









KARL MARX

# Ökonomisch-philosophische Manuskripte

Mit einer Einleitung, Anmerkungen,  
Bibliographie und Register  
herausgegeben von

BARBARA ZEHNPFENNIG

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

© Felix Meiner Verlag 2005. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: Kusel, Hamburg. Druck: Strauss, Mörlenbach. Bindung: Schumann, Darmstadt. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. [www.meiner.de](http://www.meiner.de)

## INHALT

Einleitung. Von Barbara Zehnpfennig .....	VII
Die Bedeutung der »Manuskripte« .....	IX
Der Aufbau der »Manuskripte« .....	XXXI
Vorrede und Erstes Manuskript .....	XXXII
Zweites Manuskript .....	XLIX
Drittes Manuskript .....	LIII
Schlußbetrachtung .....	LXIX
Über diese Ausgabe .....	LXXXVI
Bibliographie .....	LXXXIX

### KARL MARX

#### Ökonomisch-philosophische Manuskripte

Vorrede .....	1
Erstes Manuskript .....	5
1. Arbeitslohn .....	5
2. Gewinn des Kapitals .....	20
a. Das Kapital .....	20
b. Der Gewinn des Kapitals .....	21
c. Die Herrschaft des Kapitals über die Arbeit und die Motive des Kapitalisten .....	25
d. Die Akkumulation der Kapitalien und die Konkurrenz unter den Kapitalisten .....	26
3. Grundrente .....	38
4. Die entfremdete Arbeit .....	54
Zweites Manuskript .....	71
Das Verhältnis des Privateigentums .....	71

Drittes Manuskript .....	79
1. Privateigentum und Arbeit .....	79
2. Privateigentum und Kommunismus .....	83
3. Bedürfnisse und Produktion .....	99
4. Teilung der Arbeit .....	112
5. Geld .....	120
6. Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt .....	125
Viertes Manuskript .....	151
Konspekt zu Georg Wilhelm Friedrich Hegels »Phänomenologie des Geistes«, Kapitel »Das absolute Wissen« .....	151
Anmerkungen der Herausgeberin .....	159
Von Marx verwandte Literatur .....	205
Personenregister .....	209



## EINLEITUNG

»Es war, als zerrisse ein Schleier vor meinen Augen« – so schildert Paul Lafargue, Marx' Schwiegersohn, das Erweckungserlebnis, das ihm zuteil wurde, als Marx ihm seine Geschichtssicht offenbarte. »Zum ersten Mal empfand ich klar die Logik der Weltgeschichte und konnte ich die dem Anscheine nach so widerspruchsvollen Erscheinungen der Entwicklung der Gesellschaft und der Ideen auf ihre materiellen Ursachen zurückführen.«<sup>1</sup>

Sehr prägnant faßt hier Lafargue, was schon immer die Faszination des Marxschen Denkens ausmachte. Wer philosophisch ansprechbar ist, findet an der Vielfalt der Phänomene nicht sein Genüge, zumal in der Vielfalt der Widerspruch lauert. Platon macht gerade in dieser Einsicht in die Widersprüchlichkeit der erscheinenden Welt den Ursprung des philosophischen Stauens aus.<sup>2</sup> Stehenbleiben kann der philosophisch Infiizierte auf diesem Standpunkt nicht, denn der Widerspruch will aufgelöst, die Vielfalt auf die Einheit zurückgeführt werden. Wer nun wie Marx die Antwort auf alle Fragen, die Ursache hinter den Phänomenen, den Zusammenhang der Welt ausweisen zu können behauptet, der muß in der Tat wie ein Erlöser wirken – zumindest bei denen, die ihrerseits mehr wollen als die bloße Einrichtung im Gegebenen, welche nicht nach Grund, Sinn und Ziel fragt.

So ergibt sich das Paradox, daß die materialistische Philosophie von Marx gerade einer besonders idealistischen Welthaltung intellektuelle Befriedigung zu verschaffen vermag. In der Marxschen Philosophie haben die Widersprüche der Wirklich-

<sup>1</sup> Karl Marx. Persönliche Erinnerungen von Paul Lafargue. In: Die Neue Zeit, hrsg. v. K. Kautsky, 9. Jg., 1. Band, Nachdruck: Glashütten im Taunus 1972, S. 14.

<sup>2</sup> Vgl. Platon, Theaitetos 155 c, d.

keit ihren Sinn, es gibt einen großen, sich geschichtlich verwirklichenden, aber dennoch übergeschichtlich wirksamen Zusammenhang, und der Mensch findet seinen Ort in einem Geschehen, das, zunächst als Unheilsgeschichte angelegt, sich doch zur Heilsgeschichte wendet. Alles wird gut – nicht nur eine intellektuelle, sondern auch eine existentielle Sehnsucht wird hier (scheinbar) eingelöst.

Nun mag es verwundern, daß eine so ökonomisch ausgerichtete Theorie wie die von Marx gerade solch philosophischen Bedürfnissen zu entsprechen vermag. Sind die überaus langatmigen, trockenen und sich in nationalökonomischen Details verlierenden Abhandlungen des »Kapital« bspw. in dieser Hinsicht nicht eher ernüchternd? Doch der »ökonomische« Marx der späteren Werkphase darf nicht isoliert betrachtet werden, weil der philosophische Impetus, der das Werk anstieß und ein Leben lang trug, dabei aus dem Blick gerät. Zur Ökonomie fand Marx recht spät,<sup>3</sup> sie bildete keinesfalls den Ausgangspunkt seiner geistigen Entwicklung. Um den »ganzen« Marx zu erfassen, bedarf es auch einer umfassenden Perspektive – einer Perspektive, die den ökonomischen Teil des Werkes einordnet in einen Gesamtzusammenhang, der über den Anspruch, eine ökonomische Analyse zu liefern, weit hinausgeht.

Nun sind zur Gewinnung einer solch umfassenden Perspektive zwei Wege vorstellbar. Zum einen – dies der umfänglichere Weg – könnte man das Gesamt der Schriften sichten und anhand dessen die geistige Entwicklung von Marx rekonstruieren. Ein zweiter Weg aber würde sich eröffnen, wenn man eine Schrift fände, in der Ausgang und Ziel des Denkens zusammengekommen, in nuce also das ganze Werk enthalten ist. Derartige Schriften finden sich in der Regel am Anfang des geistigen Weges zumindest jener Denker, die Zeit ihres Lebens einen großen Gedanken verfolgen. Platons Frühdialoge, Kants »De mundi sensibilis atque intelligibilis«, Nietzsches »Geburt der Tragödie« sind solche Texte, die, selbst wenn im Werkverlauf Perspektiven-

<sup>3</sup> S. dazu S. XXV dieser Einleitung.

veränderungen eintreten, doch auf das Gesamtwerk vorausweisen.

Auch bei Marx gibt es einen frühen Text, der Antrieb und Zielpunkt seines Denkens offenlegt, also das benennt, was in den ökonomischen Analysen der späteren Zeit vorausgesetzt, aber nicht mehr ausgesprochen wird. Die Rede ist von den »Ökonomisch-philosophischen Manuskripten«, ein Schlüsseltext für das philosophische Verständnis des Marxschen Oeuvres.

### *Die Bedeutung der »Manuskripte«*

Marx war sechsundzwanzig Jahre alt, als er die »Ökonomisch-philosophischen Manuskripte« 1844 im Pariser Exil verfaßte. Die preußische Zensur hatte ihn zum Gang ins Exil genötigt, nachdem er als Redakteur der oppositionellen »Rheinischen Zeitung« bei der Staatsmacht angeeckt war. Mit seinem freiwilligen Weggang kam er einem Haftbefehl zuvor, dessen Versuche Vollstreckung ihn ein Jahr später nach Brüssel und schließlich nach London fliehen ließ, wo er den Rest seines Lebens zubrachte.

Im jugendlichen Alter also schrieb Marx die »Manuskripte«, welche in der vorliegenden Form offenbar nicht für die Veröffentlichung vorgesehen waren. Da Marx sich in der Vorrede aber an den »Leser« wendet und für ihn einen Plan künftiger Publikationen entwirft,<sup>4</sup> ist zu vermuten, daß eine überarbeitete Fassung sehr wohl publiziert werden sollte. Doch es dauerte sehr lange, nämlich bis in die dreißiger Jahre des 20. Jahrhunderts, bis die »Manuskripte« in ihrer rohen, von Marx eben nicht mehr redigierten Form an die Öffentlichkeit gelangten.

Das hatte vielleicht praktische, auf jeden Fall aber ideologische Gründe. Die »Manuskripte« lagerten in den Archiven der sozialdemokratischen Partei Deutschlands in Berlin.<sup>5</sup> Ihr Inhalt

<sup>4</sup> Vgl. S. 1 der »Manuskripte«.

<sup>5</sup> So S. Landshut und J.P. Mayer in ihrem Vorwort zu: Karl Marx, Der

aber paßte nicht recht in die Zeit. Denn das von Marx verheißene Zukunftsreich, in dem alle Entfremdung des Menschen ein Ende finden müsse, war kaum mit dem inzwischen real existierenden Sozialismus in Deckung zu bringen; selbst als Vorstufe war letzterer nur mit Gewalt zu deuten. So wurde ein Teil der »Manuskripte« zwar 1928 in die erste russische Ausgabe der Werke von Marx und Engels aufgenommen, in der zweiten Ausgabe (ab 1955) fehlten sie aber wieder.<sup>6</sup>

Auf deutsch erschien der vollständige Text erstmals 1932, nämlich in der MEGA<sup>1</sup> I, 3 (Marx Engels Gesamtausgabe), der im Auftrag des Marx-Engels-Instituts in Moskau herausgegebenen Gesamtausgabe der Werke von Marx und Engels.<sup>7</sup> Die DDR mutete ihren Bürgern den ungekürzten Text erst 1968 zu, als ersten Ergänzungsband der MEW (Marx Engels Werke). Vorher, nämlich 1953 und 1955, hatte sie die »Manuskripte« in paternalistischer Fürsorge zweigeteilt veröffentlicht: gespalten in einen »philosophischen« und einen »ökonomischen« Teil.<sup>8</sup> Das entsprach ganz der herrschenden Ideologie, nach der den »Manuskripten« bloßer »Übergangscharakter« bescheinigt wurde, weil ihr philosophischer Ansatz noch zu sehr vom »philosophischen Idealismus und Anthropologismus«<sup>9</sup> der Tradition geprägt gewesen sei. Zum Standpunkt des »wissenschaftlichen Sozialismus« habe sich Marx hier noch nicht erhoben – weshalb man

historische Materialismus. Die Frühschriften, hrsg. von S. Landshut und J.P. Mayer, Leipzig 1932, S. V.

<sup>6</sup> Nach G. Hillmanns Essay » Zum Verständnis der Texte« in seiner Ausgabe: Karl Marx, Texte zu Methode und Praxis II, Pariser Manuskripte 1844, Reinbek 1966, S. 203.

<sup>7</sup> Ebenfalls 1932 erschien die von S. Landshut und J.P. Mayer im Kröner-Verlag besorgte Ausgabe der »Manuskripte«, in der allerdings das wichtige erste Manuskript fehlte. (S. Landshut u. J.P. Mayer (Hrsg.), a. a. O. (Anm. 5))

<sup>8</sup> Nämlich in: Karl Marx/Friedrich Engels, Die heilige Familie und andere philosophische Frühschriften, Berlin 1941, sowie: Karl Marx/Friedrich Engels, Kleine ökonomische Schriften, Berlin 1955.

<sup>9</sup> So das anonyme Herausgeberkollektiv der MEW-Ausgabe (Ergänzungsband 1, Berlin 1968) in seinem Vorwort S. XXf.

offenbar beschloß, die Bürger vor zu viel »jungem Marx« zu schützen oder wenigstens zu warnen.

Doch die Warnung richtete sich auch gen Westen. Denn dort hatte die Entdeckung der »Manuskripte«, eine durchschlagende Wirkung, die sich vor allem in den sechziger Jahren zeigte. Der nicht Moskau-hörigen Linken war ein neues Leitbild erschienen, der »humanistische Marx« der Frühschriften. Autoren wie Erich Fromm<sup>10</sup> und Herbert Marcuse<sup>11</sup>, die geistigen Väter der Studentenbewegung, hatten in dem »jungem Marx« einen Theoretiker gefunden, dem an einem »Sozialismus mit menschlichem Antlitz« zu liegen schien. Die bolschewistische Variante des Sozialismus konnte so offenbar mit Marx selbst konterkariert werden. Kein Wunder, daß die Sowjetunion und ihr treuester Vasall, die DDR, an solcher Deutung wenig Freude fanden.

Die »bürgerlichen Ideologen« hätten das »Unvollkommene, noch Unfertige« der frühen Schriften von Marx dazu benutzt, »um Marx' Lehre zu verfälschen«. Gerade die »Manuskripte« seien in dieser Weise verwendet worden – als Hebel, um »Marx' spätere Schriften zu manipulieren«, indem man diese entweder als Verrat oder als Vollendung des frühen Ansatzes ausgab. Der »Begriff Entfremdung« sei es vor allem gewesen, auf den die bürgerlichen Kritiker sich kapriziert hätten. Mißachtend, daß Marx mit diesem Begriff »in erster Linie ein materielles, durch das kapitalistische Privateigentum bedingtes Verhältnis«, nicht aber eine überzeitliche menschliche Verfaßtheit bezeichnen wollte, hätten sie diesen Begriff als Rammbock benutzt, um »Marxismus-Leninismus und die sozialistische Gesellschaftsordnung«<sup>12</sup> zu bekämpfen.

<sup>10</sup> S. Erich Fromm, *Das Menschenbild bei Marx*, Frankfurt a. M. 1963.

<sup>11</sup> Herbert Marcuse hatte gleich 1932 in der Zeitschrift: *Die Gesellschaft*, Bd. 9, S. 136–174, auf das Erscheinen der »Manuskripte« hingewiesen und ihre große Bedeutung für die Marx-Forschung betont (Beiträge zur Phänomenologie des Historischen Materialismus). Auch sein für die Studentenbewegung so wichtiges Buch: *Vernunft und Revolution*, Darmstadt und Neuwied 1972 (Erstauflage New York 1941) zehrt von der Anthropologie des Marx der »Manuskripte«.

<sup>12</sup> Alle Zitate: Vorwort zu MEW, Ergänzungsband 1 (Anm. 9), S. XX f.

Solch schweres Geschütz fuhr man also gegen westliche Neo-Marxisten, aber auch gegen Dissidenten in den eigenen Reihen auf. Nicht alle nämlich ließen sich so wirksam wieder auf Parteilinie bringen wie Georg Lukács, der diverse Volten schlug – auch in seiner Marx-Deutung<sup>13</sup> –, um dann immer wieder in den Schoß der Partei zurückzukehren. Wer sich aber in seiner Sozialismuskritik auf Marx selbst berufen zu können glaubte, war ein viel gefährlicherer Gegner als der Sozialismuskritiker aus dem Lager des Klassenfeindes. Bei den Gegnern aus dem eigenen Lager half, außer dem Terror natürlich, nur das Dogma, der Kronzeuge für die Kritik am real existierenden Sozialismus, der frühe Marx, sei noch nicht der wahre Marx gewesen. Immer noch mit den Malen der traditionellen Philosophie behaftet,<sup>14</sup> habe er den bürgerlichen Standpunkt nicht restlos überwunden, was ihn als Kronzeugen gegen den Sozialismus natürlich diskreditierte.

Welche politische Bedeutung dem Marxschen Frühwerk, vor allem jedoch den »Ökonomisch-philosophischen Manuskripten« zukam, ist damit vielleicht deutlich geworden: den orthodoxen Marxisten waren sie ein Stein des Anstoßes, den weniger orthodoxen die Legitimationsbasis für ihren Kampf um einen Sozialismus, der ganz anders sein sollte als der häßliche, massenmörderische, den die Welt bisher erlebt hatte. Wie aber steht es mit der philosophischen Bedeutung der Manuskripte? Sind sie tatsächlich Ausdruck eines humanistischen Anliegens, das Marx in der gesamten vorangegangenen Real- wie Geistesgeschichte immer nur verraten sah? Eine endgültige Antwort auf diese Frage kann alleine die Auseinandersetzung mit dem Text selbst erbringen – welche ansatzweise ab dem übernächsten Ab-

<sup>13</sup> Zu Lukács' Sicht des Marxschen Frühwerks s. Georg Lukács, Zur philosophischen Entwicklung des jungen Marx, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Bd. 1, 2. Jg. 1954, S. 288–343. Eine anschauliche Schilderung der Lukáčsschen Anpassungsfähigkeit findet sich in: Leszek Kolakowski, Die Hauptströmungen des Marxismus, Bd. 3, München Zürich 1979, S. 277–335.

<sup>14</sup> Etwa so, wie Marx von den Muttermalen der alten Gesellschaft spricht, mit denen der Sozialismus in seiner Anfangsphase noch behaftet sei. (Kritik des Gothaer Programms, MEW Bd. 19, S. 20)

schnitt unternommen werden soll. Vorbereitend dazu soll an dieser Stelle vergegenwärtigt werden, von welcher Ausgangslage aus Marx seine Untersuchung begann und welcher Impetus es war, der ihn dabei antrieb.

Es muß Verzweiflung gewesen sein, welche die jungen Philosophen ergriffen hatte, die die Erbschaft Hegels antreten mußten: Wie sollte Philosophieren nach Hegel noch möglich sein?<sup>15</sup> Die ganze Welt in ein System gebannt, das absolute Wissen in der Philosophie des Meisters zu sich gekommen – was blieb da noch zu tun übrig für eine Generation, die es vorwärts drängte, der angesichts der Vollkommenheit des schon Erreichten aber nur Epigonentum oder Selbstaufgabe zu bleiben schien? Marx gehörte zu dieser Generation, und er brannte vor Ehrgeiz. Nicht umsonst ist es immer wieder Prometheus, der durch seine frühen Schriften<sup>16</sup> irrlichtert: der Prometheische Aufstand gegen die Götter, das Herabholen des Feuers vom Himmel auf die Erde war die titanische Tathandlung, die Marx sich offenbar zum Vorbild nahm.<sup>17</sup>

»Titanenartig sind aber diese Zeiten, die einer in sich totalen Philosophie und ihren subjektiven Entwicklungsformen folgen«, jedenfalls dann, wenn sie tatsächlich von Titanenkämpfen erfüllt sind. Andernfalls bleibt nur die Bemühung darum, »in Wachs, Gips und Kupfer abzudrücken, was aus karrarischem Marmor, ganz wie Pallas Athene aus dem Haupt des Göttervaters Zeus hervorsprang.«<sup>18</sup> So also stellte sich die Alternative für

<sup>15</sup> Eine eindringliche Darstellung der geistigen Lage der Zeit geben Erich Thier, *Das Menschenbild des jungen Marx*, Göttingen 21961 und Heinrich Popitz, *Der entfremdete Mensch: Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx*, Frankfurt a.M. 21967.

<sup>16</sup> Z. B. in den Vorarbeiten zur Dissertation, der Dissertation selbst und den »Manuskripten«.

<sup>17</sup> Für Eric Voegelin liegt in dieser Prometheus-Verehrung der gnostische Ansatz der Marxschen Philosophie offen zutage: die Zerstörung der Seinswirklichkeit aus einem Akt hybrider menschlicher Selbsterhebung heraus (*Der Gottesmord*, München 1999, S. 78).

<sup>18</sup> So Marx in den Vorarbeiten zu seiner Dissertation, MEW Ergänzungsband 1, Anm. 9, S. 216.

Marx dar, Prometheischer Himmelstürmer oder Gipsstukkateur zu werden. Nachdem er bereits als Zwanzigjähriger in dem Gedicht »Des Verzweifelten Gebet« eben jenen Verzweifelten beschwörend sagen ließ: »Einen Thron will ich mir auferbauen/kalt und riesig soll sein Gipfel sein«<sup>19</sup>, ist leicht vorstellbar, welche Lebenswahl für ihn alleine in Frage kam.

Doch wie konnte man sich aus dem Bann der Hegelschen Philosophie lösen, welcher eigene Weg zeichnete sich ab?

Daß Marx sich überhaupt der Philosophie zuwendete, war nicht vorgesehen gewesen, denn zunächst studierte er Jurisprudenz. Doch es drängte ihn zugleich, wie er in seinem berühmten Brief an den Vater vom 10. November 1837 bekennt, »mit der Philosophie zu ringen«<sup>20</sup>. Seine ersten philosophischen Gehversuche – der Neunzehnjährige machte sich daran, eine Rechtsphilosophie zu schreiben! – waren aber nach eigener Einschätzung mit demselben Makel behaftet, den er auch schon bei seinen dichterischen Versuchen wahrgenommen hatte. Es »trat hier derselbe Gegensatz des Wirklichen und Sollenden, der dem Idealismus eigen, sehr störend hervor«<sup>21</sup>. Die fehlende Versöhnung von Sein und Sollen – schon in der Verwendung dieser Kategorien spiegelt sich der ganz von der Hegelschen Philosophie geprägte Zeitgeist wider.

So schreibt Marx auch, daß er gerade in der Phase, als er an seinen eigenen Schöpfungen verzweifelte, »Hegel von Anfang bis Ende, samt den meisten seiner Schüler«<sup>22</sup> kennengelernt habe. Und obwohl ihm die »groteske Felsenmelodie«<sup>23</sup> der Hegelschen Philosophie nicht behagte, konnte er sich ihr doch nicht entziehen; »immer fester kettete ich mich selbst an die jetzige Weltphilosophie, der ich zu entrinnen gedachte, aber alles Klangreiche war verstummt, eine wahre Ironiewut befiel mich«<sup>24</sup>.

<sup>19</sup> MEGA<sup>2</sup> I, 1, S. 640f.

<sup>20</sup> MEW. Ergänzungsband 1 (Anm. 9), S. 4.

<sup>21</sup> A. a. O., S. 4f.

<sup>22</sup> A. a. O., S. 10.

<sup>23</sup> A. a. O., S. 8.

<sup>24</sup> A. a. O., S. 10.



In diesen wenigen Sätzen klingen Motive an, deren Bedeutung für die geistige Entwicklung von Marx wohl nicht zu überschätzen ist. Marx wollte Großes schaffen – er vergleicht an einer Stelle des Briefes<sup>25</sup> den Verlauf seines gerade einmal neunzehnjährigen Lebens mit dem der Weltgeschichte. Alle seine Versuche, in der Poesie, in der Philosophie, auch in puncto Publikationen, scheitern jedoch. »Ärger«, »Wut« und »Verdruß« durchziehen wie ein roter Faden seine Schilderung des ersten Studienjahres, und es ist immer wieder der Verdruß über seine »vergeblichen, untergegangenen Geistesarbeiten«<sup>26</sup>, der ihn umtreibt. Den Widerspruch zwischen Sein und Sollen hat er zunächst an sich selbst erfahren. Vordergründig handelte es sich dabei um den Widerspruch zwischen den idealistischen Vorstellungen in seinen Werken und der sperrigen Wirklichkeit. Tiefergründig ging es jedoch offenbar um einen existentiellen Widerspruch: den zwischen realem Vermögen und Selbstentwurf.

Provozierend und faszinierend zugleich mußte in dieser Lage eine Philosophie wirken, die die Versöhnung aller Gegensätze versprach, eine Philosophie, in der die Widersprüche des Wirklichen zu notwendigen Durchgangsstadien auf dem Weg zur endgültigen Einheit gerieten. Allerdings – wenn diese höchste Synthese in der Philosophie Hegels bereits realisiert war, hatte man dann das Ende der Geschichte schon erreicht, so daß allen Nachgeborenen nur die Wiederholung blieb? Und wie konnte Hegel dem Wirklichen Vernunft attestieren, wenn die Welt doch so gar nicht dem entsprach, was man selbst für vernünftig hielt?

Marx findet einen Ausweg, der sich in diesem frühen Brief schon andeutet und der auch der Ausweg jener Hegel-Nachfolger war, die man als Jung- oder Links-Hegelianer bezeichnete: dem vollendeten Systembau wird die Kritik entgegengesetzt, der Schöpfung, wenn man so will, die Zerstörung. Der »Doctorclub«, zu dem Marx stieß, wie er in dem Brief berichtet, bestand aus einer Gruppe von Junghegelianern, die sich ebenso wie Marx von der Hegelschen Weltdeutung angezogen fühlten und

<sup>25</sup> A. a. O., S. 3.

<sup>26</sup> A. a. O., S. 9.

dennoch den Weg über Hegel hinaus suchten. Daß die Spaltung der Hegelschen Schule in Alt- und Junghegelianer aus der Auseinandersetzung über die Hegelsche Religionsphilosophie heraus erfolgte, war auch für Marx von Bedeutung. Der Religion kommt in der Entwicklung seines eigenen Standpunkts eine wichtige Rolle zu, wie im folgenden noch zu zeigen sein wird.<sup>27</sup>

Die Wende zur Kritik<sup>28</sup> also deutet sich schon in der »Ironiewut« an, die den jungen Studenten befällt, der sich an diejenige Philosophie »kettet«, der er doch »entrinnen« will. Diese Wende wird aber auch in seinem Vorstoß in das Lager der Junghegelianer sichtbar. Und noch mehr kündigt sich in jenem 1837er Brief an, nämlich die Richtung, welche die Kritik einmal nehmen wird. »Von dem Idealismus ... geriet ich dazu, im Wirklichen selbst die Idee zu suchen. Hatten die Götter früher über der Erde gewohnt, so waren sie jetzt das Zentrum derselben geworden.«<sup>29</sup>

Die Entthronung der Götter, eben die Promethische Tat, war der Ausweg aus der Krise. Zunächst mußte der Gott Hegel entthront werden, dann aber auch das Absolute, von dem er kündete. In den Vorarbeiten zu seiner Dissertation läßt Marx erkennen, welche Gedanken ihn auf den eigenen Weg brachten: Weltgeschichtlich hatte es schon einmal eine solche Situation gegeben, in der eine in sich vollendete Philosophie keine Steigerung oder auch nur Fortentwicklung mehr zuzulassen schien, nämlich in der Zeit nach Aristoteles. Und wodurch war es damals möglich gewesen, daß die Geschichte dennoch ihren Fortgang nahm? Der »Weltphilosophie« mußte ein »Sturm« folgen. »Gemeine Harfen klingen unter jeder Hand; Aeols Harfen nur, wenn der Sturm sie schlägt.«<sup>30</sup>

<sup>27</sup> S. u. S. XX, S. XXVIII und S. XXXIII.

<sup>28</sup> Die einen, wenn nicht *den* bestimmenden Zug der Marxschen Philosophie ausmacht, vgl. Titel wie: Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Kritik der politischen Ökonomie, Heilige Familie oder die Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten etc.

<sup>29</sup> Brief an den Vater vom 10. November 1837, MEW, Ergänzungsband 1 (Anm. 9), S. 8.

<sup>30</sup> Hefte zur epikurischen, stoischen und skeptischen Philosophie, Sechstes Heft, in: MEW Ergänzungsband 1 (Anm. 9), S. 216.

Diesen Sturm löste eine radikale Umwendung der Blickrichtung aus. Nach der Aristotelischen Metaphysik folgte der Empirismus des Epikur. Das also war damals die Lösung, für die Marx auch ein symbolisches Pendant in der attischen Geschichte findet. Als nämlich »Athen Verwüstung drohte«, bewog Themistokles die Athener, »es vollends zu verlassen und zur See, auf einem anderen Elemente, ein neues Athen zu gründen.«<sup>31</sup> Das andere Element, auf das Marx sich dann zurückzog, war die Praxis, welche er der Theorie Hegels entgegensetzte, die Sinnlichkeit, mit der er Hegels Idealität konterkarierte. So ergab sich tatsächlich eine analoge Situation wie in der Zeit nach der griechischen Klassik. Allerdings hatte es bereits innerhalb des Deutschen Idealismus selbst eine ähnliche Wende gegeben: Fichtes Philosophie der Praxis hatte den Weg vorgezeichnet, der über den Idealismus hinausführen sollte. Marx konnte also auf schon Vorgedachtes zurückgreifen.

Nun ließe sich natürlich einwenden, daß sich in Marx' radikaler Abwendung vom Hegelschen Idealismus nicht nur die subjektiven Nöte der Junghegelianer widerspiegeln, sondern auch die objektiven Nöte der geschichtlichen Lage. Daß Hegel seinen Frieden mit dem preußischen Staat geschlossen hatte, mußte wie ein Verrat an seiner früheren Begeisterung für die französische Revolution wirken. Denn trotz wichtiger Reformansätze wie bspw. die Stein-Hardenbergschen Reformen blieb Preußen doch im Bann der Metternichschen Restaurationspolitik<sup>32</sup>; der grundbesitzende Adel konnte seine Privilegien gegen die Bauernschaft und das aufstrebende liberal bzw. national gesonnene Bürgertum verteidigen. Konstitutionalismus und Parlamentaris-

<sup>31</sup> A. a. O.

<sup>32</sup> Auf diese bzw. auf die »Heilige Allianz« spielen Marx und Engels im »Manifest der kommunistischen Partei« an, wenn sie in der berühmten Eingangssequenz sagen: »Ein Gespenst geht um in Europa – das Gespenst des Kommunismus. Alle Mächte des alten Europa haben sich zu einer heiligen Hetzjagd gegen dies Gespenst verbündet, der Papst und der Zar, Metternich und Guizot, französische Radikale und deutsche Polizisten.« (MEW Bd. 4, Berlin 1959, S. 461)

mus blieben Fernziele, nur in wirtschaftspolitischer Sicht wurde, bspw. durch die Zollpolitik, eine Liberalisierung erreicht.<sup>33</sup> Gerade diese Diskrepanz zwischen ökonomischer Liberalisierung und politischer Restauration begünstigte die revolutionäre Gärung des Vormärz. Insofern mußte Hegels berühmter Satz aus der »Rechtsphilosophie«, daß das Vernünftige wirklich und das Wirkliche vernünftig sei, besonders einer vorwärtsdrängenden Jugend anstößig erscheinen – zumindest dann, wenn sie willens war, diesen Satz konkretistisch mißzuverstehen.

Ob bei Marx nun tatsächlich das Hadern mit den objektiven Umständen im Vordergrund stand oder ob die inneren Nöte in den äußeren Umständen nur eine geeignete Projektionsfläche fanden, läßt sich im Nachhinein schwer entscheiden. Eine gewichtige Rolle spielte die eigene existentielle Situation auf jeden Fall, spürbar bspw. in einer Bemerkung aus den Vorarbeiten zur Dissertation. Da heißt es in Anspielung auf den »Sturm«, der einer »Weltphilosophie« folgen müsse: »Wer diese geschichtliche Notwendigkeit nicht einsieht, der muß konsequenterweise leugnen, daß überhaupt nach einer totalen Philosophie noch Menschen leben können«<sup>34</sup>. Hier geht es ganz offensichtlich darum, sich doch noch einen geschichtlichen Ort zu erkämpfen, nachdem eine geniale, in sich abgeschlossene Philosophie bereits das Ende der Geschichte eingeläutet zu haben scheint. Eine gewisse Verzweiflung läßt sich aus dieser Äußerung durchaus heraus hören.

Welche weiteren Schritte sind es nun, die Marx unternehmen mußte, um zu der in den »Manuskripten« vertretenen Position zu gelangen? Die wesentlichen Stationen sind mit den Namen von Mitstreitern verbunden, deren Sicht Marx eine zeitlang teilte, um die ehemaligen Wegbegleiter dann – oft mit heftiger Polemik – wieder von sich zu stoßen. Nur Engels blieb von diesem Schicksal verschont, weil er mit seiner Kapitalismuskritik jene

<sup>33</sup> Vgl. dazu: Theodor Schieder, Vom Deutschen Bund zum Deutschen Reich, in: Gebhardt, Handbuch der deutschen Geschichte, München <sup>10</sup>1985, S. 22.

<sup>34</sup> MEW Ergänzungsband 1, (Anm. 9), S. 216.

Wirklichkeitsdeutung vertrat, in der Marx dann schließlich seinen eigenen Ansatz realisieren konnte.<sup>35</sup> Doch auch von den Zurückgelassenen finden sich im Werk deutliche Spuren, bis in einzelne Formulierungen hinein. Vor allem aber hat Marx die Hegelsche Philosophie nie wirklich hinter sich gelassen. Denn ohne deren ins Materialistische gewendetes Geschichtsschema (einschließlich der Heils«automatik«!) fehlte der Marxschen Philosophie die innere Systematik, aus der sich auch die behauptete Notwendigkeit der einzelnen Entwicklungsstufen ableitet.

Bruno Bauer, Mitglied des »Doctorclubs« und führender Junghegelianer, ist es zunächst, der mit seiner radikalen Hegelkritik Einfluß auf den jungen Marx ausübt. Wie schon erwähnt, war es die Hegelsche Religionsphilosophie, an der sich die Hegelschule entzweite. Die Aufhebung der Religion, genauer gesagt: der christlichen Religion, in der Philosophie als höchste Stufe des absoluten Geistes bedeutete natürlich nicht nur negatio, sondern auch conservatio; die Philosophie bringt auf den Begriff, was an sachlichem Gehalt in der Religion zwar schon präsent ist, aber noch in der Form von Gefühl und Vorstellung existiert. Junge Denker wie David Friedrich Strauss, Ludwig Feuerbach, Moses Heß und eben auch Bruno Bauer opponierten gegen eine solche Sicht der Religion auf je eigene Weise, indem sie sich bspw. dem Pantheismus, Atheismus oder Materialismus zuwandten.

Bruno Bauers Kritik setzte an Hegels Vorstellung des Absoluten an. An die Stelle des Weltgeistes tritt bei ihm das menschliche Selbstbewußtsein, dessen »Kritik« am Bestehenden nun zum vorwärtstreibenden Moment wird. Die Rückführung des Absoluten auf den Menschen und, damit verbunden, die Befreiung des Menschen von der Fessel der Religion waren Ansätze, die Marx in seiner Frontstellung gegen die spekulativen Höhen-

<sup>35</sup> Daß Engels durch seine großzügige Unterstützung auch für das Überleben von Marx und dessen Familie sorgte, mag ein weiterer Grund für die Anhänglichkeit gewesen sein, womit keinesfalls bestritten werden soll, daß die inhaltliche Übereinstimmung entscheidender gewesen sein mag.

flüge Hegels entgegenkommen mußten. Doch Marx bricht 1842 mit dem früheren Freund, als er sich durch seine Arbeit als Redakteur der »Rheinischen Zeitung« zunehmend politisiert. Bauers Kritik erscheint ihm nun ihrerseits zu idealistisch, zu sehr bloße Gedankenbewegung; die Wirklichkeit jenseits des bloßen Gedankens, die er wie viele seiner Generation schon in Hegels Philosophie vermißte, findet er auch bei Bauer nicht.<sup>36</sup> Marx ist jetzt der Auffassung, daß eine Kritik der Religion nicht mehr ausreicht, sondern daß die Religion »mit der Auflösung der verkehrten Realität, deren *Theorie* sie ist, von selbst stürzt.«<sup>37</sup> Allerdings – an der Bedeutung der Religionskritik für den Fortgang der Geschichte zweifelte Marx nicht. In der »Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie« von 1843 nämlich heißt es: »Für Deutschland ist die Kritik der Religion im wesentlichen beendet und die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik.«<sup>38</sup>

Ein eher schlichter Denker, der zeitweise dennoch deutlichen Einfluß auf Marx ausübte, war Ludwig Feuerbach. Feuerbach zieht aus seinem religionskritischen Ansatz die materialistische Konsequenz. In Gott hat sich der Mensch selbst vergegenständlicht; was der menschlichen Gattung eignet, erhebt der Mensch, sich selbst verkennend, zum göttlichen Attribut. Das religiöse Bewußtsein ist so Ausdruck menschlicher Selbstentfremdung. In der Sinnlichkeit ist der Mensch hingegen ganz bei sich. Deshalb gilt es, die spekulative Philosophie umzukehren und das, was bei ihr Subjekt ist (der Geist), zum Prädikat zu machen und vice versa.

Alle diese Gedanken finden sich in den »Manuskripten« wieder, und Marx betont in ihnen auch, daß Feuerbach – im Gegensatz zu Bruno Bauer – »der wahre Überwinder der Philoso-

<sup>36</sup> Die – harsche – Abrechnung mit Bauer nimmt Marx vor in: Die heilige Familie, in: MEW, Bd. 2, S. 7–223.

<sup>37</sup> Aus dem Brief an Arnold Ruge vom 30.11.1842, in: MEW, Bd. 27, S. 412.

<sup>38</sup> Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: MEW Bd.1, S. 201–333.

phie«<sup>39</sup> gewesen sei. An anderer Stelle<sup>40</sup> heißt es, man müsse durch den »Feuerbach«, um zur Wahrheit und Freiheit zu gelangen. Der Feuerbach sei das »*Purgatorium* der Gegenwart«. Was Marx an Feuerbach zu schätzen weiß, ist sein entschieden materialistischer Standpunkt, seine Entlarvung der Philosophie als verkappte Religion und insofern als eine Form menschlicher Selbstentfremdung sowie seine Auffassung der Sinnlichkeit als das schlechthin Positive – im Gegensatz zu Hegels Sicht, der im Sinnlichen nur eine Entäußerungsweise des Geistes, also Negation, ausmache. Doch auch Feuerbach verfällt später wieder der Kritik, obwohl ihm Marx konzidiert, als einziger ein kritisches Verhältnis zur Hegelschen Dialektik entwickelt zu haben. Was er ihm vorwirft, ist die Ahistorizität seines Materialismus, seinen Individualismus, seine Reduktion des Sinnlichen auf ein Objekt der Anschauung, auf äußere Natur. Marx versteht Sinnlichkeit nun – im Rückgriff auf Hegels »Phänomenologie des Geistes«, in der von der Selbsterzeugung des Menschen durch Arbeit die Rede ist – wesentlich als Ergebnis von menschlicher Praxis. Und so genügt ihm der Feuerbachsche Ansatz auch nicht mehr, die Wirklichkeit per Bewußtseinsveränderung umzugestalten. In seiner elften und berühmtesten These über Feuerbach<sup>41</sup> fordert Marx die Veränderung durch die Tat: »Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*; es kömmt darauf an, sie zu *verändern*.«

Moses Heß ist zweifelsohne ein weiterer wichtiger Ideengeber, vielleicht sogar ein noch gewichtiger als die vorgenannten;<sup>42</sup> nach der Begegnung mit Atheismus (Bauer) und anthropologischem Materialismus (Feuerbach) trifft Marx nun in Heß auf einen eschatologisch ausgerichteten Kommunismus. Heß ist Mit-

<sup>39</sup> In der vorliegenden Ausgabe S. 2, 4.

<sup>40</sup> In: Luther als Schiedsrichter zwischen Strauss und Feuerbach, MEW Bd. 1, S. 26f.

<sup>41</sup> MEW Bd. 3, S. 7; 535.

<sup>42</sup> Die Bedeutung von Heß für Marx ist in der Forschung zwar umstritten, aber es gibt m. E. gute Gründe, seine Rolle nicht zu unterschätzen, vgl. dazu Erich Thier, a. a. O. (Anm. 15), S. 54ff.

begründer der »Rheinischen Zeitung«, bei der Marx seit 1842 als Redakteur arbeitet. Im Rahmen seiner Redakteurstätigkeit wird Marx mit sozialen Problemen der Zeit konfrontiert (z. B. die Lage der Moselbauern), und er lernt die französischen Frühsozialisten kennen, deren Position er aber kritisch gegenübersteht. Ob es nun Lorenz von Steins Buch »Der Sozialismus und Kommunismus im heutigen Frankreich«<sup>43</sup> war, das Marx zum Kommunismus konvertieren ließ, oder der Einfluß von Moses Heß, läßt sich nicht eindeutig feststellen.

Was von Stein, den Konservativen, und Heß, den glühenden Kommunisten, eint, ist eine Einsicht von durchschlagender Bedeutung: Es ist das Proletariat, das Träger künftiger revolutionärer Umgestaltung sein wird. Das heißt: Es ist nicht das Bürgertum, von dem die grundstürzende, befürchtete oder erhoffte Änderung der Verhältnisse zu erwarten ist. Erst jetzt also kommt in Marx' geistiger Entwicklung das Proletariat überhaupt ins Spiel – als Schwungrad für einen Prozeß gesellschaftlicher Umwälzung, der den Ausbruch aus dem elfenbeinernen Gehäuse der Theorie ermöglichen soll, der endlich die ersehnte Wirklichkeit schaffen soll, die Marx bisher in allen Versuchen, den Idealismus zu überwinden, vermißte.

Doch es ist nicht nur die Entdeckung des Proletariats, die Marx Heß (und Stein) verdankt. Heß bringt auch das Moment der Geschichtlichkeit in einen erst naturalistisch gedachten Materialismus,<sup>44</sup> eine Geschichtlichkeit, deren Hintergrund der jüdische Messianismus bildet.<sup>45</sup> So verwundert es auch nicht, daß die ersehnte kommunistische Zukunftsgesellschaft die Züge des Paradieses trägt; verwunderlich ist es hingegen, wie viel von die-

<sup>43</sup> Lorenz von Stein betrachtete die neuen sozialen Bewegungen vom bürgerlich-konservativen Standpunkt aus, was ihn keineswegs daran hinderte, die soziale Frage sehr ernst zu nehmen und vor den Folgen sich verschärfender Klassengegensätze zu warnen. Marx und Engels machen im »Manifest der kommunistischen Partei« deutliche Anleihen bei diesem bürgerlichen Theoretiker.

<sup>44</sup> Vgl. E. Thier, a. a. O. (Anm. 15), S. 70f.

<sup>45</sup> Vgl. E. Fromm (Anm. 10), S. 63.



ser paradiesischen Erwartung Eingang in die »Manuskripte« gefunden hat, obwohl der emotional-emphatische Hintergrund von Heß bei Marx völlig fehlte. Im Gegenteil – Marx ergeht sich ab 1846 in heftiger Polemik gegen den »deutschen Gefühlssozialismus«, mit dem er neben Wilhelm Weitling auch Heß meint. Heß' Hoffnung auf eine dermaleinst »in Liebe vereinigte Menschheit«<sup>46</sup>, sein Glaube an die Liebe als das eigentlich schöpferische Prinzip sind Ansätze, die Marx und Engels verächtlich von der »Liebessabbelelei« der »Gefühlssozialisten« reden lassen.

Nichtsdestotrotz sind es gerade jene religiös konnotierten und im Grunde schwärmerischen Elemente in Heß' Denken, welche in den »Manuskripten« ihren Niederschlag gefunden haben. Ein eschatologisches Moment zeigt sich schon in Heß' Ausgangsdiagnose, der ein triadisches Schema zugrunde liegt: Frankreich hat – via Revolution – auf praktischem Wege mit dem Überkommenen aufgeräumt; Deutschland hat dies – via Philosophie – auf theoretische Weise getan; in England, welches aufgrund der industriellen Revolution ökonomisch am weitesten fortgeschritten ist, werden sich die beiden Ströme vereinigen und zur sozialen, menscheitsbefreienden Revolution führen. Dazu gibt es zwar kein direktes Pendant in den »Manuskripten«, aber es zeichnet exakt Marxens eigenen Weg hin zu den »Manuskripten« nach. Auch bei ihm mußten sich französischer Frühsozialismus, Deutscher Idealismus (sowie dessen Kritik) und englische Nationalökonomie vereinigen, um seine Revolutionstheorie hervorzubringen. Allerdings handelte es sich bei alledem wiederum nur um Theorien und nicht um Praxis; auch Marx ist Zeit seines Lebens nicht über das Reich des Geistes hinausgelangt.

*Ein* zentraler Gedanke trägt Heß' eschatologische Hoffnung, und er muß ebenso bei Marx als Fundament mitgedacht werden: Bisher glaubte der Mensch, Gott sei außer ihm und der Teufel

<sup>46</sup> Aus: Moses Heß, Kommunistisches Bekenntnis, in: Philosophische und sozialistische Schriften 1837–1850, 2. bearb. Auflage, Vaduz/Liechtenstein 1980, S. 367.

sei in ihm. Das ist unter entfremdeten Verhältnissen gar nicht anders möglich, denn die Welt ist dann schlecht und durch sie auch der Mensch. Das Gute aber erscheint transzendent. Erst wenn der Mensch sich als Gattungswesen begreift und die Trennung zwischen den Menschen aufgehoben ist, wird der Mensch als das Eigene erkennen, was er früher Gott zuschrieb. Er wird »den äußeren Gott in den inneren« umschaffen.<sup>47</sup>

Und was ist Ursache des Bösen in der Welt? Letztlich ist es das Privateigentum. Denn weil sich der Mensch, solange er in ökonomischer Knechtschaft lebt, in seiner praktischen Tätigkeit nicht verwirklichen kann, klammert er sich an deren Produkt, um wenigstens an ihm etwas eigenes zu haben. »Es ist eben die *Seinsucht*, die Sucht nämlich, fortzubestehen als bestimmte Individualität, als beschränktes Ich, als endliches Wesen – die zur *Habsucht* führt.«<sup>48</sup> Der Mensch trennt sich durch seine Fixierung auf das materielle Eigentum von seiner Gattung und lebt seinen Egoismus in Form von Habsucht aus, wodurch sich die Verhältnisse natürlich immer weiter verschlechtern. Das Prinzip des Bösen manifestiert sich im Geld. Wenn das Gegenprinzip, das Gute, nicht in der befreienden Tat gesehen, sondern in einen jenseitigen Gott projiziert wird, wirkt dies auf den Menschen wie Opium – es lindert zwar, aber es lähmt auch.

Sind schon hier die Parallelen Heß – Marx unverkennbar, so gilt dies erst recht für die Vorstellung von der kommunistischen Zukunftsgesellschaft, welche Marx in den »Manuskripten«, im Vergleich zum übrigen Werk, noch recht ausführlich entwickelt. Wenn er auch nicht wie Heß davon träumt, daß Lamm und Löwe einmal friedlich nebeneinander weiden werden,<sup>49</sup> so verbindet er mit dem Kommunismus doch ebenso wie Heß schlicht die Hoffnung auf Erlösung. Wenn Staat und Religion aufgehoben sind, wird die Trennung zwischen den Menschen beseitigt sein, und der Mensch wird in freier Betätigung aller

<sup>47</sup> Moses Heß, Philosophie der Tat, in: Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz, hrsg. von G. Herwegh, Zürich und Winterthur 1843, S. 326.

<sup>48</sup> Moses Heß, a. a. O. (Anm. 47), S. 329.

<sup>49</sup> Vgl. Thier, a. a. O. (Anm. 15), S. 61.

seiner Wesenskräfte seiner selbst gewiß werden. Das Sein ist an die Stelle des Haben-Wollens getreten, da die menschliche Tätigkeit nun als Zweck an sich betrachtet und der Genuß bereits in der Arbeit selbst verwirklicht wird. Eines Gottes bedarf es jetzt nicht mehr, denn der Mensch selbst hat sich vergöttlicht. Solch eine Vorstellung ist nun allerdings nicht mehr überbietbar.

Mit dem vierten entscheidenden Wegbegleiter Friedrich Engels gelangt das Thema »Ökonomie« in das Zentrum des Marx'schen Interesses. Engels' 1844 in den Deutsch-Französischen Jahrbüchern<sup>50</sup> veröffentlichte Schrift »Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie« bildet für Marx gleichsam die Initialzündung zu einem intensiven Studium der nationalökonomischen Literatur. Dieses in Paris absolvierte Studium ist die unmittelbare Vorbereitung für die Abfassung der »Manuskripte«.

Zwar war Marx bereits durch die Frühsozialisten auf die Bedeutung der ökonomischen Verhältnisse für die politische und soziale Wirklichkeit aufmerksam geworden; erste Reflexe finden sich in der ebenfalls in den »Jahrbüchern« publizierten Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Doch mit Engels' Aufriß der kapitalistischen Gesellschaft und der in ihr angelegten Dynamik bekommt Marx sozusagen das »Unterfutter« für seine Kritik der bürgerlichen Gesellschaft.

Wesentliche Elemente der Marx'schen Kapitalismuskritik finden sich bei Engels vorgebildet. Engels, ebenfalls durch die Hegelsche Schule und den »Feuerbach« gegangen, erlebt, entsprechend vorgeprägt, den englischen Manchester-Kapitalismus. Zugleich registriert er, wie die neuentstandene Wissenschaft der Nationalökonomie ihrerseits den Kapitalismus wahrnimmt, was Engels zur Kritik der Nationalökonomie animiert: Die kapitalistische Produktion führt zu immensen Produktivitätssteigerungen, gleichzeitig jedoch zur Verarmung der Klasse, die durch ihre Arbeit den gesellschaftlichen Reichtum schafft. Anders als

<sup>50</sup> Diese »Jahrbücher« gab Marx zusammen mit dem befreundeten Arnold Ruge heraus; allerdings erschien von ihnen nur eine einzige Ausgabe. Die politischen Differenzen der beiden Herausgeber führten auch hier wieder zu einem irreparablen Zerwürfnis.

die englische Nationalökonomie behauptet, bewirkt die kapitalistische Konkurrenz nicht den Wohlstand aller, sondern in ihr wirkt das auf Habsucht beruhende Recht des Stärkeren: Die Arbeiter werden ins Elend gestürzt und der Besitz konzentriert sich, weil in der Konkurrenz, die Kapital, Arbeit und Grundbesitz gegeneinander und innerhalb der eigenen Klasse betreiben, der Stärkere stets den Schwächeren überwältigt. Wenn die moderne Nationalökonomie die Überwindung des merkantilistischen Monopols durch die Handelsfreiheit und durch das Prinzip der Konkurrenz feiert, dann übersieht sie, daß es seinerseits ein Monopol ist, das die Konkurrenz erst ermöglicht: das am Privateigentum.

Um die menschliche Entfremdung durch die unmenschlichen ökonomischen Verhältnisse überwinden zu können, bedarf es deshalb einer Aufhebung des Privateigentums. Dann wird die Versöhnung von Mensch und Natur und der Menschen untereinander kein Hemmnis mehr vorfinden. Ungewollt wirkt die Gesamtentwicklung durch ihre Vernichtung der Sonderinteressen schon in diese Richtung. Sind die Verhältnisse aber einmal revolutioniert, ist das Privateigentum beseitigt, so kann es auch keine Wirtschaftskrisen mehr geben, weil die Produktion dann nach dem Bedarf geplant wird (ein dezenter Vorverweis auf die sozialistische Planwirtschaft, der sich noch deutlicher im von Marx und Engels gemeinsam verfaßten »Manifest der Kommunistischen Partei«<sup>51</sup> zeigt).

Eine innere Systematik, eine strenge Deduktion liegt Engels' Ausführungen nicht zugrunde, und genau hier wird Marx ansetzen. Sein Ehrgeiz, nicht assoziativ vorzugehen, sondern wissenschaftlich-systematisch zu begründen, führt ihn zum ausgiebigen Studium der englischen (und französischen) Nationalökonomie. Es ist jedoch bereits ein interessiertes Studium: Marx sucht die Bestätigung für seine mittlerweile feststehende Position. Das zeigt sich an seiner Art zu zitieren,<sup>52</sup> das wird aber auch indirekt von seinem Schwiegersohn Paul Lafargue bestätigt,

<sup>51</sup> Vgl. a. a. O. (Anm. 32), S. 481 f.

<sup>52</sup> Vgl. dazu den Anmerkungsteil zu den »Manuskripten«.

dem Marx gegenüber geäußert hatte: »Sie [sc. die Bücher] sind meine Sklaven und sollen mir nach meinem Willen dienen.«<sup>53</sup> Die Herausgeber der MEGA heben in ihrer Einleitung zu den »Manuskripten« rühmend hervor: »Marx begann die Ausarbeitung [sc. der Manuskripte] bereits mit festen Vorstellungen über die Rolle des Proletariats ... Schon vor dem Studium der Ökonomie stand für ihn fest, daß das Privateigentum aufgehoben werden muß. ... Die Analyse der Auffassungen von Smith über den Arbeitslohn entstand bereits in bewußter, durch einen prinzipiell anderen Klassenstandpunkt begründeter Konfrontation gegenüber der bürgerlichen Ökonomie.«<sup>54</sup> Dies Lob der Parteilichkeit, das wohl nicht zu Unrecht ausgesprochen wird, läßt Rückschlüsse auf die Art von Wissenschaftlichkeit zu, welcher Marx nach Gewinnung seines Standpunktes huldigte. Es handelt sich nicht mehr um die »bürgerliche« Wissenschaft, die in ihrer Naivität nach objektiver Wahrheit sucht, sondern um die sozialistische Wissenschaft, deren Wahrhaftigkeit sich nach ihrem Nutzen für die proletarische Revolution bemißt.

Mit den vier Zeitgenossen, die in den vorangegangenen Ausführungen genannt wurden, sind theoretische Positionen bezeichnet, die sozusagen von außen auf Marx einwirkten. Nun soll der Weg zu den Manuskripten, so weit das möglich ist, noch einmal aus der Binnenperspektive nachvollzogen werden – gemäß dem gedanklichen Zusammenhang, in dem Marx stand und der ihn dazu geführt haben mag, jene Einflüsse aufzunehmen.

Am Anfang steht bei Marx der Wille zur geistigen Selbsttätigkeit, der zunächst im Hegelschen System ein unüberwindliches Hindernis vor sich sieht. An eine epigonale Fortsetzung ist nicht zu denken, das läßt der eigene Ehrgeiz nicht zu. So bleibt nur die radikale Entgegensetzung – anstelle des Systems die Kritik des Systems, anstelle der Herrschaft des Geistes der Primat der Sinnlichkeit, anstelle der Theorie die Praxis.

<sup>53</sup> Paul Lafargue, a. a. O. (Anm. 1), S. 12.

<sup>54</sup> MEGA<sup>2</sup> I, 2, Berlin 1982, S. 691.

Daß die Kritik dann an der Religion ansetzt, ist nicht zufällig. Auch der französischen Revolution, unter deren Eindruck die Junghegelianer alle noch standen, war die Religionskritik der Aufklärer – bspw. Voltaires oder Diderots – vorausgegangen. Der Grund liegt nicht nur darin, daß die Religion als Instrument zur Herrschaftsstabilisierung eingesetzt werden und dadurch restaurativ wirken kann. Religion ist darüber hinaus immer Verweis auf eine absolute Grenze, die menschlichem Tun und Wollen gesetzt ist. Das revolutionäre Bewußtsein kann eine solche Grenze nicht akzeptieren, weil mit ihr natürlich auch eine Relativierung des Menschlichen, speziell der menschlichen Praxis einhergeht. In solcher Lage ist es naheliegend, entlarvungspsychologisch vorzugehen und das Absolute dem Menschen wieder verfügbar zu machen, indem man es zu seiner eigenen, als solche nicht erkannten Schöpfung erklärt. Solange es Gott gibt, kann der Mensch nicht an seine Stelle treten.

Wie wichtig die Destruktion der Religion für Marx war, zeigt ein Satz aus den »Manuskripten«: »Der Kommunismus beginnt sogleich mit dem Atheismus.«<sup>55</sup> Kommunismus und Religiosität sind Alternativmodelle und damit inkompatibel.

Der Atheismus schafft so die Grundlage für einen – auf spezifische Weise verstandenen – Humanismus; das Menschliche wird zum Absolutum. Mit Feuerbachs Gleichung Humanismus = Naturalismus (die sich in den Manuskripten wiederfindet)<sup>56</sup>, ist ein nächster entscheidender Schritt zur Überwindung des Idealismus getan: der materialistische Standpunkt läßt alles Geistige zum bloß Abgeleiteten werden. Damit ist nicht nur die Entthronung Gottes endgültig besiegelt, auch das Göttliche im Menschen wird depotenziert: das Ideelle verdankt seine Existenz dem Sinnlichen, es ist sozusagen nur eine Realität zweiten Grades.

Daß Marx bei dem Feuerbachschen Materialismus nicht stehenbleibt, ist zum einen sicher seinem ständig fortgeführten Ringen mit der Hegelschen Philosophie zuzuschreiben, zum an-

<sup>55</sup> Manuskripte, unten, S. 88.

<sup>56</sup> A. a. O., S. 86.

deren aber wohl auch der Tatsache, daß ein sich objektivistisch verstehender Materialismus die Materie so deutet, daß sie für den Menschen immer noch eine objektive Grenze darstellt.

Aus der Hegelschen »Phänomenologie« konnte Marx den Grundsatz übernehmen, daß der Mensch sich in der Arbeit selbst erzeugt; er vergegenständlicht seine Wesenkräfte, er entfremdet sich, kehrt dann aber wieder zu sich zurück, wenn er erkannt hat, daß dies Fremde nur ein Anderes seiner selbst ist. Das Ganze wird als Gedankenbewegung gefaßt, und damit wird auch die Gegenständlichkeit wieder im Gedanken aufgehoben. Wenn aber die eigentliche Wirklichkeit gerade im Gegenständlichen liegt und nicht im Gedanken, dann muß auch die Entfremdung »tatsächlich« aufgehoben werden und nicht bloß im Kopf, wie selbst noch bei Feuerbach. Mit anderen Worten: Erst in der Kombination von Hegel und Feuerbach gelingt es Marx, sowohl die dem Menschen immer noch gesetzten Grenzen zu überwinden als auch dem unbedingten Willen zur Praxis Genüge zu tun. Der Idealismus wird materialistisch umgestülpt, und der Materialismus wird mit dem Moment der Geschichtlichkeit, der menschlichen Tätigkeit affiziert.

Jetzt muß es darum gehen, die Praxis auch in der »Wirklichkeit« zu verankern, also das, was Hegel in der »Phänomenologie« als Geschichte des Geistes dargestellt hatte, nun als Geschichte der menschlichen Tätigkeit zu erweisen. Nur dann läßt sich die Notwendigkeit des Prozesses der Entfremdung und Aufhebung der Entfremdung begründen, wenn sich in der Realgeschichte selbst Widersprüche auffinden lassen, die (angeblich, denn bislang handelt es sich immer noch um einen geistigen Entwurf!) mit Notwendigkeit zu ihrer Aufhebung drängen.

Zunächst scheinen es die politischen Gegensätze der Zeit zu sein, an denen sich das gedankliche Schema festmachen läßt. Doch auch die politischen Verhältnisse müssen – ähnlich wie die religiösen – noch materialistisch »entzaubert« und als bloße Reflexe einer tieferliegenden und damit »wirklicheren« Wirklichkeitsschicht entlarvt werden: als Reflex der sozioökonomischen Wirklichkeit. Es sind wohl die Frühsozialisten und die tatsächlichen sozialen Verwerfungen, die Marx auf die soziale

Realität aufmerksam machen, aber ebenso bürgerliche Historiker wie z. B. Guizot, welche die Geschichte bereits als Geschichte der Klassenkämpfe deuten.

Auch in dieser Phase seiner Entwicklung ringt Marx weiter mit Hegel. In seiner Auseinandersetzung mit Hegels »Rechtsphilosophie« wirft er Hegel erneut vor, die wirklichen Verhältnisse auf den Kopf gestellt zu haben. Politik und Staatlichkeit sind nicht die »Wirklichkeit der sittlichen Idee«, die der Gesellschaft als »System der Bedürfnisse« gegenüberstehen, es ist vielmehr die ökonomisch bestimmte bürgerliche Gesellschaft, die sich den ihr entsprechenden politischen Überbau schafft.

Jetzt erst ist Marx, nicht zuletzt mit der Hilfe von Moses Heß, Kommunist, und der Weg bis dorthin zeigt, daß die soziale Frage erst spät in sein Blickfeld rückt – als er ein philosophisches Problem nur mit ihrer Hilfe lösen kann. Ebenso steht es mit dem Proletariat. Marx entdeckt es, als er es brauchen kann, nämlich als Träger des revolutionären Prozesses, welcher nun endlich Tat werden lassen soll, was bisher bloß Gedanke war. Es ist deshalb purer Romantizismus zu glauben, Marx sei durch sein Mitleiden mit den Entrechteten und Deklassierten zu seiner Theorie gelangt. Was sich vielmehr als Konstante bis zur endgültigen Ausarbeitung seines Standpunktes durchhält, ist der unbedingte Wille, Hegel zu überwinden.

Daß sich Marx nach der Entdeckung des Proletariats und der Hinwendung zum irdischen eschaton, dem kommunistischen Paradies, ganz der Ökonomie zuwandte, ist wohl dem Umstand zuzurechnen, daß er nun mit größter Akribie das Fundament seines anti-Hegelschen Entwurfs auszubauen versuchte. Dieses Mittel – denn als solches erscheint es nun – verselbständigte sich später, so daß der Eindruck entstehen konnte, der »ökonomische« Marx sei der ganze oder zumindest der entscheidende Marx. Es ist der große Vorzug der »Ökonomisch-philosophischen Manuskripte«, daß in ihnen der ursprüngliche Zusammenhang des Marxschen Denkens noch präsent und damit auch die philosophische Wurzel der späteren ökonomischen Überlegungen erkennbar ist.



*Der Aufbau der »Manuskripte«*

Aufgrund des fragmentarischen Charakters und der zweifelhaften Anordnung der »Ökonomisch-philosophischen Manuskripte«<sup>57</sup> kann ihre Struktur nicht schlicht als gegeben betrachtet, sondern muß im Grunde erst hergestellt werden; besonders das zusammengestückelte dritte Manuskript bedarf einer Ordnung der Texte, die den Sinnzusammenhang über die eher zufällige Abfolge der Textstücke stellt. So erscheint es bspw. sinnvoll, die in eine thematisch geschlossene Abhandlung eingefügte Auseinandersetzung mit der Philosophie Hegels innerhalb des Manuskripts separat zu plazieren, um die Gedankenfolge nicht unnötig zu unterbrechen.

Nimmt man die Anordnung der »Manuskripte« nun so, wie sie der vorliegenden Ausgabe zugrundegelegt wurde, dann ergibt sich der folgende Zusammenhang: Das sogenannte »Vierte Manuskript« besteht aus einem Exzerpt eines Kapitels aus Hegels »Phänomenologie des Geistes«; es kann als Anhang gewertet werden und gehört damit im Grunde nicht mehr in den Kernbereich der »Manuskripte«. Dieser wird vielmehr von den ersten drei Manuskripten gebildet, von denen das mittlere gewissermaßen Scharnierfunktion hat. Hier wird der Geschichtsverlauf dargestellt, der den Untersuchungen aus dem ersten und dem dritten Manuskript erst ihren Stellenwert zuweist.

Das erste Manuskript schildert die Situation im Kapitalismus. Die drei Produktionsfaktoren Kapital, Arbeit und Grundrente werden in sich und in ihrer Wirkung aufeinander erklärt. Im Unterkapitel »Die entfremdete Arbeit« enthüllt Marx dann das Geheimnis, auf dem Wirkung und Wechselwirkung der drei Faktoren beruhen – sein entscheidender Schritt über die bürgerliche Nationalökonomie hinaus.

Im zweiten Manuskript werden die Verhältnisse »zum Tanzen gebracht«. Die geschichtliche Dynamik, welche durch den Kapitalismus hindurch wirkt und über ihn hinaustreibt, wird nun

<sup>57</sup> S. dazu den Abschnitt »Über diese Ausgabe«, S. LXXVI.

thematisiert und damit der Mechanismus zur Darstellung gebracht, der den Weg in die Zukunftsgesellschaft weisen soll.

Diese ist Gegenstand des dritten Manuskripts; hier beschreibt Marx die kommunistische Gesellschaft, die den Kapitalismus einmal ablösen wird. Zunächst unterliegt auch die kommunistische Gesellschaft noch den zuvor aufgezeigten Entwicklungsgesetzen, dann aber ist sie ihnen offenbar nicht mehr unterworfen. Marx schildert, wie sich Produktion und Bedürfnisse unter den geänderten Verhältnissen entfalten werden – und er wirft von dorthin noch einmal einen Blick zurück auf die bürgerliche Nationalökonomie und die Philosophie Hegels, welche beide die herrschenden Verhältnisse nur widerzuspiegeln, nicht aber zu überschreiten vermochten.

Marx zeichnet so in den »Manuskripten« ein Gesamtpanorama; später konzentriert er sich auf einen Abschnitt innerhalb dieses Panoramas, nämlich den Kapitalismus, und setzt seinen ganzen Ehrgeiz darein, dessen innere Fäulnis mit ökonomischen Kategorien nachzuweisen. Der Impetus, dies zu tun, liegt in dem Blick über den Kapitalismus hinaus. So bleibt der Gesamtzusammenhang, der in den »Manuskripten« entwickelt wird, also immer der unausgesprochene Hintergrund. Und auch wenn Marx später die Erwartungen an die kommunistische Gesellschaft etwas dämpft,<sup>58</sup> ist sie dennoch noch immer das ganz andere, mit den herkömmlichen Kategorien nicht Erfassbare, als das er sie bereits in seiner Frühschrift charakterisierte.

### *Vorrede und Erstes Manuskript*

In seiner »Vorrede« erwähnt Marx den Gegenstand seiner nachfolgenden Betrachtungen eher beiläufig. Viel dominanter als das Thema »Ökonomie« ist nach wie vor die philosophische Auseinandersetzung: Es finden sich eine beißende Polemik gegen

<sup>58</sup> Man denke etwa an die berühmte Stelle aus dem dritten Band des »Kapital«, an der Marx zugibt, daß das Reich der Freiheit auch künftig wohl erst jenseits der Arbeit beginne. (MEW Bd. 25, S. 828)

den – nicht einmal mit einer Namensnennung geehrten – Bruno Bauer und ein hohes Lob für Ludwig Feuerbach. Hintergrund ist noch immer die Religionskritik. Bei Bauer kann Marx nur eine Fortsetzung der leeren Spekulation, also keine wirkliche Überwindung des Hegelschen Standpunktes erkennen, während er in Feuerbach den Begründer einer wahrhaft positiven Kritik vom humanistischen und naturalistischen Standpunkt aus erblickt. Dieser Feuerbachsche Ansatz ist für Marx auch bei der Kritik der Nationalökonomie maßgeblich.

Daraus ist zu schließen: Es muß in den Augen von Marx eine Strukturanalogie zwischen Religion und Nationalökonomie geben. Ähnlich wie die Religion Götzendienst betreibt, muß auch die Nationalökonomie einer Vergegenständlichung menschlicher Wesenskräfte unterliegen. Das ist dann auch schon der Schlüssel für die Marxsche Entlarvungstheorie. Man sieht, welchen Stellenwert der junghegelianischen Religionskritik im Denken von Marx zukommt.

Aufschlußreich ist auch, wie Marx seine Kompetenz in ökonomischen Fragen unter Beweis stellt. Er beteuert, seine Ergebnisse »durch eine ganz empirische, auf ein gewissenhaftes kritisches Studium der Nationalökonomie gegründete Analyse«<sup>59</sup> gewonnen zu haben. Das bedeutet: Marxens Empirie ist die Theorie. Die ökonomischen Verhältnisse kennt Marx nur in ihrer Spiegelung durch die Vertreter der bürgerlichen Nationalökonomie auf der einen Seite und die der französischen, englischen und deutschen Sozialisten auf der anderen Seite. Somit kann auch die von Marx unternommene Kritik nur eine immanent-theoretische sein; die Wirklichkeit, auf die Marx immer wieder beschwörend verweist, ist die der Bücher.

Von der ganzen Anlage her, die sich in der »Vorrede« andeutet, ergibt sich damit eine paradoxe Konstruktion. Marxens wiederkehrende Beschwörung der eigentlichen Wirklichkeit, sein Bestreben, die menschliche Entfremdung aufzuheben, ist Ausdruck einer Sehnsucht nach Unmittelbarkeit – zweifellos nicht

<sup>59</sup> Manuskripte, unten, S. 1.

zuletzt dem Einfluß Feuerbachs und Rousseaus<sup>60</sup> geschuldet; letzteren hatte Marx 1843 eifrig exzerpiert. Sein eigener Zugang zur Wirklichkeit aber ist ein gleich mehrfach vermittelter. Schon die wissenschaftliche und die sozialistische Literatur stellt einen prämissenbasierten theoretischen Versuch dar, die Wirklichkeit zu erfassen. Diese Literatur wird nun von Marx durch den Filter seines Interesses geleitet, also ein weiteres Mal einem Selektionsprozeß unterworfen. Läßt sich auf diese Weise ein wahrhaft materialistischer Standpunkt begründen, wenn sich das Denken damit doch in zweifacher reflexiver Brechung von der gemeinten Wirklichkeit entfernt hat?

Nun ließe sich dagegen einwenden, daß die Theoretiker der kapitalistischen Gesellschaft, d. h. die Vertreter der bürgerlichen Nationalökonomie, so in den Strukturen dieser Gesellschaft befangen sind, daß sie in ihren Theorien ohne ihr Wissen getreu die Widersprüche widerspiegeln, denen auch diese Gesellschaftsform unterliegt.<sup>61</sup> Allerdings setzte dies die Gültigkeit der Widerspiegelungstheorie und der Marxschen Basis-Überbau-Theorie voraus; die Begründung wird zirkulär. Zudem müßte erklärt werden, wieso dieselbe gesellschaftliche Basis auch die Kritiker des Systems hervorbringen konnte – eine Bewußtseins-Avantgarde, die sich der normativen Kraft des Faktischen zu entziehen wußte? Erkenntnistheoretisch bleibt bei dem Marxschen Ansatz ein Problem, das ist offensichtlich. Es ist aber auch nicht verwunderlich, denn die geistige Seite des Menschen erfährt bei Marx eher stiefmütterliche Behandlung; das wird sich auch bei der Darstellung des dritten Manuskripts zeigen.

Im »Ersten Manuskript« wendet sich Marx nun ganz dem durch Lektüre neu eroberten Bereich der Ökonomie zu, und

<sup>60</sup> Zur Bedeutung Rousseaus im Zusammenhang mit der Entfremdungsproblematik und als Vorläufer von Marx vgl. Joachim Israel, *Der Begriff Entfremdung*, Reinbek 1972, S. 33ff.

<sup>61</sup> So z. B. der Kommentator der DDR-Ausgabe der »Manuskripte« von 1970, Joachim Höppner, Einleitung zu: Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, Leipzig 1970, S. 38.

man sieht, daß ein Großteil seiner Aussagen der nationalökonomischen Literatur entnommen ist. Der Text besteht zu wesentlichen Teilen aus Exzerpten. Dieses Vorgehen hat programmatischen Charakter, da Marx in Durchdringung der bürgerlichen Theoretiker über diese hinausgelangen will – so, wie er schon bei Hegel verfahren ist.

Geradezu bestimmend ist hier wie im folgenden die Position von Adam Smith, des Begründers der modernen liberalen Wirtschaftstheorie.<sup>62</sup> Marx liest ihn auf französisch, da er des Englischen in der Pariser Zeit noch nicht hinreichend mächtig ist. Von herausragender Bedeutung muß für ihn bei dieser Lektüre die Smithsche Arbeitswertlehre gewesen sein: die Rückführung aller Wertschöpfung auf die menschliche Arbeit, eine Theorie, die bereits bei John Locke vorgebildet ist.<sup>63</sup> Für Marx wird die Arbeitswertlehre zum Dreh- und Angelpunkt seiner ganzen Attacke auf die kapitalistische Gesellschaft und ihre Theoretiker.

Auch David Ricardo spielt für Marx eine wichtige Rolle, denn anders als Smith, dessen Lehre er partiell fortbildete, glaubte Ricardo nicht an die allgemein wohlstandssteigernde Wirkung des freien Marktgeschehens. Seine Prognose für die Fortentwicklung der Lebensbedingungen der Arbeiterschaft war pessimistisch<sup>64</sup> – ein Ansatz, den Marx aufgreifen und zu seiner Verelendungstheorie weiterverarbeiten konnte. Die Malthussche Theorie der geometrischen Bevölkerungszunahme bei bloß arithmetischer Zunahme an Subsistenzmitteln war ein weiterer wesentlicher Baustein in diesem Marxschen Theorem. In

<sup>62</sup> Die »Manuskripte« von Smith her zu erklären unternimmt Margaret A. Fay, in: *Der Einfluß von Adam Smith auf Karl Marx' Theorie der Entfremdung*, Frankfurt a.M./New York 1986.

<sup>63</sup> Sehr informativ zu diesem Themenkomplex: Manfred Brocker, *Arbeit und Eigentum*, Darmstadt 1992.

<sup>64</sup> Ricardo vertrat die Auffassung, daß der Arbeitslohn, gleichgültig, bei welcher Marktlage, letztlich immer zum Existenzminimum hin tendiere – eine Theorie, für die Ferdinand Lasalle dann später den Begriff »ehernes Lohngesetz« prägte.

den »Manuskripten« findet Malthus zwar nur am Rande Erwähnung, seine Bedeutung für Marx ist aber unumstritten.

Jean Baptiste Say wird in den »Manuskripten« dagegen oft erwähnt; er verhalf der Smithschen Lehre durch Popularisierung, aber auch durch Systematisierung zur Verbreitung auf dem Kontinent. Daß Say sich – anders als Smith – entschieden von der Sichtweise der Physiokraten löste,<sup>65</sup> nach denen die Quelle allen Reichtums in der Landwirtschaft liegt, mußte für Marx von großer Wichtigkeit sein; denn das öffnete den Blick endgültig für die Realitäten der modernen Industriegesellschaft. Nicht verwertbar konnte für Marx dagegen die Saysche Annahme sein, man habe es im Wirtschaftsprozeß mit drei gleichberechtigten Produktionsfaktoren, nämlich Kapital, Arbeit und Natur, zu tun. Marx hielt alleine die Arbeit für produktiv, und so integrierte er aus den Konzepten der bürgerlichen Nationalökonomien jeweils nur die Bestandteile, die er für seine eigene Theorie gebrauchen konnte – ohne Rücksicht auf den jeweiligen Kontext.

Aus der Vielzahl der anderen von Marx zitierten bürgerlichen Denker wie James Mill, Buret oder Sismondi gebührt noch einem besondere Hervorhebung, da mit ihm der Zusammenhang von Geschichtsprozeß und Produktionsprozeß in den Blickpunkt rückt: der Publizist und Reformler Wilhelm Schulz. Schulz vertrat bereits eine Art von historischem Materialismus, hing für ihn doch der Zustand der Gesellschaft von der Art ihrer Produktion und diese wiederum von dem Grad der Arbeitsteilung ab. Das Basis-Überbau-Schema ist hier also schon ausgebildet, ebenso eine Akkumulations- und Verelendungstheorie.<sup>66</sup> Aufgrund des harten Konkurrenzkampfes im Kapitalismus verschlingt der größere Besitz den kleineren, es kommt zur Kapitalkonzentration, einer immensen Anhäufung von Reichtum.

<sup>65</sup> S. dazu Alfred Kruse, *Geschichte der volkswirtschaftlichen Theorien*, Berlin <sup>6</sup>1997, S. 63 ff.

<sup>66</sup> Zu Wilhelm Schulz im allgemeinen, zu seinem Einfluß auf Marx im besonderen: Walter Grab, *Ein Mann der Marx Ideen gab. Wilhelm Schulz*, Düsseldorf 1979, vor allem: S. 211–241.

Auf der anderen Seite verarmt das Proletariat immer mehr, so daß sich die gesellschaftlichen Antagonismen ständig verschärfen. Schulz strebte einen Ausgleich zwischen den Klassen durch staatlichen Interventionismus, also in Ablehnung des liberalen Nachtwächterstaats an. Darin konnte ihm Marx selbstredend nicht folgen, wohl aber in Schulz' Gesamtdeutung, daß der Geschichtsprozeß Gesetzmäßigkeiten gehorcht, die ökonomisch begründet sind.

Die bürgerliche Nationalökonomie und politische Publizistik, deren Kritik sich Marx vorgenommen hatte, lieferte ihm also andererseits nicht bloß Stichworte für seine eigene Theorie, sondern ganze Theoriebestandteile. Läßt es sich vor diesem Hintergrund rechtfertigen, in Marxens Theorie den radikalen Bruch mit dem bürgerlichen Denken verwirklicht zu sehen – so wie die von ihm verheißene kommunistische Gesellschaft in keiner Weise mehr mit den geschichtlich vorangegangenen menschlichen Gesellschaftsformen kompatibel sein sollte? Es könnte zu denken geben, daß Materialismus und Ökonomismus dem bürgerlichen Denken keineswegs fremd waren und sind; möglicherweise ist der Marxismus das legitime, nicht das illegitime Kind des Liberalismus.<sup>67</sup>

Doch nun zum Inhalt des »Ersten Manuskripts«. Marx hatte dieses Manuskript in graphischer Hinsicht ungewöhnlich gestaltet: Alle Seiten sind im Querformat in drei Spalten aufgeteilt, die in der Regel die Überschrift »Arbeitslohn«, »Profit des Kapitals« und »Grundrente« tragen.<sup>68</sup> Die drei Produktionsfaktoren werden also parallel abgehandelt. Hier befindet sich Marx laut eigener Aussage noch ganz auf dem Boden der Nationalökonomie, und die parallele Beschriftung der Spalten deutet an, daß alle drei Produktionsfaktoren einer analogen Entwicklung unterliegen. Noch könnte man also an eine Gleichordnung der drei Faktoren, etwa wie bei Say, glauben. Wenn Marx aber in Über-

<sup>67</sup> Auf diesen Aspekt soll in der Schlußbetrachtung noch einmal zurückgekommen werden.

<sup>68</sup> Die Begrifflichkeit wird nicht ganz durchgehalten; es ist auch einmal vom »Gewinn des Kapitals« die Rede.

schreitung der bürgerlichen Nationalökonomie zu seiner eigenen Kerntheorie kommt, nämlich zur entfremdeten Arbeit, schreibt er quer über die drei Spalten hinweg und signalisiert damit, daß hier die Einheit der vorangegangenen Dreiheit zu suchen ist. Die entfremdete Arbeit ist der Schlüssel zum Verständnis der Phänomene, deren inneren Zusammenhang die Nationalökonomie nicht zu erkennen vermochte.

Welches ist nun die Marx leitende Perspektive bei der Darstellung seiner bürgerlichen Vordenker? Smith und andere Vertreter der liberalen Wirtschaftstheorie hatten geglaubt, der private Egoismus führe zu allgemeiner Wohlfahrt, der Konkurrenzkampf zu Harmonie. In Wahrheit aber führt der Kampf nur zur Verschärfung des Kampfes, da stets der Stärkere den Schwächeren besiegt. So stehen sich am Ende nur noch zwei verfeindete Klassen gegenüber – eine Situation, die unmißverständlich auf einen bevorstehenden Endkampf verweist.

Wie macht Marx seine Sicht an den drei Produktionsfaktoren fest?

Der »*Arbeitslohn* wird bestimmt durch den feindlichen Kampf zwischen Kapitalist und Arbeiter.«<sup>69</sup> Es handelt sich aber um einen ungleichen Kampf, in dem stets der Kapitalist siegt. Denn der Kapitalist ist nicht im selben Maße abhängig vom Arbeiter wie dieser von ihm; zudem leidet bei diesem Kampf »der Arbeiter an seiner Existenz«, der Kapitalist aber nur »am Gewinn seines toten Mammons«<sup>70</sup>. Was dem Arbeiter in der Regel als Lohn zugestanden wird, sind die Kosten seiner Erhaltung bzw. Reproduktion. Damit wird der Arbeiter selbst zur Ware, die nach ihren Erstellungskosten taxiert wird.

Marx bemüht sich nun um den Nachweis, daß sich der Arbeiter in jeder denkbaren wirtschaftlichen Lage auf der Verliererseite befindet. In der Rezession haben alle Einbußen hinzunehmen, sie treffen aber den Besitzlosen viel schwerer als den Besitzenden. Das ist unmittelbar einleuchtend; eines höheren intellektuellen Aufwands bedarf es aber, um zu erklären, wieso

<sup>69</sup> Manuskripte, unten, S. 5.

<sup>70</sup> A. a. O., S. 7.



der Arbeiter auch bei konjunkturellem Aufschwung zu leiden hat. Diesen Aufwand scheut Marx nicht: Die höheren Löhne treiben die Arbeiter zur Selbstausbeutung. »Die Erhöhung des Arbeitslohns erregt im Arbeiter die Bereicherungssucht des Kapitalisten, die er aber nur durch Aufopferung seines Geistes und Körpers befriedigen kann.«<sup>71</sup> Außerdem beruht das Wachstum auf vermehrter Ausbeutung; Kapitalakkumulation führt zur größerer Arbeitsteilung, damit zur Erhöhung der Zahl der Arbeiter und der Konkurrenz unter ihnen; Kapitalkonzentration läßt einen Teil der Kapitalisten in die Klasse des Proletariats herabsinken und erhöht ebenfalls die Zahl der Proletarier. Alles hat sich also gegen die Arbeiter verschworen, und sei es ihre eigene Habsucht. Und im dritten denkbaren Zustand, auf der höchsten Stufe des Reichtums, besteht wenig Investitionsneigung, weil wegen des abnehmenden Grenzertrages keine Investitionen getätigt werden können, die produktiv sind. Es gibt weniger Arbeitsplätze als Nachfrager, deshalb sinkt der Lohn.

Man sieht, daß hinter diesem Erklärungsmodell der unbedingte Wille steht, die Ausgangsthese zu belegen; die Wirklichkeit hat der Theorie zu gehorchen, nicht umgekehrt. Nur so kann Marx zu dem Ergebnis kommen: »Also im abnehmenden Zustand der Gesellschaft progressives Elend des Arbeiters, im fortschreitenden Zustand kompliziertes Elend, im vollendeten Zustand stationäres Elend.«<sup>72</sup> Bei Smith, auf den sich Marx hier bezieht, liest es sich deutlich anders.<sup>73</sup> Von einer zwangsläufigen Entwicklung hin zur Verelendung der Arbeiter kann keine Rede sein. Doch Marx liest selektiv, und wo er das Gewünschte nicht findet, ergänzt er es durch Eigenes, das sich in das einmal beschlossene Deutungsmuster fügt.

So kann er »den« Nationalökonomem (gemeint ist Smith) nun auch des Selbstwiderspruchs bezichtigen: Obwohl »der« Nationalökonom feststellte, daß dem Arbeiter ursprünglich das ganze

<sup>71</sup> A. a. O., S. 9.

<sup>72</sup> A. a. O., S. 10.

<sup>73</sup> Vgl. Adam Smith, *Der Wohlstand der Nationen*, I, 8, München <sup>10</sup>2003, S. 60–75.

Produkt seiner Arbeit gehörte, findet er offenbar nichts dabei, daß ihm nun nur noch der kleinste Teil dessen zukommt. Marx läßt hier allerdings die – von Smith sehr wohl erwähnte – Kleinigkeit außer acht, daß solche Verhältnisse eben nur in der primitivsten Form der Subsistenzwirtschaft bestehen; nicht einmal im Kommunismus könnte jeder das selbst Geschaffene einfach mit nach Hause nehmen. Doch Marx beharrt auf dem Widerspruch. Der Arbeiter ist der einzige, der Werte schafft, und dennoch partizipiert er nicht am Wohlstand. Im Gegenteil – indem er Reichtum für andere schafft, produziert er seine eigene Verelendung. So liegt es für Marx im »Wesen der heutigen Arbeit«<sup>74</sup> beschlossen, daß derjenige, der sie leistet, damit zugleich die eigene Verknechtung betreibt. Eine eherne Notwendigkeit ist suggeriert, die als Hypothese auch der oben angeführten Kennzeichnung der drei Zustände der Gesellschaft zugrunde liegt.

Den zweiten Produktionsfaktor, das Kapital, definiert Marx als »das Privateigentum an den Produkten fremder Arbeit«<sup>75</sup> – das Unrechtmäßige dieses Besitzes unterstellt schon die Wortwahl. Auf jeden Fall ist das Kapital etwas bloß Abgeleitetes, ein Derivat der Arbeit. Und dennoch hat dies Kapital die »Regierungsgewalt über die Arbeit und ihre Produkte«<sup>76</sup>. Hier liegt also eine grundlegende Verkehrung vor, eine Umstülpung der natürlichen Verhältnisse, deren Folgen, wie Marx im weiteren zeigen wird, nur verhängnisvoll sein können. Von den Folgen aber sind alle betroffen, nicht nur die Klasse der Entrechteten. Denn das Kapital übt seine Regierungsgewalt auch »über den

<sup>74</sup> Manuskripte, unten, S. 12. Das Zitat bei Smith, das Marx weiter unten zur Untermauerung dieser Theorie anführt (Kapital ist »eine bestimmte Menge aufgespeicherter und als Vorrat angelegter Arbeit«, S. 21), ist allerdings sinnwidrig, weil aus dem Zusammenhang gerissen, zitiert. Smith markiert an besagter Stelle den Unterschied zwischen Dienstleistungen und Produktion und vertritt die Auffassung, die Dienstleistung schaffe keinen Wert, während die produzierende Tätigkeit sich eine Zeitlang im Produkt bewahre. Vgl. A. Smith, a. a. O. (Anm. 73), S. 272.

<sup>75</sup> Manuskripte, unten, S. 20.

<sup>76</sup> A. a. O., S. 20.

Kapitalisten selbst<sup>77</sup> aus; letztlich sind alle Opfer eines Systems, das sich gegenüber dem menschlichen Willen verselbständigt hat.

Das Kapital nämlich hat seine eigenen Gesetze, denen sich auch der Kapitalist nicht entziehen kann. Der Einsatz von Kapital ist nur sinnvoll, wenn es Profit abwirft. Je geringer die Erstellungskosten für eine Ware, natürlich vor allem die Lohnkosten, umso höher der Profit. Mit diesem Interesse, die Lohnkosten und auch den Aufwand an konstantem Kapital, z. B. für Pachtkosten, gering zu halten, steht der Kapitalist im Gegensatz zu dem Interesse der Gesamtgesellschaft.

Profitmaximierend ist ebenfalls die Ausschaltung der Konkurrenz. Deshalb, so Marx, sieht die Nationalökonomie das Allheilmittel gegen den Egoismus des Kapitalverwertungsinteresses im Konkurrenzkampf. Genau darin liegt aber ihr Irrtum: Die Wirkung der Konkurrenz besteht letztlich nämlich in der Oligopol- oder Monopolbildung. Wieso? Die Konkurrenz nötigt zu verstärkter Akkumulation, die Kapitalzinsen sinken, schließlich auch die Profitrate. Verkraften können dies nur die Besitzer großer Vermögen, die kleineren werden also von den größeren verschlungen – nicht zuletzt deshalb, weil das Verhältnis von konstantem zu variablem Kapital sich für den größeren Kapitalbesitz weitaus günstiger darstellt als für den kleineren. So ist der Konkurrenzkampf in sein Gegenteil umgeschlagen, in die zunehmende Abschaffung der Konkurrenz. Über die Menschen geht dieser Prozeß brutal hinweg; der Proletarier – auf dessen Stufe auch ein Teil der vormaligen Kapitalisten herabsinkt – ist ein Spielball in diesem Geschehen.

3. Der dritte der drei Produktionsfaktoren, die Grundrente, kann in Marx' Augen nicht mehr Legitimität für sich beanspruchen als der zweite. Say zitierend, befindet Marx: »*Das Recht der Grundeigentümer* leitet seinen Ursprung vom Raub [ab].«<sup>78</sup> Freilich war dies bei Say nicht als absolute Aussage gemeint, sondern ihm ging es um die Frage des Rechtsschutzes. Kapital

<sup>77</sup> A. a. O., S. 21.

<sup>78</sup> A. a. O., S. 38.

und Grundeigentum genießen, trotz mitunter zweifelhafter Herkunft, mehr Rechtsschutz als Fleiß und Talent. Marx nimmt die Aussage jedoch absolut, und diese absolute Illegitimität des Eigentums an Grund und Boden begründet die Empörung, mit der im folgenden über den Profit aus dieser Eigentumsart gesprochen wird. Das ist auch nicht erstaunlich, denn für Marx »fängt mit dem Grundbesitz die Herrschaft des Privateigentums an, er ist seine Basis.«<sup>79</sup> Damit ist man also zur Wurzel allen Übels vorgestoßen, so wie Rousseau den menschlichen Sündenfall auf den Zeitpunkt datiert, als es dem ersten Menschen eingefallen ist, ein Stück Land abzuzäunen und die anderen glauben zu machen, es sei das seine.<sup>80</sup>

»Die Grundrente wird festgesetzt durch den *Kampf zwischen Pächter und Grundeigentümer*.«<sup>81</sup> Wie Kapitalist und Arbeiter miteinander ringen, so also auch Grundbesitzer und Pächter; immer ist es das Geld, das die Menschen zu Feinden macht. Der Kapitalist stellt sein Kapital zur Verfügung und der Grundbesitzer seinen Boden. Den Profit, den beide daraus ziehen, haben andere erarbeitet. Und ebenso wie der Kapitalist seine Profitrate durch Niedrighaltung der Löhne steigert, vergrößert der Grundeigentümer die seine durch Erhöhung der Pacht. Die Nationalökonomie verschleiert die realen Zusammenhänge in zweifacher Weise. Zum einen führt sie auf die Fruchtbarkeit des Bodens zurück, was de facto Ergebnis der in die Bodenbearbeitung investierten Arbeit ist – eine Rechtfertigung hoher Bodenpreise. Zum anderen behauptet sie die Identität des Interesses der Grundeigentümer mit denen der Gesellschaft, weil der Grundbesitzer an technischem und sonstigem Fortschritt interessiert sein muß, da dieser den Wert des Bodens erhöht.

Aber auch hier entdeckt Marx keine Interessenidentität, sondern nur feindlichen Gegensatz. Hohe Pacht zahlen kann nämlich nur der Pächter, der seinerseits die Löhne drückt, sei es in

<sup>79</sup> A. a. O., S. 49.

<sup>80</sup> Vgl. Jean-Jacques Rousseau, Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen, in: Schriften I, Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1981, S. 230.

<sup>81</sup> Manuskripte, unten, S. 40.

der agrikulturellen, sei es in der industriellen Produktion. So stellt sich das analoge, wenn auch vermittelte Verhältnis des Grundbesitzers zum Arbeiter her, das auch schon die Beziehung des Kapitalisten zum Arbeiter kennzeichnete. Allerdings verschwindet die Vermittlung allmählich, da die Grundbesitzer aufgrund des Konkurrenzverhältnisses, das auch in ihrer Klasse herrscht, zunehmend ihrerseits zu Kapitalisten werden und vice versa. Am Ende des Konzentrationsprozesses, der durch den Konkurrenzkampf in Gang gesetzt wurde, ist der Unterschied zwischen Kapitalist und Grundeigentümer geschwunden, »so daß es also im ganzen nur mehr 2 Klassen der Bevölkerung gibt, die Arbeiterklasse und die Klasse der Kapitalisten.«<sup>82</sup>

Mit anderen Worten: Der nackte Schacher hat sich durchgesetzt. Der Schleier, der das Verhältnis des Grundherren zu seinem Pächter noch umgab, ist gefallen; die Sentimentalität, mit der die Beziehung beider betrachtet wurde, ist als solche offenbar geworden. Marx begrüßt diese Entwicklung, die er doch zugleich mit schärfsten Worten geißelt. Denn obwohl der Kapitalismus die Verhältnisse immer stärker entmenschlicht, läßt er andererseits offen zutagetreten, was bspw. der feudalistische Paternalismus noch zu verbergen vermochte: daß mit der Entstehung des Privateigentums ein Prozeß initiiert wurde, in dessen Verlauf alles zur Ware wird: die Arbeit, der Boden, der Mensch.

Was ist hierfür der Grund? Da Marx von einer einheitlichen, sich in der gesamten Geschichte bestätigenden Richtung dieses Prozesses ausgeht, muß die Ursache *eine* sein und historisch am Beginn liegen. Der Beginn aller Übel ist die Erfindung des Privateigentums, und dieses entsteht mit der Aufteilung des Bodens. Genau darin aber scheint für Marx der entscheidende, verhängnisvolle Schritt zu bestehen: in der Teilung. Der Mensch trennt etwas vom Gemeinsamen ab, das er für sich haben will – also trennt er sich auch von seinen Mitmenschen. Alle Negative, die Marx als die Kennzeichen des Kapitalismus ausmacht, haben mit dem Phänomen der Teilung zu tun: die Trennung von Kapital, Arbeit und Boden, die Teilung der Arbeit, die Aufteilung

<sup>82</sup> A. a. O., S. 49.

des Grundes, die Trennung des Menschen vom Menschen durch die Konkurrenz.

Dahinter steht ganz offenbar der Gedanke, daß Teilung Entzweiung und somit Feindschaft bedeute – etwas dem Menschen Abträgliches, das ihn von seiner ursprünglichen Einheit entfremdet. Und obwohl Marx einerseits ganz auf den Spuren Hegels wandelt, dessen triadisches Schema (ursprüngliche Einheit – Entzweiung – neue, vermittelte Einheit) er, materialistisch gewendet, übernimmt, steht er der Phase der Entzweiung doch offenbar mit Rousseauschen Gefühlen gegenüber. Die Einheit ist das Eigentliche, die Entzweiung Abfall; so konstituiert sich eine Unheilsgeschichte, deren Richtung wieder umgekehrt werden muß, soll der Mensch zum Heil zurückfinden. Was eine solche Sicht philosophisch bedeutet, soll zur Sprache kommen, wenn Marx im Dritten Manuskript den neuen Menschen beschreibt, den die kommunistische Gesellschaft hervorbringen wird. Hier ist nun darzustellen, wie Marx seiner Ansicht nach über den Standpunkt der Nationalökonomie hinausstreitet und ihre verdeckten Prämissen enthüllt: in seiner Theorie der entfremdeten Arbeit.

»Wir sind ausgegangen von den Voraussetzungen der Nationalökonomie. Wir haben ihre Sprache und ihre Gesetze akzeptiert.«<sup>83</sup> Das ist so natürlich nicht richtig, denn Marx hat sich sehr eigenwillig bei den verschiedenen nationalökonomischen Ansätzen bedient und sich den Gegner durch tendenziöse Auslegung sozusagen konstruiert. Auf jeden Fall besteht er darauf, aus den nationalökonomischen Theorien selbst folgende Ergebnisse abgeleitet zu haben: die Arbeiter schaffen die größten Reichtümer und verelenden dennoch zunehmend; die Konkurrenz führt nicht zu Vermögensstreuung, sondern zu Kapitalkonzentration und Monopolbildung; die industrielle Produktion bewirkt keine stärkere Unterscheidung zwischen Landwirtschaft und Industrie, sondern Angleichung, so daß die Grundbesitzer in der Klasse der Kapitalisten, die Ackerbauer in der Klasse der Arbeiter aufgehen.

<sup>83</sup> A. a. O., S. 54.

Marx nimmt also eine Fülle von Widersprüchen wahr, die von der bürgerlichen Nationalökonomie abgebildet, aber nicht erklärt werden; die Nationalökonomie zeigt Gesetzmäßigkeiten auf, aber sie »begreift diese Gesetze nicht«. Doch die »scheinbar zufälligen Umstände« wie die Teilung von Kapital und Arbeit, die Konkurrenz etc., sind tatsächlich »Ausdruck einer notwendigen Entwicklung«<sup>84</sup>, also einer viel grundlegenderen Gesetzmäßigkeit als jener Pluralität an Gesetzen, die auch die Nationalökonomie annimmt. Was dieser auseinanderfällt, will Marx zusammenführen. Er enthüllt den Einheitspunkt, aus dem die erscheinende Vielfalt entspringt.

Wo ist nun anzusetzen? Die Basis der kapitalistischen Wirtschaft wie ihrer Widerspiegelung in der nationalökonomischen Theorie ist das Privateigentum, das schlicht als Faktum genommen wird. Was aber ist die Ursache, die dieses Faktum hervorgebracht hat? Privateigentum, so die Marxsche Antwort, beruht auf Arbeit, und zwar auf entfremdeter Arbeit. Das ist das Geheimnis hinter dem Faktum, das Wesen hinter der Erscheinung, welches der Nationalökonomie verborgen bleiben muß, weil sie »nicht das unmittelbare Verhältnis zwischen dem Arbeiter (der Arbeit) und der Produktion betrachtet«.<sup>85</sup>

Worin zeigt sich die Entfremdung? Der Arbeiter erzeugt Reichtümer und verarmt dabei; das, was er produziert, sein Gegenstand, ist nicht der seine, sondern tritt ihm als fremde Macht gegenüber. Eigentlich liegt die »Verwirklichung der Arbeit« gerade in »ihre(r) Vergegenständlichung«<sup>86</sup>. Da dem Arbeiter der Gegenstand aber genommen wird, kann er sich in seiner Arbeit nicht verwirklichen. Im Gegenteil, er entwirkt sich, indem er alle seine Kräfte und Fähigkeiten in etwas entäußert, das sich ein anderer aneignet, der dadurch wiederum Macht über ihn gewinnt. Marx zieht an dieser Stelle selbst die Parallele zur Religion, und man erkennt klar die Herkunft dieser Gedankenfigur aus der junghegelianischen Religionskritik: Was der Mensch

<sup>84</sup> A. a. O., S. 55.

<sup>85</sup> A. a. O., S. 58.

<sup>86</sup> A. a. O., S. 56.

Gott gibt, nimmt er sich selbst; in Selbstverkenning, Selbstentfremdung schafft der Mensch Mächte, denen er sich unterwirft, als wären es selbständige Entitäten und nicht seine eigenen Geschöpfe.

Alle weiteren Formen der Entfremdung sind Folgen dieser ersten, der Trennung des Arbeiters von seinem Gegenstand. Er ist seiner Arbeit entfremdet, da er sich in ihr nicht bejahen kann. Er ist seiner Gattung entfremdet, denn die »freie, bewußte Tätigkeit ist der Gattungscharakter des Menschen«<sup>87</sup>, und die entfremdete Arbeit ist nicht solch freie, bewußte Tätigkeit. Und er ist seinem Mitmenschen entfremdet, weil sein gestörtes Selbstverhältnis sich in seinem Verhältnis zum anderen reflektiert.

Die unausgesprochene Prämisse dieser radikalen Unheilsbilanz ist, daß sich das Wesen des Menschen in der Arbeit verwirklicht – eine spezifisch neuzeitliche Perspektive, denkt man bspw. im Gegensatz dazu an die antike und z. T. auch noch mittelalterliche Auffassung, daß der Mensch gerade nicht der Tätigkeit, sondern der philosophischen Muße bedürfe, um zu sich zu kommen. Arbeit heißt für Marx Austausch mit der Natur, mit der »sinnlichen Außenwelt«<sup>88</sup>. Diese ist »sein *Leib*, mit dem er in beständigem Prozeß bleiben muß, um nicht zu sterben.«<sup>89</sup> Im Menschen, der auch Natur ist, hängt die Natur mit sich selbst zusammen.

Marx betont nun, daß sich der Mensch theoretisch und praktisch zur Natur verhalten kann und daß es gerade die *bewußte*, die selbst gewollte und reflektierte Lebenstätigkeit ist, die ihn vom Tier unterscheidet. So hat es zunächst den Anschein, als wäre das geistige Moment das entscheidende. Dies ist aber nicht der Fall, denn das »praktische Erzeugen einer *gegenständlichen Welt* ... ist die Bewährung des Menschen als eines bewußten Gattungswesens«<sup>90</sup>. Die Praxis ist das Gattungsspezifische, der Geist hat der Praxis offenbar nur zu dienen. Was ist für Marx

<sup>87</sup> A. a. O., S. 62.

<sup>88</sup> A. a. O., S. 60.

<sup>89</sup> A. a. O., S. 61.

<sup>90</sup> A. a. O., S. 62.



dann aber das Großartige an dieser Tätigkeit, die den Menschen eigentlich nur zu einem etwas klügeren Tier macht – wenn er »universell« produziert und nicht bloß zum unmittelbaren Lebensunterhalt; oder vielleicht auch zu einem dümmern Tier – wenn er »selbst frei vom physischen Bedürfnis« nicht zu produzieren aufhört?

Das Großartige ist offenbar: Dadurch, daß der Mensch produziert, »erscheint die Natur als *sein* Werk und seine Wirklichkeit. Der Gegenstand der Arbeit ist daher die *Vergegenständlichung des Gattungslebens des Menschen*; indem er sich nicht nur wie im Bewußtsein intellektuell, sondern werktätig, wirklich verdoppelt und sich selbst daher in einer von ihm geschaffenen Welt anschaut.«<sup>91</sup> Durch die Praxis wird der Mensch zum Schöpfergott. Er ist es, der die Natur hervorbringt, und sein höchstes Glück liegt darin, sich in seinem Schöpfertum zu bespiegeln. Dazu braucht er aber den von ihm geschaffenen Gegenstand, denn eine bloß intellektuelle Verdoppelung seiner selbst ist keine wirkliche, da sie nur eine geistige ist.

Nun wird verstehbar, wieso Marx Entfremdung als Entmenschlichung begreift und weshalb es gerade die Wegnahme des produzierten Gegenstands ist, die für ihn das entscheidende Entfremdungsmoment darstellt. Der Mensch bedarf des von ihm Geschaffenen, um sich an ihm seiner eigenen Göttlichkeit bewußt zu werden. Deshalb beginnt der Kommunismus, in dem die Aneignung fremder Produkte nicht mehr möglich ist, auch »sogleich« mit dem Atheismus. Es kann keinen »fremden« Gott mehr geben, wenn sich der Mensch selbst als das Absolute erkannt hat.

Das jüdisch-christliche Erbe ist aber auch noch in anderer Hinsicht getilgt. Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen wurde immer mit seiner Vernunftfähigkeit begründet, durch die eine Annäherung an Gott möglich ist. Mit seinem neuen, sinnlichen Menschen-Gott hat Marx die Differenz (wieder eine Form des Geteilt-Seins!) zwischen Gottähnlichkeit und Gottgleichheit aufgehoben, da Vernunft eine graduell zu steigernde Fähigkeit

<sup>91</sup> A. a. O., S. 63.

darstellt, während Sinnlichkeit schlicht faktisch ist. Der sinnliche Gott ist Gott qua Existenz, hier besteht unmittelbare Einheit. Nur die Verhältnisse können den Menschen jetzt noch von seinem ursprünglichen Gott-Sein, Gut-Sein abhalten; es liegt nicht an ihm, wenn er egoistisch und habsüchtig ist. Und so erscheinen in Marx' Darstellungen die Produktionsverhältnisse als das eigentliche Subjekt der Geschichte, auch wenn der Mensch es ist, der sie geschaffen hat. Was bei Hegel die Bewegung des Weltgeistes gewesen ist, wird bei Marx zur Bewegung des Kapitals.

Zwei weitreichende Konsequenzen zieht Marx aus seiner Theorie der entfremdeten Arbeit, Konsequenzen, die später auch auf die politische Praxis Einfluß nahmen. 1. Da die Entfremdung nicht mit der Lohnhöhe, sondern mit der Lohnarbeit überhaupt zu tun hat, sind Sozialreformen strikt abzulehnen. Nicht einmal die Proudhonsche »*Gleichheit der Salaires*«<sup>92</sup> ist für Marx eine Lösung; seine ausfallende Polemik gegen Lasalle und die ersten Gehversuche der Sozialdemokratie<sup>93</sup> beruht auf der Ansicht, daß eine Besserung der Lebensbedingungen der Arbeiter die gesellschaftlichen Verhältnisse zementiert. Nur bei vollendeter Verelendung ist eine revolutionäre Erhebung zu erwarten. Marx war offenbar bereit, für die ersehnte Zukunftsgesellschaft erst einmal einige Generationen zu opfern.

2. Weil die Arbeit das Gattungsspezifische des Menschen ist, ist in der Emanzipation der Arbeiter »die allgemein menschliche enthalten«<sup>94</sup>. Darin liegt: Der wahre Mensch ist der arbeitende Mensch und nur er; wer nicht arbeitet – und Marx zählt die Leistung des Unternehmers anscheinend nicht als Arbeitsleistung<sup>95</sup> – fällt im Grunde unter menschliches Niveau. Was im-

<sup>92</sup> A. a. O., S. 67.

<sup>93</sup> S. z. B. Kritik des Gothaer Programms, a. a. O. (Anm. 14).

<sup>94</sup> Manuskripte, unten, S. 68.

<sup>95</sup> Auch Dienstleistungen haben bei Marx noch einen zweifelhaften Status, ähnlich wie bei Smith, der sie nicht zu den produktiven Tätigkeiten rechnete. Die Frage ist, welcher Wert unter diesen Umständen dann der geistigen Arbeit zukommt, da sie weder die Bedingung der praktischen Tätigkeit noch die der gegenständlichen Hervorbringung erfüllt.

mer mit der »nichtarbeitenden« Klasse nach der Revolution geschehen mag – maßgeblich ist das Schicksal des Proletariats, und daß dieses alles Recht zur Anwendung von Gewalt hat, daran läßt Marx an den verschiedensten Stellen seines Werkes keinen Zweifel. In den sozialistischen Staaten, die sich auf Marx beriefen, wurden all jene, die nicht oder nicht mehr arbeiten konnten, brutal an den Rand der Gesellschaft gedrängt. Ganz zufällig erscheint dies nicht angesichts einer Theorie, die das humanum in der Fähigkeit zur gegenständlichen Produktion ausmacht.

### *Zweites Manuskript*

Wie der Kapitalismus den Menschen – via entfremdeter Arbeit – um seine Menschlichkeit bringt, hat Marx im Ersten Manuskript geschildert. Das Zweite Manuskript stellt die Phase des Kapitalismus in den historischen Gesamtzusammenhang und thematisiert die der Geschichte zugrundeliegende Gesetzmäßigkeit noch einmal ausdrücklich.

Auch hier beruft sich Marx in weiten Teilen auf die bürgerliche Nationalökonomie, indem er den Weg von den Physiokraten über Smith bis zu Ricardo und Mill nachzeichnet. Die Perspektive bleibt im Bann des Interesses, erkennbar bspw. an diversen Weglassungen. So findet der für den Liberalismus zentrale Begriff des »Marktes« hier nicht ein einziges Mal Erwähnung, der behauptete gesamtgesellschaftliche Ausgleich der Interessen wird so dargestellt, als solle er unmittelbar und nicht langfristig durch die »unsichtbare Hand« stattfinden etc. Doch in einem Punkt reflektiert der Marxsche Ansatz ein Manko, das tatsächlich auch die von ihm rezipierte Nationalökonomie aufweist: Sie denkt mehrheitlich genauso mechanistisch wie er. Vom nutzenmaximierenden homo oeconomicus ausgehend, konstruiert sie gemäß dem Wenn-dann-Schema, was natürlich eines voraussetzt: ceteris paribus. Politische Interventionen in das Wirtschaftsgeschehen, psychologische Faktoren, die auf die Wirtschaftssubjekte Einfluß nehmen, die möglichen Auswirkungen neuer Technologien u. a. mehr – derlei Unwägbarkeiten

gehen kaum in die Theoriebildung der frühen Wirtschaftstheoretiker ein, und bei Marx dürfen sie aus ideologischen Gründen keine Berücksichtigung finden. Denn Politik, individuelle Orientierung, Wissenschaft und Gesellschaft sind bei ihm Variablen der Ökonomie, nicht umgekehrt. Er kann diesen Faktoren keine Selbständigkeit zubilligen, ohne sein ganzes Gebäude umzu stoßen.

Der Prozeß, den Marx nun im selektiven Rückgriff auf die liberale Wirtschaftstheorie schildert, ist der einer zunehmenden Abstraktion. Das Kapital löst sich im Lauf der Geschichte immer weiter von der naturalen Basis des Wirtschaftens und reißt auch die Menschen in diesen Abstraktionsprozeß hinein. Wie ist das zu verstehen? Deutlich wird das Gemeinte von seinem Ende her: Im Kapitalismus gehorcht alles den Imperativen des Kapitals, welches »vollkommen gleichgültig gegen seinen *wirklichen* Inhalt ist«<sup>96</sup>. Ob mit ihm nun Ware, Boden oder menschliche Arbeitskraft erworben wird, ist unbedeutend, was zählt, ist der bei dem Erwerb zu erzielende Profit. Da das Kapital aber von den Menschen produziert wird, deren Arbeitskraft wiederum mit seiner Hilfe gekauft wird, objektiviert sich im Kapital die Tatsache, »daß die Arbeit der sich abhanden gekommene Mensch ist.«<sup>97</sup>

Von seinem ganzen Ansatz her müssen Marx die immer abstrakter werdenden Verhältnisse der industriellen Produktion rein negativ erscheinen. Wenn die Natur des Menschen »Leib« ist, »mit dem er in beständigem Prozeß bleiben muß, um nicht zu sterben«, dann entzieht die moderne Industriegesellschaft dem Menschen seine Lebensgrundlage. Das ist ganz aristotelisch gedacht, denn auch bei Aristoteles setzt der Verfall im Wirtschaftsprozeß ein, sobald sich Zwischeninstanzen wie der Kaufmannsstand oder das Geld zwischen den Menschen und das der Natur abgerungene Produkt schieben.<sup>98</sup> Möglich wird dies durch den Doppelcharakter der Ware, die Tatsache, daß ein

<sup>96</sup> A. a. O., S. 73.

<sup>97</sup> A. a. O., S. 71.

<sup>98</sup> Vgl. Aristoteles, Politik 1256a ff.

Ding Gebrauchswert und Tauschwert hat – ein aristotelisches Theorem von zentraler Bedeutung für die Marxsche Wertlehre. Durch die Fixierung auf die Tauschwertseite wird das Ding nicht mehr in seinem Sosein gewürdigt, sondern nur noch in seiner Funktion als profitsteigerndes Tauschobjekt. Damit ist der schrankenlosen Habsucht der Weg gebahnt. Denn Gebrauchsobjekte zu besitzen, ist nur begrenzt von Interesse; der Akkumulation universell verwendbarer Tauschobjekte ist hingegen keine natürliche Grenze gesetzt.

Das ist die eine negative – aristotelische – Seite der Abstraktion. Darüber hinaus aber ist die Abstraktion für Marx schon deshalb negativ konnotiert, weil es sich bei ihr um eine reine Gedankenbewegung handelt – seine Kritik am philosophischen Idealismus. Wirklich ist das Sinnliche; der Wirklichkeitsstatus des Geistigen ist bei Marx bestenfalls zweifelhaft. Deshalb ist für ihn auch die in der Geschichte irgendwann einmal erfolgte Trennung von Kopf- und Handarbeit so verhängnisvoll. Ab diesem Zeitpunkt konnte der Geist sich einbilden, selbst etwas zu sein.<sup>99</sup> Wie Marx seine eigene ausschließlich geistige Lebens-tätigkeit hier einordnen würde, wäre eine spannende Frage.

Die Geschichte der Abstraktion, die zugleich die Geschichte des Privateigentums ist, stellt Marx nun in einem Drei-Phasen-Schema dar: In der ersten historischen Phase besteht noch die »*unmittelbare* oder *vermittelte*« Einheit von Kapital und Arbeit. Woran Marx hier denkt, wird nicht deutlich. Möglicherweise meint er ein Ackerbauerkollektiv, das auch sein Werkzeug gemeinschaftlich besitzt. Wenn sich auf dieser Stufe Kapital und Arbeit voneinander trennen, dann doch noch so, daß sie sich wechselseitig fördern. Anders in Phase II: jetzt besteht ein feindlicher »*Gegensatz*« zwischen Kapital und Arbeit. Jeder, Kapitalist wie Arbeiter, weiß den anderen als seine Negation und »sucht dem anderen sein Dasein zu entreißen«. In Phase III schließlich hat der Entzweiungsprozeß seinen Höhepunkt erreicht. Nun besteht ein »*Gegensatz* jedes *gegen* sich selbst.«<sup>100</sup>

<sup>99</sup> Hinweis darauf bei Israel, a. a. O. (Anm. 60), S. 16.

<sup>100</sup> Manuskripte, unten, S. 78.

Weil das Kapital den Kapitalisten seinem Verwertungsinteresse unterwirft, bekämpfen sich die Kapitalisten im Konkurrenzkampf wechselseitig, ebenso wie die Arbeiter, die den Imperativen der Arbeitslohnentwicklung gehorchen. Am Ende steht die absolute Verfeindung von allen mit allen – und eben nicht die Harmonie wie von der bürgerlichen Nationalökonomie prophezeit.

Nach der ursprünglichen Trennung kann sich das Getrennte also immer nur weiter verfeinden – zunächst mit dem jeweils anderen, dann auch mit sich selbst. Dieser Kampf übt zugleich eine Sogwirkung aus, da die Grundbesitzer als dritte Klasse zwischen Arbeitern und Kapitalisten zerrieben werden: Auch der Boden wird kapitalisiert. So siegt »die offene, selbstbewußte Gemeinheit [sc. des Kapitalisten] über die versteckte und *bewußtlose* [sc. des Grundbesitzers], die *Habsucht* über die *Genußsucht*«. <sup>101</sup>

Die Geschichte der Abstraktion, die Geschichte der Entzweiung offenbart sich so letztlich als die Geschichte der Habsucht. Deren letzte und konsequenteste geschichtliche Gestalt ist der Kapitalist. Marx weiß diese historische Gestalt gesellschaftlich jedoch noch eindeutiger zu lokalisieren. In seiner Bruno-Bauer-Rezension von 1843 <sup>102</sup> benennt er die Inkarnation des Klassenfeindes: »Das *praktische Bedürfnis, der Egoismus* ist das Prinzip der *bürgerlichen Gesellschaft* ... Der Gott des *praktischen Bedürfnisses und Eigennutzes* ist das *Geld*. Das Geld ist der eifrige Gott Israels, vor welchem kein anderer Gott bestehen darf.« <sup>103</sup> Und: »Welches ist der weltliche Kultus des Juden? Der *Schacher*. Welches ist sein weltlicher Gott? Das *Geld*.« So ist es also das Prinzip des Jüdischen, das sich im bürgerlichen Egoismus, in der kapitalistischen Habsucht manifestiert. Konsequenterweise die Schlußfolgerung: »Nun wohl! Die Emanzipation vom *Schacher*

<sup>101</sup> A. a. O., S. 77.

<sup>102</sup> Karl Marx, Rezension zu »Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden.« Von Bruno Bauer, in: MEW Band 1, S. 371–377.

<sup>103</sup> Karl Marx, a. a. O. (Anm. 102), S. 374.

und vom *Geld*, also vom praktischen, realen Judentum wäre die Selbstemanzipation unserer Zeit.«<sup>104</sup>

### *Drittes Manuskript*

Aus disparaten Teilen zusammengesetzt erscheint das Dritte Manuskript; eine Gedankenlinie läßt sich aber auch hier finden. Das Kernstück bildet zweifellos Marx' Schilderung der kommunistischen Gesellschaft, die als Ziel der Geschichte und als Endpunkt der sich in der nationalökonomischen Theorie widerspiegelnden Entwicklung des Privateigentums dargestellt wird. Von dem Standpunkt des höchsten Menschentums aus, das sich in der neuen Gesellschaft verwirklichen wird, kann dann noch einmal die Defizienz alles Vorangegangenen schärfer gefaßt werden: die Entmenschlichung in der kapitalistischen Produktion; deren theoretische Überhöhung in der bürgerlichen Nationalökonomie; und schließlich die Selbstreflexion des auf Selbstentfremdung beruhenden Bewußtseins in der Hegelschen Philosophie.

Im Zweiten Manuskript hatte Marx den Geschichtsprozeß anhand des Verhältnisses von Kapital und Arbeit geschildert – sozusagen die Bewegung der ›Realgeschichte‹. Zu Beginn des Dritten Manuskriptes vollzieht er diesen Prozeß nochmals anhand der ›Theoriegeschichte‹ nach, nämlich auf der Grundlage der nationalökonomischen Theoriebildung: Im Merkantilismus wurde der Reichtum mit seiner äußerlichsten Gestalt, dem »edle(n) Metall«, identifiziert. Demgegenüber erwies sich der Ansatz der Physiokratie als Fortschritt, denn nun wurde der Reichtum »aufgelöst in die *Erde* und den *Landbau*«, also in ein Naturelement und in die menschliche Arbeit. Noch aber galt die Erde als ein »von Menschen unabhängiges Naturdasein«, und nur die agrikulturelle Arbeit wurde als produktiv aufgefaßt. Die-

<sup>104</sup> Karl Marx, a. a. O. (Anm. 102), S. 372. Zum Marxschen Antisemitismus vgl. auch Micha Brumlik, *Deutscher Geist und Judenhaß*, München 2000, S. 280–318.

se Mängel der physiokratischen Sichtweise behob dann schließlich die Smithsche Theorie, indem sie »*die Arbeit überhaupt*« zum »*Wesen des Reichtums*« erklärte. Damit war sowohl der Dualismus Natur – Arbeit aufgehoben als auch die Arbeit »in ihrer Allgemeinheit und Abstraktion gefaßt«<sup>105</sup>, also unabhängig von ihrer konkreten Gestalt als Ackerbau oder industrieller Produktion. Am Ende dieser Entwicklung zeigt sich: »*die Industrie ist die vollendete Arbeit*«<sup>106</sup>. Im Kapitalismus tritt die Arbeit, die schon immer das Geheimnis des gesellschaftlichen Reichtums war, von all ihren Larvierungen befreit hervor, und »*die Geschichte der Industrie*« offenbart sich als »*das aufgeschlagene Buch der menschlichen Wesenskräfte*«<sup>107</sup>.

In der ›Realgeschichte‹ hatte Marx ein Kampfeschehen erblickt, dessen Endphase der Kampf aller gegen alle darstellte. In der ›Theoriegeschichte‹ nimmt er einen Prozeß der Vereinfachung wahr – alle Produktionsfaktoren werden letztlich auf einen reduziert. Damit findet aber auch eine Vereinfachung des Widerspruchs zwischen dem realen Wert dieses Faktors und seiner gesellschaftlichen Entwertung in der entfremdeten Arbeit statt. Beide Prozesse haben so einen Kulminationspunkt erreicht, besser gesagt: sie steuern auf ihren Umschlagspunkt zu. Die Wahrheit des Privateigentums ist sichtbar geworden, die Habsucht aller hat zur absoluten Entzweiung geführt. Nun muß es zu einer Entladung kommen, zu einer fundamentalen geschichtlichen Wende. Merkwürdigerweise spricht Marx hier nicht, wie an anderen Stellen seines Werks, von der Revolution, wohl aber davon, was nach ihr kommen wird – und das in einer Deutlichkeit, die man im späteren Werk vergeblich sucht.

Gerade diese Deutlichkeit in der Darstellung der ersten nachrevolutionären Phase hat aber denjenigen Interpreten Schwierigkeiten bereitet, die auf das besondere humanistische Anliegen des jungen Marx hinwiesen. Der »rohe Kommunismus«, von dem Marx hier spricht, wiederholt im Grunde die Schrecknisse

<sup>105</sup> Manuskripte, unten, S. 81.

<sup>106</sup> A. a. O., S. 83.

<sup>107</sup> A. a. O., S. 94.



der französischen Revolution. Ist es denkbar, daß Marx diese hinzunehmen bereit war, wenn nur am Ende des Weges die wahre menschliche Gesellschaft realisiert zu werden versprach? Für viele war es nicht denkbar, und so fand die entsprechende Stelle eigentümliche Bewertungen.

Erich Fromm bspw. glaubte, Marx »polemisierte gegen einen rohen Kommunismus«<sup>108</sup>, er erklärte aber nicht, wie sich eine solche Polemik, mit der sich Marx angeblich »auf verschiedene Ideen und Praktiken seiner Zeit bezog«<sup>109</sup> in die Logik des Textes einfügen sollte. Auguste Cornu vermied es gänzlich, Spekulationen über Marx' Absichten bei der Darstellung des »rohen Kommunismus« anzustellen. Er begnügte sich mit der Feststellung, daß ein »solcher Kommunismus ... nur zu einem Niedergang der Kultur führen«<sup>110</sup> und deshalb mit dem angestrebten Kommunismus nichts gemein haben könne. Selbst der Marx-kritische Leszek Kolakowski verharmloste die aufschlußreiche Textpassage, indem er sie als Kritik an dem »primitiven totalitären Egalitarismus der frühkommunistischen Utopien« deutete, obwohl er gleichzeitig konzidierte, daß für Marx der »Sozialismus ... nur das Ergebnis eines langwierigen und brutalen Geschichtsprozesses«<sup>111</sup> sein konnte.

Marx selbst allerdings gibt hinreichende Hinweise darauf, welche Rolle der »rohe Kommunismus« tatsächlich in seinem Gedankengang spielt; ein entscheidendes Indiz ist der Satz: »Die Aufhebung der Selbstentfremdung macht denselben Weg wie die Selbstentfremdung.«<sup>112</sup> Das bedeutet, daß alle Übel, die die vorrevolutionäre Gesellschaft kennzeichneten, nach der Revolution nicht einfach mit einem Schlag beseitigt sind, sondern sie wirken nach. Erst nach einem lange währenden, schmerzhaften Prozeß sind die Male der alten Gesellschaft getilgt, und dieser

<sup>108</sup> Erich Fromm, a. a. O. (Anm. 10), S. 38.

<sup>109</sup> Ebd. S. 44.

<sup>110</sup> Auguste Cornu, Karl Marx. Die ökonomisch-philosophischen Manuskripte, Berlin 1955, S. 51.

<sup>111</sup> Leszek Kolakowski, a. a. O. (Anm. 13), S. 159.

<sup>112</sup> Manuskripte, unten, S. 83.

Prozeß der Aufhebung der Selbstentfremdung bildet spiegelbildlich den Prozeß ab, der zur Entfremdung führte.

Genauso aber, wie dieser Entfremdungsprozeß theoretisch *und* praktisch durchlaufen werden mußte, muß nun auch der Aufhebungsprozeß in Theorie und Praxis vor sich gehen. Deshalb sind alle Versuche, Marx' Schilderung der drei Phasen des Kommunismus als bloße Abrechnungen mit »zeitgenössischen sozialistischen und kommunistischen Bestrebungen«<sup>113</sup> zu deuten, zum Scheitern verurteilt. Marx würde so zum philosophischen Idealisten, dem die Gedankenbewegung die »wirkliche«, d. h. geschichtliche, materielle Bewegung ersetzte. Und auch in anderer Hinsicht wäre das gedankliche System von Marx gesprengt: Könnte man nach der Revolution sofort mit der idealen Gesellschaft beginnen, wäre das Prinzip außer Kraft gesetzt, daß die Bewußtseinsprozesse den »realen« Prozessen hinterherhinken, da sie von ihnen determiniert sind. Es müßte ein umgekehrtes Determinationsverhältnis angenommen werden: mit dem richtigen Bewußtsein stellen sich automatisch auch die richtigen gesellschaftlichen Verhältnisse ein. Und schließlich betont Marx selbst die Unzulänglichkeit, aber offenbar auch Unumgänglichkeit jenes »noch unvollendete(n) Kommunismus«. Denn im Gegensatz zu Theoretikern wie Cabet und Villegardelle, die in ihm schon die Vollendung erblicken, vertritt Marx die Auffassung, »daß, wenn er einmal gewesen ist, eben sein *vergangen*es Sein die Prätentation des *Wesens* widerlegt.«<sup>114</sup> Er muß praktisch widerlegt werden – dadurch, daß die Geschichte, die den Menschen zu sich selbst zurückbringt, ihn überwindet.

Nur unter Mißachtung der gesamten Marx'schen Argumentationslogik lassen sich also Marx' Aussagen über den »rohen Kommunismus« als folgenloses Gedankenspiel abtun.<sup>115</sup> Bleibt

<sup>113</sup> So Joachim Höppner, a. a. O. (Anm. 61), S. 52.

<sup>114</sup> Manuskripte, unten, S. 87.

<sup>115</sup> Vgl. dazu auch Hendrik Hansen, Karl Marx: Humanist oder Vordenker des GULag?, in: Politisches Denken. Jahrbuch 2002, hrsg. von K. Graf Ballestrem, V. Gerhardt, H. Ottmann, M. Thompson, Stuttgart/Weimar 2002, S. 152–174.

man hingegen in der Marxschen Logik, ergibt sich folgendes Bild: Analog zur Entwicklung der nationalökonomischen Theorie gab es – Aufhebung der Selbstentfremdung – eine spiegelbildliche Theorieentwicklung bei den Frühsozialisten. Proudhon ging es um die Aufhebung der objektiven Seite des Privateigentums, des Kapitals; Fourier und Saint-Simon um die Aufhebung der subjektiven Seite<sup>116</sup>, der kapitalistischen Form der Arbeit; der Kommunismus schließlich ist »der positive Ausdruck des aufgehobenen Privateigentums«.

Hier setzt demnach etwas ganz Neues an, eben das Positive, das mehr ist als die bloße Negation des alten. Doch auch der Kommunismus muß wieder, theoretisch wie praktisch, drei Stadien durchlaufen. Deren erstes ist der »rohe Kommunismus«.

1. »In seiner ersten Gestalt« ist dieser Kommunismus »nur eine *Verallgemeinerung* und *Vollendung*« des Privateigentums. Das bedeutet: Die Habsucht ist nicht etwa überwunden, sondern sie ist generalisiert. Alle, d. h. alle, die die Gewinner der Revolution sind, wollen nun das an sich reißen, was bisher einer kleinen Schicht vorbehalten war. Und »was nicht fähig ist, als *Privateigentum* von allen besessen zu werden«, wird vernichtet. Dieser Vernichtungswille beschränkt sich aber nicht auf Dinge, sondern er erstreckt sich auch auf nicht sozialisierbare Fähigkeiten wie das persönliche »Talent«. Folglich müssen, als Träger dieses Talents, auch Menschen vernichtet werden, eben jene, die sich dem egalitären Furor dieses »rohen Kommunismus« sperren.

Marx' Schilderung dieser ersten nachrevolutionären Phase zeichnet ein Bild des Schreckens. Der »physische, unmittelbare

<sup>116</sup> Ausnahmsweise einmal Marx-kritisch äußert sich J. Höppner, a. a. O. (Anm. 61), S. 53, über diese Marxsche Darstellung der französischen Frühsozialisten. Er gibt zu erkennen, daß hier dem Willen, den üblichen Hegelschen Dreischritt anzuwenden, die historische Wahrhaftigkeit geopfert wurde. Der Babeuf'sche Kommunismus sei vor Saint-Simon und Fourier entworfen worden, Fourier sei in vielem über Saint-Simon hinausgegangen, und Proudhon habe erst lange nach den drei genannten publiziert. Auch bei den sozialistischen Theoretikern verfährt Marx also gemäß eigenem Interesse.

*Besitz* gilt ... als einziger Zweck des Lebens«; »Neid und Nivellierungssucht« herrschen, wobei die Nivellierung nur auf unterstem Niveau stattfinden kann; »die ganze Welt der Bildung und Zivilisation« wird negiert, ebenso wie »die *Persönlichkeit* des Menschen«. Als Symbol für das Verhältnis des Menschen zur Sachenwelt, aber auch zu seinen Mitmenschen deutet Marx das neue Geschlechterverhältnis: an die Stelle des »exklusiven Privateigentums« an der Frau in der Ehe tritt die »universelle() Prostitution« der Frau in der »*Weibergemeinschaft*«. Analog dazu »tritt die ganze Welt des Reichtums, d. h. des gegenständlichen Wesens des Menschen, aus dem Verhältnis der exklusiven Ehe mit dem Privateigentümer in das Verhältnis der universellen Prostitution mit der Gemeinschaft.«<sup>117</sup>

Der »rohe Kommunismus« ist somit »nur eine *Erscheinungsform* von der Niedertracht des Privateigentums«<sup>118</sup>. Im Kapitalismus zeigte sich diese Niedertracht in der Habsucht, welche die Klassengesellschaft schuf. Im Kommunismus zeigt sie sich im Neid, der die auf das Primitivste herunternivellierte Einheitsgesellschaft hervorbringt. Es ist die Zeit der Bilderstürmer; alle zivilisatorischen Errungenschaften, an denen soziale Differenz erfahrbar ist, werden dem entfesselten Mob wohl zum Opfer fallen.

So erstaunlich es erscheinen mag, daß der »humanistische« Marx sich hier offen zu der Barbarei der ersten Phase des Kommunismus bekennt, so stringent ist es doch im Hinblick auf seinen Gesamtansatz. Mit dem Kapitalismus ist die äußerste Stufe der Entmenschlichung erreicht, der alle gleichermaßen erliegen. Die politischen Verhältnisse, welche dazu dienen, die ökonomischen Verhältnisse zu verewigen, hindern jedoch die Mehrheit daran, ihre Unmenschlichkeit auszuleben. Das ändert sich mit der Revolution, die noch so im Bann der universellen Habsucht steht, daß sie zunächst nichts weiter hervorbringt als eine Verallgemeinerung und »Demokratisierung« der Übel, die schon zuvor, allerdings kanalisiert und elitär beschränkt, im Kapitalismus

<sup>117</sup> Manuskripte, unten, S. 84.

<sup>118</sup> A. a. O., S. 86.

herrschten. Dennoch ist für Marx nun die Wende eingeleitet, denn in dieser nivellierten und reduzierten Form muß das zum Gemeineigentum gewordene Privateigentum seine Macht über die Menschen zunehmend verlieren. Aus der Änderung der gesellschaftlichen Verhältnisse entspringt notwendig auch die Veränderung des Menschen. Voraussetzung für die Wende ist aber das Erreichen des absoluten Tiefpunktes: »Auf diese absolute Armut mußte das menschliche Wesen reduziert werden, damit es seinen inneren Reichtum aus sich herausgebäre.«<sup>119</sup>

2. Die zweite Gestalt des Kommunismus, den man den »entwickelten« nennen könnte, handelt Marx sehr kurz ab. In diesem Kommunismus gibt es offenbar zwei Phasen; zu Beginn besteht noch eine politische Ordnung, die »demokratisch oder despotisch« verfaßt ist, dann ist der Staat gänzlich aufgehoben. Ob mit der despotischen Phase die später so genannte »Diktatur des Proletariats« gemeint ist, ist offen; jedenfalls kann noch keine völlige Gleichheit herrschen, solange ein Teil der Gesellschaft von dem anderen despotisch unterdrückt wird.<sup>120</sup> Daß überhaupt noch Herrschaft besteht – die von Marx grundsätzlich negativ bewertet wird –, liegt an den Nachwirkungen des Privateigentums; seine Kraft schwindet, aber noch immer ist die neue Gesellschaft von ihm affiziert. Das ändert sich erst in der dritten Phase, dem

3. vollendeten Kommunismus. Nun ist das Privateigentum wirklich *positiv* aufgehoben, d.h. es ist wohl nicht einmal mehr als Erinnerung präsent. Das aber ist die entscheidende Voraussetzung für die neue, die wahre Menschlichkeit, findet doch »in der Bewegung des *Privateigentums*, eben der Ökonomie, die

<sup>119</sup> A. a. O., S. 91. Diese Äußerung fällt zwar nicht direkt im Zusammenhang mit dem »rohen Kommunismus«, läßt sich aber sinnvoll auf ihn beziehen, da in ihm die »unendliche Degradation ..., in welcher der Mensch für sich selbst existiert« (a. a. O., S. 85), ihren Höhepunkt erreicht.

<sup>120</sup> Daß der kommunistischen Partei im revolutionären Prozeß und wohl auch danach die Führungsrolle zugebracht ist, machen Marx und Engels im 1848 verfaßten »Manifest der kommunistischen Partei« (a. a. O. (Anm. 32) S. 474) deutlich. Es war also nicht erst Lenin, mit dem der Partei – als Avantgarde der Arbeiterklasse – ein Alleinvertretungsanspruch zugesichert wurde.

ganze revolutionäre Bewegung sowohl ihre empirische als [auch] theoretische Basis«<sup>121</sup>. Deshalb muß aber auch die Aufhebung des Privateigentums in all ihren Phasen geschichtlich durchlaufen werden – um dann, am Ende, zu einem Zustand zu gelangen, der selbst über den Kommunismus noch hinausgeht. Marx nennt ihn in dieser Schrift »Sozialismus«<sup>122</sup>, später ändert sich die Terminologie. Gemeint ist ein gesellschaftlicher Zustand, in dem der Mensch sozusagen ganz von vorne anfängt; auch die Aufhebung ist aufgehoben, es bedarf keines Vermittlungsprozesses mehr.

Wie kennzeichnet Marx nun das Endziel, um dessentwillen die Menschheit jenen Unheilsweg auf sich nehmen mußte, der selbst nach der revolutionären Wende mit seinen Schrecknissen noch nachwirkt? Was versteht Marx unter der jetzt erst möglichen Menschlichkeit, die alle Übel der Vergangenheit und auch der revolutionären Zukunft rechtfertigt, da sie nur aus ihnen hervorgehen kann? Die Frage, inwieweit der junge Marx einem humanistischen Anliegen verpflichtet war, läßt sich nur durch Analyse seines Menschenbildes beantworten. Alles hängt davon ab, zu welcher Menschlichkeit der Mensch mittels des revolutionären Prozesses befreit werden soll. Marx schildert das eschaton mit prophetischer Emphase. Seine Gedankenbewegung läßt sich anhand von drei Themenkreisen nachzeichnen: Einheit, Sinnlichkeit, Transzendenz.

1. So wie das Unheil in der Entfremdung, Trennung, Teilung bestand, erfüllt das Heil sich im Eins-Sein. Der Mensch kehrt zu sich zurück als gesellschaftliches Wesen, aller Kampf hat ein Ende. Humanismus und Naturalismus sind miteinander versöhnt, ja unmittelbar identisch; jeder Widerstreit zwischen Mensch und Natur, aber auch zwischen Mensch und Mensch, zwischen »Freiheit und Notwendigkeit«, zwischen »Individuum und Gattung« ist aufgehoben. Insofern ist der Kommunismus (oder dann: Sozialismus) »das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung.«<sup>123</sup>

<sup>121</sup> Manuskripte, unten, S. 87.

<sup>122</sup> A. a. O., S. 96, 98 f.

<sup>123</sup> A. a. O., S. 86.

Diese abstrakte Charakterisierung zeichnet schlicht das Bild des Absoluten. Vorausgesetzt ist dabei, daß die Entzweiung, aus der mitunter auch der Kampf entspringt, dem Menschen per se abträglich sein müsse – eine Sicht, die bspw. die förderliche, weil leistungssteigernde Wirkung des Konkurrenzkampfes leugnen muß. Des weiteren hatte Marx selbst die Geschichtsdynamik mit dem Prozeß der Entzweiung erklärt – ist mit dem Kommunismus das Ende der Geschichte erreicht? Zu Ende muß auf jeden Fall die ganze bisherige Geschichte der Zivilisation sein, denn »Religion, Familie, Staat, Recht, Moral, Wissenschaft, Kunst«<sup>124</sup> wertet Marx allesamt als Produkte der menschlichen Selbstentfremdung. Möglicherweise soll einiges davon – sicher nicht Religion, Staat und Moral – unter neuem Vorzeichen wiedererstehen, als sozialistische Wissenschaft, Kunst etc. Doch welches sind diese Vorzeichen?

Diese Frage führt zurück zum Problem der Einheit. Der Widerstreit zwischen Mensch und Natur hört auf, weil der Mensch nun auf menschliche Weise produziert und die Natur ihm so nicht mehr fremd ist. Sie ist »für ihn zum Menschen geworden«<sup>125</sup>, d. h. er versteht sie von sich her, bzw. er ist ihr Schöpfer, wie es an früherer Stelle hieß. Wodurch läßt sich verhindern, daß aus diesem Verhältnis wieder ein Herrschaftsverhältnis wird, nämlich das einer anthropozentrischen Herrschaft über die Natur? Marx muß schon von einer prästabilierten Harmonie zwischen menschlichem Wollen und natürlichem Sein ausgehen, wenn er hier nicht einem neuen Ausbeutungsverhältnis das Wort redet.<sup>126</sup>

Der Widerstreit zwischen Mensch und Mensch findet ein Ende, weil »die Gesellschaft selbst den *Menschen* als *Menschen*

<sup>124</sup> A. a. O., S. 87.

<sup>125</sup> A. a. O., S. 88.

<sup>126</sup> Im Kommunismus soll jedenfalls die »volle Entwicklung der menschlichen Herrschaft über die Naturkräfte, die der sogenannten Natur sowohl wie seiner eigenen (sc. des Menschen) Natur«, Realität werden. (Das Kapital, Bd. III, MEW Bd. 42, S. 395). Von Herrschaftsfreiheit ist hier nicht mehr die Rede. In den sozialistischen Ländern hat man sich offensichtlich an diese Vorgabe gehalten und kaum ökologische Rücksichten genommen.

produziert«<sup>127</sup>, so wie er sie produziert. Im Gegensatz zu allen früheren Gesellschaften, in denen die Pluralität der Interessen zu Kampf und Fremdheit führte, gibt es jetzt kein außergesellschaftliches oder gesellschaftsfeindliches Interesse mehr, da der Mensch, ähnlich wie bei Rousseau, sein Mensch-Sein erst durch die Gesellschaft erhält. Dieses Gesellschaftlich-Sein des Menschen ist auch der eigentliche Grund für die Versöhnung mit der Natur. Der Mensch verwirklicht seine eigene Natur ausschließlich als gesellschaftliches Wesen, und er formt die äußere Natur dann menschlich, wenn er sein Mensch-Sein in Einheit mit der Gesellschaft entwickelt hat. Das Bewußtsein bildet dieses Verhältnis nur ab. War in früheren Gesellschaften das »*allgemeine* Bewußtsein eine Abstraktion vom wirklichen Leben«, so ist es in der neuen Gesellschaft »die *theoretische* Gestalt dessen, wovon das *reelle* Gemeinwesen, gesellschaftliche Wesen, die *lebendige* Gestalt ist«<sup>128</sup>.

Die Vorzeichen, unter denen Bewußtseinsprodukte wie Wissenschaft und Kunst nun nur noch möglich sind, sind also eindeutig. Sie müssen Abbilder des allgemeinen Bewußtseins sein, das wiederum die gesellschaftlichen Verhältnisse reflektiert. Das ist der Preis der Einheit; die Pluralität der Meinungen, der Interessen trägt das Signum verflossener Epochen. Ein von der Gesellschaft abweichendes Bewußtsein darf oder kann es nicht mehr geben. Wie läßt sich dieses Ergebnis aber mit Marxens wiederkehrender Rede von der »Individualität« vereinbaren, die im Sozialismus zur freien Entfaltung gelange?<sup>129</sup> Auch hier sind die Zeichen eindeutig. »Das Individuum *ist* das *gesellschaftliche Wesen*.«<sup>130</sup> Es gibt keinen Unterschied mehr zwischen individuellem und Gattungsleben. Das »*bestimmte* Individuum ist nur

<sup>127</sup> Manuskripte, unten, S. 88.

<sup>128</sup> A. a. O., S. 89.

<sup>129</sup> Zur Frage der Individualität s. auch V. Gerhardt, in: Die Asche des Marxismus (Politisches Denken, Jahrbuch 1998, hrsg. von K. Graf Ballestrem et al., Stuttgart/Weimar 1998), S. 34f. Gerhardt sieht die Unmenschlichkeit der sozialistischen Systeme in der Marxschen Theorie bereits präformiert.

<sup>130</sup> Manuskripte, unten, S. 89.



ein *bestimmtes Gattungswesen*, als solches sterblich.«<sup>131</sup> Die Gattung aber lebt weiter.

Doch auch aus logischen Gründen muß der Sozialismus dem immer als »bürgerlich« gescholtenen Individualismus ein Ende bereiten. Das principium individuationis ist das Prinzip der Differenz, des Anders-Seins. Die von Marx ersehnte Unmittelbarkeit und Einheit stellt schlicht dessen Gegenprinzip dar.

2. Der neue Mensch, den die sozialistische Gesellschaft »produziert«, ist der allseitig entwickelte Mensch, denn seine Basis ist die Sinnlichkeit, und Sinnlichkeit ist wiederum die Grundlage von allem anderen. Der Kapitalismus hatte die reiche Sinnlichkeit des Menschen verkümmern lassen, da alle seine Bedürfnisse sich auf das bloße Haben reduzierten. »Das Privateigentum hat uns so dumm und einseitig gemacht, daß ein Gegenstand erst der *unsrige* ist, wenn wir ihn haben.«<sup>132</sup> Zwar geht es auch im Sozialismus um die »*sinnliche* Aneignung«, doch das, was angeeignet wird, ist der Mensch selbst. In der gegenständlichen Welt, die er selbst geschaffen hat, aber auch in der äußeren Natur, die sich ihm vermenschlicht hat, erkennt sich der Mensch in seinem Gattungsdasein wieder: Alles dient ihm zum »Selbstgenuß«<sup>133</sup>, das Tun wie das Leiden. Auch ohne ein Ding unbedingt konsumieren zu müssen, kann der sozialistische Mensch sich an ihm erfreuen, seine Sinne an ihm zur Entfaltung kommen lassen, weil er in ihm »die Wirklichkeit seiner eigenen Wesenskräfte« wiederfindet. So werden ihm alle Gegenstände zur »*Vergegenständlichung* seiner selbst«<sup>134</sup>.

Mit dieser Theorie hat Marx die Position des Sensualismus wiederaufgenommen, die seit der Antike mit der des Rationalismus im Streit liegt. Der fundamentale Gegeneinwand des letzteren, beispielhaft vorgetragen in Platons »Theaitetos«<sup>135</sup>, besteht im Nachweis der Selbstauflösung der sensualistischen Position.

<sup>131</sup> A. a. O., S. 90.

<sup>132</sup> A. a. O., S. 91.

<sup>133</sup> A. a. O., S. 91.

<sup>134</sup> A. a. O., S. 92.

<sup>135</sup> Vgl. Platon, Theaitetos, 161c ff.

Wenn ich in allem, was ich wahrnehme, immer nur mich selbst wahrnehme, verschwindet mir der Gegenstand. Doch schlimmer noch: Auch das Ich verschwindet, wenn es sich nicht mehr am Nicht-Ich als solches erfahren kann. Marx' Verlagerung des Geschehens vom individuellen Ich auf das Gattungs-Ich hilft da nicht weiter, im Gegenteil. Damit scheint sich wieder eine Abstraktion einzuschleichen, deren Realitätsgehalt höher ist als die des sinnlich-konkreten Individuellen.

Überhaupt erscheint es schwer verständlich, wie die Marx-sche Position sich als Überwindung des Idealismus ausgeben kann, hatte sich doch seinerseits der Deutsche Idealismus – via Kantschem Kritizismus – nicht zuletzt in Überwindung der Einseitigkeiten des englischen Empirismus konstituiert. Marx scheint viel eher auf diese überwundene Position zurückzufallen, auch wenn er die Materie, anders als die Empiristen, in einen historischen Prozeß auflöst. Das führt vielmehr zu der Frage, wie materiell die Materie für Marx überhaupt ist – wenn sie sich denn letztlich auf die gesellschaftlichen *Verhältnisse* reduziert, die als solche wohl kaum sinnlich wahrnehmbar sind.

Ungeachtet dieser philosophischen Schwierigkeiten beharrt Marx auf dem Primat der Sinnlichkeit und läßt erkennen, daß es demzufolge auch nur eine Fundamentalwissenschaft geben kann: die Naturwissenschaft. Aus ihr werden künftig alle Wissenschaft und Philosophie entspringen; »eine *andere* Basis für das Leben, eine andere für die *Wissenschaft* ist von vornherein eine Lüge.«<sup>136</sup> Über Lüge und Wahrheit ist im Sozialismus bereits entschieden. Geistige Freiheit zählt offensichtlich zu den bürgerlichen Vorurteilen, die der sozialistische Mensch längst hinter sich gelassen hat.

3. Als Lüge kann dem neuen Menschen natürlich auch nur noch die Rede von der Transzendenz erscheinen. Wenn das sinnlich-konkrete Dasein als gesellschaftliches Wesen bereits die vollständige Erfüllung des Mensch-Seins bedeutet, wenn der Mensch zum Schöpfer der Welt und seiner selbst geworden ist, bedarf es eines Gottes nicht mehr. In seiner radikalen Diesseitig-

<sup>136</sup> Manuskripte, unten, S. 95.

keit muß Marx auch noch die letzte Schranke beseitigen, die der absoluten Selbstermächtigung des Menschen gesetzt ist. Die erste Schranke, die des Todes, wurde wegerklärt: Nur das Individuum stirbt, also nur eine Konkretion des Gattungslbens, nicht aber dieses selbst; die Gattung ist auch im Individuum das Unsterbliche.

Wie aber steht es mit der zweiten Schranke, mit Gott – was ist, wenn jemandem das »Durchsichselbstsein« des Menschen »*unbegreiflich*«<sup>137</sup> ist und er nach dem Ursprung des menschlichen Prozesses der Selbsterzeugung, nach dem Schöpfer der Weltordnung fragt? Diese Frage wird mit dem »Ukas des Spekulateurs«<sup>138</sup> schlicht abgewiesen: »Denke nicht, frage mich nicht«, und das Frageverbot wird recht eigentümlich begründet. Wer unter den Bedingungen des Sozialismus noch immer derartige Fragen stellt, hat sich als hemmungsloser Egoist erwiesen. Indem er nämlich nach dem Anfang der Welt fragt, hat er sie völlig weggedacht, sich als Fragenden aber übriggelassen. »Bist du ein solcher Egoist, daß du alles als Nichts setzt und selbst sein willst?«<sup>139</sup>

Wahrscheinlich aber wird unter den Bedingungen des Sozialismus niemand mehr auf die Idee kommen, nach Gott zu fragen. Eine Frage nämlich, »welche das Geständnis von der Unwesentlichkeit der Natur und des Menschen einschließt«, ist in der neuen Gesellschaft »praktisch unmöglich geworden«. Man kann so gar nicht mehr denken – bzw. wer ungeachtet der völlig veränderten Verhältnisse noch immer Residuen des alten, falschen Bewußtseins bewahrt hat, offenbart damit seine abgrundtiefe

<sup>137</sup> A. a. O., S. 97.

<sup>138</sup> So Erich Voegelin mit Lust an der Polemik in: Wissenschaft, Politik und Gnosis, München 1959, S. 36.

<sup>139</sup> Manuskripte, unten, S. 98. Hier baut Marx wohl auf einem Gedanken von Feuerbach auf. Dieser beschreibt in seinen »Grundsätzen der Philosophie der Zukunft« (Frankfurt a.M. 1968, § 13, S. 50f.), wie die spekulative Philosophie, wenn sie sich Gott vorzustellen versucht, von allem Seienden abstrahiert, »ohne aufzuhören, zu denken«. Das heißt, sie läßt sich in diesem Abstraktionsprozeß selbst übrig.

Schlechtigkeit. Denn er verweigert das Mensch-Sein in einer Gesellschaft, die alles Unmenschliche und alles Übermenschliche eliminiert hat. Er hält an sich selbst fest mit seiner verstockten Gottesfrage, obwohl an die Stelle Gottes die Gattung und an die Stelle des Individuums das gesellschaftliche Wesen getreten ist. Was soll mit einem solchen (Un-)Menschen geschehen? Marx sagt dazu nichts. Lenin, Stalin, Mao und alle anderen kommunistischen Führer allerdings haben darauf eine Antwort gewußt. Natürlich stellte deren sozialistische Gesellschaft nicht die von Marx erträumte dar. Zu fragen bleibt aber, ob, ausgehend von den Marxschen Prämissen, eine andere Einlösung der Utopie überhaupt vorstellbar ist.<sup>140</sup>

Nach dem Höhepunkt der Kommunismusschilderung im Dritten Manuskript, auf den die beiden anderen Manuskripte zustrebten, folgen nun noch vier Textteile von nachgeordneter Bedeutung. Der Blick von der Höhe hinab ins Tal offenbart nur Defizienzen.

In den ersten beiden Textstücken<sup>141</sup> behandelt Marx noch einmal die entmenschlichende Wirkung der kapitalistischen Produktion. Der Motor des Kapitalismus besteht in der Erzeugung und Ausbeutung von Bedürfnissen; alles wird dadurch entwertet, daß es in die Sphäre der Käuflichkeit gerückt wird. Habgier und die Sucht nach Luxus werden gefördert, andererseits Entbehrung auf seiten der Arbeiter und Geiz auf seiten derer, die Kapital akkumulieren, erzeugt. Die bürgerliche Nationalökonomie bestätigt diese Sicht unbewußt, wenn sie erkennen läßt, daß ihre Moral einzig der Erwerb ist. Welcher Depravation der Mensch durch seine Habgier und die ihretwegen nötig gewordene Arbeitsteilung unterliegt, spielt für sie keine Rolle.

Zugegebenermaßen beschreibt Marx hier – wenn auch in grandioser Einseitigkeit – tatsächliche Schwächen einer auf Eigennutz fußenden Wirtschaft, die sich zunehmend aller Lebensbereiche bemächtigt. Bedenklich stimmen muß nur, daß Marx

<sup>140</sup> Vgl. dazu die »Schlußbetrachtung«.

<sup>141</sup> »Bedürfnisse und Produktion« und »Arbeitsteilung«.

seinerseits das Heil nicht weniger von der Ökonomie erwartet als der überzeugte Apologet des Kapitalismus. Nur durch Änderung der Eigentumsverhältnisse soll aus dem egoistischen das menschliche Bedürfnis werden. Die Orientierung an den Bedürfnissen aber bleibt.

Das nächste Textstück<sup>142</sup> trägt deutliche Spuren der Heßschen Geldkritik. Das Geld, der Fetisch einer auf Habsucht beruhenden Gesellschaft, gilt »als allmächtiges Wesen«<sup>143</sup>, weil mit ihm auch Widerstrebendes zusammengebunden und das erworben werden kann, was dem Menschen von Natur nicht eignen mag: Der Lahme kann sich der Kraft der Pferde bedienen, der Dumme sich Klugheit kaufen. Obwohl Marx dem Geld »göttliche Kraft«<sup>144</sup> zuschreibt, kennzeichnet er es doch zugleich als den großen Verdreher und Verkehrer – das traditionelle Bild des Diabolos. Es ist Teufelswerk, wenn der Feige zum Tapferen wird, weil er sich Tapferkeit kaufen kann, oder der Häßliche schön ist, sobald er Schönheit erworben hat. Marx sieht darin wohl die widerrechtliche Aneignung entäußerter Wesenskräfte, wobei er allerdings davon auszugehen scheint, daß durch die Aneignung nicht nur ein Schein erzeugt wird, sondern eine tatsächliche Seinsveränderung stattfindet. Ob darin nicht eine Mystifikation der Macht des Geldes liegt?

Welche Konsequenz für die kommunistische Gesellschaft aus der Kritik des Geldes zu ziehen ist, führt Marx hier nicht aus, denkbar ist aber nur eine: die Abschaffung dieses universellen, den Warenaustausch unendlich vereinfachenden Tauschmittels. In seiner »Kritik des Gothaer Programms«<sup>145</sup> spricht Marx von »Bezugsscheinen«, die in der Anfangszeit des Kommunismus die Warenvergabe regeln sollen. Später wird dann wohl solcher Überfluß herrschen, daß dergleichen Regelungen nicht mehr nötig sind.

<sup>142</sup> »Geld«.

<sup>143</sup> Manuskripte, unten, S. 120.

<sup>144</sup> A. a. O., S. 123.

<sup>145</sup> A. a. O. (Anm. 14), S. 20.

Der letzte Textteil<sup>146</sup> ist der Auseinandersetzung mit Hegel gewidmet, und auch wenn Vokabular und Gedankenbewegung sehr kompliziert erscheinen, ist der Grundvorwurf doch einfach: Hegels Philosophie ist der Inbegriff der idealistischen Verkehrung. Die Abstraktion wird zur eigentlichen Wirklichkeit und die gegenständliche Welt zur Entfremdungsform des Geistes. Zwar weiß Marx an Hegel zu würdigen, daß er das Prinzip der Dialektik, das Phänomen der Entfremdung und die Selbsterzeugung des Menschen durch Arbeit vorgedacht und damit den Zusammenhang von Geschichte und Entfaltung der menschlichen Gattungskräfte entdeckt hat. Doch da Hegel die verkehrte Welt als die wahre mißversteht und den Menschen als geistiges statt als sinnliches Wesen faßt, geht er von der Entfremdung aus, statt sie aufzuheben. Er verbleibt in dem Verblendungszusammenhang, der auch die Sicht der Nationalökonomie bestimmte.

Für Marx aber bedeutet nur »sinnlich sein ... wirklich sein«<sup>147</sup>, der Mensch definiert sich dadurch, daß er Gegenstand ist und Gegenstände hat. »Ein ungegenständliches Wesen ist ein *Unwesen*«<sup>148</sup>, ein Hirngespinnst. Deshalb hilft es auch nichts, wenn sich das spekulative Denken, seiner inneren Leere überdrüssig, der Anschauung, etwa der Natur, zuwendet. Was es anschaut, ist doch wieder nur die eigene Abstraktion von der Natur. Es gibt, das hat Marx in den »Manuskripten« deutlich zum Ausdruck gebracht, nur einen Ausweg aus dem leeren Kreisen der Reflexion in sich, wie es das Hegelsche Denken vorführt: den Sprung in die Praxis, die Schaffung einer gegenständlichen Wirklichkeit, die wirklicher ist als alles, was das Denken je hervorbringen kann.

<sup>146</sup> »Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt«.

<sup>147</sup> Manuskripte, unten, S. 138.

<sup>148</sup> A. a. O., S. 138.

*Schlußbetrachtung*

Der Wille, der sich in Marxens Frühschrift offenbart, kann umfassender kaum gedacht werden: Es geht nicht bloß um die Analyse einer bestimmten Gesellschaftsform, um eine Kritik bestehender Verhältnisse, um den Entwurf einer möglichen Alternative. Es geht vielmehr um die Erklärung der Welt, und mehr noch: um die Schaffung einer ganz neuen Welt und eines neuen Menschen. Alles Bisherige verfällt dem Verdikt, Theorie und Praxis werden verworfen. Das gleißende Licht der neuen, der schlechthinnigen Wahrheit erhellt das frühere Dunkel und läßt mit einem Mal erkennen, daß es bislang nur die Vorgeschichte der menschlichen Gattung war, an der die Menschen in ihrer Blindheit ihr Genüge fanden. Die eigentliche Geschichte kann erst jetzt beginnen; es ist der Anfang einer neuen Zeitrechnung.

Ein solcher Anspruch muß philosophisch ernstgenommen und auf seine Berechtigung hin geprüft werden. Diejenigen, welche Marx leichter Hand als anachronistisch verabschieden, übersehen vielleicht dasjenige an ihm, was jenseits des Zeitgebundenen philosophisch von Bedeutung ist – Weltverhältnis und Menschenbild bspw. Und diejenigen, welche in der Absicht, Marx für die Gegenwart zu retten, Versatzstücke aus seiner Theorie herausbrechen, die sie für noch verwertbar halten, veraten de facto seinen holistischen Ansatz.

Kann dieser als gescheitert gelten, wenn sich zeigen läßt, daß Marxens ökonomische Theorie nicht haltbar ist? Schon im 19. Jahrhundert gab es von nationalökonomischer Seite heftige Kritik an Marxens ökonomischen Vorstellungen. So zerpflückte Eugen von Böhm-Bawerk das für Marx zentrale Theorem der Wertlehre,<sup>149</sup> indem er nachwies, daß sich die Produktionspreise keineswegs alleine aus der in das Produkt investierten Arbeits-

<sup>149</sup> Eugen von Böhm-Bawerk, Zum Abschluß des Marxschen Systems (1896) in: H. G. Nutzinger/E. Wolfstetter (Hrsg.): Die Marxsche Theorie und ihre Kritik I, Frankfurt/New York 1974, S. 97–127. Im selben Band auch die Kritik der Kritik: Rudolf Hilferding: Böhm-Bawerks Marx-Kritik (1904), S. 128–175.

menge herleiten; somit ist die Profitrate natürlich auch nicht bloß auf die Aneignung des vom Arbeiter geschaffenen Mehrwerts zurückzuführen. Probleme ergeben sich allerdings auch, wenn man die Wertlehre nicht als Preistheorie, sondern als »verteilungstheoretische Position«<sup>150</sup> begreift, gemäß der auch der Wert der Ware Arbeit sich nach den Erstellungskosten richtet und der Arbeitslohn grundsätzlich nie das Existenzminimum überschreitet. Da damit nicht bloß das physische, sondern das »kulturelle(), dem Entwicklungsstand entsprechende() Existenzminimum«<sup>151</sup> gemeint ist, kann auf der Grundlage dieser Theorie jede Gesellschaftsform als ausbeuterisch qualifiziert werden, in der es »arbeitsloses« Einkommen wie Zinsen oder Renten gibt – gleichgültig, wie hoch der Lebensstandard der Arbeitenden tatsächlich ist. Mit dieser Selbstimmunisierungsstrategie der Theorie tendiert ihr Aussagewert allerdings gegen Null.

Überhaupt – darauf wies z. B. Joseph Schumpeter hin<sup>152</sup> – beruht die Arbeitswertlehre auf Voraussetzungen, die historisch so gut wie nie gegeben sein dürften, nämlich vollständige Konkurrenz, Bedeutungslosigkeit der anderen Produktionsfaktoren und völlige Gleichartigkeit der Arbeit.<sup>153</sup> Es handelt sich um das Modell einer Wirtschaft, in der ein »langfristig stationäres Gleichgewicht«<sup>154</sup> herrscht, die Produktionsmittel noch nicht sehr entwickelt sind und der Kapitaleinsatz eine vernachlässigbare Größe darstellt – also alles andere als die technisch fortgeschrittene, kapitalintensive moderne industrielle Produktion.

<sup>150</sup> Vgl. zum folgenden: Friedrich Haffner, *Der Wirtschaftstheoretiker Karl Marx*, in: V. Schubert (Hrsg.), *Karl Marx*, St. Ottilien 1984, S. 363–396.

<sup>151</sup> Ebd. (Anm. 150), S. 382.

<sup>152</sup> Joseph Schumpeter, *Karl Marx*, in: H. C. Recktenwald (Hrsg.), *Geschichte der Politischen Ökonomie*, Stuttgart 1971, S. 322–341. Trotz seiner tiefgreifenden Kritik gab Schumpeter Marx in einigen Punkten allerdings durchaus recht. Auch er glaubte, daß der Kapitalismus trotz seiner ökonomischen Überlegenheit zum Scheitern verurteilt sei, weil er seine eigene soziale Grundlage vernichte.

<sup>153</sup> Ebd. (Anm. 152), S. 325.

<sup>154</sup> F. Haffner, a. a. O. (Anm. 150), S. 375.



Und so, wie sich an den Voraussetzungen der Marxschen Theorie zweifeln läßt, lassen sich natürlich auch die aus ihr gezogenen Folgerungen in Frage stellen: Walter Eucken kritisierte den »Mythos von der Zwangsläufigkeit der Entwicklung«<sup>155</sup> des ökonomischen und gesellschaftlichen Prozesses, dem Marx mit seinem historischen Materialismus Vorschub leistete. Jene Behauptung der Zwangsläufigkeit sei weder logisch noch empirisch haltbar. Erstens begehe eine *petitio principii*, wer zunächst das Subjekt im Geschichtsprozeß verschwinden lasse, um dann die Unausweichlichkeit der Determination des Menschen durch eben diesen Prozeß festzustellen. Zweitens habe sich die prognostizierte Entwicklung definitiv nicht eingestellt, da die moderne Technik bspw. keineswegs nur zu erhöhter Konzentration, sondern mindestens ebenso sehr zu verstärkter Konkurrenz geführt habe; von der Aufhebung der Konkurrenz im Monopol könne keine Rede sein.<sup>156</sup>

Die genannten Einwände treffen zweifellos den Nerv der Marxschen Theorie, denn für diese liegt in der Erklärung der ökonomischen Gesetzmäßigkeiten der Schlüssel zur Erklärung der Welt. Und dennoch – da hinter der ökonomischen Theorie ein viel grundlegenderer philosophischer Impetus steht, da für Marx das ökonomische Geschehen trotz seiner geschichtlichen Vorherrschaft auf das Wirken des Menschen zurückgeht, sollte die Auseinandersetzung mit Marx sich nicht auf die mit seinen ökonomischen Vorstellungen beschränken. Wichtiger noch ist, wie Mensch und Welt gedacht werden, wenn denn die Erlösung des Menschen nötig und Folge gesellschaftlicher Veränderungen sein soll.

<sup>155</sup> Walter Eucken, Grundsätze der Wirtschaftspolitik, Tübingen 61990, S. 200–240.

<sup>156</sup> Natürlich ist das nur eine kleine Auswahl kritischer Einwände, und natürlich gab es auch die entsprechenden Marx-Apologien. Eine bruchlose Übernahme der gesamten Marxschen Theorie scheint heute jedoch kaum mehr denkbar; moderne Marxisten versuchen in der Regel eine Neudeutung und Adaption an die veränderten Verhältnisse. Vgl. z. B. M. Hardt/A. Negri, *Empire*, Frankfurt a.M. 2002.

Marx weist dem Menschen die Rolle des Nach-Denkens zu. Sein Bewußtsein folgt stets den gesellschaftlichen Verhältnissen, in der Klassengesellschaft ebenso wie im Kommunismus. Sind also die Verhältnisse das wahre Subjekt der Geschichte? Doch diese Verhältnisse sind ihrerseits Menschenwerk, von täuschendem Schein umgeben in der Klassengesellschaft, von eben diesem befreit in der kommunistischen Gesellschaft. Die Befreiung aber erfolgt wiederum von außen, durch die Abschaffung des Privateigentums, das nicht abgeschafft wird, um allen zur Menschlichkeit zu verhelfen, sondern um all denen Gelegenheit zur Befriedigung ihrer Habsucht zu geben, die bisher daran gehindert waren. Die menschliche Intention wird durch das Geschehen also geradezu konterkariert; der bösen Absicht folgt – ungewollt – die gute Tat.

Was aber ist das für eine Menschlichkeit, die gar nicht angestrebt ist, sondern sich gegen die eigentlichen Intentionen der Akteure durchsetzt? Woher kommt auf einmal das Gute, das, wie Marx immer wieder betont, ausschließlich auf dem Humus des Bösen, der Geschichte der Klassenkämpfe, gedeihen kann? Daß dem Menschen von außen zuwächst, was ihm in traditioneller Sicht nur durch innere Anstrengung, durch Selbstveränderung zuteil werden kann, ist ein Versprechen, das sehr verlockend, aber wenig begründet erscheint. Der zum Nach-Denken verurteilte Mensch muß dem offenbar dennoch zum Vor-Denken befähigten Theoretiker hier gläubig folgen – oder eben die Gefolgschaft verweigern.

Doch nicht nur der Weg, den Marx zum Heil weist, läßt viele Fragen offen; ebenso steht es mit dem Ziel. Der Mensch soll die Vakanz übernehmen, die der Marxsche Gottesmord schuf. Was aber ist göttlich an dem neuen Menschen?<sup>157</sup> Es ist seine nunmehr unverstellte Sinnlichkeit, also gerade das, was er mit nicht-

<sup>157</sup> Zur Rolle der Figur des »neuen Menschen« in den beiden tragenden Ideologien des 19./20. Jahrhunderts vgl. Barbara Zehnpfennig, *Der neue Mensch – von der religiösen zur säkularen Verheißung*, in: M. Hildebrandt, M. Bocker, H. Behr (Hrsg.): *Säkularisierung und Resakralisierung in westlichen Gesellschaften*, Wiesbaden 2001, S. 81–95.

menschlichen Lebewesen teilt. An der sinnlichen Bearbeitung der Natur, der Schaffung von Gegenständlichem<sup>158</sup> offenbaren sich ihm seine Schöpferkräfte. Zwar geht er damit über das Naturverhältnis der anderen Lebewesen hinaus, aber doch nur graduell. Denn nicht in seiner Geistigkeit liegt das Entscheidende, sondern in der Tatsache, daß er alle geschichtlichen Vermittlungs- und damit Entfremdungsformen hinter sich gelassen hat, wenn er sich der Natur zuwendet. Das bedeutet, seine Geistigkeit dient ihm nur dazu, die wiedergewonnene Unmittelbarkeit abzubilden, welche als gewußte selbstredend nicht mehr unmittelbar ist.

Doch jenseits dieses unauflösbaren Paradoxons – ist nicht der Geist gegenüber der sinnlichen Welt prinzipiell das Andere, das Fremde, so daß Entfremdung ein Teil der *conditio humana* und damit unaufhebbar wäre? Es scheint, Marxens Vorstellung von einem Ende allen Kampfes, einer endgültigen Versöhnung von Mensch und Natur sowie von Mensch und Mensch setzte eines voraus: die Änderung der *menschlichen* Natur, die wesentlich darin besteht, sich Kraft seines Geistes frei zu den vorgefundenen Umständen verhalten zu können, Handlungsmöglichkeiten zu wählen und damit Differenzen zu setzen, die stets konfliktträchtig sind. Kant hatte es geradezu als eine List der Natur dargestellt,<sup>159</sup> daß jener »Antagonismus«, der das menschliche Naturverhältnis, aber auch die menschliche Gesellschaft kennzeichnet, den Menschen immer wieder dazu nötigt, sich an Widerständen abzarbeiten und dadurch sich und die Menschheit voranzubringen. Auch Marx leugnet nicht, daß die Geschichte des Klassenkampfes eine Geschichte des Fortschritts war, deren Früchte der Kommunismus ernten soll.

<sup>158</sup> Über die Bedeutung der Arbeit in der Marxschen Theorie informiert Peter Ehlen, Die »Menschliche Bestimmung und Würde der Arbeit« – zu einem Grundsatz der Marxschen Anthropologie, in: V. Schubert (Hrsg.), a. a. O. (vgl. Anm. 150), S. 177–206.

<sup>159</sup> Immanuel Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, in: I. Kant, Schriften zur Geschichtsphilosophie, hrsg. v. M. Riedel, Stuttgart 1999, S. 21–39.

Damit erweist sich Marx tatsächlich als Erbe des Liberalismus, welcher aus dem universellen Kampf letztlich Harmonie hervorgehen sieht; bei Marx stellt sich das Ergebnis nur phasenverschoben ein, nämlich nicht schon innerhalb des Kapitalismus, sondern erst danach. In diesem »Danach« aber soll alles anders werden, so als wäre der erreichte historische Stand zu bewahren oder gar zu überbieten, ohne auf dessen Voraussetzungen zurückgreifen zu können: eben jenes Prinzip der Differenz, des Andersseins, auch der Individualität, das Entzweiung, genauso jedoch Steigerung bewirkt. Dabei scheint es nicht so zu sein, daß Marx, wie oft behauptet, dem Menschen zuviel zumutet, wenn er von ihm Friedfertigkeit und die Aufgabe egoistischen Begehrens erwartet. Er mutet ihm vielmehr zu wenig zu, wenn er seine Geistigkeit so niedrig veranschlagt, daß er nicht in ihr den Urheber all dessen ausmacht, was bisher die Geschichte bestimmte.

Natürlich ließe sich entlarvungspsychologisch einwenden, es sei nicht der Geist, sondern das (egoistische) Bedürfnis gewesen, das die Geschichte vorangetrieben hat. Doch selbst wenn es so wäre, wäre dem die menschliche Entscheidung vorausgegangen, den Geist durch das Bedürfnis verknechten zu lassen. Man muß den Menschen auf die Ebene der nicht-menschlichen Lebewesen herabziehen, wenn man seine *differentia specifica*, sein Vernunftvermögen, zum Appendix seiner anderen Wesenskräfte erklärt. Eine unausgesprochene Geistfeindlichkeit durchzieht das Marxsche Oeuvre, ein Faktum, das sich bereits in seiner Arbeitswertlehre offenbart: Die Reduktion der Leistung auf das investierte Arbeitsquantum leugnet die qualitative Differenz zwischen geistiger und körperlicher Arbeit und erhebt nicht letztere in den Rang der ersteren, sondern macht das Körperliche auch zum Maß des Geistes.

So fordert die von Marx verheißene Erlösung des Menschen einen hohen Preis; wahrscheinlich muß er gerade auf das verzichten, was ihn nach traditionellem Verständnis zum Menschen macht. Die von Marx' Schwiegersohn Paul Lafargue mit Begeisterung aufgenommene Erklärung der Welt aus einem Punkt findet ihre Ursache in einem Monismus, der dem Geistigen die

Selbständigkeit nimmt und damit konsequenterweise auch den eigenen geistigen Entwurf – denn um einen solchen handelt es sich – verwerfen müßte.

Das Seil, das Nietzsche zwischen Tier und Übermensch gespannt sah,<sup>160</sup> ist zurückgeschnellt. Und die Philosophie, das zeigt sich in ihrer Marxschen Variante ganz deutlich, ist mitunter Ausdruck der Selbstgefährdung des Menschen: daß er seine intellektuellen Waffen gegen sich richten und gerade das zerstören kann, worin seine wahren Schöpferkräfte liegen.

<sup>160</sup> »Der Mensch ist ein Seil, gespannt zwischen Tier und Übermensch«. Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra, in: Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. von G. Colli, M. Montinari, 6. Abt., 1. Bd., Berlin 1968, Vorrede, S. 10.

## ÜBER DIESE AUSGABE

Eine schwierige Textlage hat dazu geführt, daß die »Ökonomisch-philosophischen Manuskripte«, auch »Pariser Manuskripte« genannt, in sehr unterschiedlichen Fassungen publiziert wurden. Schon die von Marx intendierte Reihenfolge der Textteile war nicht eindeutig festzustellen; Marx hatte nach einem komplizierten Verfahren große Papierbögen numeriert, gefalzt und zusammengenäht. Die Numerierung war aber nicht immer korrekt und auch nicht immer dem Inhalt gemäß, so etwa, wenn die Vorrede im letzten Teil des Dritten Manuskripts plaziert wurde.

Eine Herausgabe ohne redaktionellen Eingriff war damit gar nicht möglich, zumal sich bei dem Ersten Manuskript noch eine zusätzliche Schwierigkeit ergab: Marx hatte hier die Seiten in drei Spalten aufgeteilt, in denen er die drei Produktionsfaktoren Kapital, Arbeit und Grundrente parallel behandelte, wohl um Gemeinsamkeiten und Unterschiede besser aufzeigen zu können. Bei jeder um Lesbarkeit bemühten Ausgabe mußte aus diesem Nebeneinander ein Nacheinander werden. (Eine genaue Darstellung der Textgestaltung aller drei Manuskripte findet sich bei M. A. Fay, *Der Einfluß von Adam Smith auf Karl Marx' Theorie der Entfremdung*, Frankfurt a. M./New York 1986).

Die vorliegende Edition wurde angesichts der geschilderten Schwierigkeiten folgendermaßen gestaltet: Zugrundegelegt wurde der Text, der den aktuellen wissenschaftlichen Stand widerspiegelt, nämlich der der MEGA<sup>2</sup> (Marx Engels Gesamtausgabe), Bd. I, 2, Berlin 1982. Wurde der Wortlaut (auch hier gibt es Lesart-Unterschiede) in der Regel übernommen,\* so doch

\* Eine Ausnahme bildet die »Vorrede«. Da in der MEGA<sup>2</sup> einige von Marx vertikal durchgestrichene, aber durchaus erhellende Passagen fehlen, erschien die Wiederaufnahme der entsprechenden Textteile sinnvoll. Diese sind durch eckige Klammern gekennzeichnet.

nicht immer die Reihenfolge der Textstücke. In dieser Beziehung wurde vielmehr auf die Version der ersten MEGA (Bd. I,3, Berlin 1932), zurückgegriffen, in der bspw. die über das Dritte Manuskript verstreute Auseinandersetzung mit der Hegelschen Philosophie gebündelt an das Ende des Manuskripts gestellt wurde – so wie Marx es in seiner Vorrede angekündigt hatte. Der Maßstab war also, den Sinnzusammenhängen Vorrang vor der eher zufälligen Reihenfolge der Textstücke zu geben.

Die Überschriften der ersten drei Großkapitel im Ersten Manuskript stimmen mit Marx' Beschriftung der drei Spalten überein. Bei den restlichen Überschriften handelt es sich um – mitunter leicht modifizierte – Übernahmen der Titel, die von den Herausgebern der ersten MEGA gewählt worden waren. Mit den römischen Zahlen im Text ist die Paginierung wiedergegeben, die Marx selbst in jedem seiner drei Manuskripte vornahm. Das sogenannte »Vierte Manuskript« stellt ein Exzerpt des Kapitels »Das absolute Wissen« aus Hegels »Phänomenologie des Geistes« dar. Marx hatte die entsprechenden Bögen in das Dritte Manuskript eingenäht; gleichwohl stellt es dort im Grunde einen Fremdkörper dar. Um der Vollständigkeit willen wurde es dieser Ausgabe als letzter Teil angefügt.

Die altertümliche Schreibweise, die die Herausgeber der MEGA von 1982 gegenüber der Ausgabe von 1932 wieder eingeführt hatten, wurde nicht übernommen; die Schreibweise wurde vielmehr modernisiert. Den Marxschen Denkwegen zu folgen, sollte nicht durch zusätzliche Hemmnisse erschwert werden. Dagegen wurde die Marxsche Interpunktion weitgehend beibehalten. Nur wenn die Zeichensetzung zu sinnentstellend war, erfolgte eine Korrektur.

Marx hat seinen »Manuskripten« ein umfangreiches Literaturstudium zugrundegelegt; viele Textteile stellen Exzerpte dar. In welcher Weise Marx zitiert, ist aufschlußreich: Seine Auslassungen, Aspektverschiebungen, Umdeutungen lassen erkennen, wie seine eigene Intention sich an den Texten und auch gegen sie durchsetzt. Um dies sichtbar zu machen – was der Anmerkungsteil unternimmt –, war es nötig, sämtliche Marxschen Quellen zu überprüfen. An dieser aufwendigen und stets wieder

neues Sich-Eindenken erfordernden Arbeit hatten Thomas Wimmer und Armin Glatzmeier den wesentlichen Anteil; Peter Kainz übernahm die Mühen der Endredaktion. Ihnen gilt mein ganzer Dank.



## BIBLIOGRAPHIE

### a) Textausgaben

#### *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*

in: Karl Marx/Friedrich Engels Historisch-kritische Gesamtausgabe (MEGA<sup>1</sup>), Abteilung I, Band 3, Berlin 1932.

#### *Nationalökonomie und Philosophie* [nur zweites und drittes Manuskript]

in: Karl Marx: Der historische Materialismus, hrsg. von S. Landshut/J.P. Mayer/F. Salomon, Band 1, Leipzig 1932.

#### *Nationalökonomie und Philosophie* [Auszüge]

hrsg. von E. Thier, Köln/Berlin 1950.

#### *Nationalökonomie und Philosophie* [nur zweites und drittes Manuskript]

in: Karl Marx: Die Frühschriften, hrsg. von S. Landshut, Stuttgart 1953.

#### *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* [nur Vorrede und »Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt«]

in: Karl Marx/Friedrich Engels: Die heilige Familie und andere philosophische Frühschriften, Bücherei des Marxismus-Leninismus, Band 41, Berlin 1953.

#### *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* [Vorrede, erstes und zweites Manuskript; drittes Manuskript ohne »Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt«]

in: Karl Marx/Friedrich Engels: Kleine ökonomische Schriften, Bücherei des Marxismus-Leninismus, Band 42, Berlin 1955.

#### *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*

hrsg. von P. Furth/H.-J. Lieber (Hrsg.): Karl Marx. Frühe Schriften, Band I, Darmstadt 1962.

#### *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* [in Auszügen]

in: E. Fromm: Das Menschenbild bei Marx. Mit den wichtigsten Teilen der Frühschriften von Karl Marx, Frankfurt a. M. 1963, S. 83–170.

*Pariser Manuskripte*

hrsg. von G. Hillmann, Reinbek 1966.

*Ökonomisch-philosophische Manuskripte*

in: Karl Marx/Friedrich Engels Werke (MEW) Ergänzungsband, Erster Teil, Berlin 1968.

*Ökonomisch-philosophische Manuskripte*

hrsg. von J. Höppner, Leipzig 1968.

*Ökonomisch-philosophische Manuskripte*

in: Karl Marx/Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA<sup>2</sup>) Band I.2, Berlin 1982.

*Ökonomisch-philosophische Manuskripte*

in: Karl Marx/Friedrich Engels Werke (MEW) Band 40, Berlin 1985.

*b) Gesamtdarstellungen und wichtige Einzelaspekte*

Althusser, L.: Für Marx, Frankfurt a. M. 1968.

Angehrn, E./Lohmann, G.: Ethik und Marx. Moralkritik und normative Grundlagen der Marxschen Theorie, Königstein/Ts. 1986.

Arndt, A.: Karl Marx. Versuch über den Zusammenhang seiner Theorie, Bochum 1985.

Ballestrem, K. Graf: Das politische Denken des Marxismus, in: ders./Ottmann, H. (Hrsg.): Politische Philosophie des 20. Jahrhunderts, München 1990, S. 147–177.

Barth, H.: Wahrheit und Ideologie, Zürich 1945.

Becker, W.: Kritik der Marxschen Wertlehre. Die methodische Irrationalität der ökonomischen Basistheorie des »Kapitals«, Hamburg 1972.

Berlin, I./Schumpeter, J. A.: Karl Marx, in: Geschichte der politischen Ökonomie, hrsg. von Recktenwald, H. C., Stuttgart 1971, S. 300–341.

Bottomore, T.: Modern Interpretations of Marx, Oxford 1981.

– A Dictionary of Marxist Thought, Oxford <sup>2</sup>1991.

Braun, E.: »Aufhebung der Philosophie«. Karl Marx und die Folgen, Stuttgart 1992.

- Della Volpe, G.: Rousseau und Marx. Beiträge zur Dialektik geschichtlicher Strukturen, Darmstadt 1975.
- Ehlen, P.: Marxismus als Weltanschauung. Die weltanschaulich-philosophischen Leitgedanken bei Karl Marx, München 1982.
- Euchner, W.: Karl Marx, München 1983.
- Fabiunke, G.: Geschichte der politischen Ökonomie des Marxismus-Leninismus, Band 1, Berlin 1978, Band 2, Berlin 1979.
- Farner, K./Post, W.: Marxistische Religionskritik, Nürnberg 1972.
- Fetscher, I.: Karl Marx und der Marxismus. Von der Philosophie des Proletariats zur proletarischen Weltanschauung, München 1967.
- Marx, Freiburg i. Br. 1999.
- Flechtheim, O./Lohmann, H.-M.: Marx zur Einführung, Hamburg 32000.
- Fürle, A.: Kritik der Marxschen Anthropologie. Eine Untersuchung der zentralen Theoreme, München 1979.
- Geismann, G.: Zur sogenannten politischen Philosophie von Karl Marx, in: Logos, NF 4/97, S. 197–209.
- Gerhardt, V.: Die Asche des Marxismus, in: Ballestrem, K. Graf/Gerhardt, V. et al. (Hrsg.): Politisches Denken. Jahrbuch 1998, Stuttgart/Weimar 1998, S. 17–46.
- (Hrsg.): Marxismus. Versuch einer Bilanz, Magdeburg 2001.
- Grab, W.: Ein Mann der Marx Ideen gab – Wilhelm Schulz. Weggefährte Georg Büchners. Demokrat der Paulskirche. Eine politische Biographie, Düsseldorf 1979.
- Hartmann, K.: Die Marxsche Theorie. Eine philosophische Untersuchung zu den Hauptschriften, Berlin 1970.
- Hobsbawm, E. (Hrsg.): The History of Marxism, 4 Bde., Brighton 1982.
- Hook, S.: Marxism and Beyond, Totowa 1983.
- Hundt, M.: Beiträge zur Geschichte der Marx/Engels-Forschung und -Edition in der Sowjetunion und der DDR, Berlin 1978.
- Israel, J.: Der Begriff Entfremdung, Reinbek 1972.
- Kain, P.: Marx and Ethics, Oxford 1988.
- Kautsky, K.: Karl Marx' ökonomische Lehren, Bonn 1980 (1. Aufl. Berlin 1887).

- Kernig, C. (Hrsg.): *Marxismus im Systemvergleich*, 23 Bde., Frankfurt/New York 1973/74.
- Kitching, G.: *Karl Marx and the Philosophy of Praxis*, London 1988.
- Kolakowski, L.: *Die Hauptströmungen des Marxismus, Entstehung – Entwicklung – Zerfall*, Band 1, München/Zürich <sup>2</sup>1981.
- *Marxismus – Utopie und Anti-Utopie*, Stuttgart 1974.
- Korsch, K.: *Marxismus und Philosophie*, Frankfurt/Wien 1966.
- Künzli, A.: *Karl Marx. Eine Psychographie*, Wien, Frankfurt, Zürich 1966.
- Kurz, R.: *Marx 2000. Der Stellenwert einer totgesagten Theorie für das 21. Jahrhundert*, in: *Zeitschrift für kritische Theorie*, Band 4, Heft 7/1998, S. 85–105.
- Lohmann, H.-M.: *Marxismus*, Frankfurt a. M. 2001.
- Löwenstein, J.: *Marx contra Marxismus*, Tübingen <sup>2</sup>1976.
- Mandel, E.: *Entstehung und Entwicklung der ökonomischen Lehre von Karl Marx (1843–1863)*, Frankfurt/Wien 1968.
- *Einführung in die marxistische Wirtschaftstheorie*, Frankfurt a. M. 1967.
- Mészáros, I.: *Marx's Theory of Alienation*, London <sup>4</sup>1975.
- Nutzinger, H./Wolfstetter, E. (Hrsg.): *Die Marxsche Theorie und ihre Kritik*, 2 Bde., Frankfurt a. M. 1974.
- Ollman, B.: *Alienation, Marx's Conception of Man in Capitalist Society*, Cambridge <sup>2</sup>1976.
- Pennock, J./Chapman, J. (Hrsg.): *Marxism*, New York 1983.
- Petrović, G./Schmied-Kowarzik, W. (Hrsg.): *Die gegenwärtige Bedeutung des Marxschen Denkens. Marx-Symposium 1983 in Dubrovnik*, Bochum 1985.
- Petry, F.: *Der soziale Gehalt der Marxschen Werttheorie*, Bonn 1984.
- Post, W.: *Kritik der Religion bei Karl Marx*, München 1969.
- Richter, H.: *Zum Problem der Einheit von Theorie und Praxis bei Karl Marx*, Frankfurt a. M. 1978.
- Schieder, W.: *Karl Marx als Politiker*, München 1991.
- Schleifstein, J.: *Einführung in das Studium von Marx, Engels und Lenin*, München 1972.

- Schmidt, A.: Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Frankfurt a.M. 1962.
- Stammen, T.: Karl Marx (1818–1883), in: Maier, H./Denzer, H. (Hrsg.): Klassiker des politischen Denkens, Bd. 2, München 2001, S. 169–190.
- Utz, A.: Die marxistische Wirtschaftsphilosophie, Bonn 1982.
- Voegelin, E.: Wissenschaft, Politik und Gnosis, München 1959.
- Vollgraf, C.E./Sperl, R./Hecker, R.: Geschichte und materialistische Geschichtstheorie bei Marx. Beiträge zur Marx-Engels Forschung, Berlin/Hamburg 1996.
- Waibl, E.: Karl Marxens Elendsbilanz der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft, in: ders.: Ökonomie und Ethik I, Stuttgart-Bad Cannstatt <sup>3</sup>1992, S. 226–390.
- Wheen, F.: Karl Marx, London 1999 (deutsch: München 2001).
- Wittfogel, K. A.: Die orientalische Despotie. Eine vergleichende Untersuchung totaler Macht, Frankfurt a.M., Berlin, Wien 1977.

*c) Literatur zu den Frühschriften*

- Adams, H. F.: Karl Marx in his Early Writings, London 1940.
- Arvon, H.: Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré, Paris 1957.
- Axelos, K.: Marx, penseur de la technique de l'aliénation de l'homme à la conquête du monde, Paris 1961.
- Barion, J.: Hegel und die marxistische Staatslehre, Bonn 1963.
- Bauermann, R.: Untersuchungen zur Herausarbeitung des sozialistischen Humanismus in den Frühschriften von Karl Marx, Halle, Phil. Diss. v. 30.1.1963.
- Behrens, F.: Zur Entwicklung der politischen Ökonomie beim jungen Marx. In: Aufbau, Kulturpolitische Monatsschrift, Berlin 9. Jg. 1953, S. 444–456.
- Bekker, K.: Marx' philosophische Entwicklung, sein Verhältnis zu Hegel, Zürich/New York 1940, Diss.
- Bense, M.: Die »Pariser Manuskripte« des jungen Marx. In:

- Außenpolitik, Zeitschrift für internationale Fragen, 2. Jg. 1951, Heft 8, S. 556–560.
- Böhm, A.: Kritik der Autonomie. Freiheits- und Moralbegriffe im Frühwerk von Karl Marx, Bodenheim 1998.
- Bollnow, H./Fetscher, I.: Marxismusstudien – Beiträge von H. Bollnow, F. Delekat u. a., Schriften der Studiengemeinschaft der Ev. Akademien, 5 Bde., Tübingen 1954, 1957, 1960, 1962, 1968.
- Breckman, W.: Marx, the Young Hegelians, and the Origin of Radical Social Theory. Dethroning the Self, Cambridge 1999.
- Böckmühl, K. E.: Leiblichkeit und Gesellschaft. Studien zur Religionskritik und Anthropologie im Frühwerk von Ludwig Feuerbach und Karl Marx, Göttingen 1961.
- Cornu, A.: La jeunesse de Karl Marx (1817–1845), Paris 1934.
- Karl Marx und Friedrich Engels. Leben und Werk. 1. Band 1818 bis 1844, Berlin 1954.
- Karl Marx: Die ökonomisch-philosophischen Manuskripte. Deutsche Akademie der Wissenschaften Berlin, Vorträge und Schriften, Heft 57, Berlin 1955.
- Die Bedeutung der »Ökonomisch-philosophischen Manuskripte« für die Herausbildung des Marxismus. In: Forschen und Wirken. Festschrift zur 150-Jahr-Feier der Humboldt-Universität zu Berlin, 3 Bde., Berlin 1960, 3. Bd., S. 97–112.
- Cottier, G. M. M.: L'athéisme du jeune Marx. Ses origines hégéliennes, Paris 1959.
- Dahrendorf, R.: Marx in der Perspektive. Die Idee des Gerechten im Denken von Karl Marx, Hannover 1952.
- Dicke, G.: Der Identitätsgedanke bei Feuerbach und Marx, Köln/Opladen 1960.
- Elliott, J. E.: Continuity and Change in the Evolution of Marx's Theory of Alienation. From the »Manuscripts« through the »Grundrisse« to »Capital«, in: Panichas, G. E. (Hrsg.): Marx Analysed: Philosophical Essays on the Thought of Karl Marx, Lanham, London, New York 1985, S. 51–102.
- Eschke, H.-G.: 1848 – eine Revolution der Verwirklichung der Würde des Menschen. Die Idee der Menschenwürde im Frühwerk von Karl Marx. ALV Schriftenreihe Bd. 10, Neustadt 1999.

- Fay, M. A., *Der Einfluss von Adam Smith auf Karl Marx' Theorie der Entfremdung. Eine Rekonstruktion der Ökonomisch-philosophischen Manuskripte aus dem Jahr 1944*, Frankfurt/New York 1986.
- Fetscher, I.: *Das Verhältnis des Marxismus zu Hegel. Politische Hintergründe einer philosophischen Diskussion*. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, Bonn 1958, S. 241–275.
- Friedrich, M.: *Philosophie und Ökonomie beim jungen Marx*. Frankfurter wirtschafts- und sozialwissenschaftliche Studien, Heft 8, Berlin 1960.
- Fromm, E.: *Das Menschenbild bei Marx. Mit den wichtigsten Teilen der Frühschriften von Karl Marx*. Dt. Ausg. besorgt von R. Müller-Isenburg und Charles Barry Hyams, Frankfurt a. M. 1963.
- Furth, P. und Lieber H.-J.: *Nachwort zu: Karl Marx. Frühe Schriften*, Bd. 1, Darmstadt 1962.
- Gebhardt, J.: *Karl Marx und Bruno Bauer*. In: *Politische Ordnung und menschliche Existenz*. Festgabe f. Eric Voegelin zum 60. Geburtstag, München 1962, S. 202–242.
- Gollwitzer, H.: *Zum Verständnis des Menschen beim jungen Marx*. In: *Festschrift für Günther Dehn zum 75. Geburtstag*, Neunkirchen 1957, S. 183–203.
- Habermas, J.: *Zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus*. In: *Philosophische Rundschau*, Tübingen 5. Jg. 1957, Heft 3/4, S. 165–235.
- Hansen, H.: *Karl Marx: Humanist oder Vordenker des GULag?*, in: Ballestrem, K. Graf/Gerhardt, V. et al. (Hrsg.): *Politisches Denken. Jahrbuch 2002*, Stuttgart/Weimar 2002, S. 152–174.
- Hillmann, G.: *Marx und Hegel. Von der Spekulation zur Dialektik. Interpretation der ersten Schriften von Karl Marx im Hinblick auf sein Verhältnis zu Hegel (1835–1841)*, Frankfurt a. M. 1966.
- *Nachwort (Zum Verständnis der Texte) zu: Karl Marx. Texte zu Methode und Praxis II. Pariser Manuskripte 1844*, Reinbek 1966, S. 201–237.
- Hommes, J.: *Der technische Eros. Das Wesen der materialistischen Geschichtsauffassung*, Freiburg 1955.

- Die Marxismuskritik auf dem Weg zum »Jungen Marx«. In: Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft, Tübingen 1963, S. 664–671.
- Hook, S.: Towards the understanding of Karl Marx. A Revolutionary Interpretation, New York/London 1933.
- From Hegel to Marx. Studies in the Intellectual Development of Karl Marx, London 1936.
- Höppner, J.: Aspekte des marxistischen Freiheitsbegriffs und ihre Ausprägung beim jungen Marx. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Berlin 11. Jg. 1963, S. 728–756.
- Einleitung zu: Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte, Leipzig 1968, S. 5–84.
- Huhn, W.: Der reale Marxismus des jungen Marx. In: Aufbau, Kulturpolitische Monatsschrift, Berlin 4. Jg. 1948, S. 114–120.
- Huntemann, G.H.: Der Gedanke der Selbstentfremdung bei Karl Marx und in den Utopien von E. Cabet bis G. Orwell. In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, Köln 6. Jg. 1954, S. 138–146.
- Hyppolite, J.: Etudes sur Marx et Hegel, Paris 1955.
- Kägi, P.: Genesis des historischen Materialismus. Karl Marx und die Dynamik der Gesellschaft. Mit einem Vorwort von Werner Kägi, Wien, Frankfurt, Zürich 1965.
- Karpuschin, W.A.: Marx' Ausarbeitung der materialistischen Dialektik in den »Ökonomisch-philosophischen Manuskripten« im Jahre 1844. In: Sowjetwissenschaft, Gesellschaftswissenschaftl. Beiträge, Berlin 9. Jg. 1956, Heft 1, S. 183–199.
- Kojève, A.: Introduction à la lecture de Hegel, Leçons sur la phénoménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à L'École des Hautes-Études réunies et publiés par R. Queneau, Paris 1947.
- Landshut, S.: Einleitung zu: Karl Marx. Die Frühschriften, Stuttgart 1953, S. IX–LX.
- ders./Mayer, J.P.: Vorwort zu: Karl Marx. Der Historische Materialismus. Die Frühschriften. Erster Band, Leipzig 1932, V–XLI.
- Lange, M.: Der Junghegelianismus und die Anfänge des Marxismus, Jena, Päd. Diss. v. 25. 2.1946.



- Löwith, K.: Man's Self-Alienation in the Early Writings of Marx. In: *Social Research*, Vol. 21, 1954, S. 204–230.
- Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts. Marx und Kierkegaard, Stuttgart <sup>5</sup>1964.
- Lukács, G.: *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Berlin 1923.
- Moses Hess und die Probleme der idealistischen Dialektik. In: *Archiv für Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, 12. Jg. 1926, S. 105–155.
  - Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft, Berlin 1954.
  - Zur philosophischen Entwicklung des jungen Marx, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Berlin 2. Jg. 1954, S. 288–343.
- von Magnis, F.: *Normative Voraussetzungen im Denken des jungen Marx (1843–48)*, Freiburg i. Br. 1975.
- Mandel, E.: *Entstehung und Entwicklung der ökonomischen Lehre von Karl Marx*, Frankfurt a. M. 1968.
- Marcuse, H.: *Beiträge zur Phänomenologie des Historischen Materialismus*. In: *Philosophische Hefte*, Berlin 1928, Heft 1, S. 45–68.
- Neue Quellen zur Grundlegung des historischen Materialismus, in: *Die Gesellschaft. Internationale Revue für Sozialismus und Politik*, Bd. 2, 1932, S. 136–174.
  - *Reason and Revolution, Hegel and the Rise of Social Theory*, New York 1941.
- Mayer, G.: *Die Anfänge des politischen Radikalismus im vormärzlichen Preußen*. In: *Zeitschrift für Politik*, Bd. 6, 1913, S. 1–113.
- *Friedrich Engels. Eine Biographie*. Zwei Bände. Haag 1934.
- Mehring, F.: *Feuerbachs Humanismus*; in: ders.: *Philosophische Aufsätze*, Berlin <sup>2</sup>1977, S. 103–109.
- *Ludwig Feuerbach*; in: ders.: *Philosophische Aufsätze*, Berlin <sup>2</sup>1977, S. 110–115.
- Mercier-Josa, S.: *Retour sur le jeune Marx: Deux études sur le rapport de Marx à Hegel dans les manuscrits de 44 et dans le manuscrit dit de Kreuznach*, Paris 1986.
- Mészáros, I.: *Der Entfremdungsbegriff bei Marx*, München 1973.

- Morf, O.: Das Verhältnis von Wirtschaftstheorie und Wirtschaftsgeschichte bei Karl Marx, Berlin 1951.
- Nolte, E.: Selbstentfremdung und Dialektik im deutschen Idealismus und bei Marx, Freiburg i. Br., Phil. Diss. v. 22. Dez. 1952.
- Ojzerman, T.J.: Die Entfremdung als historische Kategorie, übers. v. Siegfried Wollgart, Berlin 1965.
- Die Entstehung der marxistischen Philosophie, Berlin 1965.
- Popitz, H.: Der entfremdete Mensch: Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx, Frankfurt a. M. 21967.
- Röhr, H.: Pseudoreligiöse Motive in den Frühschriften von Karl Marx, Tübingen 1962.
- Rancière, J.: Der Begriff der Kritik und die Kritik der politischen Ökonomie von den »Pariser Manuskripten« zum »Kapital«, Berlin 1972.
- Rich, A.: Die kryptoreligiösen Motive in den Frühschriften von Karl Marx. In: Theologische Zeitschrift, Basel 7. Jg. 1951, Heft. 3, S. 192–209.
- Ritter, J.: Hegel und die französische Revolution, Köln/Opladen 1957.
- Rosenberg, D.J.: Die Entwicklung der ökonomischen Lehre von Marx und Engels in den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts, Berlin 1958.
- Rotenstreich, N.: Marx' Thesen über Feuerbach. In: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie Bd. 39, 1950/51, S. 338–360.
- Sannwald, R.: Marx und die Antike, Zürich 1957.
- Schefold, C.: Die Rechtsphilosophie des jungen Marx von 1842. Mit einer Interpretation der Pariser Schriften von 1844, München 1970.
- Schlawin, H.: Grundzüge der Philosophie des jungen Marx, Basel 1957.
- Schuffenhauer, W.: Feuerbach und der junge Marx. Zur Entstehungsgeschichte der marxistischen Weltanschauung, Berlin 1965.
- Schwan, G.: Die Gesellschaftskritik von Karl Marx: Politökonomische und philosophische Voraussetzungen, Stuttgart 1974.

- Schubardt, W.: Über das Verhältnis des Marxismus zur Philosophie Hegels. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Berlin 3. Jg. 1955, S. 74–81.
- Teeple, G.: Marx' Critique of Politics 1842–47, Toronto 1984.
- Thier, E.: Entfremdung und revolutionäre Zuversicht. Über eine Auseinandersetzung mit den Frühschriften von Marx. In: Deutsche Universitätszeitung Göttingen, 11. Jg. 1956, Heft 5/6, S. 10–14.
- Das Menschenbild des jungen Marx, Göttingen <sup>2</sup>1961.
- Tuchscheerer, W.: Bevor das »Kapital« entstand, Berlin 1968.
- Voegelin, E.: Wissenschaft, Politik und Gnosis, München 1959.
- Der Gottesmord. Zur Genese und Gestalt der modernen politischen Gnosis, München 1999.
- Zehnpfennig, B.: Der »Neue Mensch« – von der religiösen zur säkularen Verheißung, in: Hildebrandt, M./Brockner, M./Behr, H. (Hrsg.): Säkularisierung und Resakralisierung in westlichen Gesellschaften, Wiesbaden 2001, S. 81–95.



KARL MARX

Ökonomisch-philosophische  
Manuskripte



## VORREDE<sup>1</sup>

| Ich habe in den deutsch-französischen Jahrbüchern die Kritik der Rechts- und Staatswissenschaft unter der Form einer Kritik der *Hegelschen* Rechtsphilosophie angekündigt.<sup>2</sup> Bei der Ausarbeitung zum Druck zeigte sich die Vermengung der nur gegen die Spekulation gerichteten Kritik mit der Kritik der verschiedenen Materien selbst durchaus unangemessen, die Entwicklung hemmend, das Verständnis erschwerend. Überdem hätte der Reichtum und die Verschiedenartigkeit der zu behandelnden Gegenstände nur auf eine ganz aphoristische Weise die Zusammendrängung in eine Schrift erlaubt, wie ihrerseits eine solche aphoristische Darstellung den *Schein* eines willkürlichen Systematisierens erzeugt hätte. Ich werde daher in verschiedenen selbständigen Broschüren die Kritik des Rechts, der Moral, Politik etc. aufeinander folgen lassen und schließlich in einer besonderen Arbeit wieder den Zusammenhang des Ganzen, das Verhältnis der einzelnen Teile, endlich die Kritik der spekulativen Bearbeitung jenes Materials zu geben versuchen.<sup>3</sup> Man findet aus diesem Grunde in der vorliegenden Schrift den Zusammenhang der Nationalökonomie mit Staat, Recht, Moral, bürgerlichem Leben etc. gerade nur soweit berührt, als die Nationalökonomie selbst ex professo diese Gegenstände berührt.

Dem mit der Nationalökonomie vertrauten Leser habe ich nicht erst zu versichern, daß meine Resultate, durch eine ganz empirische, auf ein gewissenhaftes kritisches Studium der Nationalökonomie gegründete Analyse gewonnen worden sind.<sup>4</sup> [Der unwissende Rezensent<sup>5</sup> dagegen, der seine völlige Ignoranz und Gedankenarmut dadurch zu verbergen sucht, daß er die Phrase »*utopische Phrase*« oder auch Phrasen, wie »die ganz reine, ganz entschiedne, ganz kritische Kritik«, die »nicht bloß rechtliche, sondern gesellschaftliche, ganz gesellschaftliche Gesellschaft«, die »kompakte massenhafte Masse«, die »wortführenden Wortführer der massenhaften Masse« – dem positi-

ven Kritiker an den Kopf wirft, dieser Rezensent hat noch den ersten Beweis zu liefern, daß er außer seinen theologischen Familienangelegenheiten auch in *weltlichen* Angelegenheiten ein Wort mitzusprechen hat.]

Es versteht sich von selbst, daß ich außer den französischen<sup>6</sup> und englischen Sozialisten<sup>7</sup> auch deutsche sozialistische Arbeiten benutzt habe. Die inhaltsvollen und *originalen* deutschen Arbeiten für diese Wissenschaft reduzieren sich indes – außer Weitlings Schriften<sup>8</sup> – auf die in den 21 Bogen gelieferten Aufsätze von Heß<sup>9</sup> und auf Engels' »Umriss zur Kritik der Nationalökonomie«<sup>10</sup> in den »Deutsch-Französischen Jahrbüchern«, wo ich ebenfalls die ersten Elemente der vorliegenden Arbeit in ganz allgemeiner Weise angedeutet habe.<sup>11</sup>

[Außer diesen Schriftstellern, die sich mit der Nationalökonomie kritisch beschäftigt haben, verdankt die positive Kritik überhaupt, also auch die deutsche positive Kritik der Nationalökonomie, ihre wahre Begründung den Entdeckungen Feuerbachs, gegen dessen »Philosophie der Zukunft« und »Thesen zur Reform der Philosophie« in den »Anecdotes«<sup>12</sup> – so sehr sie stillschweigend benutzt werden – der kleinliche Neid der einen, der wirkliche Zorn der anderen ein förmliches Komplott zur *Verheimlichung* angestiftet zu haben scheint.]

Von Feuerbach datiert erst die *positive* humanistische und naturalistische Kritik. Je geräuschloser, desto sicherer, tiefer, umfangreicher und nachhaltiger ist die Wirkung der *Feuerbachschen* Schriften, die einzigen Schriften – seit Hegels Phänomenologie und Logik<sup>13</sup> – worin eine wirkliche theoretische Revolution enthalten ist.

Das Schlußkapitel der vorliegenden Schrift, die Auseinandersetzung mit der *Hegelschen Dialektik* und Philosophie überhaupt,<sup>14</sup> hielt ich für durchaus notwendig, da von den *kritischen* Theologen unsrer Zeit<sup>15</sup> | eine solche Arbeit nicht nur nicht vollbracht, sondern nicht einmal ihre Notwendigkeit erkannt worden ist – eine notwendige *Ungründlichkeit*, da selbst der *kritische* Theologe *Theologe* bleibt, also entweder von bestimmten Voraussetzungen der Philosophie als einer Autorität ausgehen muß, oder wenn ihm im Prozeß der Kritik und durch fremde Ent-



deckungen Zweifel an den philosophischen Voraussetzungen entstanden sind, sie feiger und ungerechtfertigter Weise verläßt, von ihnen *abstrahiert*, seine Knechtschaft unter dieselben und den Ärger über diese Knechtschaft nur mehr in negativer, bewußtloser und sophistischer Weise kundtut.<sup>16</sup>

[nur negativ und bewußtlos dadurch äußert, teils daß er<sup>17</sup> beständig die Versicherung von der *Reinheit* seiner eigenen Kritik wiederholt, teils daß er, um das Auge des Beobachters wie sein eigenes Auge von der *notwendigen* Auseinandersetzung der *Kritik* mit ihrer Geburtsstätte – der Hegelschen *Dialektik* und deutschen Philosophie überhaupt – von dieser notwendigen Erhebung der modernen Kritik über ihre eigene Beschränktheit und Naturwüchsigkeit zu entfernen, vielmehr den Schein hervorzu- bringen sucht, als habe es die Kritik nur noch mit einer beschränkten Gestalt der Kritik außer ihr – etwa der des 18ten Jahrhunderts – und mit der Beschränktheit der *Masse* zu tun. Endlich, indem der kritische Theologe teils, wenn Entdeckungen über das Wesen seiner eigenen philosophischen Voraussetzungen – wie die *Feuerbachischen* – gemacht werden, sich den Schein gibt, als habe *er* das zustande gebracht, und zwar sich diesen Schein gibt, indem er die Resultate jener Entdeckungen, ohne sie ausbilden zu können, in der Form von *Stichworten* gegen noch in der Philosophie befangene Schriftsteller schleudert, teils sich das Bewußtsein sogar seiner Erhabenheit über jene Entdeckungen zu verschaffen weiß, indem er Elemente der Hegelschen *Dialektik*, die er an jener Kritik derselben noch vermißt, die ihm noch nicht kritisch zum Genuß dargeboten werden, nicht etwa nun selbst in das richtige Verhältnis zu bringen suchte oder zu bringen vermöchte, sondern sie in versteckter, hämischer und skeptischer Weise gegen jene Kritik der Hegelschen Dialektik, also etwa die Kategorie des vermittelnden Beweises gegen die Kategorie der positiven von sich selbst beginnenden Wahrheit,<sup>18</sup> d. [...] in der ihr *eigentümlichen* Gestalt auf eine geheimnistuerische Weise geltend macht. Der theologische Kritiker findet es nämlich ganz natürlich, daß von philosophischer Seite her alles zu *tun* ist, damit er von der Reinheit, Entschiedenheit, von der ganz kritischen Kritik *schwätzen* könne,

und er dünkt sich der wahre *Überwinder der Philosophie*, wenn er etwa ein Moment Hegels als an Feuerbach mangelnd *empfindet*, denn über die Empfindung zum Bewußtsein kommt der theologische Kritiker, so sehr er auch den spiritualistischen Götzendienst des »*Selbstbewußtseins*« und des »*Geistes*« treibt, nicht hinaus.]

Genau angesehen ist die *theologische Kritik* – so sehr sie im Beginn der Bewegung ein wirkliches Moment des Fortschritts war, – in letzter Instanz nichts anderes als die zur *theologischen Karikatur* verzerrte Spitze und Konsequenz der alten *philosophischen* und namentlich *Hegelschen Transzendenz*. Diese interessante Gerechtigkeit der Geschichte, welche die Theologie, von jeher der faule Fleck d[er] Ph[ilosophie], nun auch dazu bestimmt, die negative Auflösung der Philosophie – d. h. ihren Verfaulungsprozeß – an sich darzustellen, diese historische Nemesis werde ich bei anderer Gelegenheit ausführlich nachweisen.<sup>19</sup>

[Inwiefern dagegen *Feuerbachs* Entdeckungen über das Wesen der Philosophie noch immer – wenigstens zu ihrem *Beweise* – eine kritische Auseinandersetzung mit der philosophischen Dialektik nötig machten, wird man aus meiner Entwicklung selbst ersehen. –]

# ERSTES MANUSKRIFT

## 1. Arbeitslohn

*Arbeitslohn* wird bestimmt durch den feindlichen Kampf zwischen Kapitalist und Arbeiter.<sup>20</sup> Die Notwendigkeit des Siegs für d[en] Kapitalisten. Kapitalist kann länger ohne den Arbeiter leben, als dieser ohne jenen. Verbindung unter den Kapitalisten habitual und von Effekt; die der Arbeiter verboten und von schlechten Folgen für sie. Außerdem können der Grundeigentümer und Kapitalist ihren Revenuen industrielle Vorteile hinzufügen, der Arbeiter seinem industriellen Einkommen weder Grundrente, noch Kapitalinteresse. Darum die Konkurrenz unter den Arbeitern so groß. Also für d[en] Arbeiter allein ist die Trennung von Kapital, Grundeigentum und Arbeit eine notwendige, wesentliche und schädliche Trennung. Kapital und Grundeigentum brauchen nicht in dieser Abstraktion stehen zu bleiben, wohl aber die Arbeit des Arbeiters.

*Für d[en] Arbeiter also die Trennung von Kapital, Grundrente und Arbeit tödlich.*

Die niedrigste und die einzig notwendige Taxe für den Arbeitslohn ist die Subsistenz des Arbeiters während der Arbeit und so viel mehr, daß er eine Familie ernähren kann und die Arbeiterrasse nicht ausstirbt. Der gewöhnliche Arbeitslohn ist nach Smith der niedrigste, der mit d[er] simple humanité, nämlich einer viehischen Existenz, verträglich ist.<sup>21</sup>

*Die Nachfrage nach Menschen regelt notwendig die Produktion d[er] Menschen, wie jeder anderen Ware.* Ist die Zufuhr viel größer als die Nachfrage, so sinkt ein Teil der Arbeiter in den Bettelstand oder den Hungertod herab. Die Existenz des Arbeiters ist also auf die Bedingung der Existenz jeder anderen Ware reduziert. Der Arbeiter ist zu einer Ware geworden und es ist ein Glück für ihn, wenn er sich an den Mann bringen kann. Und die Nachfrage, von der das Leben des Arbeiters

abhängt, hängt von der Laune d[es] Reichen und Kapitalisten ab.<sup>22</sup>

Überbietet die Quantität der Zufuhr die Nachfrage, so ist einer der den Preis konstituierenden Teile, Profit, Grundrente, Arbeitslohn unter dem *Preis* gezahlt, ein Teil dieser Leistungen entzieht sich also dieser Anwendung und so gravitiert der Marktpreis nach dem natürlichen Preis, als Zentralpunkt.<sup>23</sup> Aber 1) ist es dem Arbeiter, bei einer großen Teilung der Arbeit am schwersten, seiner Arbeit eine andere Richtung zu geben, 2) trifft ihn, bei seinem subalternen Verhältnis zum Kapitalisten zunächst der Nachteil.

*Bei der Gravitation des Marktpreises zum natürlichen Preise verliert also der Arbeiter am meisten und unbedingt.* Und gerade die Fähigkeit des Kapitalisten, seinem Kapital eine andere Richtung zu geben, macht den auf einen bestimmten Arbeitszweig eingeschränkten ouvrier entweder brotlos oder zwingt ihn, sich allen Forderungen dieses Kapitalisten zu unterwerfen.

- II | Die zufälligen und plötzlichen Schwankungen des Marktpreises treffen weniger die Grundrente, als den in Profit und Salaire aufgelösten Teil des Preises,<sup>24</sup> aber weniger den Profit, als den Arbeitslohn. Auf einen Arbeitslohn, der steigt, kommt meistens einer, der *stationär* bleibt und einer der *fällt*.

*Der Arbeiter braucht nicht notwendig zu gewinnen mit dem Gewinn des Kapitalisten, aber er verliert notwendig mit ihm.* So gewinnt der Arbeiter nicht, wenn der Kapitalist durch Fabrik oder Handelsgeheimnis, durch Monopol oder günstige Lage seines Grundstücks den Marktpreis über d[em] natürlichen Preis hält.

Ferner: *Die Arbeitspreise sind viel konstanter als die Preise der Lebensmittel.* Oft stehen sie in entgegengesetztem Verhältnis. In einem teuren Jahr Arbeitslohn vermindert wegen der Verminderung der Nachfrage, erhöht wegen der Erhöhung der Lebensmittel. Also balanciert. Jedenfalls eine Quantität Arbeiter außer Brot gesetzt. In wohlfeilen Jahren Arbeitslohn erhöht wegen der Erhöhung der Nachfrage, vermindert wegen der Preise der Lebensmittel. Also balanciert.

Ein anderer Nachteil des Arbeiters:

*Die Arbeitspreise der verschiedenen Arten von Arbeiten sind viel*

*verschiedener*, als die *Gewinne der verschiedenen Zweige, worauf das Kapital sich legt*. Bei der Arbeit tritt die ganze natürliche, geistige und soziale Verschiedenheit der individuellen Tätigkeit heraus, und wird verschieden belohnt, während das tote Kapital immer denselben Tritt geht und gleichgültig gegen die *wirkliche* individuelle Tätigkeit ist.<sup>25</sup> Überhaupt ist zu bemerken, daß da, wo Arbeiter und Kapitalist gleich leiden, der Arbeiter an seiner Existenz, der Kapitalist am Gewinn seines toten Mammons leidet.

Der Arbeiter muß nicht nur um seine physischen Lebensmittel, er muß um die Erwerbung von Arbeit, d. h. um die Möglichkeit, um d[ie] Mittel kämpfen, seine Tätigkeit verwirklichen zu können.

Nehmen wir die 3 Hauptzustände, in denen die Gesellschaft sich befinden kann und betrachten die Lage des Arbeiters in ihr.<sup>26</sup>

1) Ist der Reichtum der Gesellschaft im Verfall, so leidet der Arbeiter am meisten, denn: Obgleich die Arbeiterklasse nicht so viel gewinnen kann als die der Eigentümer im glücklichen Zustand der Gesellschaft, *aucune ne souffre aussi cruellement de son déclin que la classe des ouvriers*.<sup>27</sup>

| 2) Nehmen wir nun eine Gesellschaft, in welcher der Reich- III  
tum fortschreitet. Dieser Zustand ist der einzige dem Arbeiter günstige. Hier tritt Konkurrenz unter den Kapitalisten ein. Die Nachfrage nach Arbeitern überschreitet ihre Zufuhr: Aber:

*Einmal*: Die Erhöhung des Arbeitslohns führt *Überarbeitung* unter den Arbeitern herbei. Je mehr sie verdienen wollen, je mehr müssen sie ihre Zeit aufopfern und vollständig aller Freiheit sich entäußernd, im Dienst der Habsucht Sklavenarbeit vollziehen. Dabei kürzen sie dadurch ihre Lebenszeit ab.<sup>28</sup> Diese Verkürzung ihrer Lebensdauer ist ein günstiger Umstand für die Arbeiterklasse im Ganzen, weil dadurch immer neue Zufuhr nötig wird. Diese Klasse muß immer einen Teil ihrer selbst opfern, um nicht ganz zugrunde zu gehen.

*Ferner*: Wann befindet sich eine Gesellschaft in fortschreitender Bereicherung? Mit dem Wachstum von Kapitalien und Revenuen eines Landes. Dies ist aber nur möglich  $\alpha$ ) dadurch, daß

viele Arbeit zusammengehäuft wird, denn Kapital ist aufgehäufte Arbeit;<sup>29</sup> also dadurch, daß dem Arbeiter immer mehr von seinen Produkten aus der Hand genommen wird, daß seine eigene Arbeit ihm immer mehr als fremdes Eigentum gegenübertritt und die Mittel seiner Existenz und seiner Tätigkeit immer mehr in der Hand d[es] Kapitalisten sich konzentrieren. β) Die Häufung des Kapitals vermehrt die Teilung der Arbeit, die Teilung der Arbeit vermehrt die Zahl der Arbeiter; umgekehrt vermehrt die Zahl der Arbeiter die Teilung der Arbeit, wie die Teilung der Arbeit die Aufhäufung der Kapitalien vermehrt. Mit dieser Teilung der Arbeit einerseits und der Häufung der Kapitalien andererseits wird der Arbeiter immer mehr rein von der Arbeit und einer bestimmten, sehr einseitigen, maschinenartigen Arbeit abhängig. Wie er also geistig und leiblich zur Maschine herabgedrückt und aus einem Menschen eine abstrakte Tätigkeit und ein Bauch wird, so wird er auch immer abhängiger von allen Schwankungen des Marktpreises, der Anwendung der Kapitalien und der Laune d[es] Reichen. Ebenso sehr wird durch IV die Zunahme der nur | arbeitenden Menschenklasse die Konkurrenz der Arbeiter erhöht, also ihr Preis erniedrigt. In dem Fabrikwesen erreicht diese Stellung des Arbeiters ihren Gipfelpunkt.

γ) In einer Gesellschaft, welche sich in zunehmendem Wohlstand befindet, können nur mehr die Allerreichsten vom Geldzins leben. Alle übrigen müssen mit ihrem Kapital ein Geschäft treiben oder es in den Handel werfen. Dadurch wird also die Konkurrenz unter den Kapitalien größer, die Konzentration der Kapitalien wird größer, die großen Kapitalisten ruinieren die kleinen, und ein Teil der ehemaligen Kapitalisten sinkt zu der Klasse der Arbeiter herab, welche durch diese Zufuhr teils wieder eine Herabdrückung des Arbeitslohns erleidet und in eine noch größere Abhängigkeit von den wenigen großen Kapitalisten gerät; indem die Zahl der Kapitalisten sich vermindert hat, ist ihre Konkurrenz in bezug auf d[ie] Arbeiter fast nicht mehr vorhanden und indem die Zahl der Arbeiter sich vermehrt hat, ist ihre Konkurrenz unter sich um so größer, unnatürlicher und gewaltsamer geworden. Ein Teil von dem Arbeiterstand fällt da-

her ebenso notwendig in den Bettel- oder Verhungerungsstand, wie ein Teil der mittleren Kapitalisten in den Arbeiterstand.

Also selbst in dem Zustand der Gesellschaft, welcher dem Arbeiter am günstigsten ist, ist die notwendige Folge für d[en] Arbeiter Überarbeitung und früher Tod, Herabsinken zur Maschine, Knecht des Kapitals, das sich ihm gefährlich gegenüber aufhäuft, neue Konkurrenz, Hungertod oder Bettelei eines Teils der Arbeiter.

| Die Erhöhung des Arbeitslohns erregt im Arbeiter die Be- v  
reicherungssucht d[es] Kapitalisten,<sup>30</sup> die er aber nur durch Aufopferung seines Geistes und Körpers befriedigen kann. Die Erhöhung des Arbeitslohns setzt die Häufung des Kapitals voraus, und führt sie herbei; stellt das Produkt der Arbeit also immer fremder dem Arbeiter gegenüber. Ebenso macht die Teilung der Arbeit ihn immer einseitiger und abhängiger, wie sie die Konkurrenz nicht nur der Menschen, sondern auch der Maschinen herbeiführt. Da der Arbeiter zur Maschine herabgesunken ist, kann ihm die Maschine als Konkurrent gegenüberreten. Endlich wie die Häufung des Kapitals die Quantität der Industrie, also d[ie] Arbeiter vermehrt, bringt durch diese Akkumulation dieselbe Quantität der Industrie eine *größere Quantität Machwerk* herbei, die zur Überproduktion wird,<sup>31</sup> und entweder damit endet, einen großen Teil Arbeiter außer Arbeit zu setzen oder ihren Lohn auf das kümmerlichste Minimum zu reduzieren.

Das sind die Folgen eines Gesellschaftszustandes, der dem Arbeiter am günstigsten ist, nämlich des Zustandes des *wachsenden, fortschreitenden* Reichtums.

Endlich aber muß dieser wachsende Zustand doch einmal seinen Höhepunkt erreichen. Welches ist nun die Lage des Arbeiters?

3) »In einem Land, welches die letztmögliche Stufe seines Reichtums erreicht hätte, wären beide, Arbeitslohn und Kapitalinteresse sehr niedrig. Die Konkurrenz unter den Arbeitern, um Beschäftigung zu erhalten, wäre so groß, daß die *Salaire* auf das reduziert wären, was zur Erhaltung der nämlichen Zahl von Arbeitern hinreicht und da das Land schon

hinreichend bevölkert wäre, könnte sich diese Zahl nicht vermehren.«<sup>32</sup>

Das Plus müßte sterben.

Also im abnehmenden Zustand der Gesellschaft progressives Elend des Arbeiters, im fortschreitenden Zustand kompliziertes Elend, im vollendeten Zustand stationäres Elend.

VI | Da aber nach Smith eine Gesellschaft nicht glücklich ist, wo die Majorität leidet, da aber der reichste Zustand der Gesellschaft zu diesem Leiden d[er] Mehrzahl und da die Nationalökonomie (überhaupt die Gesellschaft des Privatinteresses) zu diesem reichsten Zustand führt, so ist also das *Unglück* der Gesellschaft der Zweck der Nationalökonomie.<sup>33</sup>

In bezug auf das Verhältnis zwischen Arbeiter und Kapitalist ist noch zu bemerken, daß die Erhöhung des Arbeitslohnes dem Kapitalisten durch die Verringerung der Quantität der Arbeitszeit mehr als kompensiert wird, und daß die Erhöhung des Arbeitslohns und die Erhöhung des Kapitalinteresses auf den Warenpreis wie einfaches und zusammengesetztes Interesse wirken.

Stellen wir uns nun ganz auf den Standpunkt des Nationalökonomen<sup>34</sup> und vergleichen wir nach ihm die theoretischen und praktischen Ansprüche der Arbeiter.

Er sagt uns, daß ursprünglich und dem Begriff nach das *ganze Produkt* der Arbeit dem Arbeiter gehört.<sup>35</sup> Aber er sagt uns zugleich, daß in der Wirklichkeit dem Arbeiter der kleinste und allerunumgänglichste Teil des Produkts zukommt; nur so viel, als nötig ist, nicht damit er als Mensch, sondern damit er als Arbeiter existiert, nicht damit er die Menschheit, sondern damit er die Sklavenklasse der Arbeiter fortpflanzt.<sup>36</sup>

Der Nationalökonom sagt uns, daß alles mit Arbeit gekauft wird, und daß das Kapital nichts als aufgehäufte Arbeit ist, aber er sagt uns zugleich, daß der Arbeiter weit entfernt alles kaufen zu können, sich selbst und seine Menschheit verkaufen muß.<sup>37</sup>

Während die Grundrente des trägen Landbesitzers meistens den 3ten Teil des Erdproduktes und der Profit d[es] geschäftigen Kapitalisten sogar das Doppelte des Geldzinses beträgt, beträgt das Mehr, was sich der Arbeiter im besten Fall verdient, so viel, daß auf 4 Kinder ihm 2 verhungern und sterben müssen.<sup>38</sup>



| Während nach d[em] Nationalökonom die Arbeit das einzige ist, wodurch der Mensch den Wert der Naturprodukte vergrößert, während die Arbeit sein tätiges Eigentum ist, ist nach derselben Nationalökonomie der Grundeigentümer und Kapitalist, die qua Grundeigentümer und Kapitalist bloß privilegierte und müßige Götter sind, überall dem Arbeiter überlegen und schreiben ihm Gesetze vor. VII

Während nach d[em] Nationalökonom die Arbeit der einzig unwandelbare Preis der Dinge ist, ist nichts zufälliger als der Arbeitspreis, nichts größeren Schwankungen ausgesetzt. Während die Teilung der Arbeit die produktive Kraft der Arbeit, den Reichtum und die Verfeinerung der Gesellschaft erhöht, verarmt sie d[en] Arbeiter bis zur Maschine. Während die Arbeit die Häufung der Kapitalien und damit den zunehmenden Wohlstand der Gesellschaft hervorruft, macht sie den Arbeiter immer abhängiger vom Kapitalisten, bringt ihn in eine größere Konkurrenz, treibt ihn in die Hetzjagd der Überproduktion, der eine ebensolche Erschlaffung folgt.

Während das Interesse des Arbeiters nach d[em] Nationalökonom nie dem Interesse der Gesellschaft gegenübersteht, steht die Gesellschaft immer und notwendig dem Interesse des Arbeiters gegenüber.<sup>39</sup>

Nach d[em] Nationalökonom steht das Interesse des Arbeiters nie dem der Gesellschaft gegenüber 1) weil die Erhöhung des Arbeitslohns sich mehr als ersetzt durch die Verminderung in der Quantität der Arbeitszeit, nebst den übrigen oben entwickelten Folgen; und 2) weil in bezug auf die Gesellschaft das ganze Bruttoproduct Nettoproduct ist und nur in bezug auf den Privatmann das Netto eine Bedeutung hat.

Daß die Arbeit aber selbst nicht nur unter den jetzigen Bedingungen, sondern insofern überhaupt ihr Zweck die bloße Vergrößerung des Reichtums ist, ich sage daß die Arbeit selbst schädlich, unheilvoll ist, das folgt, ohne daß der Nationalökonom es weiß, aus seinen Entwicklungen.

Nach dem Begriff sind Grundrente und Kapitalgewinn *Abzüge*, die der Arbeitslohn erleidet.<sup>40</sup> Aber in der Wirklichkeit ist der

Arbeitslohn ein Abzug, den Erde und Kapital dem Arbeiter zukommen lassen, eine Konzession des Produktes der Arbeit an den Arbeiter, an die Arbeit.

Im verfallenden Zustand der Gesellschaft leidet der Arbeiter am schwersten. Er verdankt die spezifische Schwere seines Druckes seiner Stellung als Arbeiter, aber den Druck überhaupt der Stellung der Gesellschaft.

Aber im fortschreitenden Zustand der Gesellschaft ist der Untergang und die Verarmung des Arbeiters das Produkt seiner Arbeit und des von ihm produzierten Reichtums.<sup>41</sup> Das Elend, welches also aus dem *Wesen* der heutigen Arbeit selbst hervorgeht.

Der reichste Zustand der Gesellschaft, ein Ideal, das aber doch annähernd erreicht wird, wenigstens der Zweck der Nationalökonomie, wie der bürgerlichen Gesellschaft ist, ist *stationäres Elend* für d[en] Arbeiter.

Es versteht sich von selbst, daß die Nationalökonomie den *Proletarier*, d. h. den, der ohne Kapital und Grundrente rein von der Arbeit und einer einseitigen, abstrakten Arbeit<sup>42</sup> lebt, nur als *Arbeiter* betrachtet. Sie kann daher den Satz aufstellen, daß er ebensowohl, wie jedes Pferd, so viel erwerben muß, um arbeiten zu können.<sup>43</sup> Sie betrachtet ihn nicht in seiner arbeitslosen Zeit, als Mensch, sondern überläßt diese Betrachtung der Kriminaljustiz, den Ärzten, der Religion, den statistischen Tabellen, der Politik und dem Bettelvoigt.

Erheben wir uns nun über das Niveau der Nationalökonomie und suchen aus der bisherigen, fast mit den Worten d[es] Nationalökonomien gegebenen Entwicklung zwei Fragen zu beantworten.

1) Welchen Sinn, in der Entwicklung der Menschheit, hat diese Reduktion des größten Teils der Menschheit auf die abstrakte Arbeit?<sup>44</sup>

2) Welche Fehler begehen die Reformatoren en detail, die entweder den Arbeitslohn *erhöhen* und dadurch die Lage der Arbeiterklasse verbessern wollen oder die *Gleichheit* des Arbeitslohns (wie Proudhon)<sup>45</sup> als den Zweck der sozialen Revolution betrachten?<sup>46</sup>

Die *Arbeit* kommt nur unter der Gestalt der *Erwerbstätigkeit* in der Nationalökonomie vor.<sup>47</sup>

| »Das läßt sich behaupten, daß solche Beschäftigungen, die VIII  
spezifische Anlagen oder längere Vorbildung voraussetzen, im  
Ganzen einträglicher geworden sind; während der verhält-  
nismäßige Lohn für die mechanisch einförmige Tätigkeit, auf  
welche der eine wie der andere schnell und leicht abgerichtet  
werden kann, bei der wachsenden Konkurrenz gefallen ist und  
notwendig fallen mußte. Und gerade *diese* Art der Arbeit ist  
bei dem jetzigen Stande ihrer Organisation noch weit die zahl-  
reichste. Wenn also ein Arbeiter der ersten Kategorie jetzt sie-  
benmal so viel, ein anderer der zweiten ebensoviel erwirbt, als  
etwa vor 50 Jahren, so erwerben beide *im Durchschnitt* freilich  
4mal so viel. Allein wenn in einem Lande die erste Kategorie  
der Arbeit mit nur 1000, die 2te mit einer Million Menschen  
besetzt ist, so sind 999 000 nicht besser als vor 50 Jahren dar-  
an, und sie sind *schlimmer* daran, wenn zugleich die Preise der  
Lebensbedürfnisse gestiegen sind. Und mit solchen oberfläch-  
lichen *Durchschnittsberechnungen* will man sich über die zahl-  
reichste Klasse der Bevölkerung täuschen.<sup>48</sup> Überdies ist die  
Größe des *Arbeiterlohns* nur ein Moment für die Schätzung  
des *Arbeitereinkommens*, weil für die Bemessung des letzteren  
noch wesentlich die gesicherte *Dauer* desselben in Anschlag  
kommt, wovon doch in der Anarchie der sogenannten freien  
Konkurrenz mit ihren immer wiederkehrenden Schwankun-  
gen und Stockungen schlechthin keine Rede ist. Endlich ist  
noch die früher und die jetzt gewöhnliche *Arbeitszeit* ins Auge  
zu fassen. Diese ist aber für d[ie] englischen Arbeiter in der  
Baumwollenmanufaktur seit etwa 25 Jahren, also gerade seit  
Einführung der Arbeit ersparenden Maschinen, durch die Er-  
werbsucht der Unternehmer | auf 12–16 Stunden täglich er- IX  
höht worden, und die Steigerung in einem Land und in einem  
Zweig der Industrie mußte sich, bei dem überall noch aner-  
kannten Recht einer unbedingten Ausbeutung d[er] Armen  
durch die Reichen, mehr oder minder auch anderswo geltend  
machen.« *Schulz*. *Bewegung der Produktion*. p. 65.

»Allein selbst wenn es so wahr wäre, als es falsch ist, daß sich das Durchschnittseinkommen *aller* Klassen der Gesellschaft vergrößert hätte, können dennoch die Unterschiede und *verhältnismäßigen* Abstände des Einkommens größer geworden sein und hiernach die Gegensätze des Reichtums und der Armut schärfer hervortreten. Denn gerade *weil* die Gesamtproduktion steigt und in demselben Maße als dies geschieht, vermehren sich auch die Bedürfnisse, Gelüste und Ansprüche, und die *relative* Armut kann also zunehmen, während die *absolute* sich vermindert. Der Samojede ist nicht arm bei Tran und ranzigen Fischen, weil in seiner abgeschlossenen Gesellschaft alle die gleichen Bedürfnisse haben. Aber in einem *voranschreitenden Staat*, der etwa im Lauf eines Jahrzehntes seine Gesamtproduktion im Verhältnis zur Gesellschaft um ein Drittel vergrößert, ist der Arbeiter, der vor und nach 10 Jahren gleich viel erwirbt, nicht ebenso wohlhabend geblieben, sondern um ein Drittel bedürftiger geworden.« *ibid.* p. 65,66.<sup>49</sup>

Aber die Nationalökonomie kennt den Arbeiter nur als Arbeitstier, als ein auf die striktesten Leibesbedürfnisse reduziertes Vieh.

x »Ein Volk, damit es sich geistig freier ausbilde, darf nicht mehr in der Sklaverei seiner körperlichen Bedürfnisse stehen, nicht mehr der Leibeigene des Leibes sein. Es muß ihm vor allem *Zeit* bleiben, auch geistig schaffen und geistig genießen zu *können*. Die Fortschritte im Organismus der Arbeit gewinnen diese Zeit. Verrichtet doch jetzt, bei neuen Triebkräften und verbessertem Maschinenwesen, ein einziger Arbeiter in den Baumwollfabriken nicht selten das Werk von 100, ja von 250–350 früheren Arbeitern. Ähnliche Folgen in allen Zweigen der Produktion, weil äußere Naturkräfte immer mehr zur Teilnahme | an der menschlichen Arbeit gezwungen worden. War nun früher, zur Abfindung eines Quantums materieller Bedürfnisse, ein Aufwand von Zeit und menschlicher Kraft erforderlich, der sich später um die Hälfte vermindert hat; so

ist zugleich, ohne irgend eine Einbuße an sinnlichem Wohlbehagen, der Spielraum für geistiges Schaffen und Genießen um so viel erweitert worden.<sup>50</sup> ... Aber auch über die Verteilung der Beute, die wir dem alten Kronos selbst auf seinem eigenen Gebiet abgewinnen, entscheidet noch das Würfelspiel des blinden ungerechten Zufalls. Man hat in Frankreich berechnet, daß bei dem jetzigen Standpunkt der Produktion eine durchschnittliche Arbeitszeit von täglich 5 Stunden auf jeden Arbeitsfähigen zur Befriedigung aller materiellen Interessen der Gesellschaft ausreichen würde.<sup>51</sup> ... Ungeachtet der Zeitersparnisse durch Vervollkommnung des Maschinenwesens hat sich die Dauer der Sklavenarbeit in den Fabriken für eine zahlreiche Bevölkerung nur vergrößert.« p. 67, 68 *ibid.*

»Der Übergang von der zusammengesetzten Handarbeit setzt eine Zerlegung derselben in ihre einfachen Operationen voraus. Nun wird aber zunächst nur *ein Teil* der gleichförmig wiederkehrenden Operationen den Maschinen, ein anderer Teil aber d[en] Menschen anheimfallen. Nach der Natur der Sache und nach übereinstimmenden Erfahrungen ist eine solche anhaltend einförmige Tätigkeit ebenso nachteilig für Geist als Körper; und so müssen denn bei dieser *Verbindung* des Maschinenwesens mit der bloßen Teilung der Arbeit unter zahlreichere Menschenhände auch noch alle Nachteile der letzteren zum Vorschein kommen. Die Nachteile zeigen sich unter anderem in der größeren Sterblichkeit der Fabrik | arbeiter.<sup>52</sup> ...Diesen großen Unterschied, wie weit die Menschen *durch* Maschinen, oder wie weit sie *als* Maschinen arbeiten, hat man nicht ... berücksichtigt.« *ibid.* p. 69.<sup>53</sup>

XI

»Für die Zukunft des Völkerlebens aber werden die in den Maschinen wirkenden verstandeslosen Naturkräfte unsere Sklaven und Leibeigenen sein.« *ibid.* p. 74.<sup>54</sup>

»In den englischen Spinnereien sind nur 158 818 Männer und 196 818 Weiber beschäftigt. Auf je 100 Arbeiter in den Baumwollfabriken der Grafschaft Lancaster kommen 103 Arbeiterinnen und in Schottland sogar 209. In den englischen Flachsfabriken von Leeds zählte man auf 100 männliche Arbeiter

147 weibliche; in Druden und an der Ostküste Schottlands sogar 280. In den englischen Seidenfabriken viele Arbeiterinnen; in den Wollfabriken, die größere Arbeitskraft erfordern, mehr Männer. Auch in den nordamerikanischen Baumwollfabriken waren im Jahr 1833 nebst 18 593 Männern nicht weniger als 38 927 Weiber beschäftigt. Durch die Veränderungen im Organismus der Arbeit ist also dem weiblichen Geschlecht ein weiterer Kreis von Erwerbstätigkeit zugefallen. ... die Frauen eine ökonomisch selbständigere Stellung ... die beiden Geschlechter in ihren sozialen Verhältnissen einander nähergerückt.« p. 71,72 *ibid.*<sup>55</sup> »In den von Dampf und Wasser getriebenen englischen Spinnereien arbeiteten im Jahr 1835: 20 558 Kinder zwischen 8–12 Jahren; 35 867 zwischen 12–13, und endlich 108 208 zwischen 13–18 Jahren. ... Freilich wirken die weiteren Fortschritte der Mechanik, da sie alle einförmigen Beschäftigungen d[en] Menschen mehr und mehr aus der Hand nehmen, auf eine allmähliche Beseitigung des Mißstandes hin. Allein diesen rascheren Fortschritten selbst steht gerade der Umstand im Wege, daß sich die Kapitalisten die Kräfte der unteren Klassen, bis in das Kindesalter hinein, auf die leichteste und wohlfeilste Weise aneignen können, um sie *statt* der Hilfsmittel der Mechanik zu brauchen und zu gebrauchen.« p. 70, 71. *Schulz*: Bew. d. Produkt.

XII

»Lord Broughams Zuruf an d[ie] Arbeiter: ›Werdet Kapitalisten.‹ Das... das Übel, daß Millionen nur durch anstrengende, körperlich zerrüttende, sittlich und geistig verkrüppelnde Arbeit sich ein knappes Auskommen zu erwerben vermögen; daß sie sogar das Unglück, eine *solche* Arbeit gefunden zu haben, für ein Glück halten müssen.« p. 60 *ibid.*

»Pour vivre donc, les non-propriétaires sont obligés de se mettre directement ou indirectement *au service* des propriétaires, c-à-d. sous leur dépendance.« Pecqueur, *théorie nouvelle d'économie soc. etc.* p. 409.<sup>56</sup>

*Domestiques – gages; ouvriers – salaires; employés – traitement ou émoluments.* *ibid.* p. 409,10.

»louer son travail« »prêter son travail à l'intérêt« »travailler à la place d'autrui«.

»louer la matière du travail« »prêter la matière du travail à l'intérêt« »faire travailler autrui à sa place«. *ibid.*

| »cette constitution économique condamne des hommes à des métiers tellement abjects, à une dégradation tellement désolante et amère, que la sauvagerie apparaît, en comparaison, comme une royale condition.« l. c. p. 417,18. XIII

»la prostitution de la chair non-proprétaire sous toutes les formes.« p. 421 sq. Lumpensammler.<sup>57</sup>

*Ch. London* in der Schrift: solution du problème de la population etc. Paris, 1842, gibt die Zahl der Prostituierten in England auf 60–70.000 an; die Zahl d[er] femmes d'une vertu douteuse sei ebenso groß. p. 228.<sup>58</sup>

»La moyenne vie de ces infortunées créatures sur le pavé, après qu'elles sont entrées dans la carrière du vice, est d'environ six ou sept ans. De manière que pour maintenir le nombre de 60 à 70 000 prostituées, il doit y avoir, dans les 3 royaumes, au moins 8 à 9000 femmes qui se vouent à cet infâme métier chaque année, ou environ 24 nouvelles victimes par jour, ce qui est la moyenne *d'une* par heure; et conséquemment, si la même proportion a lieu sur toute la surface du globe il doit y avoir constamment un million et demi de ces malheureuses.« *ibid.* p. 229.

»la population des misérables croît avec leur misère et c'est à la limite extrême du dénûment que les êtres humains se présentent en plus grand nombre pour se disputer le droit de souffrir. ... En 1821 la population de l'Irlande était de 6 801 827. En 1831, elle s'était élevée à 7 764 010; c'est 14 % d'augmentation en dix ans. Dans le Leinster, province où il y a le plus d'aisance, la population n'a augmenté que de 8 %, tandis que, dans le Connaught, province la plus misérable, l'augmentation s'est élevée à 21 %. (Extraits des Enquêtes publiées en Angleterre sur l'Irlande. Vienne, 1840.)« *Buret* de la misère etc. t. I, p. 36,37.<sup>59</sup>

Die Nationalökonomie betrachtet die Arbeit abstrakt, als eine Sache; le travail est une marchandise:<sup>60</sup> ist der Preis hoch, so ist die Ware sehr gefordert; ist er niedrig, so ist sie sehr angeboten; comme marchandise le travail doit de plus en plus baisser de prix[l. c.p. 43]<sup>61</sup>: teils die Konkurrenz zwischen Kapitalist und Arbeiter, teils die Konkurrenz unter den Arbeitern zwingt hierzu;

»...La population ouvrière, marchande de travail, est forcément réduite à la plus faible part du produit ... La théorie du travail marchandise est-elle autre chose qu'une théorie de servitude déguisée?« l. c.p. 43. »Pourquoi donc n'avoir vu dans le travail qu'une valeur d'échange?« ib. p. 44.<sup>62</sup>

Die großen Ateliers kaufen vorzugsweise die Arbeit von Frauen und Kindern, weil diese weniger kostet als die der Männer. l. c.

XIV »le travailleur n'est point vis à vis de celui qui l'emploie dans la position d'un *libre vendeur*. ... le capitaliste est toujours libre d'employer le travail, et l'ouvrier est toujours forcé de le vendre. La valeur du travail est complètement détruite, s'il n'est pas vendu à chaque instant. Le travail n'est susceptible, ni d'accumulation, ni même d'épargne, à la différence des véritables [marchandises.] | Le travail c'est la vie, et si la vie ne s'échange pas chaque jour contre des aliments, elle souffre et périt bientôt. Pour que la vie de l'homme soit une marchandise, il faut donc admettre l'esclavage.« p. 49, 50 l. c.<sup>63</sup>

Wenn die Arbeit also eine Ware ist, so ist sie eine Ware von den unglücklichsten Eigenschaften. Aber selbst nach nationalökonomischen Grundsätzen ist sie es nicht, weil nicht le »*libre résultat d'un libre marché*«. [l. c.p. 50]<sup>64</sup> Das jetzige ökonomische Regime

»abaisse à la fois et le prix et la rémunération du travail; il perfectionne l'ouvrier et dégrade l'homme. p. 52, 53 l. c. »L'industrie est devenue une guerre et le commerce un jeu.« l. c.p. 62. Les machines à travailler le coton<sup>65</sup> (in England) représentent allein 84 000 000 Handwerker. [l. c.p. 193, nota]



Die Industrie befand sich bis jetzt im Zustand des Eroberungskriegs:

»elle a prodigué la vie des hommes qui composaient son armée avec autant d'indifférence que les grands conquérants. Son but était la possession de la richesse et non le bonheur des hommes.« Buret. l.c.p. 0. »Ces intérêts (sc. économiques) librement abandonnés à eux-mêmes ... doivent nécessairement entrer en conflit; ils n'ont d'autre arbitre que la guerre, et les décisions de la guerre donnent aux uns la défaite et la mort, pour donner aux autres la victoire. ...c'est dans le conflit des forces opposées que la science cherche l'ordre et l'équilibre: la *guerre perpétuelle* est selon elle le seul moyen d'obtenir la paix; cette guerre s'appelle la concurrence.« l.c.p. 23.<sup>66</sup>

Der industrielle Krieg, um mit Erfolg geführt zu sein, erfordert zahlreiche Armeen, die er auf denselben Punkt aufhäufen und reichlich dezimieren kann. Und weder aus Devouement<sup>67</sup>, noch aus Pflicht, ertragen die Soldaten dieser Armee die Anstrengungen, die man ihnen auferlegt; nur um der harten Notwendigkeit des Hungers zu entweichen. Sie haben weder Anhänglichkeit noch Erkenntlichkeit für ihre Chefs; diese hängen mit ihren Untergebenen durch kein Gefühl des Wohlwollens zusammen; sie kennen sie nicht als Menschen, sondern nur als Instrumente der Produktion, welche so viel als möglich einbringen, und so wenig Unkosten als möglich machen müssen. Diese Völkerschaften von Arbeitern, mehr und mehr gedrängt, haben selbst nicht die Sorglosigkeit, immer angewandt zu sein; die Industrie, welche sie zusammenberufen hat, läßt sie nur leben, wenn sie ihrer bedarf, und sobald sie sich derselben ent schlagen kann, verläßt sie dieselben ohne das mindeste Bedenken; und die Arbeiter sind gezwungen, ihre Person und ihre Kraft für den Preis, den man ihnen akkordieren will, anzubieten. Je mehr die Arbeit, die man ihnen gibt, lang, peinlich, ekelhaft ist, umso weniger werden sie bezahlt; man sieht welche, die mit 16stündiger Arbeit per Tag, bei fort dauernder Anstrengung, kaum das Recht erkaufen, nicht zu sterben. l.c.p. 68,69.<sup>68</sup>

- XV | »Nous avons la conviction ... partagée par les commissaires chargés de l'enquête sur la condition des tisserands à la main, que les grandes villes industrielles perdraient, en peu de temps, leur population de travailleurs, si elles ne recevaient à chaque instant des campagnes voisines des recrues continues d'hommes sains, de sang nouveau.« p. 362 l. c.<sup>69</sup>

## 2. Gewinn des Kapitals

### a) Das Kapital

1) Worauf beruht das *Kapital*, d. h. das Privateigentum an den Produkten fremder Arbeit?

»Wenn das Kapital selbst nicht auf Diebstahl oder Unterschleif sich reduziert, so bedarf es doch den Konkurs der Gesetzgebung, um die Erbschaft zu heiligen.« *Say*. t. I, p. 136, nota.<sup>70</sup>

Wie wird man Proprietär v[on] produktiven Fonds? Wie wird man Eigentümer von den Produkten, die vermittels dieser Fonds geschaffen werden?

Durch das *positive Recht*. *Say*. t. II, p. 4.<sup>71</sup>

Was erwirbt man mit dem Kapital, mit der Erbschaft eines großen Vermögens z. B.?

»Einer, der z. B. ein großes Vermögen erbt, erwirbt dadurch zwar nicht unmittelbar politische Macht. Die Art von Macht, die diese Besitzung ihm unmittelbar und direkt überträgt, das ist die *Macht zu kaufen*, das ist ein Recht des Befehls über alle Arbeit von anderen oder über alles Produkt dieser Arbeit, welches zur Zeit auf dem Markt existiert.« *Smith*. t. I, p. 61.<sup>72</sup>

Das Kapital ist also die *Regierungsgewalt* über die Arbeit und ihre Produkte. Der Kapitalist besitzt diese Gewalt, nicht seiner persönlichen oder menschlichen Eigenschaften wegen, sondern insofern er *Eigentümer* des Kapitals ist. Die *kaufende*

Gewalt seines Kapitals, der nichts widerstehen kann, ist seine Gewalt.

Wir werden später sehen, einmal, wie der Kapitalist vermittels des Kapitals seine Regierungsgewalt über die Arbeit ausübt, dann aber die Regierungsgewalt des Kapitals über d[en] Kapitalisten selbst.

Was ist das Kapital?

»Une certaine quantité de *travail amassé* et mis en réserve.«  
Smith. t. II, p. 312.<sup>73</sup>

Kapital ist *aufgespeicherte Arbeit*.

2) *Fonds*, Stock ist jede Häufung von Produkten der Erde und Manufakturarbeit. Der Stock heißt nur dann *Kapital*, wenn er seinem Eigentümer eine Revenu oder Gewinn abwirft. Smith. t. II, p. 191.<sup>74</sup>

#### b) Der Gewinn des Kapitals

»*Der Profit* oder *Gewinn des Kapitals* ist ganz vom *Arbeitslohn* verschieden. Diese Verschiedenheit zeigt sich in doppelter Weise. Einmal regeln sich die Gewinne des Kapitals gänzlich nach dem Wert des angewandten Kapitals, obgleich die Arbeit der Aufsicht und Direktion bei verschiedenen Kapitalien die nämliche sein kann. Dann kommt hinzu, daß in großen Fabriken diese ganze Arbeit einem Hauptcommis anvertraut ist, dessen Gehalt in keinem Verhältnis mit dem | Kapital II steht, dessen Leitung er überwacht. Obgleich sich hier nun die Arbeit des Proprietärs fast auf nichts reduziert, verlangt er doch Profite im Verhältnis zu seinem Kapital.« Smith. t. I. p. 97–99.<sup>75</sup>

Warum verlangt der Kapitalist diese Proportion zwischen Gewinn und Kapital?

Er hätte kein *Interesse*, die Arbeiter anzuwenden, wenn er nicht vom Verkauf ihres Werks mehr erwartete, als nötig ist,

um die für Arbeitslohn avancierten Fonds zu ersetzen, und er hätte kein *Interesse* eher eine große als eine kleine Summe von Fonds anzuwenden, wenn sein Profit nicht im Verhältnis zum Umfang der angewandten Fonds stände. t. I, p. 97.<sup>76</sup>

Der Kapitalist zieht also erstens einen Gewinn auf die *Salaire*, zweitens auf die avancierten Rohstoffe.

Welches Verhältnis hat nun der Gewinn zum Kapital?

Wenn es schon schwer ist, die gewöhnliche mittlere Taxe des Arbeitslohns an gegebenem Ort und in [gegebener] Zeit zu bestimmen, so noch schwerer der Gewinn der Kapitalien. Wechsel im Preis der Waren, mit welchen das Kapital handelt, Glück oder Unglück seiner Rivalen und Kunden, tausend andere Zufälle, denen die Waren ausgesetzt sind, sowohl während des Transports, als in den Magazinen, bringen einen täglichen, fast stündlichen Wechsel im Profit hervor. Smith. t. I, p. 179, 180.<sup>77</sup> So unmöglich es nun ist, die Gewinne der Kapitalien mit Präzision zu bestimmen, so kann man sich doch eine Vorstellung von ihnen machen nach dem *Geldzins*. Kann man viel Gewinn mit dem Geld machen, so gibt man viel für die Fähigkeit, sich seiner zu bedienen, wenn wenig durch seine Vermittlung, wenig.<sup>78</sup> Smith. t. I, p. 180, 81. Die Proportion, welche die gewöhnliche Zinstaxe mit der Taxe des Reingewinns bewahren muß, wechselt notwendig mit Steigen oder Fallen des Gewinns. In Großbritannien berechnet man auf das Doppelte des Interesses das, was die Handelsleute nennen *un profit honnête, modéré, raisonnable*<sup>79</sup>, lauter Ausdrücke, die nichts sagen wollen, als ein *gewöhnlicher und gebräuchlicher Profit*. Smith. t. I, p. 198.<sup>80</sup>

Welches ist die *niedrigste* Taxe des Gewinns? Welches seine *höchste*?

Die *niedrigste Taxe* des gewöhnlichen Gewinns der Kapitalien muß immer *etwas mehr* sein, als nötig ist, um die zufälligen Verluste zu kompensieren, welchen jede Anwendung des Ka-

pitals ausgesetzt ist. Dieses surplus ist eigentlich der Gewinn oder le *bénéfice net*. Ebenso verhält es sich mit der niedrigsten Taxe des Zinsfußes. *Smith. t. I, p. 196.*<sup>81</sup>

| Die *höchste Taxe*, auf welche die gewöhnlichen Gewinne steigen können, ist die, welche in der Mehrzahl der Waren die *Totalität der Grundrente wegnimmt* und den Arbeitslohn der gelieferten Ware auf den *niedrigsten Preis*, auf die bloße Subsistenz des Arbeiters während der Arbeit reduziert. Auf die eine oder die andere Art muß der Arbeiter immer genährt werden, solange er zu einem Tagwerk angewandt wird; die Grundrente kann ganz wegfallen. Beispiel: In Bengalien die Leute der indischen Handelskompanie. *Smith. t. I, p. 197, 98.*<sup>82</sup> III

Außer allen Vorteilen einer geringen Konkurrenz, die der Kapitalist in diesem Fall *ausbeuten* darf, kann er auf eine honette Weise den Marktpreis über den natürlichen Preis halten.

*Einmal*: durch *Handelsgeheimnis*, wenn der Markt von denen, die ihn beziehen, sehr entfernt ist: nämlich durch Geheimhaltung der Wechsel des Preises, seiner Erhöhung über den natürlichen Stand. Diese Geheimhaltung hat nämlich den Erfolg, daß nicht andere Kapitalisten ebenfalls ihr Kapital auf diese Branche werfen.

*Dann*: durch *Fabrikgeheimnis*, wo der Kapitalist mit weniger Produktionskosten seine Ware zu denselben oder sogar zu niedrigeren Preisen als seine Konkurrenten mit mehr Profit liefert. – (Der Betrug durch Geheimhaltung ist nicht unsittlich? Börsenhandel.) – *Ferner*: wo die Produktion an eine bestimmte Lokalität gebunden (wie z. B. kostbarer Wein) und die *effektive Nachfrage* nie befriedigt werden kann. *Endlich*: durch *Monopole* von Individuen und Kompanien. Der Monopolpreis ist so hoch als möglich. *Smith. t. I, p. 120–24.*<sup>83</sup>

Andere zufällige Ursachen, welche den Gewinn des Kapitals erhöhen können:

Erwerbung von neuen Territorien oder neuer Handelszweige vermehren oft, selbst in einem reichen Lande, den Gewinn der Kapitalien, weil sie den alten Handelszweigen einen Teil der Kapitalien entziehen, die Konkurrenz vermindern, den Markt mit weniger Waren beziehen machen, deren Preise sich dann erhöhen; die Handeltreibenden mit denselben können dann das geliehene Geld mit stärkeren Zinsen zahlen. Smith. t. I, p. 190.<sup>84</sup>

IV Je mehr eine Ware bearbeitet, Gegenstand der Manufaktur wird, steigt der Teil des Preises, der sich in Arbeitslohn und Profit auflöst im Verhältnis zu dem Teil, der sich in Grundrente auflöst. In dem Fortschritt, den die Handarbeit über diese Ware macht, vermehrt sich nicht nur die Zahl der Gewinne, sondern jeder folgende Gewinn ist größer als der vorhergehende, weil das Kapital, von dem | er entspringt, notwendig immer größer ist. Das Kapital, welches die Leineweber in Arbeit setzt, ist notwendig immer größer als das, welches die Spinner arbeiten macht, weil es nicht nur das letzte Kapital mit seinen Gewinnen ersetzt, sondern außerdem noch die Salaire der Leineweber zahlt – und es ist notwendig, daß die Gewinne immer in einer Art von Verhältnis mit dem Kapital stehen. t. I, 102,3.<sup>85</sup>

Der Fortschritt, den also die menschliche Arbeit über das Naturprodukt und das bearbeitete Naturprodukt macht, vermehrt nicht den Arbeitslohn, sondern teils die Zahl der gewinnenden Kapitale, teils das Verhältnis jedes folgenden Kapitals zu d[em] vorhergehenden.

Über den Gewinn, den der Kapitalist von der Teilung der Arbeit zieht, später.

Er gewinnt doppelt, erstens von der Teilung der Arbeit, zweitens überhaupt von dem Fortschritt, den die menschliche Arbeit über das Naturprodukt macht. Je größer der menschliche Anteil an einer Ware, umso größer der Gewinn des toten Kapitals.

In einer und derselben Gesellschaft ist die Durchschnittstaxe der Kapitalgewinne viel näher demselben Niveau, als der Lohn der verschiedenen Arten von Arbeit. t. I, p. 228.<sup>86</sup> Bei den verschiedenen Anwendungen des Kapitals wechselt die gewöhnliche Taxe des Gewinns nach der größeren oder geringeren Gewißheit der Zurückkunft des Kapitals. Die Taxe des Gewinns hebt sich mit d[em] risque, wenn auch nicht in vollständiger Proportion. t. I, p. 226, 27.<sup>87</sup>

Es versteht sich von selbst, daß die Kapitalgewinne auch durch die Erleichterung oder geringere Kostspieligkeit der Zirkulationsmittel (z. B. Papiergeld) steigen.

c) Die Herrschaft des Kapitals über die Arbeit  
und die Motive d[es] Kapitalisten

Das einzige Motiv, welches den Besitzer eines Kapitals bestimmt, es eher in der Agrikultur oder in der Manufaktur oder in einem besonderen Zweig des en gros- oder en détail-Handels zu verwenden, ist der Gesichtspunkt seines eigenen Profits. Es kommt ihm nie in den Sinn zu berechnen, wieviel produktive Arbeit jede dieser verschiedenen Anwendungsarten in Tätigkeit setzen, | oder an Wert dem jährlichen Pro- v  
dukt der Ländereien und der Arbeit seines Landes hinzufügen wird. Smith. t. II, p. 400, 401.<sup>88</sup>

Die nützlichste Anwendung des Kapitals für den Kapitalisten ist die, welche ihm bei gleicher Sicherheit den größten Gewinn abwirft. Diese Anwendung ist nicht immer die nützlichste für die Gesellschaft; die nützlichste ist die, welche darauf verwandt wird, Nutzen von den produktiven Naturkräften zu ziehen. *Say*. t. II, p. 130, 31.<sup>89</sup>

Die wichtigsten Operationen der Arbeit sind geregelt und geleitet nach den Plänen und den Spekulationen derjenigen, welche die Kapitalien anwenden; und der Zweck, welchen sie sich in allen diesen Plänen und Operationen vorsetzen, ist der *Profit*. Also: Die Taxe des Profits steigt nicht, wie Grundrente

und Arbeitslohn, mit dem Wohlstand der Gesellschaft und fällt nicht, wie jene, mit ihrem Verfall. Im Gegenteil, diese Taxe ist natürlich niedrig in den reichen Ländern und hoch in den armen Ländern; und sie ist nie so hoch als in den Ländern, welche sich am schnellsten ihrem Ruin entgegenstürzen. Das Interesse dieser Klasse steht also nicht in derselben Verbindung, wie das der beiden anderen, mit dem allgemeinen Interesse der Gesellschaft ... Das besondere Interesse derer, die einen besonderen Handels- oder Manufakturzweig treiben, ist in gewisser Hinsicht immer verschieden von dem des Publikums und oft ihm sogar feindlich entgegengesetzt. Das Interesse des Kaufmanns ist immer, den Markt zu vergrößern und die Konkurrenz der Verkäufer einzuschränken. ... Es ist dies eine Klasse von Leuten, deren Interesse niemals exakt dasselbe sein wird wie das der Gesellschaft, welche im allgemeinen ein Interesse haben, das Publikum zu betrügen und es zu überlisten. t. II, p. 163–65. Smith.<sup>90</sup>

#### d) Die Akkumulation der Kapitalien und die Konkurrenz unter den Kapitalisten

Die *Vermehrung der Kapitalien*, welche den Arbeitslohn erhöht, strebt den Gewinn d[es] Kapitalisten zu vermindern, durch die *Konkurrenz* unter den Kapitalisten. t. I, p. 179. Smith.<sup>91</sup>

»Wenn z. B. das Kapital, das zum Epicerriegeschäft einer Stadt nötig ist, sich unter zwei verschiedene Epiciers geteilt findet, so wird die Konkurrenz machen, daß jeder von ihnen wohlfeiler verkaufen wird, als wenn sich das Kapital in den Händen eines einzigen befunden hätte; und wenn es unter 20 | geteilt ist, wird die Konkurrenz gerade umso tätiger sein, und es wird umso weniger die Möglichkeit gegeben sein, daß sie sich unter einander verständigen können, den Preis ihrer Waren zu erhöhen.« Smith. t. II, p. 372, 73.<sup>92</sup>

Da wir nun schon wissen, daß die Preise des Monopols so hoch als möglich sind, da das Interesse d[es] Kapitalisten selbst vom



gemein nationalökonomischen Gesichtspunkt aus feindlich der Gesellschaft gegenübersteht,<sup>93</sup> da die Erhöhung des Kapitalgewinns wie das zusammengesetzte Interesse auf den Preis der Ware wirkt (Smith. t. I, p. 201.)<sup>94</sup>, so ist die *Konkurrenz* die einzige Hilfe gegen d[en] Kapitalisten, die nach der Angabe der Nationalökonomie ebenso wohltätig auf die Erhöhung des Arbeitslohns als auf die Wohlfeilheit der Waren, zu Gunsten des konsumierenden Publikums, wirkt.

Allein die Konkurrenz ist nur dadurch möglich, daß die Kapitalien sich vermehren und zwar in vielen Händen. Die Entstehung vieler Kapitalien ist nur möglich durch vielseitige Akkumulation, da das Kapital überhaupt nur durch Akkumulation entsteht und die vielseitige Akkumulation schlägt notwendig in einseitige um.<sup>95</sup> Die Konkurrenz unter den Kapitalien vermehrt die Akkumulation unter den Kapitalien. Die Akkumulation, welche unter der Herrschaft des Privateigentums *Konzentration* des Kapitals in wenigen Händen ist, ist überhaupt eine notwendige Konsequenz, wenn die Kapitalien ihrem natürlichen Lauf überlassen werden und durch die Konkurrenz bricht sich diese natürliche Bestimmung des Kapitals erst recht freie Bahn.

Wir haben gehört, daß der Gewinn des Kapitals im Verhältnis zu seiner Größe steht. Ganz zunächst von der absichtlichen Konkurrenz abgesehen, akkumuliert ein großes Kapital sich also verhältnismäßig nach seiner Größe schneller als ein kleines Kapital.

| Hiernach ist schon ganz abgesehen von der Konkurrenz die VIII  
Akkumulation des großen Kapitals viel schneller als die d[es]  
kleineren. Aber verfolgen wir weiter den Verlauf.

Mit der Vermehrung der Kapitalien vermindern sich, mittels der Konkurrenz, die Profite der Kapitalien. Also leidet zunächst der kleine Kapitalist.

Die Vermehrung der Kapitalien in eine große Anzahl von Kapitalien setzt fortschreitenden Reichtum des Landes voraus.

»In einem Lande, welches auf eine sehr hohe Stufe des Reichtums gelangt ist, ist die gewöhnliche Taxe des Gewinns so klein, daß der Zinsfuß, welchen dieser Gewinn zu zahlen er-

laubt, zu niedrig ist, als daß andere als die reichsten Leute vom Geldinteresse leben könnten. Alle Leute von mittlerem Vermögen müssen also selbst ihr Kapital anwenden, Geschäfte treiben, oder sich an irgendeinem Handelszweig interessieren.« Smith. t.I, p.196, 97.<sup>96</sup>

Dieser Zustand ist der Lieblingszustand der Nationalökonomie.

»Die Proportion, welche zwischen der Summe der Kapitalien und d[er] Revenuen besteht, bestimmt überall die Proportion, in welcher sich die Industrie und der Müßiggang befinden werden; wo die Kapitalien den Sieg davontragen, herrscht die Industrie; wo die Revenuen, der Müßiggang.« t.II, p.325. Smith.<sup>97</sup>

Wie steht es nun mit der Anwendung des Kapitals in dieser vergrößerten Konkurrenz?

»Mit der Vermehrung der Kapitalien muß die Quantität d[es] fonds à prêter à intérêt<sup>98</sup> sukzessiv größer werden; mit der Vermehrung dieser Fonds wird der Geldzins kleiner, 1) weil der Marktpreis aller Sachen fällt, je mehr ihre Quantität sich vermehrt, 2) weil *mit der Vermehrung der Kapitalien in einem Land es schwerer wird*, ein neues Kapital auf eine vorteilhafte Weise anzulegen. Es erhebt sich eine Konkurrenz unter den verschiedenen Kapitalien, indem der Besitzer eines Kapitals alle möglichen Anstrengungen macht, um sich des Platzes / Geschäftes zu bemächtigen, das sich durch ein anderes Kapital besetzt findet. Aber meistens kann er nicht hoffen, dies andere Kapital von seinem Platz wegzubugsieren, wenn nicht durch die Anbietung, zu besseren Bedingungen zu handeln. Er muß die Sache nicht nur wohlfeiler verkaufen, sondern oft, um Gelegenheit zum Verkauf zu finden, sie teurer kaufen. Je mehr Fonds zur Erhaltung der produktiven Arbeit bestimmt wird, desto größer wird die Nachfrage nach Arbeit: die Arbeiter finden leicht Beschäftigung, | aber die Kapitalisten haben Schwierigkeit, Arbeiter zu finden. Die Konkur-

renz der Kapitalisten läßt den Arbeitslohn steigen und die Gewinne fallen.« t. II, p. 358, 59. Smith.<sup>99</sup>

Der kleine Kapitalist hat also die Wahl: 1) entweder sein Kapital aufzuessen, da er von den Zinsen nicht mehr leben kann, also aufzuhören, Kapitalist zu sein; oder 2) selbst ein Geschäft anzulegen, seine Ware wohlfeiler zu verkaufen und teurer zu kaufen als der reichere Kapitalist und einen erhöhten Arbeitslohn zu zahlen; also da der Marktpreis durch die vorausgesetzte hohe Konkurrenz schon sehr niedrig steht, sich zu ruinieren. Will dagegen der große Kapitalist den kleinen wegbugsieren, so hat er ihm gegenüber alle Vorteile, welche der Kapitalist als Kapitalist dem Arbeiter gegenüber hat. Die kleineren Gewinne werden ihm durch die größere Quantität seines Kapitals ersetzt und selbst momentane Verluste kann er solange ertragen, bis der kleinere Kapitalist ruiniert ist und er sich von dieser Konkurrenz befreit sieht. So akkumuliert er sich die Gewinne d[es] kleinen Kapitalisten.

Ferner: Der große Kapitalist kauft immer wohlfeiler ein als der kleine, weil er massenhafter einkauft. Er kann also ohne Schaden wohlfeiler verkaufen.

Wenn aber der Fall des Geldzinses die mittleren Kapitalisten aus Rentiers zu Geschäftsleuten macht, so bewirkt umgekehrt die Vermehrung der Geschäftskapitalien und der daher erfolgende kleinere Gewinn den Fall des Geldzinses.

»Damit, daß das Benefiz, das man vom Gebrauch eines Kapitals ziehen kann, sich vermindert, vermindert sich notwendig der Preis, den man für den Gebrauch dieses Kapitals zahlen kann.« t. II, p. 359. *Smith*.<sup>100</sup>

»Je mehr Reichtum, Industrie, Bevölkerung sich mehren, umso mehr vermindert sich der Geldzins, also der Gewinn d[er] Kapitalisten; aber sie selbst vermehren sich nichtsdestoweniger und noch schneller, wie früher, trotz der Verminderung der Gewinne. Ein großes Kapital, obgleich von kleinen Gewinnen, vermehrt sich im allgemeinen viel schneller als ein kleines Kapital mit großen Gewinnen. Das Geld macht Geld, sagt das Sprichwort.« t. I, p. 189.<sup>101</sup>

Wenn also diesem großen Kapital nun gar kleine Kapitale mit kleinen Gewinnen, wie das unter dem vorausgesetzten Zustand starker Konkurrenz ist, gegenüber treten, so ekrsiert es sie völlig.

In dieser Konkurrenz ist dann die allgemeine Verschlechterung der Waren, die Verfälschung, die Scheinproduktion, die allgemeine Vergiftung, wie sie in großen Städten sich zeigt, die notwendige Konsequenz.

- x | Ein wichtiger Umstand in der Konkurrenz der großen und kleinen Kapitalien ist ferner das Verhältnis von *capital fixe* und *capital circulant*.

»*Capital circulant* ist ein Kapital, das angewandt wird zur Erzeugung von Lebensmitteln, Manufaktur oder Handel. Dies so angelegte Kapital gibt seinem Herrn nicht Revenue oder Profit, solange es in seinem Besitz bleibt oder fortfährt, unter derselben Gestalt zu bleiben. Es geht beständig aus seiner Hand unter einer bestimmten Form, um unter einer anderen zurückzukehren und ist nur vermittels dieser Zirkulation oder dieser sukzessiven Verwandlung und Vertauschung profitbringend. *Capital fixe* besteht in dem zur Verbesserung von Ländern, zum Ankauf von Maschinen, Instrumenten, Handwerkszeug, ähnlichen Sachen angelegten Kapital.« *Smith*. p. 197, 98.<sup>102</sup>

»Jede Ersparung in der Erhaltung d[es] *capital fixe* ist ein Zuwachs des Reingewinns. Das Gesamtkapital eines jeden Arbeitsunternehmers teilt sich notwendig zwischen seinem *capital fixe* und seinem *capital circulant*. Bei der Gleichheit der Summe wird der eine Teil umso kleiner sein, je größer der andere ist. Das *capital circulant* liefert ihm die Materie und Salaire der Arbeit, und setzt die Industrie in Tätigkeit. Also jede Ersparnis im *capital fixe*, welche die produktive Kraft der Arbeit nicht vermindert, vermehrt d[en] Fonds.« t. II, p. 226. *Smith*.<sup>103</sup>

Man sieht von vorneherein, daß das Verhältnis von *capital fixe* und *capital circulant* viel günstiger für d[en] großen als für d[en] kleineren Kapitalisten ist. Ein sehr großer Bankier braucht nur

unbedeutend mehr capital fixe als ein sehr kleiner. Ihr capital fixe beschränkt sich auf die Comptoirstube. Die Instrumente eines großen Landgutsbesitzers vermehren sich nicht in dem Verhältnis der Größe seines Grundstückes. Ebenso ist der Kredit, den ein großer Kapitalist vor d[em] kleineren besitzt, eine umso größere Ersparung im capital fixe, nämlich dem Gelde, was er immer parat haben muß. Es versteht sich endlich, daß wo die Industriearbeit einen hohen Grad erreicht hat, also fast alle Handarbeit zur Fabrikarbeit geworden ist, dem kleinen Kapitalisten sein ganzes Kapital nicht zureicht, um nur d[as] nötige capital fixe zu besitzen. On sait, que les travaux de la grande culture, n'occupent habituellement qu'un petit nombre de bras.<sup>104</sup>

Überhaupt findet bei der Akkumulation der großen Kapitalien verhältnismäßig auch eine Konzentration und Vereinfachung d[es] capital fixe statt im Verhältnis zu d[em] kleineren Kapitalisten. Der große Kapitalist führt für sich eine Art | von XI Organisation der Arbeitsinstrumente ein.

»Ebenso ist im Bereiche der Industrie schon jede Manufaktur und Fabrik eine umfassendere Verbindung eines größeren sächlichen Vermögens mit zahlreichen und vielartigen intellektuellen Fähigkeiten und technischen Fertigkeiten zu einem *gemeinsamen* Zwecke der Produktion. ... Wo die Gesetzgebung das Grundeigentum in großen Massen zusammenhält, drängt sich der Überschuß einer wachsenden Bevölkerung zu den Gewerben, und es ist also, wie in Großbritannien, das Feld der Industrie, auf dem sich hauptsächlich die größere Menge der Proletarier anhäuft. Wo aber die Gesetzgebung die fortgesetzte Teilung des Bodens zuläßt, da vermehrt sich, wie in Frankreich, die Zahl der kleinen und verschuldeten Eigentümer, welche durch die fortgehende Zerstückelung in die Klasse d[er] Dürftigen und Unzufriedenen geworfen werden. Ist endlich diese Zerstückelung und Überschuldung zu einem höheren Grade getrieben, so verschlingt wieder der große Grundbesitz den kleinen, wie auch die große Industrie die kleine vernichtet; und da nun wieder größere Güterkomplexe sich bilden, so wird auch die zur Kultur des Bodens nicht

schlechthin erforderliche Menge der besitzlosen Arbeiter wieder der Industrie zugedrängt.« p. 58, 59. Schulz. Bewegung der Produktion.<sup>105</sup>

»Die Beschaffenheit der Waren derselben Art wird eine andere durch die Veränderung in der Art der Produktion und namentlich durch die Anwendung des Maschinenwesens. Nur durch Ausschließung der Menschenkraft ist es möglich geworden, von einem Pfund Baumwolle, 3 Sh. 8 Pence an Wert, 350 Zaspeln zu spinnen von 167 englischen oder 36 deutschen Meilen Länge und von einem Handeltswerte von 25 Guineen.« *ibid.* p. 62.

XII »Im Durchschnitt haben sich in England seit 45 Jahren die Preise der Baumwollzeuge um 11/12 vermindert, und nach Marshalls Berechnungen wird das gleiche Quantum von Fabrikation, wofür noch im Jahr 1814 16 Shillinge bezahlt wurden, jetzt um 1 Sh. 10 d. geliefert. Die größere Wohlfeilheit der industriellen Erzeugnisse vergrößert die Konsumtion sowohl im Inlande, als den Markt im Auslande; und damit hängt zusammen, daß sich in Großbritannien die Zahl der Arbeiter in Baumwolle nach Einführung der Maschinen nicht nur nicht vermindert hat, sondern daß sie von 40 000 auf 1 1/2 Millionen gestiegen ist. | Was nun den Erwerb der industriellen Unternehmer und Arbeiter betrifft, so hat sich durch die wachsende Konkurrenz unter den Fabrikherrn der Gewinn derselben, im Verhältnisse zur Quantität der Erzeugnisse, die sie liefern, notwendig vermindert. In den Jahren 1820–33 ist der Bruttogewinn d[es] Fabrikanten in Manchester für ein Stück Calico von 4 Sh. 1 1/3 d. auf 1 Sh. 9 d. gefallen. Aber zur Einbringung dieses Verlustes ist der Umfang der Fabrikation umso mehr erweitert worden. Davon ist nun die Folge, daß in einzelnen Zweigen der Industrie teilweise<sup>106</sup> Überproduktion eintritt, daß häufige Bankrotte entstehen, wodurch sich *innerhalb* der Klasse d[er] Kapitalisten und Arbeitsherrn ein unsicheres Schwanken und Wogen des Besitzes erzeugt, was einen Teil der ökonomisch Zerrütteten dem Proletariat zuwirft; daß oft und plötzlich eine Einstellung oder Verminderung der Arbeit notwendig wird, deren Nachteile

die Klasse der Lohnarbeiter stets bitter empfindet.« Ib. p. 63.<sup>107</sup>

»Louer son travail, c'est commencer son esclavage; louer la matière du travail, c'est constituer sa liberté. ... le travail est l'homme. La matière au contraire n'est rien de l'homme.« *Pecqueur*: théor. soc. etc. p. 411,12.<sup>108</sup>

»l'élément matière, qui ne peut rien pour la création de la richesse sans l'autre élément *travail*, reçoit la vertu magique d'être fécond pour eux comme s'ils y avaient mis, de leur propre fait, cet indispensable élément.« *ibid.* l. c.

»En supposant que le travail quotidien d'un ouvrier lui rapporte en moyenne 400 fr. par an, et que cette somme suffise à chaque adulte pour vivre d'une vie grossière, tout propriétaire de 2000 fr. de rente, de fermage, de loyer etc., force donc indirectement 5 hommes à travailler pour lui; 100 000 fr. de rente représentent le travail de 250 hommes, et 1 000 000 le travail de 2500 individus.« (Also 300 Millionen (Louis Philippe) die Arbeit von 750 000 Arbeitern.) *ibid.* p. 412, 13.

»les propriétaires ont reçu de la loi des hommes le droit d'user et d'abuser, c-à-d. de faire ce qu'ils veulent de la matière de tout travail ... ils sont nullement obligés par la loi de fournir à propos et toujours du travail aux non propriétaires, ni de leur payer un salaire toujours suffisant etc.« p. 413 l. c.

»liberté entière, quant à la nature, à la quantité, à la qualité, à l'opportunité de la production, à l'usage, à la consommation des richesses, à la disposition de la matière de tout travail. Chacun est libre d'échanger sa chose comme il l'entend sans autre considération, que son propre intérêt d'individu.« p. 413 l. c.

»La concurrence n'exprime pas autre chose que l'échange facultatif, qui lui-même est la conséquence prochaine et logique du droit individuel d'user et d'abuser des instruments de toute production. Ces trois moments économiques, lesquels n'en font qu'un: le droit d'user et d'abuser, la liberté d'échanges et la concurrence arbitraire, entraînent les conséquences suivantes: chacun produit ce qu'il veut, comme il veut, quand il veut, où il veut; produit bien ou produit mal, trop ou pas

XIII

assez, trop tôt ou trop tard, trop cher ou à trop bas prix; chacun ignore s'il vendra, à qui il vendra, comment il vendra, quand il vendra, où il vendra; et il en est de même quant aux achats. | Le producteur ignore les besoins et les ressources, les demandes et les offres. Il vend quand il veut, quand il peut, où il veut, à qui il veut, au prix qu'il veut. Et il achète de même. En tout cela il est toujours le jouet du hasard, l'esclave de la loi du plus fort, du moins pressé, du plus riche. ... Tandis que sur un point il y a disette d'une richesse, sur l'autre il y a trop plein et gaspillage. Tandis qu'un producteur vend beaucoup ou très cher, et à bénéfice énorme, l'autre ne vend rien ou vend à perte. ... L'offre ignore la demande et la demande ignore l'offre. Vous produisez sur la foi d'un goût, d'une mode qui se manifeste dans le public des consommateurs; mais déjà, lorsque vous êtes prêt à livrer la marchandise, la fantaisie a passé et s'est fixée sur un autre genre de produit.... conséquences infaillibles la permanence et l'universalisation des banqueroutes, les mécomptes, les ruines subites et les fortunes improvisées; les crises commerciales, les chômages, les encombrements ou les disettes périodiques; l'instabilité et l'avilissement des salaires et des profits; la déperdition ou le gaspillage énorme des richesses, de temps et d'efforts dans l'arène d'une concurrence acharnée.« p. 414–16 l. c.<sup>109</sup>

*Ricardo* in seinem Buch (*rent of land*):<sup>110</sup> Die Nationen sind nur Ateliers der Produktion, der Mensch ist eine Maschine zum Konsumieren und Produzieren; das menschliche Leben ein Kapital; die ökonomischen Gesetze regieren blind die Welt. Für *Ricardo* sind die Menschen nichts, das Produkt alles. Im 26. Kapitel der französischen Übersetzung heißt es:

»Il serait tout-à-fait indifférent, pour une personne, qui sur un capital de 20 000 fr. ferait 2000 fr. par an de profit, que son capital employât cent hommes ou mille ... L'intérêt réel d'une nation n'est-il pas le même? pourvu que son revenu net et réel et que ses fermages et ses profits soient les mêmes, qu'importe qu'elle se compose de dix ou de douze millions d'indivi-



du?»<sup>111</sup> »En vérité, dit M. de Sismondi<sup>112</sup> (t. II, p. 331) il ne reste plus qu'à désirer que le roi, demeuré tout seul dans l'île, en tournant constamment une manivelle, (Kurbel) fasse accomplir par des automates, tout l'ouvrage de l'Angleterre.«

»le maître, qui achète le travail de l'ouvrier à un prix si bas qu'il suffit à peine aux besoins les plus pressants, n'est responsable ni de l'insuffisance des salaires, ni de la trop longue durée du travail: il subit lui-même la loi qu'il impose ... ce n'est pas tant des hommes que vient la misère, que de la puissance des choses.« l. c. p. 82.<sup>113</sup>

»In England gibt es viele Plätze, wo den Einwohnern zur vollständigen Erdkultur die Kapitalien fehlen. Die Wolle der Südpfeilprovinzen Schottlands muß größtenteils eine lange Reise zu Land durch schlechte Wege machen, um in der Grafschaft York bearbeitet zu werden, weil es an ihrem Produktionsplatz an Kapitalien zur Manufaktur fehlt. Es gibt in England mehrere kleine Fabrikstädte, deren Einwohnern hinreichendes Kapital fehlt zum Transport ihrer industriellen Produkte auf entfernte Märkte, wo dasselbe Nachfrage und Konsumenten findet. Die Kaufleute hier sind | nur Agenten reicherer Kaufleute, die in einigen großen Handelsstädten residieren.« XIV  
*Smith*. t. II, p. 382.<sup>114</sup> »Pour augmenter la valeur du produit annuel de la terre et du travail, il n'y a pas d'autres moyens que d'augmenter, quant au *nombre, les ouvriers productifs*, ou d'augmenter, quant à la puissance, la *faculté productive des ouvriers* précédemment employés. ... Dans l'un et dans l'autre cas il faut presque toujours un surcroît de capital.« *Smith*. t. II, p. 338.<sup>115</sup>

»Weil es also in der Natur der Dinge liegt, daß die *Akkumulation* eines Kapitals ein notwendiger Vorläufer der Teilung der Arbeit ist, kann die Arbeit keine weiteren Unterabteilungen empfangen als in dem Verhältnis, in welchem sich die Kapitalien nach und nach aufgehäuft haben. Je mehr die Arbeit in Unterabteilungen zerfällt, vermehrt sich die Quantität der Materien, welche dieselbe Anzahl von Personen ins Werk setzen kann; und da die Aufgabe jedes Arbeiters sich nach und nach auf eine größere Stufe von Einfachheit reduziert findet,

werden eine Menge neuer Maschinen entdeckt, um diese Aufgaben zu erleichtern und abzukürzen. Je weiter sich also die Teilung der Arbeit ausbreitet, ist es notwendig, damit eine selbe Zahl von ouvriers beständig beschäftigt sei, daß man eine gleiche Provision von Lebensmitteln und eine Provision von Materien, Instrumenten und Handwerkszeug im voraus aufhäuft, welche viel stärker ist, als dies früher in einem minder avancierten Zustand der Dinge nötig war. Die Zahl der Arbeiter vermehrt sich in jedem Arbeitszweig zur selben Zeit, als sich hier die Teilung der Arbeit vermehrt oder vielmehr ist es diese Vermehrung ihrer Zahl, welche sie in den Stand setzt, sich zu klassifizieren und unterabzuteilen auf diese Art.« Smith. t. II, 193, 94.<sup>116</sup>

xv »Ebenso wie die Arbeit diese große Ausdehnung der produktiven Kraft nicht erhalten kann, ohne eine vorhergehende Akkumulation der Kapitale, ebenso führt die Akkumulation der Kapitalien natürlicherweise diese Ausdehnung [herbei]. Der Kapitalist will nämlich durch sein Kapital die größtmögliche Quantität Machwerk produzieren, strebt also unter seinen Arbeitern die schicklichste Arbeitsteilung einzuführen und mit den möglichst besten Maschinen sie zu versehen. Seine Mittel, um in diesen beiden Gegenständen zu reüssieren, | stehen im Verhältnis zur Ausdehnung seines Kapitals und zur Zahl der Leute, welche dieses Kapital beschäftigt halten kann. Also nicht nur die Quantität der Industrie vermehrt sich in einem Lande vermittels des *Wachstums des Kapitals*, welches sie in Bewegung setzt, sondern, in Folge dieses Wachstums, produziert dieselbe Quantität von Industrie eine viel größere Quantität des Machwerks.« Smith. l. c. p. 194, 95.<sup>117</sup>

Also *Überproduktion*.

»Umfassendere Kombinationen der produktiven Kräfte. ... in Industrie und Handel durch Vereinigung zahlreicherer und vielartigerer Menschenkräfte und Naturkräfte für Unternehmungen in größerem Maßstabe. Auch – schon hie und da – engere Verbindung der Hauptzweige der Produktion unter

sich. So werden große Fabrikanten zugleich großen Grundbesitz zu erwerben suchen, um wenigstens einen Teil der zu ihrer Industrie erforderlichen Urstoffe nicht erst aus 3ter Hand beziehen zu müssen; oder sie werden mit ihren industriellen Unternehmungen einen Handel in Verbindung setzen, nicht bloß zum Vertrieb ihrer eigenen Fabrikate, sondern wohl auch zum Ankauf von Produkten anderer Art und zum Verkauf derselben an ihre Arbeiter. In England, wo einzelne Fabrikherrn mitunter an der Spitze von 10–12 000 Arbeitern ... schon solche Verbindungen verschiedener Produktionszweige unter *einer* leitenden Intelligenz, solche kleinere Staaten oder Provinzen im Staat – nicht selten. So übernehmen in neuerer Zeit die Minenbesitzer bei *Birmingham* den *ganzen* Prozeß der Eisenbereitung, der sich früher an verschiedene Unternehmer und Besitzer verteilte. Siehe der bergmännische Distrikt bei Birmingham. Deutsche Viertelj. 3, 1838. Endlich sehen wir in den so zahlreich gewordenen größeren Aktienunternehmungen umfassende Kombinationen der Geldkräfte *vieler* Teilnehmenden mit den wissenschaftlichen und technischen Kenntnissen und Fertigkeiten anderer, welchen die Ausführung der Arbeit übertragen ist. Hierdurch den Kapitalisten möglich, ihre Ersparnisse in mannigfacher Weise und wohl auch gleichzeitig auf landwirtschaftliche, industrielle und kommerzielle Produktion zu verwenden, wodurch ihr Interesse ein gleichzeitig vielseitigeres wird, |  
 XVI  
 Gegensätze zwischen den Interessen der Agrikultur, Industrie und Handels sich mildern und verschmelzen. Aber selbst diese erleichterte Möglichkeit, das Kapital in verschiedenster Weise nutzbringend zu machen, muß den Gegensatz zwischen den bemittelten und unbemittelten Klassen erhöhen.« Schulz. l. c. p. 40, 41.<sup>118</sup>

Ungeheurer Gewinn, den die Hausvermieter von dem Elend ziehen. D[er] loyer<sup>119</sup> steht im umgekehrten Verhältnis zum industriellen Elend.

Ebenso Prozente von den Lastern der ruinierten Proletarier. (Prostitution, Suff, prêteur sur gages<sup>120</sup>)

Die Akkumulation der Kapitalien nimmt zu und ihre Konkurrenz ab, indem Kapital und Grundbesitz sich in einer Hand zusammenfinden, ebenso indem das Kapital durch seine Größe befähigt wird, verschiedene Produktionszweige zu kombinieren.

Gleichgültigkeit gegen d[en] Menschen. Die 20 Lotterielose von Smith.<sup>121</sup> Revenu net et brut von Say.<sup>122</sup>

### 3. Grundrente

*Das Recht der Grundeigentümer* leitet seinen Ursprung vom Raub. Say. t.I, p.136, not.<sup>123</sup> Die Grundeigentümer lieben, wie alle Menschen da zu ernten, wo sie nicht gesät haben und sie verlangen eine Rente selbst für das natürliche Produkt der Erde. *Smith*. t.I, p. 99.<sup>124</sup>

»Man könnte sich vorstellen, die Grundrente sei nur der Gewinn des Kapitals, welches der Eigentümer zur Verbesserung des Bodens benutzt hat ... Es gibt Fälle, wo die Grundrente dies zum Teil sein kann ... aber der Grundeigentümer fordert 1) eine Rente selbst für die nicht verbesserte Erde und was man als Interesse oder Gewinn auf die Verbesserungskosten betrachten kann, ist meistens nur eine Zutat / Addition zu dieser primitiven Rente, 2) überdem sind diese Verbesserungen nicht immer mit d[en] Fonds der Grundeigentümer gemacht, sondern manchmal mit denen des Pächters: nichtsdestoweniger, wenn es sich darum handelt, die Pacht zu erneuern, verlangt der Grundeigentümer gewöhnlich eine solche Erhöhung der Rente, als wenn alle diese Verbesserungen mit seinen eigenen Fonds gemacht wären. 3) Ja er verlangt manchmal selbst eine Rente für das, was durchaus unfähig der geringsten Verbesserung durch Menschenhand ist.«  
*Smith*. t.I, p. 300, 301.<sup>125</sup>

Smith führt als Beispiel für letzteren Fall das Salzkraut (Seekraut – salicorne) an,

»eine Art von Seepflanze, welche nach der Verbrennung ein alkalisches Salz gibt, womit man Glas, Seife etc. machen kann. Es wächst in Großbritannien, vorzüglich in Schottland an verschiedenen Plätzen, aber nur auf Felsen, die unter der Ebbe und Flut liegen (hohen Flut, marée), 2mal des Tags durch die Seewellen bedeckt sind und deren Produkt also niemals durch die menschliche Industrie vermehrt worden ist. Dennoch verlangt der Eigentümer eines solchen Grundstücks, wo diese Art von Pflanze wächst, eine Rente, ebenso gut wie von Getreideboden. In der Nähe der Inseln von Shetland ist das Meer außerordentlich reich. Ein großer Teil ihrer Einwohner | lebt vom Fischfang. Um aber Gewinn vom Meerprodukt zu ziehen, muß man eine Wohnung auf dem benachbarten Land haben. Die Grundrente steht im Verhältnis nicht zu dem, was der Pächter mit der Erde, sondern zu dem, was er mit der Erde und dem Meer zusammen machen kann.« *Smith*. t. I, p. 301, 302.<sup>126</sup>

»Man kann die Grundrente als das Produkt der *Naturmacht* betrachten, deren Gebrauch der Eigentümer dem Pächter leiht. Dies Produkt ist mehr oder weniger groß je nach dem Umfang dieser Macht oder in anderen Worten, nach dem Umfang der natürlichen oder künstlichen Fruchtbarkeit der Erde. Es ist das Werk der Natur, welches übrig bleibt nach Abziehung oder nach der Balance alles dessen, was man als das Werk d[es] Menschen betrachten kann.« *Smith*. t. II, p. 377, 78.<sup>127</sup>

»Die *Grundrente* als Preis betrachtet, den man für den Gebrauch der Erde zahlt, ist also natürlich ein *Monopolpreis*. Sie steht durchaus nicht im Verhältnis zu den Verbesserungen, die der Grundeigentümer an die Erde gewandt hat, oder mit dem, was er nehmen muß, um nicht zu verlieren, sondern mit dem, was der Pächter möglicherweise geben kann, ohne zu verlieren.« t. I, p. 302. *Smith*.<sup>128</sup>

»Von den 3 produktiven Klassen ist die der Grundeigentümer diejenige, der ihre Revenue weder Arbeit noch Sorge kostet, sondern der sie sozusagen von selbst kommt, und ohne daß sie irgend eine Einsicht oder einen Plan hinzutut.« *Smith*. t. II, p. 161.<sup>129</sup>

Wir haben schon gehört, daß die Quantität [der] Grundrente von dem Verhältnis der *Fruchtbarkeit* des Bodens abhängt.

Ein anderes Moment ihrer Bestimmung ist die *Lage*.

»Die Rente wechselt nach der *Fruchtbarkeit* der Erde, welches auch immer ihr Produkt sei, und nach der *Lage*, welches auch immer die *Fruchtbarkeit* sei.« *Smith*. t. I, p. 306.<sup>130</sup>

III »Sind Ländereien, Minen, Fischereien von gleicher *Fruchtbarkeit*, so wird ihr Produkt im Verhältnis zur Ausdehnung der Kapitalien stehen, welche man zu ihrer Kultur und Exploitation anwendet, wie zu der mehr | oder minder geschickten Weise der Anwendung der Kapitalien. Sind die Kapitalien gleich und gleich geschickt angewandt, so wird das Produkt im Verhältnis zur natürlichen *Fruchtbarkeit* der Ländereien, Fischereien und Minen stehen.« t. II, p. 210.<sup>131</sup>

Diese Sätze von *Smith* sind wichtig, weil sie bei gleichen Produktionskosten und gleichem Umfang die Grundrente auf die größere oder kleinere *Fruchtbarkeit* der Erde reduzieren; also deutlich die Verkehrung der Begriffe in der Nationalökonomie bewiesen, welche *Fruchtbarkeit* der Erde in eine Eigenschaft des Grundbesitzers verwandelt.

Betrachten wir aber nun die Grundrente, wie sie sich im wirklichen Verkehr gestaltet.

Die Grundrente wird festgesetzt durch den *Kampf zwischen Pächter* und *Grundeigentümer*. Überall in der Nationalökonomie finden wir den feindlichen Gegensatz der Interessen, den Kampf, den Krieg als die Grundlage der gesellschaftlichen Organisation anerkannt.<sup>132</sup>

Sehen wir nun, wie *Grundeigentümer* und *Pächter* zueinander stehen.

»Der *Grundeigentümer* sucht bei der Stipulation der Pacht-klauseln möglicherweise dem *Pächter* nicht mehr zu lassen, als hinreicht, um das Kapital zu ersetzen, welches d[en] Samen liefert, die Arbeit bezahlt, Tiere und andere Instrumente kauft und unterhält und außerdem den gewöhnlichen Ge-

winn der übrigen Pachtungen im Kanton abwirft. Offenbar ist dies der kleinste Teil, womit der Pächter sich befriedigen kann, ohne in Verlust zu geraten und der Grundeigentümer ist selten der Ansicht, ihm mehr zu lassen. Alles, was vom Produkt oder seinem Preis über diese Portion bleibt, wie auch der Rest beschaffen sei, sucht sich der Proprietär als Grundrente zu reservieren, die stärkste, die der Pächter bei dem jetzigen Zustand der Erde zahlen | kann. IV  
 Dieses surplus kann immer als die natürliche Grundrente betrachtet werden, oder als die Rente, zu welcher die meisten Grundstücke natürlicherweise vermietet werden.« *Smith*. t. I, p. 299, 300.<sup>133</sup>

»Die Grundeigentümer«, sagt Say »üben eine gewisse Art von Monopol gegen d[ie] Pächter. Die Nachfrage nach ihrer Ware, dem Grund und Boden, kann sich unaufhörlich ausdehnen; aber die Quantität ihrer Ware erstreckt sich nur bis zu einem gewissen Punkt. ... Der Handel, der sich zwischen Grundeigentümer und Pächter abschließt, ist immer so vorteilhaft wie möglich für den ersten ... außer dem Vorteil, den er aus der Natur der Dinge zieht, zieht er einen anderen aus seiner Stellung, größerem Vermögen, Kredit, Ansehen; allein schon d[er] erste reicht dazu hin, daß er immer befähigt ist *allein* von den günstigen Umständen des Grund und Bodens zu profitieren. Die Eröffnung eines Kanals, Wegs, der Fortschritt der Bevölkerung und des Wohlstandes eines Kantons erheben immer den Pachtpreis. ... Der Pächter selbst kann zwar den Boden auf seine Kosten verbessern; aber von diesem Kapital zieht er nur Vorteil während der Dauer seiner Pacht, und mit ihrem Ablauf bleibt es dem Grundeigentümer; von diesem Moment an zieht dieser die Interessen davon, ohne die Avancen gemacht zu haben, denn die Miete erhebt sich nun verhältnismäßig. *Say*, t. II, p. 142, 43.<sup>134</sup>

»Die Grundrente, betrachtet als der Preis, der für den Gebrauch der Erde bezahlt wird, ist daher natürlicherweise der höchste Preis, den der Pächter zu zahlen imstande ist unter den gegenwärtigen Verhältnissen des Grund und Bodens.« *Smith*, t. I, p. 299.<sup>135</sup>

v »Die Grundrente der Oberfläche der Erde beträgt daher meistens ... den 3t Teil des Gesamtprodukts und meistens ist das eine fixe und von den zufälligen Schwankungen | der Ernte unabhängige Rente.« *Smith*. t. I, p. 351.<sup>136</sup> »Selten beträgt diese Rente weniger als 1/4 des Gesamtprodukts.« *Ib.* t. II, p. 378.<sup>137</sup>

Nicht bei allen Waren kann die *Grundrente* bezahlt werden. Z. B. in manchen Gegenden wird für die Steine keine Grundrente bezahlt.

»Gewöhnlich kann man nur die Produkte der Erde auf den Markt bringen, die Teile des Erdproduktes, deren gewöhnlicher Preis hinreicht, um das Kapital, welches man zu dieser Transportation braucht, und die gewöhnlichen Gewinne dieses Kapitals zu ersetzen. Reicht der Preis mehr als aus hierfür, so geht d[as] surplus natürlich zur Grundrente. Ist er nur hinreichend, so kann die Ware wohl auf den Markt gebracht werden, aber sie reicht nicht hin, um dem Landbesitzer die Grundrente zu zahlen. Wird oder wird nicht der Preis mehr als hinreichend sein? Das hängt von der Nachfrage ab.« *Smith*. t. I, p. 302, 303.<sup>138</sup>

»Die Grundrente geht in die Komposition des *Preises der Waren* auf eine ganz *andere Art ein*, als der Arbeitslohn und der Gewinn des Kapitals. Die *hohe oder niedrige Taxe* der *Salaire und Gewinne* ist die *Ursache* des hohen oder niedrigen Preises der Waren: die hohe oder niedrige Taxe der Grundrente ist die *Wirkung* des Preises.« t. I, p. 303, 304. *Smith*.<sup>139</sup>

Zu den *Produkten*, die immer eine *Grundrente* bringen, gehört die *Nahrung*.

vi »Da die Menschen, wie alle Tiere, sich im Verhältnis zu ihren Subsistenzmitteln vermehren, so gibt es immer mehr oder weniger Nachfrage nach Nahrung. Die Nahrung wird immer einen größeren oder kleineren | Teil von Arbeit kaufen können, und es werden sich immer Leute aufgelegt finden, etwas zu tun, um sie zu gewinnen. Die Arbeit, welche die Nahrung



kaufen kann, ist zwar nicht immer *gleich* der Arbeit, die von ihr subsistieren könnte, wenn sie auf die ökonomischste Weise verteilt wäre und dies wegen der zuweilen hohen Arbeitslöhne. Aber die Nahrung kann immer so viel Arbeit kaufen, als sie nach der Taxe, auf welche diese Arbeitsart gewöhnlich im Lande steht, Arbeit subsistieren machen kann. Die Erde produziert fast in allen möglichen Situationen mehr Nahrung als zur Subsistenz aller Arbeit nötig, welche dazu beiträgt, diese Nahrung auf den Markt zu bringen. Das Mehr dieser Nahrung ist immer mehr als hinreichend, um mit Gewinn das Kapital zu ersetzen, welches diese Arbeit in Bewegung setzt. Also bleibt immer etwas, um dem Grundeigentümer eine Rente zu geben.« t. I, p. 305, 6. Smith.<sup>140</sup> »Die Grundrente zieht nicht nur ihren ersten Ursprung von der Nahrung, sondern auch wenn ein anderer Teil des Erdproduktes in der Folge dazu kommt, eine Rente abzuwerfen, so verdankt die Rente diese Zufügung von Wert dem Wachstum der Macht, welche die Arbeit erlangt hat, um Nahrung zu produzieren, vermittels (au moyen) der Kultur und Verbesserung der Erde.« p. 345, t. I. Smith.<sup>141</sup> »Die Nahrung d[es] Menschen reicht also immer zur Zahlung der Grundrente aus.« t. I, p. 337.<sup>142</sup> »Die Länder bevölkern sich nicht im Verhältnis der Zahl, welches ihr Produkt kleiden und logieren kann, sondern im Verhältnis dessen, was ihr Produkt nähren kann.« Smith. t. I, p. 342.<sup>143</sup>

»Die 2 größten menschlichen Bedürfnisse nach der Nahrung sind Kleidung, Logis, Heizung. Sie werfen meistens eine Grundrente ab, nicht immer notwendig.« t. I, ib. p. 338.<sup>144</sup>

| Sehen wir nun, wie der Grundeigentümer alle Vorteile der Gesellschaft exploitiert. VIII

1) »Die Grundrente vermehrt sich mit der Bevölkerung.« Smith. t. I, p. 335.<sup>145</sup>

2) Wir haben schon von Say gehört, wie die Grundrente mit Eisenbahnen, etc. mit der Verbesserung und Sicherheit und Vervielfachung der Kommunikationsmittel steigt.<sup>146</sup>

3) »Jede Verbesserung im Zustand der Gesellschaft strebt entweder *direkt* oder *indirekt*, die Grundrente zu steigern, den Realreichtum des Proprietärs zu erhöhen, d.i. seine Macht, fremde Arbeit oder ihr Produkt zu kaufen. ... Die Zunahme in Verbesserung der Ländereien und der Kultur strebt direkt dahin. Der Teil d[es] Proprietärs am Produkt vermehrt sich notwendig mit der Vermehrung des Produkts. ... Das Steigen in dem Realpreis dieser Arten von Rohstoffen, z. B. das Steigen im Preis des Viehs strebt auch direkt dahin, die Grundrente zu steigern und in einer noch stärkeren Proportion. Nicht nur vermehrt sich der Realwert des Teils des Grundeigentümers, die reale Macht, die ihm dieser Teil auf fremde Arbeit gibt, notwendig mit dem Realwert des Produkts, sondern auch die Größe dieses Teils im Verhältnis zum Totalprodukt vermehrt sich mit diesem Wert. Nachdem der Realpreis dieses Produkts gestiegen ist, erfordert es keine größere Arbeit, um geliefert zu werden und um das angewandte Kapital samt seinen gewöhnlichen Gewinnen zu ersetzen. Der übrigbleibende Teil des Produkts, welcher dem Grundeigentümer gehört, wird also in bezug auf das Gesamtprodukt viel größer sein als er vorher war.« Smith. t. II, p. 157–59.<sup>147</sup>

- IX | Die größere Nachfrage nach Rohprodukten und daher die Erhöhung des Werts kann teils aus der Vermehrung der Bevölkerung und der Vermehrung ihrer Bedürfnisse hervorgehen. Aber jede neue Erfindung, jede neue Anwendung, welche die Manufaktur von einem bisher gar nicht oder wenig gebrauchten Rohstoff macht, vermehrt die Grundrente. So ist z. B. die Rente der Kohlengruben mit den Eisenbahnen, Dampfschiffen etc. ungeheuer gestiegen.

Außer diesem Vorteil, den der Grundeigentümer von der Manufaktur, den Entdeckungen, der Arbeit zieht, werden wir gleich noch einen anderen sehen.

4) »Die Arten von Verbesserungen in der Produktivkraft der Arbeit, welche direkt darauf zielen, den Realpreis der Manufakturprodukte zu erniedrigen, streben indirekt dahin, die

reale Grundrente zu erhöhen. Gegen Manufakturprodukt vertauscht nämlich der Grundeigentümer den Teil seines Rohstoffes, der seine persönliche Konsumtion überschreitet oder den Preis dieses Teils. Alles, was den Realpreis der ersten Art von Produkt vermindert, vermehrt den Realpreis der 2ten. Dieselbe Quantität von Rohprodukt entspricht von nun an einer größeren Quantität von Manufakturprodukt und der Grundeigentümer findet sich befähigt, eine größere Quantität von Bequemlichkeits-, Schmuck- und Luxussachen sich zu verschaffen.« Smith. t. II, p. 159.<sup>148</sup>

Wenn aber nun Smith daraus, daß der Grundeigentümer alle Vorteile der Gesellschaft exploitiert, darauf | schließt (p. 161 t. II) x daß das Interesse des Grundeigentümers immer mit dem der Gesellschaft identisch ist,<sup>149</sup> so ist das albern. In der Nationalökonomie, unter der Herrschaft des Privateigentums ist das Interesse, was einer an der Gesellschaft hat, gerade im umgekehrten Verhältnis zu dem Interesse, was die Gesellschaft an ihm hat, wie das Interesse des Wucherers an dem Verschwender durchaus nicht identisch mit dem Interesse des Verschwenders ist.

Wir erwähnen nur im Vorübergehen die Monopolsucht des Grundeigentümers gegen das Grundeigentum fremder Länder, woher z. B. die Korngesetze<sup>150</sup> datieren. Ebenso übergangen wir hier die mittelalterliche Leibeigenschaft, die Sklaverei auf den Kolonien, das Elend der Landleute / Landtagelöhner in Großbritannien. Halten wir uns an die Sätze der Nationalökonomie selbst.

1) Der Grundeigentümer ist am Wohl der Gesellschaft interessiert,<sup>151</sup> heißt nach nationalökonomischen Grundsätzen, er ist an ihrer fortschreitenden Bevölkerung, Kunstproduktion, Vermehrung ihrer Bedürfnisse, mit einem Wort am Wachstum des Reichthums interessiert und dies Wachstum ist nach unseren bisherigen Betrachtungen identisch mit dem Wachstum des Elends und der Sklaverei. Das wachsende Verhältnis der Miete mit dem Elend ist ein Beispiel vom Interesse des Grundeigentümers an der Gesellschaft, denn mit der Miete wächst die Grundrente, der Zins des Bodens, worauf das Haus steht.

2) Nach d[em] Nationalökonom selbst ist das Interesse des Grundeigentümers der feindliche Gegensatz des Interesses des Pächters; also schon eines bedeutenden Teils der Gesellschaft.

XI | 3) Da der Grundeigentümer [von] d[em] Pächter umso mehr Rente fordern kann, umso weniger Arbeitslohn der Pächter zahlt, und da der Pächter umso mehr den Arbeitslohn herabdrückt, je mehr Grundrente der Eigentümer fordert, so steht das Interesse des Grundeigentümers gerade so feindlich zum Interesse der Ackerknechte, wie das der Manufakturherrn zu ihren Arbeitern. Er drückt ebenfalls den Arbeitslohn auf ein Minimum.

4) Da die reale Erniedrigung im Preis der Manufakturprodukte die Grundrente erhöht, so hat also der Grundbesitzer ein direktes Interesse an der Herabdrückung des Arbeitslohns der Manufakturarbeiter, an der Konkurrenz unter den Kapitalisten, an der Überproduktion, am ganzen Manufakturend.

5) Wenn also das Interesse des Grundeigentümers, weit entfernt mit dem Interesse der Gesellschaft identisch zu sein, im feindlichen Gegensatz mit dem Interesse der Pächter, der Ackerknechte, der Manufakturarbeiter und d[er] Kapitalisten steht, so ist nicht einmal das Interesse des einen Grundeigentümers mit dem d[es] anderen identisch von wegen der Konkurrenz, die wir nun betrachten wollen.

Allgemein schon verhalten sich großes Grundeigentum und kleines, wie großes und kleines Kapital. Es kommen aber noch spezielle Umstände hinzu, welche die Akkumulation des großen Grundeigentums und die Verschlingung des kleinen durch dasselbe unbedingt herbeiführen.

XII | 1) nimmt nirgends mehr die verhältnismäßige Arbeiter- und Instrumentenzahl mit der Größe d[er] Fonds ab als beim Grundbesitz. Ebenso nimmt nirgends mehr die Möglichkeit der allseitigen Ausbeutung, Ersparung der Produktionskosten und geschickte Arbeitsteilung mit der Größe d[er] Fonds mehr zu als beim Grundbesitz. Ein Acker mag so klein sein, wie er will, die Arbeitsinstrumente, die er nötig macht, wie Pflug, Säge etc. erreichen eine gewisse Grenze, an der sie nicht mehr vermindert

werden können, während die Kleinheit des Grundbesitzes weit über diese Grenze hinausgehen kann.

2) Der große Grundbesitz akkumuliert sich die Zinsen, die das Kapital des Pächters auf die Verbesserung des Grund und Bodens angewandt hat. Der kleine Grundbesitz muß sein eigenes Kapital anwenden. Für ihn fällt dieser ganze Profit also weg.

3) Während jede gesellschaftliche Verbesserung dem großen Grundeigentum nützt, schadet sie dem kleinen, weil sie ihm immer mehr bares Geld nötig macht.

4) Es sind noch 2 wichtige Gesetze für diese Konkurrenz zu betrachten:

α) Die Rente der Ländereien, die zur Produktion von Nahrungsmitteln d[er] Menschen kultiviert werden, regelt die Rente der Mehrzahl der übrigen angebauten Ländereien. Smith. t. I, p. 331.<sup>152</sup>

Nahrungsmittel, wie Vieh etc., kann zuletzt nur der große Grundbesitz produzieren. Er regelt also die Rente der übrigen Ländereien und kann sie auf ein Minimum herabdrücken.

Der kleine selbstarbeitende Grundeigentümer befindet sich dann zu dem großen Grundeigentümer in dem Verhältnis eines Handwerkers, der ein *eigenes* Instrument besitzt, zu dem Fabrikherrn. Der kleine Grundbesitz ist zum bloßen Arbeitsinstrument geworden. | Die Grundrente verschwindet ganz für den kleinen Grundbesitzer, es bleibt ihm höchstens der Zins seines Kapitals und sein Arbeitslohn; denn die Grundrente kann durch die Konkurrenz dahin getrieben werden, daß sie eben nur noch der Zins des nicht selbst angelegten Kapitals ist. XVI

β) Wir haben übrigens schon gehört, daß bei gleicher Fruchtbarkeit und gleich geschickter Exploitation der Ländereien, Minen und Fischereien das Produkt im Verhältnis zur Ausdehnung der Kapitalien steht. Also Sieg des großen Grundeigentümers. Ebenso bei gleichen Kapitalien im Verhältnis zur Fruchtbarkeit. Also bei gleichen Kapitalien siegt der Grundeigentümer des fruchtbareren Bodens.

γ) »Man kann von einer Mine im allgemeinen sagen, daß sie fruchtbar oder unfruchtbar ist, je nachdem die Quantität des Minerals, welche aus ihr durch eine gewisse Quantität Arbeit gezogen werden kann, größer oder kleiner ist, als dieselbe Quantität Arbeit aus der Mehrzahl der anderen Minen von derselben Art ziehen kann.« t.I, p.345, 46. Smith.<sup>153</sup> »Der Preis der fruchtbarsten Mine regelt den Preis der Kohle für alle anderen Minen der Nachbarschaft. Grundeigentümer und Unternehmer finden beide, daß sie der eine eine stärkere Rente, der andere einen stärkeren Profit haben werden, wenn sie die Sache niedriger als ihre Nachbarn verkaufen. Die Nachbarn sind nun gezwungen zu demselben Preis zu verkaufen, obgleich sie weniger dazu imstande sind und obgleich dieser Preis sich immer mehr vermindert, und ihnen manchmal die ganze Rente und den ganzen Profit fortnimmt. Einige Exploitations finden sich dann ganz verlassen, andere tragen keine Rente mehr und können nur weiter bearbeitet werden durch d[en] Grundeigentümer selbst.« p.350, t.I. Smith.<sup>154</sup> »Nach der Entdeckung der Minen von Peru wurden die meisten Silberminen von Europa aufgegeben. ... Dasselbe geschah in bezug auf die Minen von Cuba und St. Domingo, und selbst in bezug auf die alten Minen von Peru nach der Entdeckung derer von Potosi.« p. 353, t. I<sup>155</sup>.

Ganz dasselbe, was Smith hier von den Minen sagt, gilt mehr oder weniger von dem Grundbesitz überhaupt.

δ) »Es ist zu bemerken, daß immer der Preiscourant der Ländereien von der couranten Taxe des Zinsfusses abhängt ... fielle die Grundrente unter den Geldzins um eine sehr starke Differenz, so würde niemand Länder kaufen wollen, was bald wieder ihren Preiscourant zurückführen würde. Im Gegenteil würden die Vorteile der Grundrente den Geldzins viel mehr als kompensieren, so würde alle Welt Länder kaufen wollen, was ebenfalls ihren Courantpreis bald wieder herstellen würde.« t. II, p. 367, 68.<sup>156</sup>

Aus diesem Verhältnis der Grundrente zum Geldzins folgt, daß die Grundrente immer mehr fallen muß, so daß zuletzt nur noch die reichsten Leute von der Grundrente leben können. Also die Konkurrenz unter d[en] nichtverpachtenden Grundeigentümern immer größer: Ruin eines Teils derselben. Abermalige Akkumulation des großen Grundeigentums.

| Diese Konkurrenz hat ferner zur Folge, daß ein großer Teil des Grundeigentums in die Hände d[er] Kapitalisten fällt und die Kapitalisten so zugleich Grundeigentümer werden, wie dann überhaupt schon die kleineren Grundeigentümer nur mehr Kapitalisten sind. Ebenso wird ein Teil des großen Grundeigentums zugleich industriell. XVII

Die letzte Folge ist also die Auflösung des Unterschieds zwischen Kapitalist und Grundeigentümer, so daß es also im ganzen nur mehr 2 Klassen der Bevölkerung gibt, die Arbeiterklasse und die Klasse d[er] Kapitalisten. Diese Verschacherung des Grundeigentums, die Verwandlung des Grundeigentums in eine Ware ist der letzte Sturz der alten und die letzte Vollen- dung der Geldaristokratie.

1) Die sentimentaln Tränen, welche die Romantik hierüber weint, teilen wir nicht.<sup>157</sup> Sie verwechselt immer die Schändlichkeit, die in der *Verschacherung der Erde* liegt, mit der ganz vernünftigen, innerhalb des Privateigentums notwendigen und wünschenswerten Konsequenz, welche in der *Verschacherung des Privateigentums* an der Erde enthalten ist. Erstens ist das feudale Grundeigentum schon seinem Wesen nach die verschacherte Erde, die d[em] Menschen entfremdete und daher in der Gestalt einiger weniger großen Herrn ihm gegenüber tretende Erde.

Schon im Feudalgrundbesitz liegt die Herrschaft der Erde als einer fremden Macht über d[en] Menschen. Der Leibeigene ist das Akzidenz der Erde. Ebenso gehört der Majoratsherr, der erstgeborene Sohn, der Erde. Sie erbt ihn. Überhaupt fängt mit dem Grundbesitz die Herrschaft des Privateigentums an, er ist seine Basis.<sup>158</sup> Aber im feudalen Grundbesitz *scheint* wenigstens der Herr als König des Grundbesitzes. Ebenso existiert noch der Schein eines innigeren Verhältnisses zwischen dem Besitzer

und der Erde, als das des bloßen *sachlichen* Reichtums ist. Das Grundstück individualisiert sich mit seinem Herrn, es hat seinen Rang, ist freiherrlich oder gräflich mit ihm, hat seine Privilegien, seine Gerichtsbarkeit, sein politisches Verhältnis etc. Es erscheint als der unorganische Leib seines Herrn. Daher das Sprichwort: *nulle terre sans maître*,<sup>159</sup> worin das Verwachsensein der Herrlichkeit und des Grundbesitzes ausgesprochen ist. Ebenso erscheint die Herrschaft des Grundeigentums nicht unmittelbar als Herrschaft des bloßen Kapitals. Seine Zugehörigen stehen mehr zu ihm im Verhältnis ihres Vaterlandes. Es ist eine engbrüstige Art von Nationalität.

XVIII | Ebenso gibt das feudale Grundeigentum seinem Herrn den Namen, wie ein Königreich seinem König. Seine Familiengeschichte, die Geschichte seines Hauses etc. alles dies individualisiert ihm den Grundbesitz und macht ihn förmlich zu seinem Haus, zu einer Person. Ebenso haben die Bearbeiter des Grundbesitzes nicht das Verhältnis von *Tagelöhnern*, sondern teils sind sie selbst sein Eigentum, wie d[er] Leibeigene, teils stehen sie in Respekts-, Untertanen- und Pflichtverhältnis zu ihm. Seine Stellung zu ihnen ist daher unmittelbar politisch und hat ebenso eine *gemütliche* Seite. Sitten, Charakter etc. ändert sich von einem Grundstück zum anderen und scheint mit der Parzelle eins, während später nur mehr der Beutel d[es] Menschen, nicht sein Charakter, seine Individualität ihn auf das Grundstück bezieht. Endlich sucht er nicht den möglichsten Vorteil von seinem Grundbesitz zu ziehen. Vielmehr verzehrt er, was da ist und überläßt die Sorge des Herbeischaffens ruhig den Leibeigenen und Pächtern. Das ist das *adlige* Verhältnis des Grundbesitzes, welches eine romantische Glorie auf seinen Herrn wirft.

Es ist nötig, daß dieser Schein aufgehoben wird, daß das Grundeigentum, die Wurzel des Privateigentums, ganz in die Bewegung des Privateigentums hereingerissen und zur Ware wird, daß die Herrschaft des Eigentümers als die reine Herrschaft des Privateigentums, des Kapitals, abgezogen von aller politischen Tinktur, erscheint, daß das Verhältnis zwischen Eigentümer und Arbeiter sich auf das nationalökonomische Verhältnis von Exploiteur und Exploitiertem reduziert, daß alles



persönliche Verhältnis des Eigentümers mit seinem Eigentum aufhört und dasselbe zum nur *sachlichen* materiellen Reichtum wird, daß an die Stelle der Ehrenehe mit der Erde die Ehe des Interesses tritt und die Erde ebenso zum Schacherwert herabsinkt, wie der Mensch. Es ist notwendig, daß, was die Wurzel des Grundeigentums ist, der schmutzige Eigennutz, auch in seiner zynischen Gestalt erscheint.<sup>160</sup> Es ist notwendig, daß das ruhende Monopol in das bewegte und beunruhigte Monopol, die Konkurrenz, der nichtstuende Genuß des fremden Blutschweißes in den vielgeschäftigen Handel mit denselben umschlägt. Es ist endlich notwendig, daß in dieser Konkurrenz das Grundeigentum unter der Gestalt des Kapitals seine Herrschaft sowohl über die Arbeiterklasse als über die Eigentümer selbst zeigt, indem die Gesetze der Bewegung des Kapitals sie ruinieren oder erheben. Damit tritt dann an die Stelle des mittelalterlichen Sprichworts: nulle terre sans seigneur das moderne Sprichwort: l'argent n'a pas de maître,<sup>161</sup> worin die ganze Herrschaft der totgeschlagenen Materie über d[en] Menschen ausgesprochen ist.

| 2) Was den Streit betrifft über Teilung oder Nichtteilung des Grundbesitzes, so ist folgendes zu bemerken. XIX

Die *Teilung des Grundbesitzes* verneint das *große Monopol* des Grundeigentums, hebt es auf, aber nur dadurch, daß sie dieses Monopol *verallgemeinert*. Sie hebt den Grund des Monopols, das Privateigentum, nicht auf. Sie greift die Existenz, aber nicht das Wesen des Monopols an. Die Folge davon ist, daß sie den Gesetzen des Privateigentums zum Opfer fällt. Die Teilung des Grundbesitzes entspricht nämlich der Bewegung der Konkurrenz auf industriellem Gebiet. Außer den nationalökonomischen Nachteilen dieser Teilung von Instrumenten und der voneinander getrennten Arbeit (wohl zu unterscheiden von der Teilung der Arbeit; die Arbeit wird nicht unter viele verteilt, sondern dieselbe Arbeit von jedem für sich betrieben, es ist eine Vervielfachung derselben Arbeit), schlägt diese Teilung, wie jene Konkurrenz notwendig wieder in Akkumulation um.

Wo also die Teilung des Grundbesitzes stattfindet, bleibt nichts übrig, als zum Monopol in noch gehässigerer Gestalt

zurückzukehren oder die Teilung des Grundbesitzes selbst zu negieren / aufzuheben. Das ist aber nicht die Rückkehr zum Feudalbesitz, sondern die Aufhebung des Privateigentums an Grund und Boden überhaupt. Die erste Aufhebung des Monopols ist immer seine Verallgemeinerung, die Erweiterung seiner Existenz.<sup>162</sup> Die Aufhebung des Monopols, welches seine möglichst breite und umfassende Existenz erlangt hat, ist seine vollständige Vernichtung. Die Assoziation, auf Grund und Boden angewandt, teilt den Vorteil des großen Grundbesitzes in nationalökonomischer Hinsicht und realisiert erst die ursprüngliche Tendenz der Teilung, nämlich die Gleichheit, wie sie denn auch auf eine vernünftige und nicht mehr durch Leibeigenschaft, Herrschaft und eine alberne Eigentumsmythik vermittelte Weise die gemütliche Beziehung d[es] Menschen zur Erde herstellt, indem die Erde aufhört, ein Gegenstand des Schachers zu sein und durch die freie Arbeit und den freien Genuß wieder ein wahres, persönliches Eigentum d[es] Menschen wird. Ein großer Vorteil der Teilung ist, daß seine Masse, in anderer Weise als die Industrie, am Eigentum zugrunde geht, eine Masse, welche nicht mehr zur Knechtschaft sich entschließen kann.

Was den großen Grundbesitz angeht, so haben seine Verteidiger immer auf eine sophistische Weise die nationalökonomischen Vorteile, welche die Agrikultur im Großen darbietet, mit dem großen Grundeigentum identifiziert, als wenn dieser Vorteil nicht eben erst durch die Aufhebung des Eigentums teils  
 XX seine | möglichst große Ausdehnung erhalte, teils erst von sozialem Nutzen würde. Ebenso haben sie den Verschacherungsgeist des kleinen Grundbesitzes angegriffen, als wenn nicht der große Grundbesitz selbst schon in seiner feudalen Form den Schacher in sich latent enthielte, gar nicht zu reden von der modernen englischen Form, wo Feudalismus d[es] Grundherrn und Industrieschacher des Pächters verbunden sind.

Wie das große Grundeigentum den Vorwurf des Monopols, den ihm die Teilung des Grundbesitzes macht, zurückgeben kann, da auch die Teilung auf dem Monopol des Privateigentums basiert, so kann die Teilung des Grundbesitzes dem großen Grundbesitz den Vorwurf der Teilung zurückgeben,

denn auch hier herrscht die Teilung, nur in starrer festgefrorener Form. Überhaupt beruht ja das Privateigentum auf dem Geteiltsein.<sup>163</sup>

Übrigens, wie die Teilung des Grundbesitzes zum großen Grundbesitz als Kapitalreichtum zurückführt, so muß das feudale Grundeigentum notwendig zur Teilung fortgehen oder wenigstens in die Hände d[er] Kapitalisten fallen, es mag sich drehen oder wenden, wie es will.

Denn das große Grundeigentum, wie in England, treibt die überwiegende Mehrzahl der Bevölkerung der Industrie in die Arme und reduziert seine eigenen Arbeiter auf völliges Elend. Es erzeugt und vergrößert also die Macht seines Feindes, des Kapitals, d[er] Industrie, indem es Arme und eine völlige und ganze Tätigkeit des Landes auf die andere Seite wirft. Es macht die Majorität des Landes industriell, also zum Gegner des großen Grundeigentums. Hat die Industrie nun eine hohe Macht erreicht, wie jetzt in England, so zwingt sie nach und nach dem großen Grundeigentum seine Monopole gegen d[as] Ausland ab und wirft es in die Konkurrenz mit dem Grundbesitz des Auslandes. Unter der Herrschaft der Industrie konnte das Grundeigentum nämlich seine feudale Größe nur durch Monopole gegen das Ausland sichern, um sich so vor den allgemeinen Gesetzen des Handels, die seinem Feudalwesen widersprechen, zu schützen. Einmal in die Konkurrenz geworfen, folgt es den Gesetzen der Konkurrenz, wie jede andere Ware, die ihr unterworfen ist. Es wird ebenso schwankend, ab- und zunehmend, aus einer Hand in die andere fliegend und kein Gesetz kann es mehr in wenigen prädestinierten Händen erhalten. | Die unmittelbare Folge ist Zersplitterung in viele Hände, jedenfalls Anheimfall an die Macht der industriellen Kapitalien.

XXI

Endlich führt der große Grundbesitz, welcher dergestalt gewaltsam erhalten worden ist und neben sich eine furchtbare Industrie erzeugt hat, noch schneller zur Krise, wie die Teilung des Grundbesitzes, neben welcher die Macht der Industrie immer v[on] zweitem Rang bleibt.

Der große Grundbesitz hat, wie wir in England sehen, seinen feudalen Charakter schon insofern abgelegt und einen industri-

ellen Charakter angenommen, als er möglichst viel Geld machen will. Er [gibt] d[em] Eigentümer die möglichste Grundrente, d[em] Pächter den möglichsten Profit von seinem Kapital. Die Landarbeiter sind daher bereits auf das Minimum reduziert und die Pächterklasse vertritt schon innerhalb des Grundbesitzes die Macht der Industrie und des Kapitals. Durch die Konkurrenz mit dem Ausland hört die Grundrente größtenteils auf, ein selbständiges Einkommen bilden zu können. Ein großer Teil der Grundeigentümer muß an die Stelle der Pächter treten, die auf diese Weise teilweise zum Proletariat herabsinken. Andererseits werden sich auch viele Pächter des Grundeigentums bemächtigen, denn die großen Eigentümer, die bei ihrer bequemen Revenue sich größtenteils der Verschwendung ergeben haben und meistens auch unbrauchbar zur Leitung der Agrikultur im Großen sind, besitzen teilweise weder Kapital noch Befähigung, um den Grund und Boden zu exploitiern. Also auch ein Teil von diesen wird vollständig ruiniert. Endlich muß der auf ein Minimum reduzierte Arbeitslohn noch mehr reduziert werden, um die neue Konkurrenz zu bestehen. Das führt dann notwendig zur Revolution.<sup>164</sup>

Das Grundeigentum mußte sich auf jede der beiden Weisen entwickeln, um in beiden seinen notwendigen Untergang zu erleben, wie auch die Industrie in der Form des Monopols und in der Form der Konkurrenz sich ruinieren mußte, um an d[en] Menschen glauben zu lernen.

#### *4. Die entfremdete Arbeit*<sup>165</sup>

XXII | Wir sind ausgegangen von den Voraussetzungen der Nationalökonomie. Wir haben ihre Sprache und ihre Gesetze akzeptiert. Wir unterstellten das Privateigentum, die Trennung von Arbeit, Kapital und Erde, ebenso von Arbeitslohn, Profit des Kapitals und Grundrente, wie die Teilung der Arbeit, die Konkurrenz, den Begriff des Tauschwertes etc. Aus der Nationalökonomie selbst, mit ihren eigenen Worten, haben wir gezeigt, daß der Arbeiter zur Ware und zur elendsten Ware herabsinkt,

daß das Elend des Arbeiters im umgekehrten Verhältnis zur Macht und zur Größe seiner Produktion steht, daß das notwendige Resultat der Konkurrenz die Akkumulation des Kapitals in wenigen Händen, also die fürchterlichere Wiederherstellung des Monopols ist, daß endlich der Unterschied von Kapitalist und Grundrentner, wie von Ackerbauer und Manufakturarbeiter verschwindet und die ganze Gesellschaft in die beiden Klassen der *Eigentümer* und eigentumslosen *Arbeiter* zerfallen muß.

Die Nationalökonomie geht vom Faktum des Privateigentums aus. Sie erklärt uns dasselbe nicht.<sup>166</sup> Sie faßt den *materiellen* Prozeß des Privateigentums, den es in der Wirklichkeit durchmacht, in allgemeine, abstrakte Formeln, die ihr dann als *Gesetze* gelten. Sie *begreift* diese Gesetze nicht, d. h. sie zeigt nicht nach, wie sie aus dem Wesen des Privateigentums hervorgehen. Die Nationalökonomie gibt uns keinen Aufschluß über den Grund der Teilung von Arbeit und Kapital, von Kapital und Erde. Wenn sie z. B. das Verhältnis des Arbeitslohns zum Profit des Kapitals bestimmt, so gilt ihr als letzter Grund das Interesse d[es] Kapitalisten; d. h. sie unterstellt, was sie entwickeln soll. Ebenso kommt überall die Konkurrenz hinein. Sie wird aus äußeren Umständen erklärt. Inwiefern diese äußeren, scheinbar zufälligen Umstände, nur der Ausdruck einer notwendigen Entwicklung sind, darüber lehrt uns die Nationalökonomie nichts. Wir haben gesehen, wie ihr der Austausch selbst als ein zufälliges Faktum erscheint. Die einzigen Räder, die der Nationalökonom in Bewegung setzt, sind die *Habsucht* und der *Krieg unter den Habsüchtigen, die Konkurrenz*.

Eben weil die Nationalökonomie den Zusammenhang der Bewegung nicht begreift, darum konnte sich z. B. die Lehre von der Konkurrenz der Lehre vom Monopol, die Lehre von der Gewerbefreiheit der Lehre von der Korporation, die Lehre von der Teilung des Grundbesitzes der Lehre vom großen Grundeigentum wieder entgegenstellen, denn Konkurrenz, Gewerbefreiheit, Teilung des Grundbesitzes waren nur als zufällige, absichtliche, gewaltsame, nicht als notwendige, unvermeidliche, natürliche Konsequenzen des Monopols, der Korporation und des Feudaleigentums entwickelt und begriffen.

Wir haben also jetzt den wesentlichen Zusammenhang zwischen dem Privateigentum, der Habsucht, der Trennung von Arbeit, Kapital und Grundeigentum, von Austausch und Konkurrenz, von Wert und Entwertung d[es] Menschen, von Monopol und Konkurrenz etc., von dieser ganzen Entfremdung mit dem *Geldsystem* zu begreifen.

Versetzen wir uns nicht wie der Nationalökonom, wenn er erklären will, in einen erdichteten Urzustand.<sup>167</sup> Ein solcher Urzustand erklärt nichts. Er schiebt bloß die Frage in eine graue, nebelhafte Ferne. Er unterstellt in der Form der Tatsache, des Ereignisses, was er deduzieren soll, nämlich das notwendige Verhältnis zwischen zwei Dingen, z. B. zwischen Teilung der Arbeit und Austausch. So erklärt d[er] Theologe den Ursprung des Bösen durch den Sündenfall,<sup>168</sup> d. h. er unterstellt als ein Faktum, in der Form der Geschichte, was er erklären soll.

Wir gehen von einem nationalökonomischen, *gegenwärtigen* Faktum aus.

Der Arbeiter wird umso ärmer, je mehr Reichtum er produziert, je mehr seine Produktion an Macht und Umfang zunimmt.<sup>169</sup> Der Arbeiter wird eine umso wohlfeilere Ware, je mehr Waren er schafft. Mit der *Verwertung* der Sachwelt nimmt die *Entwertung* der Menschenwelt in direktem Verhältnis zu. Die Arbeit produziert nicht nur Waren; sie produziert sich selbst und d[en] Arbeiter als eine *Ware* und zwar in dem Verhältnis, in welchem sie überhaupt Waren produziert.

Dies Faktum drückt weiter nichts aus, als: Der Gegenstand, den die Arbeit produziert, ihr Produkt, tritt ihr als ein *fremdes Wesen*, als eine von d[em] Produzenten *unabhängige Macht* gegenüber. Das Produkt der Arbeit ist die Arbeit, die sich in einem Gegenstand fixiert, sachlich gemacht hat, es ist die *Vergegenständlichung* der Arbeit. Die Verwirklichung der Arbeit ist ihre Vergegenständlichung. Diese Verwirklichung der Arbeit erscheint in dem nationalökonomischen Zustand als *Entwirklichung* des Arbeiters, die Vergegenständlichung als *Verlust des Gegenstandes* und *Knechtschaft unter dem Gegenstand*, die Aneignung als *Entfremdung*, als *Entäußerung*.

Die Verwirklichung der Arbeit erscheint so sehr als Entwirk-

lichung, daß der Arbeiter bis zum Hungertod entwirklicht wird. Die Vergegenständlichung erscheint so sehr als Verlust des Gegenstandes, daß der Arbeiter der notwendigsten Gegenstände, nicht nur des Lebens, sondern auch der Arbeitsgegenstände beraubt ist. Ja die Arbeit selbst wird zu einem Gegenstand, dessen er nur mit der größten Anstrengung und mit den unregelmäßigsten Unterbrechungen sich bemächtigen kann. Die Aneignung des Gegenstandes erscheint so sehr als Entfremdung, daß je mehr Gegenstände der Arbeiter produziert, er umso weniger besitzen kann und umso mehr unter die Herrschaft seines Produkts, des Kapitals, gerät.

In der Bestimmung, daß der Arbeiter zum *Produkt seiner Arbeit* als einem *fremden* Gegenstand sich verhält, liegen alle diese Konsequenzen. Denn es ist nach dieser Voraussetzung klar: Je mehr der Arbeiter sich ausarbeitet, umso mächtiger wird die fremde, gegenständliche Welt, die er sich gegenüber schafft, umso ärmer wird er selbst, seine innere Welt, umso weniger gehört ihm zu eigen. Es ist ebenso in der Religion. Je mehr der Mensch in Gott setzt, je weniger behält er in sich selbst.<sup>170</sup> Der Arbeiter legt sein Leben in den Gegenstand; aber nun gehört es nicht mehr ihm, sondern dem Gegenstand. Je größer also diese Tätigkeit, umso gegenstandsloser ist der Arbeiter. Was das Produkt seiner Arbeit ist, ist er nicht. Je größer also dies Produkt, je weniger ist er selbst. Die *Entäußerung* des Arbeiters in seinem Produkt hat die Bedeutung, nicht nur, daß seine Arbeit zu einem Gegenstand, zu einer *äußeren* Existenz wird, sondern daß sie *außer ihm*, unabhängig, fremd von ihm existiert und eine selbständige Macht ihm gegenüber wird, daß das Leben, was er dem Gegenstand verliehen hat, ihm feindlich und fremd gegenübertritt.

| Betrachten wir nun näher die *Vergegenständlichung*, die Produktion des Arbeiters und in ihr die *Entfremdung*, den *Verlust* des Gegenstandes, seines Produkts. XIII

Der Arbeiter kann nichts schaffen ohne die *Natur*, ohne die *sinnliche Außenwelt*. Sie ist der Stoff, an welchem sich seine Arbeit verwirklicht, in welchem sie tätig ist, aus welchem und mittels welchem sie produziert.

Wie aber die Natur d[as] *Lebensmittel* der Arbeit darbietet, in dem Sinn, daß die Arbeit nicht *leben* kann ohne Gegenstände, an denen sie ausgeübt wird, so bietet sie andererseits auch d[as] *Lebensmittel* in dem engeren Sinn dar, nämlich d[as] Mittel der physischen Subsistenz des *Arbeiters* selbst.

Je mehr also der Arbeiter sich die Außenwelt, die sinnliche Natur durch seine Arbeit sich *aneignet*, umso mehr entzieht er sich *Lebensmittel* nach der doppelten Seite hin, erstens daß immer mehr die sinnliche Außenwelt aufhört, ein seiner Arbeit angehöriger Gegenstand, ein *Lebensmittel* seiner Arbeit zu sein; zweitens, daß sie immer mehr aufhört, *Lebensmittel* im unmittelbaren Sinn, Mittel für die physische Subsistenz des Arbeiters zu sein.

Nach dieser doppelten Seite hin wird der Arbeiter also ein Knecht seines Gegenstandes, erstens daß er einen *Gegenstand der Arbeit*, d. h. daß er *Arbeit* erhält und zweitens daß er *Subsistenzmittel* erhält. Erstens also, daß er als *Arbeiter* und zweitens, daß er als *physisches Subjekt* existieren kann. Die Spitze dieser Knechtschaft ist, daß er nur mehr als *Arbeiter* sich als *physisches Subjekt* erhalten [kann]<sup>171</sup> und nur mehr als *physisches Subjekt* Arbeiter ist.

(Die Entfremdung des Arbeiters in seinem Gegenstand drückt sich nach nationalökonomischen Gesetzen so aus, daß je mehr der Arbeiter produziert, er umso weniger zu konsumieren hat, daß je mehr Werte er schafft, er umso wertloser und so unwürdiger wird, daß, je geformter sein Produkt, umso mißförmiger der Arbeiter, daß, je zivilisierter sein Gegenstand, umso barbarischer der Arbeiter, daß, umso mächtiger die Arbeit, umso ohnmächtiger der Arbeiter wird, daß, je geistreicher die Arbeit, umso mehr geistloser und Naturknecht der Arbeiter wird.)

*Die Nationalökonomie verbirgt die Entfremdung in dem Wesen der Arbeit dadurch, daß sie nicht das unmittelbare Verhältnis zwischen dem Arbeiter, (der Arbeit) und der Produktion betrachtet.* Allerdings. Die Arbeit produziert Wunderwerke für d[en] Reichen, aber sie produziert Entblößung für d[en] Arbeiter. Sie produziert Paläste, aber Höhlen für d[en] Arbeiter. Sie produziert Schönheit, aber Verkrüppelung für d[en] Arbeiter.



Sie ersetzt die Arbeit durch Maschinen, aber sie wirft einen Teil der Arbeiter zu einer barbarischen Arbeit zurück und macht den anderen Teil zur Maschine. Sie produziert Geist, aber sie produziert Blödsinn, Cretinismus für d[en] Arbeiter.

*Das unmittelbare Verhältnis der Arbeit zu ihren Produkten ist das Verhältnis des Arbeiters zu den Gegenständen seiner Produktion.* Das Verhältnis d[es] Vermögenden zu den Gegenständen der Produktion und zu ihr selbst ist nur eine *Konsequenz* dieses ersten Verhältnisses. Und bestätigt es. Wir werden diese andere Seite später betrachten. Wenn wir also fragen: Welches ist das wesentliche Verhältnis der Arbeit, so fragen wir nach dem Verhältnis des *Arbeiters* zur Produktion.

Wir haben bisher die Entfremdung, die Entäußerung des Arbeiters nur nach der einen Seite hin betrachtet, nämlich sein *Verhältnis* zu den *Produkten seiner Arbeit*. Aber die Entfremdung zeigt sich nicht nur im Resultat, sondern im *Akt der Produktion*, innerhalb der *produzierenden Tätigkeit* selbst. Wie würde d[em] Arbeiter d[as] Produkt seiner Tätigkeit fremd gegenüber treten können, wenn er im Akt der Produktion selbst sich nicht selbst entfremdete? Das Produkt ist ja nur das Resümee der Tätigkeit, d[er] Produktion. Wenn also das Produkt der Arbeit die Entäußerung ist, so muß die Produktion selbst die tätige Entäußerung, die Entäußerung der Tätigkeit, die Tätigkeit der Entäußerung sein. In der Entfremdung des Gegenstandes der Arbeit resümiert sich nur die Entfremdung, die Entäußerung in der Tätigkeit der Arbeit selbst.

Worin besteht nun die Entäußerung der Arbeit?

Erstens, daß die Arbeit dem Arbeiter *äußerlich* ist, d. h. nicht zu seinem Wesen gehört, daß 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. Zu Hause ist er, wenn er nicht arbeitet und wenn er arbeitet, ist er nicht zu Haus. Seine Arbeit ist daher nicht freiwillig, sondern gezwungen, *Zwangsarbeit*. Sie ist daher nicht die Befriedigung eines Bedürfnisses, sondern sie ist nur ein *Mittel*,

um Bedürfnisse außer ihr zu befriedigen. Ihre Fremdheit tritt darin rein hervor, daß, sobald kein physischer oder sonstiger Zwang existiert, die Arbeit als eine Pest geflohen wird. Die äußerliche Arbeit, die Arbeit, in welcher der Mensch sich entäußert, ist eine Arbeit der Selbstaufopferung, der Kasteiung. Endlich erscheint die Äußerlichkeit der Arbeit für den Arbeiter darin, daß sie nicht sein eigen, sondern eines anderen ist, daß sie ihm nicht gehört, daß er in ihr nicht sich selbst, sondern einem anderen 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 anderen, sie ist der Verlust seiner selbst.<sup>172</sup>

Es kommt daher zu dem Resultat, daß der Mensch, (d[er] Arbeiter) nur mehr in seinen tierischen Funktionen, Essen, Trinken und Zeugen, höchstens noch Wohnung, Schmuck, etc. sich als frei tätig fühlt, und in seinen menschlichen Funktionen nur mehr als Tier. Das Tierische wird das Menschliche und das Menschliche das Tierische.

Essen, Trinken und Zeugen etc. sind zwar auch echt menschliche Funktionen. In der Abstraktion aber, die sie, von dem übrigen Umkreis menschlicher Tätigkeit trennt und zu letzten und alleinigen Endzwecken macht, sind sie tierisch.

Wir haben den Akt der Entfremdung der praktischen menschlichen Tätigkeit, d. Arbeit, nach zwei Seiten hin betrachtet. 1) Das Verhältnis des Arbeiters zum *Produkt der Arbeit* als fremden und über ihn mächtigen Gegenstand. Dies Verhältnis ist zugleich das Verhältnis zur sinnlichen Außenwelt, zu den Naturgegenständen als einer fremden, ihm feindlich gegenüberstehenden Welt. 2) Das Verhältnis der Arbeit zum *Akt der Produktion*, innerhalb der *Arbeit*. Dies Verhältnis ist das Verhältnis des Arbeiters zu seiner eigenen Tätigkeit als einer fremden, ihm nicht angehörigen, d[ie] Tätigkeit als Leiden, d[ie] Kraft als Ohnmacht, d[ie] Zeugung als Entmannung. Die *eigene* physische und geistige Energie des Arbeiters, sein persönliches Leben – denn was ist Leben als Tätigkeit – als eine wider ihn selbst gewende-

te, von ihm unabhängige, ihm nicht gehörige Tätigkeit. Die *Selbstentfremdung*, wie oben die Entfremdung der *Sache*.

| Wir haben nun noch eine dritte Bestimmung der *entfremdeten Arbeit* aus den beiden bisherigen zu ziehen. XXIV

Der Mensch ist ein Gattungswesen, nicht nur indem er praktisch und theoretisch die Gattung, sowohl seine eigene als die der übrigen Dinge zu seinem Gegenstand macht, sondern – und dies ist nur ein anderer Ausdruck für dieselbe Sache – sondern auch indem er sich zu sich selbst als der gegenwärtigen, lebendigen Gattung verhält, indem er sich zu sich als einem *universellen*, darum freien Wesen verhält.<sup>173</sup>

Das Gattungsleben, sowohl beim Menschen als beim Tier, besteht physisch einmal darin, daß der Mensch (wie das Tier), von der unorganischen Natur lebt, und umso universeller der Mensch als das Tier, umso universeller ist der Bereich der unorganischen Natur, von der er lebt. Wie Pflanzen, Tiere, Steine, Luft, Licht etc. theoretisch einen Teil des menschlichen Bewußtseins, teils als Gegenstände der Naturwissenschaft, teils als Gegenstände der Kunst bilden – seine geistige unorganische Natur, geistige Lebensmittel, die er erst zubereiten muß zum Genuß und zur Verdauung – so bilden sie auch praktisch einen Teil des menschlichen Lebens und der menschlichen Tätigkeit. Physisch lebt der Mensch nur von diesen Naturprodukten, mögen sie nun in der Form der Nahrung, Heizung, Kleidung, Wohnung etc. erscheinen. Die Universalität des Menschen erscheint praktisch eben in der Universalität, die die ganze Natur zu seinem *unorganischen* Körper macht, sowohl insofern sie 1) ein unmittelbares Lebensmittel, als inwiefern sie d[en] Gegenstand / [die] Materie und das Werkzeug seiner Lebenstätigkeit ist. Die Natur ist der *unorganische Leib* d[es] Menschen, nämlich die Natur, soweit sie nicht selbst menschlicher Körper ist. Der Mensch *lebt* von der Natur, heißt: die Natur ist sein *Leib*, mit dem er in beständigem Prozeß bleiben muß, um nicht zu sterben. Daß das physische und geistige Leben d[es] Menschen mit der Natur zusammenhängt, hat keinen anderen Sinn, als daß die Natur mit sich selbst zusammenhängt, denn der Mensch ist ein Teil der Natur.

Indem die entfremdete Arbeit dem Menschen 1) die Natur entfremdet, 2) sich selbst, seine eigene tätige Funktion, seine Lebenstätigkeit, so entfremdet sie dem Menschen die *Gattung*; sie macht ihm das *Gattungsleben* zum Mittel des individuellen Lebens. Erstens entfremdet sie das Gattungsleben und das individuelle Leben und zweitens macht sie das letztere in seiner Abstraktion zum Zweck des ersten, ebenfalls in seiner abstrakten und entfremdeten Form.

Denn erstens erscheint d[em] Menschen die Arbeit, die *Lebenstätigkeit*, das *produktive Leben* selbst nur als ein *Mittel* zur Befriedigung eines Bedürfnisses, des Bedürfnisses der Erhaltung der physischen Existenz. Das produktive Leben ist aber das Gattungsleben. Es ist das Leben erzeugende Leben. In der Art der Lebenstätigkeit liegt der ganze Charakter einer Spezies, ihr Gattungscharakter, und die freie bewußte Tätigkeit ist der Gattungscharakter d[es] Menschen. Das Leben selbst erscheint nur als *Lebensmittel*.

Das Tier ist unmittelbar eins mit seiner Lebenstätigkeit. Es unterscheidet sich nicht von ihr. Es ist *sie*. Der Mensch macht seine Lebenstätigkeit selbst zum Gegenstand seines Wollens und seines Bewußtseins. Er hat bewußte Lebenstätigkeit. Es ist nicht eine Bestimmtheit, mit der er unmittelbar zusammenfließt. Die bewußte Lebenstätigkeit unterscheidet d[en] Menschen unmittelbar von der tierischen Lebenstätigkeit. Eben nur dadurch ist er ein Gattungswesen. Oder er ist nur ein bewußtes Wesen, d. h. sein eigenes Leben ist ihm Gegenstand, eben weil er ein Gattungswesen ist. Nur darum ist seine Tätigkeit freie Tätigkeit.<sup>174</sup> Die entfremdete Arbeit kehrt das Verhältnis dahin um, daß der Mensch eben, weil er ein bewußtes Wesen ist, seine Lebenstätigkeit, sein *Wesen* nur zu einem Mittel für seine *Existenz* macht.

Das praktische Erzeugen einer *gegenständlichen Welt*, die *Bearbeitung* der unorganischen Natur ist die Bewährung des Menschen als eines bewußten Gattungswesens, d. h. eines Wesens, das sich zu der Gattung als seinem eigenen Wesen oder zu sich als Gattungswesen verhält. Zwar produziert auch das Tier. Es baut sich ein Nest, Wohnungen, wie die Biene, Biber, Ameise

etc. Allein es produziert nur, was es unmittelbar für sich oder sein Junges bedarf; es produziert einseitig, während der Mensch universell produziert; es produziert nur unter der Herrschaft des unmittelbaren physischen Bedürfnisses, während der Mensch selbst frei vom physischen Bedürfnis produziert und erst wahrhaft produziert, in der Freiheit von demselben; es produziert nur sich selbst, während der Mensch die ganze Natur reproduziert; sein Produkt gehört unmittelbar zu seinem physischen Leib, während der Mensch frei seinem Produkt gegenübertritt. Das Tier formiert nur nach dem Maß und dem Bedürfnis der Spezies, der es angehört, während der Mensch nach dem Maß jeder Spezies zu produzieren weiß und überall das inhärente Maß dem Gegenstand anzulegen weiß;<sup>175</sup> der Mensch formiert daher auch nach den Gesetzen der Schönheit.

Eben in der Bearbeitung der gegenständlichen Welt bewährt sich der Mensch daher erst wirklich als *Gattungswesen*.<sup>176</sup> Diese Produktion ist sein werktätiges Gattungsleben. Durch sie erscheint die Natur als *sein* Werk und seine Wirklichkeit. Der Gegenstand der Arbeit ist daher die *Vergegenständlichung des Gattungslebens des Menschen*;<sup>177</sup> indem er sich nicht nur, wie im Bewußtsein, intellektuell, sondern werktätig, wirklich verdoppelt, und sich selbst daher in einer von ihm geschaffenen Welt anschaut. Indem daher die entfremdete Arbeit dem Menschen den Gegenstand seiner Produktion entreißt, entreißt sie ihm sein *Gattungsleben*, seine wirkliche Gattungsgegenständlichkeit und verwandelt seinen Vorzug vor dem Tier in den Nachteil, daß sein unorganischer Leib, die Natur, ihm entzogen wird.

Ebenso indem die entfremdete Arbeit die Selbsttätigkeit, die freie Tätigkeit zum Mittel herabsetzt, macht sie das Gattungsleben des Menschen zum Mittel seiner physischen Existenz.

Das Bewußtsein, welches der Mensch von seiner Gattung hat, verwandelt sich durch die Entfremdung also dahin, daß das Gattungs[leben] ihm zum Mittel wird.

Die entfremdete Arbeit macht also:

3) das *Gattungswesen des Menschen*, sowohl die Natur, als sein geistige[s] Gattungsvermögen zu einem ihm *fremden* Wesen,

zum *Mittel* seiner *individuellen Existenz*. Sie entfremdet dem Menschen seinen eigenen Leib, wie die Natur außer ihm, wie sein geistiges Wesen, sein *menschliches* Wesen.

4) Eine unmittelbare Konsequenz davon, daß der Mensch dem Produkt seiner Arbeit, seiner Lebenstätigkeit, seinem Gattungswesen entfremdet ist, ist die *Entfremdung d[es] Menschen* von d[em] *Menschen*. Wenn der Mensch sich selbst gegenübersteht, so steht ihm der *andere* Mensch gegenüber. Was von dem Verhältnis des Menschen zu seiner Arbeit, zum Produkt seiner Arbeit und zu sich selbst, das gilt von dem Verhältnis d[es] Menschen zum anderen Menschen, wie zu der Arbeit und dem Gegenstand der Arbeit d[es] anderen Menschen.

Überhaupt der Satz, daß dem Menschen sein Gattungswesen entfremdet ist, heißt daß ein Mensch d[em] anderen, wie jeder von ihnen dem menschlichen Wesen entfremdet ist.

Die Entfremdung d[es] Menschen, überhaupt jedes V[er]hältnis, in dem der Mensch zu sich selbst steht[,] ist erst verwirklicht, drückt sich aus in dem Verhältnis, in welchem der Mensch zu d[em] anderen Menschen steht.

Also betrachtet in dem Verhältnis der entfremdeten[n] Arbeit jeder Mensch d[em] anderen nach dem Maßstab und dem Verhältnis in welchem er selbst, als Arbeiter sich befindet.

XXV | Wir gingen aus von einem nationalökonomischen Faktum, d[er] Entfremdung des Arbeiters und seiner Produktion. Wir haben den Begriff dieses Faktums ausgesprochen, die *entfremdete, entäußerte* Arbeit. Wir haben diesen Begriff analysiert, also bloß ein nationalökonomisches Faktum analysiert.

Sehen wir nun weiter, wie sich der Begriff der entfremdeten, entäußerten Arbeit in der Wirklichkeit aussprechen und darstellen muß.

Wenn das Produkt der Arbeit mir fremd ist, mir als fremde Macht gegenübertritt, wem gehört es dann?

Wenn meine eigene Tätigkeit nicht mir gehört, eine fremde, eine erzwungene Tätigkeit ist, wem gehört sie dann?

Einem *anderen* Wesen als mir.

Wer ist dies Wesen?

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 allein waren nie die Arbeitsherrn. Ebenso wenig die *Natur*. Und welcher Widerspruch wäre es auch, daß 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 zuliebe 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.<sup>178</sup>

Wenn das Produkt der Arbeit nicht dem Arbeiter gehört, eine fremde Macht ihm gegenüber ist, so ist dies nur dadurch möglich, daß es einem *anderen Menschen außer dem Arbeiter* gehört. Wenn seine Tätigkeit ihm Qual ist, so muß sie einem anderen *Genuß* und die Lebensfreude eines anderen sein. Nicht die Götter, nicht die Natur, nur der Mensch selbst kann diese fremde Macht über d[en] Menschen sein.

Man bedenke noch den vorher aufgestellten Satz, daß das Verhältnis des Menschen zu sich selbst ihm erst *gegenständlich, wirklich* ist durch sein Verhältnis zu d[em] anderen Menschen.<sup>179</sup> Wenn er sich also zu dem Produkt seiner Arbeit, zu seiner vergegenständlichten Arbeit als einem *fremden*, feindlichen, mächtigen, von ihm unabhängigen Gegenstand verhält, so verhält er sich zu ihm so, daß ein anderer, ihm fremder, feindlicher, mächtiger, von ihm unabhängiger Mensch der Herr dieses Gegenstandes ist. Wenn er sich zu seiner eigenen Tätigkeit als einer unfreien verhält, so verhält er sich zu ihr als der Tätigkeit im Dienst, unter der Herrschaft, dem Zwang und dem Joch eines anderen Menschen.

Jede Selbstentfremdung des Menschen von sich und der Natur erscheint in dem Verhältnis, welches er sich und der Natur zu anderen, von ihm unterschiedenen Menschen gibt. Daher die religiöse Selbstentfremdung notwendig in dem Verhältnis des Laien zum Priester erscheint, oder auch, da es sich hier von der

intellektuellen Welt handelt, zu einem Mittler etc. In der praktischen wirklichen Welt kann die Selbstentfremdung nur durch das praktische wirkliche Verhältnis zu anderen Menschen erscheinen. Das Mittel, wodurch die Entfremdung vorgeht, ist selbst ein *praktisches*. Durch die entfremdete Arbeit erzeugt der Mensch also nicht nur sein Verhältnis zu dem Gegenstand und dem Akt der Produktion als fremden und ihm feindlichen Menschen; er erzeugt auch das Verhältnis, in welchem andere Menschen zu seiner Produktion und seinem Produkt stehen und das Verhältnis, in welchem er zu diesen anderen Menschen steht. Wie er seine eigene Produktion zu seiner Entwirklichung, zu seiner Strafe, wie er sein eigenes Produkt zu dem Verlust, zu einem ihm nicht gehörigen Produkt, so erzeugt er die Herrschaft dessen, der nicht produziert, auf die Produktion und auf das Produkt. Wie er seine eigene Tätigkeit sich entfremdet, so eigenet er dem Fremden die ihm nicht eigene Tätigkeit an.

Wir haben bis jetzt das Verhältnis nur von Seiten des Arbeiters, wir werden es später auch von Seiten des Nicht-Arbeiters betrachten.

Also durch die *entfremdete, entäußerte Arbeit* erzeugt der Arbeiter das Verhältnis eines der Arbeit fremden und außer ihr stehenden Menschen zu dieser Arbeit. Das Verhältnis des Arbeiters zur Arbeit erzeugt das Verhältnis d[es] Kapitalisten zu derselben oder wie man sonst den Arbeitsherrn nennen will.

Das *Privateigentum* ist also das Produkt, das Resultat, die notwendige Konsequenz d[er] *entäußerten Arbeit*,<sup>180</sup> des äußerlichen Verhältnisses des Arbeiters zu der Natur und zu sich selbst.

Das *Privateigentum* ergibt sich also durch Analyse aus dem Begriff der *entäußerten Arbeit*, d.i. d[es] *entäußerten Menschen*, der entfremdeten Arbeit, des entfremdeten Lebens, d[es] *entfremdeten Menschen*.

Wir haben allerdings den Begriff der *entäußerten Arbeit*, (des *entäußerten Lebens*) aus der Nationalökonomie als Resultat aus der *Bewegung des Privateigentums* gewonnen. Aber es zeigt sich bei Analyse dieses Begriffes, daß, wenn das Privateigentum als



Grund, als Ursache der entäußerten Arbeit erscheint, es vielmehr eine Konsequenz derselben ist, wie auch die Götter *ursprünglich* nicht die Ursache, sondern die Wirkung der menschlichen Verstandesverirrung sind. Später schlägt dies Verhältnis in Wechselwirkung um.

Erst auf dem letzten Kulminationspunkt der Entwicklung des Privateigentums tritt dieses sein Geheimnis wieder hervor, nämlich, einerseits, daß es das *Produkt* der entäußerten Arbeit und zweitens daß es das *Mittel* ist, durch welches sich die Arbeit entäußert, die *Realisation dieser Entäußerung*.

Diese Entwicklung gibt sogleich Licht über verschiedene bisher aufgelöste Kollisionen.

1) Die Nationalökonomie geht von der Arbeit als der eigentlichen Seele der Produktion aus und dennoch gibt sie der Arbeit nichts und dem Privateigentum Alles. Proudhon hat aus diesem Widerspruch zu Gunsten der Arbeit wider das Privateigentum geschlossen. Wir aber sehen ein, daß dieser scheinbare Widerspruch der Widerspruch der *entfremdeten Arbeit* mit sich selbst ist, und daß die Nationalökonomie nur die Gesetze der entfremdeten Arbeit ausgesprochen hat.

Wir sehen daher auch ein, daß *Arbeitslohn* und *Privateigentum* identisch sind: denn der Arbeitslohn, wo das Produkt, der Gegenstand der Arbeit die Arbeit selbst besoldet, ist nur eine notwendige Konsequenz von der Entfremdung der Arbeit, wie denn im Arbeitslohn auch die Arbeit nicht als Selbstzweck, sondern als der Diener des Lohns erscheint. Wir werden dies später ausführen und ziehen jetzt nur noch einige Konsequenzen.

XXVI

Eine gewaltsame *Erhöhung des Arbeitslohns*,<sup>181</sup> (von allen anderen Schwierigkeiten abgesehen, abgesehen davon, daß sie als eine Anomalie auch nur gewaltsam aufrechtzuerhalten wäre) wäre also nichts als eine bessere *Salairierung d[es] Sklaven* und hätte weder dem Arbeiter, noch der Arbeit ihre menschliche Bestimmung und Würde erobert.

Ja selbst die *Gleichheit der Salaire*, wie sie Proudhon fordert,<sup>182</sup> verwandelt nur das Verhältnis des jetzigen Arbeiters zu seiner Arbeit in das Verhältnis aller Menschen zur Arbeit. Die Gesellschaft wird dann als abstrakter Kapitalist gefaßt.

Arbeitslohn ist eine unmittelbare Folge der entfremdeten Arbeit und die entfremdete Arbeit ist die unmittelbare Ursache des Privateigentums. Mit der einen muß daher auch die andere Seite fallen.

2) Aus dem Verhältnis der entfremdeten Arbeit zum Privateigentum folgt ferner, daß die Emanzipation der Gesellschaft vom Privateigentum etc., von der Knechtschaft in der *politischen* Form der *Arbeiteremanzipation* sich ausspricht, nicht als wenn es sich nur um ihre Emanzipation handelte, sondern weil in ihrer Emanzipation die allgemein menschliche enthalten ist,<sup>183</sup> diese ist aber darin enthalten, weil die ganze menschliche Knechtschaft in dem Verhältnis des Arbeiters zur Produktion involviert ist und alle Knechtschaftsverhältnisse nur Modifikationen und Konsequenzen dieses Verhältnisses sind.

Wie wir aus dem Begriff der *entfremdeten, entäußerten Arbeit* den Begriff des *Privateigentums* durch *Analyse* gefunden haben, so können mit Hilfe dieser beiden Faktoren alle nationalökonomischen *Kategorien* entwickelt werden und wir werden in jeder Kategorie, wie z. B. d[em] Schacher, d[er] Konkurrenz, d[em] Kapital, d[em] Geld, nur einen *bestimmten* und *entwickelten Ausdruck* dieser ersten Grundlagen wiederfinden.

Bevor wir jedoch diese Gestaltung betrachten, suchen wir noch zwei Aufgaben zu lösen.

1) Das allgemeine *Wesen* des *Privateigentums*, wie es sich als Resultat der entfremdeten Arbeit ergeben hat, in seinem Verhältnis zum *wahrhaft menschlichen* und *sozialen Eigentum* zu bestimmen;

2) Wir haben die *Entfremdung der Arbeit*, ihre *Entäußerung* als ein Faktum angenommen und dies Faktum analysiert. Wie, fragen wir nun, kommt der *Mensch* dazu, seine *Arbeit zu entäußern*, zu entfremden? Wie ist diese Entfremdung im Wesen der menschlichen Entwicklung begründet?<sup>184</sup> Wir haben schon viel für die Lösung der Aufgabe gewonnen, indem wir die Frage nach dem *Ursprung* des *Privateigentums* in die Frage nach dem Verhältnis der *entäußerten Arbeit* zum Entwicklungsgang der Menschheit *verwandelt* haben. Denn wenn man v[om] *Privateigentum* spricht, so glaubt man es mit einer Sache außer d[em] Menschen

zu tun zu haben. Wenn man von der Arbeit spricht, so hat man es unmittelbar mit d[em] Menschen selbst zu tun. Diese neue Stellung der Frage ist inklusive schon ihre Lösung.

*Ad.1 Allgemeines Wesen des Privateigentums und sein Verhältnis zum wahrhaft menschlichen Eigentum.*

In zwei Bestandteile, die sich wechselseitig bedingen, oder die nur verschiedene Ausdrücke eines und desselben Verhältnisses sind, hat sich uns die entäußerte Arbeit aufgelöst, die *Aneignung* erscheint als *Entfremdung*, als *Entäußerung* und die *Entäußerung* als *Aneignung*, die *Entfremdung* als die wahre *Einbürgerung*.

Wir haben die eine Seite betrachtet, die *entäußerte* Arbeit in bezug auf d[en] *Arbeiter* selbst, d. h. das *Verhältnis der entäußerten Arbeit zu sich selbst*. Als Produkt, als notwendiges Resultat dieses Verhältnisses, haben wir das *Eigentumsverhältnis des Nicht-Arbeiters zum Arbeiter und der Arbeit* gefunden. Das *Privateigentum*, als der materielle, resümierte Ausdruck der entäußerten Arbeit umfaßt beide Verhältnisse, das *Verhältnis des Arbeiters zur Arbeit und zum Produkt seiner Arbeit* und zum *Nichtarbeiter* und das *Verhältnis des Nichtarbeiters, zum Arbeiter, und dem Produkt seiner Arbeit*.

Wenn wir nun gesehen haben, daß in bezug auf den Arbeiter, welcher sich durch die Arbeit die Natur *aneignet*, die *Aneignung* als *Entfremdung* erscheint, die *Selbsttätigkeit* als *Tätigkeit* für einen anderen und als *Tätigkeit* eines anderen, die *Lebendigkeit* als *Aufopferung* des Lebens, die *Produktion* des Gegenstandes als *Verlust* des Gegenstandes an eine fremde Macht, an einen *fremden* Menschen, so betrachten wir nun das *Verhältnis* dieses der Arbeit und dem Arbeiter *fremden* Menschen zum Arbeiter, zur Arbeit und ihrem Gegenstand.

Zunächst ist zu bemerken, daß alles, was bei dem Arbeiter als *Tätigkeit der Entäußerung, der Entfremdung*, bei dem Nichtarbeiter als *Zustand der Entäußerung, der Entfremdung* erscheint.

Zweitens, daß das *wirkliche, praktische Verhalten* des Arbeiters in der Produktion und zum Produkt (als Gemütszustand,) bei dem ihm gegenüberstehenden Nichtarbeiter als *theoretisches Verhältn* erscheint.

XXVII | *Drittens*. Der Nichtarbeiter tut alles gegen d[en] Arbeiter, was der Arbeiter gegen sich selbst tut, aber er tut nicht gegen sich selbst, was er gegen d[en] Arbeiter tut.

Betrachten wir näher diese drei Verhältnisse.<sup>185</sup>

## ZWEITES MANUSKRIFT

### *Das Verhältnis des Privateigentums*

[...] | Zinsen seines Kapitals bildet. An dem Arbeiter existiert es XL  
also s[ub]jektiv, daß das Kapital der sich ganz abhanden gekom-  
mene Mensch ist, wie es am Kapital objektiv existiert, daß die  
Arbeit der sich abhanden gekommene Mensch ist. Der *Arbeiter*  
hat aber das Unglück, ein *lebendiges* und daher *bedürftiges* Kapi-  
tal zu sein, das jeden Augenblick, wo es nicht arbeitet, seine  
Zinsen und damit seine Existenz verliert. Als Kapital steigt *Wert*  
des Arbeiters nach Nachfrage und Zufuhr und auch *physisch*  
wird und wird gewußt sein *Dasein*, sein *Leben* als eine Zufuhr  
von *Ware*, wie jeder anderen Ware. Der Arbeiter produziert das  
Kapital, das Kapital produziert ihn, er also sich selbst, und der  
Mensch als *Arbeiter*, als *Ware* ist das Produkt der ganzen Bewe-  
gung. Dem Menschen, der nichts mehr ist als *Arbeiter*, und als  
Arbeiter sind seine menschlichen Eigenschaften nur da, insofern  
sie für das ihm *fremde* Kapital da sind. Weil sich aber beide  
fremd sind, daher in einem gleichgültigen, äußerlichen und zu-  
fälligen Verhältnisse stehen, so muß diese Fremdheit auch als  
*wirklich* erscheinen. Sobald es also dem Kapital einfällt – not-  
wendiger oder willkürlicher Einfall – nicht mehr für den Arbei-  
ter zu sein, ist er selbst nicht mehr für sich, er hat *keine* Arbeit,  
darum *keinen Lohn* und da er nicht *als Mensch*, sondern *als Ar-  
beiter* Dasein hat, so kann er sich begraben lassen, verhungern  
etc. Der Arbeiter ist nur als Arbeiter da, sobald er *für sich* als Ka-  
pital da ist, und er ist nur als Kapital da, sobald ein *Kapital für  
ihn* da ist. Das Dasein des Kapitals ist *sein* Dasein, sein *Leben*,  
wie es den Inhalt seines Lebens auf eine ihm gleichgültige Weise  
bestimmt. Die Nationalökonomie kennt daher nicht den unbe-  
schäftigten Arbeiter, den Arbeitsmenschen, soweit er sich außer  
diesem Arbeitsverhältnis befindet. Der Spitzbube, Gauner, Bett-  
ler, der unbeschäftigte, der verhungernde, der elende und ver-

brecherische Arbeitsmensch, sind *Gestalten*, die nicht für sie, sondern nur für andere Augen, für die des Arztes, des Richters, des Totengräbers und Bettelvoigts etc. existieren, Gespenster außerhalb ihres Reichs.<sup>186</sup> Die Bedürfnisse des Arbeiters sind daher für sie nur das *Bedürfnis, ihn während der Arbeit* zu unterhalten und so weit, daß das *Arbeitergeschlecht* nicht *ausst[irbt]*. Der Arbeitslohn hat daher ganz denselben Sinn, wie die *Unterhaltung, Instanderhaltung* jedes anderen produktiven Instruments, wie die *Konsumtion* des *Kapitals* überhaupt, deren es bedarf, um sich mit Zinsen zu reproduzieren; wie das Öl, welches an die Räder verwandt wird, um sie in Bewegung zu halten. Der Arbeitslohn gehört daher zu den nötigen *Kosten* des Kapitals und d[es] Kapitalisten und darf das Bedürfnis dieser Not nicht überschreiten. Es war daher ganz konsequent, wenn englische Fabrikherrn vor d[er] Amendment bill von 1834<sup>187</sup> die öffentlichen Almosen, die der Arbeiter vermittels der Armentaxe empfang, von seinem Arbeitslohn abzogen und als einen integrierenden Teil desselben betrachteten.

Die Produktion produziert den Menschen nicht nur als eine *Ware*, die *Menschenware*, den Menschen in der Bestimmung der *Ware*, sie produziert ihn, dieser Bestimmung entsprechend, als ein ebenso *geistig* wie körperlich *entmenschetes* Wesen – Immoralität, Mißgeburt, Hebetismus der Arbeiter und d[er] Kapitalisten. Ihr Produkt ist die *selbstbewußte* und *selbsttätige Ware*, ... die *Menschenware*. ... Großer Fortschritt von Ricardo, Mill<sup>188</sup> etc. gegen Smith und Say, das *Dasein* d[es] Menschen – die größere oder kleinere Menschenproduktivität der *Ware* – als *gleichgültig* und sogar *schädlich* zu erklären. Nicht, wieviel Arbeiter ein Kapital unterhalte, sondern wieviel Zinsen es bringe, die Summe der jährlichen *Ersparungen* sei der wahre Zweck der Produktion. Es war ebenfalls ein großer und konsequenter Fortschritt der  
 XLI neueren | englischen Nationalökonomie, daß sie, – welche die *Arbeit* zum *einzigsten* Prinzip der Nationalökonomie erhebt – zugleich mit völliger Klarheit das *umgekehrte* Verhältnis zwischen dem Arbeitslohn und den Zinsen des Kapitals auseinandersetzte und daß der Kapitalist in der Regel *nur* durch die Herabdrückung des Arbeitslohns, wie umgekehrt, gewinnen könne.

Nicht die Übervorteilung d[er] Konsumenten, sondern die wechselseitige Übervorteilung von Kapitalist und Arbeiter sei das *normale* Verhältnis.

Das Verhältnis des Privateigentums enthält in sich latent das Verhältnis des Privateigentums als *Arbeit*, wie das Verhältnis desselben als *Kapital* und die *Beziehung* dieser beiden Ausdrücke aufeinander. Die Produktion der menschlichen Tätigkeit als *Arbeit*, also als einer sich ganz fremden, d[em] Menschen und der Natur, daher dem Bewußtsein und der Lebensäußerung auch fremden Tätigkeit, die *abstrakte* Existenz d[es] Menschen als eines bloßen *Arbeitsmenschen*, der daher täglich aus seinem erfüllten Nichts in das absolute Nichts, sein gesellschaftliches und darum sein wirkliches Nichtdasein hinabstürzen kann – wie andererseits die Produktion des Gegenstandes der menschlichen Tätigkeit als *Kapital*, worin alle natürliche und gesellschaftliche Bestimmtheit des Gegenstands *ausgelöscht* ist, das Privateigentum seine natürliche und gesellschaftliche Qualität (also alle politischen und geselligen Illusionen verloren hat und mit keinen *scheinbar* menschlichen Verhältnissen vermischt ist) verloren hat – worin auch *dasselbe* Kapital in d[em] verschiedenartigsten natürlichen und gesellschaftlichen Dasein *dasselbe* bleibt, vollkommen gleichgültig gegen seinen *wirklichen* Inhalt ist – dieser Gegensatz auf die Spitze getrieben ist notwendig die Spitze, die Höhe und der Untergang des ganzen Verhältnisses. Es ist daher wieder eine große Tat der neueren englischen Nationalökonomie, die Grundrente als den Unterschied der Zinsen des schlechtesten der Kultur angehörigen Landes und der des besten Kulturlandes angegeben, die romantischen Einbildungen des Grundeigentümers – seine angeblich soziale Wichtigkeit und die Identität seines Interesses mit dem Interesse der Gesellschaft, die noch nach den Physiokraten *Adam Smith* behauptet –<sup>189</sup> nach[ewiesen] und die Bewegung der Wirklichkeit antizipiert und vorbereitet zu [haben,] die den Grundeigentümer in einen ganz gewöhnlichen, prosaischen Kapitalisten verwandeln, dadurch den Gegensatz vereinfachen, zuspitzen und damit seine Auflösung beschleunigen wird. Die *Erde* als *Erde*, die *Grundrente* als *Grundrente* haben damit ihren *Standesunterschied* verloren

und sind zum nichtssagenden oder vielmehr nur geldsagenden *Kapital und Interesse* geworden.

Der *Unterschied* von Kapital und Erde, von Gewinn und Grundrente, wie beider vom Arbeitslohn, von der *Industrie* und der *Agrikultur*, von dem *unbeweglichen* und *beweglichen* Privateigentum ist ein noch *historischer*, nicht im Wesen der Sache begründeter Unterschied, ein *fixiertes* Bildungs- und Entstehungsmoment des Gegensatzes von Kapital und Arbeit. In der Industrie etc. im Gegensatz zum unbeweglichen Grundeigentum ist nur die Entstehungsweise und der Gegensatz, in dem sich die Industrie zur Agrikultur ausgebildet hat, ausgedrückt. Als eine *besondere* Art der Arbeit, als ein *wesentlicher, gewichtiger*, das *Leben umfassender* Unterschied besteht dieser Unterschied nur, so lange die Industrie (das Stadtleben) *gegenüber* dem Landbesitz (dem adligen Leben / Feudalleben) sich bildet und noch den feudalen Charakter ihres Gegensatzes an sich selbst in der Form des Monopols, Zunft, Gilde, Korporation etc. trägt, innerhalb welcher Bestimmungen die Arbeit noch eine *scheinbar gesellschaftliche* Bedeutung, noch die Bedeutung des *wirklichen* Gemeinwesens hat, noch nicht zur *Gleichgültigkeit* gegen ihren Inhalt und zum völligen Sein für sich selbst, d. h. zur Abstraktion von allem anderen Sein, und darum auch  
 XLII noch nicht zum *freigelassenen* Kapital fortgegangen ist. | Aber die notwendige *Entwicklung* der Arbeit ist die freigelassene als solche für sich konstituierte *Industrie* und das *freigelassene Kapital*. Die Macht der Industrie über ihren Gegensatz zeigt sich sogleich in der Entstehung der *Agrikultur* als einer wirklichen Industrie, während sie früher die Hauptarbeit dem Boden überließ und dem *Sklaven* dieses Bodens, durch welchen dieser sich selbst baute. Mit der Verwandlung des Sklaven in einen *freien* Arbeiter, d. h. in einen *Söldling*, ist der Grundherr an sich in einen Industriebherrn, einen Kapitalisten verwandelt, eine Verwandlung, die zunächst durch das Mittelglied des *Pächters* geschieht. Aber der *Pächter* ist der Repräsentant, das offenbarte *Geheimnis* des Grundeigentümers; nur durch ihn ist *sein nationalökonomisches* Dasein, sein Dasein als Privateigentümer – denn die Grundrente seiner Erde ist nur durch die Konkurrenz



der Pächter – also *ist* der Grundherr wesentlich schon im *Pächter* ein *gemeiner* Kapitalist geworden. Und dies muß sich auch in der Wirklichkeit vollziehen, der Agrikultur treibende Kapitalist – der Pächter – muß Grundherr werden oder umgekehrt. Der *Industrieschacher* des Pächters ist der des *Grundeigentümers*, denn das Sein d[es] ersten setzt das Sein d[es] zweiten.

Als ihrer gegensätzlichen Entstehung sich erinnernd, ihrer Herkunft – der Grundeigentümer weiß den Kapitalisten als seinen übermütigen, freigelassenen, bereicherten Sklaven von gestern und sieht sich selbst als *Kapitalist* durch jenen bedroht – der Kapitalist weiß den Grundeigentümer als den nichtstuenden und grausamen / egoistischen Herrn von gestern, er weiß, daß er ihn als Kapitalist beeinträchtigt, doch der Industrie seine ganze jetzige gesellschaftliche Bedeutung, seine Habe und seinen Genuß verdankt, er sieht in ihm einen Gegensatz der *freien* Industrie und des *freien*, von jeder Naturbestimmung unabhängigen Kapitals – dieser Gegensatz ist höchst bitter und sagt sich wechselseitig die Wahrheit. Man braucht nur die Angriffe des unbeweglichen Eigentums auf das bewegliche und umgekehrt zu lesen, um sich von ihrer wechselseitigen Nichtswürdigkeit ein anschauliches Bild zu verschaffen. Der Grundeigentümer macht den Geburtsadel seines Eigentums, die feudalen Souvenirs, / Reminiszenzen, / die Poesie der Erinnerung, sein schwärmerisches Wesen, seine politische Wichtigkeit etc. geltend, und wenn sie nationalökonomisch sprechen, der Landbau sei *allein* produktiv. Er schildert zugleich seinen Gegner als einen schlauen, feilbietenden, mäkelnden, betrügerischen, habsüchtigen, verkäuflichen, empörungssüchtigen, Herz- und Geistlosen, dem Gemeinwesen entfremdeten und es verschachernden, wuchernden, kupelnden, sklavischen, schöntuenden, geschmeidigen, prellenden, trockenen, die Konkurrenz und daher den Pauperismus und d[as] Verbrechen, die Auflösung aller sozialen Bande erzeugenden, nährenden, hätschelnden *Geldschurken* ohne Ehre, ohne Grundsätze, ohne Poesie, ohne Substanz, ohne alles. (Siehe unter anderen den Physiokraten *Bergasse*<sup>190</sup>, den schon Camille Desmoulins<sup>191</sup> in seinem Journal: »Révolutions de France et de Brabant« geißelt, siehe von Vincke, Lancizolle, Haller, Leo,

Kosegarten,<sup>192</sup> den gespreizten, althegeleschen Theologen *Funke*<sup>193</sup>, der mit Tränen in den Augen, nach Herrn Leo erzählt, wie ein Sklave, bei der Aufhebung der Leibeigenschaft, sich gewei-gert habe aufzuhören, ein *adliges Eigentum* zu sein. Siehe auch *Justus Möser's patriotische Phantasien*<sup>194</sup>, die sich dadurch auszeichnen, daß sie nicht einen Augenblick den biedereren, kleinbürgerlichen, [»haus]backenen« *gewöhnlichen*, [bo]rnierten Horizont des Philisters verlassen und dennoch *reine* Phantastereien sind. Dieser Widerspruch hat sie so ansprechend für das deutsche Gemüt gemacht. Und sieh *Sismondi*<sup>195</sup>.)

Das bewegliche Eigentum seinerseits zeigt auf d[ie] Wunder der Industrie und der Bewegung, es ist das Kind der modernen Zeit und ihr berechtigter eingeborener Sohn; es bedauert seinen Gegner als einen über sein Wesen *unaufgeklärten* (und das ist vollkommen richtig) Schwachkopf, der an die Stelle des moralischen Kapitals und der freien Arbeit die rohe unmoralische Gewalt und die Leibeigenschaft setzen wolle; es schildert ihn als einen Don Quixotte, der unter dem Schein der *Gradheit*, *Biederheit*, des *allgemeinen Interesses*, des *Bestandes*, die Bewegungsunfähigkeit, die habsüchtige Genußsucht, die Selbstsucht, das Sonderinteresse, die schlechte Absicht verstecke; es erklärt ihn für einen durchtriebenen *Monopolisten*; seine Reminiszenzen, seine Poesie, seine Schwärmerei dämpft es durch eine historische und sarkastische Aufzählung der Niederträchtigkeit, Grausamkeit, Wegwerfung, Prostitution, Infamie, Anarchie, Empörung, deren

XLIII Werkstätte die romantischen Schlösser waren. | Es habe der Welt die politische Freiheit verschafft, die Fesseln der bürgerlichen Gesellschaft gelöst, die Welten miteinander verbunden, den menschenfreundlichen Handel, die reine Moral, die gefällige Bildung geschaffen; es habe dem Volk statt seiner rohen zivilisierte Bedürfnisse und die Mittel ihrer Befriedigung gegeben, während der Grundeigentümer – dieser untätige und nur genante Kornwucherer – dem Volk die ersten Lebensmittel verteure, dadurch d[en] Kapitalisten zwingen, den Arbeitslohn zu erhöhen, ohne die Produktionskraft erhöhen zu können, so das jährliche Einkommen der Nation, die Akkumulation der Kapitalien, also die Möglichkeit d[em] Volk Arbeit und d[em] Land Reichtum zu

verschaffen, verhindere, endlich ganz aufhebe, einen allgemeinen Untergang herbeiführe und *alle* Vorteile der modernen Zivilisation wucherisch ausbeute, ohne das Geringste für sie zu tun und gar ohne von seinen Feudalvorurteilen abzulassen. Endlich solle er nur auf seinen *Pächter* sehen – er, für den der Landbau und der Boden selbst nur als eine ihm geschenkte Geldquelle existiert – und er solle sagen, ob er nicht ein *biederer, phantastischer, schlauer* Schurke sei, der dem Herzen und der Wirklichkeit nach der *freien* Industrie und dem *lieblichen* Handel schon längst angehöre, so sehr er sich auch dagegen sträube und so viel er von historischen Erinnerungen und sittlichen oder politischen Zwecken plaudere. Alles, was er wirklich zu seinen Gunsten bringe, sei nur wahr für d[ie] *Landbauer* (d[ie] Kapitalisten und die Arbeitsknechte), deren Feind vielmehr der *Grundeigentümer* sei; er beweise also gegen sich selbst. *Ohne* Kapital sei das Grundeigentum tote, wertlose Materie. Sein zivilisierter Sieg sei es eben, an die Stelle des toten Dings die menschliche Arbeit als Quelle des Reichtums entdeckt und geschaffen zu haben. (Siehe Paul Louis Courier<sup>196</sup>, St. Simon<sup>197</sup>, Ganih<sup>198</sup>, Ricardo, Mill, Mac-Culloch<sup>199</sup>, Destutt de Tracy<sup>200</sup> und Michel Chevalier<sup>201</sup>.)

Aus dem *wirklichen* Lauf der Entwicklung (hier einzufügen) folgt der notwendige Sieg d[es] *Kapitalisten*, d. h. des ausgebildeten Privateigentums, über d[as] unausgebildete, halbe, d[en] *Grundeigentümer*, wie überhaupt schon die Bewegung über die Unbeweglichkeit, die offene selbstbewußte Gemeinheit über die versteckte und *bewußtlose*, die *Habsucht* über die *Genußsucht*, der eingestandene, weltkluge, rastlose, vielgewandte Eigennutz der *Aufklärung* über den lokalen, biedereren, trägen und phantastischen *Eigennutz des Aberglaubens* wie das *Geld* über die andere Form des Privateigentums siegen muß.

Die Staaten, welche etwas von der Gefahr der vollendeten freien Industrie, der vollendeten reinen Moral und dem vollendeten menschenfreundlichen Handel ahnen, suchen die Kapitalisierung des Grundeigentums – aber ganz vergeblich – aufzuhalten.

Das *Grundeigentum*, in seinem Unterschied von dem Kapital, ist das Privateigentum, das Kapital noch von *lokalen* und politi-

schen Vorurteilen behaftet, das noch nicht ganz aus seiner Verstrickung mit der Welt zu sich selbst gekommene, das noch *unvollendete* Kapital. Es muß im Laufe seiner *Weltbildung* zu seinem abstrakten, d. h. *reinen* Ausdruck gelangen.<sup>202</sup>

Das Verhältnis des *Privateigentums* ist Arbeit, Kapital und die Beziehung beider. Die Bewegung, die diese Glieder zu durchlaufen haben, sind:<sup>203</sup>

*Erstens: unmittelbare oder vermittelte Einheit beider.*

Kapital und Arbeit erst noch vereint; dann zwar getrennt und entfremdet, aber sich wechselseitig als *positive* Bedingungen hehend und fördernd.

*Gegensatz beider.* Schließen sich wechselseitig aus und der Arbeiter weiß d[en] Kapitalisten und umgekehrt als sein Nichtdasein; jeder sucht dem anderen sein Dasein zu entreißen.

*Gegensatz jedes gegen sich selbst.* Kapital = aufgehäufter Arbeit = Arbeit.

Als solche zerfallend in *sich* und seine *Zinsen*, wie diese wieder in *Zinsen und Gewinn*. Restlose Aufopferung des Kapitalisten. Er fällt in die Arbeiterklasse, wie der Arbeiter – aber nur ausnahmsweise – Kapitalist wird. Arbeit als Moment des Kapitals, seine *Kosten*. Also der Arbeitslohn ein Opfer des Kapitals.

Arbeit zerfallen in *sich* und den *Arbeitslohn*. Arbeiter selbst ein Kapital und Ware.

*Feindlicher wechselseitiger Gegensatz.*

## DRITTES MANUSKRIFT

### 1. Privateigentum und Arbeit

| *ad. pag. XXXVI.*<sup>204</sup> Das *subjektive Wesen* des Privateigentums, |  
das *Privateigentum* als für sich seiende Tätigkeit, als *Subjekt*, als  
*Person*, ist die *Arbeit*. Es versteht sich also, daß erst die Nationalökonomie, welche die *Arbeit* als ihr Prinzip erkannte, – *Adam Smith* – also nicht mehr das Privateigentum nur mehr als einen *Zustand* außer dem Menschen wußte, – daß diese Nationalökonomie sowohl als ein Produkt der wirklichen *Energie* und *Bewegung* des Privateigentums (sie ist die für sich im Bewußtsein gewordene selbständige Bewegung des Privateigentums, die moderne Industrie als Selbst) zu betrachten ist, als ein Produkt der modernen *Industrie*, wie sie andererseits die Energie und Entwicklung dieser *Industrie* beschleunigt, verherrlicht, zu einer Macht des *Bewußtseins* gemacht hat. Als *Fetischdiener*<sup>205</sup>, 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 d[en] Menschen wissen. *Engels* hat daher mit Recht *Adam Smith* den *nationalökonomischen Luther* genannt.<sup>206</sup> Wie Luther als das Wesen der äußerlichen *Welt* d[er] *Religion* den *Glauben* erkannte und daher dem katholischen Heidentum gegenüber trat, wie er die *äußere* Religiosität aufhob, indem er die Religiosität zum *inneren* Wesen d[es] Menschen machte, wie er den außer dem Laien vorhandenen Pfaffen negierte, weil er den Pfaffen in das Herz des Laien versetzte, so wird der außer dem Menschen befindliche und von ihm unabhängige – also nur auf eine äußerliche Weise zu erhaltende und zu behauptende – Reichtum aufgehoben, d. h. diese seine *äußerliche gedankenlose Gegenständlichkeit* wird aufgehoben, indem sich das Privateigentum inkorporiert im Menschen selbst und

der Mensch selbst als sein Wesen erkannt – aber darum der Mensch selbst in der Bestimmung des Privateigentums wie bei Luther der Religion gesetzt wird. Unter dem Schein einer Anerkennung d[es] Menschen ist also die Nationalökonomie, deren Prinzip die Arbeit, vielmehr nur die konsequente Durchführung der Verleugnung des Menschen, indem er selbst nicht mehr in einer äußerlichen Spannung zu dem äußerlichen Wesen des Privateigentums steht, sondern er selbst dies gespannte Wesen des Privateigentums geworden ist. Was früher *sich Äußerlichsein*, reale Entäußerung d[es] Menschen, ist nur zur Tat der Entäußerung, zur Veräußerung geworden. Wenn also jene Nationalökonomie unter dem Schein der Anerkennung des Menschen, seiner Selbständigkeit, Selbsttätigkeit, etc. beginnt und wie sie in das Wesen d[es] Menschen selbst das Privateigentum versetzt, nicht mehr durch die lokalen, nationalen etc. *Bestimmungen des Privateigentums* als eines *außer ihr existierenden Wesens* bedingt sein kann, also eine *kosmopolitische*, allgemeine, jede Schranke, jedes Band umwerfende Energie entwickelt, um sich als die *einzig* Politik, Allgemeinheit, Schranke und Band an die Stelle zu setzen – so muß sie bei weiterer Entwicklung diese *Scheinheiligkeit* abwerfen, in ihrem *ganzen Zynismus* hervortreten und sie tut dies, indem sie – unbekümmert um alle scheinbaren Widersprüche, worin diese Lehre sie verwickelt – viel *einseitiger*, darum *schärfer* und *konsequenter* die *Arbeit* als das *einzig* *Wesen des Reichtums* entwickelt, die Konsequenzen dieser Lehre im Gegensatz zu jener ursprünglichen Auffassung vielmehr als *menschenfeindliche* nachweist und endlich dem letzten, *individuellen, natürlichen*, unabhängig von der Bewegung der Arbeit existierenden Dasein des Privateigentums und Quelle des Reichtums – der *Grundrente*, diesen schon ganz nationalökonomisch gewordenen und daher gegen die Nationalökonomie widerstandsunfähigen Ausdruck des Feudaleigentums – den Todesstoß gibt.<sup>207</sup> (Schule des *Ricardo*.) Nicht nur wächst der *Zynismus* der Nationalökonomie relativ von Smith über Say bis zu Ricardo, Mill etc; insofern die Konsequenzen der *Industrie* den letzteren entwickelter und widerspruchsvoller vor die Augen treten; sondern auch positiv gehen sie immer und mit Bewußtsein weiter in der

Entfremdung gegen d[en] Menschen als ihr Vorgänger, aber *nur*, weil ihre Wissenschaft sich konsequenter und wahrer entwickelt. Indem sie das Privateigentum in seiner tätigen Gestalt zum Subjekt machen, also zugleich d[en] Menschen zum Wesen und zugleich den Menschen als ein Unwesen zum Wesen machen, so entspricht der Widerspruch der Wirklichkeit vollständig dem widerspruchsvollen Wesen, das sie als Prinzip erkannt haben. Die zerrissene | *Wirklichkeit* der *Industrie* bestätigt ihr *in* II  
*sich zerrissenes* Prinzip, weit entfernt, es zu widerlegen. Ihr Prinzip ist ja das Prinzip dieser Zerrissenheit.

Die physiokratische Lehre von *Dr. Quesnay*<sup>208</sup> bildet den Übergang aus dem Merkantilsystem zu Adam Smith. Die *Physiokratie* ist unmittelbar die *nationalökonomische* Auflösung des Feudaleigentums, aber darum ebenso unmittelbar die *nationalökonomische Umwandlung*, Wiederherstellung desselben, nur daß seine Sprache nun nicht mehr feudal, sondern ökonomisch wird. Aller Reichtum wird aufgelöst in die *Erde* und den *Landbau* (Agrikultur); die Erde ist noch nicht *Kapital*, sie ist noch eine *besondere* Daseinsweise desselben, die in ihrer und um ihrer natürlichen Besonderheit *willen* gelten soll; aber die Erde ist doch ein allgemeines natürliches *Element*, während das Merkantilsystem nur das *edle Metall* als Existenz des Reichtums kennt. Der *Gegenstand* des Reichtums, seine *Materie*, hat also sogleich die höchste Allgemeinheit innerhalb der *Naturgrenze* – insofern er noch als *Natur* unmittelbar gegenständlicher Reichtum ist – erhalten. Und die Erde ist nur durch die Arbeit, die Agrikultur für den *Menschen*. Also wird schon das subjektive Wesen des Reichtums in die Arbeit versetzt. Aber zugleich ist die Agrikultur die *einzig produktive* Arbeit. Also ist die Arbeit noch nicht in ihrer Allgemeinheit und Abstraktion gefaßt, sie ist noch an ein besonderes *Naturelement als ihre Materie* gebunden, sie ist daher auch nur noch in einer *besonderen naturbestimmten Daseinsweise* erkannt. Sie ist daher erst eine *bestimmte, besondere* Entäußerung d[es] Menschen, wie ihr Produkt auch als ein bestimmter – mehr noch der Natur als ihr selbst anheimfallender Reichtum – gefaßt ist. Die Erde wird hier noch als von Menschen unabhängiges Naturdasein anerkannt,<sup>209</sup> noch nicht als Kapital, d. h. als

ein Moment der Arbeit selbst. Vielmehr erscheint die Arbeit als *ihr* Moment. Indem aber der Fetischismus des alten äußerlichen nur als Gegenstand existierenden Reichtums auf ein sehr einfaches Naturelement reduziert und sein Wesen schon, wenn auch erst teilweise auf eine besondere Weise, in seiner subjektiven Existenz anerkannt ist, ist der notwendige Fortschritt, daß das *allgemeine Wesen* des Reichtums erkannt und daher die *Arbeit* in ihrer vollständigen Absolutheit, d. h. Abstraktion, zum *Prinzip* erhoben wird. Es wird der Physiokratie bewiesen, daß die *Agrikultur* in ökonomischer Hinsicht, also d[er] einzig berechtigten, von keiner anderen Industrie verschieden sei, also nicht eine *bestimmte* Arbeit, eine an ein besonderes Element gebundene, eine besondere Arbeitsäußerung, sondern die *Arbeit überhaupt* das *Wesen* des Reichtums sei.

Die Physiokratie leugnet den *besonderen* äußerlichen, nur gegenständlichen Reichtum, indem sie die Arbeit für sein *Wesen* erklärt. Aber zunächst ist die Arbeit für sie nur das *subjektive Wesen* des Grundeigentums (sie geht von der Art des Eigentums aus, welche historisch als die herrschende und anerkannte erscheint); sie läßt nur das Grundeigentum zum *entäußerten Menschen* werden. Sie hebt seinen Feudalcharakter auf, indem sie die *Industrie* (Agrikultur) für sein *Wesen* erklärt; aber sie verhält sich leugnend zur Welt der Industrie, sie erkennt das Feudalwesen an, indem sie die *Agrikultur* für die *einzig* Industrie erklärt.

Es versteht sich, daß sobald nun das *subjektive Wesen* der im Gegensatz zum Grundeigentum, d. h. als Industrie sich konstituierenden Industrie, gefaßt wird, dieses Wesen jenen seinen Gegensatz in sich einschließt. Denn wie die Industrie das aufgehobene Grundeigentum, so umfaßt ihr *subjektives* Wesen zugleich *sein* subjektives Wesen.

Wie das Grundeigentum die erste Form des Privateigentums ist, wie die Industrie ihr bloß als eine besondere Art des Eigentums zunächst historisch entgegentritt – oder vielmehr der freigelassene Sklave des Grundeigentums ist –, so wiederholt sich bei der wissenschaftlichen Erfassung des *subjektiven* Wesens des Privateigentums, der *Arbeit* dieser Prozeß, und die Arbeit erscheint zunächst nur als *Landbauarbeit*, macht sich dann aber als



*Arbeit* überhaupt geltend. | Aller Reichtum ist zum *industriellen* III  
Reichtum, zum *Reichtum* der Arbeit geworden, und die *Industrie*  
ist die vollendete Arbeit, wie das *Fabrikwesen* das ausgebildete  
Wesen der *Industrie*, d. h. der Arbeit ist und das *industrielle Kapi-*  
*tal* die vollendete objektive Gestalt des Privateigentums ist.

Wir sehen, wie auch nun erst das Privateigentum seine Herrschaft über den Menschen vollenden und in allgemeinsten Form zur weltgeschichtlichen Macht werden kann.

## 2. Privateigentum und Kommunismus

\**ad. p. XXXIX.*<sup>210</sup> Aber der Gegensatz von *Eigentumslosigkeit* und *Eigentum* ist ein noch indifferenter, nicht in seiner *tätigen Beziehung*, seinem *inneren* Verhältnis, noch nicht als *Widerspruch* gefaßter Gegensatz,<sup>211</sup> solange er nicht als der Gegensatz der *Arbeit* und des *Kapitals* begriffen wird. Auch ohne die fortgeschrittene Bewegung des Privateigentums, im alten Rom, in der Türkei etc. kann dieser Gegensatz in der *ersten* Gestalt sich aussprechen. So *erscheint* er noch nicht als durch das Privateigentum selbst gesetzt. Aber die Arbeit, das subjektive Wesen des Privateigentums, als Ausschließung des Eigentums und das Kapital, die objektive Arbeit als Ausschließung der Arbeit ist das *Privateigentum* als sein entwickeltes Verhältnis des Widerspruchs, darum ein energisches, zur Auflösung treibendes Verhältnis.

\*\**ad ibidem.* Die Aufhebung der Selbstentfremdung macht denselben Weg wie die Selbstentfremdung.<sup>212</sup> Erst wird das *Privateigentum* nur in seiner objektiven Seite, – aber doch die Arbeit als sein Wesen – betrachtet. Seine Daseinsform ist daher das *Kapital*, das »als solches« aufzuheben ist. (Proudhon.)<sup>213</sup> Oder die *besondere Weise* der Arbeit – als nivellierte, parzellierte und darum unfreie Arbeit wird als die Quelle der *Schädlichkeit* des Privateigentums und seines menschenentfremdeten Daseins gefaßt – *Fourier*<sup>214</sup>, der d[en] Physiokraten entsprechend auch wieder die *Landbauarbeit* wenigstens als die *ausgezeichnete* faßt, während *St. Simon*<sup>215</sup> im Gegensatz die *Industriearbeit* als solche

für das Wesen erklärt und nun auch die *alleinige* Herrschaft der Industriellen und die Verbesserung der Lage der Arbeiter begehrt. Der *Kommunismus*<sup>216</sup> endlich ist der *positive* Ausdruck des aufgehobenen Privateigentums, zunächst das *allgemeine* Privateigentum. Indem er dies Verhältnis in seiner *Allgemeinheit* faßt, ist er 1) in seiner ersten Gestalt nur eine *Verallgemeinerung* und *Vollendung* desselben; als solche zeigt er sich in doppelter Gestalt: einmal ist die Herrschaft des *sachlichen* Eigentums so groß ihm gegenüber, daß er *alles* vernichten will, was nicht fähig ist, als *Privateigentum* von allen besessen [zu] werden; er will auf *gewaltsame* Weise v[on] Talent, etc. abstrahieren,<sup>217</sup> der physische, unmittelbare *Besitz* gilt ihm als einziger Zweck des Lebens und Daseins; die Bestimmung des *Arbeiters* wird nicht aufgehoben, sondern auf alle Menschen ausgedehnt; das Verhältnis des Privateigentums bleibt das Verhältnis der Gemeinschaft zur Sachenwelt;<sup>218</sup> endlich spricht sich diese Bewegung, dem Privateigentum das allgemeine Privateigentum entgegenzustellen, in der tierischen Form aus, daß der *Ehe* (welche allerdings eine *Form* des *exklusiven* Privateigentums ist) die *Weibergemeinschaft*<sup>219</sup>, wo also das Weib zu einem *gemeinschaftlichen* und *gemeinen* Eigentum wird, entgegengestellt wird. Man darf sagen, daß dieser Gedanke der *Weibergemeinschaft* das *ausgesprochene Geheimnis* dieses noch ganz rohen<sup>220</sup> und gedankenlosen Kommunismus ist. Wie das Weib aus der Ehe in die allgemeine Prostitution, so tritt die ganze Welt des Reichtums, d. h. des gegenständlichen Wesens d[es] Menschen, aus dem Verhältnis der exklusiven Ehe mit dem Privateigentümer in das Verhältnis der universellen Prostitution mit der Gemeinschaft. Dieser Kommunismus – indem er die *Persönlichkeit* d[es] Menschen überall negiert – ist eben nur der konsequente Ausdruck des Privateigentums, welches diese Negation ist. Der allgemeine und als Macht sich konstituierende *Neid* ist die versteckte Form, in welcher die *Habsucht* sich herstellt<sup>221</sup> und nur auf eine *andere* Weise sich befriedigt. Der Gedanke jedes Privateigentums als eines solchen ist *wenigstens* gegen das *reichere* Privateigentum als Neid und Nivellierungssucht gekehrt, so daß diese sogar das Wesen der Konkurrenz ausmachen. Der rohe Kommunist ist nur die Vollendung dieses Neides

und dieser Nivellierung von dem *vorgestellten* Minimum aus. Er hat ein *bestimmtes begrenztes* Maß. Wie wenig diese Aufhebung des Privateigentums eine wirkliche Aneignung ist, beweist eben die abstrakte Negation der ganzen Welt der Bildung und der Zivilisation;<sup>222</sup> die Rückkehr zur *unnatürlichen* | Einfachheit des *armen* und bedürfnislosen Menschen, der nicht über das Privateigentum hinaus, sondern noch nicht einmal bei demselben angelangt ist. IV

Die Gemeinschaft ist nur eine Gemeinschaft der *Arbeit* und der Gleichheit des *Salairs*, den das gemeinschaftliche Kapital, die *Gemeinschaft* als der allgemeine Kapitalist auszahlt. Beide Seiten des Verhältnisses sind in eine *vorgestellte* Allgemeinheit erhoben, die *Arbeit*, als die Bestimmung, in welcher jeder gesetzt ist, das *Kapital*, als die anerkannte Allgemeinheit und Macht der Gemeinschaft.

In dem Verhältnis zum *Weib*, als dem *Raub* und d[er] Magd der gemeinschaftlichen Wollust, ist die unendliche Degradation ausgesprochen, in welcher der Mensch für sich selbst existiert, denn das Geheimnis dieses Verhältnisses hat seinen *unzweideutigen*, entschiedenen, *offenbaren*, enthüllten Ausdruck in dem Verhältnisse des *Mannes* zum *Weibe* und in der Weise, wie das *unmittelbare*, *natürliche* Gattungsverhältnis gefaßt wird.<sup>223</sup> Das unmittelbare, natürliche, notwendige Verhältnis d[es] Menschen zum Menschen ist das *Verhältnis* des *Mannes* zum *Weibe*. In diesem *natürlichen* Gattungsverhältnis ist das Verhältnis des Menschen zur Natur unmittelbar sein Verhältnis zum Menschen wie das Verhältnis zum Menschen unmittelbar sein Verhältnis zur Natur, seine eigene *natürliche* Bestimmung ist. In diesem Verhältnis *erscheint* also *sinnlich*, auf ein anschaulbares *Faktum* reduziert, inwieweit dem Menschen das menschliche Wesen zur Natur oder die Natur zum menschlichen Wesen d[es] Menschen geworden ist. Aus diesem Verhältnis kann man also die ganze Bildungsstufe d[es] Menschen beurteilen. Aus dem Charakter dieses Verhältnisses folgt, inwieweit der *Mensch* als *Gattungswesen*, als *Mensch* sich geworden ist und erfaßt hat; das Verhältnis des Mannes zum Weib ist das *natürlichste* Verhältnis d[es] Menschen zum Menschen. In ihm zeigt sich also, inwieweit das

*natürliche* Verhalten des Menschen *menschlich* oder inwieweit das *menschliche* Wesen ihm zum *natürlichen* Wesen, inwieweit seine *menschliche Natur* ihm zur *Natur* geworden ist. In diesem Verhältnis zeigt sich auch, inwieweit das *Bedürfnis* des Menschen zum *menschlichen* Bedürfnis, inwieweit ihm also der *andere* Mensch als Mensch zum Bedürfnis geworden ist, inwieweit er in seinem individuellsten Dasein zugleich Gemeinwesen ist.

Die erste positive Aufhebung des Privateigentums, der *rohe* Kommunismus ist also nur eine *Erscheinungsform* von der Niedertracht des Privateigentums, das sich als das *positive Gemeinwesen* setzen will.

2) Der Kommunismus  $\alpha$ ) noch politischer Natur, demokratisch oder despotisch;  $\beta$ ) mit Aufhebung des Staats, aber zugleich noch unvollendetes, immer noch mit dem Privateigentum, d. h. der Entfremdung d[es] Menschen affiziertem Wesen. In beiden Formen weiß sich der Kommunismus schon als Reintegration oder Rückkehr des Menschen in sich,<sup>224</sup> als Aufhebung der menschlichen Selbstentfremdung, aber indem er das positive Wesen des Privateigentums noch nicht erfaßt hat und ebensowenig die *menschliche* Natur des Bedürfnisses verstanden hat, ist er auch noch von demselben befangen und infiziert. Er hat zwar seinen Begriff erfaßt, aber noch nicht sein Wesen.

3) Der *Kommunismus* als *positive* Aufhebung des *Privateigentums*, als *menschlicher Selbstentfremdung* und darum als wirkliche *Aneignung* des *menschlichen* Wesens durch und für d[en] Menschen;<sup>225</sup> darum als vollständige, *bewußt* und innerhalb des ganzen Reichtums der bisherigen Entwicklung gewordene Rückkehr des Menschen für sich als eines *gesellschaftlichen*, d. h. menschlichen Menschen. Dieser Kommunismus ist als vollendeter Naturalismus = Humanismus, als vollendeter Humanismus = Naturalismus,<sup>226</sup> er ist die *wahrhafte* Auflösung des Widerstreits des Menschen mit der Natur und mit d[em] Menschen, die wahre Auflösung des Streits zwischen Existenz und Wesen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbestätigung, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung.<sup>227</sup> Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung.

| Die ganze Bewegung der Geschichte ist daher, wie sein *wirklicher* Zeugungsakt – der Geburtsakt seines empirischen Daseins – so auch für sein denkendes Bewußtsein die *begriffene* und *gewußte* Bewegung seines *Werdens*, während jener noch unvollendete Kommunismus aus einzelnen dem Privateigentum entgegenstehenden Geschichtsgestalten einen *historischen* Beweis, einen Beweis in dem Bestehenden für sich sucht, indem er einzelne Momente aus der Bewegung (Cabet<sup>228</sup>, Villegardelle<sup>229</sup>, etc. reiten besonders auf diesem Roß) herausreißt und als Beweise seiner historischen Vollblütigkeit fixiert, womit er eben darzutut, daß die unverhältnismäßig größere Partie dieser Bewegung seinen Behauptungen widerspricht und daß, wenn er einmal gewesen ist,<sup>230</sup> eben sein *vergangenes* Sein die Präntention des *Wesens* widerlegt.

Daß in der Bewegung des *Privateigentums*, eben d[er] Ökonomie, die ganze revolutionäre Bewegung sowohl ihre empirische, als theoretische Basis findet, davon ist die Notwendigkeit leicht einzusehen.

Das *materielle*, unmittelbar *sinnliche* Privateigentum, ist der materielle sinnliche Ausdruck des *entfremdeten menschlichen* Lebens. Seine Bewegung – die Produktion und Konsumtion – ist die *sinnliche* Offenbarung von der Bewegung aller bisherigen Produktion, d. h. Verwirklichung oder Wirklichkeit d[es] Menschen. Religion, Familie, Staat, Recht, Moral, Wissenschaft, Kunst etc. sind nur *besondere* Weisen der Produktion und fallen unter ihr allgemeines Gesetz. 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<sup>231</sup> etc. in sein *menschliches* d. h. *gesellschaftliches* Dasein. Die religiöse Entfremdung als solche geht nur in dem Gebiet *des Bewußtseins*, des menschlichen Inneren vor, aber die ökonomische Entfremdung ist die des *wirklichen Lebens*, – ihre Aufhebung umfaßt daher beide Seiten. Es versteht sich, daß die Bewegung bei den verschiedenen Völkern ihren *ersten* Beginn danach nimmt, ob das wahre *anerkannte* Leben des Volkes mehr im Bewußtsein oder in der äußeren Welt vor sich geht, mehr das ideelle oder reelle

Leben ist. Der Kommunismus beginnt sogleich (*Owen*)<sup>232</sup> mit dem Atheismus,<sup>233</sup> der *Atheismus* ist zunächst noch weit entfernt, *Kommunismus* zu sein, wie jener Atheismus mehr noch eine Abstraktion ist. Die Philanthropie des Atheismus ist daher zuerst nur eine *philosophische* abstrakte Philanthropie, die des Kommunismus sogleich *reell* und unmittelbar zur *Wirkung* gespannt.<sup>234</sup>

Wir haben gesehen, wie unter Voraussetzung des positiv aufgehobenen Privateigentums, der Mensch d[en] Menschen produziert, sich selbst und den anderen Menschen; wie der Gegenstand, welcher die unmittelbare Betätigung seiner Individualität, zugleich sein eigenes Dasein für den anderen Menschen, dessen Dasein und dessen Dasein für ihn ist. Ebenso sind aber sowohl das Material der Arbeit, als der Mensch als Subjekt, wie Resultat so Ausgangspunkt der Bewegung (und daß sie dieser *Ausgangspunkt* sein müssen, eben darin liegt die geschichtliche *Notwendigkeit* des Privateigentums). Also ist der *gesellschaftliche* Charakter der allgemeine Charakter der ganzen Bewegung; *wie* die Gesellschaft selbst den *Menschen* als *Menschen* produziert, so ist sie durch ihn *produziert*.<sup>235</sup> Die Tätigkeit und der Genuß, wie ihrem Inhalt, sind auch der *Existenzweise* nach *gesellschaftliche* Tätigkeit und *gesellschaftlicher* Genuß. Das *menschliche* Wesen der Natur ist erst da für den *gesellschaftlichen* Menschen; denn erst hier ist sie für ihn da als *Band* mit dem *Menschen*, als Dasein seiner für d[en] anderen und des anderen für ihn, erst hier ist sie da als *Grundlage* seines eigenen *menschlichen* Daseins, wie als Lebelement der menschlichen Wirklichkeit. Erst hier ist ihm sein *natürliches* Dasein sein *menschliches* Dasein und die Natur für ihn zum Menschen geworden. Also die *Gesellschaft* ist die vollendete Wesenseinheit des Menschen mit der Natur, die wahre Resurrektion der Natur, der durchgeführte Naturalismus d[es] Menschen und der durchgeführte Humanismus der Natur.

---

Die Prostitution nur ein *besonderer* Ausdruck der allgemeinen Prostitution des *Arbeiters*, und da die Prostitution ein Verhältnis ist, worin nicht nur d[ie] Prostituierte, sondern auch der Prostituiende fällt – dessen Niedertucht noch größer ist – so fällt auch der Kapitalist, etc. in diese Kategorie.

| Die gesellschaftliche Tätigkeit und der gesellschaftliche Genuß existieren keineswegs *allein* in der Form einer *unmittelbar* gemeinschaftlichen Tätigkeit und *unmittelbar gemeinschaftlichen* Genusses, obgleich die *gemeinschaftliche* Tätigkeit und der *gemeinschaftliche* Genuß, d. h. die Tätigkeit und der Genuß, die *unmittelbar* in *wirklicher Gesellschaft* mit anderen Menschen sich äußert und bestätigt, überall da stattfinden werden, wo jener *unmittelbare* Ausdruck der Gesellschaftlichkeit im Wesen ihres Inhalts begründet und seiner Natur angemessen ist. VI

Allein auch wenn ich *wissenschaftlich* etc. tätig bin, eine Tätigkeit, die ich selten in unmittelbarer Gemeinschaft mit anderen ausführen kann, so bin ich *gesellschaftlich*, weil als *Mensch* tätig. Nicht nur das Material meiner Tätigkeit ist mir – wie selbst die Sprache, in der der Denker tätig ist – als gesellschaftliches Produkt gegeben, mein *eigenes* Dasein *ist* gesellschaftliche Tätigkeit; darum das, was ich aus mir mache, ich aus mir für die Gesellschaft mache und mit dem Bewußtsein meiner als eines gesellschaftlichen Wesens.

Mein *allgemeines* Bewußtsein ist nur die *theoretische* Gestalt dessen, wovon das *reelle* Gemeinwesen, gesellschaftliche Wesen, die *lebendige* Gestalt ist, während heutzutage das *allgemeine* Bewußtsein eine Abstraktion vom wirklichen Leben ist und als solche ihm feindlich gegenübertritt.<sup>236</sup> Daher ist auch die *Tätigkeit* meines allgemeinen Bewußtseins – als eine solche – mein *theoretisches* Dasein als gesellschaftliches Wesen.

Es ist vor allem zu vermeiden, die »Gesellschaft« wieder als Abstraktion dem Individuum gegenüber zu fixieren. Das Individuum *ist* das *gesellschaftliche Wesen*.<sup>237</sup> Seine Lebensäußerung – erscheine sie auch nicht in der unmittelbaren Form einer *gemeinschaftlichen*, mit anderen zugleich vollbrachten Lebensäußerung – *ist* daher eine Äußerung und Bestätigung des *gesellschaftlichen Lebens*. Das individuelle und das Gattungleben des Menschen sind nicht *verschieden*, so sehr auch – und dies notwendig – die Daseinsweise des individuellen Lebens eine mehr *besondere* oder mehr *allgemeine* Weise des Gattunglebens ist, oder je mehr das Gattungleben ein mehr *besonderes* oder *allgemeines* individuelles Leben ist.

Als *Gattungsbewußtsein* bestätigt der Mensch sein reelles *Gesellschaftsleben* und wiederholt nur sein wirkliches Dasein im Denken, wie umgekehrt das Gattungsein sich im Gattungsbewußtsein bestätigt und in seiner Allgemeinheit, als denkendes Wesen für sich ist.

Der Mensch – so sehr er daher ein *besonderes* Individuum ist und gerade seine Besonderheit macht ihn zu einem Individuum und zum wirklichen *individuellen* Gemeinwesen – ebenso sehr ist er die *Totalität*, die ideale Totalität, das subjektive Dasein d[er] gedachten und empfundenen Gesellschaft für sich, wie er auch in der Wirklichkeit, sowohl als Anschauung und wirklicher Genuß des gesellschaftlichen Daseins, wie als eine Totalität menschlicher Lebensäußerung da ist.

Denken und Sein sind also zwar *unterschieden*, aber zugleich in *Einheit* miteinander.<sup>238</sup>

Der *Tod* erscheint als ein harter Sieg der Gattung über das *bestimmte* Individuum und ihrer Einheit zu widersprechen; aber das bestimmte Individuum ist nur ein *bestimmtes Gattungswesen*, als solches sterblich.<sup>239</sup>

4) Wie das *Privateigentum* nur der sinnliche Ausdruck davon ist, daß der Mensch zugleich *gegenständlich* für sich wird und zugleich vielmehr sich als ein fremder und unmenschlicher Gegenstand wird, daß seine Lebensäußerung seine Lebensentäußerung ist, seine Verwirklichung seine Entwirklichung, eine *fremde* Wirklichkeit ist, so ist die positive Aufhebung des Privateigentums, d. h. die *sinnliche* Aneignung des menschlichen Wesens und Lebens, des gegenständlichen Menschen, der menschlichen *Werke* für und durch den Menschen, nicht nur im Sinne des *unmittelbaren*, einseitigen *Genusses* zu fassen, nicht nur im Sinne des *Besitzens*, im Sinne des *Habens*. Der Mensch eignet sich sein allseitiges Wesen auf eine allseitige Art an, also als ein totaler Mensch. Jedes seiner *menschlichen* Verhältnisse zur Welt, Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Fühlen, Denken, Anschauen, Empfinden, Wollen, Tätigsein, Lieben, kurz alle Organe seiner Individualität, wie die Organe, welche unmittelbar in ihrer Form als gemeinschaftliche Organe sind, | sind in ihrem *gegenständlichen* Verhalten oder in ihrem *Verhalten zum Gegenstand* die Aneig-



nung desselben, die Aneignung der *menschlichen* Wirklichkeit;<sup>240</sup> ihr Verhalten zum Gegenstand ist die *Betätigung der menschlichen Wirklichkeit* (sie ist daher ebenso vielfach, wie die menschlichen *Wesensbestimmungen* und *Tätigkeiten* vielfach sind), menschliche *Wirksamkeit* und menschliches *Leiden*, denn das Leiden, menschlich gefaßt, ist ein Selbstgenuß des Menschen.

Das Privateigentum hat uns so dumm und einseitig gemacht,<sup>241</sup> daß ein Gegenstand erst der *unsrige* ist, wenn wir ihn haben, also als Kapital für uns existiert, oder von uns unmittelbar besessen, gegessen, getrunken, an unserem Leib getragen, von uns bewohnt etc. kurz *gebraucht* wird. Obgleich das Privateigentum alle diese unmittelbaren Verwirklichungen des Besitzes selbst wieder nur als *Lebensmittel* faßt und das Leben, zu dessen Mittel sie dienen, ist das *Leben* des *Privateigentums*, Arbeit und Kapitalisierung.

An die Stelle *aller* physischen und geistigen Sinne ist daher die einfache Entfremdung *aller* dieser Sinne, der Sinn des *Habens* getreten. Auf diese absolute Armut mußte das menschliche Wesen reduziert werden, damit es seinen inneren Reichtum aus sich herausgebäre.<sup>242</sup> (Über die Kategorie des *Habens* siehe *Heß* in den 21 Bogen.)<sup>243</sup>

Die Aufhebung des Privateigentums ist daher die vollständige *Emanzipation* aller menschlichen Sinne und Eigenschaften; aber sie ist diese Emanzipation gerade dadurch, daß diese Sinne und Eigenschaften *menschlich*, sowohl subjektiv als objektiv geworden sind. Das Auge ist zum *menschlichen* Auge geworden, wie sein *Gegenstand* zu einem gesellschaftlichen, *menschlichen* vom Menschen für d[en] Menschen herrührenden Gegenstand geworden ist. Die *Sinne* sind daher unmittelbar in ihrer Praxis *Theoretiker* geworden. Sie verhalten sich zu der *Sache* um der Sache willen, aber die Sache selbst ist ein *gegenständliches menschliches* Verhalten zu sich selbst und zum Menschen und umgekehrt. Ich kann mich praktisch nur menschlich zu der Sache verhalten, wenn die Sache sich zum Menschen menschlich verhält. Das Bedürfnis oder der Genuß haben darum ihre *egoistische* Natur und die Natur ihre bloße *Nützlichkeit* verloren, indem der Nutzen zum *menschlichen* Nutzen geworden ist.

Ebenso sind die Sinne und der Genuß d[es] anderen Menschen meine *eigene* Aneignung geworden. Außer diesen unmittelbaren Organen bilden sich daher *gesellschaftliche* Organe, in der *Form* der Gesellschaft, also z. B. die Tätigkeit in unmittelbarer Gesellschaft mit anderen etc. ist ein Organ meiner *Lebensäußerung* geworden und eine Weise der Aneignung des *menschlichen* Lebens.

Es versteht sich, daß das *menschliche* Auge anders genießt, als das rohe, unmenschliche Auge, das menschliche *Ohr* anders als das rohe Ohr etc.<sup>244</sup>

Wir haben gesehen. Der Mensch verliert sich nur dann nicht in seinem Gegenstand, wenn dieser ihm als *menschlicher* Gegenstand oder gegenständlicher Mensch wird. Dies ist nur möglich, indem er ihm als *gesellschaftlicher* Gegenstand, er selbst sich als gesellschaftliches Wesen, wie die Gesellschaft als Wesen für ihn in diesem Gegenstand wird.

Indem daher überall einerseits dem Menschen in der Gesellschaft die gegenständliche Wirklichkeit als Wirklichkeit der menschlichen Wesenskräfte, als menschliche Wirklichkeit und darum als Wirklichkeit seiner *eigenen* Wesenskräfte wird, werden ihm alle *Gegenstände* als die *Vergegenständlichung* seiner selbst, als die seine Individualität bestätigenden und verwirklichenden Gegenstände,<sup>245</sup> als *seine* Gegenstände; d. h. Gegenstand wird *er selbst*. *Wie* sie ihm als seine werden, das hängt von der *Natur* des *Gegenstandes* und der *Natur* der *ihr* entsprechenden *Wesenskraft* ab; denn eben die *Bestimmtheit* dieses Verhältnisses bildet die besondere, *wirkliche* Weise der Bejahung. Dem *Auge* wird ein Gegenstand anders als dem *Ohr* und der Gegenstand des Auges *ist* ein anderer als der des *Ohrs*. Die Eigentümlichkeit jeder Wesenskraft ist gerade ihr *eigentümliches Wesen*, also auch die eigentümliche Weise ihrer Vergegenständlichung, ihres *gegenständlichen wirklichen* lebendigen *Seins*. Nicht nur im VIII Denken, | sondern mit *allen* Sinnen wird daher der Mensch in der gegenständlichen Welt bejaht.

Andererseits: Subjektiv gefaßt: Wie erst die Musik den musikalischen Sinn d[es] Menschen erweckt, wie für das unmusikalische Ohr die schönste Musik *keinen* Sinn hat, *kein* Gegenstand ist, weil mein Gegenstand nur die Bestätigung einer meiner We-

senskräfte sein kann,<sup>246</sup> also nur so für mich sein kann, wie meine Wesenskraft als subjektive Fähigkeit für sich ist, weil der Sinn eines Gegenstandes für mich (nur Sinn für einen ihm entsprechenden Sinn hat) gerade so weit geht als *mein* Sinn geht, darum sind die *Sinne* d[es] gesellschaftlichen Menschen *andere* Sinne, wie die des ungesellschaftlichen; erst durch den gegenständlich entfalteten Reichtum des menschlichen Wesens wird der Reichtum der subjektiven *menschlichen* Sinnlichkeit, wird ein musikalisches Ohr, ein Auge für die Schönheit der Form, kurz werden erst menschlicher Genüsse fähige *Sinne*, Sinne, welche als *menschliche* Wesenskräfte sich bestätigen, teils erst ausgebildet, teils erst erzeugt. Denn nicht nur die 5 Sinne, sondern auch die sogenannten geistigen Sinne, die praktischen Sinne (Wille, Liebe etc.),<sup>247</sup> mit einem Wort der *menschliche* Sinn, die Menschlichkeit der Sinne wird erst durch das Dasein *seines* Gegenstandes, durch die *vermenschlichte* Natur.

Die *Bildung* der 5 Sinne ist eine Arbeit der ganzen bisherigen Weltgeschichte. Der unter dem rohen praktischen Bedürfnis befangene *Sinn* hat auch nur einen *bornierten* Sinn. Für d[en] ausgehungerten Menschen existiert nicht die menschliche Form der Speise, sondern nur ihr abstraktes Dasein als Speise; ebensogut könnte sie in rohester Form vorliegen und es ist nicht zu sagen, wodurch sich diese Nahrungstätigkeit von der *tierischen* Nahrungstätigkeit unterscheidet. Der sorgenvolle, bedürftige Mensch hat keinen *Sinn* für das schönste Schauspiel; der Mineralienkrämer sieht nur den merkantilischen Wert, aber nicht die Schönheit und eigentümliche Natur des Minerals; er hat keinen mineralogischen Sinn; also die Vergegenständlichung des menschlichen Wesens, sowohl in theoretischer als praktischer Hinsicht, gehört dazu, sowohl um die *Sinne* d[es] Menschen *menschlich* zu machen, als um für den ganzen Reichtum des menschlichen und natürlichen Wesens entsprechenden *menschlichen Sinn* zu schaffen.

Wie durch die Bewegung des *Privateigentums* und seines Reichtums, wie Elends – oder materiellen und geistigen Reichtums und Elends – die werdende Gesellschaft zu dieser *Bildung* alles Material vorfindet, so produziert die *gewordene* Gesell-

schaft den Menschen in diesem ganzen Reichtum seines Wesens, den *reichen all- und tiefsinnigen* Menschen<sup>248</sup> als ihre stete Wirklichkeit.

Man sieht wie Subjektivismus und Objektivismus, Spiritualismus und Materialismus, Tätigkeit und Leiden erst im gesellschaftlichen Zustand ihren Gegensatz, und damit ihr Dasein als solche Gegensätze verlieren;<sup>249</sup> man sieht, wie die Lösung der *theoretischen* Gegensätze selbst *nur* auf eine *praktische* Art, nur durch die praktische Energie d[es] Menschen möglich ist, und ihre Lösung daher keineswegs nur eine Aufgabe der Erkenntnis, sondern eine *wirkliche* Lebensaufgabe ist, welche die *Philosophie* nicht lösen konnte, eben weil sie dieselbe als *nur* theoretische Aufgabe faßte.

IX Man sieht, wie die Geschichte der *Industrie* und das gewordene *gegenständliche* Dasein der Industrie das *aufgeschlagene* Buch der *menschlichen Wesenskräfte*, die sinnlich vorliegende menschliche *Psychologie*<sup>250</sup> ist, die bisher nicht in ihrem Zusammenhang mit dem *Wesen* des Menschen, sondern immer nur in einer äußeren Nützlichkeitsbeziehung gefaßt wurde, weil man – innerhalb der Entfremdung sich bewegend – nur das allgemeine Dasein d[es] Menschen, die Religion, oder die Geschichte in ihrem abstrakt-allgemeinen Wesen, als Politik, Kunst, Literatur etc., | als Wirklichkeit der menschlichen Wesenskräfte und als *menschliche Gattungsakte* zu fassen wußte. In der *gewöhnlichen, materiellen Industrie* (– die man ebensowohl als einen Teil jener allgemeinen Bewegung fassen, wie man sie selbst als einen *besonderen* Teil der Industrie fassen kann, da alle menschliche Tätigkeit bisher Arbeit, also Industrie, sich selbst entfremdete Tätigkeit war –) haben wir unter der Form *sinnlicher, fremder, nützlicher Gegenstände*, unter der Form der Entfremdung, die *vergegenständlichten Wesenskräfte* des Menschen vor uns. Eine *Psychologie*, für welche dies Buch, also gerade der sinnlich gegenwärtigste, zugänglichste Teil der Geschichte, zugeschlagen ist, kann nicht zur wirklichen inhaltvollen und *reellen* Wissenschaft werden. Was soll man überhaupt von einer Wissenschaft denken, die von diesem großen Teil der menschlichen Arbeit *vornehm* abstrahiert und nicht in sich selbst ihre Unvollständig-

keit fühlt, so lange ein so ausgebreiteter Reichtum des menschlichen Wirkens ihr nichts sagt, als etwa, was man in einem Wort sagen kann: »Bedürfnis«, »gemeines Bedürfnis!«

Die *Naturwissenschaften* haben eine enorme Tätigkeit entwickelt und sich ein stets wachsendes Material angeeignet. Die Philosophie ist ihnen indessen ebenso fremd geblieben, wie sie der Philosophie fremd blieben. Die momentane Vereinigung war nur eine *phantastische Illusion*.<sup>251</sup> Der Wille war da, aber das Vermögen fehlte. Die Geschichtsschreibung selbst nimmt auf die Naturwissenschaft nur beiläufig Rücksicht, als Moment der Aufklärung, Nützlichkeit, einzelner großer Entdeckungen. Aber desto *praktischer* hat die Naturwissenschaft vermittels der Industrie in das menschliche Leben eingegriffen und es umgestaltet und die menschliche Emanzipation vorbereitet, so sehr sie unmittelbar die Entmenschung vervollständigen mußte. Die *Industrie* ist das *wirkliche* geschichtliche Verhältnis der Natur und daher der Naturwissenschaft zum Menschen; wird sie daher als *exoterische* Enthüllung der menschlichen *Wesenskräfte* gefaßt, so wird auch das *menschliche* Wesen der Natur oder das *natürliche* Wesen d[es] Menschen verstanden, daher die Naturwissenschaft ihre abstrakt materielle oder vielmehr idealistische Richtung verlieren und die Basis der *menschlichen* Wissenschaft werden, wie sie jetzt schon – obgleich in entfremdeter Gestalt – zur Basis des wirklich menschlichen Lebens geworden ist; eine *andere* Basis für das Leben, eine andere für die *Wissenschaft*, ist von vornherein eine Lüge. Die in der menschlichen Geschichte – dem Entstehungsakt der menschlichen Gesellschaft – werdende Natur ist die *wirkliche* Natur d[es] Menschen, darum die Natur, wie sie durch die Industrie, wenn auch in *entfremdeter* Gestalt wird, die wahre *anthropologische* Natur ist.

Die *Sinnlichkeit* (siehe Feuerbach) muß die Basis aller Wissenschaft sein.<sup>252</sup> Nur, wenn sie von ihr, in der doppelten Gestalt, sowohl des *sinnlichen* Bewußtseins als des *sinnlichen* Bedürfnisses ausgeht, – also nur wenn die Wissenschaft von der Natur ausgeht – ist sie *wirkliche* Wissenschaft.<sup>253</sup> Damit der »Mensch« zum Gegenstand des *sinnlichen* Bewußtseins und das Bedürfnis des »Menschen als Menschen« zum Bedürfnis werde, dazu ist

die ganze Geschichte die Vorbereitungsgeschichte / Entwicklungsgeschichte. Die Geschichte selbst ist ein *wirklicher* Teil der *Naturgeschichte*, des Werdens der Natur zum Menschen. Die Naturwissenschaft wird später ebensowohl die Wissenschaft von d[em] Menschen, wie die Wissenschaft von d[em] Menschen die Naturwissenschaft unter sich subsumieren: es wird *eine* Wissenschaft sein. | Der *Mensch* ist der unmittelbare Gegenstand der Naturwissenschaft; denn die unmittelbare *sinnliche Natur* für d[en] Menschen ist unmittelbar die menschliche Sinnlichkeit, (ein identischer Ausdruck) unmittelbar als der *andere* sinnlich für ihn vorhandene Mensch; denn seine eigene Sinnlichkeit ist erst durch den *anderen* Menschen als menschliche Sinnlichkeit für ihn selbst. Aber die *Natur* ist der unmittelbare Gegenstand der *Wissenschaft vom Menschen*. Der erste Gegenstand d[es] Menschen – der Mensch – ist Natur, Sinnlichkeit und die besonderen menschlich sinnlichen Wesenskräfte, wie sie nur in *natürlichen* Gegenständen ihre gegenständliche Verwirklichung, können nur in der Wissenschaft des Naturwesens überhaupt ihre Selbsterkenntnis finden. Das Element des Denkens selbst, das Element der Lebensäußerung des Gedankens, die *Sprache* ist sinnlicher Natur. Die *gesellschaftliche* Wirklichkeit der Natur und die *menschliche* Naturwissenschaft oder die *natürliche Wissenschaft vom Menschen* sind identische Ausdrücke.

Man sieht, wie an die Stelle des nationalökonomischen *Reichtums* und *Elends* der *reiche Mensch* und das reiche *menschliche* Bedürfnis tritt. Der *reiche* Mensch ist zugleich der einer Totalität der menschlichen Lebensäußerung *bedürftige* Mensch. Der Mensch, in dem seine eigene Verwirklichung, als innere Notwendigkeit, als *Not* existiert. Nicht nur der *Reichtum*, auch die *Armut* des Menschen erhält gleichmäßig – unter Voraussetzung des Sozialismus – eine *menschliche* und daher gesellschaftliche Bedeutung. Sie ist das passive Band, welches dem Menschen den größten Reichtum, den *anderen* Menschen, als Bedürfnis empfinden läßt.<sup>254</sup> Die Herrschaft des gegenständlichen Wesens in mir, der sinnliche Ausbruch meiner Wesenstätigkeit ist die *Leidenschaft*, welche hier damit die *Tätigkeit* meines Wesens wird.

5) Ein *Wesen* gilt sich erst als selbständiges, sobald es auf eigenen Füßen steht, und es steht erst auf eigenen Füßen, sobald es sein *Dasein* sich selbst verdankt.<sup>255</sup> Ein Mensch, der von der Gnade eines anderen lebt, betrachtet sich als ein abhängiges Wesen. Ich lebe aber vollständig von der Gnade eines anderen, wenn ich ihm nicht nur die Unterhaltung meines Lebens verdanke, sondern wenn er noch außerdem mein *Leben geschaffen* hat; wenn er der *Quell* meines Lebens ist, und mein Leben hat notwendig einen solchen Grund außer sich, wenn es nicht meine eigene Schöpfung ist. Die *Schöpfung* ist daher eine sehr schwer aus dem Volksbewußtsein zu verdrängende Vorstellung. Das Durchsichselbstsein der Natur und d[es] Menschen ist ihm *unbegreiflich*, weil es allen *Handgreiflichkeiten* des praktischen Lebens widerspricht.

Die *Erdschöpfung* hat einen gewaltigen Stoß erhalten durch die *Geognosie*<sup>256</sup>, d. h. durch die Wissenschaft, welche die Erdbildung, das Werden der Erde als einen Prozeß, als Selbsterzeugung darstellte. Die *generatio aequivoca*<sup>257</sup> ist die einzige praktische Widerlegung der Schöpfungstheorie.

Nun ist es zwar leicht, dem einzelnen Individuum zu sagen, was Aristoteles schon sagt:<sup>258</sup> Du bist gezeugt von deinem Vater und deiner Mutter, also hat in dir die Begattung zweier Menschen, also ein Gattungsakt d[es] Menschen den Menschen produziert. Du siehst also, daß der Mensch auch physisch sein Dasein d[em] Menschen verdankt. Du mußt also nicht nur die *eine* Seite im Auge behalten, den *unendlichen* Progreß, wonach du weiter fragst: Wer hat meinen Vater, wer seinen Großvater etc. gezeugt. Du mußt auch die *Kreisbewegung*, welche in jenem Progreß sinnlich anschaulich ist, festhalten, wonach der Mensch in der Zeugung sich selbst wiederholt, also der *Mensch* immer Subjekt bleibt.

Allein du wirst antworten: Diese Kreisbewegung dir zugestanden, so gestehe du mir den Progreß zu, der mich immer weiter treibt, bis ich frage, wer hat d[en] ersten Menschen und die Natur überhaupt gezeugt?

Ich kann dir nun antworten: Deine Frage ist selbst ein Produkt der Abstraktion. Frage dich, wie du auf jene Frage

kommst; frage dich, ob Deine Frage nicht von einem Gesichtspunkt aus geschieht, den ich nicht beantworten kann, weil er ein verkehrter ist? Frage dich ob jener Progreß als solcher für ein vernünftiges Denken existiert? Wenn du nach der Schöpfung der Natur und d[es] Menschen fragst, so abstrahierst du also vom Menschen und der Natur. Du setzt sie als *nichtseiend* und willst doch, daß ich sie als *seiend* dir beweise. Ich sage dir nun: gib deine Abstraktion auf, so gibst du auch Deine Frage auf, oder willst du an deiner Abstraktion festhalten, so sei konsequent, und wenn du d[en] Menschen und die Natur als *nichtseiend* denkend | denkst, so denke dich selbst als nichtseiend, der du doch auch Natur und Mensch bist. Denke nicht, frage mich nicht,<sup>259</sup> denn sobald du denkst und fragst, hat deine *Abstraktion* von dem Sein der Natur und d[es] Menschen keinen Sinn. Oder bist du ein solcher Egoist, daß du alles als Nichts setzt und selbst sein willst?

Du kannst mir erwidern: Ich will nicht das Nichts der Natur etc. setzen; ich frage dich nach ihrem *Entstehungsakt*, wie ich den Anatom nach den Knochenbildungen frage, etc.

Indem aber für den sozialistischen Menschen die *ganze sogenannte Weltgeschichte* nichts anderes ist als die Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit, als das Werden der Natur für d[en] Menschen, so hat er also den anschaulichen, unwiderstehlichen Beweis von seiner *Geburt* durch sich selbst, von seinem *Entstehungsprozeß*. Indem die *Wesenhaftigkeit* d[es] Menschen und der Natur, indem der Mensch für den Menschen als Dasein der Natur, und die Natur für d[en] Menschen als Dasein d[es] Menschen praktisch, sinnlich anschaulich geworden ist, ist die Frage nach einem *fremden* Wesen, nach einem Wesen über der Natur und d[em] Menschen – eine Frage, welche das Geständnis von der Unwesentlichkeit der Natur und d[es] Menschen einschließt – praktisch unmöglich geworden.<sup>260</sup> Der *Atheismus*, als Leugnung dieser Unwesentlichkeit, hat keinen Sinn mehr, denn der Atheismus ist eine *Negation des Gottes* und setzt durch diese Negation das *Dasein des Menschen*; aber der Sozialismus als Sozialismus bedarf einer solchen Vermittlung nicht mehr; er beginnt von dem *theoretisch und praktisch sinnlichen*



*Bewußtsein* d[es] Menschen und der Natur als des *Wesens*. Er ist *positives*, nicht mehr durch die Aufhebung der Religion vermitteltes *Selbstbewußtsein* d[es] Menschen, wie das *wirkliche Leben* positive, nicht mehr durch die Aufhebung des Privateigentums, den *Kommunismus*, vermittelte Wirklichkeit d[es] Menschen ist.<sup>261</sup> Der Kommunismus ist die Position als Negation der Negation, darum das *wirkliche*, für die nächste geschichtliche Entwicklung notwendige Moment der menschlichen Emanzipation und Wiedergewinnung. Der *Kommunismus* ist die notwendige Gestalt und das energische Prinzip der nächsten Zukunft, aber der Kommunismus ist nicht als solcher das Ziel der menschlichen Entwicklung, – die Gestalt der menschlichen Gesellschaft.<sup>262</sup>

### 3. Bedürfnisse und Produktion

| 7) Wir haben gesehen, welche Bedeutung unter der Voraussetzung des Sozialismus die *Reichheit* der menschlichen Bedürfnisse, und daher sowohl eine *neue Weise der Produktion*, als auch ein neuer *Gegenstand* der Produktion hat. Neue Betätigung der *menschlichen* Wesenskraft und neue Bereicherung des *menschlichen* Wesens. Innerhalb des Privateigentums die umgekehrte Bedeutung. Jeder Mensch spekuliert darauf, dem anderen ein *neues* Bedürfnis zu schaffen, um ihn zu einem neuen Opfer zu zwingen, um ihn in eine neue Abhängigkeit zu versetzen und ihn zu einer neuen Weise des *Genusses* und damit des ökonomischen Ruins zu verleiten. Jeder sucht eine *fremde* Wesenskraft über d[en] anderen zu schaffen, um darin die Befriedigung seines eigenen eigennütigen Bedürfnisses zu finden. Mit der Masse der Gegenstände wächst daher das Reich der fremden Wesen, denen der Mensch unterjocht ist, und jedes neue Produkt ist eine neue *Potenz* des wechselseitigen Betrugs und der wechselseitigen Ausplünderung. Der Mensch wird umso ärmer als Mensch, er bedarf umso mehr des *Geldes*, um sich des feindlichen Wesens zu bemächtigen und die Macht seines *Geldes* fällt gerade im umgekehrten Verhältnis als die Masse der Produk- XIV

tion, d. h. seine Bedürftigkeit wächst, wie die *Macht* des Geldes zunimmt. – Das Bedürfnis des Geldes ist daher das wahre, von der Nationalökonomie produzierte Bedürfnis und das einzige Bedürfnis, das sie produziert. – Die *Quantität* des Geldes wird immer mehr seine einzige *mächtige* Eigenschaft; wie es alles Wesen auf seine Abstraktion reduziert, so reduziert es sich in seiner eigenen Bewegung als *quantitatives* Wesen. Die *Maßlosigkeit* und *Unmäßigkeit* wird sein wahres Maß. –

Subjektiv selbst erscheint dies so, teils daß die Ausdehnung der Produkte und der Bedürfnisse zum *erfinderischen* und stets *kalkulierenden* Sklaven unmenschlicher, raffinierter, unnatürlicher und *eingebildeter* Gelüste wird – das Privateigentum weiß das rohe Bedürfnis nicht zum *menschlichen* Bedürfnis zu machen; sein *Idealismus* ist die *Einbildung*, die *Willkür*, die *Laune* und ein Eunuche schmeichelt nicht niederträchtiger seinem Despoten und sucht durch keine infameren Mittel seine abgestumpfte Genußfähigkeit zu irritieren, um sich selbst eine Gunst zu erschleichen, wie der Industrieunuche, der Produzent, um sich Silberpfennige zu erschleichen, aus der Tasche des christlich geliebten Nachbarn die Goldvögel herauszulocken – (jedes Produkt ist ein Köder, womit man das Wesen des anderen, sein Geld, an sich locken will, jedes wirkliche oder mögliche Bedürfnis ist eine Schwachheit, die die Fliege an die Leimstange heranführen wird – allgemeine Ausbeutung des gemeinschaftlichen menschlichen Wesens, wie jede Unvollkommenheit d[em] Menschen ein Band mit dem Himmel ist, eine Seite, wo sein Herz dem Priester zugänglich; jede Not ist eine Gelegenheit, um unter dem lebenswürdigsten Schein zum Nachbarn zu treten und ihm zu sagen: Lieber Freund, ich gebe dir, was dir nötig ist, aber du kennst d[ie] *conditio sine qua non*; du weißt, mit welcher Tinte du dich mir zu verschreiben hast; ich prelle dich, indem ich dir einen Genuß verschaffe) – sich seinen verworfensten Einfällen fügt, den Kuppeler zwischen ihm und seinem Bedürfnis spielt, krankhafte Gelüste in ihm erregt, jede Schwachheit ihm ablauert, um dann das Handgeld für diesen Liebesdienst zu verlangen. –

Teils zeigt sich diese Entfremdung, indem die Raffinierung der Bedürfnisse und ihrer Mittel auf der einen Seite, die viehi-

sche Verwilderung, vollständige rohe abstrakte Einfachheit des Bedürfnisses auf der anderen Seite produziert; oder vielmehr nur sich selbst in seiner gegenteiligen Bedeutung wieder gebiert. Selbst das Bedürfnis der freien Luft hört für den Arbeiter auf, ein Bedürfnis zu sein, der Mensch kehrt in die Höhlenwohnung zurück, die aber nun von dem mephytischen Pesthauch der Zivilisation verpestet ist und die er nur mehr *prekär*, als eine fremde Macht, die sich ihm täglich entziehen, aus der er täglich, wenn er | nicht zahlt, herausgeworfen werden kann, bewohnt. Dies Totenhaus muß er *bezahlen*. Die *Lichtwohnung*, welche Prometheus bei Aeschylus als eines der großen Geschenke, wodurch er d[en] Wilden zum Menschen gemacht, bezeichnet,<sup>263</sup> hört auf, für d[en] Arbeiter zu sein. Licht, Luft, etc., die einfachste *tierische* Reinlichkeit hört auf, ein Bedürfnis für d[en] Menschen zu sein. Der *Schmutz*, diese Versumpfung, Verfaulung des Menschen, der *Gossenablauf* (dies ist wörtlich zu verstehen) der Zivilisation wird ihm ein *Lebenselement*. Die völlige *unnatürliche* Verwahrlosung, die verfaulte Natur wird zu seinem *Lebenselement*. Keiner seiner Sinne existiert mehr, nicht nur nicht in seiner menschlichen Weise, sondern in einer *unmenschlichen*, darum selbst nicht einmal tierischen Weise. Die rohsten *Weisen* (*Instrumente*) der menschlichen Arbeit kehren wieder, wie die *Tretmühle* d[es] römischen Sklaven zur Produktionsweise, Daseinsweise vieler englischer Arbeiter geworden ist.<sup>264</sup> Nicht nur daß der Mensch keine menschlichen Bedürfnisse hat, selbst die *tierischen* Bedürfnisse hören auf. Der Irländer kennt nur mehr das Bedürfnis des *Essens* und zwar nur mehr des *Kartoffellessens* und zwar nur der *Lumpenkartoffel*, der schlechtesten Art von Kartoffel. Aber England und Frankreich haben schon in jeder Industriestadt ein *kleines* Irland. Der Wilde, das Tier, hat doch das Bedürfnis der Jagd, der Bewegung etc., der Geselligkeit. Die Vereinfachung der Maschine, der Arbeit, wird dazu benutzt, um den erst werdenden Menschen, den ganz unausgebildeten Menschen – das *Kind* – zum Arbeiter zu machen,<sup>265</sup> wie der Arbeiter ein verwaorlostes Kind geworden ist. Die Maschine bequemt sich der *Schwäche* d[es] Menschen, – um den *schwachen* Menschen zur Maschine zu machen. XV

Wie die Vermehrung der Bedürfnisse und ihrer Mittel die Bedürfnislosigkeit und die Mittellosigkeit erzeugt, beweist der Nationalökonom (und der Kapitalist, überhaupt reden wir immer von den *empirischen* Geschäftsleuten, wenn wir uns an die Nationalökonomien – ihr *wissenschaftliches* Geständnis und Dasein – adressieren) 1) indem er das Bedürfnis des Arbeiters auf den notwendigsten und jämmerlichsten Unterhalt des physischen Lebens und seine Tätigkeit auf die abstrakteste mechanische Bewegung reduziert, also, sagt er: Der Mensch hat kein anderes Bedürfnis, weder der Tätigkeit, noch des Genusses; denn *auch* dies Leben erklärt er [als] *menschliches* Leben und Dasein; indem 2) er das möglichst *dürftige* Leben (Existenz) als Maßstab und zwar als allgemeinen Maßstab *ausrechnet*: allgemein, weil für die Masse der Menschen geltend; er macht den Arbeiter zu einem unsinnlichen und bedürfnislosen Wesen, wie er seine Tätigkeit zu einer reinen Abstraktion von aller Tätigkeit macht; jeder *Luxus* des Arbeiters erscheint ihm daher als verwerflich und alles, was über das allerabstrakteste Bedürfnis hinausgeht – sei es als passiver Genuß oder Tätigkeitsäußerung – erscheint ihm als Luxus. Die Nationalökonomie, diese Wissenschaft des *Reichtums* ist daher zugleich die Wissenschaft des Entsagens, des Darbens, der *Ersparung* und sie kommt wirklich dazu, dem Menschen sogar das *Bedürfnis* einer reinen *Luft* oder der physischen Bewegung zu *ersparen*. Diese Wissenschaft der wunderbaren Industrie ist zugleich die Wissenschaft der *Askese* und ihr wahres Ideal ist der *asketische* aber *wuchernde* Geizhals und der *asketische* aber *produzierende* Sklave. Ihr moralisches Ideal ist der *Arbeiter*, der in die Sparkasse einen Teil seines Salaires bringt, und sie hat für diesen ihren Lieblingseinfall sogar eine knechtische *Kunst* vorgefunden. Man hat das sentimental aufs Theater gebracht. Sie ist daher – trotz ihres weltlichen und wollüstigen Aussehens – eine wirklich moralische Wissenschaft, die allemoralischste Wissenschaft. Die Selbstentsagung, die Entsagung des Lebens, aller menschlichen Bedürfnisse, ist ihr Hauptlehrsatz. Je weniger du ißt, trinkst, Bücher kaufst, in das Theater, auf den Ball, zum Wirtshaus gehst, denkst, liebst, theoretisierst, singst, malst, fechtest etc., umso [mehr] *sparst* du, umso *größer* wird dein

Schatz, den weder Motten, noch Raub fressen,<sup>266</sup> dein *Kapital*. Je weniger du *bist*, je weniger du dein Leben äußerst, umso mehr *hast* du, umso größer ist dein *entäußertes* Leben, umso mehr speicherst du auf von deinem entfremdeten Wesen. Alles, | was dir der Nationalökonom an Leben nimmt und an Menschheit, das alles ersetzt er dir in *Geld* und *Reichtum*. Und alles das, was du nicht kannst, das kann dein Geld: es kann essen, trinken, auf den Ball, ins Theater gehen, es weiß sich die Kunst, die Gelehrsamkeit, die historischen Seltenheiten, die politische Macht, es kann reisen, es *kann* dir das alles aneignen; es kann das alles kaufen; es ist das wahre *Vermögen*. Aber es, was all dies ist, es mag nichts als sich selbst schaffen, sich selbst kaufen, denn alles andere ist ja sein Knecht und wenn ich den Herrn habe, habe ich den Knecht und brauche ich seinen Knecht nicht. Alle Leidenschaften und alle Tätigkeit muß also untergehen in der *Habsucht*. Der Arbeiter darf nur so viel haben, daß er leben will, und darf nur leben wollen, um zu haben. XVI

Allerdings erhebt sich nun auf nationalökonomischem Boden eine Kontroverse. Die eine Seite (Lauderdale, Malthus etc)<sup>267</sup> empfiehlt den *Luxus* und verwünscht die Sparsamkeit; die andere (Say, Ricardo etc) empfiehlt die Sparsamkeit und verwünscht den Luxus. Aber jene gesteht, daß sie den Luxus will, um die *Arbeit*, d. h. die absolute Sparsamkeit zu produzieren; die andere Seite gesteht, daß sie die Sparsamkeit empfiehlt, um den *Reichtum*, d. h. den Luxus zu produzieren. Die erstere Seite hat die *romantische* Einbildung, die Habsucht dürfe nicht allein die Konsumtion d[es] Reichen bestimmen, und sie widerspricht ihren eigenen Gesetzen, wenn sie die *Verschwendung* unmittelbar für ein Mittel der Bereicherung ausgibt und von der anderen Seite wird ihr daher sehr ernstlich und umständlich bewiesen, daß ich durch die Verschwendung *meine Habe* verringere und nicht vermehre; die andere Seite begehrt die Heuchelei nicht zu gestehen, daß gerade die Laune und der Einfall die Produktion bestimmt; sie vergißt die »verfeinerten Bedürfnisse«, sie vergißt, daß ohne Konsumtion nicht produziert würde; sie vergißt, daß die Produktion durch die Konkurrenz nur allseitiger, luxuriöser werden muß; sie vergißt, daß der Gebrauch ihr den Wert der Sache

bestimmt und daß die Mode den Gebrauch bestimmt, sie wünscht nur »Nützlich« produziert zu sehen, aber sie vergißt, daß die Produktion von zuviel Nützlichem zuviel *unnütze* Population produziert. Beide Seiten vergessen, daß Verschwendung und Ersparung, Luxus und Entblößung, Reichtum und Armut = sind.

Und nicht nur deine unmittelbaren Sinne, wie Essen etc., mußt du absparen, auch Teilnahme mit allgemeinen Interessen, Mitleiden, Vertrauen etc., das alles mußt du dir ersparen, wenn du ökonomisch sein willst, wenn du nicht an Illusionen zugrunde gehen willst.

Du mußt alles, was dein ist, *feil*, d. h. nützlich machen. Wenn ich den Nationalökonom frage: Gehorche ich den ökonomischen Gesetzen, wenn ich aus der Preisgebung, Feilbietung meines Körpers an fremde Wollust Geld ziehe (die Fabrikarbeiter in Frankreich nennen die Prostitution ihrer Frauen und Töchter die x-te Arbeitsstunde, was wörtlich wahr ist), oder handle ich nicht nationalökonomisch, wenn ich meinen Freund an die Marokkaner verkaufe (und der unmittelbare Menschenverkauf als Handel der Konskribierten<sup>268</sup> etc. findet in allen Kulturländern statt), so antwortet mir der Nationalökonom: meinen Gesetzen handelst du nicht zuwider; aber sieh' dich um, was Base Moral und Base Religion sagt; meine *nationalökonomische* Moral und Religion hat nichts gegen dich einzuwenden, aber – Aber wem soll ich nun mehr glauben, der Nationalökonomie oder der Moral? – Die Moral der Nationalökonomie ist der *Erwerb*, die Arbeit und die Sparsamkeit, die Nüchternheit – aber die Nationalökonomie verspricht mir meine Bedürfnisse zu befriedigen. – Die Nationalökonomie der Moral ist der Reichtum an gutem Gewissen, an Tugend etc., aber wie kann ich tugendhaft sein, wenn ich nicht bin, wie ein gutes Gewissen haben, wenn ich nichts weiß? – Es ist dies im Wesen der Entfremdung gegründet, daß jede Sphäre einen anderen und entgegengesetzten Maßstab an mich legt, ein[en] anderen die Moral, einen anderen d[ie] Nationalökonom[ie], weil jede eine bestimmte Entfremdung d[es] Menschen ist und jede | einen besonderen Kreis der entfremdeten Wesenstätigkeit fixiert; jede sich entfremdet zu der anderen

Entfremdung verhält. ... So wirft Herr *Michel Chevalier*<sup>269</sup> dem Ricardo vor, daß er von der Moral abstrahiert. Aber Ricardo läßt die Nationalökonomie ihre eigene Sprache sprechen. Wenn diese nicht moralisch spricht, so ist es nicht die Schuld von Ricardo. M. Ch. abstrahiert von der Nationalökonomie, soweit er moralisiert, aber er abstrahiert notwendig und wirklich von der Moral, soweit er Nationalökonomie treibt. Die Beziehung d[es] Nationalökonomien auf die Moral, wenn sie anders nicht willkürlich, zufällig und daher unbegründet und unwissenschaftlich ist, wenn sie nicht zum *Schein* vorgemacht, sondern als *wesentlich* gemeint wird, kann doch nur die Beziehung der nationalökonomischen Gesetze auf die Moral sein; wenn diese nicht oder vielmehr das Gegenteil stattfindet, was kann Ricardo dafür? Übrigens ist auch der Gegensatz der Nationalökonomie und der Moral nur ein *Schein* und *wie er ein* Gegensatz ist, wieder kein Gegensatz. Die Nationalökonomie drückt nur in *ihrer Weise* die moralischen Gesetze aus.

Die Bedürfnislosigkeit als das Prinzip der Nationalökonomie zeigt sich am *glänzendsten* in ihrer *Bevölkerungstheorie*. Es gibt zu *viel* Menschen. Sogar das Dasein d[es] Menschen ist ein purer Luxus und wenn der Arbeiter »*moralisch*« ist (Mill schlägt öffentliche Belobungen für die vor, die sich enthaltsam in geschlechtlicher Beziehung zeigen und öffentlichen Tadel für die, die sich versündigen an dieser Unfruchtbarkeit der Ehe<sup>270</sup> ... ist das nicht Moral, Lehre von der Askese?) wird er *sparsam* sein an Zeugung. Die Produktion d[es] Menschen erscheint als öffentliches Elend.

Der Sinn, den die Produktion in bezug auf d[en] Reichen hat, zeigt sich *offenbart* in dem Sinne, den sie für d[en] Armen hat; nach oben ist die Äußerung immer fein, versteckt, zweideutig, Schein, nach unten hin grob, gerade heraus, offenherzig, Wesen. Das *rohe* Bedürfnis des Arbeiters ist eine viel größere Quelle des Gewinns als das *feine* d[es] Reichen. Die Kellerwohnungen in London bringen ihren Vermietern mehr ein als die Paläste, d. h. sie sind in bezug auf ihn ein *größerer Reichtum*, also, um nationalökonomisch zu sprechen, ein *größerer gesellschaftlicher* Reichtum. Und wie die Industrie auf die Verfeinerung der Be-

dürfnisse, ebensosehr spekuliert sie auf ihre *Robheit*, aber auf ihre künstlich hervorgebrachte Rohheit, deren wahrer Genuß daher die *Selbstbetäubung* ist, diese *scheinbare* Befriedigung des Bedürfnisses, diese Zivilisation *innerhalb* der rohen Barbarei des Bedürfnisses. – Die englischen Schnapsläden sind darum *sinnbildliche* Darstellungen des Privateigentums. Ihr *Luxus* zeigt das wahre Verhältnis des industriellen Luxus und Reichtums zum Menschen. Sie sind daher mit Recht auch die einzigen, wenigstens mild von der englischen Polizei behandelten Sonntagsvergünungen des Volkes.<sup>271</sup>

XVIII | Wir haben schon gesehen, wie der Nationalökonom Einheit von Arbeit und Kapital auf vielfache Art setzt; 1) Das Kapital ist *aufgehäufte Arbeit*; 2) Die Bestimmung des Kapitals innerhalb der Produktion, teils die Reproduktion des Kapitals mit Gewinn, teils das Kapital als Rohstoff (Material der Arbeit) teils als selbst *arbeitendes Instrument* – die Maschine ist das unmittelbar mit der Arbeit identisch gesetzte Kapital – ist *produktive Arbeit*; 3) Der Arbeiter ist ein Kapital; 4) Der Arbeitslohn gehört zu den Kosten des Kapitals; 5) in bezug auf den Arbeiter ist die Arbeit die Reproduktion seines Lebenskapitals; 6) in bezug auf den Kapitalisten ein Moment der Tätigkeit seines Kapitals.

Endlich 7) unterstellt der Nationalökonom die ursprüngliche Einheit beider als die Einheit von Kapitalist und Arbeiter, dies ist der paradiesische Urzustand. Wie diese beiden Momente | als 2 Personen sich entgegenspringen, ist für d[en] Nationalök[onomen] ein *zufälliges* und darum nur äußerlich zu erklärendes Ereignis. (Siehe Mill.)<sup>272</sup>

Die Nationen, welche noch von dem sinnlichen Glanz der edlen Metalle geblendet und darum noch Fetischdiener des Metallgeldes sind – sind noch nicht die vollendeten Geldnationen. Gegensatz von Frankreich und England.

Wie sehr die Lösung der theoretischen Rätsel eine Aufgabe der Praxis und praktisch vermittelt ist, wie die wahre Praxis die Bedingung einer wirklichen und positiven Theorie ist, zeigt sich z. B. am *Fetischismus*. Das sinnliche Bewußtsein des Fetischdieners ist ein anderes wie das d[es] Griechen, weil sein sinnliches



Dasein noch ein anderes ist. Die abstrakte Feindschaft zwischen Sinn und Geist ist notwendig, solange der menschliche Sinn für die Natur, der menschliche Sinn der Natur, also auch der *natürliche* Sinn d[es] *Menschen* noch nicht durch die eigene Arbeit d[es] Menschen produziert ist.

Die *Gleichheit* ist nichts anderes als das deutsche Ich = Ich, in französische, d. h. politische Form übersetzt.<sup>273</sup> Die Gleichheit als *Grund* des Kommunismus ist seine *politische* Begründung und ist dasselbe, als wenn der Deutsche ihn sich dadurch begründet, daß er d[en] Menschen als *allgemeines Selbstbewußtsein* faßt. Es versteht sich, daß die Aufhebung der Entfremdung immer von der Form der Entfremdung aus geschieht, welche die *herrschende* Macht ist, in Deutschland das *Selbstbewußtsein*, in Frankreich die *Gleichheit*, weil die Politik, in England das wirkliche materielle sich nur an sich selbst messende *praktische* Bedürfnis. Von diesem Punkt aus ist Proudhon zu kritisieren und anzuerkennen.

Wenn wir den *Kommunismus* selbst noch – weil als Negation der Negation, als die Aneignung des menschlichen Wesens, die sich mit sich durch Negation d[es] Privateigent[ums vermi]ttelt, daher noch nicht als die *wahre*, von sich selbst, sondern vielmehr vom Privateigentum aus beginnende Position – bezeichnen, [...] in altdeutscher Weise – nach Weise der Hegelschen Phänomenologie – so aufzu[...] als ein *überwundenes Moment* nun abgemacht sei und man [...] könne, und sich dabei beruhigen könne, ihn in seinem Bewußtsein *aufge*[...] des menschlichen Wesens nur durch d[ie] *wirkliche* [...] Aufhebung seines Gedankens nach wie vor [...] da also mit ihm die wirkliche Entfremdung des menschlichen Lebens bleibt und eine umso größere Entfremdung bleibt, je mehr man ein Bewußtsein über sie als eine solche hat – vollbracht werden kann, so ist sie also nur durch den ins Werk gesetzten Kommunismus zu vollbringen. Um d[en] *Gedanken* des Privateigentums aufzuheben, dazu reicht der *gedachte* Kommunismus vollständig aus. Um das wirkliche Privateigentum aufzuheben, dazu gehört eine *wirkliche* kommunistische Aktion. Die Geschichte wird sie bringen<sup>274</sup> und jene Bewegung, die wir *in Gedanken* schon als eine sich

selbst aufhebende wissen, wird in der Wirklichkeit einen sehr rauhen und weitläufigen Prozeß durchmachen.<sup>275</sup> Als einen wirklichen Fortschritt müssen wir es aber betrachten, daß wir von vornherein sowohl von der Beschränktheit als dem Ziel der geschichtlichen Bewegung, und ein sie überbietendes Bewußtsein erworben haben.

Wenn die kommunistischen *Handwerker* sich vereinen, so gilt ihnen zunächst die Lehre, Propaganda etc. als Zweck. Aber zugleich eignen sie sich dadurch ein neues Bedürfnis, das Bedürfnis der Gesellschaft an, und was als Mittel erscheint, ist zum Zweck geworden. Diese prakti[sche] Bewegung kann man in ihren glänzendsten Resultaten anschauen, wenn man sozialistische französische ouvriers vereinigt sieht. Rauchen, Trinken, Essen etc. sind nicht mehr da als Mittel der Verbindung und als verbindende Mittel. Die Gesellschaft, der Verein, die Unterhaltung, die wieder die Gesellschaft zum Zweck hat, reicht ihnen hin, die Brüderlichkeit d[er] Menschen ist keine Phrase, sondern Wahrheit bei ihnen und der Adel der Menschheit leuchtet un[s] aus den von der Arbeit verhärteten Gestalten entgegen.

XX | Wenn die Nationalökonomie behauptet, daß Nachfrage und Zufuhr sich immer decken, so vergißt sie sogleich, daß nach ihrer eigenen Behauptung die Zufuhr von *Menschen* (Bevölkerungstheorie) immer die Nachfrage übersteigt, daß also bei dem wesentlichen Resultat der ganzen Produktion – der Existenz d[es] Menschen – das Mißverhältnis zwischen Nachfrage und Zufuhr seinen entschiedensten Ausdruck erhält.

Wie sehr das Geld, das als Mittel erscheint, die wahre *Macht* und der einzige *Zweck* ist – wie sehr überhaupt *das* Mittel, das mich zum Wesen macht, das mir das fremde gegenständliche Wesen aneignet, *Selbstzweck* ist, ... das kann man daraus ersehen, wie Grundeigentum, da wo der Boden die Lebensquelle, *Pferd* und *Schwert*, da wo sie das *wahre Lebensmittel* sind – auch als die wahren politischen Lebensmächte anerkannt sind. Im Mittelalter ist ein Stand emanzipiert, sobald er das *Schwert* tragen darf. Bei nomadischen Bevölkerungen ist das *Roß* das, was mich zum Freien, zum Teilnehmer am Gemeinwesen macht.

Wir haben oben gesagt, daß der Mensch zu der *Höhlenwohnung* etc., aber zu ihr unter einer entfremdeten, feindseligen Gestalt zurückkehrt. Der Wilde in seiner Höhle – diesem unbefangenen sich zum Genuß und Schutz anbietenden Naturelement fühlt sich nicht fremder, oder fühlt sich vielmehr so heimisch, als der *Fisch* im Wasser. Aber die Kellerwohnung des Armen ist eine feindliche, als »*fremde* Macht an sich haltende Wohnung, die sich ihm nur hingibt, *sofern* er seinen Blutschweiß ihr hingibt«, die er nicht als seine Heimat, – wo er endlich sagen könnte, hier bin ich zu Hause – betrachten darf, wo er sich vielmehr in dem Haus eines *anderen*, in einem *fremden* Hause befindet, der täglich auf der Lauer steht und ihn hinauswirft, wenn er nicht die Miete zahlt. Ebenso weiß er der Qualität nach seine Wohnung im Gegensatz zur *jenseitigen*, im Himmel des Reichtums residierenden menschlichen Wohnung.

Die Entfremdung erscheint sowohl darin, daß *mein* Lebensmittel eines *anderen* ist, daß dies, was *mein* Wunsch, der unzugängliche Besitz eines *anderen* ist, als daß jede Sache selbst ein *anderes* als sie selbst, als daß meine Tätigkeit ein *anderes*, als endlich – und dies gilt auch für den Kapitalisten –, daß überhaupt die *unmenschliche* Macht her[rscht.]

Die Bestimmung des sich nur zum Genuß preisgebenden, untätigen und verschwendenden Reichtums – worin der Genießende zwar einerseits sich als ein nur *vergängliches*, wesenlos sich austobendes Individuum *betätigt* und ebenso die fremde Sklavenarbeit, den menschlichen *Blutschweiß* als die Beute seiner Begierde, und darum d[en] Menschen selbst, also auch sich selbst als ein aufgeopfertes nichtiges Wesen weiß, wobei die Menschenverachtung als Übermut, als ein Wegwerfen dessen, was hundert menschliche Leben fristen kann, teils als die infame Illusion erscheint, daß seine zügellose Verschwendung und haltlose, improduktive Konsumtion die *Arbeit* und damit die *Subsistenz* des anderen bedingt, der die Verwirklichung der menschlichen *Wesenskräfte* nur als Verwirklichung seines Unwesens, seiner Laune und willkürlich bizarren Einfälle weiß, dieser Reichtum, der aber andererseits den Reichtum als ein bloßes Mittel und nur der Vernichtung wert es Ding weiß, der also zu-

gleich sein Sklave und sein Herr, zugleich großmütig und niederträchtig, launenhaft, dünnkelhaft, eingebildet, fein, gebildet, geistreich ist, – dieser Reichtum hat noch nicht den *Reichtum* als eine gänzlich *fremde Macht* über sich selbst erfahren; er sieht in ihm vielmehr nur seine eigene Macht, und [nicht] d[er] Reichtum, sondern d[er] *Genuß* [...]r letzter Endzweck. Dieser R[eichtum] [...]m [...] | und der glänzenden, durch den sinnlichen Schein geblendeten Illusion, über das Wesen des Reichtums, tritt der *arbeitende, nüchterne, prosaische / ökonomische* – über das Wesen des Reichtums aufgeklärte Industrielle gegenüber – und wie er jener Genußsucht einen größeren Umkreis verschafft, ihm schöne Schmeicheleien in seinen Produktionen sagt, – seine Produkte sind ebenso viel niedrige Komplimente an die Gelüste des Verschwenders – so weiß er die jenem verschwindende Macht auf die einzig *nützliche* Weise sich selbst anzueignen. Wenn sonach der industrielle Reichtum zunächst als Resultat des verschwenderischen, phantastischen Reichtums erscheint, – so verdrängt die Bewegung des ersteren auch auf tätige Weise, durch ihm eigene Bewegung den letzteren. Das Fallen des *Geldzinses* ist nämlich eine notwendige Konsequenz und Resultat der industriellen Bewegung. Die Mittel des verschwenderischen Rentiers vermindern sich also täglich, gerade im *umgekehrten* Verhältnis zur Vermehrung der Mittel und Fallstricke des Genusses. Er muß also entweder sein Kapital selbst verzehren, also zugrunde gehen, oder selbst zum industriellen Kapitalisten werden. ... Andererseits steigt zwar die *Grundrente* unmittelbar beständig durch den Lauf der industriellen Bewegung, aber – wir haben es schon gesehen – es kommt notwendig ein Zeitpunkt, wo das Grundeigentum in die Kategorie des mit Gewinn sich reproduzierenden Kapitals, wie jedes andere Eigentum fallen muß – und zwar ist dies das Resultat derselben industriellen Bewegung. Also muß auch der verschwenderische Grundherr entweder sein Kapital verzehren, also zugrunde gehen – oder selbst der Pächter seines eigenen Grundstücks – ackerbauender Industrieller werden.

Die Verminderung des Geldzinses – welche Proudhon als die Aufhebung des Kapitals und als Tendenz nach d[ie] Sozialisie-

rung des Kapitals betrachtet<sup>276</sup> – ist daher vielmehr unmittelbar nur ein Symptom von dem vollständigen Sieg des arbeitenden Kapitals über den verschwenderischen Reichtum, d.h. die Verwandlung alles Privateigentums in *industrielles* Kapital – der vollständige Sieg des Privateigentums über alle dem *Schein* nach noch menschlichen Qualitäten desselben und die völlige Unterjochung des Privateigentümers unter das Wesen des Privateigentums, – die *Arbeit*.

Allerdings genießt auch der industrielle Kapitalist. Er kehrt keineswegs zur unnatürlichen Einfachheit des Bedürfnisses zurück, aber sein Genuß ist nur Nebensache, Erholung, untergeordnet der Produktion, dabei *berechneter*, also selbst *ökonomischer* Genuß, denn er schlägt seinen Genuß zu den Kosten des Kapitals, und sein Genuß darf ihm daher nur so viel kosten, daß das an ihm Verschwendete durch die Reproduktion des Kapitals mit Gewinn wieder ersetzt wird. Der Genuß ist also unter das Kapital, das genießende Individuum unter das Kapitalisierende subsumiert, während früher das Gegenteil stattfand. Die Abnehmung der Zinsen ist daher nur insofern ein Symptom der Aufhebung des Kapitals, als sie ein Symptom seiner sich vollendeten Herrschaft, der sich vollendenden und daher ihrer Aufhebung zueilenden Entfremdung ist. Dies ist überhaupt die einzige Weise, wie das Bestehende sein Gegenteil bestätigt.

Der Zank d[er] Nationalökonomien über Luxus und Ersparung ist daher nur der Zank der über das Wesen des Reichtums ins klare gekommenen Nationalökonomie mit derjenigen, die noch mit romantischen antiindustriellen Erinnerungen behaftet ist. Beide Teile wissen sich aber den Gegenstand des Streits nicht auf seinen einfachen Ausdruck zu bringen und werden daher nicht miteinander fertig.<sup>277</sup>

| *Die Grundrente* wurde ferner qua Grundrente gestürzt – indem von der neueren Nationalökonomie im Gegensatz zu dem Argument d[er] Physiokraten, der Grundeigentümer sei der einzig wahre Produzent, vielmehr bewiesen wurde, daß der Grundeigentümer als solcher vielmehr der einzige ganz unproduktive Rentier sei. Die Agrikultur sei Sache des Kapitalisten, der sei- XXXIV

nem Kapital diese Anwendung gebe, wenn er von ihr den gewöhnlichen Gewinn zu erwarten habe.<sup>278</sup> Die Aufstellung d[er] Physiokraten – daß das Grundeigentum als das einzig produktive Eigentum allein die Staatssteuern zu zahlen, also auch allein sie zu bewilligen und Teil an dem Staatswesen zu nehmen habe – verkehrt sich daher in die umgekehrte Bestimmung, daß die Steuer auf Grundrente die einzige Steuer auf ein improduktives Einkommen sei, daher die einzige Steuer, welche der nationalen Produktion nicht schädlich sei. Es versteht sich, daß so gefaßt, auch das politische Vorrecht der Grundeigentümer nicht mehr aus ihrer hauptsächlichlichen Besteuerung folgt.

Alles was Proudhon als Bewegung der Arbeit gegen das Kapital faßt, ist nur die Bewegung der Arbeit in der Bestimmung des Kapitals, des *industriellen Kapitals* gegen das nicht *als* Kapital, d. h. nicht industriell sich konsumierende Kapital.<sup>279</sup> Und diese Bewegung geht ihren siegreichen Weg, d. h. den Weg des Sieges des *industriellen* Kapitals. – Man sieht also, daß erst indem die *Arbeit* als Wesen des Privateigentums gefaßt wird, auch die nationalökonomische Bewegung als solche in ihrer wirklichen Bestimmtheit durchschaut werden kann.

#### 4. *Teilung der Arbeit*

Die *Gesellschaft* – wie sie für den Nationalökonom erscheint – ist die *bürgerliche Gesellschaft*, worin jedes Individuum ein  
 XXXV Ganzes von Bedürfnissen ist und es nur für d[en] anderen, wie der andere nur für es da ist, insofern sie sich wechselseitig zum Mittel werden. Der Nationalökonom – so gut, wie die Politik in ihren *Menschenrechten*<sup>280</sup> – reduziert alles auf d[en] Menschen, d. h. auf das Individuum, von welchem er alle Bestimmtheit abstreift, um es als Kapitalist oder Arbeiter zu fixieren.

Die *Teilung der Arbeit* ist der nationalökonomische Ausdruck von der *Gesellschaftlichkeit der Arbeit* innerhalb der Entfremdung. Oder, da die *Arbeit* nur ein Ausdruck der menschlichen Tätigkeit innerhalb der Entäußerung, der Lebensäußerung als

Lebensentäußerung ist, so ist auch die *Teilung der Arbeit* nichts anderes als das *entfremdete, entäußerte* Setzen der menschlichen Tätigkeit als einer *realen Gattungstätigkeit* oder als *Tätigkeit d[es] Menschen als Gattungswesen*.

Über das *Wesen der Teilung der Arbeit* – welche natürlich als ein Hauptmotor der Produktion des Reichtums gefaßt werden mußte, sobald die *Arbeit* als das *Wesen des Privateigentums* erkannt war, – d. h. über diese *entfremdete und entäußerte Gestalt der menschlichen Tätigkeit als Gattungstätigkeit* sind die Nationalökonomien sehr unklar und sich widersprechend.

*Adam Smith*:<sup>281</sup> »Die *Teilung der Arbeit* verdankt nicht der menschlichen Weisheit ihren Ursprung. Sie ist die notwendige, langsame und stufenweise Konsequenz des Hanges zum Austausch und des wechselseitigen Verschacherns der Produkte. Dieser Hang zum Handel ist wahrscheinlich eine notwendige Folge des Gebrauchs der Vernunft und des Wortes. Er ist allen Menschen gemeinschaftlich, findet sich bei keinem Tier. Das Tier, sobald es erwachsen ist, lebt auf seine Faust. Der Mensch hat beständig die Unterstützung von anderen nötig und vergeblich würde er sie bloß von ihrem Wohlwollen erwarten. Es wird viel sicherer sein, sich an ihr persönliches Interesse zu wenden und sie zu überreden, ihr eigener Vorteil erheische das zu tun, was er von ihnen wünscht. Wir adressieren uns bei anderen Menschen nicht an ihre *Menschheit*, sondern an ihren *Egoismus*; wir sprechen ihnen niemals von *unseren Bedürfnissen*, sondern immer von *ihrem Vorteil*. ... Da wir also durch Tausch, Handel, Schacher die Mehrzahl der guten Dienste, die uns wechselseitig nötig sind, erhalten, so ist es diese Disposition zum *Schacher*, welche der *Teilung der Arbeit* ihren Ursprung gegeben hat. Z. B.: In einem Tribus von Jägern oder Hirten macht ein Privatmann Bogen und Sehnen mit mehr Geschwindigkeit und Geschicklichkeit als ein anderer. Er vertauscht oft mit seinen Genossen diese Arten von Tagwerk gegen Vieh und Wild, er bemerkt bald, daß er letzteres durch dieses Mittel sich leichter verschaffen kann, als wenn er selbst auf die Jagd ginge.

Aus interessierter Berechnung macht er also aus der Fabrikation der Bogen etc. seine Hauptbeschäftigung. Die Differenz der *natürlichen Talente* unter den Individuen ist nicht sowohl die *Ursache* als der *Effekt* der Teilung der Arbeit. ... Ohne die Disposition d[er] Menschen zu handeln und tauschen, wäre jeder verpflichtet gewesen, sich selbst alle Notwendigkeiten und Bequemlichkeiten des Lebens zu verschaffen. Jeder hätte *dasselbe Tagewerk* zu erfüllen gehabt und jene *große Differenz* der *Beschäftigungen*, welche allein eine große Differenz der Talente erzeugen kann, hätte nicht stattgefunden. ... Wie nun dieser Hang zum Tauschen die Verschiedenheit der Talente erzeugt unter den Menschen, so ist es auch derselbe Hang, der diese Verschiedenheit nützlich macht. – Viele Tierrassen, obgleich von derselben Spezies, haben von der Natur unterschiedliche Charaktere erhalten, die in bezug auf ihre Anlagen augenfälliger sind, als man bei d[en] ungebildeten Menschen beobachten könnte. Von Natur ist ein Philosoph nicht halb so verschieden von einem Sackträger an Talent und Intelligenz als ein Haushund von einem Windhund, ein Windhund von einem Wachtelhund und dieser von einem Schäferhund. Dennoch sind diese verschiedenen Tierrassen, obgleich von derselben Spezies, fast von gar keiner Nützlichkeit für einander. Der Hofhund kann den Vorteilen seiner Stärke | nichts hinzufügen, dadurch daß er sich etwa der Leichtigkeit des Windhundes etc. bediente. Die Wirkungen dieser verschiedenen Talente oder Stufen der Intelligenz können, aus Mangel der Fähigkeit oder des Hangs zum Handel und Austausch, nicht zusammen, in Gemeinschaft geworfen werden und können durchaus nicht zum *Vorteil* oder zur *gemeinschaftlichen Bequemlichkeit* der Spezies beitragen. ... Jedes Tier muß sich selbst unterhalten und beschützen, unabhängig von den anderen, – es kann nicht den geringsten Nutzen von der Verschiedenheit der Talente ziehen, welche die Natur unter seinesgleichen verteilt hat. Unter den Menschen dagegen sind die disparatesten Talente einander nützlich, weil die *verschiedenen Produkte* jeder ihrer respektiven Industriezweige, vermittels dieses allgemeinen Hangs zum Handel und Austausch



sich sozusagen in eine gemeinschaftliche Masse geworfen finden, wo jeder Mensch nach seinen Bedürfnissen kaufen gehen kann irgendeinen Teil des Produkts der Industrie d[er] anderen. – Weil dieser Hang zum *Austausch der Teilung der Arbeit* ihren Ursprung gibt, so ist folglich das *Wachstum dieser Teilung* immer beschränkt durch die *Ausdehnung der Fähigkeit auszutauschen* oder in anderen Worten durch die *Ausdehnung des Marktes*. Ist der Markt sehr klein, so wird niemand ermutigt sein, sich gänzlich einer einzigen Beschäftigung zu ergeben, aus Mangel das Mehr des Produkts seiner Arbeit, welches seine eigene Konsumtion übersteigt, gegen ein gleiches Mehr des Produkts der Arbeit eines anderen, das er sich zu verschaffen wünschte, austauschen zu können...« Im *fortgeschrittenen* Zustand: »Jeder Mensch besteht von *échanges*, vom Austausch und wird eine Art von *Handelsmann*, und die *Gesellschaft selbst* ist eigentlich eine *handeltreibende* Gesellschaft.<sup>282</sup> (Sieh Destutt de Tracy: die Gesellschaft ist eine Reihe v[on] wechselseitigem Austausch, in dem *Kommerz* liegt das ganze Wesen der Gesellschaft.)<sup>283</sup> ... Die Akkumulation der Kapitalien steigt mit der Teilung der Arbeit und wechselseitig.«

So weit *Adam Smith*.<sup>284</sup>

»Wenn jede Familie die Totalität der Gegenstände ihrer Konsumtion erzeugte, könnte die Gesellschaft in Gang bleiben, obgleich sich keine Art von Austausch bewerkstelligte – *ohne fundamental* zu sein, ist der Austausch unentbehrlich in dem avancierten Zustand unserer Gesellschaft – die Teilung der Arbeit ist eine geschickte Anwendung der Kräfte d[es] Menschen – sie vermehrt also die Produkte der Gesellschaft, ihre Macht und ihre Genüsse, aber sie beraubt, vermindert die Fähigkeit jedes Menschen individuell genommen. – Die Produktion kann ohne den Austausch nicht stattfinden.«

So J. B. *Say*.<sup>285</sup>

»Die dem Menschen inhärenten Kräfte sind: seine Intelligenz und seine physische Anlage zur Arbeit; diejenigen, welche von dem gesellschaftlichen Zustand ihren Ursprung ableiten, bestehen: in der Fähigkeit, die *Arbeit* zu *teilen* und die *verschiedenen Arbeiten unter die verschiedenen Menschen auszuteilen* ... und in dem *Vermögen*, die *wechselseitigen Dienste* auszutauschen und die Produkte, welche diese Mittel konstituieren.<sup>286</sup> ... Das Motiv, warum ein Mensch d[em] anderen seine Dienste widmet, ist der Eigennutz – der Mensch verlangt eine Recompens für die einem anderen geleisteten Dienste.<sup>287</sup> – Das Recht des exklusiven Privateigentums ist unentbehrlich, damit sich der Austausch unter den Menschen etabliere.«<sup>288</sup> »Austausch und Teilung der Arbeit bedingen sich wechselseitig.«<sup>289</sup>

So *Skarbek*.

*Mill* stellt den entwickelten Austausch, den *Handel*, als *Folge* der *Teilung der Arbeit* dar.

XXXVII

»Die Tätigkeit des Menschen kann auf sehr einfache Elemente reduziert werden. Er kann in Wahrheit nichts mehr tun, als Bewegung produzieren; er kann die Sachen bewegen, um sie von einander zu ent|fernen oder einander zu nähern; die Eigenschaften der Materie tun das übrige. Bei der Anwendung der Arbeit und der Maschinen findet man oft, daß die Wirkungen durch eine geschickte Verteilung vermehrt werden können, durch Trennung der Operationen, die sich entgegenstehen und durch Vereinigung aller derjenigen, welche auf irgendeine Weise sich wechselseitig fördern können. Da im Allgemeinen die Menschen nicht viele verschiedene Operationen mit gleicher Geschwindigkeit und Geschicklichkeit exekutieren können, wie die Gewohnheit ihnen diese Fähigkeit für die Ausübung einer kleinen Zahl verschafft – so ist es immer vorteilhaft, soviel als möglich die Zahl der jedem Individuum anvertrauten Operationen zu beschränken. – Zur Teilung der Arbeit und Verteilung der Kräfte d[er] Menschen und der Maschinen auf die vorteilhafteste Art ist es notwen-

dig, in einer Menge von Fällen auf einer großen Stufenleiter zu operieren oder in anderen Worten, die Reichtümer in großen Massen zu produzieren. Dieser Vorteil ist der Entstehungsgrund der großen Manufakturen, von denen oft eine kleine, unter günstigen Verhältnissen gegründete Anzahl, manchmal nicht nur ein einziges, sondern mehrere Länder approvisioniert mit der hier verlangten Quantität von den durch sie produzierten Objekten.«

So *Mill*.<sup>290</sup>

Die ganze moderne Nationalökonomie aber stimmt darin überein, daß Teilung der Arbeit und Reichtum der Produktion, Teilung der Arbeit und Akkumulation des Kapitals sich wechselseitig bedingen, wie daß das *freigelassene*, sich selbst überlassene Privateigentum allein die nützlichste und umfassendste Teilung der Arbeit hervorbringen kann.

*Adam Smiths* Entwicklung läßt sich dahin resümieren: Die Teilung der Arbeit gibt der Arbeit die unendliche Produktionsfähigkeit. Sie ist begründet in dem *Hang* zum *Austausch* und *Schacher*, einem spezifisch menschlichen Hang, der wahrscheinlich nicht zufällig, sondern durch den Gebrauch der Vernunft und der Sprache bedingt ist. Das Motiv des Austauschenden ist nicht die *Menschheit*, sondern der *Egoismus*. Die Verschiedenartigkeit der menschlichen Talente ist mehr die Wirkung, als die Ursache der Teilung der Arbeit, i.e. des Austauschs. Auch macht letzterer erst diese Verschiedenheit nützlich. Die besonderen Eigenschaften der verschiedenen Rassen einer Tierart sind von Natur schärfer als die Verschiedenheit menschlicher Anlage und Tätigkeit. Weil die Tiere aber nicht *auszutauschen* vermögen, nützt keinem Tierindividuum die unterschiedliche Eigenschaft eines Tieres von derselben Art, aber von verschiedener Rasse. Die Tiere vermögen nicht, die unterschiedlichen Eigenschaften ihrer Spezies zusammenzulegen; sie vermögen nichts zum *gemeinschaftlichen* Vorteil und Bequemlichkeit ihrer Spezies beizutragen. Anders der *Mensch*, wo die disparatesten Talente und Tätigkeitsweisen sich wechselseitig nützen, *weil* sie ihre *verschiedenen* Produkte zusammenwerfen können in eine gemeinschaft-

liche Masse, wovon jeder kaufen kann. Wie die Teilung der Arbeit aus dem Hang des *Austauschs* entspringt, so wächst sie und ist begrenzt durch die *Ausdehnung* des *Austausches*, des *Marktes*. Im fortgeschrittenen Zustand jeder Mensch *Handelsmann*, die Gesellschaft eine *Handelsgesellschaft*.

Say betrachtet den *Austausch* als zufällig und nicht fundamental. Die Gesellschaft könnte ohne ihn bestehen. Er wird unentbehrlich im avancierten Zustand der Gesellschaft. Dennoch kann die *Produktion ohne ihn* nicht stattfinden. Die Teilung der Arbeit ist ein *bequemes, nützliches* Mittel, eine geschickte Anwendung der menschlichen Kräfte für den gesellschaftlichen Reichtum, aber sie vermindert die *Fähigkeit jedes Menschen individuell* genommen. Die letzte Bemerkung ist ein Fortschritt von Say.

Skarbek unterscheidet die *individuellen, d[em] Menschen inhärenten* Kräfte, Intelligenz und physische Disposition zur Arbeit, von den von der Gesellschaft *hergeleiteten* Kräften, *Austausch* und *Teilung der Arbeit*, die sich wechselseitig bedingen. Aber die notwendige Voraussetzung des Austausches ist das *Privateigentum*. Skarbek drückt hier unter objektiver Form aus, was Smith, Say, Ricardo etc. sagen, wenn sie den *Egoismus*, das *Privatinteresse* als Grund des Austausches oder den *Schacher* als die *wesentliche* und *adäquate* Form des Austausches bezeichnen.

Mill stellt den *Handel* als Folge der *Teilung der Arbeit* dar. Die *menschliche* Tätigkeit reduziert sich ihm auf eine *mechanische Bewegung*, Teilung der Arbeit und Anwendung von Maschinen befördern den Reichtum der Produktion. Man muß jedem Menschen einen möglichst kleinen Kreis von Operationen anvertrauen. Ihrerseits bedingen Teilung der Arbeit und Anwendung von Maschinen die Produktion des Reichtums in Masse, also d[es] Produkts. Dies der Grund der großen Manufakturen.

XXXVIII | Die Betrachtung der *Teilung der Arbeit* und des *Austausches* ist vom höchsten Interesse, weil sie die *sinnfällig entäußerten* Ausdrücke der menschlichen *Tätigkeit* und *Wesenskraft*, als einer *gattungsmäßigen* Tätigkeit und Wesenskraft sind.

Daß die *Teilung der Arbeit* und der *Austausch* auf dem *Privateigentum* beruhen, ist nichts anderes als die Behauptung daß die *Arbeit* das Wesen des Privateigentums ist, eine Behauptung, die

der Nationalökonom nicht beweisen kann, und die wir für ihn beweisen wollen. Eben darin, daß *Teilung der Arbeit* und *Austausch* Gestaltungen des Privateigentums sind, eben darin liegt der doppelte Beweis, sowohl daß das *menschliche* Leben zu seiner Verwirklichung des *Privateigentums* bedurfte, wie andererseits, daß es jetzt der Aufhebung des Privateigentums bedarf.

*Teilung der Arbeit* und *Austausch* sind die beiden *Erscheinungen*, bei denen der Nationalökonom auf die Gesellschaftlichkeit seiner Wissenschaft pocht und den Widerspruch seiner Wissenschaft, die Begründung der Gesellschaft durch das ungesellschaftliche Sonderinteresse in einem Atemzug bewußtlos ausspricht.

Die Momente, die wir zu betrachten haben, sind: Einmal wird der *Hang* des *Austauschs* – dessen Grund im Egoismus gefunden wird – als Grund oder Wechselwirkung der *Teilung der Arbeit* betrachtet. Say betrachtet den Austausch als nicht *fundamental* für das Wesen der Gesellschaft. Der Reichtum, die Produktion, wird durch die *Teilung der Arbeit* und den Austausch erklärt. Die Verarmung und Entwesung der individuellen Tätigkeit durch die *Teilung der Arbeit* wird zugestanden. Austausch und *Teilung der Arbeit* werden als Produzenten der großen *Verschiedenheit der menschlichen Talente* anerkannt, eine *Verschiedenheit*, welche durch ersteren auch wieder *nützlich* wird. Skarbek teilt die Produktions- oder produktiven Wesenskräfte des Menschen in 2 Teile, 1) die individuellen und ihm inhärenten, seine Intelligenz und spezielle Arbeitsdisposition oder Fähigkeit, 2) die von der Gesellschaft – nicht vom wirklichen Individuum – *abgeleiteten*, die *Teilung der Arbeit* und den Austausch. – Ferner: Die *Teilung der Arbeit* ist durch den *Markt* beschränkt. – Die menschliche Arbeit ist einfache *mechanische Bewegung*; die Hauptsache tun die materiellen Eigenschaften der Gegenstände. – Einem Individuum müssen wenigst mögliche Operationen zugeteilt werden – Spaltung der Arbeit und Konzentrierung des Kapitals, die Nichtigkeit der individuellen Produktion und d[ie] Produktion des Reichtums in Masse – Verstand des freien Privateigentums in der *Teilung der Arbeit*.<sup>291</sup>

## 5. Geld

XLI | Wenn die *Empfindungen*, Leidenschaften etc. d[es] Menschen nicht nur anthropologische Bestimmungen im [eigene]n Sinn, sondern wahrhaft *ontologische* Wesens(Natur)bejahungen sind<sup>292</sup> – und wenn sie nur dadurch wirklich sich bejahen, daß ihr *Gegenstand sinnlich* für sie ist, so versteht sich 1) daß die Weise ihrer Bejahung durchaus nicht eine und dieselbe ist, sondern vielmehr die unterschiedene Weise der Bejahung die Eigentümlichkeit ihres Daseins, ihres Lebens bildet; die Weise, wie der Gegenstand für sie, ist die eigentümliche Weise ihres *Genusses*; 2) da, wo die sinnliche Bejahung unmittelbares Aufheben des Gegenstandes in seiner selbständigen Form ist (Essen, Trinken, Bearbeiten des Gegenstandes etc.), ist dies die Bejahung des Gegenstandes; 3) insofern der Mensch *menschlich*, also auch seine Empfindung etc. *menschlich* ist, ist die Bejahung des Gegenstandes durch einen anderen ebenfalls sein eigener Genuß; 4) erst durch die entwickelte Industrie, i.e. durch die Vermittlung des Privateigentums wird das ontologische Wesen der menschlichen Leidenschaft sowohl in seiner Totalität, als in seiner Menschlichkeit; die Wissenschaft vom Menschen ist also selbst ein Produkt der praktischen Selbstbetätigung d[es] Menschen; 5) der Sinn des Privateigentums – losgelöst von seiner Entfremdung – ist das *Dasein* der *wesentlichen Gegenstände* für d[en] Menschen, sowohl als Gegenstand des Genusses, wie der Tätigkeit.<sup>293</sup>

Das *Geld*, indem es die *Eigenschaft* besitzt, alles zu kaufen, indem es die Eigenschaft besitzt, alle Gegenstände sich anzueigenen, ist also der *Gegenstand* im eminenten Sinn. Die Universalität seiner *Eigenschaft* ist die Allmacht seines Wesens; es gilt daher als allmächtiges Wesen. ... Das Geld ist der *Kuppler* zwischen dem Bedürfnis und dem Gegenstand, zwischen dem Leben und dem Lebensmittel d[es] Menschen. Was mir aber *mein* Leben vermittelt,<sup>294</sup> das *vermittelt mir* auch das Dasein d[es] anderen Menschen für mich. Das ist für mich der *andere* Mensch. –

»Was Henker? freilich Hand und Füße  
Und Kopf und Hintre, die sind dein!

Doch alles was ich frisch genieße,  
Ist das drum weniger mein?

Wenn ich sechs Hengste zahlen kann,  
Sind ihre Kräfte nicht die meine?  
Ich renne zu und bin ein rechter Mann,  
Als hätt' ich vierundzwanzig Beine.«

*Goethe. Faust. (Mephisto)*<sup>295</sup>

*Shakespeare im Timon von Athen:*

»Gold? kostbar, flimmernd, rotes Gold? Nein, Götter!  
Nicht eitel fleht' ich.  
So viel hievon macht schwarz weiß, häßlich schön;  
Schlecht gut, alt jung, feig tapfer, niedrig edel.  
Dies lockt ... den Priester vom Altar;  
Reißt Halbgenesnen weg das Schlummerkissen:  
Ja dieser rote Sklave löst und bindet  
Geweihte Bande; segnet den Verfluchten;  
Er macht den Aussatz lieblich, ehrt den Dieb,  
Und gibt ihm Rang, gebeugtes Knie und Einfluß,  
Im Rat der Senatoren: dieser führt  
Der überjäh'gen Witwe Freier zu;  
Sie von Spital und Wunden giftig eiternd  
Mit Ekel fortgeschickt, verjüngt balsamisch  
Zu Maienjugend dies. Verdammt Metall,  
Gemeine Hure du der Menschen, die  
Die Völker tört.«

Und weiter unten:

»Du süßer Königsmörder, edle Scheidung  
Des Sohns und Vaters! glänzender Besudler  
Von Hymens reinstem Lager! tapfrer Mars!  
Du ewig blüh'nder zartgeliebter Freier,  
Des roter Schein den heil'gen Schnee zerschmelzt  
Auf Dianas reinem Schoß! *sichtbare Gottheit*,  
Die du *Unmöglichkeiten* eng verbrüderst,

XLII

Zum Kuß sie zwingst! du sprichst in jeder Sprache,  
 | Zu jedem Zweck! O du der Herzen Prüfstein!  
 Denk, es empört dein Sklave sich, der Mensch!  
*Vernichte* deine Kraft sie all verwirrend,  
 Daß Tieren wird die Herrschaft dieser Welt!«<sup>296</sup>

Shakespeare schildert das Wesen des Geldes trefflich. Um ihn zu verstehen, beginnen wir zunächst mit der Auslegung der goethischen Stelle.

Was durch das *Geld* für mich ist, was ich zahlen, d. h., was das Geld kaufen kann, das *bin ich*, der Besitzer des Geldes selbst. So groß die Kraft des Geldes, so groß ist meine Kraft. Die Eigenschaften des Geldes sind meine – seines Besitzers – Eigenschaften und Wesenskräfte. Das was ich *bin* und *vermag* ist also keineswegs durch meine Individualität bestimmt. Ich *bin* häßlich, aber ich kann mir die *schönste* Frau kaufen. Also bin ich nicht *häßlich*, denn die Wirkung der *Häßlichkeit*, ihre abschreckende Kraft ist durch das Geld vernichtet. Ich – meiner Individualität nach – bin *lahm*, aber das Geld verschafft mir 24 Füße; ich bin also nicht lahm; ich bin ein schlechter, unehrlicher, gewissenloser, geistloser Mensch, aber das Geld ist geehrt, also auch sein Besitzer. Das Geld ist das höchste Gut, also ist sein Besitzer gut, das Geld überhebt mich überdem der Mühe unehrlich zu sein, ich werde also als ehrlich präsumiert; ich bin *geistlos*, aber das Geld ist der *wirkliche Geist* aller Dinge, wie sollte sein Besitzer geistlos sein? Zudem kann er sich die geistreichen Leute kaufen, und wer die Macht über d[en] Geistreichen hat, ist der nicht geistreicher als der Geistreiche? Ich, der durch das Geld *alles*, wonach ein menschliches Herz sich sehnt, vermag, besitze ich nicht alle menschlichen Vermögen? Verwandelt also mein Geld nicht alle meine Unvermögen in ihr Gegenteil?<sup>297</sup>

Wenn das *Geld* das Band ist, das mich an das *menschliche* Leben, das mir die Gesellschaft, das mich mit der Natur und d[em] Menschen verbindet, ist das Geld nicht das Band aller *Bande*? Kann es nicht alle *Bande* lösen und binden? Ist es darum nicht auch das allgemeine *Scheidungsmittel*? Es ist die wahre *Schei-*



*demünze*, wie das wahre *Bindungsmittel*, die *galvan/ochemische* Kraft der Gesellschaft.

Shakespeare hebt an dem Geld besonders 2 Eigenschaften heraus.

1) Es ist die sichtbare Gottheit, die Verwandlung aller menschlichen und natürlichen Eigenschaften in ihr Gegenteil, die allgemeine Verwechslung und Verkehrung der Dinge; es verbrüdert Unmöglichkeiten;

2) Es ist die allgemeine Hure, der allgemeine Kuppler der Menschen und Völker.

Die Verkehrung und Verwechslung aller menschlichen und natürlichen Qualitäten, die Verbrüderung der Unmöglichkeiten – die *göttliche* Kraft – des Geldes liegt in seinem *Wesen* als dem entfremdeten, entäußernden und sich veräußernden *Gattungswesen* der Menschen. Es ist das entäußerte *Vermögen* der *Menschheit*.

Was ich qua *Mensch* nicht vermag, was also alle meine individuellen Wesenskräfte nicht vermögen, das vermag ich durch das *Geld*. Das Geld macht also jede dieser Wesenskräfte zu etwas, was sie an sich nicht ist, d. h. zu ihrem *Gegenteil*.

Wenn ich mich nach einer Speise sehne oder den Postwagen brauchen will, weil ich nicht stark genug bin, den Weg zu Fuß zu machen, so verschafft mir das Geld die Speise und den Postwagen, d. h. es verwandelt meine Wünsche aus Wesen der Vorstellung, es übersetzt sie aus ihrem gedachten, vorgestellten, gewollten Dasein in ihr *sinnliches, wirkliches* Dasein, aus der Vorstellung in das Leben, aus dem vorgestellten Sein in das wirkliche Sein. Als diese Vermittlung ist es die *wahrhaft schöpferische* Kraft.

Die *demande* existiert, wohl auch für den, der kein Geld hat, aber seine *demande* ist ein bloßes Wesen der Vorstellung, das auf mich, auf d[en] 3ten, auf die [anderen] | keine Wirkung, keine Existenz hat, also für mich selbst *unwirklich, gegenstandlos* XLIII bleibt. Der Unterschied der effektiven, auf das Geld basierten und d[er] effektlosen, auf mein Bedürfnis, meine Leidenschaft, meinen Wunsch etc. basierten *demande* ist der Unterschied zwischen *Sein* und *Denken*, zwischen der bloßen in mir *existierenden*

Vorstellung und der Vorstellung, wie sie als *wirklicher Gegenstand* außer mir für mich ist.

Ich, wenn ich kein Geld zum Reisen habe, habe kein *Bedürfnis*, d. h. kein wirkliches und sich verwirklichendes Bedürfnis zum Reisen. Ich, wenn ich *Beruf* zum Studieren, aber kein Geld dazu habe, habe *keinen* Beruf zum Studieren, d. h. keinen *wirksamen*, keinen *wahren* Beruf. Dagegen ich, wenn ich wirklich *keinen* Beruf zum Studieren habe, aber den Willen *und* das Geld, habe einen *wirksamen* Beruf dazu. Das *Geld* – als das äußere, nicht aus d[em] Menschen als Menschen und nicht von der menschlichen Gesellschaft als Gesellschaft herkommende allgemeine – *Mittel* und *Vermögen*, die *Vorstellung in die Wirklichkeit*, und die *Wirklichkeit zu einer bloßen Vorstellung* zu machen, verwandelt ebensowohl die *wirklichen menschlichen und natürlichen Wesenskräfte* in bloß abstrakte Vorstellungen und darum *Unvollkommenheiten*, qualvolle Hirngespinnste, wie es andererseits die *wirklichen Unvollkommenheiten und Hirngespinnste*, die wirklich ohnmächtigen, nur in der Einbildung des Individuums existierenden Wesenskräfte desselben zu *wirklichen Wesenskräften* und *Vermögen* verwandelt. Schon dieser Bestimmung nach ist es also schon die allgemeine Verkehrung der *Individualitäten*, die sie in ihr Gegenteil umkehrt und ihren Eigenschaften widersprechende Eigenschaften beilegt.

Als diese *verkehrende* Macht erscheint es dann auch gegen das Individuum und gegen die gesellschaftlichen etc. Bande, die für sich *Wesen* zu sein behaupten. Es verwandelt die Treue in Untreue, die Liebe in Haß, den Haß in Liebe, die Tugend in Laster, das Laster in Tugend, den Knecht in d[en] Herrn, d[en] Herrn in den Knecht, den Blödsinn in Verstand, den Verstand in Blödsinn.

Da das Geld, als der existierende und sich betätigende Begriff des Wertes alle Dinge verwechselt, vertauscht, so ist es die allgemeine *Verwechslung* und *Vertauschung* aller Dinge, also die verkehrte Welt,<sup>298</sup> die Verwechslung und Vertauschung aller natürlichen und menschlichen Qualitäten.

Wer die Tapferkeit kaufen kann, der ist tapfer, wenn er auch feig ist. Da das Geld nicht gegen eine bestimmte Qualität, gegen ein bestimmtes Ding, menschliche Wesenskräfte, sondern gegen

die ganze menschliche und natürliche gegenständliche Welt sich austauscht, so tauscht es also – vom Standpunkt seines Besitzers angesehen – jede Eigenschaft gegen jede – auch ihr widersprechende Eigenschaft und Gegenstand – aus; es ist die Verbrüderung der Unmöglichkeiten, es zwingt das sich Widersprechende zum Kuß.

Setze den *Menschen* als *Menschen* und sein Verhältnis zur Welt als ein menschliches voraus, so kannst du Liebe nur gegen Liebe austauschen, Vertrauen nur gegen Vertrauen etc. Wenn du die Kunst genießen willst, mußt du ein künstlerisch gebildeter Mensch sein; wenn du Einfluß auf andere Menschen ausüben willst, mußt du ein wirklich anregend und fördernd auf andere Menschen wirkender Mensch sein. Jedes deiner Verhältnisse zum Menschen und zu der Natur – muß eine *bestimmte*, dem Gegenstand deines Willens entsprechende *Äußerung* deines *wirklichen individuellen* Lebens sein. Wenn du liebst, ohne Gegenliebe hervorzurufen, d. h. wenn dein Lieben als Lieben nicht die Gegenliebe produziert, wenn du durch deine *Lebensäußerung* als liebender Mensch dich nicht zum *geliebten Menschen* machst, so ist deine Liebe ohnmächtig, ein Unglück.

#### *6. Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt*<sup>299</sup>

6) An diesem Punkte ist vielleicht der Ort, sowohl zur Verständigung und Berechtigung über die Hegelsche Dialektik überhaupt, als namentlich über ihre Ausführung in der Phänomenologie und Logik, endlich über das Verhältnis der neueren kritischen Bewegung einige Andeutungen zu geben.

Die Beschäftigung mit dem Inhalt der alten Welt, die von dem Stoff befangene Entwicklung der modernen deutschen Kritik war so gewaltsam, daß ein völlig kritikloses Verhalten zur Methode des Kritisierens, und eine völlige Bewußtlosigkeit über die *scheinbar formelle*, aber wirklich *wesentliche* Frage stattfand, wie halten wir es nun mit der Hegelschen *Dialektik*? Die Bewußtlosigkeit über das Verhältnis der modernen Kritik zur He-

gelschen Philosophie überhaupt und zur Dialektik namentlich war so groß, daß Kritiker wie *Strauß*<sup>300</sup> und *Bruno Bauer*, der erstere vollständig, der zweite in seinen »Synoptikern« (wo er dem Strauß gegenüber das »Selbstbewußtsein« d[es] abstrakten Menschen an die Stelle der Substanz der »abstrakten Natur« stellt)<sup>301</sup> und selbst noch im »entdeckten Christentum«<sup>302</sup> wenigstens der Potenz nach noch vollständig innerhalb der Hegelschen Logik befangen sind. So heißt es z. B. in dem entdeckten Christentum:

»Als ob nicht das Selbstbewußtsein, indem es die Welt, den Unterschied setzt, und in dem, was es hervorbringt, sich selbst hervorbringt, da es den Unterschied des Hervorgebrachten von ihm selbst wieder aufhebt, da es nur im Hervorbringen und in der Bewegung es selber ist – als ob es nicht in dieser Bewegung seinen Zweck hätte«<sup>303</sup> etc. oder: »Sie (die französischen Materialisten) haben noch nicht sehen können, daß die Bewegung des Universums erst als die Bewegung des Selbstbewußtseins wirklich für sich geworden und zur Einheit mit ihr selbst zusammengegangen ist«,<sup>304</sup>

Ausdrücke, die auch nicht einmal in der Sprache einen Unterschied von der Hegelschen Auffassung zeigen, sondern sie vielmehr wörtlich wiederholen.

- XII | Wie wenig während d[em] Akt der Kritik (Bauer, die Synoptiker) ein Bewußtsein vorhanden war über das Verhältnis zur Hegelschen Dialektik, wie wenig dieses Bewußtsein auch nach dem Akt der stofflichen Kritik entstand, beweist Bauer, wenn er in seiner »guten Sache der Freiheit«<sup>305</sup> die vorlaute Frage des Herrn Gruppe<sup>306</sup>, »was nun mit der Logik« dadurch abweist, daß er ihn auf kommende Kritiker verweist.

Aber auch nun, nachdem *Feuerbach* – sowohl in seinen »Thesen« in den *Anecdotes*, als ausführlich in der »Philosophie der Zukunft« die alte Dialektik und Philosophie dem Keim nach umgeworfen hat – nachdem dagegen jene Kritik, welche diese Tat nicht zu vollbringen wußte, dagegen die Tat vollbrachte, sich »als reine, entschiedene, absolute, mit sich ins klare gekommene Kritik« auszurufen,<sup>307</sup> nachdem sie in ihrem spiritualistischen

Hochmut die ganze geschichtliche Bewegung auf das Verhältnis der übrigen Welt – die ihr gegenüber unter die Kategorie der »Masse« fällt – zu ihr selbst reduziert und alle dogmatischen Gegensätze in den *einen* dogmatischen Gegensatz ihrer eigenen Klugheit und der Dummheit der Welt, des kritischen Christus und der Menschheit, als dem »*Haufen*«, aufgelöst hat; nachdem sie ihre eigene Vortrefflichkeit täglich und stündlich an der Geistlosigkeit der Masse bewiesen hat, nachdem sie endlich das kritische *jüngste Gericht* unter der Gestalt verkündigt hat, daß der Tag herannahe, wo die ganze verfallende Menschheit ihr gegenüber sich scharen werde, von ihr in Gruppen sondiert und jeder besondere Haufen sein testimonium paupertatis erhalten werde, nachdem sie ihre Erhabenheit über menschliche Empfindungen, wie über die Welt, über welche sie in erhabener Einsamkeit thronend nur von Zeit zu Zeit das Gelächter der olympischen Götter von ihren sarkastischen Lippen schallen läßt, hat drucken lassen – nach allen diesen ergötzlichen Gebarungen des unter der Form der Kritik verscheidenden Idealismus (des Junghegelturns) hat er auch nicht einmal die Ahnung ausgesprochen, daß man sich nun kritisch mit seiner Mutter, der Hegelschen Dialektik auseinandersetzen habe, ja selbst über kein kritisches Verhältnis zur Feuerbachischen Dialektik anzugeben gewußt. Ein völliges unkritisches Verhalten zu sich selbst.

*Feuerbach* ist der einzige, der ein *ernsthafte*s, ein *kritisches* Verhältnis zur Hegelschen Dialektik hat und wahrhafte Entdeckungen auf diesem Gebiete gemacht hat, überhaupt der wahre Überwinder der alten Philosophie ist.<sup>308</sup> Die Größe der Leistung und die geräuschlose Einfachheit, womit F. sie der Welt gibt, stehen in einem wunderlichen Gegensatz zu dem umgekehrten Verhältnis.

Feuerbachs große Tat ist: 1) der Beweis, daß die Philosophie nichts anderes ist als die in Gedanken gebrachte und denkend ausgeführte Religion;<sup>309</sup> also ebenfalls zu verurteilen ist; eine andere Form und Daseinsweise d[er] Entfremdung des menschlichen Wesens.

2) Die Gründung des *wahren Materialismus* und der *reellen Wissenschaft*, indem Feuerbach das gesellschaftliche Verhältnis

das »des Menschen zum Menschen« – ebenso zum Grundprinzip der Theorie macht;<sup>310</sup>

3) indem er der Negation der Negation, die das absolut Positive zu sein behauptet, das auf sich selbst ruhende und positiv auf sich selbst begründete Positive entgegenstellt.<sup>311</sup>

Feuerbach erklärt die Hegelsche Dialektik – (und begründet dadurch den Ausgang vom Positiven, vom Sinnlich-Gewissen) – folgendermaßen:

Hegel geht aus von der Entfremdung (logisch: dem Unendlichen, abstrakt Allgemeinen), der Substanz, der absoluten und fixierten Abstraktion, – d. h. populär ausgedrückt, er geht von der Religion und Theologie aus.

Zweitens: Er hebt das Unendliche auf, setzt das Wirkliche, Sinnliche, Reale, Endliche, Besondere. (Philosophie, Aufhebung der Religion und Theologie.)

*Drittens.* Er hebt das Positive wieder auf; stellt die Abstraktion, das Unendliche wieder her. Wiederherstellung der Religion und Theologie.<sup>312</sup>

Feuerbach faßt also die Negation der Negation *nur* als Widerspruch der Philosophie mit sich selbst auf, als die Philosophie, welche die Theologie (Transzendenz etc.) bejaht, nachdem sie dieselbe verneint hat, also im Gegensatz zu sich selbst bejaht.

XIII Die Position oder Selbstbejahung und Selbstbestätigung, die in der Negation der Negation liegt, wird für eine ihrer selbst noch nicht sichere, darum mit ihrem Gegensatz behaftete, an sich selbst zweifelnde und darum des Beweises bedürftige, also nicht durch ihr Dasein sich selbst beweisende, als nicht eingestandene | Position gefaßt und darum ihr direkt und unvermittelt die sinnlichgewisse auf sich selbst gegründete Position entgegengestellt.

Feuerbach faßt auch die Negation der Negation, den konkreten Begriff als das sich im Denken überbietende und als Denken unmittelbar Anschauung, Natur, Wirklichkeit sein wollende Denken.<sup>313</sup>

Aber indem Hegel die Negation der Negation – der positiven Beziehung nach, die in ihr liegt, als das wahrhaft und einzig Positive – der negativen Beziehung nach, die in ihr liegt, als den

einzig wahren Akt und Selbstbetätigungsakt alles Seins – aufgefaßt hat, hat er nur den *abstrakten, logischen, spekulativen* Ausdruck für die Bewegung der Geschichte gefunden, die noch nicht *wirkliche* Geschichte d[es] Menschen als eines vorausgesetzten Subjekts, sondern erst *Erzeugungsakt, Entstehungsgeschichte* des Menschen ist. – Sowohl die abstrakte Form werden wir erklären, als den Unterschied, den diese Bewegung bei Hegel im Gegensatz zur modernen Kritik, zu demselben Prozeß in Feuerbachs Wesen des Christentums hat, oder vielmehr die *kritische* Gestalt dieser bei Hegel noch unkritischen Bewegung.

Ein Blick auf das Hegelsche System. Man muß beginnen mit der Hegelschen *Phänomenologie*, der wahren Geburtsstätte und dem Geheimnis der Hegelschen Philosophie. –<sup>314</sup>

*Phänomenologie.*

A) Das *Selbstbewußtsein*.

I.) *Bewußtsein*. α) Sinnliche Gewißheit oder das Dieses und das *Meinen*. β) Die *Wahrnehmung* oder das Ding mit seinen Eigenschaften und die *Täuschung*. γ) Kraft und Verstand, Erscheinung und übersinnliche Welt.

II.) *Selbstbewußtsein*. Die Wahrheit der Gewißheit seiner selbst. a) Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewußtseins, Herrschaft und Knechtschaft. b) Freiheit des Selbstbewußtseins. Stoizismus, Skeptizismus, das unglückliche Bewußtsein.

III.) *Vernunft*. Gewißheit und Wahrheit der Vernunft. a) beobachtende Vernunft; Beobachtung der Natur und des Selbstbewußtseins. b) Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseins durch sich selbst. Die Lust und die Notwendigkeit. Das Gesetz des Herzens und der Wahnsinn des Eigendünkels. Die Tugend und der Weltlauf. c) die Individualität, welche sich an und für sich reell ist. Das geistige Tierreich und der Betrug oder die Sache selbst. Die gesetzgebende Vernunft. Die gesetzprüfende Vernunft.

B) Der *Geist*.

I.) Der *wahre* Geist; die Sittlichkeit. II.) Der sich entfremdete Geist, die Bildung. III.) Der seiner selbst gewisse Geist, die Moralität.

C) Die Religion. *natürliche, Kunstreligion, offenbare Religion.*

D) Das *absolute Wissen*.<sup>315</sup>

Wie die *Enzyklopädie* Hegels mit der Logik beginnt, mit dem *reinen spekulativen Gedanken* und mit dem *absoluten Wissen*, dem selbstbewußten, sich selbst erfassenden philosophischen oder absoluten, d.i. übermenschlichen abstrakten Geist, aufhört, so ist die ganze Enzyklopädie nichts als das *ausgebreitete Wesen* des philosophischen Geistes, seine Selbstvergegenständlichung;<sup>316</sup> wie der philosophische Geist nichts ist als der innerhalb seiner Selbstentfremdung denkend, d. h. abstrakt sich erfassende entfremdete Geist der Welt. – Die *Logik* – das *Geld* des Geistes, der spekulative, der *Gedankenwert* des Menschen und der Natur – ihr gegen alle wirkliche Bestimmtheit vollständig gleichgültig gewordenes und darum unwirkliches Wesen – das *entäußerte*, daher von der Natur und d[em] wirklichen Menschen abstrahierende *Denken*; das *abstrakte Denken*. – Die *Äußerlichkeit dieses abstrakten Denkens* ... die *Natur*, wie sie für dies abstrakte Denken ist. Sie ist ihm äußerlich, sein Selbstverlust; und es faßt sie auch äußerlich, als abstrakten Gedanken, aber als entäußertes abstraktes Denken. – Endlich der *Geist*, dies in seine eigene Geburtsstätte heimkehrende Denken, welches sich als anthropologischer, phänomenologischer, psychologischer, sittlicher, künstlicher, religiöser Geist immer noch nicht für sich selbst gilt, bis es sich endlich als *absolutes Wissen* und darum absoluter i.e. abstrakter Geist vorfindet und selbstbejaht, sein bewußtes und ihm entsprechendes Dasein erhält. Denn sein wirkliches Dasein ist die *Abstraktion*. ...

Ein doppelter Fehler bei Hegel.

1. tritt in der Phänomenologie, als der Geburtsstätte der Hegelschen Philosophie, am klarsten hervor. Wenn er z. B. Reichtum, Staatsmacht etc. als dem *menschlichen Wesen* entfremdete Wesen gefaßt,<sup>317</sup> so geschieht dies nur in ihrer Gedankenform. ... Sie sind Gedankenwesen – daher bloß eine Entfremdung des *reinen*, d.i. abstrakten philosophischen Denkens. Die ganze Bewegung endet daher mit dem absoluten Wissen. Wovon diese Gegenstände entfremdet sind und wem sie mit der Anmaßung der Wirklichkeit entgentreten, das ist eben das abstrakte Den-



ken. Der *Philosoph* legt sich – also selbst eine abstrakte Gestalt d[es] entfremdeten Menschen – als den Maßstab der entfremdeten Welt an. Die ganze *Entäußerungsgeschichte* und die ganze *Zurücknahme* der Entäußerung ist daher nichts als die *Produktionsgeschichte* des abstrakten, des absoluten | (Siehe p. XIII.) XVII  
Denkens, des logischen, spekulativen Denkens. Die *Entfremdung*, welche daher das eigentliche Interesse dieser Entäußerung und Aufhebung dieser Entäußerung bildet, ist der Gegensatz von *an sich* und *für sich*, von *Bewußtsein* und *Selbstbewußtsein*, von *Objekt* und *Subjekt*, d. h. der Gegensatz des abstrakten Denkens und der sinnlichen Wirklichkeit oder der wirklichen Sinnlichkeit innerhalb des Gedankens selbst. Alle anderen Gegensätze und Bewegungen dieser Gegensätze sind nur der *Schein*, die *Hülle*, die *exoterische* Gestalt dieser einzig interessanten Gegensätze, welche den *Sinn* der anderen profanen Gegensätze bilden. Nicht daß das menschliche Wesen sich *unmenschlich*, im Gegensatz zu sich selbst sich *vergegenständlicht*, sondern, daß es im *Unterschied* vom, und im *Gegensatz* zum abstrakten Denken sich *vergegenständlicht*, gilt als das gesetzte und als das aufzuhebende Wesen der Entfremdung.

| Die Aneignung der zu Gegenständen und zu fremden Gegenständen gewordenen Wesenskräfte d[es] Menschen ist also erstens nur eine *Aneignung*, die im *Bewußtsein*, im *reinen Denken*, i. e. in der *Abstraktion* vor sich geht, die Aneignung dieser Gegenstände als *Gedanken* und *Gedankenbewegungen*, weshalb schon in der Phänomenologie – trotz ihres durchaus negativen und kritischen Aussehens und trotz der wirklich in ihr enthaltenen, oft weit der späteren Entwicklung vorgreifenden Kritik – schon der unkritische Positivismus und der ebenso unkritische Idealismus der späteren Hegelschen Werke – diese philosophische Auflösung und Wiederherstellung der vorhandenen Empirie – latent liegt, als Keim, als Potenz, als ein Geheimnis vorhanden ist. *Zweitens*. Die Vindizierung der gegenständlichen Welt für d[en] Menschen – z. B. die Erkenntnis, daß das *sinnliche* Bewußtsein kein *abstrakt* sinnliches Bewußtsein, sondern ein *menschlich* sinnliches Bewußtsein, daß die Religion, der Reichtum etc. nur die entfremdete Wirklichkeit der *menschlichen* XVIII

Vergegenständlichung, der zum Werk herausgeborenen *menschlichen* Wesenskräfte und darum nur der *Weg* zur wahren *menschlichen* Wirklichkeit sind –, diese Aneignung oder die Einsicht in diesen Prozeß erscheint daher bei Hegel so, daß *Sinnlichkeit*, *Religion*, Staatsmacht etc. *geistige* Wesen sind – denn nur der *Geist* ist das *wahre* Wesen d[es] Menschen<sup>318</sup> und die wahre Form des Geistes ist der denkende Geist, der logische, spekulative Geist. Die *Menschlichkeit* der Natur und d[er] von der Geschichte erzeugten Natur, d[er] Produkte d[es] Menschen, erscheint darin, daß sie *Produkte* des abstrakten Geistes sind und insofern also *geistige* Momente, *Gedankenwesen*. Die Phänomenologie ist daher die verborgene, sich selbst noch unklare und mystizierende Kritik; aber insofern sie die *Entfremdung* d[es] Menschen – wenn auch der Mensch nur in der Gestalt des Geistes erscheint – festhält, liegen in ihr *alle* Elemente der Kritik verborgen und oft schon in einer weit den Hegelschen Standpunkt überragenden Weise *vorbereitet* und *ausgearbeitet*. Das »unglückliche Bewußtsein«, das »ehrliche Bewußtsein«, der Kampf des »edelmütigen und niederträchtigen Bewußtseins« etc. etc. diese einzelnen Abschnitte enthalten die *kritischen* Elemente – aber noch in einer entfremdeten Form – ganzer Sphären, wie der Religion, des Staats, des bürgerlichen Lebens etc. Wie also das *Wesen*, der *Gegenstand* als Gedankenwesen, so ist das *Subjekt* immer *Bewußtsein* oder *Selbstbewußtsein*, oder vielmehr der Gegenstand erscheint nur als *abstraktes* Bewußtsein, der Mensch nur als *Selbstbewußtsein*, die unterschiedenen Gestalten der Entfremdung, die auftreten, sind daher nur verschiedene Gestalten des Bewußtseins und Selbstbewußtseins. Wie *an sich* das abstrakte Bewußtsein – als welches der Gegenstand gefaßt wird – bloß ein Unterscheidungsmoment des Selbstbewußtseins ist, – so tritt auch als Resultat der Bewegung die Identität des Selbstbewußtseins mit dem Bewußtsein, das absolute Wissen, die nicht mehr nach außen hin, sondern nur noch in sich selbst vorgehende Bewegung des abstrakten Denkens als Resultat auf, d. h. die Dialektik des reinen Gedankens ist das Resultat. (Siehe Fortsetzung. p. XXII.)

| <sup>319</sup> (Sieh p. XVIII.) Das Große an der Hegelschen *Phänomenologie* und ihrem Endresultate – der Dialektik, der Negativität als dem bewegenden und erzeugenden Prinzip – ist also einmal, daß Hegel die Selbsterzeugung d[es] Menschen als einen Prozeß faßt, die Vergegenständlichung als Entgegenständlichung, als Entäußerung, und als Aufhebung dieser Entäußerung; daß er also das Wesen der *Arbeit* faßt und den gegenständlichen Menschen, wahren, weil wirklichen, Menschen, als Resultat seiner *eigenen Arbeit* begreift. Das *wirkliche, tätige* Verhalten des Menschen zu sich als Gattungswesen, oder die Betätigung seiner als eines wirklichen Gattungswesens, d. h. als menschlichen Wesens, ist nur möglich dadurch, daß er wirklich alle seine *Gattungskräfte* – was wieder nur durch das Gesamtwirken d[es] Menschen möglich ist, nur als Resultat der Geschichte – herausschafft, sich zu ihnen als Gegenständen verhält, was zunächst wieder nur in der Form der Entfremdung möglich ist.

Die Einseitigkeit und die Grenze Hegels werden wir nun ausführlich an dem Schlußkapitel der *Phänomenologie* – das absolute Wissen – ein Kapitel, welches sowohl der zusammengefaßte Geist der *Phänomenologie*, ihr Verhältnis zur spekulativen Dialektik, als auch das *Bewußtsein* Hegels über beide und ihr wechselseitiges Verhältnis enthält – darstellen.

Vorläufig nehmen wir nur noch das vorweg: Hegel steht auf dem Standpunkt der modernen Nationalökonomien. Er erfaßt die *Arbeit* als das Wesen, als das sich bewährende Wesen d[es] Menschen; er sieht nur die positive Seite der Arbeit, nicht ihre negative. Die Arbeit ist das *Fürsichwerden* d[es] Menschen innerhalb der *Entäußerung* oder als *entäußerter* Mensch. Die Arbeit, welche Hegel allein kennt und anerkennt, ist die *abstrakt* geistige. Was also überhaupt das Wesen der Philosophie bildet, die *Entäußerung des sich wissenden Menschen* oder die sich *denkende entäußerte* Wissenschaft, dies erfaßt Hegel als ihr Wesen, und er kann daher der vorhergehenden Philosophie gegenüber ihre einzelnen Momente zusammenfassen und seine Philosophie als *die* Philosophie darstellen. Was die anderen Philosophen taten – daß sie einzelne Momente der Natur und des menschlichen Lebens als Momente des Selbstbewußtseins und zwar des abstrak-

ten Selbstbewußtseins fassen – das *weiß* Hegel als das *Tun* der Philosophie. Darum ist seine Wissenschaft absolut.

Gehen wir nun zu unserm Gegenstand über.

*Das absolute Wissen. Letztes Kapitel der Phänomenologie.*

Die Hauptsache ist, daß der *Gegenstand* des *Bewußtseins* nichts anderes als das *Selbstbewußtsein* oder daß der Gegenstand nur das *vergegenständlichte Selbstbewußtsein*, das Selbstbewußtsein als Gegenstand ist. (Setzen d[es] Menschen = Selbstbewußtsein.)

Es gilt daher, den *Gegenstand des Bewußtseins* zu überwinden. Die *Gegenständlichkeit* als solche gilt für ein *entfremdetes*, dem *menschlichen* Wesen, dem Selbstbewußtsein nicht entsprechendes Verhältnis des Menschen. Die *Wiederaneignung* des als fremd, unter der Bestimmung der Entfremdung, erzeugten gegenständlichen Wesens d[es] Menschen hat also nicht nur die Bedeutung, die *Entfremdung*, sondern die *Gegenständlichkeit* aufzuheben, d. h. also der Mensch gilt als ein *nicht-gegenständliches, spiritualistisches* Wesen.

Die Bewegung der *Überwindung des Gegenstandes des Bewußtseins* beschreibt Hegel nun wie folgt:

Der *Gegenstand* zeigt sich nicht nur (dies ist nach Hegel die *einseitige* – also die die eine Seite erfassende – Auffassung jener Bewegung) als *zurückkehrend* in das *Selbst*. Der Mensch wird = Selbst gesetzt. Das Selbst ist aber nur der *abstrakt* gefaßte und durch Abstraktion erzeugte Mensch. Der Mensch *ist* selbstisch. Sein Auge, sein Ohr etc. ist *selbstisch*;<sup>320</sup> jede seiner Wesenskräfte hat in ihm die Eigenschaft der *Selbstigkeit*. Aber desweg[en] ist es nun ganz falsch zu sagen: Das *Selbstbewußtsein* hat Aug', Ohr', Wesenskraft. Das Selbstbewußtsein ist vielmehr eine Qualität der menschlichen Natur, des menschlichen Auges etc., nicht die menschliche Natur ist eine Qualität des | *Selbstbewußtseins*.

XXIV

Das für sich abstrahierte und fixierte Selbst ist der Mensch als *abstrakter Egoist*, der in seine reine Abstraktion, zum Denken erhobene *Egoismus*. (Wir kommen später hierauf zurück.)

Das *menschliche Wesen*, der *Mensch* gilt für Hegel = *Selbstbewußtsein*. Alle Entfremdung des menschlichen Wesens ist daher

*nichts* als *Entfremdung des Selbstbewußtseins*. Die Entfremdung des Selbstbewußtseins gilt nicht als *Ausdruck*, im Wissen und Denken sich abspiegelnder Ausdruck der *wirklichen* Entfremdung des menschlichen Wesens. Die *wirkliche*, als real erscheinende Entfremdung vielmehr ist ihrem *innersten* verborgenen – und erst durch die Philosophie ans Licht gebrachten – Wesen nach nichts anderes als die *Erscheinung* von der Entfremdung des wirklichen menschlichen Wesens, des *Selbstbewußtseins*. Die Wissenschaft, welche dies begreift, heißt daher *Phänomenologie*. Alle Wiederaneignung des entfremdeten gegenständlichen Wesens erscheint daher als eine Einverleibung in das Selbstbewußtsein; der sich seines Wesens bemächtigende Mensch ist *nur* das der gegenständlichen Wesen sich bemächtigende Selbstbewußtsein. Die Rückkehr des Gegenstandes in das Selbst ist daher die Wiederaneignung des Gegenstandes.

*Allseitig* ausgedrückt ist die *Überwindung des Gegenstandes des Bewußtseins*:

1) daß der Gegenstand als solcher sich d[em] Bewußtsein als verschwindend darstellt; 2) daß die Entäußerung des Selbstbewußtseins es ist, welche die Dingheit setzt; 3) daß diese Entäußerung nicht nur *negative*, sondern *positive* Bedeutung hat, 4) sie nicht nur *für uns* oder an sich, sondern für es *selbst* hat. 5) *Für* es hat das Negative des Gegenstandes oder dessen sich selbst Aufheben dadurch die *positive* Bedeutung oder es *weiß* diese Nichtigkeit desselben, dadurch daß es sich selbst entäußert, denn in dieser Entäußerung setzt es *sich* als Gegenstand oder den Gegenstand um der untrennbaren Einheit des *Fürsichseins* willen als sich selbst. 6) Andererseits liegt hierin zugleich dies andere Moment, daß es diese Entäußerung und Gegenständigkeit ebensowohl auch aufgehoben und in sich zurückgenommen hat, also in *seinem* Anderssein *als solchem bei sich* ist. 7) Dies ist die Bewegung des Bewußtseins und dies ist darin die Totalität seiner Momente. 8) Es muß sich ebenso zu dem Gegenstand nach der Totalität seiner Bestimmungen verhalten und ihn nach jeder derselben so erfaßt haben. Diese Totalität seiner Bestimmungen macht ihn *an sich* zum *geistigen Wesen*, und für das Bewußtsein wird dies in Wahrheit durch das Auffassen einer jeden

einzelnen derselben als des *Selbsts* oder durch das eben genannte *geistige* Verhalten zu ihnen.

*ad 1.* Daß der Gegenstand als solcher sich d[em] Bewußtsein als verschwindend darstellt, ist die oben erwähnte *Rückkehr des Gegenstandes in das Selbst*.

*ad 2.* Die *Entäußerung des Selbstbewußtseins* setzt die *Dingheit*. Weil der Mensch = Selbstbewußtsein, so ist sein entäußertes gegenständliches Wesen oder die *Dingheit* – (das *was für ihn Gegenstand* ist, und Gegenstand ist wahrhaft nur für ihn, was ihm wesentlicher Gegenstand, was also sein *gegenständliches* Wesen ist. Da nun nicht der *wirkliche Mensch*, darum auch nicht die *Natur* – der Mensch ist die *menschliche Natur* – als solcher zum Subjekt gemacht wird, sondern nur die Abstraktion d[es] Menschen, das Selbstbewußtsein, so kann die Dingheit nur das entäußerte Selbstbewußtsein sein) = dem *entäußerten Selbstbewußtsein* und die *Dingheit* ist durch diese Entäußerung gesetzt. Daß ein lebendiges, natürliches, mit gegenständlichen i.e. materiellen Wesenskräften ausgerüstetes und begabtes Wesen auch sowohl *wirkliche* natürliche *Gegenstände* seines Wesens hat, als daß seine Selbstentäußerung die Setzung einer *wirklichen*, aber unter der Form der *Äußerlichkeit*, also zu seinem Wesen nicht gehörigen, übermächtigen gegenständlichen Welt ist, ist ganz natürlich. Es ist nichts Unbegreifliches und Rätselhaftes dabei. Vielmehr wäre das Gegenteil rätselhaft. Aber daß ein *Selbstbewußtsein* durch seine Entäußerung nur die *Dingheit*, d. h. selbst nur ein abstraktes Ding, ein Ding der Abstraktion und kein *wirkliches* Ding setzen kann, ist ebenso klar. Es ist | ferner klar, daß die Dingheit daher durchaus nichts *Selbständiges*, *Wesentliches* gegen das Selbstbewußtsein, sondern ein bloßes Geschöpf, ein von ihm *Gesetztes* ist und das Gesetzte, statt sich selbst zu bestätigen, ist nur eine Bestätigung des Aktes des Setzens, der einen Augenblick seine Energie als das Produkt fixiert und zum *Schein* ihm die Rolle – aber nur für einen Augenblick – eines selbständigen, wirklichen Wesens erteilt.

XXXVI

Wenn der wirkliche, leibliche, auf der festen wohlgerundeten Erde stehende, alle Naturkräfte aus- und einatmende *Mensch* seine wirklichen, gegenständlichen *Wesenskräfte* durch seine Ent-

äußerung als fremde Gegenstände *setzt*, so ist nicht das *Setzen* Subjekt; es ist die Subjektivität *gegenständlicher* Wesenskräfte, deren Aktion daher auch eine *gegenständliche* sein muß. Das *gegenständliche* Wesen wirkt *gegenständlich* und es würde nicht *gegenständlich* wirken, wenn nicht das *Gegenständliche* in seiner Wesensbestimmung läge. Es schafft, *setzt* nur Gegenstände, weil es durch Gegenstände *gesetzt* ist, weil es von Haus aus *Natur* ist. In dem Akt des *Setzens* fällt es also nicht aus seiner »reinen Tätigkeit« in ein *Schaffen* des *Gegenstandes*, sondern sein *gegenständliches* Produkt bestätigt nur seine *gegenständliche* Tätigkeit, seine Tätigkeit als die Tätigkeit eines *gegenständlichen* natürlichen Wesens.

Wir sehen hier, wie der durchgeführte Naturalismus oder Humanismus sich sowohl von dem Idealismus, als dem Materialismus<sup>321</sup> unterscheidet und zugleich ihre beide vereinigende Wahrheit ist. Wir sehen zugleich, wie nur der Naturalismus fähig ist, den Akt der Weltgeschichte zu begreifen.

Der *Mensch* ist unmittelbar *Naturwesen*. Als *Naturwesen* und als lebendiges *Naturwesen* ist er teils mit *natürlichen Kräften*, mit *Lebenskräften* ausgerüstet, ein tätiges *Naturwesen*, diese Kräfte existieren in ihm als Anlagen und Fähigkeiten, als *Triebe*; teils ist er als natürliches, leibliches, sinnliches, *gegenständliches* Wesen ein *leidendes*, bedingtes und beschränktes Wesen, wie es auch das Tier und die Pflanze ist; d. h. die *Gegenstände* seiner Triebe existieren außer ihm, als von ihm unabhängige *Gegenstände*; aber diese *Gegenstände* sind *Gegenstände* seines *Bedürfnisses*, zur Betätigung und Bestätigung seiner Wesenskräfte unentbehrliche, wesentliche *Gegenstände*. Daß der Mensch ein *leibliches*, naturkräftiges, lebendiges, wirkliches, sinnliches *gegenständliches* Wesen ist, heißt, daß er *wirkliche, sinnliche Gegenstände* zum Gegenstand seines Wesens, seiner Lebensäußerung hat oder daß er nur an wirklichen sinnlichen *Gegenständen* sein Leben *äußern* kann. *Gegenständlich*, natürlich, sinnlich *sein* und sowohl *Gegenstand*, *Natur*, *Sinn* außer sich haben oder selbst *Gegenstand*, *Natur*, *Sinn* für ein drittes sein, ist identisch. Der *Hunger* ist ein natürliches *Bedürfnis*; er bedarf also einer *Natur* außer sich, eines *Gegenstandes* außer sich, um sich zu befriedigen, um sich zu stillen.

Der Hunger ist das gestandene Bedürfnis meines Leibes nach einem außer ihm seienden, zu seiner Integrierung und Wesensäußerung unentbehrlichen *Gegenstand*. Die Sonne ist der *Gegenstand* der Pflanze, ein ihr unentbehrlicher, ihr Leben bestätigender Gegenstand, wie die Pflanze Gegenstand der Sonne ist, als *Äußerung* von der lebenserweckenden Kraft der Sonne, von der *gegenständlichen* Wesenskraft der Sonne.

Ein Wesen, welches seine Natur nicht außer sich hat, ist kein *natürliches* Wesen, nimmt nicht teil am Wesen der Natur. Ein Wesen, welches keinen Gegenstand außer sich hat, ist kein gegenständliches Wesen. Ein Wesen, welches nicht selbst Gegenstand für ein drittes Wesen ist, hat kein Wesen zu seinem *Gegenstand*, d. h. verhält sich nicht gegenständig, sein Sein ist kein  
 XXVII Gegenständliches. | Ein ungegenständliches Wesen ist ein *Unwesen*.<sup>322</sup>

Setzt ein Wesen, welches weder selbst Gegenstand ist, noch einen Gegenstand hat. Ein solches Wesen wäre erstens das *einzigste* Wesen, es existierte kein Wesen außer ihm, es existierte einsam und allein. Denn sobald es Gegenstände außer mir gibt, sobald ich nicht *allein* bin, bin ich ein *anderes*, eine *andere Wirklichkeit* als der Gegenstand außer mir. Für diesen 3ten Gegenstand bin ich also eine *andere Wirklichkeit* als er, d. h. *sein* Gegenstand. Ein Wesen, welches nicht Gegenstand eines anderen Wesens ist, unterstellt also, daß *kein* gegenständliches Wesen existiert. Sobald ich einen Gegenstand habe, hat dieser Gegenstand mich zum Gegenstand. Aber ein *ungegenständliches* Wesen ist ein unwirkliches, unsinnliches, nur gedachtes, d. h. nur eingebildetes Wesen, ein Wesen der Abstraktion. *Sinnlich* sein, d. h. wirklich sein, ist Gegenstand des Sinns sein, *sinnlicher* Gegenstand sein, also sinnliche Gegenstände außer sich haben, Gegenstände seiner Sinnlichkeit haben. Sinnlich sein ist *leidend* sein.

Der Mensch als ein gegenständliches sinnliches Wesen ist daher ein *leidendes*, und weil sein Leiden empfindendes Wesen, ein *leidenschaftliches* Wesen. Die Leidenschaft, die Passion, ist die nach seinem Gegenstand energisch strebende Wesenskraft d[es] Menschen.

Aber der Mensch ist nicht nur Naturwesen, sondern er ist



*menschliches* Naturwesen; d. h. für sich selbst seiendes Wesen, darum *Gattungswesen*, als welches er sich sowohl in seinem Sein als in seinem Wissen bestätigen und betätigen muß. Weder sind also die *menschlichen* Gegenstände die Naturgegenstände, wie sie sich unmittelbar bieten, noch ist der *menschliche Sinn*, wie er unmittelbar *ist*, gegenständlich ist, *menschliche* Sinnlichkeit, menschliche Gegenständlichkeit. Weder die Natur – objektiv – noch die Natur subjektiv ist unmittelbar dem *menschlichen* Wesen adäquat vorhanden.

Und wie alles Natürliche *entstehen* muß, so hat auch der *Mensch* seinen Entstehungsakt, d[ie] *Geschichte*, die aber für ihn eine gewußte, und darum als Entstehungsakt mit Bewußtsein sich aufhebender Entstehungsakt ist. Die *Geschichte* ist die wahre Naturgeschichte d[es] Menschen.

(Darauf zurückzukommen.)

Drittens, weil dies Setzen der Dingheit selbst nur ein Schein, ein dem Wesen der reinen Tätigkeit widersprechender Akt ist, muß es auch wieder aufgehoben, die Dingheit geleugnet werden.

ad 3,4,5,6. 3.) Diese Entäußerung des Bewußtseins hat nicht nur *negative*, sondern auch *positive* Bedeutung und 4) diese positive Bedeutung nicht nur *für uns* oder an sich, sondern für es, d[as] Bewußtsein selbst. 5) *Für es* hat das Negative des Gegenstandes oder dessen sich selbst Aufheben dadurch die *positive* Bedeutung oder es *weiß* diese Nichtigkeit desselben dadurch, daß es *sich* selbst entäußert, denn in dieser Entäußerung *weiß* es als Gegenstand oder d[en] Gegenstand um der untrennbaren Einheit des *Fürsichseins* willen als sich selbst. 6) Andererseits liegt hierin zugleich das andere Moment, daß es diese Entäußerung und Gegenständlichkeit ebensowohl auch aufgehoben und in sich zurückgenommen hat, also in seinem *Anderssein als solchem bei sich* ist.

Wir haben schon gesehen. Die Aneignung des entfremdeten gegenständlichen Wesens oder die Aufhebung der Gegenständlichkeit unter der Bestimmung der *Entfremdung*, – die von der gleichgültigen Fremdheit bis zur wirklichen feindseligen Entfremdung fortgehen muß – hat für Hegel zugleich oder sogar hauptsächlich die Bedeutung, die *Gegenständlichkeit* aufzuhe-

ben, weil nicht der *bestimmte* Charakter des Gegenstandes, sondern sein *gegenständlicher* Charakter für das Selbstbewußtsein das Anstößige und die Entfremdung ist. Der Gegenstand ist daher ein Negatives, ein sich selbst aufhebendes, eine *Nichtigkeit*. Diese Nichtigkeit desselben hat für das Bewußtsein nicht nur eine negative, sondern eine *positive* Bedeutung, denn jene *Nichtigkeit* des Gegenstandes ist eben die *Selbstbestätigung* der Ungegenständlichkeit, der | *Abstraktion*, seiner selbst. Für *das Bewußtsein selbst* hat die Nichtigkeit des Gegenstandes darum eine positive Bedeutung, daß es diese Nichtigkeit, das gegenständliche Wesen, als seine *Selbstentäußerung weiß*; daß es weiß, daß sie nur ist durch seine Selbstentäußerung. ... Die Art, wie das Bewußtsein ist, und wie etwas für es ist, ist das *Wissen*. Das Wissen ist sein einziger Akt. Etwas wird daher für dasselbe, insofern es dies *etwas weiß*. Wissen ist sein einziges gegenständliches Verhalten. – Es weiß nun die Nichtigkeit des Gegenstandes, d. h. das Nichtunterschiedensein des Gegenstandes von ihm, das Nichtsein des Gegenstandes für es – dadurch, daß es den Gegenstand als seine *Selbstentäußerung* weiß, d. h. sich – das Wissen als Gegenstand – dadurch weiß, daß der Gegenstand nur der *Schein* eines Gegenstandes, ein vorgemachter Dunst ist, seinem Wesen nach aber nichts anderes als das Wissen selbst, welches sich sich selbst entgegengestellt und daher sich eine *Nichtigkeit*, ein Etwas entgegengestellt hat, was *keine* Gegenständlichkeit außer dem Wissen hat; oder das Wissen weiß, daß es, indem es sich zu einem Gegenstand verhält, nur *außer* sich ist, sich entäußert; daß *es selbst* sich nur als Gegenstand *erscheint*, oder daß das, was ihm als Gegenstand erscheint, nur es selbst ist.

Andererseits, sagt Hegel, liegt hierin zugleich dies andere Moment, daß es diese Entäußerung und Gegenständlichkeit ebenso sehr aufgehoben und in sich zurückgenommen hat, also in seinem *Anderssein als solchem bei sich* ist.

Wir haben in dieser Auseinandersetzung alle Illusionen der Spekulation zusammen.

*Einmal*: Das Bewußtsein, das Selbstbewußtsein ist in *seinem Anderssein als solchem bei sich*. Es ist daher – oder wenn wir hier von der Hegelschen Abstraktion abstrahieren und statt d[as]

Selbstbewußtsein das Selbstbewußtsein d[es] Menschen setzen – es ist in seinem *Anderssein als solchem bei sich*.

Darin liegt einmal, daß das Bewußtsein – das Wissen – als Wissen – das Denken als Denken – unmittelbar das *andere* seiner selbst, Sinnlichkeit, Wirklichkeit, Leben zu sein vorgibt, das im Denken sich überbietende Denken. (Feuerbach.)<sup>323</sup> Diese Seite ist hierin enthalten, insofern das Bewußtsein als nur Bewußtsein nicht an der entfremdeten Gegenständlichkeit, sondern an der *Gegenständlichkeit als solcher* seinen Anstoß hat.

Zweitens liegt hierin, daß der selbstbewußte Mensch, insofern er die geistige Welt – oder das geistige allgemeine Dasein seiner Welt als Selbstentäußerung erkannt und aufgehoben hat, er dieselbe dennoch wieder in dieser entäußerten Gestalt bestätigt und als sein wahres Dasein ausgibt, sie wiederherstellt, in *seinem Anderssein als solchem bei sich* zu sein vorgibt, also nach Aufhebung z. B. der Religion, nach der Erkennung der Religion als eines Produkts der Selbstentäußerung dennoch in der *Religion als Religion* sich bestätigt findet. Hier *ist* die Wurzel des *falschen* Positivismus Hegels oder seines nur *scheinbaren* Kritizismus; was Feuerbach als Setzen, Negieren und Wiederherstellen der Religion oder Theologie bezeichnet, was aber allgemeiner zu fassen ist. Also die Vernunft ist bei sich in der Unvernunft als Unvernunft. Der Mensch, der in Recht, Politik etc. ein entäußertes Leben zu führen erkannt hat, führt in diesem entäußerten Leben als solchem sein wahres menschliches. Die Selbstbejahung, Selbstbestätigung im *Widerspruch* mit sich selbst, sowohl mit dem Wissen, als mit dem Wesen des Gegenstandes, ist also das wahre *Wissen* und *Leben*.

Von einer Akkommodation Hegels gegen Religion, Staat etc. kann also keine Rede mehr sein, da diese Lüge die Lüge seines Prinzips ist.<sup>324</sup>

| Wenn ich die Religion als *entäußertes* menschliches Selbstbewußtsein *weiß*, so weiß ich also in ihr als Religion nicht mein Selbstbewußtsein, sondern mein entäußertes Selbstbewußtsein in ihr bestätigt. Mein sich selbst, seinem Wesen angehöriges Selbstbewußtsein weiß ich also dann nicht in der *Religion*, son-

dern vielmehr in der *vernichteten, aufgehobenen* Religion bestätigt.

Bei Hegel ist die Negation der Negation daher nicht die Bestätigung des wahren Wesens, eben durch Negation des Scheinwesens, sondern die Bestätigung des Scheinwesens oder des sich entfremdeten Wesens in seiner Verneinung oder die Verneinung dieses Scheinwesens als eines gegenständlichen, außer dem Menschen hausenden und von ihm unabhängigen Wesens und seine Verwandlung in das Subjekt.

Eine eigentümliche Rolle spielt daher das *Aufheben*, worin die Verneinung und die Aufbewahrung, die Bejahung verknüpft sind.

So z.B. ist in Hegels Rechtsphilosophie das aufgehobene *Privatrecht* = *Moral*, die aufgehobene *Moral* = *Familie*, die aufgehobene *Familie* = *bürgerlicher Gesellschaft*, die aufgehobene bürgerliche Gesellschaft gleich *Staat*, der aufgehobene *Staat* = *Weltgeschichte*. In der *Wirklichkeit* bleiben *Privatrecht*, *Moral*, *Familie*, bürgerliche Gesellschaft, *Staat*, etc. bestehen, nur sind sie zu *Momenten* geworden, zu Existenzen und Daseinsweisen d[es] Menschen, die nicht isoliert gelten, sich wechselseitig auflösen und erzeugen etc., *Momente der Bewegung*.

In ihrer wirklichen Existenz ist dies ihr *bewegliches* Wesen verborgen. Zum Vorschein, zur Offenbarung kommt es erst im Denken, in der Philosophie, und darum ist mein wahres religiöses Dasein mein *religionsphilosophisches* Dasein, mein wahres politisches Dasein mein *rechtsphilosophisches* Dasein, mein wahres natürliches Dasein das *naturphilosophische* Dasein, mein wahres künstlerisches Dasein das *kunstphilosophische* Dasein, mein wahres *menschliches* Dasein mein *philosophisches* Dasein. Ebenso ist die wahre Existenz von Religion, Staat, Natur, Kunst = die Religions-, Natur-, Staats-, *Kunstphilosophie*. Wenn aber mir die Religionsphilosophie etc. nur das wahre Dasein der Religion ist, so bin ich auch nur als *Religionsphilosoph* wahrhaft religiös; so verleugne ich die *wirkliche* Religiosität und den wirklich *religiösen* Menschen. Aber zugleich *bestätige* ich sie, teils innerhalb meines eigenen Daseins oder innerhalb des fremden Daseins, das ich ihnen entgegensetze, denn dieses *ist* nur ihr *philosophischer* Aus-

druck; teils in ihrer eigentümlichen ursprünglichen Gestalt, denn sie gelten mir als das nur *scheinbare* Anderssein, als Allegorien, unter sinnlichen Hüllen verborgene Gestalten ihres eigenen wahren, id est meines *philosophischen* Daseins.

Ebenso ist die aufgehobene *Qualität* = *Quantität*, die aufgehobene *Quantität* = *Maß*, das aufgehobene *Maß* = *Wesen*, das aufgehobene *Wesen* = *Erscheinung*, die aufgehobene *Erscheinung* = *Wirklichkeit*, die aufgehobene *Wirklichkeit* = *Begriff*, der aufgehobene *Begriff* = *Objektivität*, die aufgehobene *Objektivität* = *absoluter Idee*, die aufgehobene *absolute Idee* = *Natur*, die aufgehobene *Natur* = *subjektivem Geist*, der aufgehobene *subjektive Geist* = *sittlichem*, objektivem *Geist*, der aufgehobene *sittliche Geist* = *Kunst*, die aufgehobene *Kunst* = *Religion*, die aufgehobene *Religion* = *absolutem Wissen*.<sup>325</sup>

Einerseits ist dies Aufheben ein Aufheben des gedachten Wesens, also das *gedachte* Privateigentum hebt sich auf in den *Gedanken* der Moral. Und weil das Denken sich einbildet, unmittelbar d[as] andere seines selbst zu sein, *sinnliche Wirklichkeit*, also ihm seine Aktion auch für *sinnliche wirkliche* Aktion gilt, so glaubt dies denkende Aufheben, welches seinen Gegenstand in der Wirklichkeit stehen läßt, ihn wirklich überwunden zu haben, und andererseits, weil er ihm nun als Gedankenmoment geworden ist, darum gilt er ihm auch in seiner Wirklichkeit als Selbstbestätigung seiner selbst, des Selbstbewußtseins, der Abstraktion.

| Nach der einen Seite hin ist das Dasein, welches Hegel in die Philosophie *aufhebt*, daher nicht die *wirkliche* Religion, Staat, Natur, sondern die Religion selbst schon als ein Gegenstand des Wissens, die *Dogmatik*, so die *Jurisprudenz*, *Staatswissenschaft*, *Naturwissenschaft*. Nach der einen Seite steht er also im Gegensatz sowohl zu dem *wirklichen* Wesen als zu der unmittelbaren unphilosophischen *Wissenschaft* oder zu den unphilosophischen *Begriffen* dieses Wesens. Er widerspricht daher ihren gangbaren Begriffen. xxx

Andererseits kann sich der religiöse etc. Mensch in Hegel seine letzte Bestätigung finden.

Es sind nun die *positiven* Momente der Hegelschen Dia-

lektik – innerhalb der Bestimmung der Entfremdung – zu fassen.

a) Das *Aufheben*, als gegenständliche, die Entäußerung in sich *zurücknehmende* Bewegung. – Es ist dies die innerhalb der Entfremdung ausgedrückte Einsicht von der *Aneignung* des gegenständlichen Wesens durch die Aufhebung seiner Entfremdung, die entfremdete Einsicht in die *wirkliche Vergegenständlichung* des Menschen, in die wirkliche Aneignung seines gegenständlichen Wesens durch die Vernichtung der *entfremdeten* Bestimmung der gegenständlichen Welt, durch ihre Aufhebung, in ihrem entfremdeten Dasein, wie der Atheismus als Aufhebung Gottes das Werden des theoretischen Humanismus, der Kommunismus als Aufhebung des Privateigentums die Vindikation des wirklichen menschlichen Lebens als seines Eigentums ist, das Werden des praktischen Humanismus ist, oder der Atheismus ist der durch Aufhebung der Religion, der Kommunismus der durch Aufhebung des Privateigentums mit sich vermittelte Humanismus. Erst durch die Aufhebung dieser Vermittlung – die aber eine notwendige Voraussetzung ist – wird der positiv von sich selbst beginnende, der *positive* Humanismus.<sup>326</sup>

Aber Atheismus, Kommunismus sind keine Flucht, keine Abstraktion, kein Verlieren der von dem Menschen erzeugten gegenständlichen Welt, seiner zur Gegenständlichkeit herausgebohrten Wesenskräfte, keine zur unnatürlichen, unentwickelten Einfachheit zurückkehrende Armut. Sie sind vielmehr erst das wirkliche Werden, die wirklich für den Menschen gewordene Verwirklichung seines Wesens oder seines Wesens als eines wirklichen.

Hegel faßt also, indem er den *positiven* Sinn der auf sich selbst bezogenen Negation – wenn auch wieder in entfremdeter Weise – faßt, die Selbstentfremdung, Wesensentäußerung, Entgegenständlichung und Entwirklichung d[es] Menschen als Selbstgewinnung, Wesensäußerung, Vergegenständlichung, Verwirklichung. Kurz, er faßt – innerhalb der Abstraktion – die Arbeit als den *Selbsterzeugungsakt* des Menschen, das Verhalten zu sich als fremdem Wesen und das Betätigen seiner als eines fremden Wesens als das werdende *Gattungsbewußtsein* und *Gattungsleben*.

b) Bei Hegel – abgesehen oder vielmehr als Konsequenz der schon geschilderten Verkehrtheit – erscheint dieser Akt aber einmal als ein *nur formeller*, weil als ein abstrakter, weil das menschliche Wesen selbst nur als *abstraktes denkendes Wesen*, als Selbstbewußtsein gilt; und

zweitens, weil die Fassung *formell* und *abstrakt* ist, darum wird die Aufhebung der Entäußerung zu einer Bestätigung der Entäußerung, oder für Hegel ist jene Bewegung des *Selbsterzeugens*, des *Selbstvergegenständlichens* als *Selbstentäußerung* und *Selbstentfremdung* die *absolute*, und darum die letzte, sich selbst bezweckende und in sich beruhigte, bei ihrem Wesen angelangte *menschliche Lebensäußerung*. [Diese Be]wegung in ihrer abstrakten | Form als Dialektik gilt daher als das *wahrhaft menschliche Leben*, und weil es doch eine Abstraktion, eine Entfremdung des menschlichen Lebens ist, gilt es als *göttlicher Prozeß*, aber als der göttliche Prozeß des Menschen – ein Prozeß, den sein von ihm unterschiedenes abstraktes, reines, absolutes Wesen selbst durchmacht.

XXXI

*Drittens*: Dieser Prozeß muß einen Träger haben, ein Subjekt; aber das Subjekt wird erst als Resultat; dies Resultat, das sich als absolutes Selbstbewußtsein wissende Subjekt, ist daher der *Gott, absoluter Geist, die sich wissende und betätigende Idee*. Der wirkliche Mensch und die wirkliche Natur werden bloß zu Prädikaten, zu Symbolen dieses verborgenen unwirklichen Menschen und dieser unwirklichen Natur. Subjekt und Prädikat haben daher das Verhältnis einer absoluten Verkehrung zueinander, *mystisches Subjekt-Objekt* oder über das *Objekt übergreifende Subjektivität*, das *absolute Subjekt* als ein *Prozeß*, als sich *entäußerndes* und aus der Entäußerung in sich zurückkehrendes, aber sie zugleich in sich zurücknehmendes *Subjekt* und das Subjekt als dieser Prozeß;<sup>327</sup> das reine *rastlose* Kreisen in sich.<sup>328</sup>

*Einmal*. *Formelle* und *abstrakte* Fassung des Selbsterzeugungs- oder Selbstvergegenständlichungsaktes d[es] Menschen.

Der entfremdete Gegenstand, die entfremdete Wesenswirklichkeit d[es] Menschen ist – da Hegel d[en] Menschen = Selbstbewußtsein setzt – nichts als *Bewußtsein*, nur der Gedanke der Entfremdung, ihr *abstrakter* und darum inhaltsloser und un-

wirklicher Ausdruck, die *Negation*. Die Aufhebung der Entäußerung ist daher ebenfalls nichts als eine abstrakte, inhaltslose Aufhebung jener inhaltslosen Abstraktion, die *Negation der Negation*. Die inhaltvolle, lebendige, sinnliche, konkrete Tätigkeit der Selbstvergegenständlichung wird daher zu ihrer bloßen Abstraktion, der *absoluten Negativität*, eine Abstraktion, die wieder als solche fixiert und als eine selbständige Tätigkeit, als die Tätigkeit schlechthin gedacht wird. Weil diese sogenannte Negativität nichts anderes ist als die *abstrakte, inhaltslose* Form jenes wirklichen lebendigen Aktes, darum kann auch ihr Inhalt bloß ein *formeller*, durch die Abstraktion von allem Inhalt erzeugter Inhalt sein. Es sind daher die allgemeinen abstrakten, jedem Inhalt angehörigen, darum auch sowohl gegen allen Inhalt gleichgültigen, als eben darum für jeden Inhalt gültigen *Abstraktionsformeln*, die Denkformen, die logischen Kategorien, losgerissen vom *wirklichen* Geist und von der *wirklichen* Natur. (Wir werden den *logischen* Inhalt der absoluten Negativität weiter unten entwickeln.)

Das Positive, was Hegel hier vollbracht hat – in seiner spekulativen Logik – ist, daß die *bestimmten Begriffe*, die allgemeinen *fixen Denkformen* in ihrer Selbständigkeit gegen Natur und Geist ein notwendiges Resultat der allgemeinen Entfremdung des menschlichen Wesens, also auch des menschlichen Denkens sind und daß Hegel sie daher als Momente des Abstraktionsprozesses dargestellt und zusammengefaßt hat. Z. B. das aufgehobene Sein ist Wesen, das aufgehobene Wesen Begriff, der aufgehobene Begriff ... absolute Idee. Aber was ist nun die absolute Idee? Sie hebt sich selbst wieder auf, wenn sie nicht wieder von vorn den ganzen Abstraktionsakt durchmachen und sich damit begnügen will, eine Totalität von Abstraktionen oder die sich erfassende Abstraktion zu sein. Aber die sich als Abstraktion erfassende Abstraktion weiß sich als nichts; sie muß sich, die Abstraktion aufgeben und so kommt sie bei einem Wesen an, welches gerade ihr Gegenteil ist, bei der *Natur*. Die ganze Logik ist also der Beweis, daß das abstrakte Denken für sich nichts ist, daß die absolute Idee für sich nichts ist, daß erst die *Natur* etwas ist.



»nach ihrer Einheit mit sich *betrachtet Anschauen* ist«, (Hegels Enzyklopädie 3te Ausgabe, p. 222)<sup>329</sup> welche »in der absoluten Wahrheit ihrer selbst sich *entschließt*, das Moment ihrer Besonderheit oder des ersten Bestimmens und Andersseins, die *unmittelbare Idee* als ihren Widerschein, sich als *Natur* frei aus sich zu entlassen« (l. c.),

diese ganze so sonderbar und barock sich gebarende Idee, welche den Hegelianern ungeheuere Kopfschmerzen verursacht hat, ist durchaus nichts anders als die *Abstraktion*, i. e. der abstrakte Denker, die durch Erfahrung gewitzigt und über ihre Wahrheit aufgeklärt, sich unter mancherlei – falschen und selbst noch abstrakten Bedingungen – dazu entschließt, *sich aufzugeben* und ihr Anderssein, das Besondere, Bestimmte, an die Stelle ihres Beisichseins / Nichtsseins, ihrer Allgemeinheit und ihrer Unbestimmtheit zu setzen; die *Natur*, die sie nur als Abstraktion, als Gedankending, in sich verbarg, *frei aus sich zu entlassen*, d. h. die Abstraktion zu verlassen und sich einmal die von ihr *freie* Natur anzusehen. Die abstrakte Idee, die unmittelbar *Anschauen* wird, ist durchaus nichts anders als das abstrakte Denken, das sich aufgibt und zur *Anschauung* entschließt. Dieser ganze Übergang der Logik in die Naturphilosophie ist nichts anderes als der – dem abstrakten Denker so schwer zu bewerkstellende und daher so abenteuerlich von ihm beschriebene Übergang aus dem *Abstrahieren* in das *Anschauen*. Das *mystische* Gefühl, was den Philosophen aus dem abstrakten Denken in das Anschauen treibt, ist die *Langeweile*, die Sehnsucht nach einem Inhalt.

(Der sich selbstentfremdete Mensch ist auch seinem *Wesen*, d. h. dem natürlichen und menschlichen Wesen entfremdeter Denker. Seine Gedanken sind daher außer der Natur und d[em] Menschen hausende fixe Geister. Hegel hat in seiner Logik alle diese fixen Geister zusammengesperrt, jeden derselben einmal als Negation, d. h. als *Entäußerung* des *menschlichen* Denkens, dann als Negation der Negation, d. h. als Aufhebung dieser Entäußerung, als *wirkliche* Äußerung des menschlichen Denkens gefaßt; aber – als selbst noch in der Entfremdung befangen – ist

diese Negation der Negation teils das Wiederherstellen derselben in ihrer Entfremdung, teils das Stehenbleiben bei dem letzten Akt, d[em] Sichaufsichbeziehen in der Entäußerung, als dem wahren Dasein dieser fixen Geister, {(d. h. – Hegel setzt den in sich kreisenden Akt der Abstraktion an die Stelle jener fixen Abstraktionen; damit hat er einmal das Verdienst, die Geburtsstätte aller dieser, ihrem ursprünglichen Datum nach einzelnen Philosophen zugehörigen ungehörigen Begriffe nachgewiesen, sie zusammengefaßt und statt einer bestimmten Abstraktion die in ihrem ganzen Umkreis erschöpfte Abstraktion als Gegenstand der Kritik geschaffen zu haben) (warum Hegel das Denken vom *Subjekt* trennt, werden wir später sehen; es ist aber jetzt schon klar, daß, wenn der Mensch nicht ist, auch seine Wesensäußerung nicht menschlich sein kann, also auch das Denken nicht als Wesensäußerung des Menschen als eines menschlichen und natürlichen, mit Augen, Ohren etc. in der Gesellschaft und Welt und Natur lebenden Subjekts gefaßt werden konnte)}, teils insofern diese Abstraktion sich selbst erfaßt und über sich selbst eine unendliche Langeweile empfindet, erscheint bei Hegel das Aufgeben des abstrakten, nur im Denken sich bewegenden Denkens, das ohn' Aug' ohn' Zahn ohn' Ohr, ohn' alles ist, als Entschließung die *Natur* als Wesen anzuerkennen und sich auf die Anschauung zu verlegen.)

XXXIII | Aber auch die *Natur*, abstrakt genommen, für sich, in der Trennung v[om] Menschen fixiert, ist für d[en] Menschen *nichts*. Daß der abstrakte Denker, der sich zum Anschauen entschlossen hat, sie abstrakt anschaut, versteht sich von selbst. Wie die Natur von dem Denker, in seiner ihm selbst verborgenen und rätselhaften Gestalt, als absolute Idee, als Gedankending eingeschlossen lag, so hat er in Wahrheit, indem er sie aus sich entlassen hat, nur diese *abstrakte Natur* – aber nun mit der Bedeutung, daß sie das Anderssein des Gedankens ist, daß sie die wirkliche angeschaute, vom abstrakten Denken unterschiedene Natur ist – nur das *Gedankending* der Natur aus sich entlassen. Oder, um eine menschliche Sprache zu reden, bei seiner Naturanschauung erfährt der abstrakte Denker, daß die Wesen, welche er in der göttlichen Dialektik als reine Produkte der in sich selbst webenden und nir-

gends in die Wirklichkeit hinausschauenden Arbeit des Denkens aus dem Nichts, aus der puren Abstraktion zu schaffen meinte, nichts anderes sind, als *Abstraktionen* von *Naturbestimmungen*. Die ganze Natur wiederholt ihm also nur in einer sinnlichen, äußerlichen Form die logischen Abstraktionen. Er *analysiert* sie in diesen Abstraktionen wieder. Seine Naturanschauung ist also nur der Bestätigungsakt seiner Abstraktion von der Naturanschauung, der von ihm mit Bewußtsein wiederholte Zeugungsgang seiner Abstraktion. So ist z. B. die Zeit = Negativität, die sich auf sich bezieht: (p. 238 l. c.)<sup>330</sup> Dem aufgehobenen Werden als Dasein – entspricht in natürlicher Form – die aufgehobene Bewegung als Materie. Das Licht ist – die *natürliche* Form – d[er] *Reflexion in sich*. Der Körper als *Mond* und *Komet* – ist die *natürliche* Form des – *Gegensatzes*, der nach der Logik einerseits das *auf sich selbst ruhende Positive*, andererseits das auf sich selbst ruhende *Negative* ist. Die Erde ist die *natürliche* Form des logischen *Grundes*, als negative Einheit des Gegensatzes etc.

Die *Natur als Natur*, d. h. insofern sie sich sinnlich noch unterscheidet von jenem geheimen, in ihr verborgenen Sinn, die Natur getrennt, unterschieden von diesen Abstraktionen ist *Nichts*, ein sich als *Nichts bewährendes Nichts*, ist *sinnlos* oder hat nur den Sinn einer Äußerlichkeit, die aufgehoben werden muß.

»In dem endlich-*teleologischen* Standpunkt findet sich die richtige Voraussetzung, daß die Natur den absoluten Zweck nicht in ihr selbst enthält.« p. 225.<sup>331</sup>

Ihr Zweck ist die Bestätigung der Abstraktion.

»Die Natur hat sich als die Idee in der *Form* des *Andersseins* ergeben. Da die Idee so als das Negative ihrer selbst oder *sich äußerlich* ist, so ist die Natur nicht äußerlich nur relativ gegen diese Idee, sondern die *Äußerlichkeit* macht die Bestimmung aus, in welcher sie als Natur ist.« p. 227.<sup>332</sup>

Die *Äußerlichkeit* ist hier nicht als die sich *äußernde* und dem Licht, d[em] sinnlichen Menschen erschlossene *Sinnlichkeit* zu

verstehen. Die Äußerlichkeit ist hier im Sinne der Entäußerung, eines Fehlers, eines Gebrechens, das nicht sein soll, zu nehmen. Denn das Wahre ist immer noch die Idee. Die Natur ist nur die *Form* ihres *Andersseins*. Und da das abstrakte Denken das *Wesen* ist, so ist das, was ihm äußerlich ist, seinem Wesen nach ein nur *Äußerliches*. Der abstrakte Denker erkennt zugleich an, daß die *Sinnlichkeit* das Wesen der Natur ist, die *Äußerlichkeit* im Gegensatz zu dem *in sich* webenden Denken. Aber zugleich spricht er diesen Gegensatz so aus, daß diese *Äußerlichkeit der Natur* ihr *Gegensatz* zum Denken ihr *Mangel*, daß sie, insofern sie sich von der Abstraktion unterscheidet, ein mangelhaftes Wesen ist. | Ein nicht nur für mich, in meinen Augen, mangelhaftes, ein an sich selbst mangelhaftes Wesen, hat etwas außer sich, was ihm mangelt. D. h. sein Wesen ist ein anderes als es selbst. Die Natur muß sich daher selbst aufheben für den abstrakten Denker, weil sie schon von ihm als ein der Potenz nach *aufgehobenes* Wesen gesetzt ist.

XXXIV

»Der Geist hat *für uns die Natur* zu seiner *Voraussetzung*, deren *Wahrheit* und damit deren *absolutes Erstes* er ist. In dieser Wahrheit ist die Natur *verschwunden* und der Geist hat sich als die zu ihrem Fürsichsein gelangte Idee ergeben, deren *Objekt* ebensowohl als das *Subjekt der Begriff* ist. Diese Identität ist *absolute Negativität*, weil in der Natur der Begriff seine vollkommene äußerliche Objektivität hat, diese seine Entäußerung aber aufgehoben, und er in dieser sich identisch mit sich geworden ist. Er ist diese Identität somit nur als Zurückkommen aus der Natur.« p. 392.<sup>333</sup>

»Das *Offenbaren*, welches als die *abstrakte* Idee unmittelbarer Übergang, *Werden* der Natur ist, ist als Offenbaren des Geistes, der frei ist, *Setzen* der Natur als *seiner* Welt; ein Setzen, das als Reflexion zugleich *Voraussetzen* der Welt als selbständiger Natur ist. Das Offenbaren im Begriffe ist Erschaffen derselben als seines Seins, in welchem er die *Affirmation* und *Wahrheit* seiner Freiheit sich gibt.«<sup>334</sup> »Das *Absolute ist der Geist*; dies ist die höchste Definition des Absoluten.«<sup>335</sup>

## VIERTES MANUSKRIFT

*Konspekt*<sup>336</sup> zu Georg Wilhelm Friedrich Hegels »Phänomenologie des Geistes«, Kapitel »Das absolute Wissen«

| In der Phänomenologie wird das gewordene *absolute Wissen* 1 also geschildert:

1) In der offenbaren Religion ist das *wirkliche* Selbstbewußtsein des Geistes noch nicht der *Gegenstand* seines *Bewußtseins*; er und seine Momente fallen in das Vorstellen und in die Form der Gegenständlichkeit. Der Inhalt des Vorstellens ist der absolute Geist; es handelt sich noch um das Aufheben dieser *bloßen* Form.

2) Diese *Überwindung des Gegenstands* des Bewußtseins ... ist nicht nur das Einseitige, daß der Gegenstand sich als in das Selbst zurückkehrend zeigt, sondern *bestimmter* so ... daß er sowohl als solcher sich ihm verschwindend darstellt, als noch vielmehr, daß die Entäußerung des Selbstbewußtseins es ist, welche die Dingheit setzt, und daß diese *Entäußerung* nicht nur *negative*, sondern *positive* Bedeutung, sie nicht nur *für uns* oder an sich, sondern *für es selbst* hat. *Für es* hat das Negative des Gegenstandes oder dessen sich selbst Aufheben dadurch die positive Bedeutung, oder es *weiß* diese Nichtigkeit desselben dadurch einerseits, daß es sich selbst entäußert; denn in dieser Entäußerung setzt es *sich* als Gegenstand oder den Gegenstand um der untrennbaren Einheit des *Fürsichseins* willen als sich selbst. ... Andererseits liegt hierin zugleich dies andere Moment, daß es diese Entäußerung und Gegenständlichkeit ebensowohl auch aufgehoben und in sich zurückgenommen hat, also in *seinem* Anderssein als solchem bei sich ist. ...

3) Dies ist die Bewegung des Bewußtseins und dieses ist darin die Totalität seiner Momente. ... Es muß sich ebenso zu

dem Gegenstande nach der Totalität seiner Bestimmungen verhalten und ihn nach jeder derselben so erfaßt haben. Diese Totalität seiner Bestimmungen macht *ihn an sich* zum *geistigen* Wesen, und für das Bewußtsein wird er dies in Wahrheit durch das Auffassen einer jeden einzelnen derselben, als des *Selbsts* oder durch das eben genannte *geistige Verhalten* zu ihnen.

4) Der *Gegenstand* also teils *unmittelbares* Sein oder ein *Ding* überhaupt – was dem unmittelbaren Bewußtsein entspricht; teils ein Anderswerden seiner, sein *Verhältnis* oder *Sein für anderes* und *Fürsichsein*, die Bestimmtheit – was der *Wahrnehmung*; teils *Wesen* oder als Allgemeines, was dem Verstand entspricht.

(Sein, Wesen, Begriff; Allgemeinheit, Besonderheit, Einzelheit. Position, Negation, Negation der Negation; einfacher Gegensatz, entschiedener, aufgehobener. Unmittelbarkeit. Vermittlung. Sich aufhebende Vermittlung. Beisichsein. Entäußerung. Rückkehr aus der Entäußerung in sich. An sich. Für sich. An und für sich. Einheit. Unterschied Selbstunterscheidung. Identität. Negation. Negativität. Logik. Natur. Geist. Reines Bewußtsein. Bewußtsein. Selbstbewußtsein. Begriff. Urteil. Schluß.)<sup>337</sup>

Er ist als Ganzes der Schluß oder die Bewegung des Allgemeinen durch die Bestimmung zur Einzelheit, wie die umgekehrte von der Einzelheit durch sie als aufgehobene oder die Bestimmung zum Allgemeinen. – Nach diesen 3 Bestimmungen also muß das Bewußtsein ihn *als sich selbst* wissen. Es ist dies jedoch nicht das *Wissen als reines Begreifen* des Gegenstandes, von dem die Rede ist, sondern dies Wissen soll nur in seinem Werden oder in seinen Momenten nach der Seite aufgezeigt werden, die dem Bewußtsein als solchem angehört und die Momente des eigentlichen Begriffs oder reinen Wissens in der Form von Gestaltungen des Bewußtseins. Darum erscheint der Gegenstand im Bewußtsein noch nicht als die geistige Wesenheit, wie sie von uns ausgesprochen wurde, und sein Verhalten zu ihm ist nicht die Betrachtung desselben

in dieser Totalität als solcher, noch in ihrer *reinen* Begriffsform, sondern teils *Gestalt* des Bewußtseins überhaupt, teils eine Anzahl solcher Gestalten, die wir zusammennehmen und in welchen die Totalität der Momente des Gegenstands und des Verhaltens des Bewußtseins nur aufgelöst in ihre Momente aufgezeigt werden kann.

5) In Ansehung des *Gegenstandes*, insofern er unmittelbar, ein *gleichgültiges* (sic)<sup>338</sup> Sein ist, sahen wir die beobachtende Vernunft in diesem gleichgültigen Dinge sich selbst *suchen* und *finden*, d. h. ihres Tuns, als eines ebenso *äußerlichen* sich bewußt sein, als sie des Gegenstandes nur als eines unmittelbaren bewußt ist. ... auf ihrer Spitze spricht sie ihre Bestimmung in dem unendlichen Urteil aus, daß das *Sein des Ich ein Ding ist*. Und zwar ein sinnliches unmittelbares Ding; wenn Ich *Seele* genannt wird, ist es zwar auch als Ding vorgestellt, aber als ein unsichtbares, unfühlbares; in der Tat also nicht als unmittelbares Sein, was man mit einem *Ding* meint. Jenes geistlose Urteil dagegen ist | seinem Begriffe nach das Geistreichste. Nun zu sehen, wie sein *Inneres* ausgesprochen wird. Das *Ding ist Ich*; d. h. das Ding aufgehoben; es ist nichts an sich; es hat nur Bedeutung im Verhältnisse, nur durch *Ich* und seine *Beziehung* auf dasselbe. – Dies Moment hat sich für das Bewußtsein [in] der reinen Einsicht und Aufklärung ergeben. Die Dinge sind schlechthin *nützlich* und nur nach ihrer *Nützlichkeit* zu betrachten. ... Das *gebildete* Selbstbewußtsein, das die Welt des sich entfremdeten Geistes durchlaufen, hat durch seine Entäußerung das Ding als sich selbst erzeugt, behält daher in ihm noch sich selbst, und weiß die Unselbständigkeit desselben oder daß das Ding *wesentlich* nur *Sein für Anderes* ist; oder vollständig das *Verhältnis*, d. h. das, was die Natur des Gegenstandes hier allein ausmacht, ausgedrückt, so gilt ihm das Ding als ein *Fürsichseiendes*, es spricht die sinnliche Gewißheit als absolute Wahrheit aus, aber dies *Fürsichsein* selbst als Moment, das nur verschwindet, und in sein Gegenteil, in das preisgegebene Sein für anderes, übergeht. – Hierin ist aber das Wissen des Dings noch nicht vollendet; es muß nicht nur nach der Unmittelbarkeit des Seins und nach der

Bestimmtheit, sondern auch als *Wesen* oder *Inneres*, als das *Selbst* gewußt werden. Dies ist in dem *moralischen Selbstbewußtsein* vorhanden. Dies weiß sein Wissen als die *absolute Wesenheit* oder das *Sein* schlechthin als den reinen Willen oder Wissen; es *ist nichts*, als nur dieser Willen oder Wissen; anderem kommt nur unwesentliches Sein, d. h. nicht *ansichseiendes*, nur seine leere Hülse zu. Insofern das moralische Bewußtsein das *Dasein* in seiner Weltvorstellung aus dem Selbst entläßt, nimmt es dasselbe ebenso sehr wieder in sich zurück. Als *Gewissen* ist es nicht mehr dies noch abwechselnde Stellen und Verstellen des Daseins und des Selbsts, sondern es weiß, daß sein *Dasein* als solches diese reine Gewißheit seiner selbst ist; das gegenständliche Element, in welches es sich als handelnd hinausstellt, ist nichts anderes, als das reine *Wissen des Selbsts von sich*.

6) Dies sind die Momente, aus denen sich die Versöhnung des Geistes mit seinem eigentlichen Bewußtsein zusammensetzt; sie für sich sind einzeln und ihre geistige Einheit allein ist es, welche die Kraft dieser Versöhnung ausmacht. Das letzte dieser Momente ist diese Einheit selbst und verbindet sie in der Tat alle in sich. Der seiner selbst in seinem Dasein gewisse *Geist* hat zum Element des *Daseins* nichts anderes als dies Wissen von sich; das Aussprechen, daß, was er tut, er nach Überzeugung von der Pflicht tut, diese seine Sprache ist das *Gelten (Geld)*<sup>339</sup> seines Handelns. – Das Handeln ist das erst *ansichseiende* Trennen der Einfachheit des Begriffs und die Rückkehr aus dieser Trennung. Diese erste Bewegung schlägt in die 2te um, indem das Element des Anerkennens sich als *einfaches* Wissen von der Pflicht gegen den *Unterschied* und die *Entzweiung* setzt, die im Handeln als solchem liegt und auf diese Weise eine eiserne Wirklichkeit gegen das Handeln bildet. In der *Verzeihung* sahen wir, wie diese Härte von sich selbst abläßt und sich entäußert. Die Wirklichkeit hat also hier für das Selbstbewußtsein sowohl als *unmittelbares Dasein* keine andere Bedeutung, als das reine Wissen zu sein; – ebenso als *bestimmtes* Dasein oder als Verhältnis, ist das sich Gegenüberstehende ein Wissen teils von diesem rein einzelnen



Selbst, teils von dem Wissen, als allgemeinem. Hierin ist zugleich dies gesetzt, daß das 3te Moment, die *Allgemeinheit* oder das *Wesen* jedem der beiden Gegenüberstehenden nur als *Wissen* gilt; und den leeren noch übrigen Gegensatz heben sie endlich ebenso auf und sind das Wissen des Ich = Ich, dieses *einzelne* Selbst, das unmittelbar reines Wissen oder Allgemeines ist.

| Versöhnung des Bewußtseins mit dem Selbstbewußtsein darum auf doppelte Weise zu Stande gekommen: 1) im religiösen Geist, 2) im Bewußtsein selbst als solchem. 1) Versöhnung in der Form des Ansichseins; 2) in der Form des Fürsichseins. Wie sie betrachtet worden, fallen sie auseinander. Die Vereinigung beider Seiten ist nun aufzuzeigen: 1) Geist *an sich*, absoluter Inhalt; 2) für sich, inhaltslose Form oder nach der Seite des Selbstbewußtseins; 3) der Geist an und für sich.

7) Diese Vereinigung in der Religion, als d[ie] Rückkehr der Vorstellung in das Selbstbewußtsein vorhanden, aber nicht in der eigentlichen Form, denn die religiöse Seite ist die Seite des *Ansich*, welche der Bewegung des Selbstbewußtseins gegenübersteht. Die Vereinigung gehört der anderen Seite an, die im Gegensatz die Seite der Reflexion in sich, also die, die sich selbst und ihr Gegenteil für sich, entwickelt und unterschieden, enthält. Der Inhalt, so wie die andere Seite des Geistes als *andere* ist in ihrer Vollständigkeit vorhanden und aufgezeigt worden; die Vereinigung, welche noch fehlt, ist die einfache Einheit des Begriffs. – Er ist als besondere Gestalt des Bewußtseins die *schöne Seele*, die Gestalt des seiner selbst gewissen Geistes, der bei seinem Begriff stehen bleibt. Als sich seiner Realisierung entgegengesetzt festhaltend, ist er die einseitige Gestalt, Verschwinden in leeren Dunst; aber auch positive Entäußerung und Fortbewegung. Durch diese Realisierung hebt sich die *Bestimmtheit* des Begriffs gegen seine *Erfüllung* auf; sein Selbstbewußtsein gewinnt die Form der Allgemeinheit. Der wahrhafte Begriff, das *Wissen* von dem *reinen* Wissen als *Wesen*, das *dieses* Wissen, *dieses* reine Selbstbewußtsein, das also zugleich *wahrhafter Gegenstand* ist, denn er ist das fürsichseiende Selbst.

Die Erfüllung dieses Begriffs teils im *handelnden* Geist, teils in der *Religion*. ... In jener ersten Gestalt ist die Form das Selbst selber, denn sie enthält den *handelnden* seiner selbst gewissen Geist, das *Selbst führt das Leben des absoluten Geistes durch*. Diese Gestalt ist jener einfache Begriff, der aber sein *ewiges Wesen* aufgibt, *da ist* oder handelt. Das *Entzweien* oder Hervortreten hat er an der Reinheit des Begriffs, denn sie ist die *absolute Abstraktion* oder *Negativität*. Ebenso das Element des Seins oder seiner Wirklichkeit an ihn selbst, denn es ist die einfache *Unmittelbarkeit*, die ebenso *Sein* und *Dasein* als Wesen ist, jenes das negative, dies das positive Denken selbst.

Hegel entwickelt nun weiter den langweiligen Prozeß der schönen Seele, deren Resultat

*reine Allgemeinheit des Wissens*, welche Selbstbewußtsein ist. – Der Begriff verbindet es, daß der *Inhalt* eigenes *Tun des Selbst* ist; denn dieser Begriff ist das Wissen des Tuns des Selbsts in sich als aller Wesenheit und alles Daseins, das Wissen von *diesem Subjekt* als der *Substanz* und von der Substanz als diesem Wissen seines Tuns.

8) Der sich in seiner *Geistesgestalt* wissende *Geist*, das *begreifende Wissen*. Die *Wahrheit* nicht nur *an sich* gleich der *Gewißheit*, sondern hat auch die *Gestalt* der Gewißheit seiner selbst oder sie ist in ihrem Dasein, d. h. für den wissenden Geist in der *Form* des Wissens seiner selbst. Die Wahrheit ist der *Inhalt*, der in der Religion seiner Gewißheit noch ungleich ist. Diese Gleichheit aber ist darin, daß der Inhalt die Gestalt des Selbsts erhalten. Dadurch ist dasjenige zum Element des Daseins oder zur *Form der Gegenständlichkeit* für das Bewußtsein geworden, was das Wesen selbst ist – der Begriff. Der Geist in diesem Element dem Bewußtsein *erscheinend* oder darin von ihm hervorgebracht, ist die *Wissenschaft*. Es ist das reine *Fürsichsein* des Selbstbewußtseins; es ist *Ich*, das *dieses* und kein anderes Ich und das ebenso unmittelbar *vermittelt* oder aufgehobenes *allgemeines* Ich ist. Es hat einen *Inhalt*, den es von sich *unterscheidet*; denn es ist die reine Ne-

gativität oder das sich Entzweien; es ist *Bewußtsein*. Dieser Inhalt ist in seinem Unterschied selbst das Ich, denn er ist die Bewegung des sich selbst Aufhebens oder dieselbe reine Negativität, die Ich ist. Ich ist in ihm als unterschiedenem in sich reflektiert; der Inhalt ist allein dadurch *begriffen*, daß Ich in seinem *Anderssein* bei sich selbst ist.

| *Dieser Inhalt, bestimmter* angegeben, ist er nichts anderes, als <sup>4</sup> *die soeben ausgesprochene Bewegung* selbst; denn er ist der Geist, der sich selbst und zwar *für sich* als Geist durchläuft, dadurch, daß er die Gestalt des Begriffs in seiner Gegenständlichkeit hat. Was das *Dasein* dieses Begriffs betrifft, so erscheint in der Zeit und Wirklichkeit die *Wissenschaft* nicht eher, als bis der Geist zu diesem Bewußtsein über sich gekommen ist. Als der Geist, der weiß, was er ist, existiert er früher nicht und sonst nirgends als nach Vollendung der Arbeit, seine unvollkommene Gestalt zu bezwingen, sich für sein Bewußtsein die Gestalt seines Wesens zu verschaffen und auf diese Weise sein *Selbstbewußtsein* mit seinem *Bewußtsein* auszugleichen.

Siehe die Fortsetzung p. 583 sqq.<sup>340</sup> Selbstloses Sein verborgen, *offenbar ist sich nur die Gewißheit seiner selbst*. Das Verhältnis der Zeit zur Geschichte. Der begreifende Geist *tilgt die Zeit*. *Erfahrung* und *Wissen*,

Verwandlung der Substanz in Subjekt, des Gegenstandes des Bewußtseins in den Gegenstand des Selbstbewußtseins, d. h. in *ebenso sehr aufgehobenen Gegenstand* oder *Begriff*. Erst als dies sich in sich reflektierende Werden, ist er in Wahrheit der Geist. Insofern der Geist also notwendig dieses Unterscheiden in sich ist, tritt sein Ganzes angeschaut seinem einfachen Selbstbewußtsein gegenüber, und da also jenes das Unterschiedene ist, so ist es unterschieden in seinen angeschauten reinen Begriff, in die *Zeit*, und in den Inhalt, das *Ansich*; die Substanz hat als Subjekt, die erst *innere Notwendigkeit* an ihr, sich an ihr selbst als das darzustellen, was sie *an sich* ist, *als Geist*. *Die vollendete gegenständliche Darstellung* ist erst zu-

gleich die *Reflexion derselben* oder das *Werden derselben* zum Selbst. Ehe daher der Geist nicht *an sich*, nicht als Weltgeist *sich vollendet*, kann er nicht als *selbstbewußter* Geist seine Vollendung erreichen. Der Inhalt der Religion spricht darum früher in der Zeit als die Wissenschaft es aus, was der *Geist ist*, aber diese ist allein sein wahres Wissen von ihm selbst. ... Die *Bewegung*, die *Form seines Wissens von sich*.<sup>341</sup>

## ANMERKUNGEN DER HERAUSGEBERIN

Diverse Hinweise auf von Marx verwandte, aber nicht genannte Quellen und Autoren verdanken sich der MEGA<sup>2</sup> 1. Abt., Bd. 2 und 4. Abt., Bd. 2, vor allem aber der Ausgabe der »Manuskripte« von J. Höppner, Leipzig 1968. Nicht alle Übernahmen konnten gesondert ausgewiesen werden.

<sup>1</sup> Die »Vorrede« wurde aus dem Dritten Manuskript vorgezogen.

<sup>2</sup> Marx bezieht sich hier auf seinen Aufsatz »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung« in den 1844 in Paris veröffentlichten »Deutsch-Französischen Jahrbüchern«, die er zusammen mit Arnold Ruge herausgab und von denen nur ein Band erschien.

<sup>3</sup> Dieses Vorhaben wurde nie realisiert. Der Herausgeber der 1968 in Leipzig erschienenen »Manuskripte«-Ausgabe J. Höppner mutmaßt, daß Marx später deshalb von seinem Vorhaben absah, weil er diesen Epiphänomenen der materiellen Produktion keine eigenständige Bedeutung mehr zumaß.

<sup>4</sup> Bemerkenswerterweise betont Marx hier selbst, daß seine Empirie die Theorie ist; eine andere empirische Wirklichkeit als die des bereits theoretisch reflektierten industriellen Zeitalters kennt er, im Gegensatz zum Industriellensohn Friedrich Engels, nicht.

Der folgende Abschnitt fehlt in der MEGA<sup>2</sup> von 1982, die ansonsten hier als Textgrundlage dient. Im Originaltext ist dieser Abschnitt vertikal durchgestrichen. Insgesamt fehlen in der Vorrede der MEGA-Ausgabe vier Abschnitte, welche in diese Ausgabe wieder aufgenommen und mit eckigen Klammern gekennzeichnet wurden.

<sup>5</sup> Gemeint ist Bruno Bauer, der frühere Weggefährte von Marx, den Marx in seiner Rezension des Bauer-Buches »Zur Judenfrage« mit seiner Polemik bedacht hatte. Bauer reagierte darauf seinerseits mit Artikeln in der von ihm herausgegebenen »Allgemeinen Literatur-Zeitung«, Charlottenburg 1844. Die Zitate entstammen Heft 1, S.3; Heft 4, S.11–15; Heft 8, S.24f. [Hinweis darauf bei Höppner, a. a. O. (Anm. 3), S.284, Anm. 3]

<sup>6</sup> Mit den französischen Sozialisten – und Kommunisten – hatte sich Marx damals schon intensiv auseinandergesetzt. Mit Sicherheit kannte er Saint-Simon, Fourier und Proudhon sowie deren wichtigste

Anhänger; in den »Manuskripten« sind darüber hinaus noch Cabet und Villegardelle erwähnt.

<sup>7</sup> Zur Zeit der »Manuskripte« beherrschte Marx das Englische noch nicht. Ob er jenseits französischer Owen-Übersetzungen Literatur der englischen Sozialisten kannte, ist fraglich.

<sup>8</sup> Vor allem wohl: Wilhelm Weitling, »Garantien der Harmonie und Freiheit« von 1842 sowie seine Zeitschriften-Aufsätze und die Programmschrift für den »Bund der Gerechten« von 1839.

<sup>9</sup> In den »Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz« (Zürich und Winterthur 1843, hrsg. von Georg Herwegh) veröffentlichte Moses Heß die Aufsätze: »Sozialismus und Kommunismus«, »Die eine und die ganze Freiheit« und »Philosophie der Tat«. Höppner (a. a. O. (Anm. 3), S. 285, Anm. 6) verweist – wohl zu Recht – auf einen weiteren wichtigen Heß-Aufsatz, der deutliche Spuren in den »Manuskripten« hinterlassen hat und der Redaktion der »Deutsch-Französischen Jahrbücher« vorgelegen hatte, aber nicht mehr dort publiziert wurde, weil die Reihe eingestellt worden war: der Aufsatz »Über das Geldwesen«.

Der Titel »Einundzwanzig Bogen ...« stellte eine Reaktion auf die Zensur in Deutschland dar. Texte von mehr als zwanzig Bogen Umfang unterlagen nicht der Zensur.

<sup>10</sup> Mit dieser 1843/44 verfaßten Schrift von Engels, in der bereits wesentliche Elemente der späteren Kapitalismuskritik von Marx enthalten sind, erhielt Marx wohl den entscheidenden Anstoß, sich ökonomischen Fragestellungen zuzuwenden. Das Ergebnis seiner daraufhin unternommenen nationalökonomischen Studien findet unmittelbaren Niederschlag in den »Manuskripten«.

<sup>11</sup> In dem bereits genannten Aufsatz »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung« und in der Bruno-Bauer-Rezension.

Der folgende Absatz fehlt wieder in der MEGA-Ausgabe.

<sup>12</sup> Die »Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik« erschienen 1843 im Fröbel Verlag (Winterthur und Zürich) und enthielten den zweitgenannten Text Feuerbachs; die »Grundsätze der Philosophie der Zukunft« publizierte Feuerbach im selben Verlag und Jahr in einer eigenständigen Ausgabe. Die anthropozentrische Wende Feuerbachs, seine Gleichsetzung von Naturalismus und Humanismus, auf die Marx im folgenden anspielt, wurde zu einer tragenden Säule von Marx' eigener Philosophie. Besonders im Kommunismus-Kapitel des Dritten Manuskripts sind die Spuren Feuerbachs unübersehbar.

<sup>13</sup> Die »Phänomenologie des Geistes« und »Wissenschaft der Logik« von Georg Wilhelm Friedrich Hegel, mit denen sich Marx während seines Studiums intensiv auseinandersetzte. Als »theoretische Revolution«

im Denken Hegels begreift Marx wohl die dialektische Methode und deren Anwendung auf die Erklärung geschichtlicher Prozesse; Feuerbachs »theoretische Revolution« bestand in der materialistischen Aufhebung des idealistischen Ansatzes und in der Dekapitivierung des Hegelschen Absoluten durch seine anthropozentrische Perspektive.

<sup>14</sup> Da Marx seine Ausführungen zu Hegel hier als »Schlußkapitel« ankündigt, wurden die fraglichen Textteile auch entsprechend plaziert. Im Originaltext findet die Auseinandersetzung mit Hegel auf den Seiten XI–XIII, XVII f. und XXIII–XXXIV des Dritten Manuskripts statt.

<sup>15</sup> Gemeint sind hier und im folgenden die Junghegelianer, die nach Feuerbach – und im Anschluß daran auch nach Marx – noch immer Theologie betreiben, wenn sie die theologischen Implikationen des Hegelschen Ansatzes auf dem Wege der idealistischen Philosophie zu kritisieren unternehmen. Theologie und idealistische Philosophie unterliegen nach dieser Sicht derselben Verkehrung: sie verkennen Ursache und Wirkung, sehen nicht im Menschen den Urheber Gottes, im materiellen bzw. gesellschaftlichen Sein die Ursache des Bewußtseins.

Eine spezielle Kontroverse gab es zwischen Ludwig Feuerbach und Bruno Bauer. Letzterer glaubte, mit seiner Philosophie des Selbstbewußtseins eine radikalere Religionskritik geliefert zu haben als Feuerbach (vgl. B. Bauer, »Das entdeckte Christentum, Zürich und Winterthur 1843), während Feuerbach alleine der materialistischen Kritik die intendierte Wirkung zuerkannte, die idealistisch-spekulative Kritik Bauers hingegen in der Spur der Hegelschen Philosophie fortlaufen sah (vgl. L. Feuerbach, »Zur Beurteilung der Schrift ›Das Wesen des Christentums‹«, 1842).

<sup>16</sup> Auch der folgende Absatz wurde in die MEGA-Ausgabe nicht aufgenommen. Damit sind vor allem die Polemiken aus dem Text getilgt.

<sup>17</sup> Mit der folgenden Polemik gegen den »kritischen Theologen« im Singular ist wieder – wie schon mit dem »unwissenden Rezensenten« von S. 1 – der ehemalige Freund Bruno Bauer gemeint. Zu der inhaltlichen Seite vgl. Anm. 15 und 18.

<sup>18</sup> Feuerbachs Kritik an Hegel machte sich nicht zuletzt an dessen Kategorie der »Vermittlung« fest. Für Hegel ist das Wahre das Ganze, d. h. nicht einfach nur die sinnliche Wirklichkeit, sondern diese in ihrer Vermittlung durch den menschlichen (und absoluten) Geist. Dagegen behauptete Feuerbach nun als seine positive Philosophie die Unmittelbarkeit des Sinnlichen, gegen welche sich wiederum Bauer mit seiner Philosophie des Selbstbewußtseins wandte. Die gehässige Polemik, die Marx hier gegen Bauer äußert, läßt nicht mehr erkennen, welche – auch

inhaltliche – Verbundenheit zwischen Marx und Bauer kurze Zeit zuvor noch bestand.

Daß die Kategorie der »Vermittlung« auch für Marx einen zentralen Stellenwert einnahm, wird in den »Manuskripten« immer wieder deutlich. Obwohl Marx den naturalistischen Materialismus Feuerbachs durch seinen eigenen historischen Materialismus hinter sich ließ, bleibt diese Grundfigur doch erhalten: Vermittlung, Trennung, Abstraktion steht für die Entfremdung des Menschen von seiner natürlichen Basis. Es ist das Prinzip des Bösen (vgl. dazu auch die »Einleitung«).

<sup>19</sup> In: Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer & Konsorten, MEW Bd. 2, Berlin 1957, S. 3–223.

Der folgende Abschnitt fehlt in der MEGA.

<sup>20</sup> Das folgende ist mehr oder weniger getreue Paraphrase der nationalökonomischen Texte, mit denen sich Marx auseinandergesetzt hat. Die Nennung der jeweiligen Autoren erfolgt sukzessive.

<sup>21</sup> Adam Smith ist der in den »Manuskripten« mit Abstand am häufigsten zitierte und paraphrasierte Nationalökonom – Marx sieht in ihm, wohl nicht zu Unrecht, *den* Vertreter der bürgerlichen Nationalökonomie. Da Marx an der nationalökonomischen Theorie die immanenten Widersprüche der kapitalistischen Gesellschaft aufzeigen will, muß er sich zunächst ausführlich den bürgerlichen Theoretikern widmen, bevor er zu seinem eigenen Ansatz vorstoßen kann.

Wie intensiv sich Marx mit den nationalökonomischen Klassikern befaßte, ist auch an seinen Exzerptheften erkennbar, vgl. MEGA<sup>2</sup> 4. Abt. Bd. 2, Berlin 1981. Zur Zeit der Abfassung der »Manuskripte« war Marx, wie erwähnt, des Englischen noch nicht mächtig und verwendete deshalb eine französische Smith-Übersetzung: A. Smith, Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations, T. 1. 2., Paris 1802. Diese exzerpierte er auf deutsch und verwendete dann wiederum seine Exzerpte als Basis für seine Zitate in den »Manuskripten«. Um dem Leser die Überprüfung der Zitate zu erleichtern, wird im weiteren nicht auf die französische, sondern auf die aktuell verfügbare deutsche Ausgabe verwiesen: A. Smith, Der Wohlstand der Nationen, München <sup>10</sup>2003 [DTV]. Die Textstelle, auf die Marx anspielt, findet sich dort auf S. 60; allerdings ist die »viehische Existenz« eine Ergänzung von Marx.

<sup>22</sup> Dieser Gedanke fügt sich nicht in die später verfolgte Argumentationslinie: Auch der Kapitalist handelt gemäß der ehernen Logik der kapitalistischen Produktion, er ist ihren Gesetzen genauso unterworfen wie der Proletarier.

<sup>23</sup> Der natürliche Preis meint den Warenpreis, der sich aus den Produktionskosten ergibt; er ist nicht per se identisch mit dem Marktpreis,



der aus Angebot und Nachfrage resultiert. Die klassische Nationalökonomie (z. B. Smith, a. a. O. (Anm. 21), S. 47 ff.), geht davon aus, daß bei vollständiger Konkurrenz der Marktpreis zum natürlichen Preis hin tendiert. Das schließt aber nicht aus, daß Marktpreis und natürlicher Preis durch äußere Umstände, wirtschaftspolitische Eingriffe u. a. über lange Zeit hinweg nicht übereinstimmen.

Für Marx bleibt dieses Faktum ein ungelöstes Problem, denn es setzt eine Selbständigkeit des wirtschaftlichen und politischen Handelns voraus, die es in Marxens Theorie nicht geben kann. Für Marx gibt es nur einen wertbestimmenden Faktor, die Arbeit, und von ihm her müßte sich dann auch der Preis bestimmen. Das ist aber nur in einer Modellkonstruktion denkbar, die mit den komplexen Prozessen in einer kapitalintensiven Wirtschaft nichts zu tun hat. Deshalb findet sich bei Marx keine wirkliche Preistheorie; er weicht dem Problem aus.

<sup>24</sup> Smith, a. a. O. (Anm. 21), S. 52. Auch die folgenden Ausführungen verdanken sich Marxens Smith-Lektüre (vgl. die Exzerpthefte in MEGA<sup>2</sup> 4. Abt., Bd. 2). Allerdings: Es ist eine erkennbare interessierte Lektüre. Was bei Smith ein komplexes Beziehungsgeflecht ist, wird bei Marx zu einem eindeutigen Notwendigkeitszusammenhang, der sich grundsätzlich zu Lasten des Arbeiters auswirkt. Die selektive Wahrnehmung präformiert die Eindeutigkeit des Ergebnisses.

<sup>25</sup> Einer der wesentlichen Marxschen Vorwürfe gegen das Kapital: Als universell einsetzbar ist das Kapital gleichgültig gegenüber dem Feld seiner Wirksamkeit. D. h. das, was für den Ökonomen gerade den Vorzug der kapitalbasierten Wirtschaft ausmacht, ihre Flexibilität aufgrund der Neutralität des Produktionsfaktors Kapital, ist für Marx Indiz der entmenschlichenden Wirkung der kapitalistischen Produktion: die individuelle Tätigkeit wird nicht als solche geachtet, sondern sie interessiert nur als Verrechnungsfaktor. Das Problem ist nur, daß Marx letztlich nicht anders verfährt. Indem er den Wert der Ware alleine auf das zu ihrer Herstellung erforderliche Arbeitsquantum zurückführt, verfällt er der nämlichen Nivellierung hinsichtlich der Qualität der Arbeit, die er der kapitalistischen Produktion ankreidet.

<sup>26</sup> Smith, a. a. O. (Anm. 21), S. 60 ff.

<sup>27</sup> *Leidet keiner grausamer unter ihrem Verfall als die Arbeiterklasse.*  
(Die Übersetzungen aus dem Französischen wurden übernommen aus: MEW Ergänzungsband, Erster Teil, Berlin 1968.)

<sup>28</sup> Smith spricht zwar von einer möglichen Selbstausbeutung der Arbeiter bei hohem Lohnstandard (a. a. O. (Anm. 21), S. 71 f.); allerdings findet sich auch hier nicht jene von Marx suggerierte Zwangsläufigkeit des Verhaltens. Zudem betont Smith die positiven Auswirkungen er-

höhter Einsatzbereitschaft und größeren Fleißes für das Gesamtwohl: »Der Aufschwung ist in der Tat für alle Schichten erfreulich und willkommen« (70).

<sup>29</sup> Das Marxsche Kerntheorem – das aber nicht ohne voluntaristischen Eingriff aus Smiths Ansatz abzuleiten ist. Smith grenzt an der fraglichen Stelle (a. a. O. (Anm. 21), S. 272f.) die produzierende Tätigkeit von der Dienstleistung ab und erkennt nur ersterer Wertschöpfungscharakter zu. Die Dienstleistung bringt nichts Bleibendes hervor, während die Arbeit im Werkstück »auch noch eine Zeitlang nach der Bearbeitung fortbesteht. Dadurch wird es möglich, eine bestimmte Menge Arbeit gleichsam anzusammeln und zu speichern, um sie, falls erforderlich, bei anderer Gelegenheit wieder zu verwenden.« (272) Smith spricht also nicht vom Kapital, sondern vom Werkstück; zudem betont er die Werterhaltungsfunktion nur im Gegensatz zur nicht produktiven Dienstleistung.

<sup>30</sup> Hier schlägt Marx eine dialektische Volte: der Arbeiter wird aufgrund der Verhältnisse ein Opfer seiner selbst, d. h. ohne in Wahrheit Täter zu sein. Selbiges müßte Marx konsequenterweise aber auch dem Kapitalisten zugestehen, der seinerseits nur exekutiert, was die ökonomische Notwendigkeit ihm diktiert. Der moralisierende Unterton bei der Darstellung von Kapitalist und Grundbesitzer (»Schmutziger Eigennutz«, »offene, selbstbewußte Gemeinheit« etc.) deutet darauf hin, daß Marx entgegen seinen Vorgaben sehr wohl Unterschiede in der Zurechnung individueller Verantwortung macht.

<sup>31</sup> Ein für Marx im weiteren Werk sehr wichtiger Aspekt; Marx nimmt an, daß immer wiederkehrende Krisen der Überproduktion ein wesentlicher Faktor in der Selbstüberwindung der kapitalistischen Produktion sein werden.

<sup>32</sup> Vgl. Smith, a. a. O. (Anm. 21), S. 82. Das Zitat ist nicht wörtlich, das von Marx angefügte »Das Plus müßte sterben« hat keine Entsprechung im Text. Der nächste Abschnitt bei Smith beginnt mit: »Vermutlich aber hat noch niemals ein Land dieses Stadium des Wohlstands erlangt.«

<sup>33</sup> Hier kehrt Marx die Smithsche Argumentation einfach um. Smith beton, daß keine Nation »blühen und gedeihen« könne, »deren Bevölkerung weithin in Armut und Elend lebt.« Deshalb sei es für die gesamte Gesellschaft vorteilhaft, wenn die Lebensbedingungen der unteren Schichten verbessert würden. (Smith, a. a. O. (Anm. 21), S. 68).

<sup>34</sup> Gemeint ist Smith.

<sup>35</sup> Bei Smith heißt es: »Ursprünglich, vor der Landnahme und der Ansammlung von Kapital [Hervorhebung von B. Z.], gehört dem Arbeiter

der ganze Ertrag der Arbeit.« (A. a. O. (Anm. 21), S. 56). D. h., es handelt sich hier um den Zustand primitivster Subsistenzwirtschaft, der, wie Smith im folgenden ausführt, nicht fort dauern konnte. Marx suggeriert mit den nächsten Sätzen aber, daß es bei dieser Eigentumsverteilung hätte bleiben können, daß der gegenwärtige Zustand gegenüber dem ursprünglichen ein Unrecht darstellt. Deutlich wird das an der schiefen Entgegensetzung: »Ursprünglich – in der Wirklichkeit«; das Ursprüngliche erhält so den Charakter des Eigentlichen, während das Wirkliche die schlechte Wirklichkeit, den Abfall vom Eigentlichen repräsentiert.

<sup>36</sup> Der entsprechende Absatz bei Smith: »Der Mensch ist darauf angewiesen, von seiner Arbeit zu leben, und sein Lohn muß mindestens so hoch sein, daß er davon existieren kann. Meistens muß er sogar noch höher sein, da es dem Arbeiter sonst nicht möglich wäre, eine Familie zu gründen; seine Schicht würde sonst mit der ersten Generation aussterben.« (A. a. O. (Anm. 21), S. 59).

<sup>37</sup> Als Zitat nicht auffindbar.

<sup>38</sup> Smith, a. a. O. (Anm. 21), S. 59. Aus dem Text geht allerdings nicht hervor, ob die hier angenommene Kindersterblichkeit nur für die Arbeiterklasse gilt oder ein allgemeines Phänomen der damaligen Zeit war.

<sup>39</sup> Nur der erste Teil des Satzes ist durch Smith abgedeckt: »Das Interesse der zweiten sozialen Schicht, der Lohnempfänger, ist ebenso eng mit dem Allgemeinwohl verknüpft, wie das der ersten [sc. der Grundbesitzer].« (A. a. O. (Anm. 21), S. 212) Smith begründet dies damit, daß es dem Arbeiter auch gut geht, wenn das Land ökonomisch prosperiert.

<sup>40</sup> Vgl. Smith, a. a. O. (Anm. 21), S. 57.

<sup>41</sup> Mit Smith läßt sich diese Sicht nicht belegen; vgl. auch Anm. 39.

<sup>42</sup> Den Begriff der »abstrakten Arbeit« hat Marx wohl von Hegel übernommen. Dieser hatte in seiner »Rechtsphilosophie« (§ 198) davon gesprochen, daß die Arbeit durch die zunehmende Spezifizierung aufgrund der Arbeitsteilung abstrakt geworden sei, was die Abhängigkeit und wechselseitige Beziehung der Menschen zueinander verstärkt. Den rein negativen Beiklang erhält die »abstrakte Arbeit« erst bei Marx, für den Abstraktion immer idealistische Verblendung bzw. Abkehr von der (sinnlichen) Wirklichkeit bedeutet.

<sup>43</sup> Ein direkter Vergleich von Mensch und Pferd ist bei Smith nicht auffindbar. An einer Stelle (a. a. O. (Anm. 21, S. 45) ist davon die Rede, daß der Getreidepreis sich aus drei Komponenten zusammensetzt: ein Anteil Grundrente, ein Anteil Arbeitslohn sowie Unterhalt für die Arbeitspferde und ein Anteil Gewinn für den Pächter.

<sup>44</sup> Diese Frage behandelt Marx auf S. 68 f.

<sup>45</sup> Der französische Sozialist Pierre-Joseph Proudhon strebte ein

ökonomisches System auf der Basis der wechselseitigen Erbringung von Leistungen ohne Vermittlung über das Tauschmittel Geld an. Der Austausch sollte über Gutscheine erfolgen, deren Wert sich aus der in das jeweilige Produkt investierten Arbeitszeit sowie den Auslagen des Produzenten bestimmen sollte. Durch dieses System sollten arbeitsloses Einkommen und der Zins abgeschafft werden. Der Austausch der Produkte sollte nach dem Prinzip der Gleichheit vonstatten gehen.

Zur Gleichheit der Arbeitslöhne vgl. J. P. Proudhon, Was ist das Eigentum?, Graz 1971, Kap. III, 6, S. 95–101.

<sup>46</sup> Diese Frage behandelt Marx auf S. 67.

<sup>47</sup> Die folgenden Zitate stammen aus: Wilhelm Schulz, Die Bewegung der Produktion. Eine geschichtlich-statistische Abhandlung zur Grundlegung einer neuen Wissenschaft des Staats und der Gesellschaft, Zürich und Winterthur 1843 (Nachdruck: Glashütten 1974).

Obwohl Marx fast wörtlich zitiert, bekommt der Text durch Hervorhebungen und leichte Modifikationen des Wortlautes doch eine andere Tendenz als im Original; Marx meißelt sozusagen das heraus, was sich in seine Gesamtskulptur einfügt.

Schulz war, obwohl bürgerlicher Publizist und Sozialreformer, für Marx sehr wichtig, weil er die Entwicklung der Produktion in Korrelation mit der übrigen geschichtlichen Entwicklung setzte und somit bereits eine Art von historischem Materialismus vertrat. Auch sah er eine Verschärfung der Klassengegensätze voraus, die er aber reformerisch und staatsinterventionistisch entschärfen wollte.

<sup>48</sup> Bei Schulz: »Und doch sind es *oft* solche ganz oberflächlichen Durchschnittsberechnungen, womit man sich über die Lage der zahlreichsten Klasse der Bevölkerung *täuscht*, oder täuschen will.« [Hervorhebungen von B.Z.] Schulz läßt also die Möglichkeit der unfreiwilligen Täuschung offen.

<sup>49</sup> Mit dieser von Marx gutgeheißenen Theorie der relativen Verelendung läßt sich auch noch eine Mittelstandsexistenz in einer Luxusgesellschaft als elend charakterisieren; damit wird der heuristische Wert des Verelendungsbegriffs allerdings fraglich.

<sup>50</sup> Marx läßt hier die sehr positive Gesamteinschätzung Schulzens aus: »Und so müssen wir anerkennen, daß sich die Nationen mit den Fortschritten in der materiellen Production, zugleich eine neue Welt des Geistes erobern.«

<sup>51</sup> Marx tilgt die relativierende Klausel: »Wie es auch mit dieser Berechnung stehe, so ist wenigstens gewiß...«

<sup>52</sup> Im Original konzidiert Schulz, daß die Sterblichkeit gerade in industriellen Gesellschaften aufgrund des allgemeinen zivilisatorischen

Fortschritts stark rückläufig sei, wenn die Arbeiterschaft an dem Fortschritt auch nur in geringerem Umfang teilhabe.

<sup>53</sup> Bei Schulz: hat man *nicht immer* berücksichtigt und *nur schwer berücksichtigen können*.« [Hervorhebung von B.Z.] Auch hier läßt Marx die relativierende Formulierung aus.

<sup>54</sup> Den nachfolgenden Satz kann Marx offenbar nicht unterschreiben: »Nur unter dieser Voraussetzung kann die Idee einer allgemeinen, staatsbürgerlichen Freiheit und Gleichheit, die übrigens fernab von jedem Gedanken an eine verflachende Gleichmacherei liegt, mehr und mehr ins Bewußtsein und Leben treten.«

<sup>55</sup> In der ausgelassenen Passage hebt Schulz die »große ethische Bedeutung« der sozialen Angleichung der Geschlechter in industriell fortschreitenden Gesellschaften hervor.

<sup>56</sup> »Um also zu leben, sind die Nichtbesitzenden gezwungen, sich direkt oder indirekt *in den Dienst* der Besitzenden zu begeben, d. h. in ihre Abhängigkeit.« Zitat (s. auch die folgenden Absätze) aus: Constantin Pecqueur, *Théorie Nouvelle d' Économie Sociale et Politique, où Études sur l'Organisation des Sociétés*, Paris 1842.

Pecqueur gehörte zu den von Saint-Simon beeinflussten französischen Sozialisten.

<sup>57</sup> *Dienschaft – Löhnung; Arbeiter – Lohn; Angestellte – Besoldung oder Gehalt.*

»seine Arbeit vermieten«, »seine Arbeit gegen Zinsen verleihen«, »anstelle anderer arbeiten.«

»die Materie der Arbeit vermieten«, »die Materie der Arbeit gegen Zinsen verleihen«, »andere an seiner Stelle arbeiten lassen.«

»diese Wirtschaftsverfassung verdammt die Menschen zu derart niedrigen Beschäftigungen, zu einer derart trostlosen und bitteren Herabwürdigung, daß der Zustand der Wildheit im Vergleich dazu wie eine königliche Lage erscheint.«

»die Prostitution der Nichtbesitzenden in allen Formen.«

Die »Lumpensammler« beschreibt Pecqueur als lebende Leichen, die ihren Unterhalt aus den Abfällen der reichen und prunksüchtigen Städte bestreiten müssen.

<sup>58</sup> Frauen von zweifelhafter Tugend.

Die folgenden beiden Absätze sind Zitate aus: Charles Loudon, *Solution du problème de la population et de la subsistance, soumise a un médecin dans une série des lettres*, Paris 1842.

Loudon war ein englischer Arzt, der sich mit den sozialen Problemen seiner Zeit auseinandersetzte.

<sup>59</sup> »Die mittlere Lebensdauer dieser unglücklichen Geschöpfe auf

dem Straßenpflaster beträgt, nachdem sie den Weg des Lasters beschritten haben, ungefähr sechs oder sieben Jahre. Soll die Zahl von 60 bis 70 000 Prostituierten erhalten bleiben, so müssen sich demnach in den 3 Königreichen jährlich mindestens 8 bis 9000 Frauen diesem schmutzigen Gewerbe hingeben, das sind ungefähr 24 neue Opfer täglich oder durchschnittlich eine in jeder Stunde; wenn dieselbe Proportion auf dem gesamten Erdball herrscht, muß es folglich ständig ein und eine halbe Million dieser Unglücklichen geben.«

»Die Volksschicht der Ärmsten wächst mit ihrem Elend, und an der äußersten Grenze der Not drängt sich die größte Zahl menschlicher Wesen, um sich das Recht zu leiden streitig zu machen ... Im Jahre 1821 betrug die Bevölkerung Irlands 6 801 827 Personen. Im Jahre 1831 war sie auf 7 764 010 gestiegen; das ist eine Zunahme von 14% im Laufe von zehn Jahren. In Leinster, der Provinz, in der der größte Wohlstand herrscht, hat die Bevölkerung nur um 8% zugenommen, während in Connaught, der ärmsten Provinz, der Zuwachs 21% betrug. (Auszüge aus den in England veröffentlichten [parlamentarischen] Untersuchungen über Irland. Wien 1840.)

Den Untersuchungsbericht und die folgenden Zitate entnahm Marx, wie angegeben, dem Buch: *De la Misère des Classes Laborieuses en Angleterre et en France*, Paris 1840, von Eugene Buret.

Buret entstammte ebenfalls dem Umfeld Saint-Simons, erwartete aber anders als Marx tiefgreifende Sozialreformen nicht von einem revolutionären Umbruch, sondern durch staatliche Maßnahmen.

<sup>60</sup> die Arbeit ist eine Ware.

<sup>61</sup> als Ware muß die Arbeit im Preis immer mehr sinken

<sup>62</sup> »... die Arbeiterbevölkerung, Verkäuferin der Arbeit, ist gezwungen, sich mit dem kleinsten Anteil am Produkt zu bescheiden ... ist die Theorie von der Arbeit als Ware etwas anderes als eine Theorie verhüllter Sklaverei?«

»Warum also hat man in der Arbeit nur einen Tauschwert gesehen?«

<sup>63</sup> »Der Arbeiter ist gegenüber demjenigen, der ihn verwendet, nicht in der Lage eines *freien Verkäufers*. ... dem Kapitalisten steht es immer frei, die Arbeit zu verwenden, und der Arbeiter ist immer gezwungen, sie zu verkaufen. Der Wert der Arbeit ist völlig zerstört, wenn sie nicht in jedem Augenblick verkauft wird. Die Arbeit kann, im Unterschied zu wirklichen [Waren], weder akkumuliert, noch auch nur gespart werden. Die Arbeit ist das Leben, und wenn das Leben nicht jeden Tag gegen Lebensmittel ausgetauscht wird, leidet es und geht bald zugrunde. Damit das Leben des Menschen eine Ware sei, muß man also die Sklaverei zulassen.«

<sup>64</sup> »das freie Ergebnis eines freien Handels«

<sup>65</sup> »drückt zugleich den Preis und die Entlohnung der Arbeit herunter; es vervollkommnet den Arbeiter und degradiert den Menschen«

»Die Industrie ist ein Krieg geworden und der Handel ein Spiel.«

Die Baumwollbearbeitungsmaschinen

<sup>66</sup> »sie hat das Leben der Menschen, die ihre Armee bilden, ebenso gleichgültig vergeudet wie die großen Eroberer. Ihr Ziel war der Besitz des Reichtums und nicht das Glück der Menschen«

»Diese Interessen« (d.h. die ökonomischen) »müssen, wenn sie frei sich selbst überlassen werden ..., notwendigerweise miteinander in Konflikt geraten: sie haben keinen anderen Schiedsrichter als den Krieg, und die Entscheidungen des Krieges geben den einen die Niederlage und den Tod und den anderen den Sieg. ... In diesem Konflikt der gegensätzlichen Kräfte sucht die Wissenschaft die Ordnung und das Gleichgewicht: Der *ständige Krieg* ist ihrer Meinung nach das einzige Mittel, zum Frieden zu kommen; dieser Krieg heißt die Konkurrenz.«

<sup>67</sup> Ergebenheit

<sup>68</sup> Der Text ist vollständig aus Buret übernommen und offenbar von Marx übersetzt.

<sup>69</sup> »Wir haben die Überzeugung ..., die von den mit der [parlamentarischen] Untersuchung der Lage der Handwerker Beauftragten geteilt wird, daß die großen Industriestädte in kurzer Zeit ihre Arbeiterbevölkerung verlieren würden, wenn sie nicht jederzeit aus den benachbarten Landgebieten unaufhörlichen Zustrom an gesunden Menschen, an frischem Blut erhielten.«

<sup>70</sup> Marx resümiert hier die Fußnote 30 aus: Jean-Baptiste Say, *Traité d'économie politique, ou simple exposition de la manière dont se forment, se distribuent et se consomment les richesses*. 3. éd. T. 1. 2., Paris 1817.

Say wird oft als Vulgarisator der Smithschen Lehre bezeichnet; er hat letztere aber wohl auch systematisiert und dadurch zu ihrer Verbreitung in Frankreich beigetragen.

Besagte Fußnote hat nicht die eindeutige Tendenz, die die sehr freie Marxsche Zusammenfassung nahelegt. Say geht es an der entsprechenden Textstelle um den geringeren rechtlichen Schutz, den der Fleiß (»industrious faculties«) im Verhältnis zu Kapital und Grundeigentum genießt. Die »industrious faculties« sind lauterer als Grundeigentum und Kapital, weil ersteres sich einfach durch Besitznahme begründet und durch Raub übertragen wird, während letzteres nur durch Erbfolge akkumuliert werden kann, welche der Hilfe durch die Gesetzgebung bedarf. Dennoch sind Kapital und Grundeigentum gesetzlich geschützt,

die »industrious faculties« hingegen nicht. Say plädiert hier also dafür, dem freien Handel und dem bürgerlichen Fleiß denselben Schutz angedeihen zu lassen wie Kapital und Grundeigentum ihn genießen. Eine Beurteilung der Legalität des Eigentumsrechts schließt er aus praktischen Gründen ausdrücklich aus.

Marx verwendet die so umgedeutete Fußnote noch einmal im Zusammenhang mit dem Grundeigentum (vgl. S. 38). Beide Male dient ihm Say – ohne Rücksicht auf dessen eigentliche Intention – als Kronzeuge dafür, daß auch die bürgerliche Nationalökonomie die Unrechtmäßigkeit des Privateigentums zugeben muß.

<sup>71</sup> In dieser Form bei Say nicht aufzufinden; Say spricht vielmehr von der ursprünglichen Besitznahme von Land, die durch »positive Gesetze in ein Recht hat verwandelt und durch Gesetze geheiligt werden« müssen. (Deutsche Ausgabe, Halle und Leipzig 1807, S.77)

<sup>72</sup> Smith, a. a. O. (Anm. 21), S. 28 f. Marx zitiert nicht wörtlich und gibt dem zugrundegelegten Text eine andere Tendenz. Smith erklärt, daß der bloße Besitz von ererbtem oder erworbenem Vermögen nicht, wie Hobbes meint, mit politischer Macht gleichzusetzen ist. Der Besitz von Vermögen verleiht vielmehr die »Macht« der Kaufkraft, i. e. »eine gewisse Verfügung über alle Arbeit oder alle Produkte aus Arbeit, die zu dieser Zeit auf dem Markte sind.« (29) Im folgenden geht es nun darum zu zeigen, daß die Kaufkraft sich an dem Tauschwert des Produktes bemißt, welches durch sie erworben werden kann. Es geht also letztlich um die Bestimmung des Warenwerts und nicht um kapitalbedingte Herrschaftsverhältnisse.

<sup>73</sup> »Eine gewisse Menge *aufgespeicherte* und auf Vorrat gelegte *Arbeit*.«

Smith, a. a. O. (Anm. 21), S. 272. Die Aussage ist aus dem gedanklichen Zusammenhang bei Smith herausgelöst, vgl. Anm. 29.

<sup>74</sup> Smith, a. a. O. (Anm. 21), S. 229.

<sup>75</sup> Smith, a. a. O. (Anm. 21), S. 43–45. Marx will hier die Unrechtmäßigkeit des Kapitalgewinns nachweisen, da dieser Gewinn nicht als Arbeitslohn gewertet werden kann. Smith will an der gemeinten Stelle aber vor allem die Verschiedenartigkeit der drei Preisbestandteile Grundrente, Arbeitslohn und Kapitalgewinn herausarbeiten. Zwar stellt Smith den Anspruch des Grundbesitzers, zu ernten, wo er nicht gesät hat, an den Pranger; beim Kapitalgewinn verweist er aber auf die Tatsache, daß aus ihm Löhne vorgestreckt und Investitionen getätigt werden, er behandelt ihn also keineswegs als privaten, etwa rein konsumptiv zu verwendenden Profit. Zudem zieht Smith aus dem Faktum, daß der Kapitalist den Profit nicht aus dem Einsatz von Arbeit, sondern aus dem



von Produktionsmitteln erzielt, nicht die Konsequenz, der Unternehmer erbringe selbst keine Leistung.

<sup>76</sup> Smith, a. a. O. (Anm. 21), S. 43. Marx läßt hier unerwähnt, daß das Gewinninteresse sein Äquivalent im unternehmerischen Risiko findet. Immerhin setzt der Unternehmer »sein Kapital mit diesem Einsatz aufs Spiel«. Der Gewinn, von dem Marx spricht, ist also keineswegs garantiert, und dieses Risiko muß in die Gesamtkalkulation eingehen.

<sup>77</sup> Smith, a. a. O. (Anm. 21), S. 76.

<sup>78</sup> Smith, a. a. O. (Anm. 21), S. 76f.

<sup>79</sup> *einen angemessenen, mäßigen, vernünftigen Profit*

<sup>80</sup> Smith, a. a. O. (Anm. 21), S. 84.

<sup>81</sup> Smith, a. a. O. (Anm. 21), S. 83.

<sup>82</sup> Smith, a. a. O. (Anm. 21), S. 84. Bei Smith ist der Gedanke konjunktivisch formuliert: »Die höchste Gewinnspanne *dürfte wohl* [Hervorhebung B. Z.] dort erzielt werden ...« Es handelt sich also um ein Gedankenexperiment und nicht um die Feststellung des üblicherweise Vorkommenden; auch legt Smiths Tonlage nahe, daß er eine derartige Gewinnabschöpfung nicht billigen würde.

<sup>83</sup> Smith, a. a. O. (Anm. 21), S. 52–54. Der Klang der Bösartigkeit, den das Verhalten des Unternehmers bei Marx bekommt, ist in der Smithschen Darstellung nicht zu vernehmen. Der Unternehmer handelt schlicht rational, wenn er seinen Konkurrenten keine unnötigen Vorteile verschafft. Zudem bemerkt Smith, daß sich das, was Marx »Handelsgeheimnis« nennt, »nur selten für längere Zeit bewahren« läßt (S. 53) – ebensosehr wie der außerordentliche Gewinn. Und das Fabrikationsgeheimnis zu hüten, ist nur legitim; schließlich ist der darauf beruhende Gewinn der Lohn, den der Unternehmer »für seine persönliche Leistung« (ebd.) erhält. Monopole wiederum kann Smith als Verfechter des Wettbewerbsprinzips nicht gutheißen; derartige Differenzierungen sind in Marx' Darstellung nicht erkennbar.

<sup>84</sup> Smith, a. a. O. (Anm. 21), S. 80f. Von Preiserhöhungen spricht Smith nicht.

<sup>85</sup> Smith, a. a. O. (Anm. 21), S. 45. Smith betrachtet an dieser Stelle nicht die Steigerung der Profitrate, wie Marx nahelegt, sondern die Zusammensetzung des Warenpreises; je mehr Arbeit in einer Ware steckt, umso geringer ist der Anteil der Grundrente am Warenpreis, so daß der Anteil der beiden anderen Produktionsfaktoren relativ steigt. Da auf jeder Fertigungsstufe neue Lohnkosten hinzukommen, muß der Kapitalgewinn ständig wachsen, um sie abdecken und ein surplus erzeugen zu können.

<sup>86</sup> Smith, a. a. O. (Anm. 21), S. 96. Was immer Marx mit diesem Zitat sagen will – offenbar etwas anderes als Smith, der hier nur zum Ausdruck bringt, daß die Unterschiede zwischen Arbeiterlohn und Rechtsanwalts Honorar größer sind als zwischen den Gewinnspannen im Gewerbe, welche bei Totalverlust natürlich ganz ausfallen können.

<sup>87</sup> Smith, a. a. O. (Anm. 21), S. 96.

<sup>88</sup> Smith, a. a. O. (Anm. 21), S. 307 f.

<sup>89</sup> Say, a. a. O. (Anm. 70).

<sup>90</sup> Smith, a. a. O. (Anm. 21), S. 212 f., formuliert nicht so kraß wie Marx: Zunächst hebt er hervor, daß unternehmerisches Gewinnstreben immerhin dazu führt, daß der »größte() Teil der produktiven Arbeit einer jeden Gesellschaft zum Einsatz« (212) kommt. Anders als bei Grundbesitzern und Arbeitern stimmen Eigeninteresse und Gemeinwohl bei den Unternehmern nicht per se überein, doch sie fallen auch nicht in jeder Hinsicht auseinander. Das Interesse an einer Erweiterung der Märkte bspw. nutzt auch der Gesellschaft; das Interesse, die Konkurrenz auszuschalten, tut dies natürlich nicht. Wenn die Gesamtbilanz für die Gesellschaft allerdings so eindeutig negativ ausfiele, wie Marx es suggeriert, könnte auf die unternehmerische Tätigkeit gänzlich verzichtet werden, was seitens der bürgerlichen Nationalökonomie bekanntlich keineswegs vertreten wird.

<sup>91</sup> Smith, a. a. O. (Anm. 21), S. 76.

<sup>92</sup> Smith, a. a. O. (Anm. 21), S. 297.

<sup>93</sup> Eine völlig überspitzte Darstellung, vgl. Anm. 90.

<sup>94</sup> Auch Lohnerhöhungen wirken sich auf die Preise aus, wie Smith an der zitierten Stelle (a. a. O. (Anm. 21), S. 85) ausführt, wenn auch nicht im selben Maß wie die Steigerung der Gewinnrate. Auf jeden Fall trifft die Unternehmer nicht unbedingt die Alleinschuld, wenn die Preise steigen.

<sup>95</sup> Eben jene Zwangsläufigkeit der Entwicklung gibt es in der bürgerlichen Nationalökonomie nicht. Diese deutet das wirtschaftliche Geschehen zwar z. T. auch ziemlich mechanistisch, aber zugleich als multifaktoriellen Prozeß. Marx kann die Zwangsläufigkeit nur durch Ausblendung vieler seiner Sicht widerstreitender Faktoren behaupten – ein Verfahren, welches bereits an seiner voluntaristischen Smith-Lektüre erkennbar wird.

<sup>96</sup> Smith, a. a. O. (Anm. 21), S. 83.

<sup>97</sup> Der Bezug dieses Zitats – Smith, a. a. O. (Anm. 21), S. 278 – zur Konkurrenz, den Marx im folgenden herstellt, ist bei Smith nicht gegeben. Smith versucht mit der zitierten Textstelle, die Entstehung regionaler bzw. nationaler Entwicklungsunterschiede zu beschreiben.

<sup>98</sup> gegen Zins verleihbaren Fonds

<sup>99</sup> Smith, a. a. O. (Anm. 21), S. 291 f. Marx' – sehr freies – Smith-Zitat läßt den Konkurrenzkampf in den Mittelpunkt rücken; bei Smith ist er nur ein Aspekt unter mehreren innerhalb einer Gesamtbetrachtung, welche der Erklärung der Zinsentwicklung gewidmet ist. Marxens sich anschließende Schlußfolgerungen stehen nicht im Zusammenhang mit den Smithschen Ausführungen.

<sup>100</sup> Smith, a. a. O. (Anm. 21), S. 292.

<sup>101</sup> Marx' Zitierweise ist hier in doppelter Hinsicht fragwürdig. Erstens spricht Smith an besagter Stelle (a. a. O. (Anm. 21), S. 80) von der Entwicklung in den Kolonien, die eine außergewöhnliche ist: Zu Beginn sind aufgrund von Kapital- und Bevölkerungsmangel die Zinsen in solchen Kolonien besonders hoch; der geschilderte Zinsrückgang im Laufe der Fortentwicklung stellt also gewissermaßen eine Normalisierung des Zinsniveaus dar. Zweitens läßt Marx ohne Hinweis die Passage aus, die sich auf die positiven Effekte der Entwicklung für die Bevölkerung bezieht: »Der Arbeitslohn jedoch folgt nicht dem rückläufigen Gewinn, im Gegenteil, mit wachsender Kapitalbildung nimmt die Nachfrage nach Arbeitskräften noch zu, ganz gleich, wie hoch der Gewinn auch sein mag.«

<sup>102</sup> Smith, a. a. O. (Anm. 21), S. 229.

<sup>103</sup> Smith, a. a. O. (Anm. 21), S. 240 f. Smith spricht über die Auswirkungen des Verhältnisses von Umlauf- und Anlagevermögen für die gesamte Volkswirtschaft, nicht also – wie von Marx nahegelegt – über den Gewinn des einzelnen Unternehmers.

<sup>104</sup> Man weiß, daß die Arbeiten der [landwirtschaftlichen] Großkultur gewöhnlich nur eine geringe Anzahl von Arbeitskräften beanspruchen.

<sup>105</sup> Schulz, a. a. O. (Anm. 47). In der von Marx ausgelassenen Passage weist Schulz darauf hin, daß manche berechtigte Klage über die neuen Verhältnisse ihren Grund darin finden, daß man sich in einem Übergangsstadium befinde. Das ändere aber nichts daran, daß man sich einem ständig wachsenden, »den anderen Klassen der Gesellschaft immer feindlicher entgegertretenden Proletariat()« gegenübersehe. Auch Schulz' abschließende Frage: »Wie ist dem in stets neuen Gestalten wiederkehrenden Übel zu steuern?« übernimmt Marx nicht; Marx wollte nicht »steuern«, sondern revolutionieren.

<sup>106</sup> Bei Schulz: zeitweise.

<sup>107</sup> Schulz beschließt diese Passage mit dem Hinweis, daß nur staatliche Intervention die Anarchie der Produktion mit ihren schädlichen Auswirkungen für das Gemeinwohl beenden könne.

<sup>108</sup> »Seine Arbeit zu vermieten, heißt seine Sklaverei zu beginnen; die Materie der Arbeit zu vermieten, heißt seine Freiheit zu begründen ... Die Arbeit ist der Mensch, die Materie dagegen hat nichts Menschliches.« Pecqueur, a. a. O. (Anm. 56).

<sup>109</sup> »Das Element Materie, das nichts zur Schaffung des Reichtums vermag ohne das andere Element *Arbeit*, erlangt die magische Kraft, für sie fruchtbar zu sein, als hätten sie selber dieses unentbehrliche Element hineingelegt.«

»Wenn man annimmt, daß die tägliche Arbeit eines Arbeiters ihm im Durchschnitt 400 Francs im Jahr einbringt und daß diese Summe für einen Erwachsenen zu einem notdürftigen Leben ausreicht, dann zwingt also jeder Besitzer von 2000 Francs Rente, Pacht, Miete usw. indirekt 5 Menschen, für ihn zu arbeiten; 100 000 Francs Rente repräsentieren die Arbeit von 250 Menschen und 1 000 000 die Arbeit von 2500 Individuen.«

»Die Besitzenden haben durch das Gesetz der Menschen das Recht erhalten, die Materie jeder Arbeit zu gebrauchen und zu mißbrauchen, d. h. mit ihr zu machen, was sie wollen ... sie sind keineswegs durch das Gesetz verpflichtet, rechtzeitig und immer den Nichtbesitzenden Arbeit zu liefern, noch ihnen einen immer ausreichenden Lohn zu zahlen etc.«

»vollkommene Freiheit in bezug auf die Natur, die Quantität, die Qualität, die Zweckmäßigkeit der Produktion, in bezug auf den Gebrauch und Verbrauch der Reichtümer, in bezug auf die Verfügung über die Materie jeder Arbeit. Jeder ist frei, seine Sache auszutauschen, wie er will, ohne andere Rücksicht als sein eigenes individuelles Interesse.«

»Die Konkurrenz drückt nichts anderes aus als den beliebigen Austausch, der selbst die nächste und logische Folge des individuellen Rechts ist, alle Produktionswerkzeuge zu gebrauchen und zu mißbrauchen. Diese drei ökonomischen Momente, die in Wirklichkeit nur ein einziges sind, das Recht des Gebrauchs und des Mißbrauchs, die Tauschfreiheit und die unumschränkte Konkurrenz ziehen folgende Konsequenzen nach sich: Jeder produziert was er will, wie er will, wann er will, wo er will; er produziert gut oder schlecht, zuviel oder zuwenig, zu spät oder zu früh, zu teuer oder zu billig; keiner weiß, ob er verkaufen wird, wem er verkaufen wird, wie er verkaufen wird, wann er verkaufen wird, wo er verkaufen wird; ebenso verhält es sich mit dem Kauf. Der Erzeuger kennt weder die Bedürfnisse noch die Rohstoffquellen, weder die Nachfrage noch das Angebot. Er verkauft wann er will, wann er kann, wo er will, wem er will, zu dem Preis, den er will. Ebenso kauft er. In alledem ist er stets der Spielball des Zufalls, der

Sklave des Gesetzes des Stärkeren, des weniger Bedrängten, des Reichen ... Während es an einem Ort an Reichtum mangelt, ist er an einer anderen Stelle im Überfluß vorhanden und wird verschwendet. Während ein Produzent viel oder sehr teuer und mit riesigem Profit verkauft, verkauft der andere nichts oder mit Verlust. Das Angebot weiß nichts von der Nachfrage, und die Nachfrage weiß nichts vom Angebot. Ihr produziert im Vertrauen auf eine Vorliebe, eine Mode, die unter den Verbrauchern aufgetreten ist, aber schon während ihr euch anschickt, die Ware zu liefern, ist die Laune verflogen und hat sich auf ein anderes Produkt gerichtet ... die unausbleiblichen Folgen sind ständige und immer weiter um sich greifende Bankrotte, getäuschte Hoffnungen, plötzliche Zusammenbrüche und unerwartete Vermögen; Handelskrisen, Stilllegungen, periodisches Überangebot oder Warenmangel; Unbeständigkeit und Heruntergehen der Löhne und der Profite, Verderb oder ungeheure Verschwendung von Gütern, von Zeit und von Anstrengungen auf dem Kampfplatz einer erbitterten Konkurrenz.«

<sup>110</sup> David Ricardo, *On the Principles of Political Economy, and Taxation*. Marx bezieht sich auf die französische Fassung: *Des principes de l'économie politique et de l'impôt*, 2. éd. T. 2., Paris 1835, zitiert hier aber nach Buret (Anm. 59), S. 6f.

Ricardo zählt wie Smith zur »klassischen Schule« der Nationalökonomie, gilt aber als systematischerer Denker als der letztgenannte. Mit seiner pessimistischen Einschätzung, das Lohnniveau der Arbeiter werde immer nur zum Existenzminimum tendieren (Lasalles »ehernes Lohngesetz«), war er Marx wesentlich näher als Smith, der an einen der Tendenz nach stetig steigenden Volkswohlstand glaubte.

<sup>111</sup> »Es wäre durchaus gleichgültig für eine Person, die auf ein Kapital von 20 000 Francs einen Profit von 2000 Francs jährlich macht, ob ihr Kapital hundert oder tausend Menschen beschäftigt ... Ist das reale Interesse einer Nation nicht dasselbe? Wenn nur ihr Netto- und Real-einkommen, ihre Pachtgelder und ihre Profite dieselben bleiben, was liegt daran, ob sie aus zehn oder zwölf Millionen Menschen besteht?«

<sup>112</sup> Jean-Charles-Léonard Simonde de Sismondi, *Nouveau principes d'économie politique, ou de la richesse dans ses rapports avec la population*. 2. éd., Paris 1827, zitiert nach Buret (Anm. 59).

Sismondi wird den französischen Sozialisten zugerechnet. Gleichwohl knüpfte er zunächst an Smith an, insofern er die positive Wirkung des Wettbewerbs auf die Entfaltung der Produktivkräfte anerkannte. Die mangelnde Verteilungsgerechtigkeit bei freier Konkurrenz führte ihn aber dazu, anders als in der klassischen Schule nach den sozialen Bedingungen und Folgen des Wirtschaftsgeschehens zu fragen und

staatliche Eingriffe zur Wohlfahrtssicherung zu fordern. An die harmonisierende Wirkung des Marktgeschehens glaubte er nicht mehr. Der Gedanke, daß Kapital aus der Akkumulation fremder Arbeit entstehe, findet sich bei ihm bereits.

<sup>113</sup> »Wahrhaftig«, sagt Herr de Sismondi, »man braucht nur noch zu wünschen, daß der König, der ganz allein auf der Insel geblieben ist, ständig eine Kurbel drehe und durch Automaten die ganze Arbeit Englands verrichten lasse.«

»Der Herr, der die Arbeit des Arbeiters zu einem so niedrigen Preis kauft, daß dieser kaum für die dringendsten Bedürfnisse ausreicht, ist weder für die Unzulänglichkeit der Löhne noch für die allzu lange Arbeitsdauer verantwortlich; er unterliegt selbst dem Gesetz, das er auferlegt ... das Elend kommt nicht so sehr von den Menschen wie von der Macht der Dinge.«

<sup>114</sup> Smith, a. a. O. (Anm. 21), S. 300f.

<sup>115</sup> »Um den Wert des Jahresprodukts des Bodens und der Arbeit zu vermehren, gibt es kein anderes Mittel, als die *Zahl der produktiven Arbeiter* zu vermehren oder die *Produktivkraft der* bisher beschäftigten *Arbeiter* zu steigern ... In dem einen wie in dem anderen Fall ist fast immer ein Zuwachs an Kapital notwendig.«

Smith, a. a. O. (Anm. 21), S. 283. Der Zusammenhang mit dem vorhergehenden und dem folgenden Zitat erschließt sich nicht unmittelbar.

<sup>116</sup> Smith, a. a. O. (Anm. 21), S. 227f. In der Marxschen Übersetzung ist das von Smith Gemeinte, der Zusammenhang von Kapitalbildung, Arbeitsteilung und Produktivitätssteigerung, kaum verständlich.

<sup>117</sup> Smith, a. a. O. (Anm. 21), S. 228. Die von Marx im Anschluß gezogene Schlußfolgerung – »Also Überproduktion« – findet keinen Rückhalt im Text und ist sachlich auch keineswegs zwingend.

<sup>118</sup> Schulz, a. a. O. (Anm. 47). Schulz beendet den zuletzt zitierten Satz mit: »und macht es umso dringender, nach dem Prinzip einer gerechten Verteilung des sachlichen Vermögens zu forschen.«

<sup>119</sup> Mietzins

<sup>120</sup> Pfandleiher

<sup>121</sup> Marx spielt auf Smith, a. a. O. (Anm. 21), S. 91 an. Die entsprechende Stelle läßt sich mit Marx' Aussage (»Gleichgültigkeit gegen den Menschen«) nur schwer verbinden. Smiths Gedankengang ist der folgende: So, wie der Gewinner einer Lotterie den Gesamtbetrag, d. h. auch das, was die neunzehn Mitspieler verlieren, bekommen müßte, müßte auch der Lohn für Berufe, in denen die Chancen zu scheitern 20:1 stehen, so hoch sein, daß die Aufwendungen derer, die das Ziel nicht erreichen, miteinbezogen sind. Das ist keine Gleichgültigkeit

gegenüber den Scheiternden, sondern ein Hinweis auf die Schwierigkeit mancher Berufe, deren Entlohnung diesem Faktum nicht entspricht.

<sup>122</sup> Netto- und Bruttoeinkünfte

Marx bezieht sich hier wohl auf die von Say kommentierte französische Ricardo-Ausgabe (Anm. 110); vgl. Marx' Exzerptheft in MEGA<sup>2</sup> 4. Abt. Bd. 2, S. 420.

<sup>123</sup> Vgl. Anm. 70.

<sup>124</sup> Smith, a. a. O. (Anm. 21), S. 44.

<sup>125</sup> Smith, a. a. O. (Anm. 21), S. 125f. Die Marxsche Übersetzung verschärft den Ton erheblich.

<sup>126</sup> Smith, a. a. O. (Anm. 21), S. 126.

<sup>127</sup> Smith, a. a. O. (Anm. 21), S. 299.

<sup>128</sup> Smith, a. a. O. (Anm. 21), S. 126. Die Marxsche Übersetzung entstellt den Text zum Teil; die Grundrente ist bei Smith *ihrer Natur nach* ein Monopolpreis. Sie steht nicht *in Bezug* zu dem, was der Grundbesitzer aufgewendet haben mag oder was er *sich nehmen kann*, sondern zu dem, was der Pächter *aufbringen kann* [Hervorhebung von B. Z.]. Von »verlieren« ist also nirgends die Rede.

<sup>129</sup> Smith, a. a. O. (Anm. 21), S. 211f. Smith betont an der zitierten Stelle aber auch, daß das Interesse der Grundbesitzer »eng und untrennbar mit dem allgemeinen Interesse des Landes verknüpft« (211) ist, sofern sie sich ihres Interesses bewußt sind. Die geschilderte Bequemlichkeit ihrer Lage verführt sie allerdings oft dazu, keine hinreichende Sachkenntnis in bezug auf die Auswirkungen politischer Entscheidungen zu erwerben. Smith hebt also nicht auf ein Schmarotzertum der Grundbesitzer ab, sondern auf die Gefahr, daß sie in Trägheit verfallen und ihre gesellschaftlich nützliche Aufgabe nicht mehr erfüllen.

<sup>130</sup> Smith, a. a. O. (Anm. 21), S. 128.

<sup>131</sup> Smith, a. a. O. (Anm. 21), S. 234.

<sup>132</sup> Doch aus dem Konkurrenzkampf folgt letztlich wieder Harmonie, bewirkt durch die »unsichtbare Hand«. Außerdem hatte Smith betont, daß das Interesse von Arbeitern und Grundeigentümern von Natur aus eng mit dem allgemeinen Interesse der Gesellschaft verknüpft sei, vgl. Smith, a. a. O. (Anm. 21), S. 211f.

<sup>133</sup> Smith, a. a. O. (Anm. 21), S. 125. Die unterschiedlichen Interessen, die beim Pachtverhältnis auftreten, erscheinen bei Smith aber nicht als »feindlicher Kampf«, wie hier nahegelegt; sonst käme es gar nicht zu dem Ausgleich, den Smith postuliert.

<sup>134</sup> Say, a. a. O. (Anm. 70). Für Say ist das Zitierte allerdings ein Argument dafür, daß um der optimalen Bodennutzung willen der Grund-

eigentümer sein Land selbst bebauen sollte; nur so meidet man den verschwenderischen Umgang mit dem Investierten.

<sup>135</sup> Smith, a. a. O. (Anm. 21), S. 125.

<sup>136</sup> Smith, a. a. O. (Anm. 21), S. 146.

<sup>137</sup> Smith, a. a. O. (Anm. 21), S. 299.

<sup>138</sup> Smith, a. a. O. (Anm. 21), S. 126. Bei Smith wird nicht zwischen einem »mehr als ausreichenden« und einem bloß »hinreichenden« Preis unterschieden, sondern zwischen einem Preis, der höher ist als die Herstellungskosten, und einem, der niedriger ist. Wird nur letzterer erzielt, »kann für den Bodenbesitzer keine Grundrente abfallen, obwohl das Produkt auf den Markt gebracht werden mag.«

<sup>139</sup> Smith, a. a. O. (Anm. 21), S. 126f.

<sup>140</sup> Smith, a. a. O. (Anm. 21), S. 127. Marx läßt den Nebensatz aus: »wobei die Entlohnung so großzügig wie möglich bemessen sein kann.«

Die Smith-Zitate, die sich im folgenden anschließen, sind so ausgewählt und formuliert, daß der Eindruck entsteht, der Grundeigentümer sei der Inbegriff des Ausbeuters, weil er ohne eigene Leistung aus allen Grundbedürfnissen des Menschen Profit schlägt. Smith betont zwar auch, daß es sich bei der Grundrente um müheloses Einkommen handelt. Im Gesamtgefüge der Volkswirtschaft kommt den Grundbesitzern aber eine wichtige Funktion zu, was man nur in Frage stellen kann, sofern man – wie Marx – das Privateigentum schlechthin in Frage stellt. Die bürgerliche Nationalökonomie tut dies nicht, weil sie, wohl nicht ganz zu Unrecht, den entscheidenden Antrieb zu produktiver Tätigkeit im Besitzstreben vermutet.

<sup>141</sup> Smith, a. a. O. (Anm. 21), S. 144.

<sup>142</sup> Smith, a. a. O. (Anm. 21), S. 141. Im Original: »Menschliche Nahrung scheint das einzige Produkt des Bodens zu sein, das dem Grundbesitzer immer und notwendigerweise eine Rente einbringt.«

<sup>143</sup> Smith, a. a. O. (Anm. 21), S. 142.

<sup>144</sup> Smith, a. a. O. (Anm. 21), S. 141. Als Zitat nicht auffindbar. Die angegebene Seite handelt zwar u. a. von Kleidung und Wohnung, aber mit völlig anderer Tendenz als bei Marx.

<sup>145</sup> Smith, a. a. O. (Anm. 21), S. 140. Smith führt an dieser Stelle aus, daß man mit dem Anbau von Kartoffeln (statt Weizen) bei gleich großer Nutzfläche viel mehr Menschen ernähren könnte. Es würde ein höherer Überschuß entstehen. »Auch würde dem Grundbesitzer der größte Teil des Überschusses zufallen. Die Bevölkerung würde wachsen und die Rente weit über das gegenwärtige Niveau steigen.«

<sup>146</sup> Möglicherweise bezieht sich Marx hier auf Say, a. a. O. (Anm. 70), T. 2, S. 233: »Die Eröffnung eines neuen Canals, ein besserer Weg, die



Zunahme der Bevölkerung, des Wohlstandes eines Districts, alles dieses hat auf die Steigerung der Pachtungen Einfluß.«

<sup>147</sup> Smith, a. a. O. (Anm. 21), S. 210f.

<sup>148</sup> Smith, a. a. O. (Anm. 21), S. 211.

<sup>149</sup> Das behauptet Smith keineswegs; vielmehr spricht er von einer engen Verknüpfung von Grundbesitzerinteresse und dem »Anliegen der Gemeinschaft« (Smith, a. a. O., Anm. 21, S. 211). Eine unmittelbare Interessenidentität von Partikular- und Allgemeininteresse kann es bei Smith gar nicht geben, da sich die gemeinwohlförderliche Wirkung des ökonomischen Prozesses erst aus dem Zusammenspiel des je unterschiedlichen Interesses der drei Klassen Arbeiter, Kapitalisten und Grundbesitzer ergibt.

<sup>150</sup> Mit den »KornGesetzen« meint Marx die von 1815 bis 1846 in England verhängten Einfuhrzölle für ausländisches Getreide. Diese waren zur damaligen Zeit Gegenstand der Kontroverse, da sie zwar dem Monopolinteresse der einheimischen Grundbesitzer entgegenkamen, nicht aber dem Interesse der Unternehmer an billigem Getreide, das es erlaubt hätte, auch die Lohnkosten niedrig zu halten.

<sup>151</sup> Das ist wieder nicht korrekt. Smith behauptet nicht, daß irgendeine Klasse sich an etwas anderem als ihrem Eigeninteresse orientiert. Durch den Mechanismus des Marktes und das Zusammenwirken der gegenläufigen Interessen folgt aber trotzdem das für alle Beste daraus.

<sup>152</sup> Smith, a. a. O. (Anm. 21), S. 132. Der Zusammenhang ist bei Smith ein anderer, als Marx mit seinem Folgesatz suggeriert. Smith geht es an besagter Stelle nicht um die Größe des einzelnen Grundbesitzes, sondern um das quantitative Übergewicht des für den Anbau von Nahrungsmitteln vorgesehenen Landes im Verhältnis zur Gesamtfläche. Die Rente für ersteres beeinflußt auch die Rente der übrigen Grundfläche. Steigen nun die Preise für Getreide oder Vieh, so wird noch mehr Land »als Getreidefeld oder Weide genutzt.« Smith betrachtet hier also den Zusammenhang von Grundrente, Bodennutzung und Nachfrage.

<sup>153</sup> Smith, a. a. O. (Anm. 21), S. 144. Im Original: »Ein Bergwerk rentiert nur dann, wenn bei gleichem Einsatz an Arbeit mehr abgebaut werden kann als bei der Mehrzahl der anderen Gruben.«

Marx nimmt das Beispiel der *Minen pars pro toto*, als Beispiel für Gewinn aus Grundbesitz schlechthin. Für Smith sind die *Minen* hingegen ein Beispiel für Bodenprodukte, die – anders als die Nahrung – nicht immer Gewinne abwerfen.

<sup>154</sup> Smith, a. a. O. (Anm. 21), S. 145f.

<sup>155</sup> Smith, a. a. O. (Anm. 21), S. 146f.

<sup>156</sup> Smith, a. a. O. (Anm. 21), S. 295. Bei Smith ist das Kalkül nicht so eindeutig wie in diesem verkürzten Zitat. Der Investition in Boden geht nämlich gemeinhin eine Güterabwägung voraus, bei der nicht nur der zu erwartende Profit, sondern auch die höhere Sicherheit des Immobilienbesitzes eine Rolle spielt.

<sup>157</sup> Vgl. zum folgenden auch Marx' »Kritik des Hegelschen Staatsrechts«, §§ 261–313 in MEW, Bd. 1, S. 306ff., aus der die Grundgedanken der sich anschließenden Passagen übernommen wurden.

<sup>158</sup> Hier liegt für Marx also der ursprüngliche Sündenfall – so wie für Rousseau in seiner »Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen«, in: Schriften I, Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1981, 2. Teil S. 230.

<sup>159</sup> *kein Acker ohne Herrn*

<sup>160</sup> Eine weitere Variante der Marxschen Verelendungstheorie (neben der über die Verelendung des Proletariats): Die menschenfeindlichen Verhältnisse im Kapitalismus müssen sich selbst bloßlegen, es muß sich alles erst zum Schlechtesten wenden, bevor der revolutionäre Akt die große Wende einleitet.

<sup>161</sup> *kein Acker ohne Lehnsherrn*

das Geld hat keinen Herrn

<sup>162</sup> Marx wendet hier eine Hegelsche Gedankenfigur an: Die Negation von etwas besteht zunächst darin, daß es seine Endlichkeit transzendiert und zur Totalität fortschreitet. [Hinweis darauf bei Höppner, a. a. O. (Anm. 3), S. 299, Anm. 3]

<sup>163</sup> Eine zentrale Aussage: Die Wurzel allen Übels liegt im Geteiltsein, Getrenntsein; nur so kann ein Teil Macht über den anderen gewinnen. Das gilt für die Abteilung eines Stücks Boden aus dem Gemeineigentum (= der Ursprung des Privateigentums) ebenso wie für die Teilung der Arbeit. Entsprechend soll im Kommunismus dann das universelle Einssein herrschen.

<sup>164</sup> Daß die geschilderte Entwicklung eine notwendige sei, hatte Marx schon vorher durch forcierten Gebrauch der Begriffe »nötig«, »notwendig«, »es muß« etc. suggeriert. Die prognostische Eindeutigkeit war allerdings durch eine erhebliche Reduktion der Komplexität des Wirtschaftsgeschehens erkaufte.

<sup>165</sup> In diesem Kapitel entwickelt Marx nun sein Kerntheorem – das, was seiner Meinung nach hinter den von der Nationalökonomie geschilderten Prozessen wirksam ist, ohne daß diese es erkannt hätte.

<sup>166</sup> Ein Gedanke, den Marx wahrscheinlich von Engels übernommen

hat: »die Ökonomie ließ sich nicht einfallen, nach der *Berechtigung des Privateigentums* zu fragen.« (Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie, MEW Bd.1, S.500).

<sup>167</sup> Smith erklärt in a. a. O. (Anm. 21), S.16f. die Arbeitsteilung aus einer dem Menschen wohl von Natur aus eignenden Neigung zum Tausch. Marx' Vorwurf, daß damit das zu Erklärende bereits vorausgesetzt ist, weil man nur tauschen kann, wenn man je Unterschiedliches produziert hat, verweist auf ein tatsächlich bestehendes logisches Dilemma.

<sup>168</sup> Der Vergleich ist aufschlußreich. Marx konnotiert mit dem Ursprung des Privateigentums, der Arbeitsteilung etc. den biblischen Sündenfall; die junghegelianische Religionskritik bildet unverkennbar das Muster für Marx' Kapitalismuskritik. Marx hat die entsprechenden Gedankenfiguren auf den Bereich übertragen, der seinem brennenden Wunsch nach praktischer Wirksamkeit die größten Chancen zu bieten schien.

<sup>169</sup> So auch Wilhelm Weitling: »Wie der Graben beim Aufwerfen des Walles, so entsteht die Armut bei der Aufhäufung des Reichtums.«, in: Garantien der Harmonie und Freiheit, Berlin 1955, S. 229 (zitiert nach Höppner, a. a. O. (Anm. 3), S. 300f., Anm. 57)

<sup>170</sup> Die zentrale These der Feuerbachschen Religionskritik. »Der Mensch – dies das Geheimnis der Religion – vergegenständlicht sich sein Wesen und macht dann wieder sich zum *Objekt* dieses vergegenständlichten, in ein Subjekt verwandelten Wesens« (Das Wesen des Christentums, Leipzig 1841, S. 34).

<sup>171</sup> Diese Art von Knechtschaft gälte nun allerdings für die meisten Menschen – für alle, die um ihrer Existenzhaltung willen arbeiten müssen.

<sup>172</sup> Die Voraussetzung dieser auf verschiedenen Ebenen durchgespielten Gedankenfigur ist, daß alles, was der Mensch gibt, ihm nachher fehlt; ein quantifizierendes Denken, das von einer konstanten Summe menschlicher Kräfte, Vermögen etc. auszugehen scheint.

<sup>173</sup> Vgl. L. Feuerbach: »Der Mensch ist kein partikuläres Wesen wie das Tier, sondern ein *universelles*, darum kein beschränktes und unfreies, sondern uneingeschränktes, freies Wesen«, in: Grundsätze der Philosophie der Zukunft, Frankfurt a. M. 1967, § 53, S.108.

<sup>174</sup> Vgl. Moses Heß: »Das Wesen des Menschen, das Spezifische, wodurch er sich vom Tiere unterscheidet, besteht eben in seiner freien, von jedem äußeren Zwange unabhängigen Tätigkeit.«. Aus: Die eine und die ganze Freiheit, in: Philosophische und sozialistische Schriften 1837–1850, 2. bearb. Auflage, Vaduz/Liechtenstein 1980, S. 228.

<sup>175</sup> Dieser Gedanke läßt sich allerdings schwer vereinbaren mit dem im Dritten Manuskript angeführten Konzept der Selbstschöpfung des Menschen, nach dem es für den Menschen keinerlei Maßstab außerhalb seiner selbst mehr geben soll. Vgl. dazu auch Hendrik Hansen: Karl Marx: Humanist oder Vordenker des GULag? In: Ballestrem, K. Graf v., Gerhardt, V. et al. (Hrsg.): Politisches Denken, Jahrbuch 2002, Stuttgart Weimar 2002, S.170f.

<sup>176</sup> Der Stellenwert der geistigen Arbeit bleibt bei diesem Ansatz unklar. Als Materialist muß Marx natürlich den Primat der körperlichen Arbeit behaupten; der Unterschied zum Tier vermindert sich damit aber wieder. Auch in den folgenden Sätzen zeigt sich an der Entgegensetzung: »nur intellektuell« – »werktätig, wirklich«, daß das klassische Unterscheidungsmerkmal des Menschen nicht mehr der entscheidende Faktor ist.

Der Begriff des Gattungswesens und Gattungslbens spielt auch in der Philosophie Feuerbachs eine zentrale Rolle.

<sup>177</sup> Vgl. L. Feuerbach: »An dem Gegenstande wird ... der Mensch *seiner selbst* bewußt: das Bewußtsein des Gegenstandes ist das *Selbstbewußtsein* des Menschen.«, in: Das Wesen des Christentums, a. a. O. (Anm. 170), S. 6f.

<sup>178</sup> Wenn Marx den Ursprung von Macht überhaupt in der Wegnahme des selbstgeschaffenen Gegenstandes sieht, dann folgt daraus erstens, daß es nur menschliche Macht geben kann, und zweitens, daß Macht etwas schlechthin Abträgliches sein muß. Damit hätte sich die Frage der Religion erledigt, und als Ideal einer zukünftigen Gesellschaft käme nur die herrschaftsfreie in Betracht.

<sup>179</sup> Vgl. L. Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft, a. a. O. (Anm. 173), § 59, S. 110: »Das *Wesen* des Menschen ist nur in der Gemeinschaft, in der *Einheit des Menschen mit dem Menschen* enthalten«.

<sup>180</sup> Andernorts (vgl. S. 49) hatte Marx den Ursprung des Privateigentums allerdings in der Aufteilung des Bodens ausgemacht – sollte diese ihrerseits schon Ausdruck entfremdeter Arbeit gewesen sein?

<sup>181</sup> Hier beantwortet Marx die zweite der auf S. 12 angeführten Fragen. Auch in praktischer Hinsicht hat Marx gegen Lohnerhöhungen für die Arbeiterklasse gekämpft – indem er mit beißender Polemik alle sozialen Reformbestrebungen, etwa die der von Lassalle geführten sozialdemokratischen Partei, angriff.

<sup>182</sup> In seinem Buch: Was ist das Eigentum?, a. a. O. (Anm. 45), S. 98. Dort geht Proudhon von einem bestimmten täglichen Arbeitsquantum aus, zu dessen Erledigung die Arbeiter unterschiedlich viel Zeit benötigen. Dessen ungeachtet hat jeder, »vorausgesetzt, daß er die verlangte

Quantität an Arbeit liefert, gleich viel, welche Zeit er dazu gebraucht, das Recht auf gleichen Arbeitslohn.«

<sup>183</sup> Das Proletariat repräsentiert also die Menschheit schlechthin; offenbar ist es deshalb auch zur Diktatur berechtigt. Daß eine solche Sicht weitreichende praktische Konsequenzen haben kann, ist offensichtlich.

<sup>184</sup> Eine Wiederaufnahme der auf S. 12 gestellten ersten Frage. Da das Manuskript nach einigen Absätzen abbricht, wird die Antwort nicht explizit gegeben. Allerdings verweist Marx am Ende des Absatzes darauf, daß sie implizit schon gegeben wurde. Ob diese Antwort hinreicht, ist eine andere Frage. Wahrscheinlich aber läßt sich keine wirkliche Antwort geben, denn es handelt sich hierbei um die Frage nach dem Ursprung des Bösen.

<sup>185</sup> Das Erste Manuskript bricht hier ab.

<sup>186</sup> Da Marx den Menschen alleine über die Arbeit definiert, dürften diese »Gestalten« im Kommunismus allerdings auch keinen Raum finden. Nach der Marxschen Theorie werden sie aber auch nicht mehr vorkommen, da es kein falsches Leben im Richtigen geben kann.

<sup>187</sup> Die Amendment Bill von 1834 löste das Armengesetz von 1601 ab. Dieses hatte zunächst die Unterstützung von Arbeitslosen und Armen durch die Gemeinden vorgesehen; später wurden auch Arbeitende unterstützt, deren Lohn unter dem Existenzminimum lag. Daraus ergab sich ein Anreiz für die Unternehmer, die Löhne zu drücken und Arbeitern nur unter der Bedingung Beschäftigung zu geben, daß sie aus öffentlichen Mitteln Zuschüsse erhielten. Die neue Bill untersagte die Bezuschussung von Arbeitsfähigen und ließ ihnen nur die Wahl zu verhungern oder in Arbeitshäuser zu gehen, in denen sie leben und harte Arbeit verrichten mußten.

<sup>188</sup> James Mill, einer der Begründer des Utilitarismus und Schüler Ricardos, entwickelte Smiths Lohnfondstheorie fort: der Lohn bestimmt sich aus dem Verhältnis von Angebot und Nachfrage und wird aus einer Art Kapitalfonds vorgestreckt. Da aber Bevölkerungswachstum und Kapitalbildung nicht gleichziehen, ist die Not der Arbeiter quasi vorprogrammiert. Die pessimistische Sicht Ricardos und Mills hielt Marx für realistischer als Smiths Glaube an die ausgleichende Wirkung des Marktes.

Die Exzerpte, die Marx zu Mills Buch »Elemente der politischen Ökonomie« verfaßte und mit ausführlichen Kommentaren versah, sind sehr aufschlußreich, da in ihnen manches deutlicher wird als in den »Manuskripten«. Vgl. MEGA<sup>2</sup>, 4. Abt., Bd. 2, S. 428-470.

<sup>189</sup> Vgl. Anm. 149.

Die Physiokraten (z. B. François Quesnay und Robert Turgot) versuch-

ten im ökonomischen Geschehen eine »natürliche Ordnung« auszumachen, bspw. durch die Parallelisierung des Blutkreislaufs mit dem Wirtschaftskreislauf (Quesnay). Als produktiv wertete die Physiokratie nur die Arbeit, die mit der äußeren Natur zu tun hatte; deshalb die enge Verbindung dieses Ansatzes mit der Frage des Grundeigentums.

<sup>190</sup> Nicolas Bergasse war ein französischer Rechtsanwalt und Politiker.

<sup>191</sup> Benoit Camille Desmoulins war einer der den radikalen Republikanern zugehörigen Akteure in der französischen Revolution und Herausgeber des von Marx genannten Journals.

<sup>192</sup> Die Genannten, denen offenbar Marx' ganze Verachtung gilt, sind – mit Ausnahmen von Hallers, der Schweizer war – deutsche konservative Politiker, Wissenschaftler und Publizisten sowie Zeitgenossen von Marx.

Friedrich Ludwig Wilhelm Philipp Freiherr von Vincke war ein hoher preußischer Verwaltungsbeamter, der, überzeugter Monarchist, gleichwohl von dem Gedanken der Aufklärung und der französischen Revolution beeinflusst war und sich für die Steinschen Reformen einsetzte, aber gegen die forcierte Aufteilung des Grundeigentums eintrat.

Karl Wilhelm Deleuze de Lancizolle war Jurist, Legationsrat und Professor für Rechtsgeschichte in Berlin, wo er auch die preußischen Staatsarchive leitete. Er verfaßte u. a. die Schrift »Übersicht der deutschen Reichsstandschafts- und Territorialverhältnisse vor dem französischen Revolutionskriege«, Berlin 1830.

Carl Ludwig von Haller gilt als bedeutendster Staatsrechtslehrer der Restaurationszeit, der die politische Romantik in Deutschland stark beeinflusste und sich politisch am Metternichschen System orientierte.

Heinrich Leo war ein konservativer Historiker, der in Berlin und Halle lehrte und Mitglied des preußischen Herrenhauses war. In seinen »Studien und Skizzen zu einer Naturlehre des Staates« von 1833 wandte er sich gegen die Aufteilung des Grundeigentums.

Wilhelm Kosegarten, deutscher Jurist und Ökonom, verteidigte in seiner Schrift »Betrachtungen über die Veräußerlichkeit und Teilbarkeit des Landbesitzes« von 1842 die feudalen Eigentumsverhältnisse.

<sup>193</sup> Der Theologe Georg Ludwig Wilhelm Funke verfaßte das Buch »Die aus der unbeschränkten Theilbarkeit des Grundeigentums hervorgehenden Nachtheile«, Hamburg, Gotha 1839. Auf S. 59 dieses Buches schildert Funke die von Marx wiedergegebene Begebenheit mit dem Sklaven und nennt Justus Möser als Quelle für diese Geschichte (vgl. J. Möser, Patriotische Phantasien, 4. verb. Auflage, T. 3, Berlin 1820, S. 266). Daß Marx irrtümlich Heinrich Leo (vgl. Anm. 192) als

Quelle anführt, könnte darauf zurückzuführen sein, daß Leo auf derselben Seite Erwähnung findet.

<sup>194</sup> Justus Möser war deutscher Staatsmann und Historiker, dessen »Patriotische Phantasien« (vgl. Anm.193) erzieherisch im Geist der Aufklärung wirken sollten, der aber auch der Romantik nahestand und von Herder, Goethe und von Stein sehr geschätzt wurde.

<sup>195</sup> Zu Sismondi vgl. Anm.112. In welcher Beziehung Marx hier auf Sismondi hinweist, wird nicht deutlich.

<sup>196</sup> Paul Louis Courier de Méré war ein französischer Publizist, der sich gegen die Restauration wandte.

<sup>197</sup> Claude-Henri de Renvoy Graf Saint-Simon, einer der führenden französischen utopischen Sozialisten, deutete die geschichtliche Entwicklung bereits als Abfolge von Klassenkämpfen und damit als von einer gewissen Notwendigkeit bestimmt. In seiner Eigentumskritik erkannte er nur der »Industrie«, d. h. der hervorbringenden Tätigkeit im weitesten Sinne, einen rechtmäßigen Anspruch auf Eigentum zu. In der künftigen, gerechteren Gesellschaftsordnung sollte jeder seinen Fähigkeiten gemäß beschäftigt und entlohnt, Klassenprivilegien also abgeschafft werden. Daß Saint-Simon als geistigen Anstoß zu der Neuordnung ein »neues Christentum« forderte, war mit dem Marxschen Ansatz natürlich völlig inkompatibel.

<sup>198</sup> Charles Ganilh, französischer Politiker, Jurist und Ökonom, kritisierte die Smithsche Arbeitswertlehre und versuchte, die durch die klassische Schule der Nationalökonomie in Frage gestellte merkantilitische Position zu rehabilitieren.

<sup>199</sup> Der englische Ökonom John Ramsay MacCulloch, ein Schüler Ricardos, kritisierte Sismondis (vgl. Anm.112) Annahme, technischer Fortschritt, z. B. zunehmende Automation, führe Nachfragemangel und damit Pauperismus herbei. MacCulloch machte dagegen geltend, daß mit der Technisierung auch die Produktionskosten sinken und damit die Kaufkraft steigt.

<sup>200</sup> Antoine Louis-Claude Graf Destutt de Tracy wurde vor allem durch seine »Idolenlehre« bekannt (*Éléments d'ideologie*, Paris 1826). »Idee« bezeichnet bei Destutt de Tracy die sinnliche Wahrnehmung; sie ist die Grundbedingung für alle weitere Erkenntnis. Innerhalb seiner Idolenlehre entwickelte Destutt auch eine ökonomische Theorie.

<sup>201</sup> Michel Chevalier war ein französischer Ingenieur und Ökonom, der zunächst Anhänger Saint-Simons war, später aber für den Freihandel eintrat und die Wirtschaftspolitik Napoleons III. unterstützte.

<sup>202</sup> Auch hier steht unverkennbar Hegel im Hintergrund: aus dem

Für-sich-Sein, der Entäußerung in die gegenständliche Welt, muß das, was diesen Prozeß durchmacht, zu sich selbst zurückfinden. Da es aber die Erfahrung der Entfremdung durchlitten hat, kehrt es nicht einfach zum ursprünglichen An-sich-Sein zurück. Es erreicht nun vielmehr die Stufe des An-und-für-sich-Seins, d. h. es ist nicht mehr unmittelbare, sondern vermittelte Einheit mit sich selbst.

Bei Hegel ist diese Stufe die Rückkehr aus der Sinnlichkeit und damit die Rückkehr in die eigentliche Heimat, den Geist. Für Marx, der Hegel materialistisch umstülpen will, muß diese »Abstraktion« wiederum durch die Sinnlichkeit aufgehoben werden. Das kann nur praktisch geschehen, und deshalb muß das Privateigentum durch die Revolution »negiert« werden.

Das Problem der Anwendung des Hegelschen Schemas auf das Kapital ist allerdings, daß Hegels Stufen des An-sich-Seins, Für-sich-Seins und An-und-für-sich-Seins eindeutig die Selbsterfahrung des menschlichen (und möglicherweise göttlichen) Denkens bezeichnet. Marx muß das Kapital wie ein Subjekt behandeln, mit der fatalen Folge, daß der Mensch damit zum Objekt degradiert wird. Marx hält dies zwar auch für eine Verkehrung, die er jedoch der menschlichen Geschichte anlastet. Wenn aber die Verkehrung nur in der unzulässigen Übertragung eines Denkprozesses auf einen sinnlichen Prozeß läge?

<sup>203</sup> Das folgende Geschichtsschema ist für das Verständnis des Marxschen Ansatzes zentral: Aus der ursprünglichen Einheit (vielleicht im Urkommunismus) geraten Kapital und Arbeit zunächst in Gegensatz zu einander, dann auch noch zu sich selbst; der Gegensatz ist ein feindlicher. Den Kulminationspunkt einer geradezu tödlichen Feindschaft aller gegen alle ist im Kapitalismus erreicht: der Zustand, der im Ersten Manuskript geschildert wurde. Zugleich ist der Kulminationspunkt auch der Umschlagpunkt – Vorverweis auf den Kommunismus, der im Dritten Manuskript geschildert werden wird.

Das Schema hat Marx von Engels übernommen, vgl. die »Umriss«, a. a. O. (Anm. 166), S. 511 f.

<sup>204</sup> Dieser Textteil stellt eine Ergänzung zu dem offenbar verlorengegangenen Teil des Zweiten Manuskripts dar.

<sup>205</sup> Der Begriff des »Fetischismus« wird später für Marx ein wichtiger Terminus zur Erklärung des Entfremdungsphänomens. Im »Kapital« spricht er vom Fetischcharakter der Ware, der sich darin zeige, daß zur Eigenschaft des Gegenstandes hypostasiert werde, was doch tatsächlich nur Resultat menschlicher Tätigkeit sei.

Hinter diesem Gedankenmodell steht wiederum die Feuerbachsche Religionskritik: Der Mensch gibt Gott (oder dem Produkt), was er



sich selbst genommen hat. Dieser antireligiöse Impuls scheint überhaupt der entscheidende Antrieb für die ganz Marsche Entlarvungstheorie zu sein; der geforderte »Humanismus« ist letztlich vielleicht doch nicht so »positiv« wie behauptet, sondern primär negativ: A-Theismus.

<sup>206</sup> In seinen »Umrissen«, a. a. O. (Anm. 166), S. 503f. Allerdings meint Engels damit etwas ganz anderes als Marx. Für Engels hatte das Merkantilsystem »noch eine gewisse unbefangene, katholische Geradheit«, insofern es das »unsittliche Wesen des Handels nicht im mindesten« verdeckte. Mit dem »ökonomischen Luther, Adam Smith« trat hingegen die »protestantische Gleisnerei« auf den Plan, und der Handel wurde zum humanistischen Projekt verklärt, obwohl er die »fruchtbarste Quelle der Zwietracht und Feindseligkeit« ist.

Marx nimmt – wie so oft, wenn er zitiert – nur den Begriff auf und verbindet ihn mit einem ganz anderen Inhalt: Der »Katholizismus« in der Nationalökonomie betrachtet den Reichtum als etwas Objektives, dem Menschen Gegenüberstehendes. Der »Protestantismus« erkennt das subjektive Wesen des Reichtums, seinen Ursprung in der menschlichen Tätigkeit. Die Bewertung ist also entgegengesetzt; was für Engels Verdeckung und Heuchelei ist, ist für Marx Offenlegung und Entlarvung.

<sup>207</sup> Diese Theorie von der notwendigen Entwicklung der Nationalökonomie stellt bereits Engels in seinen »Umrissen«, S. 87ff., dar. Vgl. Anm. 166.

<sup>208</sup> Zur Physiokratie vgl. Anm. 189.

<sup>209</sup> Hier deutet sich schon an, was in der folgenden Kommunismusschilderung ganz explizit werden wird: Der Mensch erleidet einen Selbstverlust, sofern er noch irgendein von ihm unabhängiges Dasein anerkennt. Letztlich ist der Mensch Schöpfer auch der Natur. Die spätere Gleichung Naturalismus = Humanismus drückt nichts weiter aus als die Identität des Menschen mit sich selbst – eine schwierige erkenntnistheoretische Position, die das Ich ohne wirkliches Nicht-Ich bestimmen will.

<sup>210</sup> Die zweite Ergänzung zu dem verlorengegangenen Teil des Zweiten Manuskripts.

<sup>211</sup> Eine Hegelsche Gedankenfigur, vgl.: Wissenschaft der Logik, 2. Buch, 2. Kapitel, B. 3, C. [Hinweis darauf bei Höppner, a. a. O. (Anm. 3), S. 312, Anm. 103].

<sup>212</sup> Ein für die Deutung der folgenden Kommunismusschilderung entscheidender Satz: Der gesamte geschichtliche Weg der Entmenschlichung muß noch einmal in umgekehrter Richtung durchlaufen werden,

und zwar nicht, wie der Herausgeber der »Manuskripte« Höppner (Anm. 3) meint, nur theoretisch (Marx ist kein Idealist!), sondern natürlich vor allem praktisch. Das bedeutet: Da die Unmenschlichkeit im Kapitalismus ihren Höhepunkt erreicht hat, muß sie auch noch in der ersten Phase des Kommunismus nachwirken, bis sie langsam verblaßt. Der »rohe Kommunismus«, der im folgenden geschildert wird, stellt diese erste Phase dar, und das Elend, das er mit sich bringt, muß durchlitten werden, um das Endziel erreichen zu können. So wie die Natur »keine Sprünge« macht, überspringt auch die Geschichte keine Entwicklungsstufe.

<sup>213</sup> Für Proudhon (vgl. Anm. 45) beruhte akkumuliertes Kapital auf dem Diebstahl der Leistung anderer. Er plädierte jedoch nicht für eine gänzliche Aufhebung des Privateigentums.

<sup>214</sup> Francois-Marie-Charles Fourier gehört zu den utopischen Sozialisten und damit zu den Kritikern des Systems der freien Konkurrenz. Der entmenslichenden Wirkung der industriellen Produktion wollte er durch eine völlige Neugestaltung der Gesellschaft und auch der produzierenden Tätigkeit entgegenwirken: In freien Assoziationen sollten die Menschen ihr »Recht auf Arbeit« verwirklichen, eine Arbeit, die frei gewählt, genossenschaftlich organisiert und jederzeit wechselbar sein sollte. Ebenso sollten auch die Beziehungen der Menschen zueinander keinerlei äußerem Reglement unterworfen, sondern je nach Bedürfnis frei gestaltbar sein.

<sup>215</sup> Zu Saint-Simon vgl. Anm. 197.

Der von Marx entwickelte Dreischritt Proudhon – Fourier – Saint-Simon ist ein etwas gewaltsamer Hegelianismus, da die historische Reihenfolge nicht stimmt.

<sup>216</sup> In dieser Phase seines Schaffens ist der Kommunismus für Marx noch nicht das Endziel der Geschichte; Letzteres bezeichnet er in dieser frühen Schrift noch mit dem Terminus »Sozialismus«. Daraus ist jedoch nicht zu schließen, daß das folgende Drei-Stufen-Modell der kommunistischen Gesellschaft mit Marx' eigentlichem Ziel nichts zu tun hätte. Was Marx im folgenden schildert, ist vielmehr der bittere Weg, der auf dem Weg zum Sozialismus durchschritten werden muß. Vgl. dazu auch die »Einleitung«, S. LIVff.

<sup>217</sup> Der Egalitarismus der ersten nachrevolutionären Phase macht also auch vor den Unterschieden im Menschen nicht halt. Man kann sich vorstellen, was mit der »gewaltsamen Abstraktion« von menschlichen Eigenschaften wie dem Talent etc. gemeint ist!

<sup>218</sup> Das Privateigentum wird also nur auf alle, respektive die herrschende Mehrheit ausgedehnt, es wird zum Gemeineigentum verallge-

meinert. Das bedeutet ein Leben auf niedrigstem Niveau, da alles nicht gemeinsam zu Besitzende zerstört wurde und die Umverteilung des Restes von den Wenigen auf die Vielen für den einzelnen nicht viel übrigläßt.

<sup>219</sup> Die Aufhebung der Ehe war schon in der französischen Revolution gefordert worden (z.B. von Babeuf), aber auch nach der Julirevolution 1831 gab es kommunistische Bewegungen, die dies propagierten. Marx rechnet die Familie offenbar ebenfalls zu den menschlichen Entfremdungsformen, wie einige Seiten später (vgl. S. 87) ersichtlich. Die negative Darstellung der »Weibergemeinschaft« an dieser Stelle beruht darauf, daß im »rohen Kommunismus« noch immer alles unter dem Signum der Habsucht steht und die wahre Menschlichkeit sich erst später durchsetzen wird.

<sup>220</sup> Den Begriff des »rohen Kommunismus« hat Marx entweder von dem bürgerlichen Publizisten Lorenz von Stein oder von dem Kommunisten Moses Heß übernommen.

<sup>221</sup> Die Habsucht war der Motor des Kapitalismus – ein Laster, das zugleich tätig machte. Der Neid ist der Antrieb im rohen Kommunismus – ein Laster, das vornehmlich destruktiv wirkt. Daraus ergibt sich wohl auch das erschreckende Gesamtszenario, das Marx entwirft. Wie aber von hier aus die Wende zum Guten eingeleitet werden soll, erklärt Marx nicht. Wahrscheinlich ist das Kalkül, daß dann, wenn alles zugrunde gerichtet ist, der Neid und die Habsucht gegenstandslos werden, so daß man, von diesen Lastern befreit, die Welt noch einmal von vorne beginnen kann.

<sup>222</sup> Mit anderen Worten: die Barbarei.

<sup>223</sup> Mit den Überlegungen zum Geschlechterverhältnis – Gattungsverhältnis nimmt Marx Feuerbachs Gedanken auf, vgl. L. Feuerbach, Das Wesen des Christentums, a. a. O. (Anm. 170), S. 112f., 225.

<sup>224</sup> Durch diese Formulierung zeigt Marx, daß es sich bei den drei Arten des Kommunismus tatsächlich um drei Phasen eines Entwicklungsprozesses handelt und nicht einfach um folgenlose Gedankenmodelle, die er aus unerfindlichen Gründen gerade dann darstellt, wenn es darum geht, den Weg der »Aufhebung der Selbstentfremdung« nachzuzeichnen.

<sup>225</sup> In der dritten Phase des Kommunismus scheint das Endziel der Geschichte erreicht zu sein. Wenn Marx aber später vom »sozialistischen Menschen« spricht (Vgl. S. 98), deutet er an, daß es offenbar noch etwas darüber Hinausgehendes gibt – möglicherweise die vollständige Veränderung der menschlichen Natur, in der nicht der geringste Rest der vorher durchlaufenen Stufen mehr präsent ist. Schon die Schilde-

rung der dritten Stufe ist jedoch so enthusiastisch, daß eine Steigerung kaum vorstellbar erscheint.

<sup>226</sup> Die Feuerbachsche Gleichung.

<sup>227</sup> Nachdem es, wie Marx auch anerkennt, gerade die Entzweiung war, die der Geschichte ihre Dynamik verlieh und dadurch für Fortschritt sorgte, soll nun aller Widerstreit ein Ende haben; endet damit auch der Fortschritt?

<sup>228</sup> Etienne Cabet war ein von Robert Owen beeinflusster französischer Kommunist und Verfasser der berühmten »Reise nach Ikarien«, einer kommunistischen Utopie, in der Cabet alle möglichen historischen Zeugnisse verarbeitete, die seiner Meinung nach für den Kommunismus sprechen.

<sup>229</sup> François Villegardelle war Anhänger Fouriers, bevor er Kommunist wurde. Wie Cabet bemühte er historische Zeugen zur Legitimation des Kommunismus.

<sup>230</sup> Hier sagt Marx noch einmal explizit, daß »jener noch unvollendete Kommunismus« als Endziel widerlegt ist, »wenn er einmal gewesen ist« [Hervorhebung von B. Z.]. D.h. er muß durchlaufen werden, damit er zum nunmehr vollendeten Kommunismus hin überschritten werden kann.

Die Stufung ist dann die folgende: 1. der rohe Kommunismus ist erst das »allgemeine Privateigentum« und damit die »Erscheinungsform« von dessen »Niedertracht«; 2. der »fortgeschrittene« [Bezeichnung von B. Z.] Kommunismus ist Aufhebung des Privateigentums, hat aber erst dessen »Begriff« erfaßt; 3. der vollendete Kommunismus ist »positive Aufhebung« des Privateigentums, weil er dessen »Wesen« erkannt hat. Dahinter steht also die aus Hegelschen Termini konstruierte Triade Erscheinung – Begriff – Wesen.

<sup>231</sup> Das bedeutet: Die gesamte menschliche Zivilisation ist für Marx nichts anderes als Ausdruck der menschlichen Verfallsgeschichte, einer Geschichte der Habsucht. All dies hat man mit der Revolution hinter sich zu lassen, und nur ein Teil soll wohl unter neuen Vorzeichen wiedererstehen. Religion, Familie, Staat, Recht und Moral scheiden, da Produkt und Produzent von Herrschaftsverhältnissen, als Kandidaten für eine Wiederbelebung wohl aus.

<sup>232</sup> Robert Owen, englischer utopischer Sozialist, vertrat einen Genossenschaftssozialismus und erwartete zeitweise eine Verbesserung der sozialen Verhältnisse alleine von der Abschaffung des Privateigentums an Produktionsmitteln. Privateigentum, Religion und die bürgerliche Ehe erschienen ihm als unheilige Allianz, und er forderte eine gänzlich andere Erziehung, um die Welt moralisch zu erneuern.

Owen blieb aber nicht Theoretiker, sondern bewies praktische Philanthropie. In seiner – dennoch ökonomisch erfolgreichen – Spinnerei verwirklichte er sehr weitgehende Sozialreformen, die spürbaren Einfluß auf die englische Sozialgesetzgebung hatten.

<sup>233</sup> Daran, daß der Kommunismus sogleich mit dem Atheismus beginnt, ist sichtbar, wie unendlich wichtig die Religion für Marx ist. Die Religionskritik war der Ausgangspunkt für die Junghegelianische Revolte gegen den Übevater Hegel; das entscheidende Theorem, die Theorie der entfremdeten Arbeit, wird nach dem Muster der religiösen Selbstentfremdung des Menschen konstruiert; die *conditio sine qua non* der neuen Gesellschaft ist die Abschaffung Gottes. Nicht zufällig bildet dann auch die Auseinandersetzung mit der Gottesfrage weiter hinten (s. S. 97ff.) den rhetorischen Höhepunkt des Dritten Manuskripts.

<sup>234</sup> In Marxscher Sicht sind Menschenliebe und Gottesliebe vollständig inkompatibel. Zwischen Mensch und Gott besteht also ein Konkurrenzverhältnis; wer den einen bejaht, muß den anderen negieren und umgekehrt.

<sup>235</sup> Der Mensch, der sich nicht in die Gesellschaft fügt, fällt also auch aus der Menschheit heraus.

<sup>236</sup> Damit wird auch die zuvor erwähnte (sozialistische) Wissenschaft näher gekennzeichnet: Sie kann immer nur eine Widerspiegelung der – nunmehr richtigen – gesellschaftlichen Verhältnisse sein. Eine geistige Überschreitung des real Vorfindlichen wäre eine feindliche Entgegensetzung. Und wer der völlig guten Gesellschaft feind ist, kann selbst nur Agent des Bösen sein.

<sup>237</sup> Oder umgekehrt: Individualismus jenseits der Gesellschaft oder auch nur neben den anderen ist im Kommunismus nicht mehr möglich. Und da mein individuelles Bewußtsein ohnehin nur Ausdruck des allgemeinen (gesellschaftlichen) Bewußtseins ist, verschwindet wohl auch das Bedürfnis, individuell (im herkömmlichen Sinn) denken und leben zu wollen.

Marx' Beschwörung der Besonderheit des Individuums weiter unten ist vor diesem Hintergrund logisch nicht mehr nachvollziehbar. Es paßte auch nicht in sein Gesamtsystem. Denn die Behauptung von Individualität würde den einzelnen wieder von den anderen abtrennen und damit das alte Schema der Habsucht, das Für-Sich-Haben-Wollen, reaktivieren.

<sup>238</sup> Vgl. L. Feuerbach: »Die *Einheit* von *Denken* und *Sein* hat nur *Sinn* und *Wahrheit*, wenn der *Mensch* als der *Grund*, das *Subjekt dieser Einheit* gefaßt wird« (Grundsätze der Philosophie der Zukunft, a. a. O., Anm. 173, § 51, S. 105).

<sup>239</sup> Ein von Heß und Feuerbach übernommener Gedanke, der aber noch einmal zeigt, worum es letztlich geht: Es darf im neuen »Humanismus« keine absolute Schranke für den Menschen mehr geben. Der Tod ist besiegt durch das Weiterleben in der Gattung, und die Frage nach Gott wird im folgenden – sollte sie denn noch immer nicht verstummt sein – schlicht untersagt.

<sup>240</sup> Um Aneignung geht es also nach wie vor, nun aber nicht mehr als Besitzen des Gegenstands, sondern als Selbsterfahrung in der sinnlichen Wahrnehmung des Gegenstands. Das impliziert zweierlei: Erstens, daß die höchste Lust des Menschen jetzt in seinem »Selbstgenuß« besteht; und zweitens, daß der Gegenstand insofern seine Bedeutung verliert, als er gar nicht mehr primär Ziel der Tätigkeit ist, sondern eher Medium des besagten Selbstgenusses. Ein solches Verhältnis zum Gegenstand setzt natürlich eine reiche Produktion voraus, die keinerlei Mangel mehr kennt – eine Erwartung im Hinblick auf die Produktivität im Kommunismus, von der Marx offenbar ausging.

<sup>241</sup> Wie schon das Kapital, wird hier auch das Privateigentum als Subjekt gefaßt – eine Verkehrung, die durch Abschaffung beider rückgängig gemacht werden soll. D.h. der Mensch gewinnt sein Mensch-Sein durch Vernichtung dessen, was ihn bisher am Mensch-Sein hinderte; die Befreiung kommt von außen.

<sup>242</sup> Eric Voegelin (z. B. in: Gnostische Politik, aus: Der Gottesmord, München 1999, S. 36–56) erkennt in solchen Argumentationsmustern Denkfiguren der Gnosis wieder: das Böse muß sich selbst zerstören, erst der Höllensturz bereitet den Weg zum Paradies. Das erklärt auch die Marxsche Kompromißlosigkeit in bezug auf Sozialreformen. Wohlstand ist nicht der Nährboden für den neuen Menschen.

<sup>243</sup> Anspielung auf Moses Heß, Philosophie der Tat, a. a. O. (Anm. 174). Dort heißt es: »Das soziale Leben hat bei ihnen [sc. den Junghegelianern] den Standpunkt der Reflexion, die Stufe des Fürsichseins, noch nicht überwunden. Auf dieser Stufe erscheint das Objekt der Tätigkeit noch als ein wirklich Anderes, und das Subjekt, um zum Genusse seiner selbst, seines Lebens, seiner Tätigkeit zu gelangen, muß das von ihm getrennte Objekt als sein *Eigentum* fest halten, weil es außerdem mit dem *Verluste seiner selbst* bedroht ist.« (219) Und: »Es ist eben die *Seinsucht*, die Sucht nämlich, fortzubestehen als bestimmte Individualität, als beschränktes Ich, als endliches Wesen – die zur *Habsucht* führt.« (225)

<sup>244</sup> Vgl. L. Feuerbach: »Alles ist darum sinnlich wahrnehmbar, wenn auch nicht unmittelbar, doch mittelbar, wenn auch nicht mit den pöbelhaften, rohen, doch mit den gebildeten Sinnen, wenn auch nicht mit

den Augen des Anatomen oder Chemikers, doch mit den Augen des Philosophen.« (Grundsätze der Philosophie der Zukunft, a. a. O. (Anm. 173), § 41, S. 95 f.)

<sup>245</sup> Doch die Individualität war vorher ihrerseits als gesellschaftliche erklärt, der Unterschied zwischen individuellem und Gattungsleben aufgehoben worden; in welchem Sinn ist jetzt noch von Individualität zu sprechen, wenn jedes Unterschieden-Sein doch nur Ausdruck von Für-sich-haben-Wollen und damit Habsucht ist?

<sup>246</sup> »Das Maß des Wesens ist auch das Maß des Verstandes. Ist das Wesen beschränkt, so ist auch das Gefühl, auch der Verstand beschränkt ... Hast Du keinen Sinn, kein Gefühl für Musik, so vernimmst du auch in der schönsten Musik nicht mehr als in dem Winde, der vor deinen Ohren vorbeisaust...« L. Feuerbach, Das Wesen des Christentums, a. a. O. (Anm. 170), S. 11 f.

<sup>247</sup> »... wir vernehmen durch die Ohren nicht nur das Rauschen des Wassers und das Säuseln der Blätter, sondern auch die seelenvolle Stimme der Liebe und Weisheit ... Mit Recht leitet daher auch der Empirismus den Ursprung unsrer Ideen von den Sinnen ab; nur vergißt er, daß das wichtigste, wesentlichste Sinnenobjekt des Menschen der *Mensch selbst* ist ...« (Grundsätze der Philosophie der Zukunft, a. a. O. (Anm. 173), § 41, S. 95 f.)

<sup>248</sup> Mit anderen Worten: den neuen Menschen.

<sup>249</sup> »Das achtzehnte Jahrhundert, das Jahrhundert der Revolution, revolutionierte auch die Ökonomie; aber wie alle Revolutionen dieses Jahrhunderts einseitig waren und im Gegensatz stecken blieben, wie dem abstrakten Spiritualismus der Materialismus ... entgegengesetzt wurde, so kam auch die ökonomische Revolution nicht über den Gegensatz hinaus.« (Fr. Engels, a. a. O. (Anm. 166), S. 500)

<sup>250</sup> Der von Feuerbach für seine sensualistische Erkenntnistheorie verwandte Terminus.

<sup>251</sup> Gemeint ist wohl die Naturphilosophie des Deutschen Idealismus, also die Schellings und Hegels.

<sup>252</sup> »Alle Wissenschaften müssen sich auf die *Natur* gründen. Eine Lehre ist so lange eine *Hypothese*, so lange nicht ihre *natürliche Basis* gefunden ist.« (L. Feuerbach, Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie, in: A. Ruge (Hrsg.), Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik, Bd. 2, Zürich und Winterthur 1843, S. 84)

Im Vergleich zu Feuerbach verschärft Marx also den Ton. Was bei Feuerbach noch Hypothese ist, ist bei Marx bereits Lüge.

<sup>253</sup> »Das Wirkliche *in seiner Wirklichkeit* oder *als Wirkliches* ist das Wirkliche als *Objekt des Sinnes*, ist das Sinnliche. *Wahrheit, Wirklichkeit,*

*Sinnlichkeit* sind identisch.« (L. Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft, a. a. O. (Anm. 173), § 32, S. 87)

Wie Marx über Feuerbach hinausgeht, wird im folgenden sichtbar: Das Sinnliche ist nicht mehr als Objekt, sondern als subjektive Tätigkeit gefaßt.

<sup>254</sup> Doch auch hier kann nichts anderes gelten als das bisher Gesagte: der andere dient ebenso wie das andere dem Selbstgenuß. Aus der Hegelschen Liebe als dem »Beisich-Sein im Anderen« ist eine Selbstbezogenheit vermittelt des anderen geworden. Zwar soll die individualistisch-habsüchtige Perspektive jetzt nicht mehr möglich sein. Aber vielleicht ist diese neue Art der zwischenmenschlichen Beziehung noch egoistischer: Ich begehre gar nicht den anderen, sondern an ihm letztlich nur die Erfahrung meiner selbst.

<sup>255</sup> In den folgenden Überlegungen macht Marx mit seiner Ankündigung ernst, der Kommunismus müsse sogleich mit dem Atheismus beginnen. Warum es keinen Gott mehr geben darf, wird an diesem Eingangssatz deutlich. Wenn der Mensch sich Gott verdankt, kann er nicht – wie behauptet – selbst Schöpfer der Natur und seiner Gattung sein.

<sup>256</sup> Die Geognosie wurde 1780 von dem Mineralogen Abraham Gottlob Werner an der Bergakademie Freiberg entwickelt. Hegel erwähnt Werner in seiner »Vorlesung über Naturphilosophie«, möglicherweise ist Marx dadurch auf seine Theorie aufmerksam geworden. (Vgl. G. W. F. Hegel, Vorlesung über Naturphilosophie, Nachschrift von v. K. G. J. Griesheim, Frankfurt a. M. u. a. 2000, S. 224f.)

[Hinweis darauf in MEGA<sup>2</sup> 1. Abt., 2. Bd., S. 901]

<sup>257</sup> Mit der »generatio equivocata« ist die Entstehung des Organischen aus dem Anorganischen gemeint, eine Theorie über die Entstehung der Natur, die Marx' Absicht einer Eliminierung Gottes sehr entgegenkommen mußte.

<sup>258</sup> In »Metaphysik« XII, 3 heißt es zwar: »der Mensch nämlich erzeugt den Menschen«, damit ist aber keineswegs eine Weltentstehungstheorie verbunden. Vielmehr spricht Aristoteles im Absatz davor vom unbewegten Beweger als letzter Ursache, die im Urstoff so wirkt, daß dieser die Urform annimmt. Alle drei sind unentstanden, also ewig. Und die Natur, die es ermöglicht, daß der Mensch den Menschen zeugt, ist nichts Sinnliches, sondern reine Teleologie – das Streben dessen, was ist, zu dem hin, was es sein soll.

<sup>259</sup> Das berühmte Frageverbot (vgl. E. Voegelin, Wissenschaft, Politik und Gnosis, München 1959, S. 36ff.). Dieses Frageverbot ist natürlich auch ein Denkverbot; wer sich dennoch nicht von der Gottesfrage



abbringen läßt, wird als Egoist geächtet und damit als das stigmatisiert, was der Kommunismus als Existenzform endgültig eliminiert hat.

<sup>260</sup> Im Kommunismus *kann* man so also nicht mehr denken. Was aber geschähe mit denen, die es dennoch tun?

<sup>261</sup> Der Sozialismus bezeichnet also die neue Unmittelbarkeit, während der Kommunismus insofern noch etwas Vermitteltes ist, als Gott, Privateigentum und die anderen Übel der menschlichen Vorgesichte als negierte noch einen Rest an Präsenz bewahren konnten.

<sup>262</sup> Der sich im Text nun anschließende Teil über die Philosophie Hegels wurde aus systematischen Gründen an das Ende des Dritten Manuskripts gestellt.

<sup>263</sup> Vgl. Aischylos, Der gefesselte Prometheus, Vers 453–55:

»... keine Backsteinhäuser, zur warmen Sonne hin, kannten sie, kein Holzbauwerk, vergraben hausten sie wie wimmelnde Ameisen in sonnenlosen Höhlenwinkeln.« (Übersetzung von Dieter Bremer, Frankfurt a. M. 1988, S. 45.)

<sup>264</sup> Die Tretmühle als Kraftantrieb wurde in der antiken Sklavenarbeit verwandt, in England aber reaktiviert, als man Arbeitshäuser errichtete, in denen Arbeits- und Wohnungslose Frondienste verrichten mußten. [Hinweis darauf bei Höppner, a.a.O. (Anm. 3), S. 333, Anm. 143]

<sup>265</sup> Im »Manifest der Kommunistischen Partei« ist allerdings auch nur davon die Rede, daß unter der Herrschaft des Proletariats die Kinderarbeit »in ihrer heutigen Form« [Hervorhebung von B. Z.] verboten werden solle. Zudem ist eine »Vereinigung der Erziehung mit der materiellen Produktion« vorgesehen – was nur ein anderer Ausdruck für Kinderarbeit sein dürfte. (Vgl. MEW Bd. 4, S. 482)

<sup>266</sup> Vgl. Matthäus 6, 19–21. »Ihr sollt euch nicht Schätze sammeln auf Erden, da sie die Motten und der Rost fressen, und da die Diebe nachgraben und stehlen. Sammelt euch aber Schätze im Himmel, da sie weder Motten noch Rost fressen, und da die Diebe nicht nachgraben, noch stehlen. Denn wo euer Schatz ist, da ist auch euer Herz.«

<sup>267</sup> Der Earl of Lauderdale (Inquiry into the Nature and Origin of Public Wealth, and into the Means and Causes of its Increase, Edinburgh 1804) widersprach der Smithschen Auffassung, daß sich Kapital letztlich aus Arbeit herleite, und sah in ihm vielmehr einen selbständigen Produktionsfaktor. Zudem vertrat er die Auffassung, daß anders als beim Individuum Sparsamkeit bei Volkswirtschaften mitunter schädlich sei, da so eine Überproduktion an Kapitalgütern drohe, die wiederum den Konsum mindere etc.

Thomas Robert Malthus (An Essay on the Principle of Population,

London 1798) gab der Überbevölkerung – und damit dem einzelnen selbst – die Schuld an der Verelendung; arithmetischer Zuwachs an Nahrungsmitteln und geometrischer Bevölkerungszuwachs führten, so seine Theorie, die soziale Not herbei.

<sup>268</sup> »Konskription« meint das Verfahren der Truppenaushebung durch Listen, auf denen sämtliche »konskriptions« – d. h. wehrfähige Männer erfaßt wurden.

In Marokko war die Sklaverei nach der französischen Revolution durch Napoleon wieder eingeführt worden.

<sup>269</sup> Zu Chevalier vgl. Anm. 201.

<sup>270</sup> Vgl. James Mill, *Éléments d'économie politique*, Paris 1823, S. 59.

<sup>271</sup> An dieser Stelle setzt Marx im Originalmanuskript seine Auseinandersetzung mit Hegel fort.

<sup>272</sup> Vgl. James Mill, a. a. O. (Anm. 270), S. 32f. Mill erklärt an besagter Stelle, daß zuweilen eine Identität zwischen Arbeiter und Kapitaleigner besteht, etwa beim Schuster oder Schneider. Meist aber, vor allem in weit entwickelten Gesellschaften, sind Arbeiter und Kapitaleigner zwei verschiedene Personen, und der Wert des geschaffenen Produkts muß dann auch zwischen beiden aufgeteilt werden.

Mill spekuliert aber nicht über die Genese dieser Zweiteilung, sondern nimmt sie als Faktum und als Basis für seine weitergehenden Überlegungen. Insofern findet die Marxsche Schlußfolgerung keinen Rückhalt.

<sup>273</sup> Mit dem deutschen »Ich = Ich« ist die Fichtesche Wissenschaftslehre gemeint: Was allem menschlichen Bewußtsein zugrunde liegt, ist die Tathandlung des Ich, etwas als etwas zu setzen. Die logische Aussage  $A = A$  bedeutet so letztlich  $\text{Ich} = \text{Ich}$ , weil dieses  $A$  immer nur durch das Ich gesetzt sein kann. (Vgl. »Über den Begriff der Wissenschaftslehre«, § 1, 4)

Über den Zusammenhang zwischen der deutschen Philosophie des Selbstbewußtseins und der französischen sozialistischen Bewegung hatte sich Moses Heß in seiner »Philosophie der Tat« geäußert. »Aber der Geist und seine Welt, das soziale Leben, der Mensch und die Menschheit, kommen endlich zu ihrem sichselbstgleichen Dasein ... Die deutsche Philosophie hat dieses Ziel des Geistes in einer Beziehung, in Bezug auf's Denken, längst erkannt ... Was bei uns in Bezug auf's Denken, das geschah in Frankreich in Bezug auf's soziale Leben.« (A. a. O. (Anm. 174), S. 218f.)

<sup>274</sup> Für Marx eine felsenfeste Gewißheit – erkenntnistheoretisch aber eine schwer begründbare Position. Denn entweder ist eine solche Prognose ein idealistischer Entwurf, oder sie ist die Anwendung einer

unter gegebenen Bedingungen geltenden Gesetzmäßigkeit auf die Zukunft. Letzteres aber wirft neue Probleme auf: Erstens müßten die Bedingungen gleich bleiben (wieder eine Prognose!), zweitens wäre so die Gesetzmäßigkeit, die in den Bedingungen wirkt, das Entscheidende – also das Nicht-Materielle im Materiellen.

<sup>275</sup> Hier weist Marx selbst noch einmal darauf hin, daß der Weg zum Kommunismus bzw. Sozialismus keine reine Freude sein wird; die Phase des »rohen Kommunismus« nur in Gedanken durchzumachen, hieße, auch das Privateigentum nur in Gedanken aufzuheben.

<sup>276</sup> Vgl. Proudhon, a. a. O. (Anm. 45), S. 171.

<sup>277</sup> An dieser Stelle beginnt im Originalmanuskript der dritte Teil der Auseinandersetzung mit Hegel.

<sup>278</sup> Hier paraphrasiert Marx die Gedanken MacCullochs (s. auch Anm. 199) aus dem »Discours sur l'origine, les progrès, les objets particuliers, et l'importance de l'économie politique«, Genf und Paris 1825, S. 57 ff.

<sup>279</sup> Vgl. Proudhon, a. a. O. (Anm. 45), S. 81 ff.

<sup>280</sup> In seiner Bruno-Bauer Rezension (»Zur Judenfrage«) polemisiert Marx bereits heftig gegen die Menschenrechte, da sie nichts anderes seien als Rechte zur Sicherung egoistischer Ansprüche. »Keines der sogenannten Menschenrechte geht also über den egoistischen Menschen hinaus« (MEW, Bd. 1, S. 366). Der bürgerliche Individualismus hat sich mit den »sogenannten Menschenrechten« einen Schutzwall zur Bewahrung seiner selbst geschaffen. Ganz ähnlich argumentiert auch Moses Heß in seinem Aufsatz »Über das Geldwesen«, in: a. a. O. (Anm. 174), S. 339.

<sup>281</sup> Vgl. Smith, a. a. O. (Anm. 21), S. 16–19. Die Paraphrase hält sich nicht sehr eng am Text.

<sup>282</sup> Die letzten drei Zeilen sind zu finden in: Smith, a. a. O. (Anm. 21), S. 23

<sup>283</sup> Destutt de Tracy (vgl. auch Anm. 200), *Éléments d'idéologie*, Paris 1826, S. 143 f. und 157.

Marx' Zitat blendet den Zusammenhang aus, in dem es bei Destutt de Tracy steht. Dieser stellt fest, daß die Gesellschaft sich unter allen möglichen Perspektiven betrachten lasse; er aber wolle sich auf die ökonomische beschränken. *Unter dieser* ist die Gesellschaft »purement et uniquement une série continuelles d'échanges«. Zwar heißt es später tatsächlich: »le commerce est toute la société«, doch da Destutt de Tracy den Gesellschaftsvertrag auch als eine Art von Austausch bzw. Handel faßt, muß dies nicht bloß ökonomisch gemeint sein.

<sup>284</sup> Vermutlich Smith, a. a. O. (Anm. 21), S. 227 f. Bei Smith liegt die

Betonung allerdings auf der Produktivitätssteigerung und dem Anstieg der Erwerbstätigkeit, die mit erhöhtem Kapitaleinsatz und fortentwickelter Arbeitsteilung verbunden sind.

<sup>285</sup> Das Zitat ist aus zwei Textstellen bei Say zusammengesetzt; im Wortlaut ist es nur in der englischen Fassung (»On the nature and Uses of Money«) zu finden. Vgl. Buch I, Kap. 21, 2. Absatz und Kap. 8, letzter Absatz.

<sup>286</sup> Vgl. Frédéric Graf von Skarbek, »Théorie des Richesses sociales«, Paris 1829, S. 25f.

Skarbek war ein polnischer Ökonom und Anhänger der Smithschen Theorie.

<sup>287</sup> Skarbek, a. a. O. (Anm. 286), S. 27.

<sup>288</sup> Skarbek, a. a. O. (Anm. 286), S. 75.

<sup>289</sup> Skarbek, a. a. O. (Anm. 286), S. 121.

<sup>290</sup> Mill, a. a. O. (Anm. 270), S. 11f..

<sup>291</sup> Möglicherweise Skarbek, a. a. O. (Anm. 286), S. 45–48.

Im Originaltext beginnt hier die in dieser Ausgabe vorangestellte »Vorrede«.

<sup>292</sup> Vgl. L. Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft, a. a. O. (Anm. 173), § 33, S. 90. »Die menschlichen Empfindungen haben daher keine empirische, anthropologische Bedeutung im Sinne der alten, transzendenten Philosophie, sie haben ontologische ... Bedeutung«.

<sup>293</sup> Diese emphatische Bejahung des Privateigentums als eines Phänomens, das ein notwendiges Durchgangsstadium in der Menschheitsentwicklung bezeichnet, will sich nicht so recht in die bisherige Darstellung fügen, in der dem Privateigentum die Rolle des schlechthin Bösen zuerkannt war. Auch dem Geld wird im folgenden diabolische Macht zugesprochen. Bedarf es wirklich des Teufels, um ins Paradies zu gelangen?

<sup>294</sup> Wieder ist es die Kategorie der Vermittlung, mit der das Böse assoziiert wird; das Geld ist – als der universelle Mittler – Symbol der Trennung, die die Vermittlung erst nötig macht. Auch Heß hatte in seinem Aufsatz »Über das Geldwesen« Vermittlung und Entfremdung parallelisiert: Die Menschen »hatten in diesem *abstrakten* Verkehrsmittel [sc. dem Geld] ein *vermittelndes* Wesen ihrer eigenen Entfremdung; sie mußten, weil *sie selbst Unmenschen*, d. h. *nicht vereinigt* waren, das Vereinigende *außer sich*, d. h. in einem *unmenschlichen, übermenschlichen* Wesen suchen.« (in: a. a. O. (Anm. 174), S. 347).

<sup>295</sup> Faust, Erster Teil, 4. Szene (im Studierzimmer).

<sup>296</sup> Timon von Athen, 4. Akt, 3. Szene.

<sup>297</sup> Marx unterscheidet hier nicht zwischen Schein und Sein, so als würden sich Eigenschaften quasi totemistisch aneignen lassen.

<sup>298</sup> »Was der *Gott* für's *theoretische* Leben, das ist das *Geld* für's *praktische* Leben der verkehrten Welt: das *entäußerte Vermögen* der Menschen, ihre *verschacherte* Lebenstätigkeit.« Heß, Über das Geldwesen, a. a. O. (Anm. 174), S. 334f.

<sup>299</sup> Weil dieser Manuskriptteil gemäß den Vorgaben der »Vorrede« an das Ende des »Dritten Manuskripts« gesetzt wurde, erscheint die folgende Ziffer 6 aus dem Zusammenhang gerissen. Sie knüpft an die Numerierung 1–5 ab S. 84ff. an; mit 7 geht es auf S. 99 weiter.

<sup>300</sup> Der Junghegelianer David Friedrich Strauß ist der Begründer der Leben-Jesu-Forschung. In seinem Buch »Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet« (Tübingen 1835–36) unternahm er eine historische Bibelkritik, in der er das Zeitbedingte von den ungeschichtlichen Bestandteilen der Bibel schied und letztere als Mythen faßte. Anders als Bauers Religionskritik geschah die Straußsche aber nicht in der Absicht, die Religion schlechthin aufzuheben.

<sup>301</sup> Bruno Bauer, Kritik der Evangelischen Geschichte der Synoptiker, Bd. 1, Leipzig 1841, S. V–XV.

In seiner Vorrede setzt sich Bauer mit der Frage auseinander, ob die Evangelien in der Überlieferung der urchristlichen Gemeinden oder in der schöpferischen Leistung der Evangelisten ihren Ursprung haben. Gegen Strauß vertritt er die Position, das Selbstbewußtsein des schöpferischen Menschen sei der eigentliche Quell, nicht die Substanz der abstrakten Natur. Für Strauß sei »die Substanz das Absolute«, damit aber verbleibe sie in einer Allgemeinheit, »welche noch nicht die wirkliche und vernünftige Bestimmtheit der Allgemeinheit erreicht« habe, »die nämlich nur im Selbstbewußtsein, in dessen Einzelheit und Unendlichkeit zu erreichen ist« (Vf.). Ton und Duktus sind also in der Tat, wie Marx schreibt, noch sehr hegelisch.

<sup>302</sup> Bauer, Das entdeckte Christentum, Zürich und Winterthur 1843.

<sup>303</sup> Bauer, a. a. O. (Anm. 302), S. 113. Das Zitat ist leicht verkürzt.

<sup>304</sup> Bauer, a. a. O. (Anm. 302), S. 114f.

<sup>305</sup> Bauer, Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit, Zürich und Winterthur 1842.

<sup>306</sup> Gemeint ist Otto Friedrich Gruppe, der die Schrift »Bruno Bauer und die akademische Lehrfreiheit« (Berlin 1842) verfaßte. Bauer bezieht sich an besagter Stelle (S. 193f.) jedoch nicht auf ihn, sondern auf Philipp Marheineke, der sich seinerseits kritisch mit Bauer auseinandergesetzt hatte. Vgl. P. Marheineke, Einleitung in die öffentlichen Vorle-

sungen über die Bedeutung der Hegelschen Philosophie in der christlichen Theologie, Berlin 1842.

<sup>307</sup> Anspielung auf Bruno Bauers Selbstcharakterisierung, vgl. dazu auch Anm. 5.

<sup>308</sup> Auch Marx verbleibt im Hegelschen Dreierschema: Strauß sucht das Wahre in einer substantiell verstandenen Natur; Bauer verlegt es in ein von der Natur getrenntes Selbstbewußtsein; Feuerbach schließlich findet es im wirklichen, in der sinnlichen Natur wurzelnden Menschen. (Vgl. »Die Heilige Familie«, MEW Bd. 2., S. 147. Hinweis darauf bei Höppner (Anm. 3), S. 340f., Anm. 175).

<sup>309</sup> Vgl. L. Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft, a. a. O. (Anm. 173), § 10, S. 44: »Wie einst die Abstraktion von allem Sinnlichen und Materiellen die notwendige Bedingung der Theologie war, so war sie auch die notwendige Bedingung der spekulativen Philosophie ...« § 13, S. 51: »Was ist also das Ich Fichte's, welches sagt: Ich bin schlechthin, weil ich bin«, was das reine, voraussetzungslose Denken Hegel's anderes, als das in das *gegenwärtige, aktive, denkende* Wesen des Menschen verwandelte göttliche Wesen der alten Theologie und Metaphysik?«

<sup>310</sup> L. Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft, a. a. O. (Anm. 173), § 59, S. 110: »Das *Wesen* des Menschen ist nur in der *Gemeinschaft*, in der *Einheit des Menschen mit dem Menschen* enthalten – eine Einheit, die sich aber nur auf die *Realität des Unterschieds* von Ich und Du stützt.« (Der letzte Teil des Satzes findet bei Marx allerdings kein Pendant.)

§ 63, S. 111: »Das höchste und letzte Prinzip der Philosophie ist daher die *Einheit des Menschen mit dem Menschen*. Alle wesentlichen Verhältnisse – die Prinzipien verschiedener Wissenschaften – sind nur *verschiedene Arten und Weisen dieser Einheit*.«

<sup>311</sup> L. Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft, a. a. O. (Anm. 173), § 38, S. 92f.: »*Wahr* und *göttlich* ist nur, was *keines Beweises bedarf*, was *unmittelbar durch sich selbst gewiß ist*, unmittelbar die Affirmation, daß es ist, nach sich zieht ... Alles ist vermittelt, sagt die Hegelsche Philosophie. Aber *wahr* ist etwas nur, wenn es nicht mehr ein Vermitteltes, sondern Unmittelbares ist ... Mit dem Gegensatz wird begonnen; er wird aber hernach aufgehoben. Wenn er nun aber ein Aufzuhebendes, ein zu Negierendes ist, warum soll ich mit ihm, warum nicht gleich mit seiner Negation beginnen?«

<sup>312</sup> L. Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft, a. a. O. (Anm. 173), § 21, S. 65: »Der *Widerspruch* der neuern Philosophie ..., daß er die *Negation der Theologie auf dem Standpunkte der Theologie*, oder die

Negation der Theologie ist, welche *selbst wieder Theologie*, dieser Widerspruch *charakterisiert insbesondere die Hegelsche Philosophie*.« Feuerbach führt diesen Gedanken im folgenden in dem von Marx beschriebenen Sinn weiter aus.

<sup>313</sup> L. Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft, a. a. O. (Anm. 173), § 30, S. 84f.: »Die Bestimmung, daß nur der »konkrete« Begriff, der Begriff, welcher die Natur des Wirklichen an sich trägt, der *wahre* Begriff ist, drückt die Anerkennung von der *Wahrheit* des Konkreten oder Wirklichen aus. Weil aber gleichwohl *von vorn herein* der Begriff, d. i. *das Wesen des Denkens* als das *absolute, allein wahre Wesen vorausgesetzt* ist, so kann das Reale oder Wirkliche nur auf *indirekte* Weise, nur als das wesentliche und notwendige *Adjektivum* des Begriffs anerkannt werden ... Er [sc. Hegel] negiert das Denken, nämlich das abstrakte Denken, aber *selbst wieder im abstrakten Denken*, so daß die Negation der Abstraktion selbst wieder eine *Abstraktion* ist ... Hegel ist ein sich im Denken *überbietender* Denker ...«

<sup>314</sup> Wahrscheinlich kommt Marx zu dieser Einschätzung, weil die »Phänomenologie« sozusagen die Geschichte des Geistes erzählt, die Marx seinerseits dann durch die Geschichte der »Industrie« ersetzen wird.

<sup>315</sup> Die Gliederung der »Phänomenologie des Geistes«. Marx nennt nicht immer alle Untergliederungspunkte und verändert vor allem auch die Buchstaben und Ziffern, mit denen Hegel die einzelnen Stufen kennzeichnet. In seinem System ist das dialektische Schema Hegels nicht mehr so gut erkennbar; bei Hegel bildet die letzte Stufe der ersten Triade ABC zugleich die Ausgangsstufe der zweiten Triade AA BB CC. Das absolute Wissen kennzeichnet Hegel mit DD als Resultat der zweiten Triade und dennoch als über ihr stehend.

<sup>316</sup> In der »Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft« entfaltet Hegel – wie der Titel schon nahelegt – sein Gesamtsystem der Philosophie, das von der Wissenschaft der Logik über die Naturphilosophie zur Philosophie des Geistes führt. Die gesamte Wirklichkeit als Selbstkonkretisierung der Idee – für Marx ist das die »verkehrte« Welt, Ausdruck des sich »abhanden gekommenen« Menschen.

<sup>317</sup> Vgl. »Phänomenologie«, Der Geist, B Ia., Die Bildung und ihr Reich der Wirklichkeit. (In der Ausgabe Hamburg 1988 (Philosophische Bibliothek, Bd. 414) auf S. 327: »So ist das erste Wesen die *Staatsmacht*, das andere der *Reichtum*.«)

<sup>318</sup> Dies ist der eigentliche, der entscheidende Vorwurf Marxens an die Adresse Hegels: daß dieser den Menschen als geistiges Wesen begreift. Alle andere Kritik ist im Grunde aus diesem Punkt abgeleitet.

<sup>319</sup> Die Ziffer XXII hat Marx überschlagen.

<sup>320</sup> Hier zeichnet Marx also genau das Gegenbild zu den Verhältnissen in seiner kommunistischen Utopie – wenn die Sinne nicht mehr egoistisch, sondern wahrhaft menschlich geworden sind, weil sie nicht mehr individualistisch, sondern nur noch gesellschaftlich wahrnehmen.

<sup>321</sup> Die Abgrenzung gegenüber dem Materialismus nimmt Marx hier wohl vor, weil er ihn – ähnlich wie Heß und Engels – noch als aus dem Gegensatz zum Idealismus erwachsenes und damit einseitiges Prinzip begreift, das zudem das Moment der menschlichen Tätigkeit nicht in sich aufgenommen hat.

Die folgenden, gegen Hegel gerichteten Absätze enthalten vorwiegend Gedanken Feuerbachs.

<sup>322</sup> Das ist schlicht die Leugnung der Realität des Geistigen – s. auch weiter unten, wenn Marx die Termini »nur gedacht« und »eingebildet« gleichsetzt.

Der Gedanke selbst stammt von Feuerbach: »ein ungegenständliches [sc. Wesen ist] ein nichtiges Wesen.« (Das Wesen des Christentums, a. a. O. (Anm. 170), S. 20)

<sup>323</sup> Vgl. Anm. 313.

<sup>324</sup> Der gegen Hegel erhobene Vorwurf, seinen Frieden mit dem preußischen Staat gemacht zu haben. Für Marx ist das kein Opportunismus, sondern er ortet den Fehler im System der Hegelschen Philosophie, die Religion und Staat als Formen menschlicher Selbstverwirklichung und nicht menschlicher Selbstentfremdung versteht.

<sup>325</sup> Anspielung auf Hegels »Enzyklopädie«.

<sup>326</sup> Dies ist wohl noch einmal die Kennzeichnung der absolut letzten Stufe des Entwicklungsprozesses, die Marx in dieser Schrift noch »Sozialismus« nennt. Auch die Aufhebung (des Privateigentums) ist jetzt aufgehoben, sogar die Erinnerung an das Privateigentum ist getilgt. Es ist die Stunde Null, an der die Menschheit wieder ganz vor vorne beginnt – ohne die alten Fehler zu wiederholen?

<sup>327</sup> Vgl. L. Feuerbach: »Der *Gedanke* ist bei H. das *Sein*; der *Gedanke* das *Subjekt*, das *Sein* das *Prädikat*. Die Logik ist das Denken im Elemente des Denkens oder der sich selbst denkende Gedanke – der Gedanke als *prädikatloses Subjekt* oder der Gedanke, der *zugleich Subjekt, zugleich das Prädikat von sich* ist«, in: Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik, a. a. O. (Anm. 252), S. 79.

<sup>328</sup> In der Vorrede zur »Phänomenologie« erklärt Hegel den Prozeß des Zu-sich-selbst-Kommens des Geistes als »Reflexion im Anderssein in sich selbst«. Es ist »das Werden seiner selbst, der Kreis, der sein Ende



als seinen Zweck voraussetzt und zum Anfange hat, und nur durch die Ausführung und sein Ende wirklich ist.« A. a. O. (Anm. 317), S. 14.

<sup>329</sup> »Die Idee, welche *für sich* ist, nach dieser ihrer *Einheit* mit sich *betrachtet*, ist sie *Anschauen* und die anschauende Idee Natur.« Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Hamburg <sup>8</sup>1991, S. 196. Das nachfolgende Zitat befindet sich auf derselben Seite.

<sup>330</sup> »Die Zeit ist ebenso kontinuierlich wie der Raum, denn sie ist die abstrakt sich auf sich beziehende Negativität, und in dieser Abstraktion ist noch reeller Unterschied.« Enzyklopädie, a. a. O. (Anm. 329), S. 209.

<sup>331</sup> Enzyklopädie, a. a. O. (Anm. 329), S. 199.

<sup>332</sup> Enzyklopädie, a. a. O. (Anm. 329), S. 200.

<sup>333</sup> Enzyklopädie, a. a. O. (Anm. 329), S. 313.

<sup>334</sup> Enzyklopädie, a. a. O. (Anm. 329), S. 314.

<sup>335</sup> Enzyklopädie, a. a. O. (Anm. 329), S. 314.

<sup>336</sup> Der folgende Text stellt ein Exzerpt aus dem letzten Kapitel von Hegels »Phänomenologie« dar. Marx hatte die entsprechenden vier Manuskriptseiten in das Dritte Manuskript eingenäht; sie bilden aber einen unabhängigen Textteil, der in den meisten Ausgaben der »Manuskripte« gar nicht abgedruckt wurde. In diese Ausgabe wurde er aufgenommen, weil damit noch einmal deutlich wird, daß die Auseinandersetzung mit Hegel die entscheidende Antriebskraft für Marxens eigenen Ansatz bildete.

<sup>337</sup> Marx systematisiert den Text hier mittels Hegelscher Termini. Im Original ist die Reihenfolge unübersichtlicher, da Marx Zeile 2 in Zeile 4, Zeile 3 in Zeile 5 etc. fortsetzte.

<sup>338</sup> Man sieht, wie Marx bei der Lektüre die Akzente setzt.

<sup>339</sup> Daß Marx hier »Gelten« und »Geld« gleichsetzt, läßt vermuten, daß er damit die Vermittlungsfunktion dieser Stufe zum Ausdruck bringen wollte.

<sup>340</sup> In der in Anm. 317 genannten Ausgabe: S. 524ff.

<sup>341</sup> Der Text bricht hier ab.



## VON MARX VERWANDTE LITERATUR

Aeschylus: Prometheus vincitus.

Amendment Bill 1834.

Aristoteles: Metaphysik.

Bauer, B.: Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker. Bd.1.2, Leipzig 1841; Bd.3 [unter dem Titel] Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker und des Johannes, Braunschweig 1842.

– Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit, Zürich und Winterthur 1842.

– Das entdeckte Christenthum. Eine Erinnerung an das achtzehnte Jahrhundert und ein Beitrag zur Krisis des neunzehnten, Zürich und Winterthur 1843.

– Allgemeine Literatur-Zeitung, 2 Bde., Charlottenburg 1843/44.

Buret, E.: De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France; de la nature de la misère, de son existence, de ses effets, de ses causes, et de l'insuffisance des remèdes qu'on lui a opposés jusqu'ici; avec l'indication des moyens propres à en affranchir les sociétés. T.1.2, Paris 1840.

Desmoulins, C.: Révolutions de France et de Brabant, Paris 1790.

Destutt de Tracy, A.-L.-C.: Éléments d'idéologie. Pt.4.5: Traité de la volonté et de ses effets. Paris 1826.

Engels, F.: Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie, in: Ruge, A. & Engels, F. (Hrsg.), Deutsch-Französische Jahrbücher, 1., 2. Lieferung, Paris 1844.

Feuerbach, L.: Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie, in: Ruge, A. (Hrsg.): Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik. Bd. 2. Zürich und Winterthur 1843.

– Grundsätze der Philosophie der Zukunft, Zürich und Winterthur 1843.

– Das Wesen des Christenthums, Leipzig 1841.

Goethe, J. W. von: Faust. Der Tragödie erster Teil.

Gruppe, O. F.: Bruno Bauer und die akademische Lehrfreiheit, Berlin 1842.

Hegel, G. W. F.: Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, 3. Ausg. Heidelberg 1830.

– Grundlinien der Philosophie des Rechts, hrsg. von E. Gans, Berlin 1833.

- Wissenschaft der Logik, hrsg. von L. von Henning, Berlin 1833–34.
- Phänomenologie des Geistes, hrsg. von J. Schulze, Berlin 1841.
- Heß, M.: Philosophie der Tat; Kommunistisches Bekenntnis; Sozialismus und Kommunismus, in: Herwegh, G.: Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz, Teil 1, Zürich und Winterthur 1843.
- Leo, H.: Studien und Skizzen zu einer Naturlehre des Staates, Halle 1833.
- Loudon, C.: Solution du problème de la population et de la subsistance, soumise à un médecin dans une série de lettres, Paris 1842.
- MacCulloch, J.R.: Discours sur l'origine, le progrès, les objets particuliers, et l'importance de l'économie politique. Trad. de l'anglais par G. Prevost. Genève/Paris 1825.
- Malthus, T.: An Essay On the Principle of Population, London 1798.
- Mill, J.: Éléments d'économie politique. Trad. de l'anglais par J.T. Parisot, Paris 1823.
- Möser, J.: Patriotische Phantasien. 4. verb. Aufl., Teil 3, Berlin 1820.
- Pecqueur, C.: Théorie Nouvelle d'Économie Sociale et Politique, ou Études sur l'Organisation des Sociétés, Paris 1842.
- Proudhon, P.-J.: Qu'est-ce que la propriété? ou Recherches sur le Principe du Droit et du Gouvernement, Paris 1840
- Ricardo, D.: Des principes de l'économie politique et de l'impôt. Trad. de l'anglais par F.-S. Constancio, avec des notes explicatives et critiques par J.-B. Say. 2. éd. T.2., Paris 1835 (*zitiert nach Buret*).
- Say, J.-B.: Traité d'économie politique, ou simple exposition de la manière dont se forment, se distribuent et se consomment les richesses. 3. éd. T.1.2., Paris 1817.
- Schulz, W.: Bewegung der Produktion. Eine geschichtlich-statistische Abhandlung, Zürich und Winterthur 1843.
- Shakespeare, W.: Timon von Athen, in: ders.: Shakespeares dramatische Werke. Übersetzt von A.W. von Schlegel, erg. und erl. von L. Tieck. Teil 7, Berlin 1832.
- Sismondi, J.-C.-L. Simonde de: Nouveaux principes d'économie politique, ou de la richesse dans ses rapports avec la population. 2.éd. T.2., Paris 1827 (*zitiert nach Buret*).
- Skarbek, F.: Théorie des richesses sociales. Suivie d'une bibliographie de l'économie politique. T.1, Paris 1829.
- Smith, A.: Recherches sur la Nature et les Causes de la Richesse des Nations, Trad. par G. Garnier. T.1.2., Paris 1802
- Strauß, D.F.: Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet. Bd. 1.2. Tübingen 1835–1836.

- Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie, H. 1-3, Tübingen 1837.
- Charakteristiken und Kritiken. Eine Sammlung zerstreuter Aufsätze aus den Gebieten der Theologie, Anthropologie und Aesthetik, Leipzig 1839.
- Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft, Bd. 1.2. Tübingen, Stuttgart 1840-1841.

*Mutmaßlich verwandte Literatur*

- Cabet, E.: Voyage en Icarie, 2 éd., Paris 1842.
- Chevalier, M.: Des intérêts matériels en France, Paris/Brüssel 1839.
- Feuerbach, L.: Neueste Schriften über die Judenfrage, in: Allgemeine Literatur-Zeitung H.IV., S. 10–19.
- Fourier, C.: Œuvres complètes, 6 Bde., Paris 1841–45.
- Funke, G.L.W.: Die aus der unbeschränkten Theilbarkeit des Grundeigenthums hervorgehenden Nachtheile, Hamburg und Gotha 1839.
- Ganilh, C.: La théorie de l'économie politique, Paris 1815.
- Des systèmes d'économie politique, 2. Aufl., Paris 1821.
- Haller, K.L. von: Restauration der Staatswissenschaften, Bern 1816–34.
- Kosegarten, W.: Betrachtungen über die Veräußerlichkeit und Theilbarkeit des Landbesitzes mit besonderer Berücksichtigung auf einige Provinzen der Preußischen Monarchie, Bonn 1842.
- Lancizolle, K. W. von: Über Ursachen, Charakter und Folgen der Julitage, Berlin 1831.
- Lauderdale, J.: An Inquiry into the Nature and Origin of Public Wealth, Edinburgh/London 1804.
- Villegardelle, F.: Accord des intérêts dans l'association, Paris 1844.
- Weitling, W.: Die Menschheit, wie sie ist und wie sie sein sollte, Paris 1838.
- Garantien der Harmonie und Freiheit, Vivis 1842.



## PERSONENREGISTER

- Aeschylus (525/24–456/55 v. Chr.) 101; *Anm.* 263
- Aristoteles (384–322 v. Chr.) 97; *Anm.* 258
- Bauer, Bruno (1809–1882) 126; *Anm.* 5, 11, 15, 17–19, 280, 300–308
- Bergasse, Nicolas (1750–1832) 75; *Anm.* 190
- Brougham, Henry Peter, Lord (1778–1868) 16
- Buret, Eugène (1811–1842) 17, 19; *Anm.* 59, 68, 112
- Cabet, Étienne (1788–1856) 87; *Anm.* 6, 228, 229
- Chevalier, Michel (1806–1879) 77, 105; *Anm.* 201, 269
- Courier de Méré, Paul-Louis (1772–1825) 77; *Anm.* 196
- Desmoulins, Lucie Simplicie-Camille-Benoist (1760–1794) 75; *Anm.* 191
- Destutt de Tracy, Antoine-Louis-Claude (1754–1836) 77, 115; *Anm.* 200, 283
- Engels, Friedrich (1820–1895) 2, 79; *Anm.* 4, 10, 166, 203, 206, 207, 249, 321
- Feuerbach, Ludwig (1804–1872) 2–4, 95, 126–129, 141; *Anm.* 12, 13, 15, 18, 170, 173, 176, 177, 179, 205, 223, 226, 238, 239, 244, 246, 247, 250, 252, 253, 292, 308–313, 321, 322, 327
- Fourier, Francois-Marie-Charles (1772–1837) 83; *Anm.* 6, 214, 215
- Funke, Georg Ludwig Wilhelm 76; *Anm.* 193
- Ganilh, Charles (1758–1836) 77; *Anm.* 198
- Goethe, Johann Wolfgang von (1749–1832) 121
- Gruppe, Otto Friedrich (1804–1876) 126; *Anm.* 306
- Haller, Carl Ludwig von (1768–1854) 75; *Anm.* 192
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1770–1831) 1–4, 107, 125–150, 151–158; *Anm.* 13–15, 18, 42, 162, 168, 202, 211, 215, 230, 233, 251, 256, 262, 271, 277, 300, 301, 306, 308, 309, 311, 312, 313, 315–318, 321, 324, 325, 327–337
- Heß, Moses (1812–1875) 2, 91; *Anm.* 9, 174, 220, 239, 243, 273, 280, 294, 298, 321
- Kosegarten, Wilhelm (1792–1868) 76; *Anm.* 192
- Lancizolle, Karl Wilhelm von (1796–1871) 75; *Anm.* 192

- Lauderdale, James Maitland, Earl of (1759–1839) 103; *Anm.* 267
- Leo, Heinrich (1799–1878) 75, 76; *Anm.* 192, 193
- Loudon, Charles (1808–1844) 17; *Anm.* 58
- Luther, Martin (1483–1546) 79, 80; *Anm.* 206
- MacCulloch, John Ramsay (1789–1864) 77; *Anm.* 199
- Malthus, Thomas Robert (1766–1834) 103; *Anm.* 267
- Marshall, John (1783–1841) 32
- Mill, James (1773–1836) 72, 77, 80, 105, 106, 116–118; *Anm.* 188, 270, 272, 290
- Möser, Justus (1720–1794) 76; *Anm.* 193, 194
- Owen, Robert (1771–1858) 88; *Anm.* 7, 228, 232
- Pecqueur, Constantin (1801–1887) 16, 33; *Anm.* 56, 108  
[Prometheus] 101; *Anm.* 263
- Proudhon, Pierre-Joseph (1809–1865) 12, 67, 83, 107, 110, 112; *Anm.* 6, 45, 182, 213, 215, 276
- Quesnay, Francois (1694–1774) 81; *Anm.* 189
- Ricardo, David (1772–1823) 34, 72, 77, 80, 103, 105, 118; *Anm.* 110, 122, 188, 199
- Saint-Simon, Claude-Henri de Rouvroy, Comte de (1760–1825) 77, 83; *Anm.* 6, 59, 197, 201, 215
- Say, Jean-Baptiste (1767–1832) 20, 25, 38, 41, 43, 72, 80, 103, 115, 118, 119; *Anm.* 70, 71, 89, 122, 134, 146, 285
- Schulz, Wilhelm (1797–1860) 13, 16, 32, 37; *Anm.* 47, 48, 50, 52, 53, 55, 105–107, 118
- Shakespeare, William (1564–1616) 121–123
- Sismondi, Jean-Charles-Léonard Simonde de (1773–1842) 35, 76; *Anm.* 112, 113, 195, 199
- Skarbek, Fryderyk, Graf von (1792–1866) 116, 118, 119; *Anm.* 286–289, 291
- Smith, Adam (1723–1790) 5, 10, 20–30, 35, 36, 38–45, 47, 48, 72, 73, 79–81, 113, 115, 117, 118; *Anm.* 21, 23, 24, 26, 28, 29, 32–36, 38–41, 43, 70, 72–78, 80–88, 90–97, 99–103, 110, 114–117, 121, 124–133, 135–145, 147–149, 151–156, 167, 198, 206, 267, 281, 282, 284
- Strauß, David Friedrich (1808–1874) 126; *Anm.* 300, 301, 308
- Villegardelle, Francois (1810–1856) 87; *Anm.* 6, 229
- Vincke, Friedrich Wilhelm Ludwig, Freiherr von (1774–1844) 75; *Anm.* 192
- Weitling, Wilhelm (1808–1871) 2; *Anm.* 8, 169