait du reste que le passage à une agriculture d'élevage massif sera reliée, dans le passage du livre I consacré à la ‹prétendue accumulation primitive›, aux *enclosures* qui chassent les paysans des champs pour les remplacer par du bétail: voir MEGA② II/5, pp. 581 sqq.

pour tripler la productivité de son élevage en sélectionnant les individus afin d'obtenir des moutons pouvant être abattus plus tôt et ayant proportionnellement davantage de viande.[82] Dans le même sens, plusieurs espèces sont analysées et c'est à chaque fois le travail de sélection visant à réduire la masse osseuse au profit des parties charnues du corps qui est souligné. À l'occasion d'une dithyrambe de Lavergne consacrée à la race *Devon*, Marx écrit: «Precocity, im Ganzen sickliness, want of Knochen, viel development of fat u. flesh etc charakterisirt daher alle diese Kunstproducte. Disgusting!»[83] Cette remarque montre que la lecture de Lavergne permet d'étendre la critique de l'exploitation des ressources naturelles par l'agriculture capitaliste au bétail. Cet aspect sera d'ailleurs corroboré par les notes sur Hamm, qui abordent la question sous l'angle des bâtiments et dispositifs conçus pour cet élevage intensif:

> «Diese engl. Stallfütterung ist eine Art Zellengefängnißsystem, aber wohl ventilirt, geräumig, gute Nahrung, bessere Oekonomie des Mistes. In diesen Gefängnissen werden die Thiere geboren u. bleiben drin bis sie are killed off. Die Frage ist, ob dieß System, verbunden mit dem der Züchtung, das die Thiere abnormal entwickelt, u. ihre Knochen unterdrückt hat, um sie in blosse Fleisch- u. Fettmassen zu verwandeln, früher aber (vor 1848) mitigirt war durch möglischsten Aufenthalt in freier Luft, nicht schließlich den Grund zu grossem Verderb der Lebenskraft legen muß?»[84]

Juste après, Marx parle de la transformation des exploitations agricoles en véritables «Fabriken v. Fleisch, Milch u. Talg, wo das lebende Thier ganz wie eine Maschine behandelt wird».[85] La crainte d'un épuisement de la force vitale des animaux d'élevage fait écho au problème de l'épuisement des sols. Ces extraits permettent donc à Marx d'élargir sa critique de l'agriculture capitaliste à l'élevage, et l'on peut même aller jusqu'à affirmer qu'il se positionne explicitement contre l'élevage intensif en intérieur.[86]

Ce dernier point illustre un autre aspect des recherches de Marx: l'enquête sur les transformations techniques que subit l'agriculture britannique (et états-unienne) avec le passage au productivisme. Ces transformations affectent aussi bien l'organisation, le rythme et le type des cultures que l'outillage et les

---

[82] Voir MEGA② IV/18, pp. 232, 234. Cet exemple sera repris dans le manuscrit II du livre II pour illustrer la manière dont le capitalisme cherche à raccourcir la durée de production afin d'accélérer la circulation du capital. Voir MEGA② II/11, p. 189.

[83] MEGA② IV/18, p. 234.33–35.

[84] MEGA② IV/18, p. 303.5–13.

[85] Ibid., p. 303.15–16.

[86] Pour un développement sur cette question, voir John Bellamy Foster, Brett Clark: The Robbery of Nature. New York 2020, pp. 131–150.

matériaux utilisés pour cultiver les champs et élever le bétail. Notons que l'intérêt de Marx pour la technologie en général (c'est-à-dire pour l'étude des forces productives[87]) est bien connu et largement documenté, que ce soit dans le livre I du *Capital* (en particulier dans le chapitre sur le machinisme) ou dans ses *Exzerpthefte*, notamment ceux de 1851.[88] Dans les cahiers sur l'agriculture, cet intérêt se manifeste d'abord dans le souci qu'a Marx de relever avec précision les techniques de rotation des cultures, de travail de la terre, de sélection des plantes et des animaux d'élevage, c'est-à-dire tout ce qui documente un état donné des forces productives dans le domaine agricole. On peut le voir, par exemple, dans les passages des notes sur Mounier consacrés à la déforestation et aux pratiques agricoles en France[89] ou les extraits de Lavergne qui documentent avec précision le système dit de la *«Norfolk rotation»* en Grande-Bretagne,[90] mais déjà dans les notes sur Liebig.[91] Ensuite, un autre aspect que Marx cherche à documenter est la transformation de l'outillage et des matériels qui accompagne la métamorphose capitaliste de l'agriculture. On le voit dans les extraits sur Johnston,[92] évidemment dans les notes sur l'ouvrage de Hamm qui est entièrement consacré à cette question, mais aussi, plus tard, dans le premier cahier de 1868 où se trouve recopié un extrait d'article du *Times* consacré aux progrès de l'usage de la machine à vapeur en agriculture.[93]

Les cahiers sur l'agriculture, en particulier le *Großheft*, renferment donc une masse considérable d'informations qui permettent à Marx de donner une base empirique large à sa critique de l'agriculture capitaliste, c'est-à-dire de procurer une description articulée de la forme particulière de métabolisme nature/société qui caractérise le mode de production capitaliste. Cette critique a donc pour axe directeur les transformations du rapport entre les êtres humains et leur environnement imputables à l'introduction du capitalisme dans l'agriculture, et on peut donc affirmer qu'elle est de part en part écologique. Plus précisément, trois thèmes se dégagent des extraits de Marx: l'épuisement des sols, l'exploitation industrielle des animaux et l'évolution des techniques, qui accompagne et amplifie les deux premiers. À chaque fois, Marx articule l'investigation agrochimique, l'étude des rapports sociaux de production et l'évo-

[87] Cf. André-Georges Haudricourt: La Technologie, science humaine. Paris 1987.
[88] Voir Karl Marx: Die technologisch-historischen Exzerpte. Transkr. und hrsg. von Hans-Peter Müller. Frankfurt a.M., Berlin, Wien 1982.
[89] Voir MEGA② IV/18, pp. 195 sqq.
[90] Voir ibid., p. 237.
[91] Voir par exemple ibid., pp. 137, 160 sqq.
[92] Voir MEGA② IV/18, p. 312.
[93] Voir MEGA② IV/18, p. 442. Des extraits tirés de Hamm abordent également ce point: voir MEGA② IV/18, pp. 303, 305.

lution des forces productives pour faire ressortir la *contradiction* inhérente au métabolisme capitaliste. On a là une première ébauche de la pensée écologique marxienne. Ce point est d'autant plus important que l'enquête sera reprise à partir d'une documentation nouvelle dans un cahier de 1875/76 entièrement consacré au *Raubsystem* qu'est l'agriculture capitaliste:[94] entre temps, ce thème a pris une importance considérable dans la littérature scientifique de l'époque (les ouvrages annotés dans ce cahier ont été publiés entre 1864 et 1870) et Marx dispose donc d'une grande quantité de sources nouvelles.[95] On notera d'ailleurs que le thème de la *Raubwirtschaft* constitue un des axes autour duquel se forme la science écologique,[96] dans le développement de laquelle Marx, à sa manière, s'insère grâce à ses cahiers sur l'agriculture.

Renouveau de la critique de Malthus

Un autre point remarquable dans ces cahiers sur l'agriculture est le renouveau de la critique de Malthus. Les prises de position anti-malthusiennes de Marx sont anciennes et largement documentées.[97] Le travail de recherche et de rédaction qui aboutira à la publication du livre I du *Capital*, dont on a notamment une trace dans une note de 1866,[98] permet en outre à Marx d'élaborer sa propre théorie de la population (qui explique la croissance démographique par l'accumulation du capital, en prêtant une attention particulière à sa composition organique[99]). On constate, en particulier dans le *Heft II* de 1868, que Marx recopie des extraits de plusieurs textes critiques à l'égard de Malthus. Et plus généralement, la présence de Malthus se fait sentir dès le *Großheft*.

Dans les extraits sur les *Elements of Political Science* de Dove,[100] Marx recopie *in extenso* un passage de l'ouvrage qui avance un argument statistique contre la doctrine de Malthus stipulant que la croissance de la population obéit à une série géométrique, alors que la croissance de la production (notamment alimentaire) ne se fait que selon une série arithmétique.[101] Cet extrait de Dove

[94] IISG, MEN, Sign. B 139.

[95] Voir Carl-Erich Vollgraf: Marx und die sukzessive Untergrabung des Stoffwechsels der Gesellschaft bei entfalteter kapitalistischer Massenproduktion (note 13), p. 113.

[96] Sur ce point, voir Jussi Raumolin: L'homme et la destruction des ressources naturelles: la Raubwirtschaft au tournant du siècle. In: Annales. Économies, sociétés, civilisations 39. Paris 1984, pp. 798–819.

[97] Pour une synthèse, voir John Bellamy Foster: Malthusianismus. In: Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus. Hrsg. v. Wolfgang Fritz Haug. T. 8/II. Berlin 2015. Sp. 1580–1592.

[98] Voir Karl Marx: Note über Malthus. In: MEGA② II/4.3, pp. 401–403.

[99] Sur ce point, voir Yves Charbit: Economic, Social and Demographic Thought in the XIXth Century. Berlin 2009, pp. 121–162.

[100] Patrick Edward Dove: The Elements of Political Science. T. 1.2. Edinburgh 1854.

[101] Voir T. 1, pp. 265–266. Voir MEGA② IV/18, p. 287.

montre au contraire que l'agriculture britannique se caractérise par une production augmentant bien plus rapidement que la population, d'où un excès d'alimentation qui permet notamment de nourrir une population non-agricole de plus en plus importante. Marx souligne cet aspect, et commente, avant de recopier le passage concerné: «Gegen Malthus». Dans le premier des cahiers de 1868, Marx annote l'ouvrage de Lange *J. St. Mill's Ansichten über die sociale Frage*,[102] et se documente sur le malthusianisme ‹modifié› que professe ce dernier, notamment en recopiant une note de Lange dans laquelle ce dernier formule la doctrine des «neueren Malthusianer»: «Man giebt zu, daß auch die Vermehrung v. Nahrungsmitteln der Volksvermehrung voraneilen kann u. nimmt nur an, daß der Vortheil dieses Vorsprungs stets wieder durch die Vermehrung der Bevölkerung ausgeglichen wird.»[103] Et surtout, dans le *Heft II* de 1868, Marx annote de manière détaillée un ouvrage du ricardien Ross en bonne partie dévolu à une critique serrée de Malthus.[104] Cette critique a ceci de particulier qu'elle est menée spécifiquement du point de vue de la question agraire, et on comprend donc pourquoi elle intéresse particulièrement Marx à ce moment de son travail.

On voit donc que Malthus et le malthusianisme sont présents en pointillés tout au long des cahiers de 1865–68. On peut alors se demander pourquoi Marx prend soin de se renseigner sur les développements récents du malthusianisme et de rassembler un certain nombre de critiques adressées lors de ses recherches sur l'agriculture. Notre hypothèse est que ce dossier anti-malthusien constitue une preuve textuelle, enfin apportée par le tome IV/18, que Marx a décelé les conséquences implicitement malthusiennes de la théorie liebigienne de l'épuisement des sols lorsqu'il a lu l'*Einleitung:* la présence d'une série d'extraits consacrés au malthusianisme vient rétrospectivement nous apporter une information sur ce que Marx a trouvé dans ce texte. Le passage le plus malthusien du texte de Liebig – dans lequel celui-ci prédit que les pires calamités s'abattront sur l'Europe à cause de l'écart entre la croissance de la population et la diminution de la fertilité des sols[105] – n'apparaît pas dans les extraits de Marx, mais les développements de Liebig sur la population n'y sont pas ignorés, et ils montrent que Marx a acquis une compréhension suffisam-

[102] Friedrich Albert Lange: J. St. Mill's Ansichten über die soziale Frage und die angebliche Umwälzung der Sozialwissenschaft durch Carey. Duisburg 1866.

[103] MEGA② IV/18, p. 376.10–14.

[104] J. C. Ross: An Examination of Opinions Maintained in the «Essay on the Principles of Population» by Malthus, and in the «Elements of Political Economy» by Ricardo. T. 1.2. London 1827.

[105] Voir Justus von Liebig: Einleitung, pp. 125/126.

ment approfondie de la théorie liebigienne pour en apercevoir les conséquences. Or l'opposition de Marx à toute explication – *a fortiori* prophétie – malthusienne explique sans doute sa volonté de chercher à surmonter cette limite qu'il aperçoit dans la théorie de Liebig: d'où le fait que la critique du malthusianisme constitue un des fils directeurs des cahiers sur l'agriculture.

Mais le point le plus intéressant est le sens que revêt cet anti-malthusianisme dans le contexte de la formation de la pensée écologique marxienne. Les extraits de l'ouvrage de Ross sont à cet égard décisifs. Ils suggèrent que Marx a saisi une des potentialités de la théorie de Liebig, qui consisterait à soutenir que l'épuisement des sols et la crise écologique (donc aussi civilisationnelle) qu'elle risque d'entraîner sont principalement imputables à l'augmentation de la population, ce qui équivaudrait à une sorte d'écologie malthusienne faisant de la population le facteur déterminant du rapport de l'être humain à son environnement. Or un passage de Ross s'oppose fermement à ce type d'explication, en montrant que la capacité des populations à croître plus ou moins rapidement en fonction des circonstances ne veut pas du tout dire que cette croissance se fasse selon une loi immuable, et encore moins qu'elle constitue l'explication en dernière instance des processus sociaux.[106] Sans que l'on puisse attribuer avec certitude le raisonnement suivant à Marx, on peut néanmoins supposer qu'il s'oppose à une écologie malthusienne en développant des recherches sur le métabolisme propre au mode de production capitaliste: cela lui permet d'établir que c'est la logique du capital et de son accumulation qui explique l'épuisement des sols et plus généralement la rupture métabolique, à la fois directement par la transformation marchande de l'agriculture, et de manière médiate par la croissance démographique rapide imputable à l'industrialisation. De même que le facteur démographique se voit repensé à l'aune de la logique du capital dans le livre I du *Capital*, de même le métabolisme de la nature et de la société est pensé à partir des caractéristiques du mode de production et non en fonction d'une causalité démographique supposée unique. En outre, les prévisions apocalyptiques de Malthus et Liebig sont fortement relativisées si la croissance de la population cesse d'être conçue comme une loi naturelle pour être replacée dans le contexte de l'organisation sociale de la production matérielle. On peut donc soutenir que les cahiers sur l'agriculture témoignent du fait que Marx a anticipé une possible dérive malthusienne de l'écologie, et qu'il a tenté de la contrecarrer en approfondissant sa théorie du métabolisme, qui permet de dépasser la conception monolithique d'une ‹nature› imposant éternellement sa loi d'airain pour concevoir le rapport des êtres

[106] Voir MEGA② IV/18, p. 499/500.

humains à la nature comme un métabolisme différencié selon les configurations historiques.[107]

Approfondissement du concept de métabolisme

Ce dossier textuel anti-malthusien fournit du reste un argument philologique à l'idée, déjà avancée par Saito,[108] selon laquelle les cahiers de 1868 témoignent d'une tentative d'approfondissement de la théorie du métabolisme pour contrecarrer le malthusianisme de Liebig. De ce point de vue, l'apport du tome IV/18 à la compréhension du raisonnement de Marx apparaît décisif. Il nous faut désormais nous pencher sur les nouveaux développements de la conception du métabolisme de la nature et de la société dans les cahiers de 1868.

Le premier point à noter est que Marx, dans ses cahiers de 1868, manifeste une liberté nouvelle par rapport à Liebig, ne serait-ce que parce qu'il lit et annote en détail des ouvrages de Fraas et Hlubek, deux anti-liebigiens déclarés. Cet élargissement des perspectives apparaît également dans une lettre de janvier 1868 qui voit Marx solliciter, *via* Engels, des informations auprès de son ami Schorlemmer: «Von Schorlemmer wünschte ich zu wissen, […] [o]b er etwas von den neueren Deutschen weiß, die *gegen* Liebigs Bodenerschöpfungstheorie geschrieben?»[109] Carl-Erich Vollgraf a noté cette modification du jugement de Marx sur Liebig, et l'a rapprochée de la modération des éloges attribuées au chimiste allemand dans la deuxième édition allemande du livre I.[110] La documentation anti-malthusienne rassemblée par Marx explique en partie ce souci de dépasser Liebig et de se défaire de ses prédictions apocalyptiques sur le futur de la civilisation européenne; une autre raison peut être le souci, très manifeste de la part de Marx, d'acquérir une maîtrise globale du champ de l'agrochimie, ce qui implique de ne pas limiter son approche au point de vue défendu par Liebig et de se tenir au courant des dernières avancées en la matière.[111]

Ce dernier point est manifeste à la lecture des extraits de Fraas et Hlubek. Marx y apparaît avide d'assimiler l'histoire de l'agronomie et de l'agrochimie, comme en témoigne ses notes sur la *Geschichte der Landwirthschaft* de Fraas.[112] Mais surtout, son principal centre d'intérêt y est l'étude des sols et des

[107] Sur cette articulation entre anti-malthusianisme et critique d'un naturalisme grossier, voir Timothée Haug: Le naturalisme critique de Marx et l'écologie. In: La Pensée 194. Paris 2018, pp. 64–77.

[108] Voir Kohei Saito: Karl Marx's Ecosocialism (note 2), pp. 224–228.

[109] Marx an Engels, 3. Januar 1868. In: MEW. T. 32, p. 5.

[110] Voir Carl-Erich Vollgraf: Einführung (note 28), pp. 457–461.

[111] Voir par exemple Marx an Engels, 25. März 1868: «Nötig, das Neue und Neuste über Agrikultur genau anzusehn.» In: MEW. T. 32, p. 53.

[112] Prag 1852. Voir MEGA② IV/18, pp. 393–404.

végétaux dans toutes ses dimensions:[113] propriétés physiques et chimiques des sols, modalités de leur formation et de leur érosion, rapports entre propriétés des sols et croissance des végétaux, paramètres de la croissance et de la culture des végétaux, classification des types de plantes en fonction de leurs propriétés, influence des conditions climatiques, et autres aspects documentés de manière pour ainsi dire exhaustive (au regard des connaissances de l'époque). Par ailleurs, l'élevage n'est pas oublié,[114] mais c'est bien la culture des végétaux qui occupe la place centrale dans ces cahiers (comme en témoigne notamment le fait que les chapitres de Hlubek sur l'élevage soient complètement laissés de côté). L'expertise au sujet du métabolisme naturel des végétaux et de leur environnement acquise par Marx est donc très complète. Il va même jusqu'à annoter avec précision l'ouvrage de Hlubek, dont il sait pourtant qu'il est l'un des derniers défenseurs de la théorie humique, alors considérée comme définitivement dépassée, ce qui témoigne de son souci de balayer tout le champ de l'agrochimie.[115]

L'explication la plus simple de cette attention renouvelée à l'agrochimie est la nécessité d'approfondir encore la connaissance de ce domaine pour l'enquête sur la rente foncière. Mais on peut aller plus loin dans l'interprétation en s'intéressant de plus près aux extraits, et notamment à ceux tirés des ouvrages de Fraas. Ces derniers montrent que Marx, après avoir traité la *Geschichte der Landwirthschaft* comme un répertoire bibliographique, développe un intérêt authentique pour l'œuvre de Fraas, et cherche à en assimiler la cohérence systémique: en témoigne la précision avec laquelle il annote les passages les plus théoriques de *Die Natur der Landwirthschaft*.[116] Mais au fil des pages, il apparaît de plus en plus sensible aux aspects les plus originaux de Fraas qui, loin d'être un simple agrochimiste, occupe de nombreuses fonctions officielles en Bavière, a de solides compétences en philologie classique, une pratique d'agronome, une connaissance approfondie de l'histoire antique, et d'autres qualités encore, que Marx énumère avec une certaine admiration dans une lettre à Engels. Après avoir annoté en détail trois ouvrages de Fraas, Marx décrit à Engels l'intérêt qu'il trouve à leur lecture:

> «Sehr interessant ist von Fraas (1847): ‹*Klima und Pflanzenwelt in der Zeit, eine Geschichte beider*›, nämlich zum Nachweis, daß in *historischer* Zeit Klima und Flora

[113] Voir MEGA② IV/18, pp. 413–434, 459–463, 469–481, 490–498, 531–538, 560–562, 601–627.
[114] Voir ibid., pp. 519–523.
[115] Voir Rolf Hecker: Marx' Exzerpte aus Franz Xaver von Hlubek (note 44).
[116] Carl Nikolaus Fraas: Die Natur der Landwirthschaft. Beitrag zu einer Theorie derselben. T. 1.2. München 1857. Voir en particulier MEGA② IV/18, pp. 413–415.

> wechseln. Er ist vor Darwin Darwinist und läßt die *Arten* selbst in der historischen Zeit entstehn. Aber zugleich Agronom. Er behauptet, daß mit der Kultur – entsprechend ihrem Grad – die von den Bauern sosehr geliebte ‹Feuchtigkeit› verlorengeht (daher auch die Pflanzen von Süden nach Norden wandern) und endlich Steppenbildung eintritt. Die erste Wirkung der Kultur nützlich, schließlich verödend durch Entholzung etc.»[117]

On voit donc que l'intérêt de Marx se porte sur la manière dont Fraas étudie les transformations de la nature induites par l'activité agricole humaine, et les étudie de manière résolument historique. Cet intérêt est très sensible à la lecture des extraits (tirés de *Die Natur der Landwirthschaft* davantage que de *Klima und Pflanzenwelt in der Zeit*[118]), dans lesquels Marx note avec précision les informations données par Fraas sur l'histoire *humaine* des plantes dont il expose la classification: à chaque fois, Fraas rappelle l'époque et le lieu où cette plante a été domestiquée, les écosystèmes dans lesquelles elle se développe, l'influence de la domestication sur son évolution ultérieure, et l'état actuel de sa culture dans le monde, toutes informations que Marx relève scrupuleusement.[119] L'autre point sur lequel il insiste est la théorie de Fraas relative au changement climatique introduit par les activités agricoles, et notamment par la déforestation qui lui est préalable: les activités agricoles entraînent un assèchement et un réchauffement du climat, ce qui cause des perturbations dans les activités agricoles, des changements dans la distribution géographique des végétaux, et parfois la formation de steppes.[120] Les cas concrets analysés par Fraas pour étayer son propos sont principalement la Mésopotamie et l'Égypte antiques.

On constate donc que l'étude du métabolisme naturel est articulée à l'enquête sur le métabolisme de la société et de la nature: la compréhension des lois de la nature permet d'appréhender les perturbations introduites par les activités humaines en fonction des configurations historiques dans lesquelles s'opèrent l'appropriation de la nature. Fraas apporte donc à Marx une approche beaucoup plus précise et historiquement différenciée du métabolisme de la nature et de la société: en sa double qualité d'agrochimiste et d'historien, il opère déjà, selon des coordonnées différentes, la synthèse écologique à laquelle Marx semble aspirer dans ces cahiers, et ce dernier peut alors s'emparer de la construction fraassienne pour la reformuler dans son propre cadre théorique, comme il l'affirme explicitement dans la lettre à Engels citée à l'instant – bien

[117] Marx an Engels, 25. März 1868. In: MEW. T. 32, pp. 52/53.
[118] Carl Fraas: Klima und Pflanzenwelt in der Zeit, eine Geschichte beider. Landshut 1847.
[119] Voir par exemple MEGA② IV/18, pp. 492/493.
[120] Voir MEGA② IV/18, pp. 622–626.

que cette reformulation, comme on le sait, n'ait jamais été explicitée par lui. À partir des analyses de Fraas sur l'histoire humaine des plantes et du climat, on peut donc formuler plusieurs hypothèses sur l'évolution théorique de Marx telle qu'elle se laisse appréhender dans ces cahiers.

Le point le plus remarquable est, comme on l'a déjà suggéré, l'élargissement et l'approfondissement de l'analyse en termes de métabolisme. Les données empiriques apportées par Fraas permettent d'établir que le métabolisme de la nature et de la société n'est jamais neutre lorsqu'il s'agit des pratiques agricoles (le cas des sociétés de chasseurs-cueilleurs n'étant pas envisagé, ni dans les sources, ni dans les extraits de Marx): la production matérielle socialement médiatisée introduit toujours des modifications dans les processus naturels avec lesquels s'opèrent les interactions métaboliques. Le terme de *Veränderung* est d'ailleurs central dans les extraits sur *Klima und Pflanzenwelt*, car il permet d'articuler la logique propre aux processus naturels et les inflexions que leur font subir les sociétés agraires: les modifications qui s'ensuivent constituent en quelque sorte la réponse des processus naturels à l'action humaine. En extrapolant, on peut faire l'hypothèse que Marx s'achemine vers une analyse en termes de dualisme de propriété *(property dualism)*: les processus naturels et la production socialement médiatisée sont tous deux des réalités matérielles, mais on ne peut comprendre leur interactions qu'en distinguant rigoureusement leurs propriétés respectives.[121]

En outre, ces analyses permettent de réinscrire les théories de Liebig sur le *Raubsystem* dans l'histoire longue des modifications de la nature par les sociétés humaines. Marx évite ainsi deux écueils: l'idéalisation des formations sociales précapitalistes en termes d'«harmonie avec la nature», caractéristique d'une sorte de «romantisme écologique», et le prophétisme apocalyptique de tendance malthusienne dans lequel Liebig verse parfois (ou qui est du moins latent dans sa présentation de la *Raubwirtschaft*). Cela n'équivaut pas pour autant à une banalisation de la rupture capitaliste, sur laquelle il ne cesse de travailler dans les cahiers de 1868 en poursuivant le travail de documentation entamé dans le *Großheft*.

Enfin, le développement des recherches de Marx dans le sens d'une enquête historique sur les formes de métabolisme est attesté par le fait que la lecture de Fraas est parallèle à celle de l'historien du droit Georg Ludwig von Maurer.[122]

[121] Sur le *property dualism* comme cadre théorique de l'écologie marxiste (mais aussi, nous semble-t-il, marxienne), voir Andreas Malm: The Progress of This Storm. London, New York 2018, pp. 52 sqq.

[122] Sur ce point, voir Tomonaga Tairako: A Turning Point in Marx's Theory of Pre-Capitalist Societies: Marx's Excerpt on Maurer in MEGA IV/18. In: Hitotsubashi Journal of Social Studies 47. Tōkyō 2016, pp. 1–10.

L'ouvrage annoté par Marx est consacré aux formes de la propriété foncière dans les anciennes communautés germaniques.[123] Cet ouvrage est suffisamment important pour que Marx l'ait annoté à deux reprises, ce qui est exceptionnel: il sera en effet relu en 1876 lorsque Marx se lancera dans de nouvelles recherches sur l'histoire de la propriété foncière et du droit.[124] En outre, deux lettres à Engels du 14 mars et du 25 mars 1868 témoignent de l'intérêt extrême porté par Marx à cette lecture: l'ouvrage de Maurer y est qualifié d'«außerordentlich bedeutend».[125] De manière significative, ce jugement sur Maurer et les développements qui l'accompagnent sont formulés dans la lettre même où Marx fait l'éloge de *Klima und Pflanzenwelt in der Zeit* de Fraas. On a donc là un nœud explicité par Marx dans la lettre du 25 mars, et sensible à la lecture des extraits des cahiers II et III de 1868. On voit ici que l'enquête sur les formes de propriété, qui sera ensuite étendue à d'autres sociétés antiques ainsi qu'à la commune rurale russe et à d'autres systèmes sociaux comme les villages indiens ou algériens (notamment dans les extraits sur Kovalevski[126]), et s'intégrera aux travaux menés entre 1879 et 1882 sur les sociétés précapitalistes,[127] se met en place au moment même où Marx approfondit ses recherches sur le métabolisme de la nature et de la société. Il est difficile de ne pas y voir l'esquisse d'un programme de recherche de grande ampleur sur le rapport entre formes d'organisation sociale (et notamment de propriété foncière) et formes de métabolisme. Au fond, ce qui se joue est la mise en forme de l'armature conceptuelle d'un programme d'enquête empirique à la fois écologique et anthropologico-historique. D'une certaine manière, ce programme constitue l'aboutissement de la critique dialectique du matérialisme naturaliste de Feuerbach, dont le principe a été dégagé dans les thèses de 1845:[128] l'idée selon laquelle les société humaines transforment la nature ne prend véritablement son sens et son intérêt que lorsqu'elle se mue en un programme de recherches empiriques conceptuellement armées.

On voit donc que les cahiers sur l'agriculture conduisent Marx d'une critique de l'agriculture capitaliste à l'esquisse d'une recherche sur l'agriculture comme lieu de l'interaction métabolique entre formations sociales et environnement, sans que ne soit abandonné pour autant (comme on l'a parfois affirmé)

---

[123] Georg Ludwig von Maurer: Einleitung zur Geschichte der Mark-, Hof-, Dorf- und Stadt-Verfassung und der öffentlichen Gewalt. München 1854.

[124] Voir le cahier de mai 1876, IISG, MEN, Sign. B 133, pp. 4–45.

[125] MEW. T. 32, p. 51.

[126] Voir Karl Marx über Formen vorkapitalistischer Produktion (note 43).

[127] Voir The Ethnological Notebooks of Karl Marx (note 43).

[128] Voir Karl Marx: 1) ad Feuerbach. In: MEGA② IV/3, p. 19.

le projet d'approfondir et de préciser la place de l'agriculture dans la critique de l'économie politique.[129] Le problème est évidemment que cette recherche n'a jamais été présentée sous forme rédigée par Marx: seuls demeurent les matériaux. On pourrait se demander, dans un exercice de pure spéculation, à quoi ce travail aurait pu ressembler. À titre d'hypothèse, il nous semble que les propositions théoriques présentées par Maurice Godelier dans *L'Idéel et le matériel* concernant la méthode d'analyse des sociétés à partir du rapport entre leurs manières de transformer la nature et les rapports sociaux qu'elles instituent entre leurs membres pourraient contribuer à éclairer rétrospectivement les principes qui se dégagent de la masse des manuscrits de Marx.[130] Deuxièmement, la méthode d'analyse métabolique des systèmes agraires a été développée de manière systématique dans l'histoire de l'agriculture de Marcel Mazoyer et Laurence Roudart, qui étudie les divers formations agricoles dans leurs dimensions environnementales, techniques, sociales et politiques.[131] Enfin, la critique de l'agriculture capitaliste a été présentée de manière articulée et actualisée par les écosocialistes américains, par exemple dans le dernier ouvrage en date de Foster et Clark;[132] mais on peut aussi penser aux travaux de Henry Bernstein, synthétisés dans son ouvrage *Class Dynamics of Agrarian Change*, qui présente un panorama général des effets du capitalisme sur l'agriculture mondiale.[133] De nombreux autres travaux pourraient être mobilisés dans le cadre de cette discussion, mais le point que nous souhaiterions faire valoir est surtout qu'il est nécessaire de se demander ce qu'aurait pu donner le programme de recherches esquissé par Marx dans ses *Hefte zur Agrikultur* (et en partie poursuivi jusqu'à sa mort), afin de maintenir ouvert le débat sur les pistes théoriques et méthodologiques qui s'y dessinent.

En quête d'une agriculture durable

On a insisté jusqu'à présent sur le versant critique de l'enquête sur l'agriculture capitaliste et sur l'élargissement en direction d'un programme de recherche historico-écologique. Mais une autre dimension apparaît également dans ces cahiers, certes de manière plus sourde: la recherche de solutions pour une agriculture durable, qui constituerait une alternative à l'insoutenable agriculture capitaliste. Non pas que Marx formule ici les moindres préconisations sur

[129] Notons que cette évolution est en quelque sorte parallèle de celle conduisant Marx d'une critique du capitalisme à un programme de recherche sur la diversité historique des modes de production qui ne signifie pas pour autant un abandon du projet du *Capital*.

[130] Voir Maurice Godelier: L'Idéel et le matériel. Paris 1984.

[131] Voir Marcel Mazoyer, Laurence Roudart: Histoire des agricultures du monde (note 52).

[132] Voir John Bellamy Foster, Brett Clark: The Robbery of Nature (note 86).

[133] Voir Henry Bernstein: Class Dynamics of Agrarian Change. Fernwood 2010.

le système agraire propre au communisme; mais on le voit néanmoins collecter des informations sur les modalités d'une agriculture durable possible, et cela, dès sa lecture de Liebig. En effet, pour faire pendant à la description du *Raubsystem*, Marx annote également un rapport de Hermann Maron,[134] repris en annexe de la 7e édition de l'*Agriculturchemie*, qui offre une description du modèle agricole japonais.[135] Ce cas est particulièrement intéressant car le Japon, à l'époque des observations de Maron, a encore presque entièrement échappé à l'influence des puissances coloniales européennes, et son système agraire peut donc être considéré comme (provisoirement) étanche à l'expansion du capitalisme; Marx s'intéresse d'ailleurs à cette époque au Japon pour cette raison, comme en témoignent les notices bibliographiques figurant dans d'autres cahiers contemporains du *Großheft*.[136] Or les extraits recopiés par Marx témoignent du caractère soutenable de l'agriculture japonaise, dans la mesure où elle repose sur la restitution des minéraux prélevés à la terre grâce à la réutilisation systématique des déchets organiques collectés dans les villes.

De même, en 1868, la question des modalités d'une agriculture soutenable apparaît en filigrane dans les notes sur Fraas, comme l'indique un passage de la lettre à Engels déjà citée: «Das Fazit ist, daß die Kultur – wenn naturwüchsig vorschreitend und nicht *bewußt beherrscht* (dazu kommt er natürlich als Bürger nicht) – Wüsten hinter sich zurückläßt, Persien, Mesopotamien etc., Griechenland. Also auch wieder sozialistische Tendenz unbewußt!»[137] La lecture de Fraas fait donc apparaître la nécessité d'une maîtrise consciente de l'organisation de la production agricole comme antidote aux crises écologiques causées par l'agriculture, ce qui permet à Marx de lui imputer une tendance socialiste inconsciente. On voit donc que Marx n'est pas seulement préoccupé par les ravages de l'agriculture capitaliste, mais aussi par les modalités de son dépassement. Cette déclaration fait écho à un passage remarquable du manuscrit I du livre III, vraisemblablement contemporain du *Großheft:*

> «Die Moral von der Geschichte, die man auch durch sonstige Betrachtung der Agricultur gewinnen kann, ist die, daß das bürgerliche System einer rationellen Agricultur widerstrebt oder die Agricultur unverträglich ist mit dem bürgerlichen System (obgleich es ihre Entwicklung technologisch befördert), und entweder der Hand des kleinen Selbstbebauers oder der Controlle der associirten Producenten bedarf.»[138]

[134] Sur Maron, voir Rolf Hecker: Hermann Maron – Land- und Betriebswirt, Agrarexperte in der preußischen Ostasien-Expedition und Journalist. In: Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. N.F. 2010. Hamburg 2011, pp. 173–194.
[135] Voir MEGA② IV/18, pp. 183–188.
[136] Voir MEGA② IV/18, pp. 65, 84.
[137] Marx an Engels, 25. März 1868. In: MEW. T. 32, pp. 51–53.
[138] MEGA② II/4.2, p. 191.31–36.

Ce texte articule de manière forte la critique de l'agriculture capitaliste et la nécessité de son dépassement: on peut éclairer *a posteriori* l'idée d'«agriculture rationnelle» en la rapportant à notion de soutenabilité qui traverse les cahiers sur l'agriculture, et supposer par conséquent qu'une des tâches de la société communiste serait la pratique d'une agriculture durable. En outre, le «contrôle des producteurs associés» développe de manière frappante la maîtrise consciente dont parle la lettre à Engels, et on peut donc faire l'hypothèse que Marx envisage, pour dépasser les contradictions de l'agriculture capitaliste, un contrôle exercé par les collectifs de production (sans que l'échelle en soit précisée) et appuyé sur la connaissance des phénomènes agrochimiques, botaniques et environnementaux. Cette idée demeure générale et les matériaux du tome IV/18 ne permettent pas d'en dire beaucoup plus, mais il est néanmoins remarquable que Marx ait identifié l'enjeu crucial que constituait le *remplacement* de l'agriculture capitaliste, et ait commencé à s'interroger sur ses modalités concrètes.

Conclusion

Au terme de ce parcours, on peut formuler deux types de remarques. Premièrement, en ce qui concerne la méthode d'interprétation, il apparaît que le travail sur ces extraits laisse une place considérable à la reconstruction, et que les documents eux-mêmes ne permettent pas de fonder de manière irréfutable une interprétation de la pensée de Marx. On a cependant tenté d'articuler les éléments disponibles selon des procédures contrôlées afin de formuler des hypothèses au moins plausibles et soumises à révision. La nature même du matériau ne nous semble pas permettre de reconstituer davantage que des pistes de recherche esquissées et plus ou moins explorées par Marx, que l'on peut d'autant moins figer en dogmes qu'elles sont appuyées sur un matériau certes riche, mais aussi daté.

En ce qui concerne, deuxièmement, le contenu des pistes de recherche esquissées ici, il nous semble possible d'attribuer à Marx les thèses et projets suivants: le souci de développer une critique écologique du capitalisme (sous l'espèce de son agriculture et de sa gestion des conditions naturelles de la production) appuyée sur les meilleurs travaux scientifiques de son temps, la mise au jour des déterminants sociaux de la fertilité des sols, le refus d'abandonner l'écologie à un quelconque malthusianisme, même modernisé, un programme de recherche matérialiste sur le développement et les formes histori-

ques du métabolisme de la nature et de la société (elle-même envisagée comme ensemble de rapports de production), et un souci de préparer la transition au communisme en agriculture en réfléchissant à la nécessité et aux modalités du contrôle conscient des producteurs associés sur la production alimentaire. En reconstituant ces différents aspects de l'écologie marxienne naissante, nous avons été conduits à ajouter quelques hypothèses personnelles aux travaux déjà consacrés à ces documents: le fait que les sources anti-malthusiennes compilées par Marx, en particulier le livre de Ross, apportent une preuve textuelle supplémentaire de la critique du malthusianisme latent des positions de Liebig; l'étroite intrication des élaborations nouvelles du concept de métabolisme et de l'intérêt pour des formations sociales pré-capitalistes, dont témoigne les cahiers de 1868; et l'attention de Marx à la question des formes concrètes du dépassement de l'agriculture capitaliste. Quoi qu'il en soit, ce que laissent deviner ces cahiers n'est donc pas une théorie générale, mais un dispositif d'investigation de l'empirie charpenté par un cadre théorique dans lequel le concept de métabolisme joue un rôle central. La publication d'autres *Exzerpthefte* ne manquera pas de nous en apprendre davantage sur les méandres de son développement.

Das Marx'sche Werk „in Sicherheit"[1] zu bringen

Lucien Sève und das Projekt einer kritischen Marx-Engels-Werkausgabe in französischer Sprache

Jean Quétier

Am 23. März 2020 starb der französische Philosoph Lucien Sève im Alter von 93 Jahren an den Folgen von COVID–19. Er hinterlässt nicht nur einen wichtigen Beitrag zur marxistischen Theorie und insbesondere zur Frage der Persönlichkeit und der Individualität,[2] sondern auch wesentliche Ansätze zu einer kritischen Marx-Engels-Werkausgabe in französischer Sprache. Der vorliegende Artikel zielt darauf ab, Sèves Tätigkeit als Herausgeber darzustellen, und dabei die Wechselfälle der Marx-Engels-Editionsgeschichte in Frankreich in den letzten Jahrzehnten ans Licht zu bringen. Die editorischen Errungenschaften, die Sève ermöglichte, sowie die Projekte, die er als Verleger auf die Beine stellte, lassen sich nur in Anbetracht der theoretischen Fragen verstehen, die er im Rahmen seiner eigenen Marx-Engels-Lektüre aufwarf, und nicht zuletzt in seiner langwierigen Auseinandersetzung mit Louis Althusser.

Im Folgenden wird zunächst Sèves Diagnose der philologischen Probleme innerhalb der Marx-Engels-Rezeption seiner Zeit untersucht (1). Dann werden Sèves Rolle als Leiter der Éditions sociales zwischen 1970 und 1982 dargestellt und dabei seine bedeutendsten Ergebnisse auf dem Gebiet der Marx-Engels-Edition erwähnt (2). Schließlich wird Sèves bahnbrechender Beitrag zum Projekt der Grande Édition Marx et Engels analysiert (3).

---

[1] Lucien Sève: Un éditeur communiste „heureux". Entretien avec Jean-Numa Ducange du 16 décembre 2008. In: Le Parti communiste français et le livre. Écrire et diffuser le politique en France au XXe siècle (1920–1992). Hrsg. von Jean-Numa Ducange, Julien Hage und Jean-Yves Mollier. Dijon. 2014. S. 121. Die Übersetzungen aus dem Französischen im vorliegenden Artikel, J. Q.

[2] Siehe u.a. Lucien Sève: Historische Individualitätsformen. In: Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus, Bd. 6/I. Hrsg. von Wolfgang Fritz Haug. Hamburg 2004. S. 281–293.

1. Die Lücken der Marx-Engels-Edition in Frankreich und ihre theoretischen Folgen

Sèves Arbeit ist mit dem sogenannten „Humanismusstreit" der 1960er Jahre eng verbunden. Sein berühmtestes Werk *Marxismus und Theorie der Persönlichkeit* (1969)[3] kann nämlich als grundsätzliche Widerlegung des Althusser zugeschriebenen „theoretischen Anti-Humanismus" betrachtet werden. Dass die Meinungsverschiedenheit zwischen Sève und seinem ehemaligen Dozenten an der Pariser École normale supérieure unter anderem auf einer abweichenden Interpretation der Marx'schen Texte beruhte, ist relativ klar. Der Streit drehte sich zum größten Teil um die sechste These „ad Feuerbach". Auf der einen Seite verlieh Sève der Auffassung, dass das menschliche Wesen „kein dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstractum", sondern vielmehr „das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse"[4] ist, eine entscheidende Bedeutung. Bei Marx handle es sich überhaupt nicht um die Verurteilung eines angeblich per se unangemessenen Wesensbegriffs, sondern um dessen grundsätzliche Umgestaltung. Das menschliche Wesen sei nicht innerhalb, sondern außerhalb des Individuums zu finden, in der „externen Materialität"[5] der gesellschaftlichen Verhältnisse. Auf der anderen Seite zweifelte Althusser an der Stichhaltigkeit dieser Neubestimmung des Wesensbegriffs, die dem marxistischen Humanismus zugrunde liegt. Diesbezüglich gebe die sechste These *1) ad Feuerbach* dem Leser einen irreführenden Hinweis, sie sei sogar wörtlich *„sinnlos"*.[6] Aus diesem Grund verwarf Althusser die wegweisende Idee einer Exzentration des menschlichen Wesens, die Sève in „Marxismus und Theorie der Persönlichkeit" ausführlich entwickelte, und betrachtete sie als bloßen Rückfall in die „idealistische Philosophie"[7] des Subjekts.

Weniger bekannt ist der philologische Aspekt dieser Auseinandersetzung, insbesondere Sèves Kritik an Althussers leichtfertigem Umgang mit den Marx'schen Texten. Alle Anzeichen sprechen aber dafür, dass Sèves Unzufriedenheit mit der Marx-Engels-Rezeption in der zweiten Hälfte der 1960er

[3] Lucien Sève: Marxisme et théorie de la personnalité. 4. éd. Paris. 1975 [1969]. Siehe auch die neue deutsche Übersetzung, Lucien Sève: Die Welt ändern, das Leben ändern. Neue Ausgabe des Klassikers „Marxismus und Theorie der Persönlichkeit". Hrsg. von Klaus Weber und übers. von Joachim Wilke. Hamburg 2016.

[4] Karl Marx: 1) ad Feuerbach. In: MEGA② IV/3. S. 20/21.

[5] Lucien Sève: Penser avec Marx aujourd'hui. Bd. 2: „L'homme"? Paris 2008. S. 71.

[6] Louis Althusser: Note complémentaire sur l'„humanisme réel". In: Pour Marx. Paris 1965. S. 254.

[7] Louis Althusser: Réponse à John Lewis. Paris 1973. S. 72.

Jahre eine ausschlaggebende Triebfeder zu seiner späteren editorischen Tätigkeit war. Der Hauptvorwurf, den Sève gegen Althusser erhob, lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: Der Verfasser von *Das Kapital lesen* habe – genau genommen – *Das Kapital* nicht völlig gelesen, insofern als er Marx' Vorarbeiten zur Kritik der politischen Ökonomie weitgehend vernachlässigt habe. In dieser Hinsicht spielen die *Grundrisse* von 1857/58 eine aufschlussreiche Rolle. Als *Für Marx* und *Das Kapital lesen* 1965 veröffentlicht wurden, gab es noch keine französische Übersetzung dieser Manuskripte, mit Ausnahme der von Althusser hochgeschätzten *Einleitung* von 1857. Nur zwei Jahre später wird dieser Text – in einer äußerst problematischen Fassung[8] – zum ersten Mal dem französischsprachigen Publikum zur Verfügung gestellt. Sève, der die *Grundrisse* als eine der reichhaltigsten Quellen für Einwände gegen das angebliche Verschwinden des Entfremdungsbegriffs beim reifen Marx betrachtet, schöpfte schon in *Marxismus und Theorie der Persönlichkeit* daraus, um die antihumanistische Marx-Lektüre infrage zu stellen.

Zwar entschuldigte Sève damals Althussers „völliges Schweigen"[9] über die *Grundrisse* mit diesem editorischen Mangel. Er ahnte aber schon voraus, dass die philologischen Schwächen der althusserianischen Interpretation diese vorläufige materielle Lücke weitaus übertraf. Die Publikation der französischen Übersetzung der *Grundrisse* änderte nämlich nichts an Althussers Auffassung, unter anderem weil er sich niemals darum bemühte, diese Manuskripte gründlich zu untersuchen. Davon zeugt nicht nur Sèves spätere Behauptung, dass Althusser die *Grundrisse* eigentlich „nie gelesen"[10] hätte. Anhand des Briefwechsels zwischen den beiden Philosophen lässt sich vielmehr feststellen, dass sich Althusser und Sève über den Status und die Funktion der Marx-Zitate uneinig waren. Letzterer war der Auffassung, dass der theoretische Anti-Humanismus nur „auf Kosten einer schweren Verstümmelung des Buchstabens (unzählige Texte von Marx müssen beiseitegelassen werden) und des Geistes des Marxismus"[11] gestützt werden kann. Althusser seinerseits sah das Problem mit anderen Augen und drückte sogar ein gewisses „Misstrauen gegen den ‚Buchstaben'"[12] der Marx'schen Texte aus. Die wortgetreue Analyse von Zitaten betrachtete er als eine zwar wichtige, aber „relativ nebensächliche" Auf-

[8] Karl Marx: Fondements de la critique de l'économie politique. 2 Bde. Hrsg. von Roger Dangeville. Paris 1967–1968.

[9] Sève: Marxisme et théorie de la personnalité (Fn. 3). S. 99.

[10] Lucien Sève: Penser avec Marx aujourd'hui. Bd. 1: Marx et nous. Paris 2004. S. 29.

[11] Lucien Sève an Louis Althusser, 2. Dezember 1967. In: Louis Althusser, Lucien Sève: Correspondance (1949–1987). Hrsg. von Roger Martelli und Lucien Sève. Paris 2018. S. 151.

[12] Louis Althusser an Lucien Sève, 27. August 1972. In: Ebenda. S. 227.

gabe, die letztendlich der theoretischen Rekonstruktion der „wesentlichen Schlussfolgerungen"[13] untergeordnet bleiben sollte.

Die Auseinandersetzung mit Althusser trieb Sève zweifellos dazu, den Problemen der Marx-Engels-Edition in französischer Sprache erneute Beachtung zu schenken. Das Beispiel der *Grundrisse* war in dieser Hinsicht nur eines unter vielen. Sève war davon überzeugt, dass manche Missverständnisse zu klassischen Fragen des Marxismus mindestens teilweise auf – subjektiven aber auch nicht selten objektiven – philologischen Unzulänglichkeiten beruhten. In den 1990er Jahren hob er diesen Punkt in einem ganz anderen Zusammenhang hervor, als er sich mit der Frage der Naturdialektik beschäftigte. Im Rahmen eines Gesprächs mit mehreren Naturwissenschaftlern unterschiedlicher Disziplinen erwähnte er den weit verbreiteten Misskredit, in den die Naturdialektik seit Jahrzehnten geraten war, und setzte ihn nicht nur mit den tragischen Folgen des Falls Lyssenko, sondern auch mit den Schwächen der Engels-Edition in Verbindung.[14] Heute noch fehlt dem französischsprachigen Publikum eine zuverlässige Fassung der *Dialektik der Natur*, die die Mängel der letzten, 1952 ausgearbeiteten Ausgabe[15] beheben könnte. Diese Version der *Dialektik der Natur*, die Sève später als „gefrorenes Mammut der sowjetischen Zeit"[16] bezeichnet hat, stützt sich nämlich auf die 1948 in der UdSSR veröffentlichte Fassung des Textes[17] und übernimmt weitgehend deren Apparat. Abgesehen von den unsinnigen Fußnoten, die unter anderem den sogenannten Mitschurinismus als „Bestätigung"[18] von Engels' Auffassungen darstellen, ist schon die thematische Anordnung der Manuskripte per se problematisch. Sève war sich bewusst, dass die chronologische Anordnung, die seit 1985 im Band I/26 der MEGA② vorliegt, das einzige Heilmittel zur Bekämpfung der Systematisierungsansprüche war, die den Text in ein von Engels selbst erklärterweise verworfenes „Handbuch der Dialektik"[19] verwandeln wollen.

---

[13] Louis Althusser an Lucien Sève, 7. September 1973. In: Ebenda. S. 244.

[14] Lucien Sève: Pour en finir avec l'anachronisme. In: Sciences et dialectiques de la nature. Hrsg. von Lucien Sève. Paris 1998. S. 67.

[15] Friedrich Engels: Dialectique de la nature. Paris 1952.

[16] Lucien Sève: Un éditeur communiste „heureux" (Fn. 1). S. 119.

[17] Фридрих Энгельс: Диалектика природы. Hrsg. von Институт Маркса-Энгельса-Ленина. Moskau 1948.

[18] Siehe z.B. Friedrich Engels: Dialectique de la nature (Fn. 15). S. 316.

[19] Friedrich Engels: Dialektik der Natur. In: MEGA② I/26. S. 176, 356.

2. Lucien Sève als Leiter der Éditions sociales (1970–1982)

Die grundsätzlichen Lücken der französischsprachigen Marx-Engels-Edition hat Sève nicht nur bedauert. Jahrzehntelang hat er sich auch darum bemüht, diesen editorischen Rückstand aufzuholen. Die 1970er und der Anfang der 1980er Jahre stellen in dieser Hinsicht insofern eine entscheidende Phase dar, als er zu dieser Zeit den damals mit umfangreichen finanziellen Mitteln ausgestatteten Verlag der Kommunistischen Partei Frankreichs (PCF) leitete. Schon vor seinem Amtsantritt hatten die Éditions sociales zwar mehrere Bände von guter Qualität veröffentlicht, insbesondere dank der bahnbrechenden Arbeit des französischen Germanisten Émile Bottigelli, bis dahin aber kein kohärentes Gesamtprojekt für eine Marx-Engels-Werkausgabe entwickelt. Diesbezüglich war der Übergangsprozess,[20] der von einem bloßen Propagandabüro zu einem wissenschaftlichen Verlag führen sollte, in den 1960er Jahren gut vorangekommen, aber noch nicht abgeschlossen. Als Sève die Leitung der Éditions sociales übernahm, kümmerte er sich vor allem darum, gängige dilettantische Arbeitsweisen loszuwerden. Vor 1970 war es noch üblich, dass die von den Übersetzerinnen und Übersetzern aufgestellten Manuskripte „direkt zum Satz gingen“,[21] ohne von irgendjemandem bearbeitet oder sogar überprüft zu werden. Mit solchen Verfahren wollte Sève unter anderem dadurch brechen, dass er „Sprachbüros“[22] – ein deutsches für Marx und Engels, sowie ein russisches für Lenin – einstellte, welche die philologische Qualität der edierten Texte gewährleisten sollten. Diese Umstrukturierung wurde nicht zuletzt durch die aktive Mitwirkung von prominenten Vertretern der französischen Germanistik ermöglicht, insbesondere von Gilbert Badia und Jean-Pierre Lefebvre.

Der Methodenwechsel, den Sève an der Spitze der Éditions sociales ankurbeln wollte, war aber nicht nur ein Versuch, die eigenen Mängel zu überwinden, er war auch in mancher Beziehung eine Reaktion auf konkurrierende Editionsprojekte, die Sève als Gegenbilder betrachtete. Bemerkenswert ist in dieser Hinsicht, dass Sèves Kritik an diesen Publikationen nicht vorrangig auf die politischen Stellungnahmen der Mitarbeiter eines „bürgerlichen“ Verlags wie Gallimard oder eines „linksradikalen“ Verlags wie Anthropos oder Maspero zielte und dass er sich vor allem auf deren philologische Unzuverlässigkeit fokussierte. Auf diesem Gebiet liefert die 1967/68 von Roger Dangeville

[20] Siehe dazu Marie-Cécile Bouju: Lire en communiste. Les maisons d’édition du Parti communiste français 1920–1968. Rennes 2010. S. 283–295.
[21] Lucien Sève: Un éditeur communiste „heureux“ (Fn. 1). S. 119.
[22] Ebenda.

herausgegebene Auflage der *Grundrisse*, die eingangs schon im Zusammenhang mit der Auseinandersetzung von Sève mit Althusser erwähnt wurde, ein aufschlussreiches Beispiel. Die Publikation dieser zweibändigen Ausgabe der Manuskripte von 1857/58 im Verlag Anthropos traf nämlich die Éditions sociales an ihrem „wunden Punkt".[23] Jahrzehnte später erinnerte sich Sève noch daran, wie „wütend"[24] er damals war. Diese Wut sei aber hauptsächlich eine Wut „auf sich selbst"[25] gewesen, denn die Éditions sociales hätten die Chance verpasst, die erste französische Übersetzung der *Grundrisse* zu veröffentlichen, und hätten gleichzeitig diesen meisterhaften Text einem mittelmäßigen Herausgeber überlassen. Die Manuskripte von 1857/58 lagen zwar endlich in französischer Sprache vor, aber – aufgrund der hohen Ungenauigkeit der edierten Übertragung – in einer für ernsthafte Marx-Forschung kaum brauchbaren Form. Diese unbefriedigende Situation, woraus leicht geschlossen werden könnte, dass die Éditions sociales die wissenschaftliche Bedeutung der *Grundrisse* völlig unterschätzt hätten, trieb Sève zweifellos dazu, den jungen Jean-Pierre Lefebvre unverzüglich mit dem Auftrag zu betrauen, eine neue Übersetzung dieser Manuskripte in Gang zu setzen. Im vorliegenden Fall führte Sèves Wetteifer zu einem beachtlichen Ergebnis, und zwar der 1980 veröffentlichten, heute noch als hervorragend geltenden Ausgabe der *Grundrisse*.[26]

Mehr noch als Dangeville war aber vielleicht Maximilien Rubel für die Éditions sociales die größte Konkurrenz auf dem Gebiet der Marx-Edition. Der Czernowitzer „Marxologe" war seit der Erscheinung des ersten Bandes seiner Werkausgabe[27] in der renommierten Reihe „Bibliothèque de la Pléiade" des ebenso renommierten Verlags Gallimard die Zielscheibe vielerlei kritischer Einschätzungen, die Rubel nicht nur wegen seiner kühnen These eines anarchistischen Marx[28] angriffen, sondern vor allem wegen anfechtbarer Entscheidungen, die er im Rahmen seiner editorischen Arbeit getroffen hatte. In dieser Hinsicht war die heftige Diskussion um den wissenschaftlichen Charakter von Rubels Projekt von Anfang an der „Schlüsselpunkt"[29] der Rezeption der „Œuvres" in der „Bibliothèque de la Pléiade". Schon in den 1960er Jahren

[23] Julien Hage: Un âge d'or éditorial du marxisme? Les années 1960 et 1970. In: Marx, une passion française. Hrsg. von Antony Burlaud und Jean-Numa Ducange. Paris 2018. S. 148.

[24] Lucien Sève: Un éditeur communiste „heureux" (Fn. 1). S. 118.

[25] Ebenda.

[26] Karl Marx: Manuscrits de 1857–1858 („Grundrisse"). 2 Bde. Hrsg. von Jean-Pierre Lefebvre. Paris 1980.

[27] Karl Marx: Œuvres. 4 Bde. Hrsg. von Maximilien Rubel. Paris 1963–1994.

[28] Siehe dazu u.a. Maximilien Rubel: Marx, théoricien de l'anarchisme. Paris 1983.

[29] Aude Le Moullec-Rieu: Les Œuvres de Marx dans la „Bibliothèque de la Pléiade": une consécration paradoxale. In: Marx, une passion française (Fn. 23). S. 141.

warf Gilbert Badia ein, dass die Darbietung sowie die Behandlung der Originaltexte durch Rubel höchst problematisch war und dass wahrscheinlich „kein französischer Forscher“[30] eine solche Vorgehensweise mit einem anderen Autor als Marx dulden würde. Eine gründliche Analyse der Vor- und Nachteile dieser Werkausgabe würde den Rahmen des vorliegenden Artikels überschreiten; es geht hier nur darum, wie Sève sie betrachtet hat und inwiefern ihre Schwächen einen Einfluss auf Sèves eigene editorische Tätigkeit ausüben konnte, wenn auch nur als Schreckensvorstellung. Sève war sich zweifelsohne der beeindruckenden Gelehrsamkeit bewusst, die Rubel in den textkritischen Apparaten der Bände zur Schau stellte. Der Schuh drückte aber woanders, nämlich in der relativ skrupellosen Rekonstruktion der Marx'schen Texte selbst. Ein frappantes Beispiel liefern in dieser Hinsicht die Entwürfe des Briefes von Marx an Vera Ivanovna Zazulič vom 8. März 1881, deren Wiedergabe in der „Bibliothèque de la Pléiade“ von Sève mit Recht als bloße „Umschreibung“[31] des Originals charakterisiert wurde. Rubel stellte nämlich die drei ersten Entwürfe zusammen,[32] um eine seines Erachtens kohärente Rekonstruktion des Antwortbriefs darzubieten, die aber Marx' Unschlüssigkeit fast völlig verbirgt. Solche „Machenschaften“[33] wollte sich Sève unbedingt verbieten.

Ohne Rücksicht auf diesen komplexen Zusammenhang lässt sich Sèves Editionspolitik an der Spitze des kommunistischen Verlags in den 1970er Jahren kaum erklären. Auf der einen Seite entwickelte er den konkurrierenden aber auch den eigenen bisherigen Leistungen gegenüber ein hoch anspruchsvolles Projekt für die Éditions sociales. Schon am Anfang seines Mandats als Verlagsleiter versuchte er, die Ausarbeitung einer vollständigen Marx-Engels-Werkausgabe von wissenschaftlicher Qualität ins Leben zu rufen. Dieses gigantische Vorhaben war zu dieser Zeit keine bloß persönliche Marotte von ihm. Davon zeugt ganz deutlich der am 26. Oktober 1973 durch das Zentralkomitee der PCF auf Antrag des Politbüromitglieds Guy Hermier verabschiedete Beschluss zur „Publikation der Werke von Marx und Engels in französischer Sprache“,[34] mit dem die Veröffentlichung einer „systematischen“ Marx-

[30] Gilbert Badia: Brèves remarques sur l'édition des œuvres de Marx dans la Bibliothèque de la Pléiade. In: La Pensée. Nr. 146. Paris 1969. S. 82.

[31] Lucien Sève: Un éditeur communiste „heureux“ (Fn. 1). S. 121.

[32] Karl Marx: Œuvres. Bd. 2. (Fn. 27). S. 1558–1573. Vgl. MEGA® I/25. S. 219–239

[33] Lucien Sève: Un éditeur communiste „heureux“ (Fn. 1). S. 121.

[34] Réunions du Comité central du PCF 1921–1977. État des sources et des instruments de recherche. Bd. 4: 1964–1977. Hrsg. von den Archives départementales de la Seine-Saint-Denis und der Fondation Gabriel Péri. Bobigny 2010. S. 185.

Engels-Werkausgabe „in mehreren Dutzenden von Bänden"[35] auf die Tagesordnung gesetzt wurde. Auf der anderen Seite wurde Sève bald klar, dass er nicht über die Hebel verfügen würde, die in Bewegung hätten gesetzt werden müssen, um den Erfolg des Unternehmens zu gewährleisten. In der zweiten Hälfte der 1970er Jahre konnte nämlich der Centre de diffusion du livre et de la presse – die exklusive Vertriebsgesellschaft der Éditions sociales – den Konkurs nicht abwenden, was innerhalb des Verlags eine tiefe Wirtschaftskrise und eine umfangreiche Restrukturierung auslöste.[36] Deshalb sah sich Sève gezwungen, seine Ambitionen nach unten zu berichtigen und neue Prioritäten festzulegen. Die Perspektive einer vollständigen und systematischen Werkausgabe wurde langsam aufgegeben, und Sève fokussierte sich auf einige dem Augenschein nach bescheidenere Projekte, die aber im Nachhinein vielleicht als seine bedeutendsten Beiträge zur Marx-Engels-Edition betrachtet werden können.

Besonders erwähnenswert sind in dieser Hinsicht zwei Textkomplexe, auf die die Éditions sociales in den 1970er und 1980er Jahren dem französischsprachigen Publikum zum ersten Mal den Zugriff ermöglicht haben. Einerseits war die ab 1971 allmähliche Veröffentlichung von zwölf Bänden[37] (1835–1874) des Briefwechsels zwischen Marx und Engels sowie ihrer Briefe an Dritte allein schon ein beachtliches Ereignis, nicht zuletzt wegen der Anzahl von neuen Texten, die damit der Öffentlichkeit zugänglich wurden. Aber auch methodologisch gesehen bedeutete sie eine leise Revolution, da sie das Vollständigkeitsprinzip ausdrücklich aufstellte. Diesbezüglich betrachtete Sève diese Briefbände als eine wichtige Etappe im Umwandlungsprozess, der von der „handwerklichen Phase" der Marx-Engels-Edition in deren „wissenschaftliche Ära"[38] führen sollte. Die von Gilbert Badia und Jean Mortier herausgegebenen Bände waren zwar nicht vollkommen frei von Mängeln, unter anderem weil sie hauptsächlich auf den Bänden 27 bis 33 der MEW beruhten – was damals noch kaum zu vermeiden war. Eben deshalb sind die lehrreichen An-Briefe in dieser Ausgabe nicht zu lesen, was die dialogische Dimension der Korrespondenz unleugbar beeinträchtigt. Den MEW gegenüber bieten die Bände der Éditions sociales jedoch den Vorteil, den Briefwechsel zwischen Marx und Engels von deren Briefen an dritte Personen nicht willkürlich zu trennen. Im Hinblick auf die Standards der Marx-Engels-Edition vor dem Beginn des Erscheinens der

[35] Résolution sur la publication en français des œuvres de Marx et Engels. In: Cahiers du communisme. Nr. 12. Paris 1973. S. 114.

[36] Siehe dazu Marie-Cécile Bouju: Lire en communiste (Fn. 20). S. 332.

[37] Karl Marx, Friedrich Engels: Correspondance. 12 Bde. Hrsg. von Gilbert Badia und Jean Mortier. Paris 1971–1989.

[38] Lucien Sève: Un éditeur communiste „heureux" (Fn. 1). S. 133.

MEGA② waren sogar die zwischen 1971 und 1974 publizierten vier ersten Bände ihrer Zeit relativ voraus. Infolgedessen ist es nicht verwunderlich, dass Sève nachträglich berichten konnte, diese Veröffentlichung habe ihn „gleichzeitig gefreut und betrübt".[39] Seines Erachtens hätten die Briefbände nämlich die dritte Abteilung einer systematischen Marx-Engels-Werkausgabe in französischer Sprache nach dem Vorbild der MEGA② bilden können; die Gelegenheit wurde aber unabänderlich verpasst.

Andererseits gilt es als selbstverständlich, einen anderen Komplex zu nennen, der zum wissenschaftlichen Ruf der Éditions sociales in den 1970er und 1980er Jahren unbestreitbar beigetragen hat, und zwar die verschiedenen Texte zur Kritik der politischen Ökonomie. Nicht zuletzt aufgrund der beklagenswerten Erfahrung mit den *Grundrissen* am Ende der 1960er Jahre traf Sève gleich zu Beginn seines Mandats an der Spitze des Verlags die Entscheidung, diesem Ensemble den Vorrang zu geben. Sève war unter anderem davon überzeugt, dass die vorhergehende von Guy Besse bekleidete Führung der Éditions sociales sich auf „viel untergeordnetere Projekte"[40] eingelassen und zur gleichen Zeit jene maßgebende Aufgabe weitgehend vernachlässigt hatte. Diesen Mangel wollte er im Wesentlichen auf zweierlei Weise beheben.

Erstens bemühte er sich darum, die wichtigsten, noch fehlenden ökonomischen Manuskripte in einer kritischen Ausgabe zu publizieren. Sèves Absicht führte zu bemerkenswerten Ergebnissen: Zwischen 1975 und 1980 wurden nicht nur die *Grundrisse* neu ediert, sondern auch erhebliche Teile der *Manuskripte 1861–63* veröffentlicht, darunter die *Theorien über den Mehrwert*[41] und sogar die Hefte I bis V.[42] Letztere liefern übrigens das erste konkrete Beispiel einer sich auf die MEGA②-Arbeit gründenden Übersetzung. Im Gegensatz zu den von Gilbert Badia herausgegebenen *Theorien über den Mehrwert*, die noch auf den Bänden 26.1 bis 26.3 der MEW beruhten, konnte sich Jean-Pierre Lefebvre im vorliegenden Fall die Errungenschaften des drei Jahre zuvor erschienenen Bandes II/3.1 der MEGA② dienstbar machen.

Zweitens traf Sève die ziemlich unerwartete Wahl, eine auf die vierte deutsche Auflage gestützte Übersetzung des ersten Bandes des *Kapital* in Gang zu bringen. Im Unterschied zu anderen Ländern galt in Frankreich nämlich die von Marx selbst zwischen 1872 und 1875 redigierte Übertragung von Joseph

[39] Ebenda.
[40] Ebenda. S. 118.
[41] Karl Marx: Théories sur la plus-value (Livre IV du „Capital"). 3 Bde. Hrsg. von Gilbert Badia. Paris 1974–1976.
[42] Karl Marx: Manuscrits de 1861–1863 (Cahiers I à V). Hrsg. von Jean-Pierre Lefebvre. Paris 1979.

Roy seit einem Jahrhundert als die Originalausgabe. In dieser Hinsicht musste eine solche Entscheidung einige fest verankerte Sicherheiten unumgänglich erschüttern, weshalb sie zwar Bewunderung erregte, aber auch auf Unverständnis stieß. Darüber hinaus gab diese neue *Kapital*-Ausgabe umso mehr Anlass zu Kritik, als sie gleichzeitig eine heute noch umstrittene Übersetzungswahl einführte. Der zentrale Begriff „Mehrwert", den das französische Wort „plus-value" seit Maurice Lachâtres Auflage traditionsgemäß wiedergab, wurde durch den Terminus „survaleur" ersetzt, den Jean-Pierre Lefebvre entwickelt hatte, unter anderem um die terminologische und semantische Kontinuität mit der „Mehrarbeit" („surtravail") und dem „Mehrprodukt" („surproduit") zu bewahren. Damals war sich Sève schon bewusst, dass diese Veränderung „Diskussionen, vielleicht sogar Krisen"[43] unvermeidbar auslösen würde. Die Behauptung, Marx hätte „eine ‚schlechte' Übersetzung"[44] von seinem eigenen Meisterwerk bevorzugen können, stellte eine Provokation dar. In der „untrennbar theoretischen und politischen"[45] Kontroverse, die daraus erwuchs, schlug sich Sève mit Marx-Forschern aus seinem eigenen Verlag herum, insbesondere mit Gilbert Badia, aber auch mit dem Ökonomen Paul Boccara. Die Frage ist bis heute offen geblieben, und fest steht, dass beide Seiten philologisch zulässige Argumente anführen konnten. Die Auseinandersetzung, die mit der Erscheinung der neuen französischen Übersetzung des ersten Bandes des *Kapital*[46] einherging, hatte aber vor allem den Vorzug, die Aufmerksamkeit der Leserinnen und Leser auf das bis dahin kaum beachtete Problem der Auflagenpluralität zu lenken. In dieser Hinsicht nahm sie zweifellos wesentlichen Anteil an der allgemeinen Infragestellung der „überkommenen Selbstverständlichkeiten"[47] bezüglich des Marx'schen Werks, die die kommunistische Welt in Frankreich ab Mitte der 1970er Jahre betraf.

[43] Jean-Pierre Lefebvre: Lucien Sève et la traduction de Marx. In: Cause commune. Nr. 19. Paris 2020. S. 26.

[44] Étienne Balibar, Jean-Pierre Lefebvre: Plus-value ou survaleur? In: La Pensée. Nr. 197. Paris 1978. S. 32.

[45] Guillaume Fondu, Jean Quétier: Comment traduire Marx en français? In: Marx, une passion française (Fn. 23). S. 121.

[46] Karl Marx: Le Capital. Livre 1. Hrsg. von Jean-Pierre Lefebvre. Paris 1983.

[47] Anthony Crézégut: Le Marx des communistes (2): une référence (devenue) problématique 1956–2017. In: Marx, une passion française (Fn. 23). S. 95.

3. Lucien Sève, Architekt der Grande Édition Marx et Engels

Als Sève Anfang der 1980er Jahre von seinem Amt an der Spitze der Éditions sociales zurücktrat, hatte er in mancher Beziehung nur die Hälfte des Weges hinter sich. Die Ergebnisse des Verlags auf dem Gebiet der Marx-Engels-Edition waren nicht zu leugnen, allerdings war es ebenso klar, dass einige bedeutende Textkomplexe im Rückstand lagen. Aufgrund der begrenzten Mittel, die ihm zur Verfügung gestellt wurden, hatte Sève dem theoretischen Werk den Vorrang gegeben und deswegen die Zeitungsartikel gewissermaßen vernachlässigt. Von Marx' und Engels' zahlreichen Beiträgen zur *New-York Tribune* z. B. konnte – und kann heute noch – das französischsprachige Publikum nicht viel lesen. Im Nachhinein führte Sève diese Einseitigkeit auf seine eigene philosophische Ausbildung zurück und bereute sogar, damals nur unzureichend auf die Zeitungsartikel „geachtet"[48] zu haben.

Das in den 2000er Jahren aufgekommene Projekt der Grande Édition Marx et Engels (GEME), das in der Veröffentlichung einer neuen Ausgabe der *Kritik des Gothaer Programms*[49] 2008 seinen ersten konkreten Niederschlag fand, hängt mit dieser kontrastreichen Situation zusammen. Wegen der andauernden wirtschaftlichen Schwierigkeiten und des darauffolgenden Konkurses der Verlagsgruppe „Messidor", von der die Éditions sociales seit Anfang der 1980er Jahre abhingen, konnte der neue Leiter Claude Mazauric trotz aller Bemühungen die Editionspolitik seines Vorgängers nicht lange weiterführen. Er konnte zwar qualitativ verbesserte Auflagen einiger klassischer Texte publizieren, insbesondere dank der sorgfältigen Arbeit des Historikers Raymond Huard,[50] sowie ein paar maßgebliche, noch von Sève in die Wege geleitete Projekte zum Abschluss bringen, darunter die neue Übersetzung des ersten Bandes des *Kapital*, die nur ein Jahr nach der Leitungsübergabe veröffentlicht worden ist. Mazauric sollte aber schnell begreifen, dass sein Handlungsspielraum sich auf das Minimum beschränken würde. Im Bericht, den er nach seiner eigenen Kündigung 1986 dem Generalsekretär der PCF Georges Marchais übermittelte, bedauerte Mazauric, die Neuerscheinungen seien nunmehr auf „einen Briefband jeden achtzehnten oder zwanzigsten Monat"[51] begrenzt. Der Bankrott der

[48] Lucien Sève: Un éditeur communiste „heureux" (Fn. 1). S. 136.

[49] Karl Marx: Critique du programme de Gotha. Hrsg. von Sonia Dayan-Herzbrun und Jean-Numa Ducange. Paris 2008.

[50] Karl Marx: Le Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte. Hrsg. von Raymond Huard. Paris 1984; Karl Marx: Les Luttes de classes en France (1848–1850). Hrsg. von Raymond Huard. Paris 1984; Karl Marx, Friedrich Engels: Manifeste du parti communiste. Hrsg. von Raymond Huard und Lucien Sève. Paris 1986.

gesamten Verlagsgruppe der PCF Anfang der 1990er Jahre signalisierte eine gravierende Verschlechterung der Situation, und in den zwei folgenden Jahrzehnten kam die Marx-Engels-Edition in Frankreich mehr oder minder zum Stillstand.

In dieser tiefen Rückgangsphase gelang es aber Sève mit Unterstützung von ehemaligen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern der Éditions sociales sowie von jüngeren Forscherinnen und Forschern, die Grundzüge eines ganz neuen Projektes zu entwerfen, das einer Wiedergeburt der Marx-Engels-Edition in französischer Sprache Bahn brechen könnte. Diesbezüglich sind zwei Punkte, die Sève als Hauptkriterien für die künftige kritische Ausgabe aufstellte, besonders erwähnenswert. Erstens sollte die Grande Édition Marx et Engels ursprünglich eine systematische Form annehmen. Sève war nämlich davon überzeugt, dass die Grundstruktur der MEGA② – mindestens was die drei ersten Abteilungen betrifft – in der französischsprachigen Ausgabe beibehalten werden könnte. Die Grande Édition Marx et Engels wurde zwar nicht als bloßes Äquivalent der MEGA② konzipiert, und Sève fiel es niemals ein, einen solchen offensichtlich übermäßigen Anspruch zu erheben. Eine französische Übersetzung der ganzen vierten Abteilung der MEGA② wäre sogar in mancher Beziehung sinnlos. Es ging vielmehr darum, ein Gesamtvolumen von ungefähr „90 Millionen Zeichen"[52] zu veröffentlichen, wobei unter anderem ein wesentlicher Teil der An-Briefe und der Exzerpthefte ausgelassen wäre. Sève zufolge hätte die Systematik einer solchen Ausgabe vor allem auf der „chronologischen Anordnung"[53] der Bände innerhalb jeder Abteilung beruhen sollen. Dieser ursprüngliche Vorschlag wurde aber schließlich durch die Idee einer elektronischen Ausgabe ersetzt. Letztere sollte die Herausgeber von den Zwängen der chronologischen Publikation befreien und dem Projekt eine höhere Flexibilität verleihen; sie zielte aber vor allem darauf ab, die Neuerscheinungen mit der bestehenden Backlist der ehemaligen Éditions sociales zu vereinbaren. Deswegen wurde die Grande Édition Marx et Engels schon relativ früh mit einem Digitalisierungsprogramm verbunden, der einen freien Zugriff auf die im kommunistischen Verlag während der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts erschienenen Texte ermöglichen sollte. Bis heute befindet sich dieses Vorhaben aber noch in einem Schwebezustand.

---

[51] Claude Mazauric: Rapport à Georges Marchais sur les problèmes relatifs aux Éditions Messidor. 5 mai 1986. In: Le Parti communiste français et le livre (Fn. 1). S. 206.

[52] Jean-Numa Ducange, Isabelle Garo: Une grande édition des œuvres de Marx et Engels en français. In: Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique. Nr. 105/106. Paris 2008. S. 261.

[53] Lucien Sève: Penser avec Marx aujourd'hui. Bd. 1 (Fn. 10). S. 19.

Zweitens bestand Sève darauf, dass eine „globale Kohärenz“[54] auf der Ebene der gesamten Ausgabe eingerichtet wird. Die Ungereimtheit der bisherigen Editionen, die jedoch manchmal mit einer hohen Qualität der einzelnen Publikationen einherging, stellte das letzte massive Hindernis dar, das Sève nicht hatte bezwingen können, als er an der Spitze der Éditions sociales stand. Neben den Richtlinien des kritischen Apparats schlechthin stand vor allem die Frage nach den Übersetzungswahlen und deren Harmonisierung auf dem Spiel. In dieser Hinsicht galt die Koexistenz der Dublette „plus-value“/„survaleur“ in den Auflagen der 1970er und 1980er Jahre als Gegenbeispiel par excellence. Sève war sich selbstverständlich der Schwierigkeiten einer solchen Aufgabe bewusst und hatte überhaupt nicht vor, den Übersetzerinnen und Übersetzern eine künstliche Angleichung aufzuoktroyieren. Übrigens gab er offenherzig zu, dass es in manchen heiß umstrittenen Fällen – wie etwa bei den philosophisch tief geladenen Begriffen „Entäusserung“ oder „Aufhebung“ – vielleicht sogar keine „denkbare Übereinstimmung“[55] gab. Aus diesem Grund bietet die Explizierung der Übersetzungswahlen wahrscheinlich das bestmögliche Heilmittel zur Behandlung einer solchen Herausforderung. Diese Folgerung hat später den Philosophen Victor Béguin dazu gebracht, auf die Grande Édition Marx et Engels einen Ausdruck anzuwenden, den der Dichter Francis Ponge bezüglich des Pariser Centre Pompidou entwickelt hatte: Sie sei nämlich als die „Zurschaustellung ihres eigenen Gerüstes“[56] zu betrachten.

***

Kurzum: Sèves bahnbrechende Rolle auf dem Gebiet der Marx-Engels-Edition in Frankreich lässt sich nicht leugnen. Nicht nur im Anschluss an seine Auseinandersetzung mit Althusser in den 1960er und 1970er Jahren, sondern bis zum Anfang des 21. Jahrhunderts betonte Sève die Notwendigkeit einer kritischen Marx-Engels-Werkausgabe in französischer Sprache und trug weitgehend dazu bei, ein solches Projekt entstehen zu lassen. Die Grande Édition Marx et Engels erbt ihre Architektur hauptsächlich von ihm, obwohl ihre heutige Physiognomie von dem Schema, das er vor zwanzig Jahren skizziert hatte, teilweise abrückt. Die schon anlässlich der Veröffentlichung des ersten Bandes

[54] Ce qu’est la GEME. In: Karl Marx, Critique du programme de Gotha (Fn. 49). Unpaginierter Anhang.

[55] Lucien Sève: Un éditeur communiste „heureux“ (Fn. 1). S. 137.

[56] Victor Béguin: La GEME: projet théorique et enjeux de traduction. In: La Pensée. Nr. 394. Paris 2018. S. 22.

geübte Kritik an der mangelnden „Systematik"[57] der Ausgabe würde er wahrscheinlich selber teilen. Dahingegen darf man behaupten, dass die philologische Genauigkeit der bisher edierten Texte die von ihm erdachten Standards im Wesentlichen erfüllt.

Sein Leben lang blieb Sève ein Außenseiter in der akademischen Welt. Alle Anzeichen sprechen aber dafür, dass er bei der heutigen Marx-Renaissance in Frankreich eine entscheidende Rolle gespielt hat, und sei es nur auf indirekte Weise durch seine Herausgebertätigkeit. Obwohl der Einfluss, den sein theoretisches Werk auf die französische Marx-Rezeption ausgeübt hat, dauerhaft geringer als die althusserianische Lektüre geblieben ist, lässt es sich feststellen, dass Sèves eigenes Interesse für den Entfremdungsbegriff mit den neuen philosophischen Interpretationen, die sich in Frankreich seit Anfang der 2000er Jahre entwickelt haben, in viel größerem Einklang steht. Trotz unleugbarer Differenzen[58] ist diese neue Generation im Wesentlichen für Sèves Arbeit weit aufgeschlossener als für den sogenannten theoretischen Anti-Humanismus, unter anderem wegen einer gemeinsamen Beachtung der Übersetzungs- und Editionsfragen der Marx'schen Texte.

2015 wurde Marx zum ersten Mal auf das Programm der schriftlichen Prüfung der Agrégation für Philosophie gesetzt – eine symbolische Anerkennung, die danach eine gewisse Aufmerksamkeit erregt hatte. Der Ursprung dieser Entscheidung war nicht zuletzt eine Petition, welche die viel zu lange Abwesenheit des großen Autors bedauerte. Wenige wissen aber, dass der Initiator dieses Gesuchs ein gewisser Herr Sève war.

[57] Kolja Lindner: Die Editionsgeschichte der Werke von Marx und Engels in Frankreich und ihr Neubeginn mit der Grande Édition Marx et Engels (GEME). In: Marx-Engels-Jahrbuch 2008. Berlin 2009. S. 117.

[58] Siehe u.a. Guillaume Fondu, Jean Quétier: Ist das französische Publikum „stets ungeduldig nach dem Ergebnis"? Zur gegenwärtigen Marx-Rezeption in Frankreich. In: Marx-Engels-Jahrbuch 2014. Berlin, Boston 2015. S. 181/182.

Eske Bockelmann: Das Geld. Was es ist, das uns beherrscht. Berlin: Matthes & Seitz 2020. 368 Seiten. ISBN: 978-3-95757-846-4.
Rezensiert von Hannes Räthel

Eske Bockelmann hat ein Buch über das Geld geschrieben. Sein zweites Buch genau genommen, denn der in Chemnitz lebende Altphilologe dürfte manchem schon bekannt sein als Autor der Studie *Im Takt des Geldes* (2004), welche den Nachweis erbringt, dass der uns so vertraute und natürlich erscheinende Taktrhythmus historisches Produkt der Neuzeit, mehr noch: der Vergesellschaftung durch das Geld ist. Erst im 17. Jahrhundert entstand, so Bockelmann, das Geld und mit ihm Naturwissenschaft, Taktrhythmus und das philosophische Denken in der Subjekt-Objekt-Relation. Sein neues Werk nun behandelt weniger den Umstand, dass das Geld durch die einzigartige Abstraktion, die es allen Mitgliedern einer Gesellschaft abverlangt, deren Denken und sogar Empfinden bestimmt. Das Buch widmet sich vielmehr drei Fragestellungen, auf die es völlig neue Antworten zu geben beansprucht: 1. Warum alles, was uns in der Vormoderne als Geld oder dessen Vorform erscheinen mag, dies nicht (und was es stattdessen) gewesen ist; 2. wie Geld in der Wende zur Neuzeit entstanden ist; und 3. was Geld überhaupt ist. Es ist als (politisches) Sachbuch nicht fachlich zu verorten, keiner einzelnen akademischen Disziplin zuzuschlagen. Es richtet sich vielmehr an ein allgemeines, interessiertes Publikum. Diese Rezension versucht sich an einer knappen Rekapitulation der Kernaussagen Bockelmanns, konzentriert sich aber auf die bei ihm stattfindende Auseinandersetzung mit Marx und dessen Geld- und Werttheorie.

Der umfangreiche erste Teil ergründet eine bis ins Spätmittelalter bestehende „Welt ohne Geld“ und hier kann Bockelmann mit seinen ungeheuren Sprach- und Geschichtskenntnissen überzeugen. Ob er das Nibelungenlied zitiert, Verse der Ilias auslegt oder Schriften antiker Gelehrter heranzieht, am historischen Material kann er stets die entscheidenden Differenzen zwischen vormodernen Gemeinwesen und der kapitalistischen Gesellschaft der Neuzeit erweisen und stellt dabei nicht selten irreführende Übersetzungen und Deutungen richtig. Auch ethnologische Studien und Arbeiten von Karl Polanyi und Jacques Le Goff dienen ihm als Beleg für seine These, dass es zwar Gaben-, gar Warentausch gegeben hat, aber keinen Markt (im Singular), keinen Wert, keine Äquivalenzbeziehung. Die Menschen lebten in Gemeinschaften wechselseitiger Verpflichtungen, in die sie etwas einbrachten und die ihnen wiederum etwas überließen oder herrschaftlich zuteilten. Wo ‚Zahlung‘ stattfand, war dies ebenfalls die Einlösung einer Pflicht oder Schuldigkeit, aber kein ökonomisches Verhältnis in unserem heutigen Sinn. Dass es kein Geld, aber doch ‚Zahlungsmittel‘ gegeben haben soll, mag

zunächst verwundern. Doch diese unterscheiden sich für Bockelmann auch dort noch fundamental vom Geld der Neuzeit, wo sie etwa in Gestalt von Münzen durch ein Gemeinwesen bzw. dessen Herrscher normiert worden sind. Anders als Geld, das als „reines Tauschmittel“ (S. 196) mit seiner Funktion identisch, von jedem Material jedoch prinzipiell ablösbar sei, fungierten die Zahlungsmittel der Vormoderne zwar als solche, blieben aber zuallererst stoffliche Dinge, begehrte Güter. Sie blieben überdies randständig, supplementär (S. 104) und auch partikular in dem Sinne, dass mit ihnen nicht jeweils immer alles gekauft werden konnte. Sie waren in der Regel an vorgegebene Gelegenheiten und bestimmte Tauschgüter gebunden (S. 102/103). Waren Preise bzw. Strafen, wie im Fall der altrömischen Zwölftafelgesetze, in gängigen Münzen festgelegt, diente dies als Maß und Orientierung für die Beteiligten, die als Zahlungsmittel dennoch alle möglichen anderen Dinge in von ihnen je festzulegendem Umfang wählen konnten (S. 94).

Wo Handelsfahrer in Antike und Mittelalter sich aufmachten, Güter fremder, auch weit entfernter Regionen zu erwerben, handelte es sich nach Bockelmann nicht um Kaufmannskapital, das sich verwertet hätte. Es habe keine Kalkulation stattgefunden, in der sich Einsatz und Gewinn (oder Verlust) gegenübergestanden hätten. Auch sei der Gewinn nicht reinvestiert worden – wie auch? Als Gewinn galten vielmehr die erworbenen Güter selbst, an denen ja ein Mangel in ihrer Heimat bestand, ganz unabhängig vom Umfang des eigenen aufgewandten Handelsgutes (S. 142/143). Ein Maß für einen solchen Vergleich, gar für eine Gewinn-und-Verlust-Rechnung fehlte schlichtweg, weil die gehandelten Güter weder als Werte aufeinander bezogen noch in derselben Gemeinschaft ausgetauscht worden seien. Wo dagegen ein Gewinn an gemeinschaftlich anerkannten Zahlungsmitteln, etwa Münzen, die ein solches Maß bereitstellen, durch den Kauf und späteren höherpreisigen Verkauf von Handelsgut innerhalb desselben Gemeinwesens erzielt worden ist, sei dies ein Nischenphänomen gewesen, dem im Allgemeinen nicht eben die Achtung der übrigen Gemeinschaftsmitglieder galt. Denn bei einem archaischen Kauf oder Tausch schätzen die Beteiligten laut Bockelmann ihre Güter paarweise qualitativ an einander und vollzogen ihn dann, wenn sie sich über deren Entsprechung (wohlgemerkt: nicht Wertgleichheit) und damit über die Angemessenheit des Tauschs einig waren. Oder die Preise auf einem abzuhaltenden Markt waren hoheitlich festgelegt (wie in Mesopotamien, siehe S. 108, oder Dahome, siehe S. 103). Ein ‚Höker‘ oder ‚Krämer‘, der von Differenzgewinnen innerhalb seines eigenen Gemeinwesens lebte, betrog seine Mitmenschen zwangsläufig, wenn er beim Erwerb einer Ware eine kleine Münzsumme als Preis für angemessen ausgab, bei ihrem abermaligen Verkauf aber eine größere. Entsprechend sei die moralische Beurteilung solchen Tuns etwa bei Platon (S. 110) und Aristoteles ausgefallen (S. 134/135).

An einem Begriff für Geld mangle es allen Sprachen der Vormoderne, auch wenn spätere ÜbersetzerInnen etwa antiker Texte nur zu gern einen solchen unterstellten, wo in Wahrheit lediglich von Münzen, Gold, Silber oder – wie im Fall der auch für Marx bedeutsamen Ausführungen des Aristoteles – von begehrten Gütern oder nützlichen Dingen (griechisch *chrēmata*) die Rede sei (siehe etwa S. 135–137). Das Alt- und Mittelhochdeutsche ‚Gelt' habe, wie Bockelmann ausführlich zeigt, mit dem heutigen ‚Geld' sowenig gemein, dass es dem Markgrafen Rüdiger aus dem Nibelungenlied gar möglich ist, von sich zu sagen, er ‚wolle Gelt sein', womit er sich zu der Verpflichtung seinen Gästen gegenüber bekenne (S. 17, 87).

Die Bedeutung der gleichermaßen versorgenden wie verpflichtenden Gemeinschaft, die dem Kaufen und Verkaufen meist lediglich Raum in Nischen und an den Rändern lässt, ist Bockelmann auch der Schlüssel zum Verständnis, wie Geld am Ende des europäischen Mittelalters entstehen konnte. Seit dem 11. Jahrhundert kam es, kurz gesagt, zu einem starken Bevölkerungsanstieg, der die Aufnahmekapazitäten der ländlichen, feudalen Wirtschaft überstieg. In der Folge wurden neue Siedlungen und Städte gegründet, deren BewohnerInnen nicht in derselben Weise der Feudalherrschaft unterstanden, sich aber auch nicht autark versorgen konnten. Sie traten mit den umliegenden Bäuerinnen und Bauern in Handelsbeziehungen, kauften deren Überschüsse mit Münzen und sorgten so für die Ausweitung von Marktbeziehungen und die weitläufigere Zirkulation der Zahlungsmittel. Die Feudalherren begannen irgendwann selbst, Abgaben nicht als Naturalien, sondern in Form von Münzen zu verlangen und zwangen so zu planmäßiger Überschussproduktion für Märkte. Sie vertrieben die agrarisch wirtschaftende Bevölkerung von ihrem Land, um es stattdessen mit Schafen zu besiedeln. Ausführlich zitiert Bockelmann aus Marxens Kapitel über die sogenannte ursprüngliche Akkumulation, um den gewalttätigen Charakter der neu entstandenen Vergesellschaftung durch das Geld darzustellen.

Was das Geld als verallgemeinertes, gesellschaftliches Verhältnis von den Münzen und sonstigen Zahlungsmitteln auf den vormodernen lokalen Märkten oder im Rahmen des Fernhandels unterscheidet, sei, dass die Menschen der Neuzeit von ihm, d.h. vom beständigen Kaufen und Verkaufen, zu leben beginnen. Die zunächst bloß quantitative Zunahme dieser durchaus noch ‚archaischen' Markttransaktionen im Spätmittelalter schlägt laut Bockelmann in etwas qualitativ Neues und völlig Anderes um, insofern sie die alten sozialen Verhältnisse der gegenseitigen Verpflichtung auflösten, nachdem sie zunächst mit ihnen koexistierten. An diesem Umschlagpunkt zu Beginn des 17. Jahrhundert entstand zugleich die politische Ökonomie als Wissenschaft von der durch Geld bestimmten Wirtschaft (S. 176–178).

Geld nach Bockelmann ist reines Tauschmittel, reine Tauschfunktion, durch die Waren überhaupt erst als Werte aufeinander bezogen, einander also quantitativ gleich-

gesetzt werden, statt nur qualitativ an einander geschätzt zu werden. Es sei an kein Material gebunden, sondern könne auch als reine Zahl und Verrechnungseinheit auf einem Konto auftreten. An ihm herrsche seit seiner Entstehung, weil es nun von allen Mitgliedern seines Vergesellschaftungszusammenhangs dringend gebraucht wird, ein beständiger Mangel. So verwundert es laut Bockelmann nicht, dass seine verbreitetste Form in der beginnenden Neuzeit der informelle Kredit ist (S. 182). Geld entstehe, indem es sich unter anderem auf diese Weise von den materiellen Gestalten und jeweiligen Eigenqualitäten der vormaligen Zahlungsmittel löse und gesellschaftlich verallgemeinere.

Geld sei „reines Quantum" und bestehe im Grunde in nichts (S. 219), obwohl es den Schein eines substanziellen Werts, in dem auch die schwankenden Preise der Waren letztlich verankert seien, erzwinge. Zu Marx' Werttheorie, mit der er sich auch explizit beschäftigt (S. 211–213, 240–251, 282–286), begibt sich Bockelmann in mehreren Punkten in (mindestens scheinbare) Opposition:

1. Das Geld lasse sich nicht aus der (vorkapitalistischen) Warenform entwickeln und schon gar nicht aus dem Wert ableiten. Der umgekehrte Ansatz sei einzig erfolgversprechend: Historisch sei der Warentausch (als randständiges und, wie oben umrissen, anders bestimmtes Phänomen) älter als das Geld; sachlich seien die Bestimmungen des Wertes jene des Geldes und nicht ohne dieses denkbar.

2. Geld sei, anders als die vormodernen Münzen, keine Ware unter Waren; es sei regelrechte Nicht-Ware, weil Wesen und einzige Funktion des Geldes darin bestehe, fortgesetzt, ja unentwegt gegen virtuell alle Waren getauscht zu werden, die ihm als Wert gleichgesetzt werden (S. 213).

3. Jede Unterscheidung des Preises vom Wert einer Ware sei sinnlos, da es keine Wertsubstanz gebe jenseits des Scheins, den das Geld notwendig erzeuge.

Es ist auffällig, dass Bockelmann Marx' Wertformanalyse historizistisch liest, wofür dessen Werk ohne Zweifel Anlass gibt.[1] Dennoch ist diese Lesart nicht die einzig mögliche; sie ist insbesondere seit den 1970er Jahren häufiger kritisiert worden im Rahmen der ‚Neuen Marx-Lektüre' und auch der sogenannten Wertkritik und heute vermutlich sogar eine Minderheitsposition in der Marx-Forschung. Bockelmann zitiert den ersten Satz des ersten Bandes des *Kapital* und kommentiert: „Gleichwohl beginnt

[1] Eine Stelle, an der Bockelmann zurecht Anstoß nimmt, ist folgende: „Daß aber in der Form der Waarenwerthe alle Arbeiten als gleiche menschliche Arbeit […] ausgedrückt sind, konnte Aristoteles nicht aus der Werthform selbst herauslesen […]" (Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Bd. 1. 2. Aufl. In: MEGA② II/6. S. 91). Marx unterstellt hier die Realität einer antiken Wertform, konstatiert aber eine historisch bedingte Erkenntnisschranke (Sklavenarbeit ist ungleiche Arbeit). Tatsächlich hat es aber, so Bockelmann, unter den damaligen Bedingungen keinen Wert, kein Gleiches gegeben, das Aristoteles aus dem archaischen Warentausch hätte ‚herauslesen' können. Siehe auch den Aristoteles-Exkurs, S. 124–137.

Marx eben *nicht* mit der Analyse der Ware innerhalb *kapitalistischer* Gesellschaften, sondern mit der Analyse – wie er glaubt – der Ware *als solcher*. Das ist der schwere […] Fehler, mit dem sein *Kapital* einsetzt.“ (S. 242, Hervorh. i. O.) Aus der Sicht der genannten neueren Interpretationen ist die Wertform- und Warenanalyse tatsächlich falsch (verstanden), sofern ihr Gegenstand ein die kapitalistische Epoche übergreifender sein soll. Richtig verstanden, sei die Abfolge der Wertformen bei Marx keine historische, sondern eine logisch-genetische, die Analyse somit keine Beschreibung der Geldentstehung aus einer vorkapitalistischen und prämonetären Warenzirkulation oder gar -produktion, sondern eine Rekonstruktion des Zusammenhangs von Ware und Geld unter bereits kapitalistischen Bedingungen. Das Absehen vom Geld bei dessen formgenetischer Entwicklung ist demnach eine methodische Notwendigkeit (man kann nicht voraussetzen, was man *begrifflich* zu entwickeln hat) und keineswegs identisch damit, den Kapitalismus „als eine Wirtschaft *ohne* Geld zu analysieren“ (ebd.), wie Bockelmann inkriminiert. Anders gesagt: Es geht auf dieser Ebene nicht um eine empirische oder in diesem Sinne entfaltete ‚Wirtschaft‘.

Es mag dem nicht-akademischen Interesse Bockelmanns geschuldet sein, dass er sich keiner Methodendiskussion in Bezug auf den Gang der Marx’schen Darstellung im *Kapital* und ihr Verhältnis von ‚Logischem‘ und ‚Historischem‘ stellt. Zur Verdeutlichung sei angemerkt, dass auf 356 Buchseiten nur 151 Anmerkungen mit Literaturverweisen folgen. Nicht dass dies sein Buch zwangsläufig zu einem gehaltlosen Pamphlet machte. Dennoch hätte es seinem Anspruch, Neues und buchstäblich Unerhörtes über Begriff und Geschichte des Geldes zu verkünden, gut getan, an dieser Stelle Fortschritte in der Marx-Diskussion zur Kenntnis zu nehmen, statt Marx im schlechten Sinne ‚orthodox‘ zu lesen und die Kritik der prämonetären Werttheorie neuzuerfinden.[2] Ähnliches wäre zu dem Umstand zu sagen, dass Bockelmann lediglich die Marx-Engels-Werke (Bände 13, 23, 32) heranzieht, nicht aber die MEGA.

Hätte er diese Diskussionen und ihre Resultate zur Kenntnis genommen, hätte er gemerkt, wie sehr er sich zumindest hinsichtlich der Bedeutung der Geldform in Übereinstimmung mit anderen AutorInnen befindet, wenn er schreibt: „Nur unter der Voraussetzung, dass es Geld gibt, ist logisch vorauszusetzen, dass jede beliebige Ware *als Wert* einer anderen gleich sei – so wie Marx seine Gleichung [der einfachen Wertform, H. R.] ausschreibt: ‚x Ware A ist y Ware B wert‘“ (S. 217, Hervorh. i. O.). Auch hätte er nicht behauptet, dass Marx „die eigene Wertlehre widerruft“ (S. 250) oder „widerlegt“ (S. 251), indem er im Abschnitt über den *Fetischcharakter* auf die form-

[2] Einen guten Teil des hier angerissenen Problemzusammenhangs deckt Ingo Elbe mit seiner teilweise sehr detaillierten ideengeschichtlichen und inhaltlichen Diskussion der so genannten neuen Marx-Lektüre ab. Siehe Ingo Elbe: Marx im Westen. Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965. Berlin 2010. S. 184–307.

konstitutive bzw. -realisierende Bedeutung des Austauschprozesses hinweist, durch den die Waren erst eine „gesellschaftlich gleiche Werthgegenständlichkeit“[3] erhalten.

Hinsichtlich des oben an zweiter Stelle genannten Punktes – Geld ist keine Ware, ist nicht Geldware – hätte der Autor im Spektrum der Neuen Marx-Lektüre auch Positionen vorgefunden, die seiner ähneln.[4] Während sich diese Positionen aus der Erörterung der Frage ergaben, ob Geld im Marx'schen Verständnis immer einen mit eigenem Wert begabten Warenkörper wie das Gold benötigt und sei es nur zur Deckung von in anderen Formen umlaufenden Geldes, oder ob es durch ein bloßes Zeichen, das den Waren zum Wertausdruck dient, zumindest ersetzt werden *kann*, ist für Bockelmann, der mit der Substanzbestimmung eine wichtige Voraussetzung der Marx'schen Werttheorie überhaupt ablehnt, die Antwort ganz klar: Geld *kann* sich nicht nur vom Edelmetall lösen, es *muss* dies sogar, um reine Tauschfunktion zu sein, und tat dies bereits im Moment seiner frühneuzeitlichen Entstehung auch. Die Aufgabe des Goldstandards bzw. das Ende von ‚Bretton Woods‘ sei nur folgerichtig und notwendig gewesen (S. 259).

Eine weitergehende Diskussion von Bockelmanns Marx-Kritik wäre anhand der Frage nach ‚Wertsubstanz‘ und Mehrwert, Arbeitsbegriff und Krise zu führen, ist an dieser Stelle aber nicht zu leisten. Es sei stattdessen nur angemerkt, dass die Produktionssphäre in seinem Buch kategorial weitgehend abwesend ist, die wesentlichen Bestimmungen des Kapitals aber unter Bockelmanns Voraussetzungen als solche des Geldes auftreten: Dem Geld inhäriere ein Wachstumszwang, der nichts mit Gier zu tun habe (siehe S. 269–275); es verwandle notwendig die gesamte Welt in Ware, beziehe sich spekulativ auf sich selbst (S. 332) und gerate immer wieder in die Krise (S. 334). Die Erklärung des Mehrwerts bei strikter Einhaltung des Äquivalententauschs deckt sich zunächst mit jener, die Marx gibt. Statt von Mehrarbeit und der Produktion von Mehrwert spricht er aber davon, der „Käufer der Arbeit“ *kaufe* mit dieser auch die von ihm wiederum verkaufte Ware, die während der Arbeitszeit hergestellt werde (S. 280), erhalte diese „sozusagen eingeschlossen in deren Kauf“ (S. 279). Die auf die Bedeutung der Lohnarbeit bezogene Einsicht, „[s]o und nur so führt das Geld selbst zu mehr Geld und Wert“ (S. 280), verwirft Bockelmann ein paar Seiten später wieder, wenn er neben der menschlichen Arbeitskraft viele andere Waren aufzählt, die als Voraussetzung zum gewinnbringenden Verkauf von mehr Waren erworben werden können: u. a. Maschinen, Grund und Boden, Tiere, Informationen und Patente. „Was davon als ‚Arbeit‘ zählen mag und was nicht, tut für den Mehrwert, der damit zu erzielen ist, nichts

[3] Marx: Das Kapital. Bd. 1. MEGA② II/6. S. 104.

[4] Etwa Ingo Stützle: Die Frage der konstitutiven Relevanz der Geldware in Marx' Kritik der politischen Ökonomie. In: Das ‚Kapital‘ neu lesen. Beiträge zur radikalen Philosophie. Hrsg. von J. Hoff et al. Münster 2006. S. 254–286.

zur Sache“ (S. 286). Dass dies nur für ein einzelnes Unternehmen stimmt, hinsichtlich des gesamtgesellschaftlich realisierbaren Mehrwerts allerdings einen Unterschied machen könnte, entgeht ihm damit – und dies notwendig, weil er sich dem Problem des Produktion und Zirkulation übergreifenden Gesamtprozesses der kapitalistischen Akkumulation nicht stellt. Nun mag dies nicht sein Gegenstand gewesen sein. Dass Bockelmann ihn zu fassen bekäme, kann allerdings aufgrund seines Zirkulationsreduktionismus angezweifelt werden.

Die größte Stärke des Buches liegt, neben dem präzisen Ausdruck, in der kenntnisreichen Beschreibung der geldlosen Vormoderne, die jede vorschnelle Annahme weit zurückreichender Kontinuitäten kapitalistischen Wirtschaftens gründlich destruiert. Auch die Kritik der Grenznutzenlehre (S. 234–240) und die Ausführungen zum vermeintlich sakralen Ursprung des Geldes in Opferkult und Tempelwesen (S. 57–63, 93) lesen sich mit Gewinn. Undifferenziert ist der Autor jedoch hinsichtlich der kapitalistischen Binnengeschichte, gerade weil hier der ökonomische Gesamtprozess mitsamt seiner Brüche und Friktionen zu beachten wäre. Auch die Ableitung von Staat, Eigentum und europäischem Kolonialismus aus dem Geld geraten ebenso knapp wie abstrakt und lassen Bezüge auf frühere Diskussionszusammenhänge zu diesen Problematiken vermissen. Trotz seiner mangelhaften Marx-Lektüre,[5] können Bockelmanns häufig durchaus scharfsinnige Ausführungen als Ausgangspunkt für ein erneutes Nachdenken über und kritisches Lesen des Marx’schen Werkes dienen. Ihm selbst sei dies auch empfohlen.

Michael Heinrich: Karl Marx und die Geburt der modernen Gesellschaft. Biographie und Werkentwicklung. Bd. 1. 1818–1841. Stuttgart: Schmetterling Verlag 2018. 424 Seiten. ISBN: 3-89657-085-4.

Rezensiert von Bo Wei

> *Das Zusammenfallen des Aenderns der Umstände u. der menschlichen Thätigkeit od. Selbstveränderung kann nur als revolutionaire Praxis gefaßt u. rationell verstanden werden.*
> Karl Marx

Anders als das bekannte Bild von Marx präsentiert uns diese Biographie den jungen Marx, der noch nicht zu einem Theoretiker, politischen Aktivisten und Revolutionär herangewachsen ist. Gleichzeitig erzählt Heinrich nicht bloß die Geschichte des jungen

[5] Die Passagen, in denen der Autor den real-existierenden Sozialismus kritisiert für dessen Vergötzung der ‚wertschaffenden Arbeiterklasse‘ und den verfehlten Versuch, das Geld von seinen Kapitalfunktionen zu trennen und moralisch zu zähmen (S. 284/285, 310), geben einen Hinweis darauf, worauf er seine Marx-Lesart stützt.

Marx, sondern durch diese Biographie auch die Geschichte einer Zeit und Gesellschaft im Wandel. In dem durch den Titel angedeuteten Sinne versucht das Buch, den Leser zu einem Verständnis von Marx aus einer sinnvollen Perspektive zu führen: Wie ist Marx durch die moderne Gesellschaft geprägt worden?

Im Vergleich zu anderen Marx-Biographien zeichnet sich Heinrichs Biographie durch drei Vorzüge aus. Erstens konzentriert sie sich auf die ersten 23 Lebensjahre von Marx, also seine Kindheit und Jugend in Trier, seine Studienzeit in Bonn und die Jahre seiner Promotion in Berlin. Dabei zeichnet sie ein dreidimensionales Bild des Entwicklungsprozesses des jungen Marx in Bezug auf das makrosoziale Umfeld, in dem er aufwuchs, seinen mikrofamiliären Hintergrund und seine akademischen und intellektuellen Mitstreiter. „Die Bedeutung von Marx' Schulzeit, seine dichterischen Versuche, seine Auseinandersetzungen mit Religion und Religionsphilosophie und auch seine Dissertation scheinen mir eine genauere Betrachtung zu verdienen als bislang üblich und erst recht müssen die politischen Prozesse und Debatten im Preußen der 1830er-Jahre in den Blick genommen werden", argumentiert Heinrich, weil „die Erfahrungen und Lernprozesse aus Marx' Studienzeit der Hintergrund [sind], vor dem sich sein publizistisches und politisches Wirken der folgenden Jahre abspielt." (S. 11.)

Zweitens versucht die vorliegende Arbeit, jede biographische Fiktion zu vermeiden, wozu Heinrich methodologische Überlegungen im Anhang seines Buchs darbietet. So wurden die Quellen des zitierten Materials, die Verlässlichkeit anderer biographischer Angaben und die Rekonstruktion von Details aus dem Leben des jungen Marx einer strengen Prüfung unterzogen. Die in den vier Abteilungen der MEGA② edierten Schriften, Manuskripte, Briefe und Exzerpte sind bei weitem die umfangreichsten und authentischsten Materialien, die Marx' Schaffen dokumentieren. Insbesondere offenbaren die Briefe in der dritten und die Exzerpte in der vierten Abteilung viele Details aus dem Privatleben und den Forschungen von Marx. Mithilfe dieser Materialien zeigt die vorliegende Biographie eine Seite von Marx, die durch die bloße Lektüre seiner Werke nicht zum Vorschein gekommen wäre. Andererseits untersucht diese Biographie auch Spekulationen und korrigiert Fehler anderer Marx-Darstellungen, z. B. die Vorstellung, dass Marx' Mutter eine „ungebildete Hausfrau" gewesen wäre (S. 67).

Der dritte Punkt ist, dass die Entfaltung des Marx'schen Denkens wie mit einem Astrolabium beobachtet, also darauf geachtet wird, wie er andere Persönlichkeiten kennenlernte und sich mit ihnen auseinandersetzte. Manche Studien über Marx' Werke bieten eine Längsschnittdarstellung seiner Beziehungen zu anderen und werden auf diese Weise monoton und linear: Entweder wird Marx als ein Nachfolger von anderen Denkern wie z. B. Hegel, Bauer oder Feuerbach oder diese als Marx unterlegene Vorläufer betrachtet. Hingegen versucht Heinrichs Darstellung, diese Beziehungen als ein komplexes horizontales Netzwerk zu betrachten. Dies hilft dem Leser, die Gründe für die Transformationen im Denken des jungen Marx nachzuvollziehen.

Heinrich hebt zwei Faktoren als besonders einflussreich hervor: die soziale und kulturelle Umwelt und die Familie. Vor seiner Geburt vollzog Trier, die Stadt, in der Marx aufwuchs, einen Übergang zur modernen Gesellschaft. Die französische Besatzung und anschließende Annexion brachten grundlegende Veränderungen für die Stadt hervor: Einerseits führte Napoleons „Code Civil“ Staatsbürgerschaftsrechte ein und schaffte die persönliche Abhängigkeit der Leibeigenen und Zünfte ab; andererseits erhielten Triers Industrie und Handel durch die französische Herrschaft leichteren Zugang zu den französischen Märkten. Später, als Preußen die französische Herrschaft übernahm, wurde Trier zu einer Kleinstadt an der preußischen Peripherie, was die lokale Wirtschaft schwächte. In den Jahren nach der Geburt von Marx verarmten in Trier zahlreiche Handwerker und ein großer Teil der Arbeiter verlor seine Arbeit. Etwa ein Viertel der Bevölkerung war vollständig auf öffentliche Wohltätigkeit und private Hilfe angewiesen. Einer der ersten deutschen sozialistischen Artikel „Was könnte helfen?“ (S. 50), der 1825 in Trier erschien, spiegelte das Ausmaß des lokalen Armutsproblems treffend wider. Während der Kindheit von Marx war die Armut ein bedeutendes Thema in der Stadt.

Daneben herrschte in den gebildeten Kreisen von Trier die Kultur der Aufklärung vor. Zehn Jahre vor Marx’ Geburt entstanden viele kulturelle Gesellschaften und Verbände und auf dem Trierer Gymnasium fanden Abendvorträge statt. Von solchen Ideen beeinflusst waren viele der Lehrer von Marx am Trierer Gymnasium, wie z. B. Johann Hugo Wyttenbach, Thomas Simon, Heinrich Schwendler und Johann Gerhard Schneemann. Sie hofften, ihre Schüler durch die Lektüre der Werke klassischer Schriftsteller zu bilden, und bemühten sich mittels des „Neuhumanismus“ (S. 106) um die Vervollkommnung der menschlichen Natur. Auch wenn die Karlsbader Beschlüsse von 1819 sie daran hinderten, ihre politischen Ansichten und Haltungen im Klassenzimmer offen auszusprechen, dürfte Marx von ihnen beeinflusst worden sein, wie aus seinen Abiturarbeiten hervorgeht. Deren berühmteste ist der Aufsatz *Betrachtung eines Jünglings bei der Wahl eines Berufes*. Hier argumentiert Marx, dass dem Menschen eine Berufung eigen ist, die Tiere nicht haben, und dass er von einer Gottheit angeleitet wird, um sich selbst und die Menschheit zu vervollkommnen. Nach Heinrichs Ansicht deutet der Sachverhalt, dass Marx mehrmals von „Gottheit“ statt von „Gott“ spricht, darauf hin, dass Marx zu dieser Zeit gläubig war, auch wenn er „nicht vom persönlichen Gott des Christentums ausgeht, sondern eher einem Deismus zuneigt, wie er in der Aufklärung verbreitet war“ (S. 119). Hervorzuheben ist auch, dass Marx von drei Kriterien für die Berufswahl spricht:

> „Haben wir dieses alles erwägt und gestatten unsere Lebensverhältnisse, einen beliebigen Stand zu wählen, so mögen wir den ergreifen, der uns die größte Würde gewährt, der auf Ideen gegründet ist, von deren Wahrheit wir durchaus überzeugt

> sind, der das größte Feld darbietet, um für die Menschheit zu wirken und uns selbst dem allgemeinen Ziele zu nähern, für welches jeder Stand nur ein Mittel ist, der Vollkommenheit.“[1]

Das erste Kriterium bezieht sich auf die Selbstbestätigung des Individuums: Bei Marx muss der Wert des Einzelnen durch diese Beschäftigung anerkannt werden, und derselbe darf dabei keine Selbständigkeit seiner Handlung verlieren und nicht zum „knechtische[n] Werkzeu[g]“[2] werden. Das zweite Kriterium ist die Vernunft: Jede Entscheidung sollte nicht einem natürlichen Trieb untergeordnet sein, sondern auf der Vernunft seiner selbst beruhen. Während die ersten beiden Kriterien den Einfluss der Aufklärung auf die Bildung von Marx widerspiegeln, drückt das dritte das spätere Anliegen des Marx'schen Denkens aus: den Kampf um das Glück der Menschheit.

Aus der Perspektive der Familie wurde das Wissen von Marx über den aufklärerischen Geist auch durch die politischen Ansichten seines Vaters und Schwiegervaters geprägt. Obwohl Marx in eine jüdische Familie geboren wurde, gibt es keinen Hinweis darauf, dass er eine jüdische Erziehung erhalten hätte. Es ist daher zweifelhaft, inwieweit sein Denken Momente eines „offenkundigen Messianismus“ aufweist, wie Karl Löwith annahm.[3] Im Gegenteil spielte die aufklärerische Bildung eine offensichtliche Rolle in seiner Familie. Nach der Erinnerung von Eleanor Marx war Heinrich Marx „von den französischen Ideen des 18. Jahrhunderts über Religion, Wissenschaft und Kunst“ (S. 75) durchdrungen.[4] Politisch vertrat Marx' Vater liberale Positionen. Heinrich berichtet, wie er 1834 bei einer Bankettrede seine Unzufriedenheit über die despotische Politik des preußischen Königs zum Ausdruck brachte und dafür argumentierte, dass ein Monarch nur mittels einer Ständeversammlung eine gerechte Regierung errichten kann. Obwohl Marx' Vater nicht so weit ging, den Republikanismus offen zu unterstützen und sich dem Monarchismus zu widersetzen, waren seine Aussagen unter den damaligen Bedingungen mutig genug. Einen weiteren wichtigen Einfluss auf den jungen Marx erkennt Heinrich in dessen Schwiegervater Ludwig von Westphalen. Vom Despotismus abgestoßen, hoffte Westphalen, dass aus den Wirren der Julirevolution von 1830 die „*wahre* Freiheit in unzertrennlichen Bunde mit der Ordnung u. Vernunft, gleich einem Phönix aus der Asche hervorgehen werde“ (S. 103). Er kritisierte, dass das preußische Steuersystem die ärmeren Schichten wesentlich stärker belastete als das frühere französische System. Darüber hinaus könnte er, wie Maksim Maksimovič Kovalevskij in seinen Erinnerungen an Marx berichtete (S. 103/104), Marx in die Theorie Saint-Simons eingeführt haben.

---

[1] Karl Marx: Betrachtung eines Jünglings bei der Wahl eines Berufes. In: MEGA② I/1. S. 456.
[2] Ebenda.
[3] Karl Löwith: Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie. Stuttgart 1953. S. 48.
[4] Der Einfluss der Aufklärung auf Heinrich Marx lässt sich etwa in seinem Brief an Marx und Henriette Marx vom 12.–14. August 1837 ablesen (MEGA② III/1. S. 312).

Aus Sorge um seine eigene Karriere und aus dem Wunsch heraus, seine Kinder vor religiöser Diskriminierung zu schützen, ließ Heinrich Marx seine Familie protestantisch taufen. Marx' jüdische Abstammung hat die verschiedensten Deutungen erfahren, mit denen sich Heinrich auseinandersetzt. So wurde behauptet, dass die jüdische Tradition bei Marx einen „Minderwertigkeitskomplex" (S. 127) hervorgerufen und sogar einen „traumatischen Konflikt" (S. 128) mit seinem Vater verursacht hätte. Einige hoffen, bei Marx eine Verbindung zwischen jüdischen Familienhintergrund und einer vermeintlich negativen Einstellung zum Judentum nachweisen zu können, während andere darauf abzielen, eine Kontinuität zwischen der jüdischen Tradition und den humanistischen Elementen des Marx'schen Denkens aufzuzeigen. Nach Ansicht von Heinrich sind diese Behauptungen allesamt unzulässig, da es ihnen an ausreichenden Quellengrundlagen mangelt (S. 129).

So prägten die frühkapitalistischen Bedingungen in Deutschland nicht nur das Umfeld, in dem Marx aufwuchs, sondern lieferten auch die erste Nahrung für die Herausbildung seiner Persönlichkeit. Der Wert des Individuums, das Glück der Menschheit und die Problematisierung der Religion gerieten gleichsam ‚naturwüchsig' in das Blickfeld und das Denken von Marx. Zugleich trug das familiäre Umfeld dazu bei, dass Marx das von der Aufklärung geforderte Selbstbewusstsein entwickelte.

Marx' erste Versuche der Verwirklichung des Geistes der Aufklärung standen in engem Zusammenhang mit seiner Rezeption der Hegel'schen Philosophie und seiner Beschäftigung mit der religionsphilosophischen Kontroverse in dem damaligen akademischen Kreis, dessen wichtigste Figur Bruno Bauer war. Allerdings bewegte sich der junge Marx bereits vor seiner Bekanntschaft mit Bauer in Richtung der Philosophie Hegels. Er hatte sich, wie Heinrich besonders hervorhebt, in Poesie und Literatur vertieft, aber 1837 diese literarische Tätigkeit selbst einer entschiedenen Kritik unterzogen. In einem Brief vom November ist der Wandel in seinem Denken zu erkennen: „Von dem Idealismus, den ich beiläufig gesagt, mit kantischem und fichte'schem verglichen und genährt, gerieth ich dazu, im Wirklichen selbst die Idee zu suchen. Hatten die Götter früher über der Erde gewohnt, so waren sie jezt das Centrum derselben geworden."[5] Zu dieser Zeit war Marx wahrscheinlich von Hegels Kritik der Romantik beeinflusst.[6] In der Folge gerieten seine Vorstellungen über die Kunst ins Wanken, und er versuchte erfolglos, mit Schelling und Solger dieser durch Hegel hervorgerufenen Wirkung entgegenzusteuern. Gefangen in diesem begrifflichen Konflikt, so Heinrich, studierte er Hegels Philosophie systematisch und trat dem „Doktorclub" bei (S. 247),

[5] Marx an Heinrich Marx, 10./11. November 1837. In: MEGA² III/1. S. 15/16.

[6] Hegel kritisierte die Ironie der Romantik in Vorlesungen über die Ästhetik. Siehe Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Ästhetik. In: Werke. Bd. 13. Frankfurt a.M. 1986. S. 95. Marx plante im Jahr 1837, Hegels Ästhetik zu lesen (S. 216).

wo reges Interesse für die Hegel'sche Philosophie herrschte. Wichtig ist also, dass sich Marx laut Heinrich erst nach seiner Hinwendung zur Hegel'schen Philosophie diesem Doktorclub anschloss.

Viele Biographen haben Marx' Entwicklung von seinen literarischen Versuchen hin zur Hegel'schen Philosophie beschrieben, aber laut Heinrich überzeugen ihre Erklärungen nicht. Mehring z.B. argumentiert, dass Marx die Literatur aufgab, weil er sich seines eigenen Mangels an literarischem Talent bewusst war; Auguste Cornu nahm an, dass es Eduard Gans war, der einen starken Einfluss auf Marx ausübte. Heinrich argumentiert gegen Mehring, dass dieser nur einige der Marx'schen Gedichte kannte und ihm daher das nach seinem Tod veröffentlichte Heft nicht bekannt war, in dem sich Marx nicht völlig negativ über seine eigenen Gedichte äußerte (S. 200). Cornu entgegnet er, dass der direkte Einfluss von Gans auf Marx schwer zu erkennen sei, denn zu Beginn seiner Ankunft in Berlin war Marx nicht mit Gans vertraut und „in den nächsten beiden Semestern besucht[e] er bei Gans keine Veranstaltung und im Brief an den Vater wird Gans nicht einmal erwähnt" (S. 196). Deshalb vermutet Heinrich, dass Marx nicht vor, sondern erst nach seiner Wendung zu Hegel unter dem Einfluss von Gans stand (S. 210).

Heinrichs Erklärung stützt sich auf den oben erwähnten Brief, der die einzige dokumentarische Grundlage in dieser Frage ist. Er entnimmt dem Brief, dass Marx – ähnlich wie in den „gesellschaftskritischen Vorstellungen" der frühen Romantik – hoffte, Literatur würde weltverändernd wirken (S. 213), und dass er seine literarischen Versuche deshalb aufgab, weil er fand, dass Literatur selbst nur ein abstraktes „Sollen" sei, und daher bezweifelte, ob die Literatur die Aufgabe einer Kritik der sozialen Wirklichkeit übernehmen könne, und er sich deshalb der Hegel'schen Philosophie zuwenden wollte (S. 213/214). Es scheint mir, dass Heinrichs Kritik an Mehring berechtigt ist, doch seine Kritik an Cornu nur unter Vorbehalt stimmt. Einerseits wird das Problem des Klassenantagonismus in der modernen Gesellschaft in Gans' *Rückblicke auf Personen und Zustände* ausführlich behandelt (S. 190/191),[7] und die Möglichkeit, dass die sozialkritischen Äußerungen des Hegelianers Gans Marx Hegel als Gesellschaftskritiker empfohlen haben, kann nicht völlig ausgeschlossen werden. Andererseits hörte Marx, wie Heinrich selbst anführt (S. 193), im Wintersemester 1836/37 eine Vorlesung bei Gans, und somit ist es nicht leicht zu entscheiden, ob Gans einen wesentlichen Einfluss auf Marx' Akzeptanz der Hegel'schen Philosophie ausübte. Die Bedeutung von Heinrichs Erklärung besteht darin, daran zu erinnern, dass, ganz gleich welche äußeren Faktoren auch immer die Entwicklung des Denkens von Marx beeinflussten, es auch innerhalb dieses Denkens selbst konsequent war, zur Hegel'schen

[7] Siehe Eduard Gans: Rückblicke auf Personen und Zustände. Neudruck. Hrsg., kommentiert und mit einer Einleitung versehen von Norbert Waszek. Stuttgart 1995. S. 99.

Philosophie überzugehen, da diese konkreter und wirklicher ist als die Gesellschaftskritik der romantischen Literatur.

Heinrich weist darauf hin, dass zwei Personen im Doktorclub für Marx eine besondere Bedeutung hatten: Karl Friedrich Köppen und Bruno Bauer. Marx und Köppen hatten viele Gemeinsamkeiten, und ihre Freundschaft dauerte bis weit in ihre späteren Jahre; Köppens Artikel waren zeitweise sehr kritisch und polemisch, sein Sprachstil scharf und geistreich. In gewisser Weise profitierte Marx nicht nur inhaltlich, sondern auch sprachlich von Köppen. Anders als viele Junghegelianer wandte sich Köppen nach der Niederlage der Revolution von 1848/49 nicht nationalistischen oder reaktionären Tendenzen zu, sondern behielt seine radikale Haltung konsequent bei.

Bauer wiederum unterhielt mit Marx zumindest von 1838 bis 1841 eine enge persönliche Freundschaft, in der sie sich gegenseitig intellektuell befruchteten. Dass z.B. Bauer vor der Abfassung der Marx'schen Doktorarbeit einen Wechsel von „rechts" nach „links" vollzogen hatte, könnte etwas mit seinem Umgang mit Marx zu tun haben. Allerdings wirkte sich dieser Umgang auch akademisch auf Marx aus. Noch 1835/36 schrieb Bauer in den *Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik* eine Rezension, um die Geschichtlichkeit der Evangelien zu verteidigen, weshalb er von David Friedrich Strauß der hegelianischen Rechten zugeordnet wurde. Für Strauß berichteten die Evangelien nicht von historischen Ereignissen, sondern waren das Ergebnis eines allmählichen Prozesses, der mit dem Mythus der frühchristlichen Gemeinden begann. Aber Bauer kritisierte, dass die Trennung des Geistes von der geschichtlichen Erscheinung ein wesentlicher Mangel der Arbeit von Strauß war, weil der absolute Inhalt des Mythus „nicht als die treibende Gewalt zu seiner Produktion aufgefaßt" wurde.[8] Nach einer Kontroverse mit Ernst Wilhelm Hengstenberg verlor Bauer jedoch seine Stelle in Berlin. In *Die evangelische Landeskirche Preußens und die Wissenschaft* kritisierte Bauer dann seine frühere Auffassung, wonach „der preußische Staat sich nicht von der Kirchenhierarchie in deren Kampf gegen die Wissenschaft instrumentalisieren lassen sollte" (S. 315) und wechselte somit in die hegelianische Linke. Aus seinem späteren Studium der Evangelien zog Bauer den Schluss, dass die Texte nicht aus den direkten Kenntnissen über einen historischen Jesus stammten, sondern das Produkt des „Selbstbewußtseyns" (S. 319) der Evangelisten seien. Seitdem radikalisierte er seinen Atheismus und der Begriff des Selbstbewusstseins wurde zu einem zentralen Begriff in seinen späteren Schriften. Im Gegensatz dazu geht aus den Gedichten, die Marx vor April 1837 geschrieben hat, klar hervor, dass Marx schon in jungen Jahren Atheist war. Da Bauer, als Marx ihn im Sommer 1837 im Doktorclub traf, noch der hegelianischen Rechten angehörte, stellt Heinrich die Vermutung an, dass Marx ihn zum Atheismus geführt oder ermutigt hat (S. 229/230).

[8] Bruno Bauer: Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet. Bd. 1. In: Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik. Bd. 2. Berlin 1835. S. 904.

Das Thema der Religionsphilosophie, das damals von großer politischer Bedeutung war, wurde im Rahmen ihres intellektuellen Austauschs intensiv behandelt. Von Anfang 1840 bis zum Frühjahr 1842 hatte Marx mindestens fünf Publikationen zur Religionsphilosophie geplant, aber keine von ihnen konnte veröffentlicht werden und es sind auch keine Manuskripte überliefert (S. 324–326). Marx muss deshalb die Debatten über Religion ab den 1830er Jahren aufmerksam verfolgt haben, bei denen der Begriff des Selbstbewusstseins im Mittelpunkt stand. Es ließe sich ergänzen, dass es schwer zu bestimmen ist, wer hier einen direkten Einfluss auf Marx hatte, aber die Debatten könnten indirekt in Marx' Doktorarbeit zusammengeflossen sein.[9]

Frühere Forschungen sind von einem Einfluss Bauers auf Marx' Doktorarbeit ausgegangen und haben insbesondere die Ähnlichkeit des Konzepts des Selbstbewusstseins der beiden betont.[10] Zvi Rosen zufolge manifestiert sich Bauers Einfluss auf Marx' Konzept des Selbstbewusstseins in drei Aspekten: Erstens sei Marx' Ansicht, dass die postaristotelische Schule repräsentativ für die Philosophie des Selbstbewusstseins sei, von Bauer beeinflusst worden, zweitens folge Marx' Bewertung des Epikureismus Bauer, und drittens stamme Marx' Auffassung, dass der Beweis der Existenz Gottes nichts anderes sei als eine Demonstration der Existenz des Selbstbewusstseins, auch von Bauer.[11]

Im Lichte der Marx-Biographie von Heinrich erscheint das Urteil Rosens als fragwürdig. Wir können sehen, dass der Marx'sche Begriff des Selbstbewusstseins eine relativ unabhängige Quelle hat, da er auch in Hegels Philosophie eine Rolle spielt, auf die Marx auch ohne Bauer zurückgreifen konnte. Die zu diesem Zeitpunkt noch unausgesprochenen Differenzen zwischen Marx und Bauer werden später in *Die heilige Familie* durch offene Kritik an Bauer deutlich. Mit der Entwicklung der modernen Gesellschaft und der tiefgreifenden Analyse ihrer Widersprüche wurde Marx bald zum Gegner der Philosophien des Selbstbewusstseins. Wie gelangte Marx zum Gegenteil der Philosophie des Selbstbewusstseins, und wer und was spielte dabei eine Rolle? Es ist zu erwarten, dass der kommende zweite Band dieser Biographie Licht auf die offenen Fragen des vorliegenden Bandes werfen wird.

---

[9] Siehe Warren Breckman: Marx, the Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory. New York 1999. S. 262.

[10] Siehe Zvi Rosen: Bruno Bauer and Karl Marx. The Influence of Bruno Bauer on Marx's Thought. Den Haag 1977. S. 148.

[11] Ebenda. S. 149–153.

A Way out of Philosophy: Stirner and Marx in the Vormärz

Ulrich Pagel: Der Einzige und die Deutsche Ideologie. Transformationen des aufklärerischen Diskurses im Vormärz. Berlin, Boston: De Gruyter 2020. 690 Seiten. ISBN: 978-3-11-061827-3.

Rezensiert von Olavo Ximenes[1]

Ulrich Pagel's book *Der Einzige und die Deutsche Ideologie: Transformationen des aufklärerischen Diskurses im Vormärz* ("The Unique and the German Ideology. Transformations of the Enlightenment Discourse in the Vormärz") is certainly one of the first books and readings of the manuscripts concerning the *"German Ideology"*[2] that takes full advantage of the new information provided by the new edition of those manuscripts in volume I/5 of the MEGA②, published in 2017. It should be noted that Pagel was – together with Gerald Hubmann and Christine Weckwerth – one of the editors of that volume. So, naturally, the here-to-be-reviewed book, which is based on Pagel's PhD thesis from 2015 presented at the Martin-Luther-University Halle-Wittenberg, has benefited greatly from his work as a MEGA-editor at the Berlin-Brandenburg Academy of Sciences.

First, I would like to state, that the present book represents many books condensed in just one. Throughout Pagel's book one can find: a) a very good contextualization of Feuerbach's and Bauer's contributions to Young Hegelians debates, b) extensive work on Stirner, particularly on *The Unique and its Property* [*Der Einzige und sein Eigentum*] and its creation process,[3] c) a synopsis containing state-of-the-art information about the manuscripts regarding the "German Ideology", and d) a well-done reconstruction of the genesis of concepts such as "ideology" and "petty bourgeois" via a serious engagement with the third chapter of the "German Ideology" (III. Saint Max). Out of thirteen chapters, five (chapters 8 to 12) are dedicated to Marx's and Engels's approach right before and after what Pagel coins the "disillusionment of 1842/43" [*Enttäuschung von 1842/43*], which informed the writing of the "German Ideolo-

[1] I would like to acknowledge my grant: 2017/01178–9 São Paulo Research Foundation (FAPESP)/CAPES.

[2] "This way, even the expression 'Manuscripts to the German Ideology' should be regarded more as a concession to the practice of an almost centenary reception than as approximation to the contemporary title." (p. 5, my translation.) For more on the problems regarding the title see pp. 1–24; Gerald Hubmann, Ulrich Pagel: Introduction. In: Karl Marx, Friedrich Engels: Deutsche Ideologie – Zur Kritik der Philosophie. Berlin, Boston 2018. For an interesting summary of MEGA② I/5, see Roberto Fineschi: L'ideologie tedesca dopo la nuova edizione storico-critica (MEGA②). In: Historia Magistra, 30/2019. When, in this review, I use the term "German Ideology", one should regard it as a short version of "Manuscripts to 'German Ideology'".

[3] Pagel's reconstruction (chapter 6, particularly p. 359) of the writing process of *The Unique and its Property* implies that Stirner and Marx's works share some similarities, in that both their "works" should not be regarded as systematizations of previously achieved results.

gy"-manuscripts. Four more chapters (chapters 4 to 7) give a very detailed account of Stirner's intellectual development. Chapters 1 to 3 provide not only a brief reconstruction of the *Rheinische Zeitung* and of the split between the Young Hegelians, but also of Feuerbach's and Bauer's theory. Finally, in the Introduction, one can find a summary of new information regarding the *German Ideology*,[4] while the final chapter (chapter 13) summarizes Pagel's arguments.

One of the side effects of the MEGA② I/5-edition is that Stirner becomes more relevant than Feuerbach, if one wishes to understand how Marx and Engels, during the years of 1845/46,[5] came to develop key concepts such as the "materialist conception of history", "critique of ideology" or "petty bourgeois". The problem, then, is twofold: One must explain why Stirner was relevant to Marx's approach in those manuscripts, and how one should read Stirner as well as Marx's critique of Stirner.[6] Both tasks were undertaken by Pagel in this book. I think, from now on, a serious engagement with Stirner's work[7] will be a necessary task for all Marx-Engels scholars. At least, new readings of "German Ideology" will no longer be able to bypass chapter "III. Saint Max",[8] given the fact that Marx and Engels did not actually write a chapter about Feuerbach, for what was later known as chapter "I. Feuerbach" is in fact an editorial amalgamation by Marx and Engels of six manuscripts initially written for the chapters dedicated to "II. Saint Bruno" and "III. Saint Max".

---

[4] Pagel's account about many distortions regarding the manuscripts of the *German Ideology* (pp. 13–18) is very informative.

[5] Even that dating of the manuscripts to *German Ideology* should be taken *cum grano salis*, for in MEGA② I/5 one can find a manuscript by Engels ("Manuskript über die wahren Sozialisten") that was written in the beginning of 1847. One should also keep in mind that Marx and Engels tried to publish at least some part of the manuscripts until 1847 as well.

[6] This problem is formulated very clearly at the beginning of the book (p. 22). Since there was an omission process concerning Stirner's importance, Pagel provides a clear account about why Stirner was forgotten and why Feuerbach was brought to the front line.

[7] See Jacob Blumenfeld: All Things Are Nothing to Me. The Unique Philosophy of Max Stirner. Winchester, Washington 2018. Blumenfeld's book serves both as a brief introduction to Stirner's *The Unique and its Property* and the history of reception of Stirner's ideas, including Marx's and Engels's reception. Blumenfeld (pp. 14–17) gives three conditions for successfully approaching Stirner: not to read Stirner as a systematic thinker, not to take his somewhat absurd statements at face value, and to interpret him as a practical philosopher. According to Blumenfeld, Stirner is still alive among us, his ideas are like "spooks".

[8] See Sarah Johnson: The Early Life of Marx's "Mode of Production". In: Modern Intellectual History. 2019, pp. 1–30. Johnson's article is a very good reconstruction of how Marx came to use "mode of production" as a historical concept in his Stirner critique. As far as I am aware, Johnson's work is one of the first that takes into account the new MEGA② I/5 in order to reinterpret Marx's *historical materialism*. In this regard, and given the different lengths and scopes of both works, her work is complementary to Pagel's, for his book mostly probes how "ideology" (and the critique of ideology) comes into being, while Johnson focuses on what one would traditionally call *historical materialism*.

In the present case, taking Marx's critique of Stirner seriously, meant for Pagel (particularly in chapter 10) to undertake a reconstruction of Marx's and Engels's arguments *and* rhetoric, right after explaining in detail, of course, in previous chapters how and why Stirner wrote his book. Pagel explains how the attacks ad hominem, the parallels with the bible and the church fathers, the use of Cervantes' personages, and the humor all functioned as different forms and techniques of disavowing Stirner.[9] All of this helped Marx and Engels to develop their own approach.

The overall argument of the book is the following: Due to the philological results of the new edition presented in MEGA② I/5, it is no longer possible to uphold the notion that the "German Ideology" was *a* book, in which Marx and Engels contested the Young Hegelians from a new point of view: historical materialism and critique of ideology. Instead, the "German Ideology" is rather a political manuscript than a theoretical one. For a complete understanding of this work, one must reconstruct why those manuscripts were written in the first place and the different phases of the writing process, for which the historical context was very influential: the promises of freedom with Friedrich Wilhelm IV rising to the throne and the increased censorship in 1842/43 until the Revolutions of 1848/49. The Young Hegelians discourse, presented by Pagel as a late German Enlightenment discourse, was based on a model of social transformation centered on the consciousness. Each Young Hegelian developed a unique form of producing argumentative evidence in order to persuade the public sphere of the necessity of social transformation; and each of them (Feuerbach, Bauer, Stirner and Marx) found also a different answer to the *1842/43 disillusionment*. The manuscripts of the "German Ideology" are to be read as Marx and Engels's answer to the *1842/43 disillusionment.*[10] Stirner, in this regard, was one of the first to realize the failure of the late Enlightenment discourse, and to try to produce a new discourse beyond the philosophical. This new form of argumentation would rely on everyday forms of communication, as opposed to arguments solely based on holy authority or philosophical expertise.

Thus, according to Pagel, at least four types of arguments can be distinguished: (i) arguments based on a religious-theological holy authority; (ii) arguments resulting from a philosophical way of developing concepts; (iii) arguments based on the familiarity of daily language; (iv) arguments based on facts that are empirically verifiable. As mentioned, Stirner's response to the 1842/43 disillusionment was to search for arguments outside the realm of philosophy and based on everyday language. Marx and

[9] Actually, Pagel makes a distinction between argumentative instruments of "Desavouierung" (disavowing) and of "Deplausibilisierung" (invalidation).

[10] Pagel's book suggests many possible readings. One of them is that the manuscripts of the *German Ideology*, particularly the manuscripts regarding the Stirner critique, are the apex of the late German Enlightenment (p. 30).

Engels's strategy in the manuscripts of the "German Ideology" was to reduce Stirner to a philosopher like Bauer and Feuerbach[11] and to criticize all of them from the viewpoint of empirically verifiable facts.

As I pointed out, an important merit of Pagel's book is to connect different threads from a broad scope of themes and subjects, from Feuerbach to Marx, from the historical context of the *Vormärz* to a discussion of the different approaches applied by Young Hegelians. I would like to point out three things, though:

1) Pagel rather straightforwardly explains (pp. 18/19) that the new MEGA②-edition and his text-critical, manuscript-based approach in the book allowed him to somewhat bypass the long history of reception of the *German Ideology*,[12] and that the reception so far has been heavily influenced by previous editorial decisions on the form of presentation of "German Ideology". Be this as it may, but without such engagement with the secondary literature, it is difficult for the readers to assess the novelty of Pagel's approach to concepts such as "ideology" and "petty bourgeois". Or is it in the end rather all about a more accurate, chronological and philological reconstruction? If so, in what way and how does Pagel's reconstruction of those concepts differ from traditional readings and reconstructions, disregarding here, for a moment, his otherwise intense contextualization efforts?

2) Although he mentions it several times throughout the book, Pagel does not engage with the question of how the Marxist concept of history comes into being in the "German Ideology" nor with the genesis of subsequent key concepts such as *mode of production*.[13] For Pagel (pp. 434, 562) neither the *Theses ad Feuerbach* nor Stirner were crucial for the development of the materialist concept of history.[14]

3) Precisely because it was not Pagel's intention in this book, I could not help but wonder, how Pagel would have assessed the later development of Marx's and Engels's theory. In other words, I would be curious to know, how Pagel sees Marx's later development (the mature Marx) after the formative period of the *Vormärz*.[15]

---

[11] Feuerbach's form of production of evidence was enriched with "sensual certainty" [*sinnliche Gewissheit*], while Bauer's contribution was the use of irony and humor in the critique (pp. 65, 88).

[12] The exception is a commentary to Althusser's approach to *German Ideology* (p. 540). It is also important to point out the very fine editorial work on Pagel's book. It contains indexes for persons and subjects, which help a lot to navigate throughout the book.

[13] To be fair, it was not Pagel's intention to deal with those subjects. In this regard, as I stated earlier, I see Johnson's article as a very good complement.

[14] At least on this subject Blumenfeld: All Things Are Nothing to Me (Fn. 7) and Johnson: The Early Life of Marx's "Mode of Production" (Fn. 8) would defend a different approach against Pagel's. For instance: "It is commonplace that Marx developed the materialist conception of history in *The German Ideology* around 1845. But how did he do so? Although Marx already had a sophisticated philosophical account of alienation and private property, it was not until he responded to Stirner's 1844 *Der Einzige und sein Eigentum* that his philosophical-political critique became thoroughly historical." (Blumenfeld: All Things Are Nothing to Me, p. 132.)

That being said, I do think *Der Einzige und die Deutsche Ideologie* already constitutes a classic in the Marxist field along the same lines as Hal Draper's *Karl Marx's Theory of Revolution* and Michel Löwy's *The Theory of Revolution in the young Marx*. All three books provide a very good account of the development of the young Marx and the relevant historical context; and with that they help to shape generations of Marxist scholars. I can only hope to see Pagel's book translated as soon as possible, thus making it accessible to a broader public.

Überall Politik

Wahrheit und Revolution. Studien zur Grundproblematik der Marx'schen Gesellschaftskritik. Hrsg. von Matthias Bohlender, Anna-Sophie Schönfelder und Matthias Spekker. Bielefeld: transcript Verlag 2020. 194 Seiten. ISBN: 978-3-8376-5067-9.

Rezensiert von Christopher Wimmer

Nach dem Sammelband *Kritik im Handgemenge*[1] haben Matthias Bohlender, Anna-Sophie Schönfelder und Matthias Spekker nun ihr zweites gemeinsames Buch veröffentlicht. *Wahrheit und Revolution. Studien zur Grundproblematik der Marx'schen Gesellschaftskritik* bringt ihr an der Universität Osnabrück durchgeführtes DFG-Projekt *Marx und die ‚Kritik im Handgemenge' – Zur Genealogie moderner Gesellschaftskritik* zum Abschluss. Der Band enthält drei unabhängige Studien der Herausgeber*innen und wie im Sammelband wird Marx dezidiert politisch begriffen.

Marx wird uns als Kritiker und Kommunist vorgestellt, dessen Wissenschaft immer dem Ziel, die befreite Gesellschaft zu erreichen, gegolten habe. Diese „Wahrheit" des Kommunismus ist ausschließlich durch die Überwindung der kapitalistischen Produktionsweise zu erreichen, mithin einer „Revolution". Zwischen diesen beiden namensgebenden Begriffen pendelt der vorliegende Band. Die Aufsätze wollen nachweisen,

[15] Pagel locates the writing process of *German Ideology* in a time of intense Young Hegelians debates. But he does not give any indications as to how Marx's and Engels's use of a "fact that is empirically verifiable" develops in later works. Pagel's book also reminded me of the very good interpretation of Marx's intellectual development by Pierre Dardot, Christian Laval: Marx, prénom: Karl. Paris 2012. What Pagel calls a form of production of argumentative evidence that relies on empirically verifiable facts resembles to some degree Dardot's and Laval's interpretation of Marx's and Engels's critique of premises. According to Dardot and Laval, especially later on, in the *Grundrisse*, the critique of premises turned into the critique of the premises of political economy. Since Dardot and Laval wrote their book long before the new MEGA② I/5 was published, I wonder if their interpretation will still uphold now? After all, their premise is that *German Ideology* is a theoretical book.

[1] Siehe die Rezension von Felipe Catalani: Die politische Leidenschaft der Kritik. In: Marx-Engels-Jahrbuch 2017/18. Berlin, Boston 2018. S. 268–274.

dass der „Wahrheitsanspruch der Marx'schen Gesellschaftskritik nicht nur nicht zu lösen ist von deren kommunistischer Motivation und dem Ziel der revolutionären Umwälzung […], sondern dieser inwendige Zusammenhang von Analyse und politischem Einsatz, von theoretischer Kritik und revolutionärer Zielsetzung, von Wahrheit und Revolution, gerade den Kern der Marx'schen Wissenschaftlichkeit darstellt" (S. 12). Diese ist eine Form von „eingreifendem Denken",[2] die nicht nur überzeugen will, sondern verändern. Der Erkenntnisgewinn liegt in der Kritik des Bestehenden und der Vorbereitung des Kommenden.

Die Herausgeber*innen sehen diesen Anspruch im gesamten Werk von Marx verwirklicht und wenden sich somit gegen die Behauptung eines epistemologischen Bruchs und eines graduellen Erkenntniszuwachses bei Marx, also gegen zwei Sichtweisen, welche die Kritik der politischen Ökonomie als angeblich höchste Form der Marx'schen Kritik begreifen, in der alle Gesetzmäßigkeiten und Widersprüche der kapitalistischen Produktionsweise aufgedeckt worden seien. Diesen Sichtweisen gelten Marx' Frühschriften, seine politischen Interventionen, Revolutionsschriften und auch seine journalistischen Arbeiten lediglich als Vorläufer oder als Nebensächlichkeiten.

Diese vermeintlichen Nebensachen hingegen bilden das Zentrum des vorliegenden Bandes, in dem drei Bereiche ausgemacht werden, in denen sich das Verhältnis von Wahrheit und Revolution bei Marx insbesondere zeigt. Der Wissenschaftler Marx will die kapitalistische Produktionsweise verstehen, die – als verkehrt entlarvt – notwendig durch eine kommunistische Gesellschaft zu ersetzen sei; der Journalist Marx versucht, diese kommunistische Stimme medial zu verbreiten; und schließlich geht es dem Politiker Marx, der spätestens ab 1845/46 die kommunistische „Partei" als Organisationsform entdeckt, um die Organisation der Revolution und die Formierung einer kommunistischen Subjektivität. „Wenn man so will", so schreiben die Herausgeber*innen, „sind also Buch, Zeitung und Partei die wesentlichen Medien der Gesellschaftskritik. Als solche sind gerade auch die ersteren beiden nicht bloß Formen der theoretischen Reflexion, sondern zugleich selbst Formen der Praxis, die grundlegend auf das zielen, was Marx seit 1843/44 umtreibt: die Arbeit an der Revolution" (S. 15). Dieser Ansatz bildet die Klammer der drei ansonsten sehr unabhängigen, flott geschriebenen, dabei aber gründlich recherchierten und klar aufgebauten Studien. Inhaltlich gehen sie von Marx' Wissenschaftsverständnis über seine journalistischen Arbeiten bis hin zu seinem Verhältnis zum Philosophen und Schriftsteller Max Stirner sehr unterschiedliche Wege.

Matthias Spekker eröffnet den Band mit einer Studie über den Wahrheitsanspruch in Marx' wissenschaftlicher Gesellschaftskritik. Diese Wahrheit findet Spekker im Kom-

[2] Bertolt Brecht: Notizen zur Philosophie 1929–1941. In: Gesammelte Werke. Schriften zur Politik und Gesellschaft. Bd. 20. Frankfurt a.M. 1967. S. 158.

munismus, der sich wie ein roter Faden durch das gesamte Marx'sche Werk ziehe. Nicht nur in den Frühschriften sondern auch in seinem Hauptwerk entdeckt Spekker „immer wieder unversehens […] Andeutungen auf die befreite Gesellschaft" (S. 25), die für ihn mehr als schmückendes Beiwerk zum ‚wissenschaftlichen Kern' der Kritik der politischen Ökonomie sind (S. 28).

Spekker beginnt zunächst damit, nach der Begründung des Kommunismus im Marx'schen Frühwerk zu suchen: In den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* von 1844 bildet dieser den Dreh- und Angelpunkt der Analysen und wird als „das aufgelöste Räthsel der Geschichte" verstanden, als „positive Aufhebung des Privateigenthums".[3] Er argumentiert gegen die von Louis Althusser vertretene These eines „epistemologischen Bruch[s]"[4] in der *Deutschen Ideologie*, der die *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte* als reine Philosophie vom ‚historischen Materialismus' und der Kritik der politischen Ökonomie der folgenden Jahre scheide. Bereits die Manuskripte von 1844 sind, so Spekker, „ganz wesentlich von dem Anspruch getragen, den Sozialismus bzw. Kommunismus nicht als Idee […] gegen die Wirklichkeit zu halten, sondern ihn als sich real durchsetzendes Moment dieser Wirklichkeit selbst auszuweisen, indem deren Widersprüchlichkeit anhand der Ergebnisse des damals fortgeschrittensten Stands der Gesellschaftswissenschaften: der politischen Ökonomie, verdeutlicht wird" (S. 47/48).

Einen solch emphatischen Wahrheitsbegriff mit Bezug auf die umwälzende Praxis sieht Spekker auch in Marx' ökonomischen Schriften. Damit stellt er sich explizit gegen eine rein analytische Marx-Lektüre, die er Michael Heinrich vorwirft (S. 61). Die ökonomischen Begriffe sind bei Marx „historisch nicht nur gewordene, sondern werdende: Sie fassen die ökonomischen Formen unter der Perspektive des ‚noch nicht', der befreiten Gesellschaft" (S. 72) auf, als „foreshadowing der Zukunft",[5] wie Marx selbst schreibt. Ihm gelingt es, die kapitalistischen Verhältnisse nicht nur zu historisieren und in ihrer Gewordenheit zu begreifen, sondern sie – gerade in den *Grundrissen* – als zukünftig veränderbar zu begreifen.[6] Auch im *Kapital* finden sich solche Stellen, wie Marx' Feststellung, den ökonomischen Formen der bürgerlichen Gesellschaft stehe es „auf der Stirn geschrieben […], daß sie einer Gesellschaftsformation angehören, worin der Produktionsprozeß die Menschen, der Mensch noch nicht den Produktionsprozeß bemeistert."[7] Für Spekker, der (auch noch im *Kapital*) auf das „Noch-Nicht" des Kommunismus aufmerksam machen will, besteht somit ein notwendiger Zusammenhang zwischen der umwälzenden, kommunistischen Praxis einerseits und der wissenschaftlichen Kritik der gesellschaftlichen Verhältnisse anderseits.

---

[3] Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte. In: MEGA② I/2. S. 263.
[4] Louis Althusser: Für Marx. Frankfurt a.M. 1968. S. 31.
[5] Karl Marx: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. In: MEGA② II/1. S. 369.
[6] Ebenda. S. 94.
[7] Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Bd. 1. In: MEGA② II/5. S. 49.

Ähnlich verhält es sich mit Marx' journalistischer Tätigkeit, die Gegenstand der zweiten Studie von Anna-Sophie Schönfelder ist. Schönfelder beschäftigt sich mit Marx' journalistischen Äußerungen zur politischen Situation Europas nach der Niederschlagung der Revolutionen von 1848/49. Für gesellschaftsverändernde Bewegungen konnten in dieser Zeit der Restauration die Bedingungen kaum schlechter sein, da die europäischen Regierungen konterrevolutionäre Allianzen bildeten, um die alte Ordnung wiederherzustellen und die Opposition zum Schweigen zu bringen. Schönfelder beschreibt ausführlich die reaktionäre Gemengelage in England und Frankreich: hier ein „ein völlig überaltertes und verknöchertes Gebilde" (S. 96) und jenseits des Ärmelkanals ein Herrschaftsarrangement zwischen Aristokratie und Bourgeoisie (S. 89, 109).

In beiden Fällen erkennt Marx darin (durchaus erfolgreiche) Abwehrstrategien gegen den Klassenkampf und benennt in seinen Zeitungsartikeln immer wieder konkrete Techniken, mit denen die autoritären Staaten die sozialen Konflikte stillzulegen versuchten: Nationalismus, Populismus oder wirtschaftlicher Liberalismus (S. 21). In all diesen Maßnahmen erkenne Marx allerdings Zeichen der Revolution. Wie konnte er also trotz dieser ernüchternden Situation davon sprechen, „dass sich jeden Moment ein ‚allgemeines revolutionäres Bedürfnis' Bahn brechen könne?" (S. 79.) Schönfelder erklärt dies mit dem kommunistischen Wahrheitsanspruch, der sich auch in Marx' journalistischen Artikeln finden lasse, selbst wenn sich diese mit scheinbar abseitigen Themen wie den britischen Staatsbudgets beschäftigen. Auch dort eignet sich Marx den Stoff haargenau an. Sein Ziel sei somit nicht nur die *Darstellung* der gegenwärtigen gesellschaftlichen Verhältnisse, sondern die *Erklärung* ihrer historischen Entwicklungsgesetze und der *Beweis* der notwendig eintretenden, revolutionären Umwälzung. In ihrer ausführlichen Analyse der Marx'schen Zeitungsartikel der 1850er Jahre präpariert Schönfelder einerseits „Marx' Charakterisierung der beiden Stilllegungsregime" heraus, macht aber auch deutlich, dass dies zu keiner „hermetische[n] Situation" (S. 91) in den beiden Ländern führte. Im Gegenteil, so paraphrasiert sie Marx, würden die „Anstrengungen der postrevolutionären Regierungen um eine Herstellung des sozialen Friedens […] nichts anderes als die Unmöglichkeit dieses Friedens unter den Bedingungen des gesellschaftlichen Antagonismus" beweisen (S. 92).

Die journalistische Arbeit ist für Marx ein „öffentliches Forum, wo er dem Streben der europäischen Regierungen nach Wiederherstellung und Erhalt der vorrevolutionären Ordnung ein Bild von der Realität als weiterhin umkämpfter, als bloßer Episode in einer fortdauernden gesellschaftlichen Entwicklung entgegen setzen kann" (S. 85). Marx will in seinen Artikeln stets auf die gegebenen revolutionären Möglichkeiten hinweisen. Die Aufgabe eines kommunistischen Journalisten – hier liegen Schönfelder und Spekker nahe beieinander – liegt darin, die doppelte Historizität gesellschaftlicher

Verhältnisse öffentlichkeitswirksam darzustellen. Auf der einen Seite die historische Entwicklung der Verhältnisse, auf der anderen Seite aber auch die auf die Zukunft gerichtete Betonung der Möglichkeit ihrer Überwindung. Der Journalist Marx will die Idee der grundlegenden Veränderung der Gesellschaft auch unter scheinbar statischen gesellschaftlichen Bedingungen verteidigen.

Laut Schönfelder unternimmt er dabei allerdings den „tollkühnen Versuch“ (S. 104), die Notwendigkeit und Unausweichlichkeit von Klassenkampf und Revolution noch in den gesamten Techniken ihres Niederhaltens zu erblicken. Diese dialektische Volte beschreibt Marx selbst so: Das „Bedürfnis und die Naturnotwendigkeit der Revolution ist so allgemein, wie die Verzweiflung der niedergetretenen Völker, auf die ihr euren Thron erbaut, wie der Haß der ausgeplünderten Proletarier, mit deren Elend ihr ein so vergnügliches Spiel getrieben.“[8] So verstanden wird die Revolution zur unaufhaltsamen Notwendigkeit und zur Wahrheit seiner Analyse. Damit stelle sie letztendlich jedoch ein Erkenntnishindernis dar: durch Marx’ Fokussierung auf die Notwendigkeit der Revolution, könne er Gesellschaftsformationen nur unter dem Blickwinkel ihres eintretenden Untergangs verstehen und sich schlicht nicht vorstellen, „dass das Niederhalten von Konflikten, in denen die kapitalistische Gesellschaftsordnung als Ganze infrage steht, nicht nur vorübergehend, sondern dauerhaft gelingen könnte“ (S. 83). Schlimmer noch: dass sich Techniken wie die bonapartistische ‚Krisenlösung‘ als explizit modern herausstellen und in neuem Gewand wieder erscheinen können.[9]

Die dritte Studie von Matthias Bohlender beschäftigt sich mit der Bildung eines revolutionären, kommunistischen Klassensubjekts. Marx hatte sich über sein gesamtes Werk mit dem Proletariat als revolutionärem Subjekt beschäftigt. Die Subjekt-Werdung jenes „buntscheckigen Haufen der Arbeiter von allen Professionen, Altern und Geschlechtern“[10] hin zum revolutionären Kollektivsubjekt Proletariat erfolgt in erster Linie in Form von „Arbeitermassen, [die] in der Fabrik zusammengedrängt [und] soldatisch organisiert sind.“[11] Diese Disziplin, die die kapitalistische Produktionsweise überhaupt erst hervorgebracht hat, stellt die Bedingungen der Möglichkeit ihrer Überwindung dar. Marx imaginiert sich sein revolutionäres Subjekt somit als diszipliniertes, einheitliches und kampfbereites Industrieproletariat (S. 157) unter Führung einer „Partei“, die „in erster Linie [für] eine spezifische Praxis der kommunistischen Subjektivierung“ (S. 122) zuständig ist. Das Proletariat allein sei Trägerin der weltgeschichtlichen Mission, das „Reich der Freiheit“ zu verwirklichen.

---

[8] Karl Marx: Spree und Mincio. In: MEW. Bd. 13. S. 392.
[9] Siehe: Die neuen Bonapartisten. Hrsg. von Martin Beck und Ingo Stützle. Berlin 2018.
[10] Marx: Das Kapital. Bd. 1. MEGA② II/5. S. 198.
[11] Karl Marx, Friedrich Engels: Manifest der Kommunistischen Partei. In: MEW. Bd. 4. S. 469.

Doch, so wendet Bohlender ein, was „wird das für eine Gesellschaft sein, die aus produktivistischen Arbeitssubjekten besteht, die an die Arbeit, die Maschine, die Produktivkräfte, die Fabrik und den Fortschritt *glauben*?“ (S. 157.) Engels antwortete bereits 1873 in seinem Text *Von der Autorität*, dass es auch in der befreiten Gesellschaft notwendig sein werde, sich der „Autorität der Großindustrie“[12] zu beugen. So verstanden ist das „Reich der Freiheit“ ein Ort der technologischen Hörigkeit und der Disziplin. Autoritäre marxistische Denker von Lenin bis Žižek haben diese Auffassungen übernommen. Bei ihnen war und ist insbesondere die Partei ein Ort der Disziplin und der Disziplinierung, mit der Aufgabe, das kommunistische Subjekt und Bewusstsein zu prägen und vor abweichendem Verhalten zu schützen.

Diese Traditionslinie des Marxismus konnte laut Bohlender vor allem wegen eines „versäumten Dialogs“ (S. 128) zwischen Marx und Stirner so stark werden. Stirners Kritik der bürgerlichen (und auch kommunistischen) Subjektivierung wurde von Marx schlichtweg nicht erkannt und verstanden. In seiner Schrift *Der Einzige und sein Eigentum* beschreibt Stirner, wie sich Subjekte formieren. Gesellschaftliche ‚Glaubenspraktiken‘ – also Wahrheiten – wie Staat, Nation oder Religion, aber auch Vorstellungen wie Proletariat oder Kommunismus würden über Machtpraktiken von den Individuen inkorporiert, mit Sinn versehen und habituell zu Identitäten, Bedürfnissen und Lebensstilen geformt (S. 157). Diese Subjektivierung als Verinnerlichung gesellschaftlicher Machtstrukturen wirkt doppelt, als „Ermächtigung und Unterwerfung“ (S. 140): Auf der einen Seite unterwerfen sich die Subjekte, sind aber auch „Teil dieser Unterwerfungspraxis“ (S. 137), indem sie durch die Herausbildung ihrer Subjektivität an der Unterwerfung mitwirken und sie verfestigen. Wer hingegen versucht, sich diesen Herrschaftsformen zu widersetzen, wird auf verschiedene Weise diszipliniert. Hier macht Bohlender auf einige Parallelen zwischen Stirner und Foucault aufmerksam, wenn er schreibt, dass auch für Stirner „das *Gefängnis, das Krankenhaus, die Psychiatrie* […] institutionelle Formen [sind], die insbesondere devianten Glaubenssubjekten (Unmenschen) wieder auf den rechten Pfad“ (S. 141) ‚verhelfen‘ sollen.

Auch sozialistische oder kommunistische Vorstellungen sind für Stirner nicht frei von den massiven Herrschafts- und Machtmechanismen der bürgerlichen Gesellschaft, sondern reproduzieren diese. Stirner selbst verdeutlicht dies am Beispiel der Arbeit, die (auch im Kommunismus) „Lebensaufgabe“[13] eines Menschen sei. Daraus „schreibt sich der Wahn her, dass man sein Brod verdienen müsse, und dass es eine Schande sei, Brod zu haben, ohne etwas dafür gethan zu haben: es ist der Stolz des Verdienstes.“[14] Eine solche Fetischisierung der Arbeit reicht in kommunistischer Tradition von Engels’

[12] Friedrich Engels: Von der Autorität. In: MEW. Bd. 18. S. 306.
[13] Max Stirner: Der Einzige und sein Eigentum. Stuttgart 2003. S. 356.
[14] Ebenda.

Lob der Autorität bis hin zum Leistungsethos der Arbeiter- und Bauernstaaten. Auch der Kommunismus lebt somit von der „stillschweigenden Fortsetzung der Glaubensregime und Machtprozeduren der bürgerlichen Gesellschaft“ (S. 142). Stirner erinnert daher „immer wieder daran, dass eine *sozialistische oder kommunistische Subjektivität* […] den Erbschaften bürgerlicher Institutionen verhaftet bleibt (Familie, Schule, Kirche, Staat, Volk, Arbeit, Manufaktur, Fabrik, Gefängnis etc.) und damit die künftigen Proletarier und Proletarierinnen auch nur wieder gelehrige, staatstreue, religiöse, gebildete, arbeitsame, nationale Arbeiter und Arbeiterinnen sein werden“ (S. 142/143).

Bohlender arbeitet überzeugend heraus, dass Stirner im Gegensatz zu Marx die Persistenz der Machtstrukturen der bürgerlichen Gesellschaft besser erkannt hat. Marx unterschätze sowohl die soziale und politische Macht dieser Subjektivierungspraktiken und verstehe oder erkenne nicht die „Materialität dieser Subjektivierungsmacht, die Materialität von Sinnstrukturen überhaupt“ (S. 138). Dass Marx und Engels Stirners Machtkritik nicht ernst nehmen, zeige sich zum einen daran, dass sie gegen Stirner nur mit Polemik und Strategien der Verharmlosung seiner Werke (S. 145) vorgehen und zum anderen auch daran, dass sie anscheinend ohne jegliches Problembewusstsein auf Organisationsformen (Bund, Partei, Arbeiterassoziation) zurückgreifen, die bürgerlichen Vorstellungen von Ordnung und Disziplin gehorchen. Zwar mag es, so schlussfolgert Bohlender, „richtig sein, Stirner Blindheit und Naivität gegenüber den Herrschaftseffekten der kapitalistischen Produktionsweise vorzuwerfen […]; aber umgekehrt lässt sich nun die ebenso große Blindheit und Naivität von Marx und Engels gegenüber den Machteffekten der Subjektivierung erkennen“ (S. 154).

Wahrheit und Revolution. Nur in der Beziehung dieser beiden Begriffe begreift man, so fassen die Herausgeber*innen zusammen, den Sinn (revolutionäre Umgestaltung der Gesellschaft) und die medialen Formen (Wissenschaft, Journalismus, Partei) der Marx’schen Gesellschaftskritik (S. 16). Eine Politisierung der Marx’schen Kritik ist vor dem Hintergrund ihrer zunehmenden Nichtbeachtung ein wichtiges Anliegen. So sympathisch der Ansatz und so wichtig es ist, bei Marx stets auch die Praxis, die Veränderung und die Zukunft zu betonen, so sehr bleiben die Herausgeber*innen selbst in Marx’ Zukunftsoptimismus und seiner zeitweisen Geschichtsphilosophie gefangen. Der materialistische Kern der Marx’schen Methode besteht zweifellos darin, die Notwendigkeit des (Besser-)Werdens aus den bestehenden gesellschaftlichen Verhältnissen wissenschaftlich zu entwickeln, doch sieht Marx nur allzu selten die Möglichkeit des Rückschritts. Während Schönfelder auf diese Grenzen der Marx’schen Theorie eingeht, affirmiert insbesondere der Beitrag von Spekker geschichtsphilosophische Annahmen von Marx, wie die häufige und ungebrochene Verwendung von Begriffen wie „Naturnotwendigkeit“, „Entwicklung“ oder „Fortschritt“ zeigt. Die Erinnerung an die noch nicht erreichte Wahrheit des Kommunismus darf nicht zum Glauben an einen

Automatismus führen. Die Klassenkämpfe sind eben nicht die *„Locomotiven der Geschichte“*,[15] sie bleiben kontingent.

Als Gesellschaftskritik ist Marx' Denken „immer schon auf praktische Veränderung, ja den revolutionären Umsturz ihres Gegenstands bezogen“ (S. 17). Trotz der dezidiert politischen Selbstverortung des Sammelbandes bieten die Beiträge dafür leider wenig an. Eine Aktualisierung der Marx'schen Gesellschaftskritik für heutige Kämpfe, die vielleicht in einem gemeinsamen Nachwort hätte angedeutet werden können, gelingt in Ansätzen lediglich dem Beitrag von Bohlender. Doch auch dort hätte das Versäumnis eines Dialogs zwischen Marx und Stirner durch einen Ausblick auf die Frage, wie eine marxistisch informierte Subjektivierungs- und Machtkritik aussehen könnte, fruchtbarer kompensiert werden können. So bleiben die Beiträge in erster Linie wissenschaftliche Texte über Politik *ohne* Politik.

Die Inkompatibilität von bürgerlicher Gesellschaft und sittlichem Staat

Márcio Egídio Schäfer: Bürgerliche Gesellschaft und Staat. Zur Rekonstruktion von Marx' Theorie und Kritik des Staates. Würzburg: Königshausen & Neumann 2018. 458 Seiten. ISBN: 978-3-8260-6550-7.
Rezensiert von Soichiro Sumida

Bekanntlich blieb Marx' Kritik der politischen Ökonomie ein unvollendetes Projekt auch in dem Sinne, dass es ihm an einer systematischen Analyse des Staats und des Weltmarkts fehlt. Im Rahmen seiner Kritik der politischen Ökonomie schrieb Marx keinen eigenen Abschnitt zur Kritik des modernen politischen Staats. Während aber marxistische Ökonomen dazu neigten, sich auf eine eng definierte Ökonomiekritik einzulassen, haben marxistische politische Theoretiker ausschließlich politische Systeme, politische Regime und verschiedene Staatsfunktionen analysiert. Aus diesem Grund hat die von Marx selbst nie vollendete Kritik des Staats bis heute wenig Fortschritte gemacht. Die Marx'sche Staatstheorie müsste in Bezug auf die Kritik der politischen Ökonomie erforscht werden, aber die marxistische politische Theorie hat die Problematik von Marx nie ganz verstanden. Wie die *Staatsableitungsdebatte* im ehemaligen Westdeutschland zeigte, ging es Marx' Kritik der politischen Ökonomie jedoch nicht um die Analyse der ‚Wirtschaft der Gesellschaft' im engeren Sinne, sondern um die des kapitalistischen Gesellschaftssystems, einschließlich des Staats, als einer Totalität.

Im vorliegenden Buch rekonstruiert Márcio Schäfer Marx' Theorie und Kritik des Staats auch aus dieser Perspektive. Sein größter Beitrag besteht darin, die inhaltliche

[15] Karl Marx: Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850. In: MEGA② I/10. S. 187.

und methodische Bedeutung der *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, eines unveröffentlichten Manuskripts, in dem der junge Marx Hegels Theorie der konstitutionellen Monarchie kritisierte, zu klären. Zwar wurde auch in der Staatsableitungsdebatte die Marx'sche Hegel-Kritik behandelt und so betonte etwa Helmut Reichelt, dass Marx schon in *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* die Trennung des Staats von der Gesellschaft als spezifisch für eine bestimmte Gesellschaftsstruktur erfasst hat.[1] Aber Schäfer geht noch weiter als Reichelt und liest Marx „durch einen Versuch, die in den frühen Schriften aufgestellten Thesen im Licht der von Marx in der Kritik der politischen Ökonomie entfalteten Begrifflichkeit und Methode zu begründen" (S. 10). Marx' Kritik des Hegel'schen Staatsrechts und die spätere Kritik der politischen Ökonomie sind für ihn nicht nur miteinander vereinbar, sondern weisen sogar „eine prinzipielle Kontinuität" (S. 10) auf. Schäfer zufolge bricht Marx in *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* „inhaltlich und methodisch mit seinem an Hegel inspirierte[n] frühen Staatsidealismus" und „[d]ieser Bruch erfährt seine Vollendung in der Ausarbeitung der Kritik der politischen Ökonomie" (S. 29).

Das vorliegende Buch besteht aus drei Teilen: Bürgerliche Gesellschaft und politischer Staat in Marx' Frühschriften (Teil I), Marx' Theorie der bürgerlichen Gesellschaft (Teil II) sowie Trennung und begrifflicher Zusammenhang von bürgerlicher Gesellschaft und politischem Staat beim späten Marx (Teil III). Im ersten Teil rekonstruiert Schäfer „die Hauptfrage von Marx' politischer Philosophie", für ihn „der Gegensatz von bürgerlicher Gesellschaft und Staat in seinem Entstehungsprozess" (S. 32). In seinen Frühschriften hat Marx laut Schäfer die Frage aufgeworfen, „wie es überhaupt zu dem Zustand gekommen ist, in dem die Individuen ihre gesellschaftlichen Kräfte in einer von ihrem wirklichen Leben getrennten Instanz darstellen müssen" (S. 32). Meines Erachtens verfolgte Marx also in der *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* eine Problematik, die später Eugen Paschukanis aufgreifen und die der Ausgangspunkt der Staatsableitungsdebatte werden sollte. Im Anschluss an Marx hat Paschukanis deutlich die Frage gestellt, warum die Besonderung (d.h. die Trennung) des Staats von der Gesellschaft die politische Form der kapitalistischen Gesellschaft ist. Dagegen betont Schäfer in Anlehnung an die These von Christian Iber,[2] dass Marx auf seine eigene Frage „erst in seinem unvollendeten Projekt einer Kritik der politischen Ökonomie in befriedigender Weise antworten können [wird]" (S. 32).

---

[1] Helmut Reichelt: Zur Staatstheorie im Frühwerk von Marx und Engels. In: Staatstheorie: Materialien zur Rekonstruktion der marxistischen Staatstheorie. Hrsg. von H. Reichelt und E. Hennig. Frankfurt a.M., Berlin, Wien 1974. S. XLVIII.

[2] Christian Iber: Methodische und inhaltliche Aspekte von Marx' Kritik des Hegelschen Staatsrechts. In: Recht ohne Gerechtigkeit? Hegel und die Grundlagen des Rechtsstaates. Hrsg. von Mirko Wischke und Andrzej Przylebski. Würzburg 2010. S. 169–190.

Was ist dann der eigentliche Hauptgegenstand von Marx' politischer Philosophie in *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*? Dies war ein *Manuskript*, kein fertiges Werk, das vor allem eine Kritik an Hegels Sprachweise enthält, d.h. an seinem Mystizismus, der die Ideen als Subjekt darstellt. Auch der von Marx selbst für die spätere Überarbeitung des Manuskripts zusammengestellte *Index*, von Schäfer nicht referenziert, zeigt, dass Marx' Kritik auf den „logischen Mystizismus" der Hegel'schen Philosophie und nicht auf die Staatstheorie abzielte. Marx indizierte dort mit eigenen Worten: „Die *Verdopplung der systematischen Entwicklung*", *„logischer Mysticismus"*, „die mystische Sprachweise", *„Die Idee als Subjekt"* und „Die wirklichen Subjekte werden zu blosen Namen."[3] Wie Schäfer unterstreicht, ist die Trennung von bürgerlicher Gesellschaft und Staat konstitutiv sowohl für die politische Philosophie Hegels als auch für die von Marx. In Hegels spekulativer Entwicklung werden jedoch, so Marx, „die wirklichen Subjekte, bürgerliche Gesellschaft, Familie […] zu unwirklichen anderes bedeutenden, objektiven Momenten der Idee".[4] Außerdem bemerkte Marx über Hegels Übergang von der bürgerlichen Gesellschaft zum Staat, dieser werde „nicht aus dem *besondern* Wesen der Familie etc. und dem besondern Wesen des Staats, sondern aus dem *allgemeinen* Verhältniß von *Nothwendigkeit* und *Freiheit* hergeleitet. Es ist ganz derselbe Uebergang, der in der Logik aus der Sphäre des Wesens in die Sphäre des Begriffs bewerkstelligt wird."[5]

Unter Berufung auf Andreas Arndt[6] führt Schäfer an, dass „der Inhalt der Mystifikationskritik […] nicht die falsche Übersetzung des Realen ins Ideelle" (S. 86) ist. Anders ausgedrückt, kritisierte Marx nicht Hegels Begriffslogik selbst „im Sinne der Entwicklung des Begriffes […] durch den das denkende Erkennen den Einheitsgesichtspunkt seines Gegenstandes festhalten kann" (S. 86), sondern „den Übergang des Begriffs aus seiner reinen Selbstbestimmung zur Unmittelbarkeit des Seins, zur Objektivität" (S. 84).[7] Wie Schäfer überzeugend hervorhebt, richtet sich die Kritik von Marx daher auf „die von Hegel eingeführten Voraussetzungen" für den Übergang der

[3] Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In: MEGA② I/2. S. 138.

[4] Ebenda. S. 8. Weiter heißt es: „Nach Hegel sind sie [Familie und bürgerliche Gesellschaft] dagegen gethan von der wirklichen Idee, es ist nicht ihr eigner Lebenslauf, der sie zum Staat vereint; sondern es ist der Lebenslauf der Idee, die sie von sich discernirt hat." (Ebenda. S. 9.)

[5] Ebenda. S. 10/11.

[6] Andreas Arndt: Karl Marx. Versuch über den Zusammenhang seiner Theorie. Berlin 2011. Kap. 5.

[7] Marx stellte auch Folgendes fest: „Allerdings ist das rein spekulativ, nicht daß aus der *reinen* Selbstbestimmung, einer Abstraktion, in die *reine* Natürlichkeit, (den Zufall der Geburt) in das andere Extrem übergesprungen wird, car les extremes se touchent. Das Spekulative besteht darin, daß dieß ein ‚Uebergang des Begriffs' genannt und der vollkommne Widerspruch als Identität, die höchste Inconsequenz für Consequenz ausgegeben wird." (Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. MEGA② I/2. S. 35.)

Begriffslogik. Das heißt, „die Voraussetzung ist die Realisierung des Begriffes zur Objektivität, in der das begreifende Denken sich selbst wiederfinden kann“ (S. 86). Kurz gesagt, der spekulative Charakter der Hegel'schen Philosophie liegt nicht im begreifenden Denken selbst, sondern darin, dass sich das denkende Erkennen im Übergang des Begriffs wiederfindet.

Marx hielt Hegel zugute, dass er die Trennung von bürgerlicher Gesellschaft und Staat als „eine *wirkliche*, die Sache selbst ergreifende“[8] darstellte, auch wenn er die wirkliche Idee versubjektivierte. Wie festgestellt, bemerkte Marx, dass Hegel die wirkliche Entwicklung in seiner spekulativen Entwicklung darstellte. Deshalb kritisierte er nicht einfach Hegels Entwicklung eines wirklichen politischen Regimes aus idealen und allgemeinen Ideen. Auch stellt Marx' Kritik an Hegel nicht die Realität und den Empirismus der bürgerlichen Gesellschaft der Idealität und Allgemeinheit des Staats gegenüber, wie es der traditionelle Marxismus oft getan hat. Eher liegt, so Schäfer abschließend, die Pointe der Marx'schen Kritik an Hegel in der „Aufklärung darüber, wie sich diese Struktur (diese mystifizierenden Übergänge) in der Realphilosophie wiederholt, die besonders im Verhältnis von bürgerlicher Gesellschaft und Staat hervorspringt“ (S. 86).

Diese logische und methodische Kritik führte Marx zu einer inhaltlichen Kritik an Hegels politischer Philosophie. Schäfer bemerkt, dass „Hegel einerseits den politischen Staat als getrennt von der bürgerlichen Gesellschaft bzw. als *äußere Notwendigkeit* (nur als Abstraktion und in Abstraktion der Gesellschaft kann der Staat das abstrakte Recht zur Geltung bringen und als Vertreter des gesamtgesellschaftlichen Interesses auftreten) und andererseits als *immanenten Zweck* der bürgerlichen Gesellschaft bzw. als wahrhaften – weil Wirklichkeit der sittlichen Idee – Grund der bürgerlichen Gesellschaft fasst“ (S. 68). Nach Marx gibt es hier eine „ungelöste Antinomie“,[9] die Hegels logischer Mystizismus umfasst. „Hegel weiß [um] die Trennung der bürgerlichen Gesellschaft und des politischen Staats, aber er will, daß innerhalb des Staats die Einheit desselben ausgedrückt sei“ (S. 80). Hegel versuchte, die Identität der bürgerlichen Gesellschaft und des sittlichen Staats im politischen Staat wiederherzustellen. Wie Schäfer treffend darlegt, macht Hegels These der Kompatibilität von bürgerlicher

[8] Schäfer zitiert in diesem Zusammenhang Marx' Kritik an Szeliga: „Einmal weiß Hegel den Prozeß, wodurch der Philosoph vermittelst der sinnlichen Anschauung und der Vorstellung von einem Gegenstand zum andern übergeht, mit sophistischer Meisterschaft als Prozeß des imaginierten Verstandeswesens selbst, des absoluten Subjekts, darzustellen. Dann aber gibt Hegel sehr oft innerhalb der *spekulativen* Darstellung eine *wirkliche*, die Sache selbst ergreifende Darstellung. Diese wirkliche Entwicklung *innerhalb* der spekulativen Entwicklung verleitet den Leser dazu, die spekulative Entwicklung für wirklich und die wirkliche Entwickelung für spekulativ zu halten.“ (Karl Marx, Friedrich Engels: Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten. In: MEW. Bd. 2. S. 63.)

[9] Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. MEGA② I/2. S. 6.

Gesellschaft und Staat „den Kernpunkt von Marx' Auseinandersetzung mit Hegels Theorie […] aus" (S. 17). Marx zufolge ist es jedoch nicht möglich, die Identität oder die Kompatibilität von bürgerlicher Gesellschaft und sittlichem Staat durch den politischen Staat wiederherzustellen, da der politische Staat, der von der bürgerlichen Gesellschaft getrennt ist, durch die Trennung der beiden selbst bestimmt wird.

Hegel hegte die Illusion, dass der politische Staat das Privateigentum bestimmt, aber im Gegenteil wird, so Marx, der politische Staat durch das moderne Privateigentum bestimmt, welches das Wesen der bürgerlichen Gesellschaft ausmacht. Deshalb kann die Kompatibilität der bürgerlichen Gesellschaft und des sittlichen Staats nicht, wie Hegel es wollte, vom politischen Staat gesetzt werden. Obwohl Hegels Staatsidealismus nicht zwischen dem von der bürgerlichen Gesellschaft getrennten politischen Staat und dem Staat als das sittliche Gemeinwesen unterscheiden konnte, kann der moderne politische Staat nicht länger ein sittliches Gemeinwesen von Individuen sein. Das liegt laut Schäfer daran, dass sich in der modernen bürgerlichen Gesellschaft „die sich dem Staat nicht unterordnende Eigengesetzlichkeit des Privateigentums" geltend macht (S. 17). So kommt er zu dem Schluss, dass Marx zufolge „bürgerlicher Staat und sittliches Gemeinwesen inkompatibel" sind, „weil bürgerliche Gesellschaft […] und sittliches Gemeinwesen unvereinbar sind" (S. 66).

Der zweite Teil des vorliegenden Buchs behandelt die Unterschiede zwischen den Theorien der bürgerlichen Gesellschaft von Marx einerseits und von der klassischen politischen Ökonomie (Locke, Hume und Smith) und Hegel andererseits. Im Mittelpunkt steht dabei der Zusammenhang zwischen Marx' Geldkritik und Staatskritik. Wie Schäfer bemerkt, re-formuliert Marx in den *Grundrissen* seine frühere These der Inkompatibilität von sittlichem Gemeinwesen und bürgerlicher Gesellschaft als Inkompatibilität von sittlichem Gemeinwesen und Geldwirtschaft/kapitalistischer Ökonomie: „[D]ie bürgerliche Gesellschaft, die in den Frühschriften als Grund des politischen Staats ausgesprochen wird, bekommt also in den *Grundrissen* eine nähere Bestimmung, d.h. sie wird als Geldsystem bestimmt." (S. 168.)

Das bemerkenswerteste am vorliegenden Buch ist Schäfers Behauptung, dass ab dem *Urtext* und dem *Manuskript 1861–1863* „die antike Philosophie eine immer größere Rolle in Marx' Kritik der bürgerlichen Gesellschaft bzw. in seiner Kritik des bürgerlichen Eigentums und des bürgerlichen Staates" spielt (S. 168). Es ist bekannt, dass das Spezifikum der politischen Philosophie von Hegel, ebenso wie der von Marx, d.h. „der radikale Unterschied seines Ansatzes zu der neuzeitlichen Tradition" darin besteht, dass „er weder die in der Moderne gegebene Atomisierung der gesellschaftlichen Individuen als ein natürliches Faktum aufgenommen hat noch den Staat aus einem unterstellten Menschenbild […] abgeleitet hat, sondern den Staat aus den durch die in der bürgerlichen Gesellschaft tätigen Menschen vollzogenen gesellschaftlichen

Strukturen herleitet“ (S. 16). Schäfer betont aber auch die Bedeutung der antiken politischen Philosophie wie der von Platon und Aristoteles für Marx’ Staatskritik und ergänzt in diesem Sinne die berühmten drei Quellen des Marxismus um „eine *vierte* – und vielleicht die entscheidendste – *philosophische Quelle*, nämlich die *griechische klassische Philosophie*“ (S. 176). Laut Schäfer ist Marx der erste Philosoph, der sich auf das Verhältnis zwischen Geld und Staat in der Forschung zur antiken Philosophie fokussiert hat (S. 15).

Platons und Aristoteles’ Geldkritik bestätigte die Inkompatibilitätsthese von sittlichem Gemeinwesen und Geldwirtschaft bei Marx, weil sie Marx ermöglichte, Probleme anzusprechen, „die sich im Rahmen von Hegels Denken gar nicht formulieren lassen“ (S. 175). Mit anderen Worten: Marx warf Hegel vor, geglaubt zu haben, „dass eine Geldwirtschaft bzw. die bürgerliche Gesellschaft/kapitalistische Ökonomie und eine sittliche Konzeption des Politischen bzw. eine Politik, die das gute Leben der Bürger als Zweck hat, wesentlich kompatibel sind“ (S. 175). Wie Schäfer im näher auf das Marx’sche Projekt der Kritik der politischen Ökonomie eingehenden dritten Teil seiner Arbeit behauptet, scheint „Hegels Auffassung der Gesellschaft als System der Bedürfnisse […] genau dem Modell zu entsprechen, das die bürgerliche Gesellschaft als das System versteht, in dem die Bedürfnisse durch die Arbeit aller für alle in angemessener Weise befriedigt werden können“ (S. 371). In Hegels Begriff der bürgerlichen Gesellschaft fehlt „die Entwicklung der Kapitalform, die Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft als Geldsystem“ (S. 371). Im Gegensatz dazu ist die relevanteste Form für Marx’ Ableitung des politischen Staats die Kapitalform: „Denn durch die Entwicklung der Kapitalform wird der Nachweis der *gegensätzlichen gesellschaftlichen Bestimmung der Interessen* der Gesellschaftsmitglieder geliefert. Dieser Interessegegensatz führt zum Übergang zur *Staatsform*.“ (S. 310.)

So rekonstruiert Schäfer die Staatskritik von Marx, indem er sich auf die Problematik konzentriert, die der *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* und der *Kritik der politischen Ökonomie* gemeinsam ist. Sein origineller Versuch, den jungen durch den reiferen Marx zu lesen, ist überzeugend, aber nicht ohne Probleme. Es geht dabei um das Ausmaß, in dem die Perspektive der späteren *Kritik der politischen Ökonomie* in der früheren *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* gesucht wird, und um den Inhalt der Kritik der politischen Ökonomie selbst. Schäfer erklärt in seiner Analyse der *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*: Dass „der politische Staat die Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft nicht aufheben kann, hängt von seinem *eigenen Wesen*, von seiner *eigenen Form* ab, die ja gerade diese Widersprüche als *Ursache* hat“ (S. 40). Meiner Ansicht nach werden allerdings die „Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft“ von Marx erst *nach* den Manuskripten zur *Deutschen Ideologie* detailliert analysiert, und die Analyse „seiner eigenen Form“, d.h. der Staatsform, lässt sich in

der *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* nicht *unmittelbar* finden. In letzterem Werk wird nicht der Staat als Form, sondern die Regierungsform, d.h. eine bestimmte Staatsform (konstitutionelle Monarchie oder Demokratie), lediglich thematisiert.

Darüber hinaus stützt sich Schäfer im vorliegenden Buch für seine Interpretation der Marx'schen Kritik der politischen Ökonomie stark auf Michael Heinrichs *monetäre Werttheorie*. Für seine Rekonstruktion der Marx'schen Staatstheorie ist die monetäre Werttheorie jedoch nur bedingt hilfreich. Tatsächlich ignoriert er die Tatsache, dass die Kritik der politischen Ökonomie eng mit der materialistischen Geschichtsanschauung verbunden ist, wie sie in den Manuskripten zur *Deutschen Ideologie* skizziert wird.[10] Marx begann sein Studium der politischen Ökonomie erst in Paris, *nachdem* er die Manuskripte zur *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* geschrieben hatte. Meiner Meinung nach kann man erst in den Manuskripten zur *Deutschen Ideologie* eine Entwicklung von der früheren Theorie der bürgerlichen Gesellschaft hin zu einer Formanalyse der *Produktionsverhältnisse* erkennen. Die monetäre Werttheorie von Schäfer konzentriert sich auf die Verbindung zwischen Staats- und Kapitalform, d.h. dem „Dasein des bürgerlichen Eigentums" (S. 262), übersieht aber, wie im Folgenden ausgeführt wird, den Zusammenhang zwischen Staatsform und Produktionsverhältnissen sowie ferner die Arbeitsform.

In Bezug auf die Kritik der politischen Ökonomie muss Marx' materialistische Geschichtsanschauung auf der Grundlage der Arbeitsform wie folgt verstanden werden: Aus der gesellschaftlichen Form der Arbeit (z.B. gemeinschaftliche Arbeit oder private Arbeit) bilden sich die Produktionsverhältnisse als die ökonomische Struktur, aber gleichzeitig wächst aus der bestimmten Arbeitsform der politische Überbau als der ökonomischen Basis entsprechend hervor. Wie einleitend bemerkt, war Marx' Kritik der politischen Ökonomie keine ökonomische Analyse im engen Sinne, sondern der Versuch, das kapitalistische Gesellschaftssystem, einschließlich des Staats, durch die Formbestimmung der Arbeit zu erfassen. Tatsächlich wird bei der Stirner-Kritik in den Manuskripten zur *Deutschen Ideologie* der Begriff der Gesellschafts- und Staatsform als transhistorische Bestimmung in der folgenden Weise erläutert:

> „Der Standpunkt, auf dem man sich mit solchen Geistergeschichten begnügt, ist selbst ein religiöser, weil man sich auf ihm bei der Religion beruhigt, die Religion als causa sui auffaßt (denn auch ‚das Selbstbewußtsein' & ‚der Mensch' sind noch religiös) statt sie aus den empirischen Bedingungen zu erklären, & nachzuweisen, wie bestimmte industrielle & Verkehrsverhältnisse nothwendig mit einer bestimmten Gesellschaftsform, damit einer bestimmten Staatsform, & damit einer bestimmten Form des religiösen Bewußtseins verbunden sind."[11]

[10] Natürlich gibt es, wie die Herausgeber der neuen MEGA-Edition deutlich gemacht haben, entgegen den Behauptungen des traditionellen Marxismus, kein Werk der „Deutschen Ideologie", das den „historischen Materialismus" formuliert hätte.

Nach Marx müssen die von Individuen eingegangenen bestimmten Produktionsverhältnisse eine bestimmte Gesellschaftsform und gleichzeitig eine bestimmte Staatsform erhalten. In diesem Sinne wird in den Manuskripten zur *Deutschen Ideologie* eine materialistische Geschichtsanschauung im Hinblick auf die Formanalyse der Produktionsverhältnisse formuliert. Und obwohl Schäfer nur den Vergleich zwischen der Antike und der Moderne bei Marx hervorhebt, werden in den Manuskripten zur *Deutschen Ideologie* vielmehr die drei Eigentumsformen (1) Stammeigentum, (2) antikes Gemeinde- und Staatseigentum und (3) feudales oder ständisches Eigentum historisch betrachtet.[12]

> „Wird die Macht als die Basis des Rechts angenommen, wie es Hobbes &c thun, so sind Recht, Gesetz pp nur Symptom, Ausdruck *anderer* Verhältnisse, auf denen die Staatsmacht beruht. Das materielle Leben der Individuen, welches keineswegs von ihrem bloßen ‚Willen' abhängt, ihre Produktionsweise & die Verkehrsform, die sich wechselseitig bedingen, ist die reelle Basis des Staats, & bleibt es auf allen Stufen, auf denen die Theilung der Arbeit u. das Privateigenthum noch nöthig sind, ganz unabhängig vom *Willen* der Individuen. Diese wirklichen Verhältnisse sind keineswegs von der Staatsmacht geschaffen, sie sind vielmehr die sie schaffende Macht."[13]

Mit der Entstehung der Arbeitsteilung und des Privateigentums erzeugt die materielle Lebensweise der Individuen ihre eigentümliche, von ihrem Willen unabhängige Gesellschafts- und Staatsform. Laut Marx gehen die wirklichen Individuen auf einer bestimmten Entwicklungsstufe der Produktivkräfte Produktionsverhältnisse ein, und auf der Basis dieser wirklichen Verhältnisse werden sie zu einer politischen Gemeinschaft oder einem Staat vereinigt. Die politische Gemeinschaft (der Staat), die das gesellschaftliche Gemeinwesen von Individuen verkörpern soll, ist jedoch immer eine entfremdete soziale Macht, die sich gegenüber den Individuen verselbständigt. Dafür gibt es folgende Gründe: „Die scheinbare Gemeinschaft, zu der sich bisher die Individuen vereinigten, verselbstständigte sich stets ihnen gegenüber & war zugleich, da sie eine Vereinigung einer Klasse, gegenüber einer andern, war, für die beherrschte Klasse nicht nur eine ganz illusorische Gemeinschaft, sondern auch eine neue Fessel."[14] Dennoch bestand das Problem für Marx nicht nur in der transhistorischen Basis-Überbau-Theorie selbst, sondern in erster Linie in der der Moderne eigentümlichen Gesellschaftsform. Tatsächlich bildeten sich in der modernen bürgerlichen Gesellschaft, die sich mit der Bourgeoisie ab dem 18. Jahrhundert entwickelte, der politische Staat und anderer ideologischer Überbau auf der Basis, „d[er] unmittelbar aus der

[11] Karl Marx, Friedrich Engels: Deutsche Ideologie. Manuskripte und Drucke. In: MEGA② I/5. S. 204.
[12] Ebenda. S. 129/130.
[13] Ebenda. S. 382/383.
[14] Ebenda. S. 95/96.

Produktion & dem Verkehr sich entwickelnde[n] gesellschaftliche[n] Organisation"[15] heraus. Die für moderne bürgerliche Gesellschaften spezifische Staatsform wird in Bezug auf das moderne Privateigentum wie folgt bestimmt:

> „Durch die Emancipation des Privateigenthums vom Gemeinwesen ist der Staat zu einer besonderen Existenz neben & außer der bürgerlichen Gesellschaft geworden; er ist aber weiter Nichts, als die Form der Organisation welche sich die Bourgeois sowohl nach außen als nach innen hin, zur gegenseitigen Garantie ihres Eigenthums & ihrer Interessen nothwendig geben."[16]

Schäfer denkt, dass es Marx auch in den Manuskripten zur *Deutschen Ideologie* noch nicht gelungen sei, „die *differentia specifica* des modernen Privateigentums herauszuarbeiten" (S. 309), aber dafür gibt er kaum Belege an. Wie das obige Zitat zeigt, ging Marx in diesen Manuskripten davon aus, dass das sittliche Gemeinwesen völlig aufgelöst wird und das Privateigentum eine moderne gesellschaftliche Form annimmt, sobald sich die bürgerliche Gesellschaft als die der Moderne eigentümliche Gesellschaftsform entwickelt. Und auch die illusorische Gemeinschaft des politischen Staats außerhalb der bürgerlichen Gesellschaft erhält ihre eigenen Formbestimmungen, die modernes Privateigentum garantieren. Hier entwickelt sich die Inkompatibilitätsthese aus der *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* weiter zum Begriff der Gesellschafts- und Staatsform, welche die von den Individuen eingegangenen Produktionsverhältnisse erhalten müssen. Ein darüber hinaus wichtiger Punkt lautet, dass mit dem Begriff Staat als Form nicht eine bestimmte Staatsform wie Monarchie oder Demokratie gemeint ist. Im Gegensatz zum Begriff der Staatsform bestimmte Marx das „Wesen des Staates" als die Trennung des Staats von der Gesellschaft in der *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* und *Zur Judenfrage*. Erst in den Manuskripten zur *Deutschen Ideologie* ist der moderne Staat demgegenüber klar als eine politische Form definiert, die den der bürgerlichen Gesellschaft eigentümlichen Formbestimmungen entspricht.

> „Da der Staat die Form ist, in welcher die Individuen einer herrschenden Klasse ihre gemeinsamen Interessen geltend machen & die ganze bürgerliche Gesellschaft einer Epoche sich zusammenfaßt, so folgt daß alle gemeinsamen Institutionen durch den Staat vermittelt werden, eine politische Form erhalten."[17]

Dieser Begriff des Staats als Form, in der sich die bürgerliche Gesellschaft zusammenfasst, ist eine neue Formulierung der Inkompatibilitätsthese aus der *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Darüber hinaus umfasst der Begriff der bürgerlichen Gesellschaft in den Manuskripten zur *Deutschen Ideologie* nicht nur die ökonomische Sphäre, in der private Interessen miteinander in Konflikt geraten, sondern die Produk-

[15] Ebenda. S. 115.
[16] Ebenda. S. 116/117.
[17] Ebenda. S. 117.

tions- und Verkehrsverhältnisse, die von Individuen auf einer bestimmten Entwicklungsstufe der Produktivkräfte notwendig eingegangen werden. Der moderne Staat wird also als „ein[e] Form des endlichen Vermittlungszusammenhangs“ (S. 33), als eine der der bürgerlichen Gesellschaft eigentümlichen Formbestimmungen aufgefasst. Und zwar ist der politische Staat nicht in der Lage, die wirklichen Produktionsverhältnisse selbst zu erzeugen. Nur durch die politische Form muss der Wille von Privatpersonen, der durch bestimmte wirkliche Verhältnisse beschränkt ist, „einen allgemeinen Ausdruck als Staatswillen geben, als Gesetz“[18] erhalten. Mit anderen Worten: „Nicht der Staat besteht also durch den herrschenden Willen, sondern der aus der materiellen Lebensweise der Individuen hervorgehende Staat hat auch die Gestalt eines herrschenden Willens.“[19] Gemäß der Bestimmung der politischen Form in den Manuskripten zur *Deutschen Ideologie* fasst der moderne Staat, obwohl er von der bürgerlichen Gesellschaft getrennt ist, notwendigerweise die bürgerliche Gesellschaft zusammen, um die verschiedenen Interessen und das Privateigentum der herrschenden Klasse zu garantieren. In seiner späteren Kritik der politischen Ökonomie entwickelte Marx in einer verfeinerten Weise die aus der gesellschaftlichen Arbeitsform hervorgewachsenen ökonomischen und politischen Formen.[20]

Der monetären Werttheorie folgend, entwickelt Schäfer die Marx’sche Theorie der bürgerlichen Gesellschaft und des Staats nicht aus der Arbeitsform als eine Form des endlichen Vermittlungszusammenhangs des kapitalistischen Gesellschaftssystems. Trotz dieser Probleme zeigt uns seine Arbeit die Bedeutung der Verbindung von Marx’ früher Kritik des modernen politischen Staats und Marx’ späterer Kritik der politischen Ökonomie.

Karl Marx, der Handwerker

Le dernier Marx. Hrsg. von Kolja Lindner et les Éditions de l’Asymétrie. Toulouse: L’Asymétrie 2019. 370 Seiten. ISBN: 979-10-96441-09-9.
Rezensiert von Emanuela Conversano

Dass es mehr als übertrieben ist, das letzte Jahrzehnt des Lebens von Marx als „ein langsames Sterben“ zu betrachten, ist heute, mehr als einhundert Jahre nach der Veröffentlichung einer der berühmtesten Biographien über ihn,[1] unbestritten. Worüber

[18] Ebenda. S. 383.
[19] Ebenda. S. 384.
[20] Zum Zusammenhang zwischen dem Staat als Form und der Arbeitsform siehe Soichiro Sumida: Die Zusammenfassung der bürgerlichen Gesellschaft in der Staatsform. Zu Marx’ Theorie des Staats. In: Marx-Engels-Jahrbuch 2017/18. Berlin, Boston 2018. Abs. 2.
[1] Von dieser Auffassung berichtet Franz Mehring: Karl Marx: Geschichte seines Lebens. Berlin 1960. S. 509.

stattdessen allerdings heftig gestritten wird, ist die Frage, wer dieser „späte Marx“ war, da dieser schließlich seinen gewaltigen Plan der Kritik der politischen Ökonomie nicht vollständig umzusetzen vermochte. Obwohl nicht einmal die noch viele unveröffentlichte Texte des späten Marx bereithaltende vierte Abteilung der MEGA② nach ihrer Fertigstellung in der Lage sein wird, diese Frage ein für alle Mal zu beantworten, versuchen viele Forscher bereits jetzt, mögliche Einsichten des Editionsprojekts durch Übersetzungen und Analysen der letzten Marx'schen Exzerpthefte vorwegzunehmen. In Italien ist zum Beispiel vor einigen Monaten eine komplette Übersetzung der von Lawrence Krader herausgegebenen Edition *The Ethnological Notebooks of Karl Marx* erschienen, gefolgt von einer neuen Übersetzung der Engels-Schrift *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats* als Band einer italienischen Gesamtausgabe der Werke von Marx und Engels.[2] Die Ungeduld, auf die Veröffentlichung der kritischen Ausgabe der Marx'schen Exzerpthefte über Ethnologie, Frühgeschichte und Geschichte des Grundeigentums zu warten,[3] ist offensichtlich auf die Aktualität der Betrachtungen des späten Marx zurückzuführen, die schon jetzt einem breiteren Publikum zugänglich gemacht werden sollen.

Mit zum Teil ähnlichen Absichten geben die Éditions de l'Asymétrie den Sammelband *Le dernier Marx* heraus, in dem sie eine Auswahl von Texten aus dem letzten Jahrzehnt des Schaffens von Marx ins Französische übersetzen (ergänzt um einige auf Französisch verfasste Briefe von Marx) und durch französische Übersetzungen vieler kritischer Aufsätze einführen, die mit Ausnahme der Einleitung von Kolja Lindner und den zwei Beiträgen von René Gaissot, die ursprünglich auf Französisch verfasst worden sind, zuvor in anderen Sprachen erschienen waren. Die erste Gruppe der im Band präsentierten Texte von Marx sind Auszüge seiner ethnologischen Schriften aus den Jahren 1879 bis 1882, die durch Beiträge von Heather A. Brown, Franklin Rosemont, Brendan O'Leary und René Gallissot interpretiert werden.[4] Der zweite Teil umfasst Marx'sche Schriften zu Russland,[5] denen Aufsätze von Teodor Shanin und David

[2] Karl Marx, Friedrich Engels: Opere Complete. Bd. XXVI. Napoli 2020. Eine (nicht ganz erfolgreiche) italienische Teilübersetzung der Notizen von Morgan und Maine wurde schon 2009 von Politta Foraboschi herausgegeben: Karl Marx: Quaderni antropologici. Appunti da L. H. Morgan e da H. S. Maine. Milano 2009.

[3] Die digital erscheinenden MEGA-Bände IV/24, IV/27, IV/28 und IV/29 werden sich insbesondere um diese Themen drehen.

[4] Der erste Marx'sche Text ist seinen Exzerpten aus L. H. Morgan's *Ancient Society* entnommen und wird durch Franklin Rosemonts Essay über Marx und die Irokesen eingeleitet. H. A. Brown führt mit ihrem Beitrag über Geschlecht und Familie in Marx' Exzerpte aus H. S. Maine ein. Was das Heft aus Maksim Kovalevskij betrifft, werden die Notizen über die indische Geschichte durch einen Text von Brendan O'Leary aufklärt und diejenigen über das koloniale und vorkoloniale Algerien durch Gallissots Beiträge.

[5] Der Brief an die Redaktion der „Otečestvennye Zapiski“ von 1877, der Briefwechsel mit Vera Ivanovna Zazulič von 1881 (i.O. auf Französisch) sowie die *Vorrede zur zweiten russischen Ausgabe des „Manifestes der Kommunistischen Partei“* von 1882.

Rjazanov vorangestellt sind. Zur politischen Ökonomie sind Marx' *Randglossen zu Adolph Wagners „Lehrbuch der politischen Ökonomie"* abgedruckt, die durch eine Einführung der Redaktion der Éditions de l'Asymétrie vorgestellt werden. Der Band schließt mit einem Essay von Urs Lindner über den politischen Marx der 1870er Jahre.

Durch diese Zusammensetzung hat der Band einen doppelten Vorzug. Er ist erstens ein nützliches Arbeitsinstrument für Forscher *in Frankreich*, welche die Quellen des späten Marx sowie die Entwicklung seiner Interessen rekonstruieren möchten und die nun die vielsprachigen, oftmals ziemlich komplizierten und nicht zur Veröffentlichung gedachten (eine Ausnahme stellt die gemeinsam mit Engels geschriebene *Vorrede zur zweiten russischen Ausgabe des „Manifestes der Kommunistischen Partei"* von 1882 dar) Notizen und Briefe von Marx mühelos in ihrer eigenen Sprache lesen können. Zweitens ist der Band auch über die französischen Grenzen hinaus sehr wertvoll, weil die Essays eine Gesamtbilanz der Historiographie über den späten Marx bieten und interessante Einblicke für die zeitgenössische *internationale* Debatte eröffnen.

Chronologisch würde die Diskussion um den späten Marx im Rahmen der Marx-Forschung mit David Rjazanovs Einführung zur Korrespondenz zwischen Marx und Vera Ivanovna Zazulič von 1926 (S. 262–266) beginnen, aber die Herausgeber schlagen nicht ohne Grund einen thematischen Pfad ein, den Kolja Lindner in der Einleitung zusammenfasst: 1) Marx' Geschichts- und Fortschrittsauffassung, 2) Marx' Analyse kolonialer und geschlechtsspezifischer Herrschaftsformen, sowie 3) die Anfänge einer Konzeptualisierung einer radikalen Demokratie bei Marx (S. 12). Das vernünftige Ziel der Herausgeber ist es, einen authentischeren Marx zutage zu fördern, als es die Interpretationen früherer Marxismen taten – und das müssen sich die Franzosen besonders zu Herzen nehmen, sofern sich der Marx zugeschriebene Satz *„Tout ce que je sais, c'est que je ne suis pas Marxiste"* tatsächlich auf seine französischen Adepten der 1870er Jahre bezogen haben sollte.[6] Genau aus diesen Gründen ist dem Leser zu empfehlen, die am Ende des Bandes dargebotene Liste nicht zu ignorieren, in der die Angaben zu den Originaltexten der Autoren einschließlich ihrer Veröffentlichungsjahre aufgeführt sind (S. 369/370). Denn in Bezug auf Marx haben, vielleicht mehr als bei anderen großen Denkern, der historische Kontext und der Stand der Forschung einen beträchtlichen Einfluss auf die Auffassungen seiner Forscher. Im Übrigen hat man es beim vorliegenden Band mit Wissenschaftler*innen ganz unterschiedlicher Herkunft zu tun, und die Wahl der Redaktion fiel nicht zufällig auf unorthodoxe Figuren, von denen Kolja Lindner am Ende seiner Einleitung kurz das Porträt von atypischen Vollstrecker*innen des Vermächtnisses des späten Marx skizziert (S. 30–32).

[6] „Alles, was ich weiß, ist, dass ich kein Marxist bin." Siehe Engels an Conrad Schmidt, 5. August 1890. In: MEGA② III/30. S. 390. Siehe auch Friedrich Engels: An die Redaktion des „Sozialdemokrat". Antwort an die Redaktion der „Sächsischen Arbeiter-Zeitung". In: MEGA② I/31. S. 268.

Das letzte Wort über Marx' „endgültigen Willen zu seinem eigenen Marxismus" (S. 12, 62) muss notwendigerweise durch den Vergleich mit seinen Lektüren erfolgen, und die in dem Band versammelten Autoren versuchen, neue literarische Quellen einzuführen, um das Bild der klassischen Wurzeln des Marxismus zu ergänzen. Der deutschen Philosophie, dem französischen Sozialismus und der britischen politischen Ökonomie fügt Franklin Rosemont – Surrealist und Aktivist aus Chicago – die Poesie hinzu, die Marx seit seiner Jugend pflegte, ohne sie jemals aufgegeben zu haben, so dass eben „im Zeichen der Poesie", wie Rosemont meint, „Marx sich am Ende als Feind der bürgerlichen Ordnung bezeichnet" (S. 46, meine Übersetzung). Teodor Shanin hingegen – ein Emigrant aus der Sowjetunion in Europa – setzt den russischen revolutionären Populismus zu den Komponenten des Marx'schen Denkens (S. 241). Und die weitere versteckte Wurzel, die den gesamten Band durchzieht, bilden natürlich die historischen und ethnologischen Wissenschaften, welche die drei oben erwähnten zentralen Themen des späten Marx bestimmen. Und es ist die Debatte über den Marx'schen Standpunkt zu gerade diesen Quellen, die noch nicht abgeschlossen ist. Eine kritische Ausgabe mit einem präziseren und vollständigeren Vergleich zwischen den Exzerpten von Marx und seinen ethnoanthropologischen Quellen wäre in dieser Hinsicht hilfreich, insbesondere für das Exzerptheft zu Maksim Maksimovič Kovalevskijs *Obščinnoe zemlevladenie, pričiny, chod i posledstvija ego razloženija* [Der Gemeindelandbesitz. Ursachen, Verlauf und Folgen seines Verfalls], insofern als dass, wie die Herausgeber von *Le dernier Marx* selbst zugeben, das Original des russischen Sozialwissenschaftlers und das Marx'sche Exzerpt parallel von einer russischsprachigen Person überprüft werden sollten (S. 157, Anm. 1).[7]

Im Hinblick auf Marx' Studien über die nichtkapitalistischen Gesellschaften wäre es genauso wichtig, seine Notizen aus Ludwig Langes *Römische Altertümer* (1856) zu veröffentlichen. Heather A. Brown kommt hier das Verdienst zu, sie zusammenzufassen, wenngleich die Rechercheurin sich auf eine noch nicht erschienene englische Übersetzung von noch unveröffentlichten Notizen stützt. Marx kritisiere Lange – so wie auch Henry James Sumner Maine – dafür, den Ursprung des Clans nicht zu kennen. „Auch wenn diese Notizen aus dem Jahr 1879 stammen, ist Marx", erläutert Brown, „offenbar bereits vor den Morgan-Exzerpten die These bekannt", dass der Clan

[7] Beispielsweise könnten des Russischen mächtige Personen für ein Verständnis der Terminologie rund um den Eigentumsbegriff behilflich sein. Die Übersetzer des vorliegenden Bandes entscheiden sich dafür, „propriété" sowohl für Eigentum als auch für Besitz zu verwenden, aber bereits Harstick warnte uns in seiner Ausgabe der Exzerpte davor, dass Marx seinerseits an manchen Stellen anstelle des russischen *vladenie* [Besitz] „ohne weiteres Räsonnement Eigentum/*sobstvennost'*" schrieb – eine Entscheidung, die angeblich nicht ohne Bedeutung ist. Siehe Karl Marx über Formen vorkapitalistischer Produktion. Vergleichende Studien zur Geschichte des Grundeigentums 1879–80. Hrsg. und eingel. von Hans-Peter Harstick. Frankfurt, New York 1977. S. 113, Anm. 25.38.

oder die Gens die zentrale Organisationseinheit der ersten Gemeinschaften vor der patriarchalischen Familie gewesen seien (S. 118, meine Übersetzung). Diese Notizen, die sich in dem Exzerptheft mit dem Kovalevskij-Exzerpt befinden und auf diese folgen,[8] würden daher Lewis Henry Morgans Rolle im Paradigmenwechsel des späten Marx teilweise schmälern und weiter zur Analyse des Kovalevskij-Exzerpts auffordern. Dieses Heft enthält schon vor dem sogenannten *Ethnologischen Heft* mit den Auszügen aus u.a. Morgan und Maine[9] wichtige methodologische Anmerkungen, die Marx' Überlegungen zu Geschichte und Fortschritt klären könnten – darunter die Kritik an der Verwendung der Kategorie des Feudalismus für die außereuropäische Geschichte, die Brendan O'Leary und René Gallissot in ihren Beiträgen zu diesem Sammelband anführen. Die historiographische Auswertung bezieht sich auf die Frage der Entwicklung von einem angeblichen Eurozentrismus, der sich im Marx'schen Denken der 1850er und 1860er Jahre, das als *deterministisch* oder zumindest *unilinearistisch* orientiert gilt, finden lasse, hin zu einem *globalorientierten* Marx der 1870er Jahre, der aufgrund des Einflusses der Ethnographie und des russischen Populismus die *Multilinearität* in der Geschichte anerkenne.

Im Band erhält eine Vielzahl von Stimmen Raum, von O'Learys strengerer Position über die Fehler von Marx in den 1850er Jahren, die seine Integrität als Sozialwissenschaftler untergraben würden (S. 149), bis hin zu nuancierteren Auffassungen, wie der von Shanin oder dem Herausgeber Lindner, die trotzdem keinen Zweifel an der Neuorientierung des späten Marx haben. Obwohl letztere nicht dem bissigen Urteil O'Learys über eine missbräuchliche – „selektive und unkritische" – Verwendung von Quellen über sogenannte „asiatische" Gesellschaften in den 1850er Jahren durch Marx folgen (S. 145–149), erfassen meines Erachtens selbst Lindners Kritik des Eurozentrismus der 1850er Jahre, die an einen früheren Artikel anknüpft,[10] und das Beharren auf der Evolution bei Marx von der Unilinearität zur „Multidirektionalität" (S. 250), nicht vollkommen die Eigenart des Marx'schen Standpunktes.

Zweifellos konzentrierte sich Marx in den 1850er Jahren auf den Fortschritt des Kapitalismus und griff dabei manchmal auf eine zweifelhafte eurozentrische Terminologie zurück, aber gerade weil er den internationalen Charakter der kapitalistischen Produktionsweise sowohl als seine *Voraussetzung* als auch als sein *Resultat* erkannte,

[8] Siehe IISG, Marx-Engels-Nachlass, Sign. B 156/B 140.

[9] Siehe IISG, Marx-Engels-Nachlass, Sign. B 162/B 146. Dieses Heft enthält u.a. die Exzerpte aus L. H. Morgan: Ancient Society; or, Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization. London 1877; J. B. Phear: The Aryan Village in India and Ceylon. London 1880; H. S. Maine: Lectures on the Early History of Institutions. London 1875.

[10] Kolja Lindner: Eurozentrismus bei Marx. Marx-Debatte und Postcolonial Studies im Dialog. In: Kapital & Kritik. Nach der „neuen" Marx-Lektüre. Hrsg. von Werner Bonefeld und Michael Heinrich. Hamburg 2011.

interessierte er sich erstens für die anderen Gesellschaften, mit denen das Kapital durch kommerzielle und koloniale Ausbeutung in Kontakt kam, und studierte zu diesem Thema verschiedene historiographische Quellen.[11] Zweitens diente das Studium dieser Quellen in den 1850er Jahren nicht der Konstruktion einer Philosophie der Geschichte als Stufenfolge, sondern der *Kritik der politischen Ökonomie*,[12] d.h. einer Theorie der kapitalistischen Produktionsweise als einem historisch bestimmten Verhältnis zwischen Produktivkräften und Produktionsmitteln, das sich selbst revolutionieren kann. Der Ausgangspunkt der Revolution hänge also nicht von der geographischen Lage ab, sondern von der Entwicklung von Widersprüchen innerhalb einer Gesellschaft, die nur analytisch als eine bestimmte „Produktionsweise" isoliert werden kann, aber in der Tat in ihrem eigenen Tempo in Beziehung zu anderen Gesellschaften lebt und als ein *„milieu historique"* zu betrachten ist.

Shanin schreibt diese Idee der Koexistenz und Interdependenz kapitalistischer und nichtkapitalistischer Gesellschaftsformen dem späten Marx zu, der auch persönlich mit einigen Russen im Dialog stand (S. 237ff.). Sicherlich findet sich diese Haltung in den späten Schriften von Marx über Russland ausgesprochen, aber in dieser Richtung ist auch sein Interesse für die Bewegungen in den Peripherien der Welt bereits in den 1850er und 1860er Jahren zu lesen. Es sei an den indischen Sepoy- und den chinesischen Taiping-Aufstand erinnert, über die er in der *New-York Tribune* berichtete, sowie an die amerikanische und an die russische Sklavenbewegung.[13] Überraschenderweise schrieb Marx bereits 1853, dass die chinesische Revolution „den Funken sprühen" würde, welcher eine allgemeine Wirtschaftskrise und auf dem europäischen Kontinent politische Revolutionen entfachen müsste.[14] Die Passage erinnert bedeutsam an den Abschluss der Vorrede zur zweiten russischen Auflage des *Manifests*, wo eine der Fragen, die den letzten Willen von Marx betreffen sollten – „Kann die russische Obschtschina, eine wenn auch stark untergrabene Form des uralten Gemeinbesitzes am Boden, unmittelbar in die höhere des kommunistischen Gemeinbesitzes übergehen? Oder muss sie umgekehrt vorher denselben Auflösungsprozess durchlaufen, der die geschichtliche Entwicklung des Westens ausmacht?"[15] – wie folgt beantwortet wird:

---

[11] Siehe dazu Lucia Pradella: Globalisation and the Critique of Political Economy. New Insights from Marx's Writings. London 2015.

[12] Natürlich boten Marx die Artikel für die *New-York Tribune*, bei der er Korrespondent aus London ist, eine direkte Gelegenheit, „praktische Details" über außereuropäische Gesellschaften zu vertiefen. Einige dieser Details sind in „großen Umrissen" in den ökonomischen Texten selbst zu finden, gerade genug, um eine Wissenschaft über die kapitalistische Produktionsweise „als blos historische Gestalt des Productionsprocesses" aufzubauen. Siehe Karl Marx: Zur Kritik der politischen Ökonomie. Vorwort. In: MEGA② II/2. S. 101/102; Marx: Grundrisse. In: MEGA② II/1.2. S. 369.

[13] Siehe Marx an Engels, frühestens 11. Januar 1860. In: MEGA② III/10. S. 153.

[14] Karl Marx: Revolution in China and in Europe. In: MEGA② I/12. S. 151.

„Die einzige Antwort hierauf, die heutzutage möglich, ist die: Wird die russische Revolution das Signal einer proletarischen Revolution im Westen, sodass beide einander ergänzen, so kann das jetzige russische Gemeineigenthum am Boden zum Ausgangspunkt einer kommunistischen Entwicklung dienen.“[16]

Diese Texte sind zwei von vielen, die die ungelösten Widersprüche des Marx'schen Denkens aufzeigen. Sowohl Russland als auch China scheinen in den entsprechenden Schriften durch das Eindringen des Kapitalismus aus ihrer Abschließung herauszukommen. Mit unterschiedlichen Tönen und Kenntnissen zeigt sich Marx andererseits sowohl in den 1850er als auch in den 1880er Jahren aufmerksam für den Kolonialismus als einer strukturellen Herrschaftsform des Kapitalismus. Dennoch erweitert er in den letzten Jahren seinen Blick auf die lebendigen Aspekte von nicht-kapitalistischen Gesellschaften, die die koloniale – und zwar kapitalistische – Herrschaft überleben, und so untersucht er die vorkoloniale Geschichte bestimmter *milieux*.

Eine solche Entwicklung des Standpunkts von Marx lässt sich auch im Hinblick auf seine Betrachtung der Form geschlechtlicher Herrschaft feststellen. Wie Heather Brown bemerkt, würde Marx in den *Ethnologischen Heften* verglichen mit den traditionelleren Positionen des *Kapital* die aktive Rolle der Frauen in der Geschichte rehabilitieren. Die Hypothese ist Teil einer *dialektischen* und *intersektionalen* Auffassung der Geschichte, nach der sich in den vorkapitalistischen Gesellschaften selbst Geschlechts- und Klassenwidersprüche entwickeln, die eine Grenze für das System selbst werden (S. 118, 126). Eine solche Hypothese stellt einen Weg dar, der sich sowohl der Naturalisierung der Geschlechterverhältnisse als auch dem absoluten Kulturrelativismus widersetzt, der Kultur ebenfalls statisch und abstrakt begreift (so noch Brown, S. 116). Ein Weg übrigens, den wir immer noch einschlagen sollten, wenn Brown, abgesehen von den Hinweisen auf Raya Dunayevskaya, die einzige Frau ist, die zum vorliegenden Band beiträgt.

Einen Weg, der weder „russisch“ noch „französisch“ ist, umreißt auf interessante Weise der Beitrag von Urs Lindner, in dem versucht wird, aus Marx' Schriften über die Pariser Kommune und der *Kritik des Gothaer Programms* positive Ideen für den

---

[15] Karl Marx, Friedrich Engels: Vorrede zur zweiten russischen Ausgabe des „Manifestes der Kommunistischen Partei“. In: MEGA② I/25. S. 296.

[16] Ebenda. Gerade die *Vorrede* – der einzige Text des vorliegenden Bandes, der zu Marx' Lebzeiten veröffentlicht wurde – ist darüber hinaus ein Beweis dafür, wie ungelöst die Diskussion über Marx' letzte Texte in der Forschung immer noch ist. Ausgehend von Marx' Brief an Petr Lavrovič Lavrov, in dem er wahrscheinlich die Zeilen des Vorworts einlegte und sie für „nicht so stilisiert“ erklärte, wie es für eine deutsche Veröffentlichung nötig gewesen wäre, schließt Haruki Wada, dass Marx mit der Vorrede unzufrieden war, und schreibt daher die Autorschaft dieses Textes allein Engels zu. Marx an Pjotr Lawrowitsch Lawrow, 23. Januar 1882. In: MEW. Bd. 35. S. 262; Haruki Wada: Marx and Revolutionary Russia. In: Late Marx and the Russian Road: Marx and „the Peripheries of Capitalism“. Ed. by Teodor Shanin. New York 1983. S. 70.

Aufbau einer postkapitalistischen Gesellschaft im Sinne einer radikalen, antistaatlichen Demokratie abzuleiten, auch im Dialog mit den vom späten Marx untersuchten „archaischen“ Formen vorkapitalistischer Gesellschaften. Dieser Essay tendiert zur Kontinuität des Denkens von Marx, indem er gleichzeitig an einige Schlüsselthemen der 1840er Jahre erinnert – ebenso wie die letzten hier übersetzten Notizen von Marx selbst, die *Randglossen zu Adolph Wagners „Lehrbuch der politischen Ökonomie“* (die wahrscheinlich zwischen 1881 und 1883 entstanden). Hier kritisiert Marx weiterhin jede abstrakte und einseitige Anschauung und hält daran fest, dass die Konstruktion eines „sozialistisches Systems“[17] der Methode der Kritik der politischen Ökonomie widerstrebt (so lautet auch im Allgemeinen die Auffassung der Redaktion der Éditions de l'Asymétrie im einleitenden Text zu den *Randglossen*, S. 299–302).

Nicht ein Gott, sondern ein Handwerksmeister ist der Karl Marx, den uns also dieser Band übergibt, wie uns die Radierungen seiner Notizbücher von Agathe Rousset sowie die mit dem Buch verbundene Website[18] zeigen. In diesem Sinne erklärt auch Shanin (S. 252): „Pour le connaître, il faut voir en quoi il évolua et en quoi il ne changea pas. Pur être ‚de son côté‘, il faut chercher autant que faire se peut à hériter de ce qu'il avait de meilleur – sa façon d'appréhender les mondes nouveaux en train de naître, sa capacité à la critique et l'autocritique, son impitoyable honnêteté et sa maîtrise intellectuelle, sa persévérance et sa passion morale.“[19]

Von den metaphysischen Wurzeln der Dialektik zur Unendlichkeit des Naturprozesses

Kaan Kangal: Friedrich Engels and the *Dialectics of Nature*. Cham: Palgrave Macmillan 2020. 213 Seiten. ISBN: 978-3-030-34334-7.
Rezensiert von Gregorio Demarchi

In einer bekannten Fußnote zu einem der Aufsätze von *Geschichte und Klassenbewusstsein* führt Georg Lukács die „Mißverständnisse“, die aus Engels' Auffassung der dialektischen Methode entstehen, darauf zurück, dass „Engels – dem falschen Beispiel Hegels folgend – die dialektische Methode auch auf die Erkenntnis der Natur aus-

[17] Karl Marx: [Randglossen zu Adolph Wagners „Lehrbuch der politischen Ökonomie“]. In: MEW. Bd. 19. S. 357.

[18] Siehe https://editionsasymetrie.org/derniermarx/.

[19] „Um ihn zu verstehen, muss man sehen, wie er sich entwickelte und wie er sich nicht veränderte. Um ‚auf seiner Seite‘ zu sein, muss man so weit wie möglich versuchen, das Beste zu erben, was er hatte – seine Art, die neu entstehenden Welten zu begreifen, seine Fähigkeit zur Kritik und Selbstkritik, seine rücksichtslose Ehrlichkeit und intellektuelle Meisterschaft, seine Ausdauer und moralische Leidenschaft.“

dehnt".[1] Die Originalität von Kaan Kangals Buch besteht darin, dass er Engels' Projekt einer Dialektik der Natur zwar rehabilitieren will, dies aber nicht unkritisch macht; das zeigt jedenfalls seine Auflistung von „Engels' philosophischen Ambiguitäten" am Anfang vom fünften Kapitel des Buchs (S. 125–127). Anders als dies in der Nachfolge von Lukács bei „Westlichen Marxist*innen" im 20. Jahrhundert üblich war, verleitet die systematische Auseinandersetzung mit diesen Ambiguitäten Kangal nicht dazu, die Idee einer Dialektik der Natur zu verwerfen: Wenn eine „Rückkehr von Engels" in die heutige Debatte wünschenswert ist, wie dies Kangal im Anschluss an John Bellamy Foster behauptet (S. 22–24),[2] dann ist eine kritische Überprüfung der Voraussetzungen, Grundmotive und Implikationen von Engels' naturdialektischem Projekt unerlässlich.

Schon im ersten einleitenden Kapitel macht Kangal klar, worauf seine „Neue Engels-Lektüre" jenseits der entgegengesetzten hermeneutischen Vorurteile von Westlichen und Sowjetischen Marxist*innen abzielt: Entgegen Engels' expliziter Zurückweisung von Idealismus und Metaphysik gilt es, die *Kompatibilität* zwischen einer bestimmten Auffassung von Idealismus und dem Materialismus einerseits und zwischen einer bestimmten Auffassung von Metaphysik und der Dialektik andererseits aufzuzeigen (S. 6).

Bevor dieser theoretische Vorschlag, der den philosophischen Kern des Buchs darstellt, im fünften Kapitel systematisch erarbeitet wird, stellt Kangal in den vorangehenden Kapiteln eine Reihe von vorbereitenden Überlegungen an, die die „Neue Engels-Lektüre" einleiten sollen. Im zweiten Kapitel setzt er sich mit den politischen und hermeneutischen Dimensionen der „Engels-Debatte" auseinander, die im 20. Jahrhundert die Marxist*innen in zwei Lager spaltete. Dabei ging es hauptsächlich um die Frage, ob die „Authentizität" von Marx' theoretischer Leistung durch Engels' Schriften – insbesondere durch die *Dialektik der Natur* – kontaminiert worden sei oder nicht. Was Kangal betont, ist, dass diese Debatte nicht auf der Grundlage von geteilten hermeneutischen Regeln stattfand, sondern geprägt war von politisch vorgeformten argumentativen Strukturen, die einen unvoreingenommenen Umgang mit Engels' Texten verunmöglichten.

Um die Macht dieser hermeneutischen Vorurteile zu brechen, nimmt sich Kangal im dritten Kapitel vor, die Geschichte der Debatte um die Möglichkeit von Realdialektik (und Engels' Dialektik der Natur ist eine Form von Realdialektik) so zu rekonstruieren, dass dabei hinter Lukács' kritische Äußerungen und die Auseinandersetzungen zur Frage der Dialektik in der UdSSR in den 1920/30er Jahren zurückgegangen wird auf die vormarxistischen Ursprünge der Debatte. Insbesondere macht Kangal auf die einflussreiche Hegel-Kritik von Friedrich Adolf Trendelenburg aufmerksam, der schon

[1] Georg Lukács: Geschichte und Klassenbewusstsein. In: Werke. Bd. 2. Neuwied 1977. S. 175.
[2] John Bellamy Foster: The Return of Engels. In: Monthly Review. Vol. 68. 2017. S. 46–50.

in den 1840er Jahren gegen Hegel den Einwand erhoben hatte, dass „Dialektik und Genesis der Sache“ eigentlich nicht „zusammenfallen“, da „der dialektische Process in den meisten Fällen die Entstehung der Sache umkehrt oder gleichgültig darüber schwebt, ohne sie auch nur zu berühren“.[3] Kangal zeigt u. a., dass Trendelenburgs Kritik einen großen Einfluss auf Engels’ Kontrahenten Eugen Düring ausübte (S. 46/47). Trendelenburgs Kritik an der Idee von Realdialektik wurde auch von Eduard von Hartmann und von Paul Barth weiterentwickelt (S. 45/46), der in seiner Schrift *Die Geschichtsphilosophie Hegel’s und der Hegelianer bis auf Marx und Hartmann* (1890) das Hauptproblem der dialektischen Methode von Hegel und seinen Nachfolgern darin erblickt, dass sie zwei Arten von *Gegensätzen* verwechselt, die schon Kant ausdrücklich unterschieden hatte: *konträre* Gegensätze einerseits (die *empirisch-realen* Charakter haben) und *kontradiktorische* Gegensätze andererseits (die *logischen* Charakter haben).[4] Wir werden dieser Kantischen Unterscheidung und Hegels kritischer Auseinandersetzung mit derselben noch im fünften Kapitel von Kangals Studie begegnen, wo sie eine zentrale Rolle in der Ausarbeitung von Kangals philosophischem Vorschlag für eine „Neue Engels-Lektüre“ spielt.

Die Auseinandersetzung mit Kant und den kantisch geprägten Kritikern von Hegels Realdialektik ist aber nicht nur für die Erarbeitung des theoretischen Kerns von Engels’ Dialektik der Natur von zentraler Bedeutung, sondern stellt auch einen wichtigen motivationalen Hintergrund für dieses Projekt dar. Wenn Kangal im vierten Kapitel auf die „Motive“ zu sprechen kommt, die hinter der Dialektik der Natur stehen, macht er u. a. auf die Notwendigkeit aufmerksam, den „Vulgärmaterialismus“ von Ludwig Büchner, Carl Vogt und Jacob Moleschott zu kritisieren (S. 112–113). Andererseits weist Kangal selbst schon im dritten Kapitel auf alternative Vorschläge hin wie denjenigen von Friedrich Albert Lange (S. 47–49), dessen Werk als grundlegend für die Entwicklung des Neukantianismus gilt. Was Kangal im vierten Kapitel allgemein zeigt, ist, dass Engels’ Projekt hauptsächlich aus dem Bedürfnis nach einer proletarischen „Gegenhegemonie“ nicht nur auf politischem, sondern auch auf philosophischem Gebiet erwuchs (S. 97). Nicht nur soll die Praxis von einer guten Theorie, sondern die Theorie soll ihrerseits von einer guten Philosophie geleitet werden (S. 104). Engels’ Überzeugung war, dass dies auch für naturwissenschaftliche Theorien der Fall sei. Kangal (S. 112) zitiert Engels’ Behauptung, dass viele Naturwissenschaftler, obwohl sie glauben, sich von der Philosophie befreit zu haben, „nicht minder in der Knechtschaft der Philosophie [stehen], meist aber leider der schlechtesten“.[5]

[3] Friedrich Adolf Trendelenburg: Die logische Frage in Hegel’s System. Leipzig 1843. S. 18. Zitiert von Kangal auf S. 45.

[4] Kant unterscheidet im *Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen* (1763) zwischen *logischer* und *realer* Entgegensetzung (Akademie-Ausgabe. Bd. 2. S. 171). In der *Kritik der reinen Vernunft* behandelt er die Amphibolie zwischen *realem Widerstreit* und *logischem Widerspruch* (A264–265/B320–321 und A272–274/B328–330).

Laut Kangal hätte das Bedürfnis, die impliziten philosophischen Voraussetzungen von naturwissenschaftlichen Theorien zu explizieren, Engels dazu verleiten sollen, eine positivere Auffassung von Metaphysik zu entwickeln. Bekanntlich setzt Engels der Metaphysik, wie er sie konzipiert, die Dialektik entgegen: Von diesen zwei „Richtungen“ operiert „die metaphysische mit fixen Kategorieen, die dialektische […] mit flüssigen“.[6] Im fünften Kapitel argumentiert allerdings Kangal dafür, dass eine bestimmte Auffassung von Metaphysik nicht notwendigerweise im Gegensatz zur Dialektik stehen muss. Es ist insbesondere Hegels Auseinandersetzung mit Kant, die ermöglichen soll zu verstehen, wie Metaphysik und Dialektik in Einklang gebracht werden können. Im Rahmen seiner Besprechung dieser Auseinandersetzung erinnert Kangal zunächst daran (S. 146), dass Kant eigentlich nicht nur zwei, sondern drei Typen von Gegensätzen unterscheidet: außer den schon erwähnten *realen* (konträren) und *logischen* (kontradiktorischen) Gegenätzen gibt es laut Kant auch noch *dialektische* Gegensätze *(Antinomien)*.[7] Während logisch entgegengesetzte Aussagen zu einem Widerspruch führen (so dass von den zwei Aussagen die eine wahr, die andere falsch sein muss), können dialektisch entgegengesetzte Aussagen *beide falsch* sein, wie dies der Fall z. B. bei Kants erster kosmologischer Antinomie ist: *Weder* ist die Welt endlich, *noch* ist sie unendlich. Die von Kant kritisierte Metaphysik fasst die These und die Antithese der Antinomie als *kontradiktorische* Aussagen auf, von denen die eine wahr, die andere falsch sein muss. Der Grund dafür ist, dass die Metaphysik die Welt als ein *Ding-an-sich* annimmt, dem eines der zwei Prädikate „endlich“ oder „unendlich“ beigelegt werden sollen muss. Da aber Kant nur *Erscheinungen* für erkennbar hält, kann die Welt als Totalität kein Gegenstand von Erkenntnis sein: Die Welt soll nach Kant eben *nicht* als ein Ding-an-sich genommen werden.

Kangal bezieht sich (S. 153) auf Hegels Auseinandersetzung mit Kant im *Vorbegriff* der *Wissenschaft der Logik* der *Enzyklopädie*, um zu zeigen, dass die Lehre, die Hegel aus Kants’ Behandlung der Antinomien zog, die ist, dass es „in der Natur des Denkens selbst [liegt], in Widersprüche (Antinomien) zu verfallen, wenn dasselbe das Unendliche erkennen will.“[8] Weit davon entfernt, auf dem kosmologischen Gebiet eingeschränkt zu sein, befindet sich laut Hegel die Antinomie „vielmehr in *allen* Gegenständen aller Gattungen, in *allen* Vorstellungen, Begriffen und Ideen. Dies zu wissen und die Gegenstände in dieser Eigenschaft zu erkennen, gehört zum Wesentlichen der philosophischen Betrachtung; diese Eigenschaft macht das aus, was weiterhin sich als

[5] Friedrich Engels: Dialektik der Natur. In: MEGA② I/26. S. 32 (MEW. Bd. 20. S. 480).

[6] Ebenda. S. 5 (MEW. Bd. 20. S. 472).

[7] In der *Kritik der reinen Vernunft* wird nämlich zwischen *analytischen Widersprüchen* und *dialektischen Antinomien* unterschieden (A504/B532).

[8] Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Erster Teil. In: Werke. Bd. 8. Frankfurt a. M. 1986. S. 128, §48 (Zusatz).

das *dialektische* Moment des Logischen bestimmt."[9] Diese Hegel-Zitate, die Kangal anführt (S. 153), zeigen, wie die gängige Kritik an Hegels objektiver Dialektik und an Engels' Dialektik der Natur deren springenden Punkt eigentlich versäumt. Entgegen der Interpretation, die das Hauptproblem von Hegels Dialektik in der schon von Kant angeprangerten Verwechslung von realen und logischen Gegensätzen erblickt, geht es Hegel hauptsächlich darum zu zeigen, dass das Denken, wenn es die Wirklichkeit erkennen will, nicht umhin kann, sie durch entgegengesetzte Kategorien zu bestimmen.

Diese Überlegungen sind relevant für die Präzisierung des philosophischen Kerns von Kangals „Neuer Engels-Lektüre". Obwohl er nämlich Engels' „eleatische" Behauptung, wonach die „Bewegung selbst […] ein Widerspruch [ist]",[10] erwähnt und bespricht (S. 149) und ausführlich auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Marx' und Engels' Formulierungen über den widerspruchvollen Charakter der elliptischen Planetenbewegung[11] eingeht (z.B. S. 138), macht Kangal auch wiederholt darauf aufmerksam (S. 124, 134, 138), dass die *Kategorie* des Widerspruchs nicht von zentraler Bedeutung für Engels' Konzept der Dialektik der Natur ist. Was hingegen von zentraler Bedeutung ist, ist die Idee, dass die „Dialektik als Wissenschaft des Gesamt-Zusammenhangs" der Natur[12] und somit als *Denken der Welttotalität* kategoriale Gegensätze wie die zwischen Quantität und Qualität, zwischen Anziehung und Zurückstoßung, zwischen Ursache und Wirkung, usw. artikulieren und vermitteln soll. Dadurch zeigt sich aber eben, dass Engels – entgegen seinem eigenen Selbstverständnis – sein Projekt der Dialektik der Natur implizit als eine Form von Idealismus und von Metaphysik gestaltet. Unter diesen Begriffen ist laut Kangal (S. 157) nämlich Folgendes zu verstehen: (1) *Idealismus* ist die philosophische Position, wonach „einzelne endliche Entitäten kein wahrhaftes Dasein haben ohne kollektive Abhängigkeit und wechselseitige Interaktion untereinander";[13] (2) *Metaphysik* ist die Auffassung, wonach eine „rationale Fundierung der Wissenschaften eine gründliche Untersuchung der fundamentalen Strukturen der Wirklichkeit und von unserem Verständnis davon erfordert".[14]

---

[9] Ebenda. S. 128. (Die entsprechende Stelle findet sich in Bd. 20 der Gesammelten Werke von Hegel, S. 85.)

[10] Friedrich Engels: Anti-Dühring. In: MEGA② I/27. S. 318 (MEW. Bd. 20. S. 112).

[11] Für Marx siehe die Passage im *Kapital* (MEGA② II/5. S. 65 [MEW. Bd. 23. S. 119]); für Engels siehe die *Dialektik der Natur* (MEGA② I/26. S. 45 [MEW. Bd. 20. S. 535/536]).

[12] Engels: Dialektik der Natur. MEGA② I/26. S. 173 (MEW. Bd. 20. S. 307)

[13] „Idealism: singular finite entities have no veritable being without collective dependence and mutual interaction among each other" (S. 157). Wie dies Kangal selbst hervorhebt (S. 155), entspricht diese Auffassung von Idealismus derjenigen von Hegel selbst (siehe hierfür beispielsweise die Stelle, die Kangal selbst anführt, in Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Wissenschaft der Logik. Erster Teil. In: Werke. Bd. 5. Frankfurt a.M. 1986. S. 172; die entsprechende Stelle ist in den Gesammelten Werken zu finden in Bd. 21, S. 142/143).

Das analytisch-isolierende Verstandesdenken der empirischen Naturwissenschaften muss nach Engels durch die Vernunftbetrachtung des wahrhaft „unendlichen“ Zusammenhangs zwischen einzelnen Erscheinungen und einzelnen Wissensgebieten ergänzt werden. Es ist eine der von Kangal erwähnten „philosophischen Ambiguitäten“ von Engels (S. 125–127), dass er seine implizite Verpflichtung gegenüber Idealismus und Metaphysik nicht zu explizieren vermag. Und es ist eine weitere von Kangal herausgearbeitete Ambiguität (S. 169/170), dass Engels nicht zu begründen vermag, warum er die kategorialen Gegensätze, auf die er sich in der Dialektik der Natur bezieht und die ihren Ausdruck in den „Gesetze[n] der Dialektik“ finden,[15] aus Hegels *Objektiver Logik* (d.h. aus der *Logik vom Sein* und aus der *Logik vom Wesen*) hernimmt, ohne den Kategorien der *Subjektiven Logik* große Aufmerksamkeit zu schenken. Folgendes Zitat, das auch Kangal anführt (S. 175), zeigt, dass Engels zwar die für seine Dialektik der Natur grundlegende Kategorie der Wechselwirkung (in der bei Hegel die *Objektive Logik* ihren Kulminationspunkt findet) auf etwas bezieht (nämlich auf die Teleologie), das Hegel erst in der *Subjektiven Logik* thematisiert, dass er diesen Bezug aber nicht ausdrücklich zu artikulieren vermag:

> „So wird von der Naturwissenschaft bestätigt was Hegel sagt (wo?) daß die Wechselwirkung die wahre causa finalis der Dinge ist. Weiter zurück als zur Erkenntniß dieser Wechselwirkung können wir nicht, weil eben dahinter nichts zu Erkennendes liegt.“[16]

Mit diesem Punkt hängt auch eine Kritik zusammen, die man an Kangals „Neuer Engels-Lektüre“ formulieren könnte. Obwohl er nämlich die verschiedenen textuellen Schichten von Engels’ „unabgeschlossenem Projekt“ philologisch minutiös rekonstruiert (S. 121–124) und auf die „philosophischen Ambiguitäten“ des Projekts ausführlich eingeht, hätte man sich konkretere Anweisungen wünschen können, wie das Projekt weiterentwickelt, wenn nicht zu einem Abschluss hätte gebracht werden können. Wenn Engels neben Hegel auch noch Aristoteles unter den Vertretern der Dialektik in der Philosophie anführt,[17] dann bezieht er sich dabei vermutlich nicht nur auf die von Kangal (S. 139–145) sonst einwandfrei dargelegte Unterscheidung zwischen verschiedenen Typen von Gegensätzen, die Aristoteles u.a. in den *Kategorien* (§10, 11b15–13b35) entwickelt, sondern auch auf die theoretische Betrachtung der Welt als eine teleologisch verfasste Totalität, wie man sie z.B. in der *Metaphysik* findet (XII, §7, 1072a19–1073a7). Dass Engels’ Dialektik der Natur mit Aristoteles’ Begriff der

[14] „Metaphysics: Rational foundations of sciences demand a rigorous inquiry into the fundamental structures of reality and our understanding of them“ (S. 157).
[15] Engels: Dialektik der Natur. MEGA② I/26. S. 175 (MEW. Bd. 20. S. 348).
[16] Ebenda. S. 24 (MEW. Bd. 20. S. 499).
[17] Ebenda. S. 5 (MEW. Bd. 20. S. 472).

causa finalis fruchtbar in Verbindung gebracht werden kann, hatte u.a. ein wichtiger Denker des 20. Jahrhunderts verstanden, der in Kangals Buch durch seine Abwesenheit glänzt, nämlich Ernst Bloch. Dessen „entelechische“ Auffassung von Materie speist sich ausdrücklich aus jener Tradition, die Bloch selbst als „aristotelische Linke“ bezeichnete (Avicenna, Avicebron, Averroes, Giordano Bruno).

Kangals Diskussion der Alternative zwischen einer *endomorphischen* und einer *isomorphischen* Interpretation der „Gesetze der Dialektik“ (S. 170–173) würde gewiss nichts an ihrer Schärfe verlieren, wenn sie einerseits eine historisch-systematische Einordnung in die linksaristotelische Variante des Hylemorphismus finden würde (die die Immanenz der Form in der Materie behauptet), andererseits mit moderneren naturphilosophischen Ansätzen in Verbindung gebracht werden würde, die auf den Begriff der *Emergenz* zurückgreifen. Obwohl Kangal diesen Begriff ins Spiel bringt (S. 161/162), wenn es darum geht zu erklären, in welchem Sinn Engels den „Gesamtzusammenhang“ der Natur als *unendlich* konzipiert (nämlich als unendlichen Prozess der Emergenz immer komplexerer Eigenschaften, Relationen und Bewegungen), taucht er im Rahmen der Diskussion der oben erwähnten Alternative nicht mehr auf. Da die „isomorphische“ Interpretation sich von der „endomorphischen“ gerade durch die These unterscheidet, dass die Gesetze der Dialektik in jeder Sphäre der Wirklichkeit eine *modifizierte* Form annehmen, wäre es hier angebracht gewesen, diese „Sphären“ durch den Begriff der Emergenz zu definieren. Wenn Kangal das Verdienst anzurechnen ist, den Ansatz für eine „Neue Engels-Lektüre“ zu liefern, der Engels’ unabgeschlossenes Projekt stärker an die vormarxistische Tradition dialektischer Philosophie bindet, als dies im 20. Jahrhundert der Fall war, so wäre gerade die Bezugnahme auf zeitgenössische Debatten in der Metaphysik der Natur die andere Seite, nach der hin das Projekt zu öffnen wäre.

Abstracts

Gregorio Demarchi: From Biological to Technological and Social Progress. Pierre Trémaux's Critique of Darwin and its Reception by Marx and Engels

The article addresses the specific character of Marx's and Engels's naturalism. A close analysis of their confrontation concerning the work of the French naturalist Pierre Trémaux in the letters they exchanged between August and October 1866 leads to an interpretation of this naturalism as *critical* naturalism. In a book published in 1862, Trémaux had proposed a theory of biological evolution alternative to that of Darwin's *Origin of Species* (1859) and anticipating some aspects of Gould's and Eldredge's theory of punctuated equilibria. Trémaux's theory rests on two theses: 1. That the soil has an *instructive* (and not only *selective*, as for Darwin) influence on the organisms living on it, causing thus species to diverge; 2. That reproductive crosses between populations contribute to maintain the type of a species stable over long geological periods. Geographic isolation enables the formation of new species in relatively short time lapses. Combined with Trémaux's conviction that younger soils provide better conditions for the organisms living on them, these theses lead to the conclusion that *progress* in the evolution of live is *necessary*. However, the article shows that Trémaux, in contrast to Darwin, does not provide consistent evaluative criteria to judge biological progress. In the first volume of *Capital* (1867), Marx characterizes technological progress with reference to Darwin's criteria of *differentiation* and *specialization*, with no mention of Trémaux's work. The "Darwinian" interpretation of technological progress under capitalistic conditions, however, should not be read as an uncritical "naturalization" of social relationships. In contrast, *critical* naturalism emerges as the appropriate interpretative framework for Marx's and Engels's naturalistic theory of historic processes.

Norman Jakob: Marx's Prospectus to his *Economy* from 1851. Contextualization and Documentation of a Search

After the suppression of the revolution of 1848/49, Marx and Engels moved to London. At first, they expected a new wave of revolution to erupt shortly, but in 1850 they

became convinced that the situation was stabilized and a new crisis and with it a new revolution would only rise in about two years. Marx then began anew his studies for the "Economy", a project which he had pursued with changing concepts since 1844 and which had been interrupted by the revolution. Stimulated especially by the English discussions about monetary theory, which were new to him, Marx again filled notebooks with excerpts, primarily about the currency question, and then collocated notes out of his studies of monetary theory under the title *Bullion*.

Together with his conviction that he soon could elaborate his "Economy", Marx started searching for a publisher. In his correspondence, we can read about a "prospectus", a sketch he has written about the content of his planned work and which was used to find a publisher. This prospectus is still not discovered – and has hitherto been barely noticed. In the first part of the article, the search for a publisher and the ongoing work on the "Economy" is reconstructed. The second part constitutes the current state of research concerning the prospectus: Where is it mentioned and was there already a search for it? It will be shown that there is no real evidence that there has already been a special focus on searching for this prospectus. The third part discusses and identifies possible locations and search fields – and documents my own searching. However, we will see that even now there are only traces, but the prospectus is still lost.

Lucas Rudolph: The Polemics of *German Ideology*. On the Dynamics of Marx's and Engels's Critique Using the Example of Ideology and Reification

This paper explores the form of Marx's and Engels's critique in *German Ideology*. Against traditional claims, it argues that Marx and Engels, working on the manuscripts of 1845–47, were not concerned with establishing their own theory of society and history, but with the quarrel with Young-Hegelians and "true socialists" instead. Focusing on the polemical character of *German Ideology*, one is able to trace the working process of Marx and Engels. For this purpose, it is analysed how the concept of ideology and the scheme of something acquiring independent existence are used throughout the manuscripts. Hence it becomes clear that Marx's and Engels's critique is not coherent, but has internal frictions. Utilising concepts and schemes of argumentation in the way of tools, varied in detail by context, they formed their own assumptions and critical replies. Marx and Engels developed the polemics of *German Ideology* in a strikingly dynamic manner.

Manuel Disegni: The "dirty-judaical manifestation" of Bourgeois Practice. On the Problem of German Ideology and Anti-Semitism in the First Thesis on Feuerbach

This paper explores the relationship between Marx's critique of German ideology and the rise of modern anti-Semitism in his native country at that time. His writings contain several half-serious allusions to current Jewish clichés. I assume them to be part of a polemic against the anti-Semitic and anti-emancipatory tendencies shown by his theoretical opponents in the Vormärz' radical movements (rather than, for instance, anti-Semitic themselves). In the present paper I test this assumption using the example of the first *Thesis on Feuerbach*. My aim is not so much to determine whether Karl Marx or Ludwig Feuerbach were "anti-Semites" or not. In my opinion, modern anti-Semitism should be investigated as a social and historical matter, not as a personal one. This paper means rather to point out the contribution Marx's social theory of ideology can deliver to the development of a reasoned concept of anti-Semitism – maybe the most underrecognized of Marx's achievments.

Ryuji Sasaki: Towards Understanding Marx's Theory of Equilibrium and Prices of Production

The aim of this paper is to rethink the theory of prices of production through a consideration of Marx's theory of value. According to Marx, value can be understood solely as an attribute of the *commodity*, which is a historically specific form taken by labor products. Further, understanding the commodity form requires us to understand the significance of the distribution of total social labor. In the commodity form, the social character of useful labor is taken into account indirectly and *post factum* via the use-value of commodities; the social character of abstract human labor is taken into account indirectly and *post factum* via the value of commodities. Therefore, the law of value is the theoretical expression of the regulation of exchange rates by the social character of labor as abstract human labor. Moreover, it follows that Marx's "equilibrium" is a state in which the total social labor is appropriately allocated according to social demand, instead of a long-run equilibrium or a state in which the value of input goods and output goods per unit are equal. On the basis of an understanding of the concepts of value, the law of value, and Marxian equilibrium, we can elucidate Marx's theory of production prices.

Márcio Egídio Schäfer: State Form and Politics in Marx

An essential feature of modern society is the separation and opposition between the spheres of civil society ("bürgerliche Gesellschaft") and state. The question that I try to illuminate concerns the relationship between civil society and state, namely why for Marx this separation and opposition is a necessary condition of modern society and how politics must be understood in this context. The present contribution aims to reconstruct the conceptual bases for a Marxian response to this question, namely a theory of the state founded on Marx's Critique of Political Economy. For such purpose it is necessary to take into account the notion of social form, as just as Marx explicitly develops the central categories of *Capital* as social forms, for instance, as commodity-form, value-form, money-form and capital-form, so the state must also be developed as a social form, i.e. as state-form. This thesis, although not explicitly developed by Marx himself, can be reconstructed following the evidences present throughout his writings. The development of the state as a social form leads to a specific understanding of modern politics, compared, for example, with the conception of politics in the Ancient Greek ethical community and clearly delineates the limits of social change within the apparatus of the modern state.

Victor Béguin: Themes and Methods of Marxian Ecology in the *Notebooks on Agriculture* of 1865–68. Some Reflections on MEGA-volume IV/18

The paper studies the contribution of Marx's *Notebooks on Agriculture* to the formation of his ecological thinking. After a brief status quæstionis, the paper revisits the recently edited texts in volume IV/18 of the MEGA. We attempt to formalize some methodological principles for the interpretation of Marx's excerpts and notebooks. Starting from the interpretation proposed by Kohei Saito's book on the subject, we try to explore the content and the main articulations of the *Notebooks on Agriculture* by reconstructing Marx's reasoning from the available texts in order to trace the outlines of the research programs he sketched out. We thus identify an ecological critique of capitalist agriculture (and more generally of the capitalist way of managing the natural conditions of production) and an empirical research project on the historical diversity of metabolic interactions between socially mediated production and the natural environment.

Jean Quétier: Putting Marx's work "in a safe place". Lucien Sève and the Project of a Critical Edition of the Works of Marx and Engels in French

The French philosopher Lucien Sève died on 23 March 2020 of COVID–19. He has not only left a major contribution to Marxist theory, especially regarding the question of individuality and personality. He also played a leading role in the attempt to set up a critical edition of the works of Marx and Engels in French. This article aims at depicting Sève's activity as editor and, while doing so, at giving an account of the ups and downs of the history of editing the works of Marx and Engels in France in the last decades. First, it scrutinizes Sève's diagnosis concerning some philological problems of the reception of Marx and Engels of his time, with an emphasis on his debate with Louis Althusser. Then, it analyses Sève's role as director of the Éditions sociales between 1970 and 1982. Finally, it mentions Sève's contribution to the new project of the Grande Édition Marx et Engels.

Autorenverzeichnis

Dr. Victor Béguin, Université de Poitiers (victor.beguin@univ-poitiers.fr)

Dr. Emanuela Conversano, Monopoli (emanuelaconversano@gmail.com)

Dr. Gregorio Demarchi, Friedrich-Schiller-Universität Jena (gregorio84demarchi@gmail.com)

Manuel Disegni, M.A., Università degli Studi di Torino (uovo.gallina@gmail.com)

Norman Jakob, M.A., Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften (norman.jakob@bbaw.de)

Dr. Jean Quétier, Université de Strasbourg (jquetier@unistra.fr)

Hannes Räthel, M.A., Berlin (hraethel@posteo.de)

Lucas Rudolph, B.A., Goethe-Universität Frankfurt am Main (lucas.rudolph@stud.uni-frankfurt.de)

Dr. Ryuji Sasaki, Rikkyo Universität, Tokio (rssk_drn@yahoo.co.jp)

Dr. Márcio Egídio Schäfer, Universidade Federal do Maranhão (marcio_schafer@hotmail.com)

Dr. Soichiro Sumida, Carl von Ossietzky Universität Oldenburg (privdignity@gmail.com)

Bo Wei, M.A., Tsinghua-Universität, Peking (wei_bo 2003@hotmail.com)

Christopher Wimmer, M.A., Humboldt-Universität zu Berlin (info@christopherwimmer.de)

Olavo Ximenes, M.A., University of Campinas, Brazil (oaaximenes@gmail.com)

Abkürzungsverzeichnis

IISG	Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis, Amsterdam.
MECW	Karl Marx, Frederick Engels: Collected Works. Vol. 1–50. Moscow, London, New York 1975–2004.
MEGA①	Karl Marx, Friedrich Engels: Historisch-kritische Gesamtausgabe. Werke, Schriften, Briefe. Im Auftrage des Marx-Engels-Instituts Moskau hrsg. von D. Rjazanov bzw. V. Adoratskij. Erste Abteilung: Sämtliche Werke und Schriften mit Ausnahme des „Kapital“. Bd. 1–7; Dritte Abteilung: Briefwechsel. Bd. 1–4. Frankfurt a. M. bzw. Berlin 1927–1932, Moskau 1935.
MEGA②	Karl Marx, Friedrich Engels: Gesamtausgabe. Berlin 1975 ff.
MEGAdigital	Marx-Engels-Gesamtausgabe digital. Hrsg. von der Internationalen Marx-Engels-Stiftung. Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Berlin. URL: https://megadigital.bbaw.de
MEN	Marx-Engels-Nachlass (im IISG).
MEW	Karl Marx, Friedrich Engels: Werke. Bd. 1–44. Ergänzungsband. 1.2. Berlin 1957–1990; 2018.
RGASPI	Russländisches Staatliches Archiv für Sozial- und Politikgeschichte, Moskau.