

FVF
FORUM VORMÄRZ FORSCHUNG

Jahrbuch 2013

Geld und Ökonomie
im Vormärz

AISTHESIS VERLAG

AV

Kuratorium:

Olaf Briese (Berlin), Birgit Bublies-Godau (Dortmund), Claude Conter (Luxemburg), Norbert Otto Eke (Paderborn), Jürgen Fohrmann (Bonn), Gustav Frank (München), Bernd Füllner (Düsseldorf), Detlev Kopp (Bielefeld), Hans-Martin Kruckis (Bielefeld), Harro Müller (New York), Maria Pörrmann (Köln), Rainer Rosenberg (Berlin), Peter Stein (Lüneburg), Florian Vaßen (Hannover), Michael Vogt (Bielefeld), Fritz Wahrenburg (Paderborn), Renate Werner (Münster)

FVF
FORUM VORMÄRZ FORSCHUNG

Jahrbuch 2013
19. Jahrgang

Geld und Ökonomie im Vormärz

herausgegeben
von
Jutta Nickel

AISTHESIS VERLAG

Das FVF im Internet: www.vormaerz.de

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

Das FVF ist vom Finanzamt Bielefeld nach § 5 Abs. 1
mit Steuer-Nr. 305/0071/1500 als gemeinnützig anerkannt.
Spenden sind steuerlich absetzbar.

Namentlich gekennzeichnete Beiträge müssen nicht
mit der Meinung der Redaktion übereinstimmen.

Redaktion: Detlev Kopp

© Aisthesis Verlag Bielefeld 2014
Postfach 10 04 27, D-33504 Bielefeld
Satz: Germano Wallmann, www.geisterwort.de
Druck: docupoint GmbH, Magdeburg
Alle Rechte vorbehalten

ISBN 978-3-8498-1026-9
www.aisthesis.de

Tobias Reichardt (Lüneburg)

Von der Religionskritik zur Ökonomiekritik

Der Weg von Marx und Engels bis 1846

1. Einleitung

Marx und Engels wandten sich in den frühen 1840er Jahren der jungen Wissenschaft der Nationalökonomie zu, weil sie im Verständnis der Ökonomie den Schlüssel zum Begreifen der modernen Gesellschaft erkannt hatten. Hierin liegt die Radikalisierung von einem bürgerlich-aufklärerischen Standpunkt zu einem, den man „kommunistisch“ oder „sozialistisch“ nennen mag. „Sozialistisch“ in diesem Sinne wurde die Kritik, indem sie a) die Form der materiellen Auseinandersetzung mit der Natur für die Wissenschaft entdeckte, und das hieß zunächst: die bürgerliche Nationalökonomie rezipierte und b) indem sie diese als das Selbstbewusstsein der zu überwindenden bürgerlichen Gesellschaft kritisierte. Im Folgenden soll dieser Übergang von einer liberalen politischen Kritik zum wissenschaftlichen Sozialismus und zu den ersten Ansätzen einer Kritik der bürgerlichen Ökonomie verfolgt werden. Es soll darin speziell gezeigt werden, wie diese sich aus der philosophischen Religionskritik heraus entwickelte. Dabei wird konkretisiert, inwiefern für Marx und Engels die Religionskritik „die Voraussetzung aller Kritik“¹ ist. Zeitlich stehen die Jahre 1841 bis 1846 im Zentrum. Die Betrachtung beginnt mit Marx' Dissertation und endet mit der Kritik an Feuerbach. Da die „Thesen über Feuerbach“ verbunden mit der „Deutschen Ideologie“ einen entscheidenden Schritt zum „wissenschaftlichen Sozialismus“ darstellen, bietet sich ein Einschnitt hier an. Das Werk von Marx ist mit dem von Engels in den Frühschriften so eng verbunden, dass es sich empfiehlt, beide Autoren gemeinsam zu behandeln.

1 Karl Marx. „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“. Marx-Engels-Werke (MEW). Berlin: Dietz, 1956 u.ö. I. S. 378.

2. Bis 1842

Marx' wissenschaftliche Arbeit hat von Beginn an auch eine politisch-kritische Intention. Schon die Doktorarbeit über den antiken Materialismus von 1841 ist zugleich mit der philosophiehistorischen auch von einer religionskritischen und aufklärerischen Absicht geleitet. Dies wird etwa in der Widmung für Ludwig von Westphalen erkennbar, die diesen als aufgeklärten Menschen preist, der „jeden Fortschritt der Zeit“ begrüße. Die Widmung bekennt sich dabei zu einem ausgeprägten Idealismus, der so weit geht, dass der vitale Geist von Westphalens sogar als Garant für dessen körperliches Wohlbefinden dargestellt wird.² Die Vorrede entspricht dem aufklärerischen Impetus der Widmung. Marx wendet sich darin sehr deutlich bis aggressiv gegen die konservativen Philosophiehistoriker Cicero und Plutarch, die ein abwertendes Bild von Epikur geprägt hätten. Epikur wird von Marx als „der größte griechische Aufklärer“ gegen seine Kritiker verteidigt.³ Anlässlich von Plutarchs Epikur-Kritik wendet Marx sich dagegen, „die Philosophie vor das Forum der Religion“ zu ziehen.⁴ Schließlich wird Prometheus als Personifikation von Religionskritik und Aufklärung zum „vornehmste[n] Heilige[n] und Märtyrer im philosophischen Kalender“ erklärt.⁵ Ein kritischer Anhang gegen Plutarchs konservative Polemik gegen Epikur lässt noch einmal den religionskritischen Akzent der gesamten Arbeit deutlich hervortreten. Marx setzt sich noch nicht in Gegensatz zu Hegel. Seine Arbeit zur „Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie“ ordnet er hegelschem Geiste zu und will sie als Ergänzung des Werkes Hegels verstehen. Immerhin deutet Marx Kritik an, indem er sagt, dass Hegels idealistisches System diesen daran gehindert habe, die Bedeutung der hellenistischen philosophischen Systeme anzuerkennen.⁶ So wird bereits in dieser frühen Schrift deutlich, dass der Hegelianismus, den der junge Marx vertritt, ein Hegelianismus der Linken ist. Bei aller Offenheit des hegelschen absoluten Idealismus

-
- 2 Kurze Zeit später obsiegte allerdings die Materie: Ludwig von Westphalen ist 1842 gestorben.
 - 3 Vgl. Karl Marx. „Doktordissertation: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie nebst einem Anhang“. MEW Ergbd. 1. S. 305.
 - 4 Ebd. S. 262.
 - 5 Ebd. S. 263.
 - 6 Ebd. S. 261f. Dass die Kritik des Idealismus noch in den Anfängen steckt, zeigt etwa die Abwertung der „empirischen Existenz“ (ebd. S. 308).

gegenüber philosophischem Materialismus und Religionskritik betont Marx doch gerade diese politisch fortschrittlichen Elemente in einer Weise, die den Idealismus bis zum Äußersten strapazieren. Marx vermag dadurch die Kritik an den politischen Verhältnissen in den Begriffen der philosophischen Tradition zu artikulieren und an kritische, atheistische Strömungen der traditionellen Philosophie anzuknüpfen.⁷ Er bewegt sich hierdurch zunächst im Rahmen des Junghegelianismus.

Ebenso wie Marx war der frühe Engels vom religionskritischen Linkshegelianismus geprägt. Davon zeugen bereits seine „Briefe aus dem Wuppertal“ von 1839, in denen er die vor allem geistig beschränkten Verhältnisse seiner Heimat bitter-ironisch beschreibt. Die Rückständigkeit des Wuppertals ist für Engels eng mit der religiösen Prägung der dort lebenden Menschen verbunden. Die Beschreibung des religiösen Unwesens im Wuppertal stellt geradezu den Schwerpunkt dieser engelsschen Schriften dar.⁸ Er bezeichnet Elberfeld als das „Zion der Obskuranten“.⁹ Bereits in dieser Schrift geht Engels jedoch über eine bloße Kritik von Bewusstseinsformen hinaus und nimmt die Folgen der modernen Fabrikarbeit wahr, die er mit der kritisierten Religion (und anderem Drogengebrauch) in Verbindung bringt: „Was von diesen Leuten dem Mystizismus nicht in die Hände gerät, verfällt ins Branntweintrinken.“¹⁰ Kinderarbeit, Alkoholismus, Verwahrlosung werden der Fabrikarbeit unter den damaligen Verhältnissen zugeschrieben, und die Pietisten seiner Heimat gelten Engels als besonders inhumane Fabrikherrn.

In seiner 1842 veröffentlichten Schrift „Schelling und die Offenbarung“, einer kritischen Auseinandersetzung mit den philosophischen Restaurationsversuchen nach dem Tode Hegels, legt Engels dar, welche bedeutende Rolle die Religionskritik für die Hegelschüler spielte.¹¹ Speziell Feuerbachs

7 Zum Atheismus in der antiken Philosophie vgl. Tobias Reichardt. „Religionskritik in der Antike“. *Der Geist geistloser Zustände. Religionskritik und Gesellschaftstheorie*. Hg. Maxi Berger, Tobias Reichardt und Michael Städtler. Münster: Westfälisches Dampfboot, 2012. S. 54-70.

8 Mit dem „Leben Jesu“ von David Friedrich Strauß war Engels zu diesem Zeitpunkt offensichtlich bereits bekannt. Vgl. ebd. S. 422; vgl. ferner „Engels an Wilhelm Graeber“. MEW Ergbd. 2. S. 435f.

9 Friedrich Engels. „Briefe aus dem Wuppertal“. MEW 1. S. 413.

10 Ebd. S. 417.

11 Friedrich Engels. „Schelling und die Offenbarung. Kritik des neuesten Reaktionsversuchs gegen die freie Philosophie“. MEW Ergbd. 2. S. 176f.

Lehre, „daß das Geheimnis der Theologie die Anthropologie sei“¹², wird als entscheidender Schritt nach Hegel herausgestellt. Das Werk des späten Schelling stellt im Gegensatz dazu laut Engels eine mystifizierende Wiedereinführung der Religiosität in die Philosophie dar, um rückwärtsgerichtete politische Tendenzen zu befördern.

3. Die Arbeit an der „Rheinischen Zeitung“

In der „Rheinischen Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe“, für die Marx im Mai 1842 tätig wurde und deren Herausgeber er ab Oktober 1842 war, vertrat er wie die gesamte Zeitung einen liberalen Standpunkt. Die Religionskritik nahm hier unvermeidlich eine zentrale Rolle ein. So ist die Trennung von Staat und Religion ein immer wieder thematisiertes politisches Ziel der „Rheinischen Zeitung“.¹³ Dieses Thema ließ sich für eine progressive Publizistik unter den damaligen realhistorischen und geistesgeschichtlichen Verhältnissen gar nicht vermeiden, da der preußische Staat einen Angriff auf die Religion als Angriff auf sich selbst betrachtete.¹⁴ Umgekehrt verwendete er die Religion zu seiner eigenen Apologie und zur Bewahrung überholter gesellschaftlicher und politischer Verhältnisse. Generell war die Haltung zur Religion im Vormärz eine hochsensible politische Frage. Die liberalen und fortschrittlichen Kräfte scharten sich um Autoren wie Bruno Bauer, David Friedrich Strauß und Ludwig Feuerbach. Feuerbachs radikal religionskritisches Werk „Das Wesen des Christentums“ erschien 1841, Strauß’ „Leben Jesu“ bereits 1835. Die konservativen Kräfte wehrten sich nicht zuletzt mithilfe der Zensur. Diesen Auseinandersetzungen konnte und wollte sich auch die „Rheinische Zeitung“ nicht entziehen. Marx vertrat dabei den feuerbachianischen Standpunkt, dass die Religion nicht nur rationalistisch zu reinigen, sondern in ihrem Wesen widersprüchlich sei.¹⁵

12 Ebd. S. 219.

13 MEW Ergbd. 1. S. 395f.

14 Engels beschreibt diese enge Verbindung von absolutistischem Staat und Religion in seinem Artikel „Friedrich Wilhelm IV., König von Preußen“. MEW 1. S. 446-453. Vgl. auch die Rolle der Religion in der staatlichen Zensur: Karl Marx, „Bemerkungen über die preußische Zensurinstruktion“. MEW 1. S. 10ff.

15 Vgl. Karl Marx, „Die ‚Rhein-Mosel-Zeitung‘ als Großinquisitor“. MEW Ergbd. 1. S. 431f.

Das Thema Trennung von Religion und Staat drängte sich etwa anhand der Ehegesetzgebung auf.¹⁶ Marx plädiert in einem Artikel zu einem Ehescheidungsgesetzesentwurf der preußischen Regierung, der die Ehescheidung erschweren sollte, – wenig überraschend – für die strikte Trennung von Religion und Recht und darüber hinaus für einen rein weltlichen Begriff der Ehe. Dabei argumentiert Marx allerdings eindeutig von einem idealistischen Standpunkt, demzufolge die sittlichen Verhältnisse natürlichen gleichkommen. Von einer historischen Entwicklung und Variabilität des Sittlichen ist hier noch kein Bewusstsein erkennbar.

Ist daran auch erkennbar, dass die linken Kritiker der „Rheinischen Zeitung“ dem philosophischen Idealismus noch verhaftet waren, so kamen Marx und Engels während ihrer Tätigkeit für die Zeitung doch auch bereits mit der ökonomischen Frage in Berührung, die den Horizont des bloßen Liberalismus überschreitet und auf die Weiterentwicklung der Kritik vorausdeutet. So beschäftigt sich Marx mit der Armut der Moselbauern in seinen Beiträgen zum „Holzdiebstahlsgesetz“¹⁷, bei welchem Thema sich reichlich Gelegenheit bot, die Rolle von materiellen Interessen, nämlich denjenigen der Waldeigentümer, in der Politik zu beobachten. Wenngleich diese Interessen abstrakt als „das Privatinteresse“ gefasst werden, das „den Staat“ unterlaufe, finden sich hier die ersten Ansätze im Werk von Marx, den Horizont einer bürgerlich-aufgeklärten Gesellschaftskritik zu verlassen und sich den sozialen Fragen zuzuwenden.¹⁸ In diesem Zusammenhang der Holzdiebstahlsgesetzgebung, mit der verhindert werden sollte, dass die mittellosen Anwohner sich Brennholz aus den Wäldern beschafften, zieht Marx schließlich

16 Karl Marx. „Der Ehescheidungsgesetzesentwurf“. MEW 1. S. 148-151; Ergbd. 1. S. 389-391.

17 Vgl. Karl Marx, „Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz“. MEW 1. S. 109-147; ders. „Rechtfertigung des ††-Korrespondenten von der Mosel. Ebd. S. 172-199.

18 Bekanntlich sagte Marx (laut einem Brief von Engels an Richard Fischer, MEW 39. S. 466) später von sich, „grade durch seine Beschäftigung mit dem Holzdiebstahlsgesetz und mit der Lage der Moselbauern sei er von der bloßen Politik auf die ökonomischen Verhältnisse verwiesen worden und so zum Sozialismus gekommen.“ In den betreffenden Artikeln herrscht allerdings ein bürgerlich-idealistic Staatsbegriff, wonach der Staat „an sich“ dem Privatinteresse enthoben sei. Vgl. „Holzdiebstahlsgesetz“ (wie Anm. 17). S. 138: „Der Holzdieb hat dem Waldeigentümer Holz entwendet, aber der Waldeigentümer hat den Holzdieb dazu benutzt *den Staat selbst* zu entwenden.“

religionskritisch den Vergleich mit dem Fetischismus: Die Wilden von Kuba müssten denken, das Holz sei der Fetisch der Rheinländer.¹⁹

Auch Engels beobachtet die mit der Industrialisierung verbundenen sozialen Entwicklungen, die er aus dem ökonomisch fortgeschritteneren England kennt, mit großem Interesse und analysiert sie in zahlreichen Artikeln. Ende 1842 berichtet er ebenfalls in der „Rheinischen Zeitung“ vom wachsenden englischen Proletariat und dessen zunehmend politisch bedeutsamen Kämpfen:

[D]ie Industrie bereichert zwar ein Land, aber sie schafft auch eine Klasse von Nichtbesitzenden, von absolut Armen, die von der Hand in den Mund lebt, die sich reißend vermehrt, eine Klasse, die nachher nicht wieder abzuschaffen ist, weil sie nie stabilen Besitz erwerben kann. Und der dritte Teil, fast die Hälfte aller Engländer, gehört dieser Klasse an. Die geringste Stockung im Handel macht einen großen Teil dieser Klasse, eine große Handelskrise macht die ganze Klasse brotlos. Was bleibt diesen Leuten anders übrig, als zu revoltieren, wenn solche Umstände eintreten? Durch ihre Masse aber ist diese Klasse zur mächtigsten in England geworden, und wehe den englischen Reichen, wenn sie darüber zum Bewußtsein kommt.²⁰

Vereinzelte setzt sich die „Rheinische Zeitung“ auch bereits mit der jungen „kommunistischen“ Bewegung auseinander.²¹ Jedoch nehmen Marx und Engels immer noch weitgehend einen hegelianisch-idealistischen Standpunkt ein. Der Staat gilt als das Ideelle, das gegen die „materiellen“ Sonderinteressen zu verteidigen sei.²² Gegen die Zensur wird mit einem Staats-

19 Ebd. S. 147.

20 Friedrich Engels. „Die innern Krisen“. MEW 1. S. 459.

21 Vgl. Karl Marx. „Der Kommunismus und die Augsburger ‚Allgemeine Zeitung‘“. MEW 1. S. 105-108.

22 So in der Kritik der Rolle von Sonderinteressen in den Provinziallandständen. Vgl. etwa Karl Marx. „Über die ständischen Ausschüsse in Preußen“. MEW Ergbd. 1. S. 417. Zum Idealismus bes. ebd. S. 419: „Der Staat durchzieht die ganze Natur mit geistigen Nerven, und an jedem Punkt muß es erscheinen, daß nicht die Materie, sondern die Form, nicht die Natur ohne den Staat, sondern die Staatsnatur, nicht der *unfreie Gegenstand*, sondern der *freie Mensch* dominiert.“ Vgl. auch ders. „Randglossen zu den Anklagen des Ministerialreskripts“. Ebd. S. 422f.

idealismus reinsten hegelschen Wassers argumentiert.²³ Marx argumentiert im Namen der Vernunft und der diese inkorporierenden Philosophie gegen die Apologeten der Zensur: „Die neueste Philosophie hat nur eine Arbeit weitergeführt, die schon Heraklit und Aristoteles begonnen haben. Ihr polemisiert also nicht gegen die Vernunft der neuesten Philosophie, Ihr polemisiert gegen die stets neue Philosophie der Vernunft.“²⁴ Er sieht sich also noch im Einklang mit der philosophischen Tradition. Engels ist der Auffassung, „daß die sogenannten materiellen Interessen niemals in der Geschichte als selbständige, leitende Zwecke auftreten können, sondern daß sie stets, unbewußt oder bewußt, einem Prinzip dienen, das die Fäden des historischen Fortschritts leitet.“²⁵ Hier liegt offensichtlich eine noch sehr enge Anlehnung an die idealistische Geschichtsphilosophie Hegels vor: Die materiellen Interessen seien nichts Selbständiges, sondern von einem höheren „Prinzip“ gelenkt. Gleichwohl mag man hier anmerken, dass die Kritik der politischen Ökonomie eine legitime Erbin des Deutschen Idealismus sein wird, weil ihr zufolge tatsächlich die partikularen Interessen von der gesellschaftlichen Totalität bestimmt werden. Insofern der Geschichtsidealismus den Vorrang des Allgemeinen vor den partikularen Interessen ausdrückt, enthält er tatsächlich ein wahres Moment – im Gegensatz zum begriffslosen Positivismus. Freilich ist dieser Antipositivismus ein Aspekt, der zunächst in der theoretischen Entwicklung von Marx und Engels mit der zunehmenden kritischen Distanz zur Philosophie zurücktreten wird.

4. Die „Deutsch-Französischen Jahrbücher“

In ihren Beiträgen zu den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“, deren einzige Ausgabe im Februar 1844 erschien, ist eine Weiterentwicklung der wissenschaftlichen Vorstellungen von Marx und Engels auszumachen. Marx und Engels erkennen mehr und mehr die politische Ökonomie als Schlüssel zur bürgerlichen Gesellschaft, zu deren Erkenntnis und Kritik zunächst das begriffliche Instrumentarium der traditionellen Philosophie, sei es auch

23 Vgl. etwa Karl Marx, „Debatten über die Preßfreiheit“. MEW 1. S. 58: „Ein Gesetzbuch ist die Freiheitsbibel eines Volkes.“

24 Karl Marx. „Der leitende Artikel in Nr. 179 der „Kölnischen Zeitung“. MEW 1. S. 103.

25 Engels, Krisen (wie Anm. 20). S. 456f.

diejenige Hegels oder der Linkshegelianer, herangezogen wird. Sie verstehen sich Ende 1843 eindeutig als Kommunisten. Engels hält den Kommunismus für „eine notwendige Folgerung, die aus den Voraussetzungen, wie sie in den allgemeinen Bedingungen der modernen Zivilisation gegeben sind, unvermeidlich gezogen werden muß.“ Er erscheint ihm als eine philosophische Position: „[A]uch die deutsche Philosophie ist nach langen und mühseligen Umwegen schließlich und endgültig beim Kommunismus angelangt.“²⁶

Aus den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“ sollen hier zwei Beiträge von Marx betrachtet werden: Die Schrift „Zur Judenfrage“ sowie die „Einleitung“ zur unveröffentlicht gebliebenen „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“.²⁷ Der Beitrag mit dem missverständlichen Titel „Zur Judenfrage“ ist eine kritische Auseinandersetzung von Marx mit zwei Schriften Bruno Bauers zum Thema der jüdischen Emanzipation: „Die Judenfrage“ und „Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden“. Bauer, der später zum offenen Antisemiten wurde, vertritt die Auffassung, dass die Juden, solange sie ihre Religion nicht aufgaben, keine emanzipierten Staatsbürger sein könnten. Nach Bauer wäre vor der politischen Freiheit für Juden und für Christen eine Überwindung der Religion unabdingbar. Für Juden gilt dies nach Bauer in stärkerem Maße, da ihre Religion eine frühere, archaischere Stufe gegenüber dem Christentum repräsentiere. Die Kritik von Marx geht dahin, dass er Bauers Vorstellung einer politischen Emanzipation als unzureichend infrage stellt. Mit der „politischen Emanzipation“ sei noch keine menschliche Emanzipation erreicht.²⁸ Am Beispiel Nordamerikas macht Marx gegen Bauer deutlich, dass durchaus politische Emanzipation im Sinne eines demokratischen Staates herrschen kann, ohne dass die Religiosität der Bevölkerung überwunden wäre.

Marx kritisiert Bauer, weil dieser über die philosophische Religionskritik der Linkshegelianer nicht hinausgelangt ist. Für Marx dagegen ist die Religion nicht mehr der Hauptgegner, sondern repräsentiert nur noch eine

26 Friedrich Engels. „Fortschritte der Sozialreform auf dem Kontinent“. MEW 1. S. 480. Zur deutschen Philosophie und zum „philosophischen Kommunismus“ vgl. auch ebd. S. 492ff.

27 Karl Marx, „Zur Judenfrage“. MEW 1. S. 347-377. Vgl. Friedrich Engels, Karl Marx. „Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten“. MEW 2. S. 91ff., 99ff. und 112ff.

28 Vgl. Karl Reitter. „Verdopplung und Entgegensetzung – die Staatsthematik in der Marxschen Frühschrift ‚Zur Judenfrage‘“. *Grundrisse* Nr. 5, 2003.

abgeleitete Sphäre, wenngleich erst ansatzweise bestimmt werden kann, *wovon* die Religion sich ableitet:

Die Religion gilt uns nicht mehr als der *Grund*, sondern nur noch als das *Phänomen* der weltlichen Beschränktheit. Wir erklären daher die religiöse Befangenheit der freien Staatsbürger aus ihrer weltlichen Befangenheit. Wir behaupten nicht, daß sie ihre religiöse Beschränktheit aufheben müssen, um ihre weltlichen Schranken aufzuheben. Wir behaupten, daß sie ihre religiöse Beschränktheit aufheben, sobald sie ihre weltliche Schranke aufheben. Wir verwandeln nicht die weltlichen Fragen in theologische. Wir verwandeln die theologischen Fragen in weltliche. Nachdem die Geschichte lange genug in Aberglauben aufgelöst worden ist, lösen wir den Aberglauben in Geschichte auf. Die Frage von dem *Verhältnisse der politischen Emanzipation zur Religion* wird für uns die Frage von dem *Verhältnis der politischen Emanzipation zur menschlichen Emanzipation*.²⁹

Sehr deutlich hebt Marx hier also hervor, dass er von einem idealistischen zu einem materialistischen Begründungsverhältnis übergegangen ist. Das Politische und das Religiöse gelten ihm als sekundär gegenüber einer Sphäre, die noch recht blank bleibt: das „Weltliche“, „Menschliche“, die „bürgerliche Gesellschaft“ – ein aus Hegels Rechtsphilosophie stammender Begriff. Die Kritik der Religion wird dabei zum Vorbild der Kritik der Politik. Marx geht davon aus, dass beide auf gleiche Weise Produkte einer Abspaltung oder Entfremdung sind.³⁰ Dass der Begriff der bürgerlichen Gesellschaft hier noch so unbestimmt ist – Marx bezeichnet sie als „Sphäre des Egoismus, des *bellum omnium contra omnes*“³¹, er assoziiert sie mit Eigennutz, Geld, Schacher³² – erklärt auch, warum er sie im letzten Satz des Artikels gleichsam mit „dem Judentum“ bezeichnen kann, was Marx zu Unrecht und unter völliger Missachtung der Kernaussagen des Textes den Vorwurf des Antisemitismus eingebracht hat.³³

29 Marx, Judenfrage (wie Anm. 27). S. 352.

30 Vgl. Marx, Judenfrage (wie Anm. 27), S. 355: „Der politische Staat verhält sich ebenso spiritualistisch zur bürgerlichen Gesellschaft wie der Himmel zur Erde.“

31 Marx, Judenfrage (wie Anm. 27), S. 356.

32 Marx, Judenfrage (wie Anm. 27), 372.

33 Vgl. dazu Michael Heinrich, Die Wissenschaft vom Wert – Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition, 2. Auflage Münster: Westfälisches Dampfboot, 2001,

Die wahre Emanzipation versteht Marx als eine, die die irdischen Grundlagen der Religion umwälzt, die Entfremdung zurücknimmt. Man kann hier von einer unmittelbaren Übertragung des Feuerbachianismus auf die realen politischen und sozialen Verhältnisse sprechen: „*Alle* Emanzipation ist *Zurückführung* der menschlichen Welt, der Verhältnisse, auf den *Menschen selbst*.“ Der „wirkliche, individuelle Mensch“ müsse „den abstrakten Staatsbürger“ in sich zurücknehmen und damit als individueller, wirklicher Mensch „Gattungswesen“ werden.³⁴

Marx' zunehmende Zweifel an seinen bisherigen philosophischen Gewissheiten führten zu einer erneuten kritischen Auseinandersetzung mit der Rechtsphilosophie Hegels.³⁵ Die Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie, an der Marx gearbeitet hat, wurde zwar weder fertiggestellt noch veröffentlicht, wohl aber ist eine Einleitung dazu in den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“ erschienen. Diese erklärt die Religionskritik in Deutschland für abgeschlossen: „Für Deutschland ist die *Kritik der Religion* im wesentlichen beendet, und die *Kritik der Religion* ist die Voraussetzung aller Kritik.“³⁶ Marx verabschiedet sich in dieser Schrift also insofern von der Religionskritik, als er sie für abgeschlossen erklärt. Die Religion sei eine bloßes Produkt des Menschen, jedoch des unter bestimmten gesellschaftlichen Bedingungen lebenden Menschen:

Das Fundament der irreligiösen Kritik ist: Der *Mensch macht die Religion*, die Religion macht nicht den Menschen. Und zwar ist die Religion das Selbstbewußtsein und das Selbstgefühl des Menschen, der sich selbst entweder noch nicht erworben oder schon wieder verloren hat. Aber *der Mensch*, das ist kein abstraktes, außer der Welt hockendes Wesen. Der Mensch, das ist *die Welt des*

S. 100f. Vgl. auch Detlev Claussen. Grenzen der Aufklärung. Die gesellschaftliche Genese des modernen Antisemitismus. Überarb. Neuausgabe Frankfurt/M.: Fischer, 1994. S 85ff. Die Mühe lohnt eigentlich nicht, doch sei hier immerhin als abschreckendes Beispiel auf Barbara Zehnpfennig hingewiesen, die den Vorwurf des Antisemitismus, ideologisch verblendet und ohne widersprechende Argumente zur Kenntnis zu nehmen, reproduziert: Barbara Zehnpfennig. „Einleitung“. Karl Marx. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. Hg. Barbara Zehnpfennig. Hamburg: Meiner, 2005. S. LIII.

34 Marx. Judenfrage (wie Anm. 27), S. 370.

35 Karl Marx. „Zur Kritik der politischen Ökonomie. MEW 13. S. 8.

36 Karl Marx. „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“. MEW 1. S. 378.

*Menschen, Staat, Sozietät. Dieser Staat, diese Sozietät produzieren die Religion, ein verkehrtes Weltbewußtsein, weil sie eine verkehrte Welt sind.*³⁷

Marx proklamiert also auch hier die Notwendigkeit, von der bloßen Religionskritik zur Kritik der irdischen Bedingungen der Religion fortzuschreiten. Damit verlässt er, zunächst der Intention nach, den Horizont Feuerbachs und der Junghegelianer insgesamt. Gleichzeitig bleibt die Argumentation von Marx noch der Philosophie verhaftet. Die Religion gilt ihm weiterhin als eine „phantastische Verwirklichung des menschlichen Wesens“.³⁸ Die Kritik geht also weiterhin von dem Begriff des menschlichen Wesens aus, nicht von einer Analyse der kapitalistischen Ökonomie und ihrer Widersprüche. Wenn Marx die Gegenstände der Kritik aufzählt, die an die Stelle der bloßen Religion treten sollen, so spricht er von der Kritik der Erde (im Ggs. z. Himmel), des Rechts und der Politik. Von der Ökonomie ist noch nicht explizit die Rede. Subjekt der Kritik ist für Marx nach wie vor die Philosophie.³⁹ Zwar spricht er von einer Aufhebung der Philosophie, diese sei aber nur als Verwirklichung der Philosophie möglich. Die Revolution beginne im Hirn des Philosophen, von wo aus sie die Massen ergreife.⁴⁰

Auch in dieser Schrift erklärt Marx die politische Revolution zu einer bloß partiellen. Er unterscheidet die Klasse der Bourgeoisie und des Proletariats. Nur die letztere Klasse sei in der Lage, eine vollkommene Revolution und Emanzipation durchzuführen. Gleichzeitig wird diese Emanzipation als eine „Wiedergewinnung des Menschen“ beschrieben⁴¹, als gelte es, einen harmonischen Urzustand wiederherzustellen.

In den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“ herrscht ganz offensichtlich das Bestreben, über eine rein bürgerliche Emanzipation hinauszugelangen. Wir finden hier – wie übrigens auch in den Fragmenten der „Kritik des Hegelschen Staatsrechts“ – ein Bewusstsein davon, dass es eine Emanzipation jenseits der politischen, bürgerlichen Emanzipation geben müsse. Der hier vertretene Kommunismus ist allerdings noch sehr philosophisch. Marx bezieht sich immer noch wenig gebrochen auf Feuerbachs Religionskritik: „Unser ganzer Zweck kann in nichts anderem bestehn, wie dies auch bei

37 Ebd.

38 Ebd.

39 Ebd. S. 379.

40 Ebd. S. 385 und 391.

41 Ebd. S. 390.

Feuerbachs Kritik der Religion der Fall ist, als daß die religiösen und politischen Fragen in die selbstbewußte menschliche Form gebracht werden.⁴² Im Mittelpunkt stehen damit Begriffe wie derjenige der menschlichen Emanzipation, die in der philosophischen Tradition stehen, aber noch kein konkretes Wissen über das Wesen der bürgerlichen Gesellschaft verraten – was gewiss auch zu diesem Zeitpunkt der marxischen Entwicklung noch nicht möglich war. Die reine Religionskritik ist überwunden, doch wird die Kritik von Staat und Gesellschaft noch in den Termini der philosophischen Religionskritik geübt. Ähnlich verhält es sich noch in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“.

5. Die Ökonomisch-philosophischen Manuskripte

Die 1844 im Pariser Exil verfassten „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“⁴³, die in keinem zu seinen Lebzeiten veröffentlichten Buch mündeten, sind das erste Zeugnis einer intensiven Auseinandersetzung von Marx mit der Nationalökonomie. Marx zeigt sich hier bereits als ein radikaler Kritiker des Kapitalismus, freilich ohne dass er bereits über einen Begriff dieser Gesellschaftsformation verfügte. Seine Kritik am Kapital ist noch sehr heterogen. Zentral ist in dieser Schrift der Begriff der Entfremdung, die im Wesen des Privateigentums gründe und der ganz offensichtlich in der philosophischen Begrifflichkeit Hegels und des Linkshegelianismus verankert ist. Der Begriff des Privateigentums erscheint hier als zentraler denn derjenige des Kapitals. An den Schriften des Jahres 1844 lässt sich der fortschreitende Übergang von der Religions- zur Gesellschaftskritik sehr gut nachvollziehen. Die moderne Ökonomie wird als eine „Entfremdung“ des Menschen begriffen, ganz ähnlich wie Feuerbach die Religion als ein entfremdetes Produkt des Menschen betrachtete. Nach Marx entfremdet das Arbeitsprodukt den Menschen seiner selbst, so dass er ein „sich abhanden gekommener, entmenschter Mensch“ sei. Bemerkenswert ist, dass die kritische Perspektive auf die Ökonomie sich offensichtlich der Religionskritik verdankt. Marx macht sich die Ökonomiekritik in den Termini der Religionskritik zu eigen. So

42 Karl Marx. „[Briefe aus den ‚Deutsch-Französischen Jahrbüchern‘]“. MEW 1. S. 346.

43 Karl Marx, „Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844“. MEW Ergbd. 1. S. 465-588.

zieht der junge Marx ausdrücklich die Parallele des Geldes zum Christentum, zu Christus als dem verselbständigten Mittler:

Christus *repräsentiert* ursprünglich 1. die Menschen vor Gott; 2. Gott für die Menschen; 3. die Menschen dem Menschen.

So repräsentiert das *Geld* ursprünglich seinem Begriff nach: 1. Das Privateigentum für das Privateigentum; 2. die Gesellschaft für das Privateigentum; 3. das Privateigentum für die Gesellschaft.

Aber Christus ist der *entäußerte* Gott und der entäußerte Mensch. Gott hat nur mehr Wert, sofern er Christus, der Mensch nur mehr Wert, sofern er Christus repräsentiert. Ebenso mit dem Geld.⁴⁴

Weshalb die vom Privateigentum bestimmte Arbeit zur Entfremdung führt, ist nicht sehr klar. Die erste marxische Kritik der Nationalökonomie ist diesbezüglich verbunden mit wenig überzeugenden Theoremen. So wird die Arbeitsteilung überhaupt als den Menschen entfremdend kritisiert – was dem reifen Marx gewiss fern läge.⁴⁵ Die Arbeitsteilung vereinseitigt den Arbeiter und drücke ihn zur Maschine herab.⁴⁶ Aus der Perspektive der reifen Kritik der politischen Ökonomie findet hier eine Vermischung von Gebrauchswert-Ebene und gesellschaftlicher Form statt: Besteht die Entfremdung darin, dass wir bei der Arbeit fremdbestimmt, fremden Zwecken unterworfen sind, oder darin, dass wir auf eine bestimmte Weise technisch – also u.a. arbeitsteilig – arbeiten? Arbeitsteilung mag in bestimmten Fällen zu „Verkrüppelung“ führen, sie jedoch als solche zu kritisieren, erscheint als schwer begründbar. Nicht nur ermöglicht die Arbeitsteilung eine enorme Effizienzsteigerung, auch ist der universelle Arbeiter, der alle möglichen Arbeiten beherrscht, ein unrealistisches Ziel. Die Beschränkung auf die Entfaltung bestimmter Talente, die sich aus der Natur der Sache ergibt, dürfte generell nicht als Entfremdung oder gewaltsame Vereinseitigung empfunden werden. Daher muss eine den Kapitalismus überwindende Gesellschaftsordnung nicht so konzipiert werden, dass auf Arbeitsteilung möglichst verzichtet würde. Ziel müsste alleine sein, bei der arbeitsteiligen Spezialisierung die Wünsche und Bedürfnisse des Individuums zu berücksichtigen und die

44 Karl Marx. „[Auszüge aus James Mills Buch ‚Éléments d'économie politique‘]“. Ergbd. 1. S. 446.

45 Vgl. das Kapitel „Teilung der Arbeit und Manufaktur“ in: Karl Marx. „Das Kapital. Erster Band“. MEW 23. S. 356-390.

46 Vgl. z. B. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte. S. 468 und S. 473f.

Arbeitsteilung nicht, wie es heute der Fall ist, zu einer Maske von Herrschaft zu machen.

Der Entfremdungsbegriff der „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“, so theoretisch unentwickelt und diffus er sein mag, steht allerdings durchaus in Beziehung zur reifen Kritik der politischen Ökonomie. Einer seiner Aspekte besteht nämlich darin, dass des Menschen „eigne Schöpfung ihm als fremde Macht“ gegenüberstehe.⁴⁷ Dies ist aber nichts anderes, als das, was der reife Marx mit dem Fetischismus bezeichnet, der der kapitalistischen Gesellschaft anhängt. Im Rahmen der reifen Kritik der politischen Ökonomie wird dieser Sachverhalt jedoch präzise und stichhaltig begründet. Der Ausdruck „Entfremdung“ fällt dort nur noch selten.

Marx bekennt sich hier sehr stark zu Feuerbach, dem er zuspricht, alleine seit Hegel „eine wirkliche theoretische Revolution“ herbeigeführt zu haben.⁴⁸ Von der noch „theologischen Kritik“ distanziert sich Marx hier – „so sehr sie im Beginn der Bewegung ein wirkliches Moment des Fortschritts war.“⁴⁹ Marx beschreibt also selber die „theologische Kritik“, die schließlich in Kritik der Theologie übergeht, als eine fortschrittliche Entwicklung.

Marx kritisiert die Neigung der apologetischen Nationalökonomie, die Klassengesellschaft vor dem Hintergrund eines „nur erdichteten Urzustand[s]“ zu erklären. Dieser Urzustand wird von ihm mit dem Mythologem des Sündenfalls in der Theologie verglichen, das ebenso nur „unterstellt als ein Faktum, in der Geschichte, was er erklären soll“.⁵⁰ Wir sehen also auch hier, wie die Kritik der Theologie für Marx zum Keim der Gesellschaftskritik wird oder umgekehrt: Er betrachtet implizit die Religion als eine Ur-Ideologie, die in der wissenschaftlichen Nationalökonomie wiederkehrt.

Die sich um den Entfremdungsbegriff bewegende Gesellschaftskritik der „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ ist offenkundig noch sehr unausgereift. So behauptet Marx: „Die Aneignung des Gegenstandes erscheint so sehr als Entfremdung, dass, je mehr Gegenstände der Arbeiter produziert, er um so weniger besitzen kann und um so mehr unter die Herrschaft seines Produkts, des Kapitals, gerät.“⁵¹ Hier scheint also der Grad der Entfremdung an die Anzahl der produzierten Güter gebunden zu wer-

47 Ebd. S. 451.

48 Ebd. S. 468.

49 Ebd. S. 469.

50 Ebd. S. 511.

51 Ebd. S. 512.

den, ein Gedanke, der kaum einzuleuchten vermag. Halbwegs sinnvoll wäre allenfalls, wenn damit gemeint wäre: Der moderne Arbeiter vermag mehr zu produzieren als seine Vorfahren in anderen Gesellschaftsformen, dennoch ist er nicht weniger fremdbestimmt oder fremdbestimmter als jene. Die Begründung für diesen Sachverhalt wäre dann allerdings immer noch offen. Auch hier wird der Vergleich mit der Religion ausdrücklich gezogen, was erneut illustriert, wie Marx die Religionskritik gewissermaßen als Geländer benutzt, um sich der Kritik der Ökonomie zu nähern:

Es ist ebenso in der Religion, Je mehr der Mensch in Gott setzt, je weniger behält er in sich selbst. Der Arbeiter legt sein Leben in den Gegenstand; aber nun gehört es nicht mehr ihm, sondern dem Gegenstand. Je größer also diese Tätigkeit, um so gegenstandsloser ist der Arbeiter.⁵²

Diese quantitative Formulierung wird zudem auch noch wiederholt.⁵³ Marx ist zu diesem Zeitpunkt noch nicht in der Lage, die Herrschaft durch den Produktionsprozess gesellschaftstheoretisch zu begründen. Daher bleibt es an diesen Stellen höchst unklar, weshalb die Vergegenständlichung zu einer selbständigen Macht, ebenjener Entfremdung, führt.

Es scheint, dass Marx den Grund für die Entfremdung schon in der Institution des Privateigentums sieht: „Die Arbeit produziert Wunderwerke für die Reichen, aber sie produziert Entblößung für den Arbeiter.“⁵⁴ Andererseits scheint die Maschinisierung als Grund von Entfremdung angeführt: „Sie [scil. die Arbeit] ersetzt die Arbeit durch Maschinen, aber sie wirft einen Teil der Arbeiter zu einer barbarischen Arbeit zurück und macht den andren Teil zur Maschine.“⁵⁵

52 Ebd. S. 512.

53 Ebd. S. 513.

54 Ebd.

55 Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte (wie Anm. 43). S. 513. Demnach wäre es konsequent, in einen vorindustriellen Zustand zurückzukehren. Vgl. Sozialistische Studiengruppen. *Entfremdung und Arbeit. Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*. Hamburg: VSA, 1980. S. 24: „Identifiziert man jedoch Produktivkraftentwicklung mit all den negativen Seiten der Erwerbsarbeit, so liegt die Konsequenz für die gesellschaftliche Umgestaltung auf der Hand: Wer die negativen Seiten der Lohnarbeit beseitigen will, sieht sich gezwungen, die Produktivkraftentwicklung und die hieraufbasierende weitere Entfaltung des Systems der Arbeiten und Bedürfnisse zu unterbinden.“

Marx stellt sich im Weiteren selbst die Frage: „Worin besteht nun die Entäußerung der Arbeit?“, wobei „Entäußerung“ hier offenbar synonym mit „Entfremdung“ sein soll. Es ist bezeichnend für den noch unausgereiften Stand der kritischen Wissenschaft, dass diese Frage hier auf ganz verschiedene Weise beantwortet wird. Nun wird subjektiv, mit einem Gefühl, argumentiert:

Worin besteht nun die Entäußerung der Arbeit?“

Erstens, daß die Arbeit dem Arbeiter *äußerlich* ist, d.h. nicht zu seinem Wesen gehört, da er sich daher in seiner Arbeit nicht bejaht, sondern verneint, nicht wohl, sondern unglücklich fühlt, keine freie physische und geistige Energie entwickelt, sondern seine Physis abkasteit und seinen Geist ruiniert. Der Arbeiter fühlt sich daher erst außer der Arbeit bei sich und in der Arbeit außer sich.

Der zweite Aspekt bestehe darin, dass die Arbeit

nicht sein eigen, sondern eines andern ist, da sie ihm nicht gehört, daß er in ihr nicht sich selbst, sondern einem andern angehört. Wie in der Religion die Selbsttätigkeit der menschlichen Phantasie, des menschlichen Hirns und des menschlichen Herzens unabhängig vom Individuum, d.h. als eine fremde, göttliche oder teuflische Tätigkeit, auf es wirkt, so ist die Tätigkeit des Arbeiters nicht seine Selbsttätigkeit. Sie gehört einem andren, sie ist der Verlust seiner selbst.⁵⁶

Schließlich bestehe die Entfremdung darin, dass der Mensch der Gattung, seinem Wesen entfremdet sei.

Wenn meine eigne Tätigkeit nicht mir gehört, eine fremde, eine erzwungne Tätigkeit ist, wem gehört sie dann?

Einem *andern* Wesen als mir.

Wer ist dies Wesen?

Dieser Schluß, der auf die Konzeption eines >asketischen Sozialismus< hinauslief – was für die Subjekte Entsagung von Bedürfnissen hieße – wird von Marx weder gezogen noch kann er unterstellt werden, zumal die Überwindung solcher Vorstellungen zu den zentralen Ergebnissen des wissenschaftlichen Sozialismus gehört. Dennoch fehlt den Formulierungen dieses Textes die gebotene Eindeutigkeit.“

56 Ebd. S. 514.

Die *Götter*? Allerdings erscheint in den ersten Zeiten die Hauptproduktion, wie z.B. der Tempelbau etc. in Ägypten, Indien, Mexiko, sowohl im Dienst der Götter, wie auch das Produkt den Göttern gehört. Allein, die Götter waren nie die Arbeitsherrn. Ebensovienig die *Natur*. Und welcher Widerspruch wäre es auch, da, je mehr der Mensch die Natur durch seine Arbeit sich unterwirft, je mehr die Wunder der Götter überflüssig werden durch die Wunder der Industrie, der Mensch diesen Mächten zulieb auf die Freude an der Produktion und auf den Genuß des Produktes verzichten sollte.

Das fremde Wesen, dem die Arbeit und das Produkt der Arbeit gehört, in dessen Dienst die Arbeit und zu dessen Genuß das Produkt der Arbeit steht, kann nur der *Mensch* selbst sein.⁵⁷

Aufgrund der genannten Mängel spielt der Begriff der Entfremdung im Werk des reifen Marx keine derartige zentrale Rolle mehr. Marx hat seine Gesellschaftskritik systematisiert und zu einer immanenten Kritik der politischen Ökonomie fortentwickelt. Diese lässt sich mit den Ansätzen der Jugendzeit allerdings durchaus in Verbindung setzen. So ist noch im „Kapital“ der religionskritische Impuls der Jugend unverkennbar. Nach dem „Kapital“ sind die gesellschaftlichen Strukturen im Kapitalismus gegenüber den Menschen, die sie selbst hervorbringen, verselbständigt – was man durchaus auch als „Entfremdung“ bezeichnen könnte. Die bürgerlichen Individuen betrachten die von ihnen selbst hervorgebrachten gesellschaftlichen Verhältnisse als vorgegeben und unveränderbar. Marx spricht auch vom „Fetischismus“. Im „Fetisch-Kapitel“ des ersten Bands des Kapitals wird an zentraler Stelle von einer religiösen Metapher Gebrauch gemacht.

Im dritten Manuskript der „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“, das in der MEW-Ausgabe mit „Privateigentum und Arbeit“ betitelt ist, vergleicht Marx die Kritik der bürgerlichen Nationalökonomie an älteren Bewusstseinsformen mit der Kritik Luthers am Katholizismus. Die Nationalökonomie betrachte das Privateigentum als Arbeit – oder wie es hier auch heißt: sie betrachte es als ein „Produkt der modernen *Industrie*“. Mit anderen Worten: sie versubjektiviere.

Als *Fetischdiener*, als *Katholiken* erscheinen daher dieser aufgeklärten Nationalökonomie, die das *subjektive Wesen* des Reichtums – innerhalb des Privateigentums – entdeckt hat, die Anhänger des Geld und Merkantilsystems, welche das Privateigentum als ein nur *gegenständliches* Wesen für den Menschen

57 Ebd. S. 518.

wissen. Engels hat daher mit Recht *Adam Smith* den nationalökonomischen *Luther* genannt.⁵⁸

Als Hegel-Schüler begreift Marx die Philosophie-Geschichte als einen Prozess der fortschreitenden Subjektivierung. Die *Nationalökonomie* verortet er in diesem Prozess und zieht vollkommen plausibel die Parallele zur Subjektivierung in der Religionsgeschichte. Der Verweis auf Engels bezieht sich auf dessen „Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie“, die ebenfalls in den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“ erschienen waren.⁵⁹ Auch Engels' Rezeption der Nationalökonomie ist bereits durch Feuerbachs Kritik der Entfremdung geprägt.⁶⁰ Obwohl sie beweist, dass Engels Marx zu diesem Zeitpunkt in der Rezeption der Nationalökonomie voraus ist, bewegt auch sie sich noch im Rahmen einer philosophischen Kritik.

Obgleich die Nationalökonomie die Gesellschaft versubjektiviert, aufklärerisch auf den Menschen zurückführt, kritisiert Marx sie dafür, dass sie den Menschen nur als Privateigentümer begreife. Dadurch affirmiere sie die bestehende Gesellschaft und reproduziere die Entfremdung oder Entäußerung.⁶¹ Erst der Kommunismus überwinde diese Entfremdung. Er sei

die *wahrhafte* Auflösung des Widerstreites zwischen dem Menschen mit der Natur und mit dem Menschen, die wahre Auflösung des Streits zwischen Existenz und Wesen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbestätigung, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung.⁶²

Die positive Aufhebung des *Privateigentums*, als die Aneignung des *menschlichen* Lebens, ist daher die positive Aufhebung aller Entfremdung, also die Rückkehr des Menschen aus Religion, Familie, Staat etc. in sein *menschliches*, d.h. *gesellschaftliches* Dasein. Die religiöse Entfremdung als solche geht nur in dem Gebiet des *Bewußtseins* des menschlichen Innern vor, aber die ökonomische Entfremdung ist die des *wirklichen Lebens* – ihre Aufhebung umfaßt daher beide Seiten. [...] Der Kommunismus beginnt sogleich (*Owen*) mit dem Atheismus, der Atheismus ist zunächst noch weit entfernt, *Kommunismus* zu sein, wie jener Atheismus mehr noch eine Abstraktion ist. Die Philanthropie

58 Ebd. S. 530.

59 MEW I. S. 499-524.

60 Vgl. ebd. S. 508 und 520.

61 Ebd. S. 530f.

62 Ebd. S. 536.

des Atheismus ist daher zuerst nur eine *philosophische* abstrakte Philanthropie, die des Kommunismus sogleich *reell* und unmittelbar zur *Wirkung* gespannt.⁶³

Wir sehen also, wie in den „Ökonomisch-Philosophischen Manuskripten“ bereits wesentliche Schritte in Richtung auf den wissenschaftlichen Sozialismus getan werden. Gewiss kann man der Feststellung zustimmen, dass es sich bei den „Ökonomisch-Philosophischen Manuskripten“ nicht um eine philosophische Fundierung der Kritik der politischen Ökonomie handelt⁶⁴, sondern um eine theoretische Selbstvergewisserung, die einen Schritt im Bruch mit der Philosophie markiert.⁶⁵ Die beginnende Lösung von der Philosophie wird durch die Rezeption der Nationalökonomie markiert. Marx wird sich dessen bewusst, dass die gesellschaftlichen Probleme der Neuzeit durch die Philosophie weder zu begreifen noch zu lösen sind. Gleichzeitig kann man die Position von Engels und Marx zu dieser Zeit noch als idealistisch bezeichnen. So geschieht die Kritik von einem allgemein moralischen oder „humanistischen“ Standpunkt.⁶⁶ Der Begriff des „Menschen“ dominiert in einer Weise, die mit dem historischen und gesellschaftlichen Bewusstsein der reiferen marxischen Theorie nicht vereinbar ist. Schließlich erscheint selbst der Kommunismus in der Art und Weise eines realitätsfremden philosophischen Ideals konzipiert.

6. Die Kritik an Feuerbach

In den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ wird Feuerbach gefeiert als „der einzige, der ein *ernsthafte*, ein *kritisches* Verhältnis zur Hegelschen Dialektik hat und wahrhaftige Entdeckungen auf diesem Gebiete gemacht hat, überhaupt der wahre Überwinder der alten Philosophie ist.“⁶⁷ Dennoch sollte ein weiterer entscheidender Schritt zur Entstehung des wissenschaftlichen Sozialismus in der Kritik eben an Feuerbach bestehen. Im

63 Ebd. S. 537.

64 So die Interpretation von Herbert Marcuse. „Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus“. *Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1969. S. 7-54.

65 Vgl. Sozialistische Studiengruppen, *Deutsche Ideologie*. Kommentar. Hamburg: VSA, 1981. S. 6f.

66 Vgl. etwa MEW I, S. 503.

67 Ebd. S. 569.

Frühjahr 1845 verfasste Marx die „Thesen über Feuerbach“. Die „Deutsche Ideologie“ – ein unvollendetes Manuskript, dessen erster Teil sich der Kritik Feuerbachs widmet – entstand von November 1845 bis Oktober 1846 in gemeinsamer Arbeit von Marx und Engels. In ihr wird die deutsche Philosophie in Gestalt von Feuerbach, Bruno Bauer und dem „wahren Sozialismus“ einer Kritik unterzogen. Diese Schrift, die lange als die entscheidende Darlegung des historischen Materialismus galt, soll hier nur in wenigen Hauptaussagen berücksichtigt werden. Mit der „Deutschen Ideologie“ und den „Thesen“ setzen sich Marx und Engels radikal wie nie zuvor von der junghegelianischen Philosophie ab. Sie wird pauschal als idealistisch abgetan und persifliert. Ihr wird explizit ein historischer und gesellschaftswissenschaftlicher Materialismus gegenübergestellt. Im Kontrast zu obigen Zitaten aus den „Manuskripten“ heißt es in der „Deutschen Ideologie“:

Der Kommunismus ist für uns nicht ein Zustand, der hergestellt werden soll, ein Ideal, wonach die Wirklichkeit sich zu richten haben wird. Wir nennen den Kommunismus die wirkliche Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt. Die Bedingungen dieser Bewegung ergeben sich aus der jetzt bestehenden Voraussetzung.⁶⁸

Diese Kritik an einem philosophischen Kommunismus, der Ideale formuliert, aber von der Wirklichkeit absieht, muss wie andere Aussagen der Schrift auch nicht nur als Kritik an anderen Autoren, sondern gleichzeitig als Kritik an den eigenen von Marx und Engels zuvor vertretenen Standpunkten betrachtet werden. Der Begriff der Entfremdung, der, wie wir gesehen haben, kurz zuvor noch zentral für Marx' Kritik war, wird jetzt nur noch unter ironischer Distanzierung verwendet.⁶⁹

Die „Thesen über Feuerbach“⁷⁰ – von Marx im Frühjahr 1845 in seinem Notizbuch niedergeschrieben und von Engels 1888 zum ersten Mal veröffentlicht – lassen sich dahingehend zusammenfassen, dass der „bisherige Materialismus“, insbesondere derjenige Feuerbachs, dafür kritisiert wird, die Welt als gegeben aufzufassen und ihre Herstellung durch „*menschliche Tätigkeit, Praxis*“, wie es hier vage heißt, nicht zu beachten. Dies ist ein bedeuten-

68 Karl Marx und Friedrich Engels, „Die deutsche Ideologie“. MEW 3. S. 35 (= Marx-Engels-Jahrbuch 2003. S. 21).

69 Marx, Engels. Deutsche Ideologie (wie Anm. 68). S. 34 (= Marx-Engels-Jahrbuch 2003. S. 21).

70 Karl Marx. „[Thesen über Feuerbach]“. MEW 3. S. 5-7 und 533-535.

der Schritt zur Überwindung der Philosophie hin zu einer differenzierten Gesellschaftswissenschaft. So sei die religiöse Selbstentfremdung, die Feuerbach zu Recht feststellt, aus ihrer „weltliche[n] Grundlage“ zu erklären.⁷¹ Der Begriff des menschlichen Wesens, auf dem Feuerbachs Kritik beruht und der auch für Marx lange Zeit zentral war, wird nun als nicht mehr ausreichend kritisiert. Das menschliche Wesen sei kein Abstraktum, das dem Individuum innewohnt, sondern „das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.“⁷² Schließlich scheint die bekannte 11. These, wonach die Philosophen die Welt nur interpretiert hätten, es aber darauf ankomme, sie zu verändern, eine radikale Distanzierung von der Philosophie zu implizieren. Diese Distanzierung wird allerdings dadurch eingeschränkt, dass Marx darunter sicher nicht verstanden wissen will, man solle in Zukunft auf die Interpretation der Welt verzichten.

Wie schon in den Schriften aus den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“ wird den deutschen Philosophen vorgeworfen, ihre Kritik auf die Religion und als religiös verstandene Phänomene zu beschränken. Dagegen wird das Programm einer materialistischen Gesellschaftstheorie entworfen, derzufolge die ideologischen Produkte durch die Produktionsweise bedingt seien: „Nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein.“⁷³ Es wird die Forderung aufgestellt, dass die materialistische Analyse „von den wirklich tätigen Menschen“ ausgehen müsse und aus dem Lebensprozess die jeweilige Ideologie abzuleiten habe.⁷⁴ Damit verbunden findet nun eine gewissermaßen empiristische Wendung statt. Die Abstraktionen, mit denen die Junghegelianer operieren, werden verworfen. An ihre Stelle sei eine Analyse der konkreten gesellschaftlichen Bedingungen zu setzen.⁷⁵ Die reife Kritik der politischen Ökonomie wird diesen Empirismus wiederum relativieren. Reine Empirie schlägt in Ideologie um. Theorie behält ihre Berechtigung. Bei der kritischen Darstellung des Kapitals geht es Marx durchaus darum, hinter der empirischen Oberfläche die Wesensgesetze

71 Ebd. S. 6.

72 Ebd.

73 Marx, Engels. Deutsche Ideologie (wie Anm. 68). S. 27.

74 Marx, Engels. Deutsche Ideologie (wie Anm. 68). S. 26.

75 Vgl. Marx, Engels. Deutsche Ideologie (wie Anm. 68). S. 25: „Die empirische Beobachtung muß in jedem einzelnen Fall den Zusammenhang der gesellschaftlichen und politischen Gliederung mit der Produktion empirisch und ohne alle Mystifikation und Spekulation aufweisen.“

der Gesellschaft offenzulegen, „die sichtbare, bloß erscheinende Bewegung auf die innere wirkliche Bewegung zu reduzieren“⁷⁶.

So wird deutlich, dass die „Deutsche Ideologie“, ganz zu schweigen von den „Thesen“, tatsächlich vornehmlich eine Schrift zur Selbstverständigung darstellt, dass viele ihrer Aussagen noch wenig belastbar sind und eher programmatischen Charakter tragen. Engels selbst unterstreicht zu einem späteren Zeitpunkt, dass in dieser Schrift keineswegs der fertige „historische Materialismus“ systematisch dargelegt wurde: „Der Abschnitt über Feuerbach ist nicht vollendet. Der fertige Teil besteht in einer Darlegung der materialistischen Geschichtsauffassung, die nur beweist, wie unvollständig unsre damaligen Kenntnisse der ökonomischen Geschichte noch waren.“⁷⁷ Der Begriff der Praxis, der in den Feuerbachthesen der bloßen Anschauung gegenübergestellt wird, zeugt in seiner Abstraktheit noch von einem wenig entwickelten Begriff gesellschaftlicher Arbeit.⁷⁸ Die „Deutsche Ideologie“ ist nicht die verbindliche Darlegung des wissenschaftlichen Sozialismus, da die Arbeit von Marx und Engels noch bei weitem nicht fortgeschritten genug dafür war, und sie ist auch nicht der „unmittelbare Vorläufer der ersten völlig reifen Werke von Marx und Engels“.⁷⁹ Es ist stattdessen zweifellos das „Kapital“, in dem der höchste Stand des marxischen wissenschaftlichen Sozialismus verkörpert ist und von dem wir hier noch weit entfernt sind. Dennoch ist die „Deutsche Ideologie“ das Zeugnis für eine entscheidende Weiterentwicklung, da Marx und Engels sich nun schärfer als je zuvor von der Philosophie absetzen und sich von der bloßen Religionskritik der Junghegelianer gelöst haben.

76 Vgl. Karl Marx. *Das Kapital*. Dritter Band. MEW 25. S. 324. Vgl. ebd. S. 825. Vgl. auch Theodor W. Adorno. *Negative Dialektik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1966. S. 297ff.

77 Friedrich Engels. „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“. MEW 21. S. 264.

78 Vgl. Sozialistische Studiengruppen, *Deutsche Ideologie* (wie Anm. 65). S. 8 sowie 15ff.

79 Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der KPdSU. „Vorwort“. MEW 3. S. 5.

7. Fazit

Es hat sich gezeigt, dass die Religionskritik für die Entwicklung der sozialistischen Kritik, wie Marx selbst es sagt, in der Tat eine Voraussetzung war. Dies gilt unter mehreren Aspekten. Einerseits war die religionskritische Philosophie der Junghegelianer – und mit Abstrichen: Hegels selbst – die avancierteste Gestalt des kritischen Bewusstseins in Deutschland. Sie bot den naheliegendsten Anknüpfungspunkt für die radikalen Demokraten und frühen Sozialisten. Andererseits war diese religionskritische Philosophie eine – zunächst unzureichende – Kritik an der Philosophie insgesamt und damit schließlich der Schlüssel zum Übergang zu einer anderen Form von Wissenschaft, die den Aufklärungsprozess der Religionskritik mit anderen wissenschaftlichen Mitteln fortsetzte.

Von Beginn seines wissenschaftlichen Schaffens an – so kann man bereits mit Blick auf die Dissertation sagen – verstand sich Marx als Materialist. Dieser zunächst an der Aufklärung orientierte, noch philosophisch-idealistische Begriff des Materialismus wird konkretisiert in dem Maße, in welchem Marx, nicht zuletzt durch die Vorarbeit von Engels, die Ökonomie als zentrales Element der bürgerlichen Gesellschaft erkennt und die bürgerliche Nationalökonomie kritisch rezipiert. In der „Rheinischen Zeitung“ sind zwar bereits Sensibilität für soziale und ökonomische Fragen sowie Sympathien für radikale politische Strömungen erkennbar, jedoch ist noch kein begriffliches Instrumentarium vorhanden, mit dem der Standpunkt des Linkshegelianismus auch nur ansatzweise zu überwinden wäre.

In den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“ von 1843 liegt ein klares Bekenntnis zur Überwindung der bürgerlichen Gesellschaft und des bürgerlichen Staats vor. Marx wendet gegen den Linkshegelianer Bauer ein, dass es weder allein um Religionskritik zu tun sei noch auch um eine bloß politische Emanzipation, sondern um eine darüber noch hinausgehende Befreiung. Worin diese bestehe, kann Marx dagegen noch nicht präzise angeben, noch nicht einmal negativ, da er noch über einen äußerst unzureichenden und der Philosophie verhafteten Begriff der bürgerlichen Gesellschaft verfügt. Die Religionskritik wird gegenüber Feuerbach vertieft, indem Marx auf die gesellschaftlichen Gründe der religiösen Phantasien hinweist.

Auf dem Standpunkt der „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ sind weitere Fortschritte zu verzeichnen. Es ist freilich unvermeidlich, dass sie noch erhebliche idealistische Residuen enthalten, die Marx und Engels mit anderen Frühsozialisten teilen und die dann in den kritischen

Auseinandersetzungen der 1840er Jahre nach und nach überwunden werden. In den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ kann man von einem „anthropologisch-philosophischen“ Charakter der Kritik sprechen. Marx versteht seine eigene Position als einen „Naturalismus oder Humanismus“.⁸⁰ Die Kritik an der Nationalökonomie und an der Gesellschaft, die durch sie spricht, wird weitgehend in tradierter philosophischer Terminologie formuliert. Ein tragfähiger Begriff der bürgerlichen Gesellschaft als ökonomischen Zusammenhang ist noch sehr schwach entwickelt. Marx behilft sich mit der aus der Religionskritik bekannten Figur der Entfremdung sowie dem damit verknüpften Begriff des menschlichen Wesens.

In der Kritik an Feuerbach schließlich, wie sie in der „Deutschen Ideologie“ und in den „Thesen über Feuerbach“ enthalten ist, scheinen Marx und Engels radikal mit der Philosophie zu brechen und den „historischen Materialismus zu begründen“. Auch die sich als materialistisch verstehende Philosophie Feuerbachs bleibt – so argumentieren die Autoren zu Recht – in ihrer Konzentration auf das Bewusstsein dem Idealismus verhaftet. Genauere Analyse belehrt jedoch darüber, dass eine wissenschaftliche Auffassung der geschichtlichen Wirklichkeit keine bloße Frage der Absicht ist. Zwar verstehen sich Marx und Engels nun nicht mehr als Philosophen. Der klassischen Philosophie, gerade auch der materialistischen, werfen sie vielmehr ein kontemplatives Verhältnis zu Welt vor, das den Anteil menschlicher Aktivität an der Gestaltung der Welt unterschlägt. Doch fehlt nach wie vor ein hinreichendes Verständnis der kapitalistischen Gesellschaft. Viele plakative Aussagen, die den „historischen Materialismus“ zusammenzufassen scheinen, bleiben vorerst vage programmatische Absichtserklärungen.

Die Religionskritik der Junghegelianer war ein letzter Ausläufer der Philosophie im traditionellen Sinne. Es war nur konsequent, dass die fortschrittlichen Geister ihre Kritik zunächst eng an die Religionskritik anlehnten, sie als Religionskritik formulierten. Die fortschrittliche Kritik nahm unweigerlich die Gestalt von Religionskritik an, da Religion und politische Herrschaft im Vormärz engstens verflochten waren und die Religionskritik außerdem in weitem Maße auf die philosophische Tradition in Antike, Aufklärung und sogar Hegel zurückgreifen konnte. Doch auf dem Wege einer reinen Religionskritik war philosophisch kein Fortschritt mehr zu erzielen. Marx erklärte daher die Religionskritik in Deutschland für „im wesentlichen beendet“. Stattdessen musste eine wissenschaftliche Hinwendung zur Gesellschaft

80 Ökonomisch-philosophische Manuskripte (wie Anm. 43). S. 577ff.

und der Übergang zur kritischen Rezeption der Ökonomie getan werden. Dieser Ausgang der Gesellschaftskritik von der Religionskritik ist jedoch nicht nur historisch-zufällig und durch die Biographie von Marx und Engels bedingt. Sie ist auch sachlich konsequent. Trotz allem besteht eine Kontinuität zur Kritik der politischen Ökonomie. Wie die traditionelle Philosophie in einem Ausdruck von „Entfremdung“ – von gegenüber dem Menschen verselbständigten Strukturen – und deren Kritik war, so hinterfragt die Kritik der politischen Ökonomie eine Gesellschaft, die wie keine vorherige auf Aufklärung und Wissenschaft beruht, gleichzeitig aber ein falsches Bewusstsein der Beteiligten erzeugt, Ideologie hervorbringt. Die Kritik der politischen Ökonomie musste sich von der Philosophie befreien und steht dennoch in der Tradition philosophischer Aufklärung. Die Herausbildung der Gesellschaftskritik aus der Religionskritik im Vormärz zu verfolgen, hat nach wie vor ein aktuelles Interesse. Nicht nur spielt die Religionskritik auch in der Gegenwart eine nicht unerhebliche Rolle, die sie auch in der nahen Zukunft beibehalten wird. Man denke an Autoren wie Dawkins, Hitchens oder Onfray sowie an die politischen Auseinandersetzungen um religiöse Fragen auch in Europa. Sie ist außerdem historisch ein Zeugnis für ein Wissenschaftsverständnis, in dem Wissenschaft ein gesellschaftliches Interesse sowohl jenseits des akademischen Betriebs als auch jenseits von Dienstleistungen für Wirtschaftsunternehmen hat.