

Kapitel 3: Das Vergesellschaftungsprojekt in den Marxschen Frühschriften und dessen Bedingtheit durch den Naturalismus

Geschichtlich gesehen wurden die Debatte um die ökologischen Bezugspunkte in der Theorie von Marx und Engels bzw. die Versuche der weiteren Entwicklung ihrer Theorie in Bezug auf die ökologische Vergesellschaftung im westlichen Kontext von der 68er Bewegung und der neuen sozialen Bewegung ab den 1970er Jahren¹ vorangetrieben, wodurch die bisher politisch und theoretisch relativ außer Acht gebliebenen gesellschaftlichen Themen der kapitalistischen Industriegesellschaft wie ökologische Probleme, Genderprobleme usw. in den Vordergrund traten. Die durch diese Bewegung hervorgerufenen theoretischen Bemühungen um eine ökologische Vergesellschaftung blieben allerdings nicht nur auf Debatten innerhalb des Marxismus beschränkt. Dabei scheinen diese theoretischen Bemühungen sich ungefähr in folgende zwei Tendenzen einzuteilen.

Die erste Tendenz ist durch den Versuch der direkten Herleitung einer ökologischen Vergesellschaftungstheorie aus der Ökologie charakterisiert, genauer gesagt aus bestimmten physischen oder ökologischen Gesetzen. Diese Tendenz vertreten z.B. C. Amery (1976, 1978), M. Bookchin (1977, 1983), H. Gruhl (1975, 1985) und W. Harich (1975). Aber diese Vergesellschaftungstheorien erscheinen insofern als eine neue Art der naturalistischen Vergesellschaftungstheorie auf der Grundlage der neuen Ergebnisse der Naturwissenschaften, als dass es dabei um die direkte Herleitung der Vergesellschaftungsordnung aus bestimmten objektivistisch fixierten Gesetzen der menschlichen und äußeren Natur geht, ohne Berücksichtigung ihres bestimmten Abstraktionsniveaus oder ihrer Tragweite im Zusammenhang mit der menschlichen Praxis².

Die zweite Tendenz kennzeichnet sich durch den Versuch der ökologischen Erweiterung bzw. Entwicklung einer bestimmten vorgegebenen Gesellschaftstheorie. Obwohl auch diese Versuche durch die neuen Ergebnisse der Naturwissenschaften und die daraus resultierende neue Naturvorstellung stark beeinflusst sind, scheinen diese Versuche vor allem durch das Verständnis von der Identität der ökologischen Vergesellschaftung selbst bedingt zu werden. Dabei wird dieses Verständnis nicht selten mit einer naturalistischen Vergesellschaftung verwechselt. Diese Verwechslung erscheint als ein Grund des Urteils über die Theorie von Marx bzw. Engels einschließlich ihres Vergesellschaftungsprojekts, dass sie nicht ökologisch sei, sei es innerhalb der Marxisten oder außerhalb. Bei G. N. Syer (1971), R. Bahro (Spätwerke

¹ Vgl. dazu T. Benton (Hg.), 1996, S. 7f, A. Lipietz, 1998, S. 67f.

² Zur ausführlicheren Kritik an der naturalistischen politischen Ökologie vgl. L. L. Trepl, 1983, M. Oechsle, 1988, S. 37ff.

wie 1980, 1982), M. Clow (1982), M. Bookchin (1983), M. Mellor, (1996) und J. Martinez-Alier (1987a, 1987b, 1994) usw. ist das Argument für die Entwicklung der Produktivkräfte gesellschaftlicher Arbeit bei Marx und Engels direkt mit der Forderung eines sich immer vermehrenden Verbrauchs von Stoff und Energie identisch. Auf der Grundlage dieser Gleichsetzung wird das Emanzipationsprojekt bei Marx bzw. Engels als eine Nachfolge des Industrialismus der Aufklärung (Clow, Bookchin, Bahro) oder als ein Produktionismus im Sinne eines Emanzipationsprojekts auf der Grundlage der Entwicklung der Produktivkräfte (Martinez-Alier, 1987a, S. 224) bzw. als ein gesellschaftlicher Konstruktivismus (Mellor), in dem von der Bedingtheit der Produktion durch die übrige Natur ganz abgesehen wird³, beurteilt.

Die Verwechslung der ökologischen Vergesellschaftung mit einer naturalistischen innerhalb des sog. Ökomarxismus⁴, der die Theorie von Marx bzw. Engels einschließlich ihres Vergesellschaftungsprojekts ökologisch weiter zu entwickeln versucht, bedingt sich auch durch eine bestimmte Interpretation der Schriften von Marx bzw. Engels je nach dem einzelnen Theoretiker. Dabei scheint es nicht selten außer Acht zu bleiben, dass die Herausbildung der eigenen Theorie und des eigenen Vergesellschaftungsprojekts von Marx bzw. Engels vor allem durch ihre Konfrontation und ihren Bruch mit der Aufklärung und deren naturalistischer Problematik geprägt wird. Der Einfluss der Aufklärung auf Marx und Engels und der Beginn ihrer Konfrontation mit der Aufklärung schlagen sich besonders in ihren Frühschriften nieder. Daher geht es in diesem Kapitel um das Verhältnis zwischen Marx bzw. Engels und der Aufklärung, besonders in Bezug auf die Frühschriften von Marx. Dadurch soll gezeigt werden, dass die theoretische und politische weitere Entwicklung von Marx von 1840 bis 1844 einschließlich des Ansatzes einer „ökologischen“ Perspektive für die Vergesellschaftung wegen ihrer Bedingtheit durch die naturalistische Problematik der Aufklärung in immanente Widersprüche gerät.

1 Vergesellschaftung nach „Vernunft“ und „Freiheit“: das Projekt der „Aufklärung“ bei Marx als einem Junghegelianer

Das Emanzipationsprojekt der Aufklärung schlägt sich in Deutschland zuerst vor allem im Projekt der kritischen Philosophie von Kant nieder. Vermittels seiner „Kritik“ am Geltungsbereich und Rechtsanspruch der wissenschaftlichen Erkenntnis und des ethischen Handelns von

³ Diese Verwechslung findet sich auch bei I. Fetscher, dem zufolge der Wachstumsoptimismus in der Theorie von Marx und Engels trotz der ökologischen Ansätze der beiden dominant sei (vgl. Fetscher, 1991, S. 106).

⁴ Nach J. O'Connor stammt die Terminologie des „ecological Marxism“ (ökologischer Marxismus, abgekürzt als Ökomarxismus) aus dem Buch von Ben Agger; *Western Marxism: An Introduction: Classical and Contemporary Sources*, Santa Monica, Calif.: Goodyear, 1987, S. 316-339. In seinem Artikel von 1988 kritisiert O'Connor die Zurückführung des Grundes der ökologischen Krise auf die immer expandierende Konsumtion durch Agger (vgl. J. O'Connor, 1988, S. 218).

Menschen entwirft Kant dabei einerseits die Berechtigung der wissenschaftlichen Erkenntnis, besonders der Naturwissenschaften, und andererseits ein Projekt der Vergesellschaftung, die sowohl auf den kausalen und notwendigen Gesetzen der Natur als auch auf der Besonderheit des Menschen nämlich der „Vernunft“ und „Freiheit“ beruht⁵. Durch diesen Versuch entfaltet sich das Projekt der Wohlfahrt der Menschheit auf der Grundlage der Natur und Vernunft bei der Aufklärung in Deutschland zuerst in einer „transzendentalen“ Form. Dabei beruht diese transzendente Erkenntnistheorie bei Kant auch auf dem epistemologischen Dualismus von Subjekt und Objekt der Aufklärung, der sich bei ihm als der Dualismus zwischen der „Erscheinung“ und dem „Ding an sich“ bzw. zwischen dem transzendentalen Subjekt und dem „Ding an sich“ reproduziert. Insofern bleibt das durch diesen Dualismus strukturierte Problem der Erkenntnistheorie bei der Aufklärung, nämlich die prinzipielle Unmöglichkeit der Bestätigung der Übereinstimmung von Subjekt und Objekt, auch die größte Paradoxie der transzendentalen Philosophie von Kant.

Tatsächlich bildet beim Entfaltungsprozess der deutschen Philosophie nach Kant dieser Dualismus von Erscheinung und „Ding an sich“ einen Kernpunkt der Kritik an seiner Philosophie. Aber paradoxerweise beruht die Entfaltung der deutschen Philosophie nach Kant selbst insofern auf der gleichen Grundannahme wie bei Kant und der Aufklärung, nämlich dem Dualismus von Subjekt und Objekt, als dass diese Entfaltung im Grunde auch durch ihre Frage nach der Garantie der Übereinstimmung von Subjekt und Objekt strukturiert ist. Bei Schelling und Hegel verwandelt sich diese Frage nach der Übereinstimmung von Subjekt und Objekt in die Frage nach der Identität von Subjekt und Objekt und diese Frage entfaltet sich weiter zur Frage nach dem Subjekt, das sich selbst als Objekt setzt. Während Schelling dieses Subjekt der Natur zuschreibt, gilt es bei Hegel als der absolute Geist. Insofern erscheint die idealistische Philosophie bei Hegel als ein Korrelat der naturalistischen Philosophie bei Schelling und die beiden werden im Grunde durch die gleiche Grundannahme der Erkenntnistheorie der Aufklärung strukturiert.

Der Zusammenhang zwischen der Aufklärung und der idealistischen Philosophie bei Hegel, die die ganze Welt als den dialektischen Entfaltungsprozess eines ideellen Wesens, nämlich des absoluten Geistes, auffasst⁶, beschränkt sich nicht nur auf diese gemeinsame episte-

⁵ Während das Eingrenzen der wissenschaftlichen Erkenntnis des Menschen bei Kant durch seine Kritik der „reinen Vernunft“ in den Dualismus zwischen der Welt der Erscheinung und der Welt des „Ding(s) an sich“ resultiert, versucht er die einheitliche Auffassung der ganzen Welt bei seiner Kritik der „praktischen Vernunft“ mittels der „Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen“, nämlich der „Freiheit“ (Kant, 1785, S. 307).

⁶ Nach Hegel ist die ganze Welt in den Geist und die Natur einzuteilen. Während der absolute Geist und das Selbstbewusstsein des Menschen bei ihm als der Geist gelten, fasst er die Natur als die „Äußerlichkeit“ der Ideen (vgl. Hegel, 1817, §193, S. 86), daher als einen „Mangel“ auf, der zum Geist wieder zurückkehren muss (vgl. ders., 1807, S. 29f). Weiter schreibt er alle organische Lebewesen einschließlich des organischen Körpers und

mologische Grundannahme. Mit ihrem geschichtlichen und dialektischen Blickwinkel vertritt die Philosophie Hegels insofern die Bewegung der Aufklärung in Deutschland, als dass sie auch für die aufklärerische freie und vernünftige Vergesellschaftung plädiert⁷. In diesem Kontext erscheint die Philosophie von Hegel trotz ihrer idealistischen Problematik als eine besondere Form der Entfaltung der Aufklärung in Deutschland⁸.

Aber nach dem Tod Hegels wird seine Philosophie von den sog. Althegeleianern in die Staatsphilosophie des damaligen christlichen preußischen Staats umgewandelt, der zufolge dieser preußische Staat als „die Wirklichkeit der sittlichen Idee“ (Hegel, 1821, S. 207) gilt. Allerdings verursacht Hegel selbst das Moment dieser konservativen Rezeption seiner Philosophie, wie seine Gleichsetzung der Philosophie oder der „vernünftige(n) Einsicht“ mit der „Versöhnung mit der Wirklichkeit“ (ebd., S. 16) in seiner *Rechtsphilosophie* andeutet⁹. Im Gegensatz zu dieser Proklamierung der damaligen Wirklichkeit als der Verwirklichung der Philosophie bzw. „Vernunft“ von den Althegeleianern gilt diese Wirklichkeit bei den Junghegeleianern als unvernünftig und die Philosophie soll bei ihnen erst noch verwirklicht werden.

Der direkte Anstoß der Auseinandersetzung zwischen Alt- und Junghegeleianern war Hegels Gleichsetzung der Philosophie bzw. der an und für sich seienden Vernunft mit Gott in den *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (1832), die ein Jahr nach seinem Tod veröffentlicht wurden. Durch ihre Kritik an dieser Versöhnung der Philosophie mit der christlichen Religion gerieten die Junghegeleianer erstmals in Konfrontation mit den Althegeleianern und dem preußischen Staat. Im Verlauf der Zeit wird die Kritik der Junghegeleianer immer

der innerlichen Triebe und Gefühle des Menschen der Natur (vgl. ders., 1823/24, S. 68ff) als der Manifestation des Geistes zu (vgl. ders., 1823/24, S. 96).

⁷ Bei Hegel ist die Weltgeschichte nichts anderes als der Verwirklichungsprozess der „Vernunft“ und „Freiheit“ (vgl. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: Hegelwerke, Bd. 12) und die Entfaltung des deutschen Idealismus selbst fasst er als den Niederschlag der französischen Revolution in der Form des Gedankens auf (vgl. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in: Hegelwerke, Bd. 20, S. 314).

⁸ Trotz der gleichen epistemologischen Grundannahme der naturalistischen Philosophie der bürgerlichen Aufklärung und der idealistischen Philosophie bei Hegel werden die beiden in dieser Arbeit nicht auf eine gleiche Problematik reduziert. Dabei beruht diese Interpretation vor allem auf den übrigen Grundannahmen und deren Strukturierungsweisen von den beiden. Obwohl die beiden durch ihre gemeinsame epistemologische Grundannahme gemeinsame wesensphilosophische Merkmale zeigen, begründet sich die „Wissenschaft“ bei der Hegelschen idealistischen Problematik letztendlich nicht durch die Natur sondern durch ein ideelles Wesen. Während der Naturalismus in der bürgerlichen naturalistischen Problematik auch durch den Empirismus, den Individualismus und ihren ahistorischen Blickwinkel usw. strukturiert wird, wird die idealistische Problematik bei Hegel vor allem durch die „Spekulation“ (Arndt, 1985, S. 17) und den geschichtlichen Blickwinkel strukturiert. Insofern werden die Philosophie und das darin implizierte Vergesellschaftungsprojekt von Hegel in dieser Arbeit als eine idealistisch zu begründende besondere Form der Aufklärung verstanden, die durch den gleichen epistemologischen Dualismus von Subjekt und Objekt sowie im Grunde durch das gleiche Emanzipationsprojekt wie bei der naturalistischen Aufklärung strukturiert wird.

⁹ „Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug.“ (Hegel, 1821, S. 17)

radikaler und ihre Kritik erweitert sich über Religion hinaus auf den Staat und die Politik¹⁰. Durch dieses Projekt der Junghegelianer, nämlich die Verwirklichung der Philosophie durch die Kritik an der bestehenden unvernünftigen Wirklichkeit anhand des Maßstabs der „Vernunft“, entfaltet sich das Projekt der Aufklärung in den 1830er und 1840er Jahren in Deutschland in einer idealistischen Form weiter. Allerdings wird diese unvernünftige Wirklichkeit trotz der Aufklärung über ihr vernünftiges Wesen durch die Junghegelianer nicht verändert. Der Dualismus bzw. die Trennung von Subjekt und Objekt, auf der die idealistische Philosophie von Hegel und den Junghegelianern beruht, wird bei Hegel und den Junghegelianern auch in der Form des Dualismus von Vernunft und Wirklichkeit weiter reproduziert.

Die theoretische und politische Entwicklung des jungen Marx geht gerade von diesem durch den Idealismus zu begründenden Aufklärungsprojekt der Junghegelianer aus. Wie der Brief von Marx an seinen Vater im November 1837 zeigt (III.1/9ff; 40/3ff), konfrontiert sich Marx während seines Studiums in Berlin im „Doktor-Club“ mit der Hegelschen Philosophie und der junghegelianischen Bewegung. Dabei wird er besonders von Bauer beeinflusst. In den 1830er Jahren entwickelte Bauer unter dem starken Einfluss der Hegelschen *Phänomenologie des Geistes* eine Philosophie des „Selbstbewusstseins“, die die Welt als die Verwirklichung des menschlichen Selbstbewusstseins auffasst¹¹. Dabei gilt das Übrige als die „Substanz“, in der die fortschreitende Entwicklung des Selbstbewusstseins durch die Kritik gemäß den aus dieser Entwicklung entstehenden Ideen verwirklicht werden soll. In diesem Zusammenhang fordert Bauer vor allem einen Staat von wirklicher Freiheit und universellem Selbstbewusstsein gegen die zur Fessel gewordene alte Form der Freiheit, nämlich den christlichen Staat (vgl. Bauer, 1841, S. 7ff).

Unter dem Einfluss dieser Philosophie des „Selbstbewusstseins“ von Bauer verfasst Marx im Jahr 1840/41 seine Dissertation *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie*, die nur teilweise erhalten ist. Dabei scheint sich der Einfluss von Bauer bereits im eigentlichen Entwurf dieser Dissertation niederzuschlagen, der vermittels der nacharistotelischen Philosophien die Philosophie des Selbstbewusstseins zu begründen versucht (vgl. I.1/92; 40/309). Demgemäß wird das Selbstbewusstsein des Menschen in der Dissertation nach dem Bekenntnis von Prometheus gegen alle himmlischen und irdischen Götter zur obersten Gottheit erklärt (vgl. ebd./14; ebd./ 262). Unter diesem Blickwinkel stellt sich „das Prinzip der epikureischen Philoso-

¹⁰ Zu den Junghegelianern vgl. McLellan, 1974, Kratz, 1979, Pepperle/ Pepperle 1985, Goldschmidt, 1986, 1987.

¹¹ Ob das Selbstbewusstsein bei Bauer individuell oder überindividuell ist, ist unklar. Aber später bestimmt er in *Das Entdeckte Christentum* 1843 das Selbstbewusstsein als das Unendliche, das sich nur in der Geschichte verwirklicht (vgl. Bauer, 1843, S. 157), oder als „die wahrhafte causa sui“ (ibd., S. 160), als „die einzige und schöpferische Macht“ (ibd., S. 156) des Universums. Allerdings wird an Bauer diese Auffassung in der *Heiligen Familie* als „die Wiederherstellung der christlichen Kreationstheorie in spekulativer, Hegelscher Form“ (2/145) heftig kritisiert. Zur näheren Betrachtung Bauers vgl. McLellan, 1974, S. 61ff, Kratz, 1979, S. 51ff, Pepperle/Pepperle, 1985, S. 35ff und Goldschmidt, 1987.

phie“ als „die Absolutheit und Freiheit des Selbstbewusstseins“ (ebd./57; ebd./ 304) dar, daher Epikur als „der größte griechische Aufklärer“ (ebd.; ebd./305)¹². Im zweiten Anhang des verlorenen IV. Kapitel der Dissertation schlägt sich das Projekt der „Realisierung der Philosophie“ von Marx als einem Junghegelianer nieder, das im Grunde wie bei Bauer auf dem Dualismus von dem sich entwickelnden Selbstbewusstsein und der vorhandenen Wirklichkeit beruht (vgl. ebd./67f; ebd./326). Dabei hebe sich die „Spannung“ dazwischen durch die Praxis der Philosophie, nämlich die Kritik, auf, „die die einzelne Existenz am Wesen, die besondere Wirklichkeit an der Idee mißt“ (ebd./68; ebd./326f). Dadurch realisiere sich die Philosophie unmittelbar.

Die Philosophie des Selbstbewusstseins und das Projekt der „Realisierung der Philosophie“ in seiner Dissertation bilden die theoretische und politische Grundlage der publizistischen Tätigkeit von Marx in einem Organ der liberalen rheinländischen Bourgeoisie, der *Rheinischen Zeitung*, ab 1842 bis zum März 1843. Damit vertritt Marx öffentlich das Projekt der freien und vernünftigen Vergesellschaftung der Aufklärung in Deutschland¹³. Dabei wird das Vergesellschaftungsprojekt bei Marx entsprechend seiner idealistischen Philosophie des Selbstbewusstseins anders als bei der naturalistischen Philosophie der bürgerlichen Aufklärung vom „Standpunkt(e) der Idee“ begründet (I.1/142; 1/50)¹⁴, wie sich in seiner Argumentation für die Pressefreiheit in *Debatten über Preßfreiheit und Publikation der Landländischen Verhandlungen* vom 19. Mai 1842 in der Rheinischen Zeitung niederschlägt¹⁵. Aber trotz dieses Unterschieds ist das idealistische Vergesellschaftungsprojekt bei Marx als einem Junghegelianer durch eine ähnliche theoretische Struktur wie in dessen Korrelat, nämlich die des naturalistischen Projekts der bürgerlichen Aufklärung, gekennzeichnet. Im *Leitenden Artikel in Nr. 179 der „Kölnischen Zeitung“* vom 10. Juli 1842 in der Rheinischen Zeitung entwirft Marx anlehnd an den Versuch der „Wissenschaft“ über die Gesellschaft bei der vorherigen Aufklärung¹⁶ eine „Wissenschaft“ über den Staat, die auch wie bei seinen naturalistischen Vorläufern auf dem Wesen des Men-

¹² In seiner Dissertation stellt Marx die Atomistik Epikurs durch die Analogie der zufälligen Bewegung des Atoms mit dessen „Absolutheit“ und „Freiheit“ (I.1/57; 40/304) als „die Naturwissenschaft des Selbstbewusstseins“ „unter der Form der abstracten Einzelheit“ (ebd./58; ebd./305) dar. Insofern begreift er das Selbstbewusstsein in seiner Dissertation, wie Arndt herausstellt, nicht „abstrakt-allgemein“ wie Bauer, sondern „in der spezifischen Struktur der Wirklichkeit“ (Arndt, 1985, S. 23). Aufgrund dieses Unterschieds ordnet Arndt die Marxsche Philosophie des Selbstbewusstseins in den „objektiven Idealismus“ (ebd., S. 19) ein.

¹³ Ruge sagte von den damaligen Marx, Bauer und Köppen, „daß ihr Signum die Anknüpfung an die bürgerliche Aufklärung sei“ (Mehring, GS 13, S. 8, zitiert nach: W. F. Haug, 1994b, S. 721).

¹⁴ „Wir müssen also das Maaß des Wesens der innern Idee an die Existenz der Dinge legen“ (I.1/142;1/50).

¹⁵ „Von dem Standpunkt der Idee aus versteht es sich von selbst, daß die Preßfreiheit eine ganz andere Berechtigung hat, als die Censur, indem sie selbst eine Gestalt der Idee, der Freiheit, ein positives Gut ist“ (ebd.; ebd.).

¹⁶ „Gleich vor und nach der Zeit der großen Entdeckung des Copernikus vom wahren Sonnensystem, wurde zugleich das Gravitationsgesetz des Staats entdeckt, man fand seine Schwere in ihm selbst, (...) so begannen früher Machiavelli, Campanella, später Hobbes, Spinoza, Hugo Grotius bis zu Rousseau, Fichte, Hegel herab, den Staat aus menschlichen Augen zu betrachten und seine Naturgesetze aus der Vernunft und der Erfahrung zu entwickeln, nicht aus der Theologie“ (ebd./188f; ebd./103).

schen beruhen soll. Dabei stellt sich dieses Wesen des Menschen als „Vernunft“ und die dieser zu verdankende „Freiheit“ (vgl. ebd./139; ebd./47) dar, die zugleich als „Naturgesetz“ (ebd./150; ebd./58) bzw. als „menschliche(n) Natur“ (ebd./187; ebd./102) gelten¹⁷. Den Staat begreift er daher als die Verwirklichung dieser menschlichen Natur, den er im *Leitenden Artikel* als „eine Verwirklichung der vernünftigen Freiheit“ (ebd./188; ebd./103) oder als „ein(en) Verein freier Menschen“ (ebd./181; ebd./95) darstellt. Allerdings zielt Marx damals entsprechend seinem Projekt der „Realisierung der Philosophie“ mittels der Kritik bzw. Aufklärung des Staats über seine wahre „Idee“ auf die Vergeistigung der Regierung ab, damit die Regierung eine geistige Revolution materialisieren kann (vgl. ebd./131f; ebd./39). Insofern reproduziert Marx als ein Junghegelianer den Dualismus von Subjekt und Objekt der Erkenntnistheorie der Aufklärung in der Spaltung von der Vernunft und der Wirklichkeit.

Aber wie Marx im *Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie* von 1859 selbst zurückblickend kommentiert, konfrontiert sich Marx während seiner Tätigkeit als Redakteur der *Rheinischen Zeitung* 1842/43 mit den „materielle(n) Interessen“ (II.2/99; 13/7). Die Auseinandersetzung damit bringt einige Veränderungen seiner bisherigen theoretischen und politischen Meinungen hervor, die sich in den *Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz* vom 25. Oktober 1842 und in der *Rechtfertigung des Korrespondenten von der Mosel* vom 15. bis zum 20. Januar 1843 in der Rheinischen Zeitung niederschlagen. Vor allem beginnt Marx durch diese Konfrontation über den bürgerlichen Standpunkt der bürgerlichen Aufklärung hinauszugehen. In den *Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz* klärt Marx auf der Grundlage seiner idealistischen Auffassung über das menschliche Wesen auf der Seite der armen Klasse den Staat auf, dass der Staat nicht das Interesse des Privateigentums, sondern das allgemeingültige Recht und das menschliche Gattungswesen garantieren soll (vgl. I.1/210ff; 1/120ff)¹⁸. Weiter führt diese Konfrontation mit der

¹⁷ Der genannte Unterschied der Philosophie des Selbstbewusstseins von Marx von der von Bauer, nämlich das Begreifen des Selbstbewusstseins „in der spezifischen Struktur der Wirklichkeit“ (Arndt, ebd., S. 23) erscheint als ein Grund dafür, dass die Marxsche Argumentation in seinen Artikeln für die *Rheinische Zeitung* „naturalistisch“ scheint: „Die Natur bleibt gut, wenn sie auch Mißgeburten hervorbringt.“ (ebd./146; ebd.) „Ihr bewundert die entzückende Mannigfaltigkeit, den unerschöpflichen Reichtum der Natur. (...) aber das allerreichste, der Geist soll nur auf *eine* Art existieren dürfen?“ (ebd./100; ebd./6)

¹⁸ Folgende Sätze in den *Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz* erscheinen als die Antizipation der sog. instrumentalen Vernunft in der *Dialektik der Aufklärung* von Adorno und Horkheimer: „Das Organ, mit welchem die Gesetzgebungen solche zweideutigen Gestaltungen auffaßten, war der Verstand, und der Verstand ist nicht nur einseitig, sondern es ist sein wesentliches Geschäft, die Welt einseitig zu machen, eine große und bewunderungswürdige Arbeit, denn nur die Einseitigkeit formirt und reißt das Besondere aus dem unorganischen Schleim des Ganzen.“ (I.1/207; 1/118) Dabei erscheint die Problematik der *Dialektik der Aufklärung* insofern als naturalistisch, als dass dort die Natur und die Gesellschaft dualistisch zu trennen sind und die erstere als eine Regelungs-idee der letzteren funktioniert: „Naturverfallenheit besteht in der Naturbeherrschung, ohne die Geist nicht existiert. Durch die Bescheidung, in der dieser als Herrschaft sich bekennt und in Natur zurücknimmt, zergeht ihm der herrschaftliche Anspruch, der ihn gerade der Natur versklavt.“ (Adorno/Horkheimer, 1944, S. 46)

ökonomischen Wirklichkeit Marx zur Entdeckung der „*sachliche(n) Natur der Verhältnisse*“ (ebd./301; ebd./177), wie er in der *Rechtfertigung des Korrespondenten von der Mosel* schreibt:

„Es gibt aber *Verhältnisse*, welche sowohl die Handlungen der Privatleute als der einzelnen Behörden bestimmen und so unabhängig von ihnen sind, als die Methode des Athemholens.“ (ebd.; ebd.)

Entsprechend dieser Entdeckung der sachlichen Verhältnisse, die von den Handlungen und dem Willen von Personen unabhängig sind und diese Personen vorbestimmen, rechtfertigt Marx im Artikel die Pressefreiheit nicht auf dem „Standpunkt der Idee“, sondern auf dem „sachliche(n) Standpunkt“ (ebd.; ebd.)¹⁹.

Wie sich auch im *Vorwort* von 1859 andeutet, scheinen diese Konfrontation mit der ökonomischen Wirklichkeit und die dadurch affizierte „Beschäftigung mit de(n) ökonomischen Fragen“ (II.2/100; 13/8) von Marx ein Grund dafür zu sein, dass Marx unter vorläufigem Vorbehalt des Urteils über den französischen utopischen Sozialismus und Kommunismus²⁰ gegen dessen „philosophisch gefärbte(s) Echo“ (ebd.; ebd.) bei der Berliner Junghegelianer-Gruppe der „Freien“ polemisiert. Dabei scheint diese Haltung gegen dieses „philosophisch gefärbte Echo“ des französischen Sozialismus und Kommunismus von Marx insofern zugleich seinen Zweifel am Projekt der Junghegelianer selbst, nämlich an der Verwirklichung der Philosophie durch die Kritik, zu bedeuten, als dass sich seine Kritik gerade am „Einschmuggeln kommunistischer und socialistischer Dogmen“ „in beiläufigen Theaterkritiken“ (an Ruge vom 30. 11. 1842, III.1/38; 27/412) orientiert²¹. Statt der abstrakten Kritik der „Freien“ fordert Marx nun „mehr Bestimmtheit, mehr Eingehn in die konkreten Zustände, mehr Sachkenntnis an den Tag“ zu legen (ebd.; ebd.). Im gleichen Kontext fordert er auch statt der abstrakten Propaganda des Atheismus, „die Religion mehr in der Kritik der politischen Zustände, als die politische Zustände in der Religion zu criticiren“ (ebd.; ebd.). Dabei scheint diese Forderung von Marx insofern einen grundlegenden Zweifel an der junghegelianischen Wirklichkeitsauffassung und an der dahinter stehenden idealistischen Problematik zu bedeuten, als dass seine Forderung nach „mehr Eingehn in die konkreten Zustände“ in der Tat

¹⁹ „Stellt man sich von vornherein auf diesen sachlichen Standpunkt, so wird man den guten oder den bösen Willen weder auf der einen, noch auf der andern Seite ausnahmsweise voraussetzen, sondern Verhältnisse wirken sehen, wo auf den ersten Anblick nur Personen zu wirken scheinen.“ (I.1/301; 1/177).

²⁰ Durch die Publikationen von M. Hess und anderen in der *Rheinischen Zeitung* kommt Marx zum ersten Mal mit dem utopischen Sozialismus und Kommunismus Saint-Simonistischer Prägung in Berührung. Dabei war Marx einerseits entschieden gegen die Betrachtung der *Rheinischen Zeitung* als einer diesen Sozialismus und Kommunismus vertretenden Zeitschrift, wie sich in *Kommunismus und die Augsburger „Allgemeine Zeitung“* vom Oktober 1842 zeigt (I.1/240; 1/108). Aber andererseits begann er mit dem Studium der Schriften französischer Sozialisten für eine gründlichere Kritik, besonders der Ideen Proudhons (vgl. Arndt, ebd., S. 27).

²¹ „Ich erklärte, daß ich das Einschmuggeln kommunistischer und socialistischer Dogmen, also einer neuen Weltanschauung, in beiläufigen Theaterkritiken etc. für unpassend, ja für unsittlich halte und eine ganz andere und gründlichere Besprechung des Communismus, wenn er einmal besprochen werden sollte, verlange.“ (III.1/38; 27/412)

sein Bekenntnis zur Untauglichkeit der junghegelianischen Wirklichkeitsauffassung als des bloßen Trägers des ideellen Wesens impliziert. In diesem Kontext scheint diese Forderung nach „mehr Eingehn in die konkreten Zustände“ auch die Forderung nach derjenigen neuen Theorie auf der Grundlage einer neuen Problematik zu bedeuten, die die Wirklichkeit in ihren „konkreten Zuständen“ auffasst. Wie Arndt herausstellt (vgl. Arndt, ebd., S. 18), nimmt die Bestimmung der Wirklichkeit im späteren Marxschen theoretischen und politischen Entwicklungsprozess einen zentralen Status ein.

Im Frühjahr 1843 wird das weitere Erscheinen der Rheinischen Zeitung verboten und Marx zieht sich mit seinem Zweifel am Projekt der Junghegelianer in die „Studierstube“ zurück.

2 Der Marxsche Übergang zum Projekt der „menschlichen“ Emanzipation

Die Radikalität der Marxschen Zweifel am junghegelianischen Projekt zeigt sich vor allem dadurch, dass Marx „zur Lösung der Zweifel“ zuerst gegen dessen Wurzel, nämlich die Hegelsche Philosophie einschließlich ihrer idealistischen Problematik, durch seine „kritische Revision der Hegel'schen Rechtsphilosophie“ (II.2/100; 13/8) polemisiert. Damit zeigt die theoretische Entwicklung von Marx ihr erstes diskontinuierliches Moment. Dabei werden die Marxsche Kritik am Hegelschen Idealismus und seine neue Auffassung über die Wirklichkeit vor allem von der Kritik an der Hegelschen Philosophie und dem Projekt zur „positiven Philosophie“ bei Feuerbach beeinflusst. Seitdem scheint die weitere theoretische und politische Entwicklung von Marx vor seiner expliziten Kritik an der Philosophie von Feuerbach selbst durch dessen Philosophie bedingt zu werden und diese Bedingtheit scheint einige immanente theoretische Widersprüche in den Marxschen Frühschriften hervorzurufen. Daher wird die Philosophie von Feuerbach vor der Behandlung der Marxschen weiteren theoretischen und politischen Entwicklung im folgenden Unterabschnitt betrachtet. Diese Betrachtung wird hauptsächlich auf *Das Wesen des Christentums* von 1841, *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie* von 1842 und *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* von 1843 beschränkt, die im direkten Zusammenhang mit der weiteren theoretischen und politischen Entwicklung von Marx bzw. Engels stehen.

2.1 Die positive Philosophie von Feuerbach und ihre Problematik

Feuerbachs Kritik an der Hegelschen idealistischen Philosophie besteht vor allem in derjenigen empiristisch-nominalistischen Analyse des Gebrauchs von Abstraktion bei Hegel, die das Absolute, nämlich das „Sein, (das) Wesen, (den) Begriff (Geist, Selbstbewußtsein)“ (Feuerbach, 1842, S. 224) bei der Hegelschen Philosophie als „die Abstraction von allem Bestimmten“ (ebd., S. 225) kritisiert. Dagegen hebt Feuerbach hervor, dass das wirkliche Subjekt umgekehrt bei Hegel „das Prädicat des

Absoluten“ (ebd., S. 224), nämlich das Bestimmte ist. Entsprechend dieser Kritik am Idealismus Hegels und implizit seiner eigenen früheren Schriften²² entwirft Feuerbach eine „Reform der Philosophie“, die gerade in der Umkehrung von Subjekt und Prädikat beim Idealismus besteht:

„Wir dürfen nur immer das Prädicat zum Subject, und so als Subject zum Object und Princip machen – also die speculative Philosophie nur umkehren, so haben wir die unverhüllte, die pure, blanke Wahrheit.“ (Feuerbach, 1842, S. 224)

Dadurch kehrt sich der Ausgangspunkt der Feuerbachschen Philosophie vom Abstrakten beim Idealismus ins Konkrete bzw. Reale um²³, das bei ihm als nichts anderes als die ganze Natur als die Summe des Endlichen, Bestimmten und Wirklichen gilt²⁴. Der gegenüber der ganzen Natur verselbständigte Geist bzw. das Selbstbewusstsein beim Idealismus löst sich beim Projekt „zur Reform der Philosophie“ in eine Besonderheit des Menschen auf, der bei Feuerbach als nichts anderes als ein Teil der Natur gilt. Dementsprechend löst sich der idealistische Dualismus von Geist und Natur bei Feuerbach in eine einheitliche Auffassung der Welt auf, wonach die Natur als „der Grund des Menschen“ (ebd., S. 240) und der Mensch als „das selbstbewußte Wesen der Natur“ (ebd., S. 241) zusammengehören²⁵.

Aber gerade durch diese bloße „Umkehrung“ von Subjekt und Prädikat des Idealismus ist die Feuerbachsche Philosophie zugleich durch die gleiche epistemologische Grundannahme des Idealismus strukturiert, nämlich durch den Dualismus von Subjekt und Objekt. Dabei erklärt sich die Erkenntnis eines Gegenstands entsprechend dieser Umkehrung als diejenige „Anschauung der Dinge und Wesen in ihrer objektiven Wirklichkeit“ (ebd., 241), die er zugleich mit der Wahrnehmung des Objekts durch die Sinne des Menschen bzw. der Empirie gleichsetzt. Bei den *Grundsätzen der Philosophie der Zukunft* wird dieser Sensualismus durch die Einführung der „gebildeten Sinne(n)“²⁶ (ders., 1843, S. 304, Herv. JK) und durch seine

²² Wie Kratz herausstellt, vollzieht sich der Übergang zum sensualistischen Materialismus von Feuerbach erst nach der Erstauflage des *Wesen des Christentums*, was sich in den erheblichen Veränderungen in dessen weiteren Auflagen niederschlägt (vgl. Kratz, 1979, S. 171, 319f). Insofern scheint der Engelssche Rückblick in *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* von 1888 als nicht zutreffend, wonach schon *das Wesen des Christentums* von 1841 „den Materialismus ohne Umschweife wieder auf den Thron erhob“ und allgemein als große Befreiung gewirkt habe (21/272).

²³ „Der bisherige Gang der speculativen Philosophie vom Abstracten zum Concreten, vom Idealen zum Realen ist ein verkehrter.“ (Feuerbach, 1842, S. 231).

²⁴ „Der Anfang der Philosophie ist nicht Gott, nicht das Absolute, nicht das Sein als Prädikat des Absoluten oder der Idee – der Anfang der Philosophie ist das Endliche, das Bestimmte, das Wirkliche.“ (ebd., S. 230)

²⁵ Im *Wesen des Christentums* wird diese Einheit so bezeichnet: „wie der Mensch zum Wesen der Natur – dies gilt gegen den gemeinen Materialismus – so gehört auch die Natur zum Wesen des Menschen – dies gilt gegen den subjektiven Idealismus“ (Feuerbach, 1841, S. 326, Herv. JK).

Im diesem Unterabschnitt werden diejenigen Ausdrücke in den Feuerbachschen Schriften hervorgehoben, die mit den Ausdrücken in den Marxschen *Ökonomisch-Philosophischen Manuskripten* von 1844 gleich oder ähnlich sind.

²⁶ „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.“ (ders., 1843, S. 304, Herv. JK)

Herausstellung der durch die „Conversation des Menschen mit den Menschen“ (ebd.) entspringenden gemeinsamen Sinne ergänzt.

Durch diesen Sensualismus befindet sich die Erkenntnistheorie von Feuerbach im Grunde eher in der empiristischen Tradition der bürgerlichen Aufklärung. Wie bei dieser Tradition zielt die Erkenntnistheorie bei Feuerbach auch auf die Begründung der Wissenschaften, besonders der damaligen deterministischen Naturwissenschaften, ab. Nach Feuerbach müssen „alle Wissenschaften“ auf „die Natur“ gegründet werden (ders., 1842, S. 243). Dabei funktioniert seine Philosophie als „die wahre und universale Empirie“ (ebd., S. 231) allerdings als die „natürliche Basis“ (ebd., S. 243) aller Wissenschaften, wodurch sich die Philosophie wieder mit der Naturwissenschaft und die Naturwissenschaft mit der Philosophie verbindet (vgl. ebd., S. 244). Anschließend an dieses Projekt zur einheitlichen Wissenschaft auf der Grundlage des Sensualismus wird der Mensch einschließlich der Natur als seiner Basis in den *Grundsätzen* als der alleinige, universale und höchste Gegenstand der Philosophie proklamiert und die „*Anthropologie mit Einschluß der Physiologie*“ als die „*Universalwissenschaft*“ (ders., 1843, S. 317, Herv. JK). Dadurch kennzeichnet sich die empiristische Erkenntnistheorie bzw. Epistemologie bei Feuerbach auch durch den Naturalismus, wonach sich alles Wissen im Grunde durch seinen reduktionistischen Zusammenhang mit der Besonderheit der menschlichen Natur begründet.

Wie diese Verwandlung der Spekulation in die empiristische und naturalistische Epistemologie verwandelt sich auch die idealistische Vergesellschaftungstheorie durch die „Umkehrung“ von Feuerbach in deren Korrelat, nämlich in die naturalistische Theorie wie bei der dominanten Strömung der Aufklärung, wonach sich die Vergesellschaftungsordnung auf das Wesen der Natur reduzieren lässt. Wie bei seiner Epistemologie besitzt die Annahme von der Natur des Menschen, nämlich des „selbstbewußte(n) Wesen der Natur“, dabei auch einen besonderen theoretischen Status, worauf auch die Vergesellschaftungstheorie von Feuerbach beruht. Aber die Bestimmung des Wesens oder der Besonderheit dieser menschlichen Natur bei Feuerbach scheint insofern nur „mit den Augen des Philosophen“ (ebd., S. 304) möglich, als dass diese Bestimmung nicht aus irgendeiner Empirie resultiert. In diesem Kontext scheint die Argumentation über die menschliche Natur bei Feuerbach das am meisten spekulative Moment seiner positiven Philosophie zu bilden²⁷.

Nach dem *Wesen des Christentums* geht die intellektuelle Anschauung über das Wesen der menschlichen Natur von der Erkenntnis aus, dass der Mensch als ein Individuum endlich und

²⁷ In dieser philosophischen Anschauung „mit den Augen des Philosophen“ scheint sich der Einfluss des früheren Idealismus bei Feuerbach niederschlagen. In seiner *Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibniz'schen Philosophie* von 1837 gilt diese intellektuelle Anschauung nämlich als die „Selbstbeschauung des Geistes“ als „das hohe Princip“ der Erkenntnis (ders., 1837, S. 145).

beschränkt ist (vgl. ders., 1841, S. 9). Daher fasst Feuerbach das natürliche Wesen des Menschen als das „Gattungswesen“ auf, das über ein endliches und beschränktes Individuum hinaus nur in und durch die Gattung „Mensch“ existiert und zu entfalten ist. Dabei gilt dieses Gattungswesen bei Feuerbach zugleich als „das absolute Wesen des Menschen als Menschen“ (ebd., S. 3), durch das sich ein Individuum als Mensch begründet²⁸. Weiter fasst er dieses Menschen als Menschen begründende Wesen der Natur, daher die „menschliche“ Natur auch als „den Zweck“ des menschlichen Daseins (vgl. ebd.) auf, das in und durch den Gegenstand verwirklicht werden soll:

„Der Mensch ist nichts ohne Gegenstand. (...) Sie (große, exemplarische Menschen, Anm. JK) hatten nur eine herrschende Grundleidenschaft: die Verwirklichung des Zwecks, welcher der wesentliche Gegenstand ihrer Thätigkeit war. Aber der Gegenstand, auf welchen sich ein Subject wesentlich, nothwendig bezieht, ist nichts Anderes, als das eigene, aber gegenständliche Wesen dieses Subjects“ (ebd., S. 5)
 „(W)ir können nicht Anderes bethätigen, ohne uns selbst zu bethätigen.“ (ebd., S. 7)

Während dieses Wesen des Menschen in *Wesen des Christentums* als Vernunft, Liebe und Wille bestimmt wird (vgl. ebd., S. 3f), fasst Feuerbach es in den *Grundsätzen der Philosophie der Zukunft* als die Einigkeit von Universalität, Unbeschränktheit und Freiheit auf (vgl. ders., 1843, S. 315).

Wie bereits angedeutet, resultieren die Ansätze der Vergesellschaftungstheorie bei Feuerbach aus diesen Annahmen über die „menschliche“ Natur einschließlich der (äußeren) Natur als des „Grund(s) des Menschen“ (ders., 1842, S. 240). Dadurch werden diese Ansätze durch den Naturalismus strukturiert, wonach „der Mensch“ als „das selbstbewusste Wesen der Natur“ zugleich als das „Wesen“ der „Geschichte“, „Staaten“ und der „Religion“ gilt (ebd., 1842, S. 241). Während die Religion in *Wesen des Christentums* als die Vergegenständlichung des „eigene(n) geheime(n) Wesen(s)“ des Menschen und der „Zwiespalt von Gott und Mensch“ als ein „Zwiespalt des Menschen mit seinem eigenen Wesen“ (ders., 1841, S. 41) kritisiert werden, werden „der Mensch“ in den *Vorläufigen Thesen* als „das Grundwesen des Staats“ und der Staat als „die realisierte, ausgebildete, explicirte Totalität des menschlichen Wesens“ (ders., 1842, S. 244) proklamiert. Dabei wird „das Geheimniss des gemeinschaftlichen, gesellschaftlichen Lebens“ auf das Gattungswesen des Menschen als „die Einheit des Menschen mit dem Menschen“ (ders., 1843, S. 319) zurückgeführt. Insofern wird die naturalistische Vergesellschaftungstheorie bei Feuerbach auch durch den Individualismus strukturiert, wonach sich das „gesellschaftliche“ Leben bzw. die Vergesellschaftung der Menschen auf der Grundlage des Gattungswesens des Menschen höchstens auf das Verhältnis von zwei Personen, nämlich auf das „Geheimniss der Nothwendigkeit des Du für das Ich“ (ebd.) reduzieren lassen. Wie sich später bei den *Thesen über Feuerbach* zeigt, funktioniert die „mensch-

²⁸ „Vernunft (.), Wille, Liebe oder Herz sind keine Kräfte, welche der Mensch hat – (...) – sie sind, als die sein (des Menschen, Anm. JK) Wesen, welches er weder hat, noch macht, begründenden Elemente, die ihn be-seelenden, bestimmenden, beherrschenden Mächte – göttliche, absolute Mächte, denen der keinen Widerstand entgegensetzen kann.“ (ders., 1841, S. 3f)

liche“ Natur bei Feuerbach als das Gattungswesen bei diesen Ansätzen der Vergesellschaftungstheorie als „die viele Individuen *natürlich* verbindende Allgemeinheit“ (IV.3/21; 3/6). Die Verwirklichung dieser „menschlichen“ Natur sowohl von einem Individuum als auch vom Staat hängt bei Feuerbach nur von der „Selbsterkenntnis“ (Feuerbach, 1841, S. 16) des Menschen über seine übergeschichtliche wahre Natur ab und die Philosophie von Feuerbach ist daher durch den Ahistorismus strukturiert.

Zusammenfassend scheint die „neue, die allein positive Philosophie“ (ders., 1842, S. 240) von Feuerbach insofern auf der gleichen naturalistischen Problematik der dominanten Strömung der Aufklärung, nämlich der englischen bürgerlichen Aufklärung, zu beruhen, als dass sie durch die gleichen Grundannahmen, nämlich den Naturalismus, den Empirismus, den Determinismus, den Individualismus und den Ahistorismus, strukturiert werden. In diesem Kontext scheint das auf ihre Grenze gestoßene Projekt der „freien“ und „vernünftigen“ Vergesellschaftung bei der junghegelianischen Aufklärung in Deutschland durch die „Umkehrung“ des Idealismus von Feuerbach weiter getrieben zu werden. Aber diese beiden Formen der deutschen Aufklärung beruhen auf dem gleichen epistemologischen Dualismus von Subjekt und Objekt und dieser Dualismus schlägt sich beim Feuerbachschen Projekt ähnlich wie beim Dualismus von Wirklichkeit und Vernunft der Junghegelianer im Dualismus von Wirklichkeit und Natur als ihrem Wesen nieder. Allerdings ist das Kriterium der Kritik an der gegenwärtigen Vergesellschaftung und das Kriterium bezüglich des Entwurfs einer alternativen Vergesellschaftung bei Feuerbach durch seine „Umkehrung“ nicht in einem ideellen Wesen, sondern in einem immanenten Wesen der Wirklichkeit, nämlich in der Natur zu suchen.

2.2 Der Marxsche Übergang zum Projekt der „menschlichen“ Emanzipation

Der Einfluss der Feuerbachschen Philosophie auf Marx findet sich erstmals explizit in *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, der ersten „zur Lösung der Zweifel“ (II.2/100; 13/8) unternommenen Schrift von Marx im Sommer 1843. Bei dieser Schrift schlägt sich dieser Einfluss vor allem im Modus der Marxschen Kritik an der Hegelschen Rechtsphilosophie nieder, in der es auch um die empiristisch-nominalistische Analyse des Gebrauchs von Abstraktionen bei Hegel geht. Dementsprechend kritisiert Marx wie Feuerbach vor allem die Idee oder den Begriff der Hegelschen Philosophie als „verselbständigte Abstraktionen“ (I.2/15; 1/213), wodurch sich das wirkliche Subjekt des Begriffs als das Prädikat jener verselbständigten Abstraktionen und das

Prädikat des Subjekts, nämlich der Begriff, als Subjekt umkehrt (vgl. ebd./11ff; ebd./209ff)²⁹. Allerdings konfrontiert sich Marx bei dieser empiristisch-nominalistischen Kritik an den Abstraktionen bei Hegel in der Tat wie Feuerbach mit der idealistischen Problematik Hegels, die er als den „Dualismus“ zwischen den verselbständigten Abstraktionen und dem „Wirklich-Endlichen, d.i. Existierenden, Bestimmten“ zusammenfasst (vgl. ebd./24f; ebd./224f).

Entsprechend dieser radikalen Kritik an der Hegelschen Rechtsphilosophie, in der die Problematik der Hegelschen Philosophie selbst behandelt wird, entfaltet sich die Marxsche Kritik an der Philosophie Hegels zur Analyse der Grenze des „*Begreifen(s)*“ (ebd./101; ebd./296) der Wirklichkeit bei Hegel. Dadurch zeigt Marx, dass ein Resultat der Hegelschen idealistischen Philosophie die unkritische Aufnahme einer empirischen Existenz als der „wirkliche(n) Wahrheit der Idee“ ist:

„(D)enn es handelt sich nicht davon, die empirische Existenz zu ihrer Wahrheit, sondern die Wahrheit zu einer empirischen Existenz zu bringen“ (ebd./40; ebd./241).

Dementsprechend stellt er die Grenze der Hegelschen Rechtsphilosophie wie folgt dar:

„Hegel ist nicht zu tadeln, weil er das Wesen des modernen Staats schildert, wie es ist, sondern weil er das, was ist, für das *Wesen des Staats* ausgiebt.“ (ebd./68; ebd./266)

In Konfrontation mit dieser Grenze des „*Begreifen(s)*“ der Wirklichkeit bei Hegel, die die Widersprüche der Wirklichkeit nur als „bestehend“ aufweist (vgl. ebd./101; ebd./296), entwirft Marx „die wahrhaft philosophische Kritik der jetzigen Staatsverfassung“, die diese Widersprüche „*erklärt*“ und ihre „Genesis“, ihre „Nothwendigkeit“ begreift (vgl. ebd.; ebd.). Entsprechend dieser Kritik am idealistischen „*Begreifen*“ nimmt er sich weiter vor, „die eigentümliche Logik des eigentümlichen Gegenstandes zu fassen“ (vgl. ebd.; ebd.). Damit entwirft Marx in dieser Schrift in der Tat eine neue Bestimmung der Wirklichkeit, die nicht anlehnd an ein ideelles Wesen bzw. an dessen Idee, sondern immanent aus sich selbst begriffen werden soll. Aber gerade bei dieser neuen Bestimmung der Wirklichkeit von Marx erscheint seine Aneignung der Philosophie von Feuerbach als ein entscheidendes Moment.

Entsprechend seiner Kritik an der „Umkehrung von Subjekt und Prädicat“ (ebd./12; ebd./210) bei der Hegelschen Rechtsphilosophie entfaltet sich „die wahrhaft philosophische Kritik der jetzigen Verfassung“ in *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* zuerst zur Frage nach dem „*wirkliche(n) Subjekt*“ (ebd./92; ebd./286). Nach Marx machen wirkliche Personen den Staat (vgl. ebd./27; ebd./227). Daher fasst er das „*wirkliche Subjekt*“ als „de(n) Mensch(en)“ (ebd./92; ebd./286) auf. Dabei scheint der Einfluss der Feuerbachschen Philosophie insofern ex-

²⁹ „Die Subjektivität ist eine Bestimmung des Subjekts, die Persönlichkeit eine Bestimmung der Person. Statt sie nun als Prädicate ihrer Subjekte zu fassen, verselbstündigt Hegel die Prädicate und läßt sie hinterher auf eine mystische Weise in ihre Subjekte sich verwandeln.“ (I.2/24; 1/224)

plizit, als dass Marx mit diesem „Menschen“ in der Tat die Besonderheit der menschlichen Natur bei Feuerbach, nämlich das „Gattungswesen“, meint³⁰. Gerade diese eigene Natur des Menschen als Gattungswesen bildet den eigentlichen Ausgangspunkt der „kritische(n) Revision der Hegel'schen Rechtsphilosophie“ (II.2/100; 13/8) und der „wahrhaft philosophische(n) Kritik der jetzigen Verfassung“, die auf das neue „Begreifen“ der Wirklichkeit abzielt.

Bei diesem neuen „Begreifen“ der Wirklichkeit in *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* gilt diese Auffassung des Menschen in seinem natürlichen Wesen, nämlich im „Gattungswesen“, wie bei den Ansätzen der Feuerbachschen Vergesellschaftungstheorie als der Bezugspunkt dieses neuen „Begreifens“, durch den die „Genesis“ und die „Notwendigkeit“ der bestehenden Widersprüche erklärt bzw. begriffen werden. Aber gerade dadurch wird die kritische Vergesellschaftungs- bzw. Gesellschaftstheorie in *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* durch die gleiche naturalistische Problematik wie die Feuerbachsche Philosophie strukturiert.

Tatsächlich resultiert die Vergesellschaftungsordnung in *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* vor allem aus der menschlichen Natur als dem Gattungswesen. Dementsprechend gelten die Familie, die bürgerliche Gesellschaft, der Staat usw. als die „Verwirklichung“ bzw. „Verobjektivierung“ dieses menschlichen Wesens:

„Werden z.B. bei der Entwicklung von Familie, bürgerlicher Gesellschaft, Staat etc., diese socialen Existentialweisen des Menschen als Verwirklichung, Verobjektivierung seines Wesens betrachtet, so erscheinen Familie etc. als einem Subjekt inhärente Qualitäten. Der Mensch bleibt immer das Wesen aller dieser Wesen“ (ebd./43; ebd./241).

Allerdings setzt Marx die bestehende Gesellschaft in *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* nicht mit dieser natürlichen Gesellschaft gleich, in der sich die menschliche Natur als das Gattungswesen des Menschen verwirklicht. Insofern reproduziert er den Dualismus von Idee und Wirklichkeit bei den Junghegelianern in der Form des Dualismus von der menschlichen Natur und der Wirklichkeit. Aber anders als bei der bloßen Gegenüberstellung von Idee und Wirklichkeit bei den Junghegelianern versucht er die Auflösung dieses Dualismus in *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* weiterhin, vor allem vermittelt des „Begreifens“ der „Genesis“ der Widersprüche zwischen der menschlichen Natur und der bestehenden Wirklichkeit. Danach führt sich die „Genesis“ dieser Widersprüche ähnlich dem Kritikmuster am christlichen Gott im *Wesen des Christentums* als dem „Zwiespalt des Menschen mit seinem eigenen Wesen“ (Feuerbach, 1841, S. 41) auf die „Entfremdung“ des Menschen von seinem Gattungswesen zurück, die sich vor allem durch die Trennung der privaten Sphäre wie der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft von der politischen Sphäre in dieser entfremdeten Gesellschaft ausdrückt. In diesem Kon-

³⁰ Zum Beispiel: „Die gesetzgebende Gewalt ist hier Repräsentativ in dem Sinne, (...), wie jede bestimmte sociale Thätigkeit als Gattungsthätigkeit nur die Gattung, d.h. eine Bestimmung meines eignen Wesens repräsentirt“ (I.2/129; 1/325).

text kritisiert Marx die bisherige Verfassung einschließlich der Hegelschen Rechtsphilosophie, die sich gegenüber den anderen Sphären als „die allgemeine Vernunft“ entwickelt, als nichts anderes als „die *religiöse Sphäre*, die *Religion* des Volkslebens“ (I.2/33; 1/233)³¹.

Entsprechend diesem „*Begreifen*“ der widersprüchlichen Wirklichkeit als der auf der Entfremdung beruhenden Trennung der privaten Sphäre von der politischen sucht Marx die Lösung der Entfremdung in dieser Schrift vor allem in der politischen Sphäre. Danach solle die Verfassung stets auf ihren wirklichen Grund, den wirklichen Menschen, das wirkliche Volk zurückgeführt und als sein eigenes Werk gesetzt werden (vgl. ebd./31; ebd./231). Nur durch diese „Demokratie“ höre der Staat auf, „das herrschende Moment“ zu sein (ebd./32; ebd./232), und er werde zur „höchste(n) sociale(n) Wirklichkeit des Menschen“ (ebd./40; ebd./240).

Wie die Marxsche Kritik an der damaligen Verfassung einschließlich der Hegelschen Rechtsphilosophie als der „*Verfassung des Privateigentums*“ (ebd./118; ebd./314) andeutet³², geht das Vergesellschaftungsprojekt in *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* anschließend an seine Artikel *Holzdiebstahlsgesetz* und *Rechtfertigung des Korrespondenten von der Mosel* über das Projekt der bürgerlichen Aufklärung und dessen bürgerlichen Standpunkt hinaus. In diesem Kontext lässt sich diese Schrift aus dem Sommer 1843 als die erste systematische Schrift interpretieren, in der Marx durch seine Kritik an der idealistischen Problematik und an der Vergesellschaftungstheorie bei Hegel und den Junghegelianern sich in der Tat mit dem „politisch-ethische(n) Projekt“ der bürgerlichen Aufklärung als einem dominanten Emanzipationsprojekt seiner Zeit konfrontiert. Aber diese kritische Gesellschafts- und Vergesellschaftungstheorie in *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* wird zugleich durch die gleiche naturalistische Problematik der bürgerlichen Aufklärung bedingt, die auf die Marxsche Aneignung der Feuerbachschen Philosophie zurückzuführen ist. In diesem Kontext erscheinen die Gesellschafts- und Vergesellschaftungstheorie und das darauf beruhende Vergesellschaftungsprojekt in dieser Schrift als eine Radikalisierung des Projekts der bürgerlichen Aufklärung, in der es über den bürgerlichen Standpunkt hinaus um die Emanzipation aller Menschen gemäß der „menschlichen Natur“ geht.

Nach der Verfassung dieser Schrift werden die Marxsche Forschung über die „konkreten Zustände“ bzw. „sachlichen Verhältnisse“ und sein Vergesellschaftungsprojekt konkreter. Aber diese

³¹ „(S)ie (die Verfassung des politischen Staats, Anm. JK) entwickelte sich als die allgemeine Vernunft gegenüber den andern Sphären, als ein Jenseitiges derselben. (...) aber die besondern Sphären haben dabei nicht das Bewußtsein, daß ihr privates Wesen mit dem jenseitigen Wesen der Verfassung oder des politischen Staates fällt und daß sein jenseitiges Dasein nichts andres als der Affirmativ ihrer eignen Entfremdung ist. Die *politische Verfassung* war bisher die *religiöse Sphäre*, die *Religion* des Volkslebens“ (ebd./32f; ebd./233).

³² Hegels Verständnis der bürgerlichen Gesellschaft lehnt sich vor allem an die aufklärerisch-bürgerliche Sozialphilosophie von Hobbes und Locke und die klassische politische Ökonomie an (vgl. ebd./47ff; ebd./245ff).

Entwicklung ist zugleich durch die naturalistische Problematik weiter bedingt und dadurch entstehen einige theoretische Widersprüche. Vor der Betrachtung dieser Widersprüche scheint eine nähere Betrachtung der weiteren theoretischen und politischen Entwicklung Marxens nötig.

In im letzten Dritteljahr 1843 verfassten *Zur Judenfrage* entfaltet sich das Marxsche Vergesellschaftungsprojekt zum Projekt der „menschlichen Emanzipation“, das über das Projekt der radikalen Demokratie in *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* weit hinausgeht. Hier wird die Entfremdung des Menschen von seinem Gattungswesen in der gegenwärtigen Gesellschaft vor allem auf die Gesamtheit der „materiellen Lebensverhältnisse“, nämlich die „bürgerliche Gesellschaft“ (II.2/100; 13/8) zurückgeführt. Dementsprechend fasst Marx die Entfremdung in der gegenwärtigen Gesellschaft nicht mehr als das auf, was sich einfach durch die bloße „politische Emanzipation“, nämlich die Vollendung des Staats als der Verobjektivierung des Gattungswesens, aufhebt. Mit dieser Auffassung geht Marx offensichtlich über die Grenze der bürgerlichen Aufklärung hinaus, in der es auf der Grundlage der Betrachtung der „bürgerlichen Gesellschaft“ als einer „natürlichen“ Gesellschaft nur um die „politische“ Emanzipation des Bürgertums vom *ancien régime* geht. Dies scheint vor allem auf der Marxschen Forschung über die Ökonomie zu beruhen.

Das direkte Motiv zur Verfassung von *Zur Judenfrage* ist die im Jahr 1843 erschienene Schrift von Bruno Bauer über die Judenfrage. Bei Bauer gilt die Judenfrage als ein Problem der politischen Emanzipation, das durch die Emanzipation des Staats von der Religion gelöst werden könne. Marx konfrontiert sich mit dieser Zurückführung der Judenfrage auf die politische Emanzipation bei Bauer durch seine Herausstellung der Grenze der politischen Emanzipation selbst, nämlich der „Spaltung des Menschen in den *öffentlichen* und in den *Privatmenschen*“ (I.2/150f; 1/356f):

„Die Gränze der politischen Emancipation erscheint sogleich darin, daß der *Staat* sich von einer Schranke befreien kann, ohne daß der Mensch *wirklich* von ihr frei wäre, daß der Staat ein *Freistaat* sein kann, ohne daß der Mensch *ein freier Mensch* wäre.“ (ebd./147; ebd./353)

Dabei beruht diese Erkenntnis der Grenze der politischen Emanzipation in *Zur Judenfrage* auf der Marxschen Analyse der „bürgerlichen Gesellschaft“, auf die die Entfremdung des Menschen in dieser Schrift zurückgeführt wird:

„Der vollendete politische Staat ist seinem Wesen nach das *Gattungswesen* des Menschen im *Gegensatz* zu seinem materiellen Leben. Alle Voraussetzungen dieses egoistischen Lebens bleiben *außerhalb* der Staatssphäre in der *bürgerlichen Gesellschaft* bestehen, aber als Eigenschaften der bürgerlichen Gesellschaft.“ (ebd./148; ebd./354f)

Diese neue Erkenntnis entfaltet sich in *Zur Judenfrage* zum Projekt der „menschliche(n) Emanzipation“, durch die der „individuelle Mensch in seinem empirischen Leben (...) *Gattungswesen* geworden ist“ (ebd./162f; ebd./370). Unter dieser neuen Perspektive der „menschliche(n) Emanzipation“ fasst Marx das Projekt der Judenemanzipation bei Bauer als die „Verwechslung der politischen Emancipation mit der allgemeinen menschlichen“ (ebd./145; ebd./351) zusammen.

Entsprechend dieser Zurückführung der Entfremdung des Menschen auf die „bürgerliche Gesellschaft“ geht es im zweiten Teil von *Zur Judenfrage* vor allem um das theoretische „Begreifen“ dieser bürgerlichen Gesellschaft selbst. Dabei wird dieses „Begreifen“ durch die Philosophie von Feuerbach und ihre Problematik weiter strukturiert, wie sich zunächst durch die Marxsche Bezeichnung der „bürgerlichen Gesellschaft“, der „Sphäre des Egoismus, des *bellum omnium contra omnes*“ (ebd./150; ebd./356) als des „Ausdruck(s) der *Trennung* des Menschen von seinem *Gemeinwesen*“ (ebd.; ebd.) zeigt. Dadurch wird das erste Resultat der Marxschen Ökonomieforschung seit 1843 auch durch die Feuerbachsche Philosophie und ihre Problematik strukturiert, besonders durch das Kritikmuster am christlichen Gott bei Feuerbach.

Wie bei der bürgerlichen Ökonomie damals gilt die Kategorie „Arbeit“ bei Marxens erster ernsthaften Forschung über die bürgerliche Ökonomie in *Zur Judenfrage* auch als eine Schlüsselkategorie, durch die die Auffassung über den gesamten Zusammenhang der materiellen Lebensverhältnisse in der bürgerlichen Gesellschaft vermittelt wird. Durch die Einführung dieses neuen theoretischen Moments der „Arbeit“ erhält die Vergesellschaftungs- und Gesellschaftstheorie in *Zur Judenfrage* ein konkreteres theoretisches Moment, durch das die bloße Gegenüberstellung von der Natur und der Wirklichkeit aufgehoben werden kann. Denn in *Zur Judenfrage* gilt die „Arbeit“ insofern sowohl als ein natürliches Wesen des Menschen als auch als das Verwirklichungsmittel des Gattungswesens des Menschen, als dass das den Menschen beherrschende „fremde Wesen“ (ebd./166; ebd./375) in *Zur Judenfrage*, nämlich das Geld und das Privateigentum, als „das dem Menschen entfremdete Wesen seiner Arbeit und seines Daseins“ (ebd.; ebd.) begriffen werden³³. Schließlich ist der gesamte Zusammenhang der bürgerlichen Gesellschaft in *Zur Judenfrage* auch wie bei der Kritik am christlichen Gott von Feuerbach durch die Herrschaft ihres „Gott(es)“ (ebd./166; ebd./374) gekennzeichnet, nämlich des Geldes und des Privateigentums als des entfremdeten Wesens des Menschen. Anschließend daran wird die Diskriminierung von Juden als „Schacher“ (ebd./169; ebd./377) vom damaligen Antisemitismus auf die bürgerliche Gesellschaft selbst zurückgeführt, in der das „praktische Bedürfnis, der Egoismus“ als ihr Prinzip gilt (vgl. ebd./166; ebd./374).

Die kritische Vergesellschaftungs- und Gesellschaftstheorie in *Zur Judenfrage* unterscheidet sich von der bürgerlichen Aufklärung nicht nur durch ihre kritische Analyse der „bürgerlichen

³³ Diese Auffassung über das Geld in *Zur Judenfrage* scheint von Moses Hess, dem Gründer und Mitarbeiter der *Rheinischen Zeitung*, besonders von seiner 1845 veröffentlichten Schrift *Über das Geldwesen* beeinflusst zu werden. Weil diese Schrift eigentlich in den *Deutsch-Französischen Jahrbüchern* erscheinen sollte, ist es deshalb zu vermuten, dass diese Schrift Marx davor bekannt war. Zum näheren Inhalt vgl. J. Zeleny, 1962, S. 257f, Z. Rosen, 1983. Anschließend an diese Umstände hebt Arndt hervor, dass die „Entfremdungsthese“ bei Marx den sozialistischen Ideen Moses Hess' geschuldet sei (Arndt, 1985, S. 35). Aber dabei scheint Arndt zu unterschätzen, dass Hess selbst unter dem starken Einfluss von Feuerbach stand. Bekanntlich vertritt Hess später den sog. „wahren Sozialismus“, der gerade auf der Philosophie von Feuerbach beruht (vgl. 3/479).

Gesellschaft“ selbst, sondern auch durch ihren Ansatz einer „ökologischen“ Perspektive für die Vergesellschaftung. Dabei beruht diese Interpretation vor allem darauf, dass Marx das Einbeziehen der äußeren Natur in die bürgerliche Gesellschaft und Produktion in *Zur Judenfrage* anders als mit der bloßen Voraussetzung dieser äußeren Natur als der „freien Gabe“ bei der bürgerlichen Aufklärung als die Unterordnung der äußeren Natur unter die Herrschaft von Geld und Privateigentum kritisiert. Diese Kritik scheint trotz des ungenügenden Charakters in der Tat zu implizieren, dass eine bestimmte Ordnung bzw. Form der Vergesellschaftung der Menschen bewusst in ihrem Zusammenhang mit der übrigen Natur reflektiert oder konzipiert werden soll:

„Die Anschauung, welche unter der Herrschaft des Privateigenthums und des Geldes von der Natur gewonnen wird, ist die wirkliche Verachtung, die praktische Herabwürdigung der Natur“ (ebd./167; ebd./375).

Einerseits scheint sich dieser Ansatz einer „ökologischen“ Perspektive u.a. den naturalistischen Annahmen in *Zur Judenfrage*, daher der Feuerbachschen Philosophie zu verdanken, wonach der Mensch und die übrige Natur ihrem Wesen nach zueinander gehören (vgl. Feuerbach, 1841, S. 326). Aber andererseits ist dieser Ansatz einer „ökologischen“ Perspektive in *Zur Judenfrage* zugleich und notwendig durch die naturalistische Problematik dieser Annahmen bedingt. Bei diesem Ansatz einer „ökologischen“ Perspektive in *Zur Judenfrage* geht es um die „Beraubung“ der Natur von ihrem natürlichen „Wert“, daher um die Entfremdung der Natur von ihrem natürlichen Wesen:

„Das Geld ist der allgemeine, für sich selbst constituirte *Werth* aller Dinge. Es ist daher die ganze Welt, die Menschenwelt, wie die Natur, ihres eigenthümlichen Werthes beraubt.“ (I.2/166; I./375)

Aber trotz dieser Bedingtheit durch die naturalistische Problematik wird die Vergesellschaftung der Menschen in *Zur Judenfrage* bewusst in ihrem Zusammenhang mit der übrigen Natur berücksichtigt. Gerade in diesem Kontext begreift Marx die bürgerliche Vergesellschaftung in dieser Schrift schließlich als „die Selbstentfremdung des Menschen von sich und der Natur“ (ebd./168; ebd./376), durch die das Gattungsverhältnis von „Mann und Weib“ als ein „Naturverhältnis“ unter Menschen auch „zu einem Handelsgegenstand“ (ebd./167; ebd./375) werde: „Das Weib wird verschachert.“ (ebd.; ebd.)

Entsprechend dieser Entwicklung des „Begreifens“ der gegenwärtigen Wirklichkeit in *Zur Judenfrage* wird das Projekt zur „menschlichen Emanzipation“ bei Marx auch konkretisiert. Für diese „menschliche Emanzipation“, durch die „das praktische Bedürfnis vermenschlicht“ (ebd./169; ebd./377) werde, deutet Marx in *Zur Judenfrage* eine gesellschaftliche Organisation an³⁴.

³⁴ „(E)rst, wenn der Mensch seine ‚forces propres‘ (eigenen Kräfte, Anm. JK) als *gesellschaftliche* Kräfte erkannt und organisirt hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der *politischen* Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emancipation vollbracht.“ (ebd./162f; ebd./370)

Die Marxsche Wende zum Kommunismus schlägt sich erstmals in der *Einleitung* zu *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* nieder, die Ende 1843 bis Januar 1844 wie *Zur Judenfrage* ebenfalls für die *Deutsch-Französischen Jahrbücher* verfasst wurde. Dort radikalisiert Marx die Religionskritik bei Feuerbach zur Kritik an der Wirklichkeit, die diese Religion erzeugt. Damit behandelt Marx bewusst die Gestaltung der Wirklichkeit selbst (vgl. ebd./170; ebd./379), die nicht durch eine bloße Kritik, sondern durch die „Praxis“, vor allem durch eine Emanzipationsrevolution vollzogen werden soll. Durch diese neue Kategorie der „Praxis“ löst sich die bloße Gegenüberstellung von der Wirklichkeit und ihrem Wesen offensichtlich auf, sei es die Idee bei den Junghegelianern oder die Natur bei Feuerbach. Für Marx

„verläuft sich die Kritik der spekulativen Rechtsphilosophie nicht in sich selbst, sondern in *Aufgaben*, für deren Lösung es nur ein Mittel gibt: die *Praxis*.“ (ebd./177; ebd./385)

Zugleich scheint vermittels dieser Kategorie der „Praxis“ der deterministische Charakter der naturalistischen Problematik von Feuerbach wie von der bürgerlichen Aufklärung bei der Marxschen Vergesellschaftungstheorie eher schwächer zu werden. Allerdings deutet sich die Marxsche Distanz zum Determinismus in der Tat schon bei der Marxschen Aneignung der Philosophie von Epikur in seiner Dissertation an.

Trotzdem scheinen diese Wende zum Kommunismus und die weitere theoretische und politische Entwicklung Marxens im Grunde insofern durch das gleiche Projekt der „menschlichen Emanzipation“ und die gleiche Problematik wie in *Zur Judenfrage* strukturiert zu werden, als dass es in dieser *Einleitung* auch um die „*Emanzipation des Menschen*“ geht:

„Die einzig *praktisch* mögliche Befreiung Deutschlands ist die Befreiung auf dem Standpunkt *der* Theorie, welche den Menschen für das höchste Wesen des Menschen erklärt. (...) Das *gründliche* Deutschland kann nicht revolutionieren, ohne *von Grund aus* zu revolutionieren. Die *Emancipation des Deutschen* ist die *Emancipation des Menschen*.“ (ebd./182f; ebd./391)

Diese Kontinuität des Projekts der „menschlichen Emanzipation“ in *Zur Judenfrage* wird auch durch die Marxsche Berücksichtigung der Träger dieser Revolution in der *Einleitung* bestätigt. Entsprechend dem revolutionären Projekt der „radikalen“, daher „menschlichen“³⁵ Umgestaltung aller Verhältnisse schreibt Marx die Träger der Revolution dabei einer Klasse des „*völlige(n) Verlust(s)* des Menschen“ (ebd./182; ebd./390), nämlich dem Proletariat zu, die „nur durch die *völlige Wiedergewinnung des Menschen* sich selbst gewinnen kann“ (ebd.; ebd.).

Im Jahr 1844 beginnt Marx in Paris mit seinem systematischen Studium der politischen Ökonomie. Er exzerpiert in seinen Pariser Heften Say und Smith, danach beginnt er mit der Nie-

³⁵ „Die Theorie ist fähig, die Massen zu ergreifen, sobald sie *ad hominem* (am Menschen, Anm. JK) demonstriert, und sie demonstriert *ad hominem* sobald sie radikal wird. Radikal sein ist die Sache an der Wurzel fassen. Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst.“ (ebd./197; ebd./385)

derschrift von Heft I der *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte*³⁶ von April bis August 1844. In diesen *Manuskripten* versucht Marx einerseits die systematische Auffassung der bürgerlichen Ökonomie und andererseits die weitere Entwicklung des Projekts der „menschlichen“ Emanzipation seiner früheren Schriften. Dabei entwickelt sich auch sein Ansatz einer „ökologischen“ Perspektive für die Vergesellschaftung in *Zur Judenfrage* weiter, deren Interpretation in Bezug auf die „ökologische“ Aneignung der Marxschen Schriften einen wichtigen Diskussionspunkt bildet³⁷. Unter Einbeziehung dieser Diskussionen geht es im nächsten Abschnitt dieses Kapitels um die theoretische Auffassung der bürgerlichen Ökonomie und das „menschliche“ Vergesellschaftungsprojekt in den *Manuskripten*, besonders in Bezug auf ihre Problematik.

3 Das Projekt der „menschlichen Gesellschaft“ in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* von 1844

3.1 Die Marxsche Auffassung über die bürgerliche Vergesellschaftung und sein Projekt der „menschlichen Gesellschaft“ in den *Manuskripten*

Wie sich dadurch dass Marx seine „positive humanistische und naturalistische Kritik“ (I.2/326; 40/468) an der bürgerlichen Nationalökonomie der Philosophie von Feuerbach in seinen *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* von 1844 zuschreibt, andeutet, scheinen sowohl die Marxsche erste systematische Auffassung der bürgerlichen Ökonomie und Vergesellschaftung als auch sein erstes systematisches Projekt der kommunistischen Vergesellschaftung in diesen *Manuskripten* weiter unter dem Einfluss der Philosophie von Feuerbach und ihrer Problematik zu stehen³⁸:

„Ausserdem verdankt die Kritik der Nationalökonomie wie die positive Kritik überhaupt, ihre wahre Begründung den Entdeckungen *Feuerbachs*. Von Feuerbach datirt erst die *positive* humanistische und naturalistische Kritik.“ (I.2/326; 40/468)

³⁶ Nach der ursprünglichen Anordnung soll das Heft I der *Manuskripte*, dessen Schlussteil die Marxsche Argumentation über die entfremdete Arbeit enthält, als die Marxsche Auseinandersetzung mit Smith verstanden werden. Die Exzerpte von Ricardo und Mill sollen nach Beendigung dieser *Manuskripte* von 1844 entstanden sein. Vgl. dazu M. Fay, 1986.

³⁷ Zum Beispiel stellt J. Ely den impliziten Einfluss der Marxschen Frühschriften auf die neue soziale Bewegung wie die Partei *Die Grünen* heraus, der früher vielmehr der Frankfurter Schule zugeschrieben wurde (vgl. J. Ely, 1986, S. 26ff). Tatsächlich scheint der Entwurf eines Öko-Sozialismus auf der Grundlage der „menschlichen Bedürfnisse“ von Th. Ebermann und R. Trampert (Th. Ebermann u. R. Trampert, 1984) als ein ökonomisches Programm für *Die Grünen* vor allem auf ihrer Aneignung der Marxschen *Manuskripte* von 1844 zu beruhen, wie im Abschnitt 3.3 dieses Kapitels gezeigt werden soll.

³⁸ Diese Tragweite des Einflusses der Philosophie von Feuerbach bis zu den *Manuskripten* von 1844 scheint auch durch den Brief von Marx an Feuerbach vom 11. 8. 1844 indirekt bestätigt zu werden: „Ihre ‚Philosophie der Zukunft‘, wie ‚Das Wesen des Glaubens‘ sind jedenfalls trotz ihres beschränkten Umfangs von mehr Gewicht, als die ganze jetzige deutsche Literatur zusammengeworfen. Sie haben – ich weiß nicht, ob absichtlich – in diesen Schriften dem Sozialismus eine philosophische Grundlage gegeben“ (III.1/63; 27/425).

Dabei beruht diese Interpretation vor allem auf der Problematik in den *Manuskripten*. Wie im Folgenden weiter gezeigt werden soll, scheint die Problematik in den *Manuskripten* im Grunde auf dem Naturalismus bei Feuerbach zu beruhen und wie bei diesem zugleich durch den Empirismus und den Individualismus strukturiert zu sein. Aber wie auch im Folgenden erörtert werden soll, wird diese naturalistische Problematik in den *Manuskripten* anders als bei Feuerbach nicht durch den Ahistorismus strukturiert. Anschließend an diesen Bruch mit dem Ahistorismus wird auch der Einfluss des Feuerbachschen Determinismus in den *Manuskripten* schwächer als noch in der *Einleitung zu Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*.

Wie bei der Philosophie von Feuerbach beruhen die theoretische Auffassung der bürgerlichen Ökonomie und das kommunistische Vergesellschaftungsprojekt in den *Manuskripten* im Grunde auf einigen Annahmen von der Natur, genauer gesagt von der menschlichen und äußeren Natur. Die Bedingtheit der *Manuskripte* durch die Philosophie Feuerbachs wird auch durch die inhaltlichen Bestimmungen über diese Natur bestätigt. Wie bei Feuerbach teilt sich die Natur des Menschen als „ein Theil der Natur“ (ebd./369; ebd./516) in den *Manuskripten* in zwei Bestimmungen ein. Die erste Bestimmung des Menschen ist die des „unmittelbar(en) *Naturwesen(s)*“ mit natürlichen Lebenskräften, Leidenschaft und Trieben, wobei die Objekte dieser Lebenskräfte, Leidenschaft und Triebe dem Menschen äußerlich sind. (vgl. ebd./408f; ebd./578f). Zweitens bestimmt Marx den Menschen auch als „Gattungswesen“, daher als „*menschliches*“ Naturwesen (ebd./409; ebd./579), das die „Gattung“ seiner eigenen und der übrigen Dinge zu seinem Gegenstand macht (vgl. ebd./368; ebd./515). Besonders betont Marx als das Merkmal des „menschlichen“ Wesens dabei, dass sich der Mensch zu sich als dem Gattungswesen, nämlich als „einem *universellen*, darum freien Wesen“, verhält (vgl. ebd.; ebd.). Dabei fasst Marx die äußere Natur in den *Manuskripten* wie bei Feuerbach in ihrer untrennbaren Einheit mit der „menschlichen“ Natur auf. Während in den *Manuskripten* der Mensch nämlich das erwähnte sowohl „unmittelbare“ als auch „menschliche“ Naturwesen selbst als „ein Theil der Natur“ bildet, gilt diese äußere Natur dort als die unentbehrlichen Gegenstände der Betätigung und Bestätigung der Wesenskräfte dieses Menschen (vgl. ebd./408; ebd./578), daher als „der *unorganische Leib* d[es] Menschen“ (ebd./368; ebd./516). Dabei findet sich diese Metapher der äußeren Natur als „des *unorganischen Leibes* des Menschen“ in einer doppelten Konstellation, nämlich einerseits als „ein Theil des menschlichen Bewußtseins“ wie bei der Naturwissenschaft und der Kunst und andererseits als „ein Theil des menschlichen Lebens und der menschlichen Thätigkeit“ (ebd.; ebd./515), nämlich als „d(er) Gegenstand \ das Werkzeug seiner Lebensthätigkeit“ (ebd.; ebd./516). Schließlich ist vorausgesetzt durch diese Annahmen von der Natur die Vergesellschaftungstheorie in den *Manuskripten* durch die naturalistische Problematik wie bei Feuer-

bach gekennzeichnet, durch die es in der Vergesellschaftungstheorie in den *Manuskripten* sowohl in Bezug auf die Analyse der bürgerlichen Vergesellschaftung als auch in Bezug auf das kommunistische Projekt im Grunde um die „wirkliche *Aneignung* des *menschlichen* Wesens durch und für d[en] Menschen“ (ebd./389; ebd./536) geht.

Aber anders als bei der Philosophie Feuerbachs wird die Vergesellschaftungstheorie in den *Manuskripten* entsprechend der Marxschen bisherigen theoretischen Entwicklung nicht auf der bloßen Gegenüberstellung von der Wirklichkeit und der Natur als ihrem Wesen aufgebaut. Bei den *Manuskripten* wird die Auflösung dieses Gegensatzes vor allem durch die Erörterung der in *Zur Judenfrage* eingeführten neuen Kategorie der „Arbeit“ bestärkt. Anschließend an die Auffassung der Arbeit in der *Phänomenologie des Geistes* von Hegel³⁹ stellt Marx die Arbeit in den *Manuskripten* explizit als „das *Wesen*, als das sich bewährende *Wesen* d[es] Menschen“ dar, durch das „die Selbsterzeugung d[es] Menschen“ durchgeführt wird (ebd./404f; ebd./574). Aber diese Auffassung von der Arbeit in den *Manuskripten* scheint insofern zugleich durch ein neues theoretisches Moment, nämlich durch „Geschichtlichkeit“, strukturiert zu werden, als dass Marx diese „Selbsterzeugung des Menschen“ durch Arbeit auch unter dem Einfluss der Dialektik der Hegelschen *Phänomenologie* als einen Prozess auffasst. Nach den *Manuskripten* vollzieht sich die Betätigung des Menschen als „eines wirklichen Gattungswesens“ nur in und durch „Geschichte“ (ebd./405; ebd.)⁴⁰. Zusammenfassend scheint die Auflösung des bloßen Gegensatzes von der Wirklichkeit und der Natur als ihrem Wesen in den *Manuskripten* der Herausstellung dieser beiden Kategorien, nämlich der Arbeit bzw. der Praxis in ihrem allgemeinen Sinne und der Geschichtlichkeit, zu verdanken. Aber beide werden dabei insofern durch den Naturalismus der *Manuskripte* strukturiert, als dass Marx die Arbeit als die Betätigung des Menschen als „eines wirklichen Gattungswesens“ und die Geschichte als diesen Betätigungsprozess auffasst. Paradoxaerweise scheinen diese beiden Kategorien insofern gerade als die Auflösungs Momente des eigentlichen Naturalismus der *Manuskripte* zu funktionieren, als dass die Vergesellschaftungstheorie in den *Manuskripten* durch sie in einige theoretische Widersprüche gerät. Aber zur Erörterung dieses Aspekts scheint eine nähere Betrachtung der Analyse der bürgerlichen Ökonomie bzw. Vergesellschaftung und des alternativen Vergesellschaftungsprojekts in den *Manuskripte* unentbehrlich.

³⁹ „Hegel steht auf dem Standpunkt der modernen Nationalökonomien. Er faßt die Arbeit als das *Wesen*, als das sich bewährende *Wesen* d[es] Menschen“ (ebd./405; ebd./574)

Zugleich fasst Marx die Grenze der Auffassung der Arbeit bei Hegel wie folgt zusammen: „Die Arbeit, welche Hegel allein kennt und anerkennt ist die *abstrakt geistige*.“ (ebd.; ebd.)

⁴⁰ „Das *wirkliche, thätige* Verhalten des Menschen zu sich als Gattungswesen, oder die Bethätigung 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“ (ebd./405; ebd./574).

Wie bei der bürgerlichen Ökonomie geht die Auffassung der bürgerlichen Ökonomie in den *Manuskripten* von dem „Faktum“ oder der Empirie der bürgerlichen Ökonomie, wie z.B. dem Privateigentum und dem dadurch bedingten ökonomischen Prozess, aus. Aber wie Marx in den *Manuskripten* herausstellt, versucht er über die unkritische Aufnahme des „Faktums“ der bürgerlichen Ökonomie als eines natürlichen Faktums bei der bürgerlichen Nationalökonomie⁴¹ hinaus dieses Faktum im „wesentlichen Zusammenhang“ (ebd./364; ebd./511) zu erklären bzw. zu begreifen. Allerdings erscheint diese eher epistemologische Kritik an der bürgerlichen Nationalökonomie in den *Manuskripten* als eine konsequente Folge des Marxschen Vorhabens zum „Begreifen“ der Wirklichkeit seit *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, was in den *Manuskripten* die ökonomische Wirklichkeit der bestehenden Gesellschaft betrifft.

Entsprechend der bisherigen theoretischen Entwicklung von Marx beruht das kritische Begreifen der ökonomischen Wirklichkeit der bestehenden Gesellschaft in den *Manuskripten* im Grunde auf seinem Naturalismus und seinen Annahmen von der Natur. Das „Gattungsleben“ des Menschen wird dadurch gemäß dem betroffenen Untersuchungsgegenstand, nämlich der Ökonomie, vor allem als das „produktive Leben“ (ebd./369; ebd./516) behandelt. Aber dieses Begreifen der bestehenden ökonomischen Wirklichkeit in den *Manuskripten* wird zugleich dadurch beschränkt, dass es die Kategorien und Gesetze der bürgerlichen Ökonomie, nämlich die bloßen Niederschläge der Empirie der bestehenden ökonomischen Wirklichkeit in der bürgerlichen Nationalökonomie, dabei inhaltlich aufnimmt. Insofern wird der Naturalismus in den *Manuskripten* wie bei Feuerbach und der bürgerlichen Nationalökonomie auch durch den Empirismus⁴² strukturiert. Dadurch wird das Begreifen der bestehenden ökonomischen Wirklichkeit in den *Manuskripten* ohne die inhaltliche Rekonstruktion der Kategorien und Gesetze der bürgerlichen Ökonomie selbst anschließend an das Begreifen der bürgerlichen Gesellschaft in *Zur Judenfrage* als der „Entfremdung“ auf das Begreifen bzw. die Erklärung der Kategorien und Gesetze der bürgerlichen Ökonomie vermittelt dieser Entfremdung und auf die Analyse des Grunds und des Zusammenhangs dieser ganzen Entfremdung⁴³ beschränkt.

⁴¹ „Die Nationalökonomie geht vom Factum des Privateigenthums aus. Sie erklärt uns dasselbe nicht. Sie faßt den *Materiellen* Prozeß des Privateigenthums, 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 Privateigenthums hervorgehn.“ (ebd./363; ebd./510)

⁴² Die Erkenntnistheorie bzw. Wissenschaftslehre in den *Manuskripten* beruht offensichtlich auf dem Empirismus bzw. dem Sensualismus bei Feuerbach (vgl. ebd./395f; ebd./543f).

⁴³ „Wir haben also jetzt den wesentlichen Zusammenhang zwischen dem Privateigenthum, der Habsucht, der Trennung von Arbeit, Capital und Grundeigenthum, von Austausch und Concurrenz, von Werth und Entwerthung d[es] Menschen, von Monopol und Concurrenz etc., von dieser ganzen Entfremdung mit dem *Geldsystem* zu begreifen.“ (ebd./364; ebd./511)

Unter der Berücksichtigung der erwähnten Vermittlung von der Wirklichkeit und der Natur als ihrem Wesen durch die Kategorie der „Arbeit“ scheint es konsequent, dass das Begreifen des gesamten Zusammenhangs der entfremdeten bürgerlichen Ökonomie in den *Manuskripten* gerade von der Analyse der „entfremdeten“ Arbeit ausgeht. Der erste Aspekt der entfremdeten Arbeit besteht nach den *Manuskripten* darin, dass das durch die Arbeit produzierte Produkt der Arbeit als „ein *fremdes Wesen*“, als „eine, von d[em] Produzenten *unabhängige Macht*“ (ebd./364f; ebd./511) des „Capitals“ (vgl., ebd./365; ebd./512) dem Menschen gegenübertritt. Dabei schließt diese Analyse des ersten Aspekts der entfremdeten Arbeit in den *Manuskripten* weiter an die Analyse der Erzeugung einer dem Menschen „feindlich gegenüberstehenden Welt“ (ebd./368; ebd./515) durch die entfremdete Arbeit an, in der die sinnliche Außenwelt weder als ein der Arbeit angehöriger Gegenstand noch als die Lebensmittel für die physische Subsistenz des Arbeiters (vgl. ebd./366; ebd./513) gilt. Dabei scheint dieser erste Aspekt der entfremdeten Arbeit insofern ein Moment der Entfremdung des Menschen von der äußeren Natur zu beinhalten, als dass er zugleich das entfremdete Verhältnis der Arbeiter zur stofflichen Grundlage ihrer Arbeit und ihrer physischen Subsistenz, nämlich zur äußeren Natur, betrifft⁴⁴.

Zweitens entfaltet Marx in den *Manuskripten* anschließend an die Zurückführung der Verhüllung der „*Entfremdung in dem Wesen der Arbeit*“ (ebd./366; ebd./513) bei der Nationalökonomie auf ihr Absehen vom „**unmittelbare(n) Verhältniß zwischen dem Arbeiter, (der Arbeit) und der Production**“ (ebd.; ebd.) die Analyse der entfremdeten Arbeit zur Entfremdung „im *Akt der Production*“ (ebd./367; ebd./514). Dadurch analysiert er die Degradierung der „Selbstthätigkeit“ des Arbeiters als „*Zwangsarbeit*“, als „Verlust seiner selbst“ (ebd./367; ebd./514)⁴⁵.

Drittens entfaltet Marx auf der Grundlage dieser zwei Aspekte der entfremdeten Arbeit die Argumentation über die Entfremdung zur Analyse der Entfremdung des Menschen von seinem Gattungswesen durch die entfremdete Arbeit, wodurch die „Production“, nämlich das eigentlich „werkthätige Gattungsleben“ des Menschen (ebd./370; ebd./517), in der bestehenden Wirklichkeit nicht als das „praktische Erzeugen einer *gegenständlichen Welt*“ (ebd./369; ebd./516) gemäß dem Gattungswesen, sondern nur als das „Mittel des individuellen Lebens“ (ebd.; ebd.) gilt. Diesen dritten Aspekt der entfremdeten Arbeit betrachtet Marx in den *Manuskripten* besonders im Zusammenhang des physischen und geistigen Lebens des Menschen mit der äußeren

⁴⁴ „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 thätig ist, aus welchem und mittelst welchem sie producirt.“ (ebd./365; ebd./512)

⁴⁵ In der folgenden Analogie dieser Entfremdung des Menschen von seiner Arbeit mit der Entfremdung in der Religion in den *Manuskripten* scheint der Einfluss der Philosophie Feuerbachs explizit niedergeschrieben zu sein: „Wie in der Religion die Selbstthätigkeit der menschlichen Phantasie, (...) unabhängig vom Individuum, d.h. als eine fremde, göttliche oder teuflische Thätigkeit auf es wirkt, so ist die Thätigkeit des Arbeiters nicht seine Selbstthätigkeit. Sie gehört einem andren, sie ist der Verlust seiner selbst.“ (ebd./367; ebd./514)

Natur als seinem „*unorganische(n) Leib d[es] Menschen*“ (ebd./368; ebd./516). Insofern scheint der Ansatz der „ökologischen“ Kritik und Perspektive in *Zur Judenfrage* in den *Manuskripten* vermittels der Analyse der entfremdeten Arbeit systematischer und konkreter zu werden:

„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 eignen Leib, wie die Natur ausser ihm, wie sein geistiges Wesen, sein *menschliches Wesen*.“ (ebd./370; ebd./517)

Viertens schließt Marx aus diesen drei Aspekten der entfremdeten Arbeit den vierten Aspekt, nämlich „*die Entfremdung d[es] Menschen von d[em] Menschen*“ (ebd.; ebd.):

„(W)as vom Verhältniß des Menschen zu seiner Arbeit, zum Product seiner Arbeit und zu sich selbst, das gilt von dem Verhältniß des Menschen zum andern Menschen, wie zu der Arbeit und dem Gegenstand der Arbeit d[es] andern Menschen“ (ebd.; ebd./518).

Aufgrund dieser Analyse der entfremdeten Arbeit sowie deren Resultat, nämlich der „Selbstentfremdung des Menschen von sich und der Natur“ (ebd./372; ebd./519), entfaltet Marx die Erklärung der ganzen Entfremdung der bürgerlichen Gesellschaft in den *Manuskripten* zum Begreifen der ökonomischen Kategorien der Nationalökonomie, in denen sich die ökonomische Empirie der bürgerlichen Gesellschaft ohne deren „Begreifen“ niederschlägt. Vor allem begreift Marx das Ausgangsfaktum der Nationalökonomie, nämlich das Privateigentum, als „die nothwendige Consequenz d[er] *entäusserten Arbeit*, des äusserlichen Verhältnisses des Arbeiters zu der Natur und zu sich selbst“ (ebd./372; ebd./520)⁴⁶. Weiter versucht Marx „mit Hülfe dieser beiden factoren“, nämlich der entfremdeten Arbeit und des Privateigentums, „alle nationalökonomischen *Categorien*“ zu „entwickeln“ (vgl. ebd./374; ebd./521). Dementsprechend führt er z.B. „*die sinnfällig entäusserten* Ausdrücke der menschlichen *Thätigkeit* und *Wesenskraft*“ (ebd./433; ebd./561), nämlich die „*Theilung der Arbeit*“, als „ein(en) Hauptmotor der Production des Reichthums“ (ebd./429; ebd./557) in der bürgerlichen Gesellschaft einerseits und den „*Austausch*“ andererseits auf das Privateigentum zurück (vgl. ebd./433; ebd./561). Dabei gelten diese beiden Kategorien, nämlich die Teilung der Arbeit und der Austausch, zugleich als diejenigen entfremdeten Erscheinungen der ursprünglichen „*Gesellschaftlichkeit der Arbeit*“ (ebd./429; ebd./557), bei denen der Nationalökonom auf die Gesellschaftlichkeit seiner Wissenschaft poche und den Widerspruch seiner Wissenschaft, die Begründung der Gesellschaft durch das ungesellschaftliche Sonderinteresse, in einem Atemzug „bewußtlos“ ausspreche (ebd./433; ebd./562). Anschließend an die Argumentation in *Zur Judenfrage* begreift Marx das Geld, nämlich das „entfremdete, entäussernde und sich veräussernde *Gattungswesen* der Menschen“ (ebd./437; ebd./565), als „das wahre *Bindungsmittel*“ (ebd./436; ebd.) dieser von der ursprünglichen Gesellschaftlichkeit der Arbeit entfremdeten Gesellschaft.

⁴⁶ In den *Manuskripten* bedeutet die „entäußerte“ Arbeit nicht selten auch die „entfremdete“ Arbeit.

Wie bei der Kritik am Gott im *Wesen des Christentums* schließt die Erklärung der ganzen Entfremdung der bürgerlichen Gesellschaft in den *Manuskripten* zugleich an die Erklärung der Herrschaft desjenigen vom Gattungswesen des Menschen verselbständigten Produkts über den Menschen an, das in den *Manuskripten* als das Privateigentum bzw. das Kapital⁴⁷ gilt. In diesem Kontext begreift Marx in den *Manuskripten* das Kapital, die „aufgespeicherte Arbeit“ (ebd./191; ebd./484) bei Smith, als „kaufende Gewalt“, als „Regierungsgewalt über die Arbeit und ihre Producte“ (ebd./190; ebd./484), die allerdings den Kapitalisten zur Verfügung steht. Unter der Berücksichtigung des Resultats der entfremdeten Arbeit, nämlich der „Entfremdung des Menschen von sich selbst und der Natur“, scheint die Kritik an der Herrschaft des Kapitals in den *Manuskripten* auch die Kritik an der Unterordnung der äußeren Natur unter diese Herrschaft zu implizieren. Insofern scheint die Analyse der bürgerlichen Ökonomie in den *Manuskripten* auch mit dem darin enthaltenen Ansatz der „ökologischen“ Perspektive zur Erklärung der grundlegenden Vergesellschaftungsform der bürgerlichen Gesellschaft entfaltet zu werden, die durch die Unterordnung der menschlichen und äußeren Natur unter die Herrschaft des Kapitals gekennzeichnet ist.

Anschließend an dieses „Begreifen“ der bürgerlichen Vergesellschaftung und Ökonomie erweitert Marx die Forschung in den *Manuskripten* auch in Bezug auf eine alternative Vergesellschaftung. Dabei wird dieser Entwurf wie beim „Begreifen“ der bürgerlichen Vergesellschaftung im Grunde durch den Naturalismus und die Annahmen über die Natur in den *Manuskripten* strukturiert:

„(E)r (der Sozialismus, Anm. JK) beginnt von dem *theoretisch und praktisch sinnlichen Bewußtsein* d[es] Menschen und der Natur als des *Wesens*.“ (ebd./398; ebd./546)

Auf der Grundlage dieser Annahmen geht es in diesem Entwurf anschließend an das Projekt der „menschlichen Emancipation“ in *Zur Judenfrage* und in der *Einleitung* von *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* um das Projekt zur „menschlichen Gesellschaft“ (ebd./399; ebd./546), in dem sich die „wirkliche *Aneignung* des *menschlichen* Wesens durch und für d[en] Menschen“ (ebd./389; ebd./536) vollzieht. Dabei gilt die „positive Aufhebung des *Privateigentums*“ (ebd.; ebd.) insofern als die grundlegende Bedingung dieses Projekts, als dass „die positive Aufhebung aller Entfremdung“ (ebd./390; ebd./537) in den *Manuskripten* durch diese Aufhebung des Privateigentums als möglich gilt⁴⁸. In diesem Kontext stellt sich die be-

⁴⁷ In den *Manuskripten* betrachtet Marx „das *industrielle Capital*“ als „die vollendete objektive Gestalt des Privateigentums“ (ebd./386; ebd./533).

⁴⁸ In den *Manuskripten* werden alle Tätigkeiten der Menschen auf die Produktion reduziert. Dabei erscheint ihr reduktionistischer Naturalismus selbst als ein Grund dafür, dass sich alles im Grunde auf ein wesentliches natürliches Moment zurückführt: „Das *materielle*, unmittelbar *sinnliche* Privateigentum ist der materielle sinnliche Ausdruck des *entfremdeten menschlichen* Lebens. Seine Bewegung – die Production und Consumption – ist die

vorstehende politische Aufgabe beim „Entwicklungsgang der Menschheit“ (ebd./374; ebd./521) in den *Manuskripten* als „die Emancipation der Gesellschaft vom Privateigentum“ durch eine „*Arbeiteremancipation*“ (ebd./373; ebd./521) dar. Aber wie beim Projekt zur „menschlichen Emanzipation“ in *Zur Judenfrage* und in der *Einleitung* von *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* handelt es sich dabei nicht nur um die Emanzipation der Arbeiter. Es geht beim Projekt zur „menschlichen Gesellschaft“ in den *Manuskripten* um mehr als die Arbeiteremanzipation insofern, als dass „die allgemein menschliche“ Emanzipation in der Arbeiteremanzipation enthalten sei (ebd.; ebd.). Daher gilt der Kommunismus in den *Manuskripten* nur als eine Bedingung dieser menschlichen Emanzipation bzw. Gesellschaft:

„Der *Communismus* ist die nothwendige Gestalt und das Energische Princip der nächsten Zukunft, aber der Communismus ist nicht als solcher das Ziel der menschlichen Entwicklung – die Gestalt der menschlichen Gesellschaft.“ (ebd./398f; ebd./546).

In diesem Kontext erscheint das Projekt der „menschlichen Gesellschaft“ in den *Manuskripten* als die weitere Entwicklung des Projekts der „menschlichen Emanzipation“ in *Zur Judenfrage* und in der *Einleitung* von *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, das sich in den *Manuskripten* vor allem vermittelt des „Begreifens“ der ökonomischen Wirklichkeit am systematischsten darstellt. Insofern erscheint dieses Projekt in den *Manuskripten* zugleich als die höchst entwickelte Form des bisherigen Marxschen antagonistischen Projekts gegenüber der Aufklärung seit *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, in dem es um die über ihren bürgerlichen Standpunkt hinausgehende neue Emanzipation geht. Aber trotz des radikalen Charakters wird dieses antagonistische Projekt in den *Manuskripten* wie beim bürgerlichen Aufklärungsprojekt im Grunde durch die naturalistische Problematik strukturiert. Insofern ist dieses antagonistische Projekt zugleich durch ähnliche theoretische Merkmale und Grenzen wie bei der bürgerlichen Aufklärung bedingt.

Vor allem werden die Prinzipien dieser „menschlichen“ Vergesellschaftung in den *Manuskripten* wie bei der bürgerlichen Aufklärung auf die „menschliche“ Natur zurückgeführt, allerdings in ihrer untrennbaren Einheit mit der ganzen Natur. Dabei wird mit der bewussten Konfrontation mit dem auf der Entfremdung beruhenden Gegensatz von individuellem Leben und gesellschaftlichem Leben in der bürgerlichen Gesellschaft⁴⁹ der „*gesellschaftliche* Charakter“ (ebd./390; ebd./537) der ganzen kommunistischen Bewegung betont, woraus die Lebensäußerung eines Individuums zugleich als „eine Äusserung und Bestätigung des *gesell-*

sinnliche Offenbarung von der Bewegung aller bisherigen Production, d.h. Verwirklichung oder Wirklichkeit d[es] Menschen. Religion, Familie, Staat, Recht, Moral, Wissenschaft, Kunst etc. sind nur *besondere* Weisen der Production und fallen unter ihr allgemeines Gesetz. Die positive Aufhebung des *Privateigentums* als die Aneignung des *menschlichen* Lebens, ist daher die positive Aufhebung aller Entfremdung“ (ebd./389f; ebd./537).

⁴⁹ Die *Manuskripte* argumentieren explizit gegen den Dualismus von Individuum und Gesellschaft: „(W)ie die Gesellschaft selbst den *Menschen* als *Menschen* producirt, so ist sie durch ihn *producirt*.“ (ebd./390; ebd./537)

schaftlichen Lebens“ (ebd./391; ebd./538f) resultiert⁵⁰. Aber diese Betonung des „*gesellschaftliche(n)* Charakter(s)“ der kommunistischen Gesellschaft beruht insofern auf dem gleichen Naturalismus und Individualismus wie bei der bürgerlichen Aufklärung einschließlich der Nationalökonomie, als dass sich dieser Charakter gerade aus einer „menschlichen“, nämlich der „*gesellschaftlichen*“, Natur des Menschen herleitet (vgl. ebd./389; ebd./536).

Diese Zurückführung der Prinzipien der menschlichen Vergesellschaftung auf die „menschliche“ Natur betrifft auch die Ansätze zur sozialistischen bzw. kommunistischen Produktion in den *Manuskripten*. Dabei sind diese Ansätze zur neuen Produktion im Vergleich mit der bürgerlichen Tradition der Aufklärung vor allem durch ihren radikalen Charakter gekennzeichnet, der nicht nur den bestimmten Bestimmungen der „menschlichen“ Natur in den *Manuskripten*, sondern auch und vor allem ihrem Hinausgehen über den bürgerlichen Standpunkt zu verdanken ist. Entsprechend diesem radikalen Charakter geht es in dieser neuen Produktion nicht um einen Bürger bzw. die Vermehrung dessen Privateigentums, sondern um den „Mensch(en)“, „in dem seine eigene Verwirklichung, als innere Nothwendigkeit, als *Noth* existirt“ (ebd./397; ebd./544). Dabei schlägt sich diese Radikalität des Entwurfs einer neuen Produktion in den *Manuskripten* weiter in der kritischen Revision des „Reichtums“ bei der Nationalökonomie und der bürgerlichen Aufklärung nieder, bei denen der Reichtum mit den Gebrauchswerten bzw. Gütern als den Gegenständen der Bedürfnisse des Menschen gleichgesetzt wird. Aber diese Revision wird zugleich insofern durch den gleichen Naturalismus und Individualismus wie bei der bürgerlichen Aufklärung bedingt, als dass der Reichtum bei diesem Entwurf einer neuen Produktion auch auf die Natur eines Menschen, allerdings auf dessen „menschliche“ Natur bzw. auf das „gegenständliche Wesen d[es] Menschen“ (ebd./387; ebd./534) zurückgeführt wird:

„Man sieht, wie an die Stelle des nationalökonomischen *Reichthums* und *Elendes* der *reiche Mensch* und das *reiche menschliche* Bedürfnis tritt. Der *reiche Mensch* ist zugleich der einer Totalität der menschlichen Lebensäußerung *bedürftige Mensch*.“ (ebd./396f; ebd./544)

In diesem Kontext reduziert sich der Unterschied der Bestimmung des Reichtums zwischen der bürgerlichen Aufklärung und dem Projekt der „menschlichen Gesellschaft“ bei Marx in der Tat auf den bestimmten Charakter des Bedürfnisses des Menschen⁵¹, der beim Projekt der „mensch-

⁵⁰ Das Individuum fasst Marx in den *Manuskripten* vor allem in Bezug auf sein Gattungswesen als eine Besonderheit des Gattungswesens auf: „Der Mensch – so sehr er daher ein *besondres* Individuum ist und grade 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“ (ebd./391f; ebd./539).

Insofern geht die Auffassung vom Menschen in den *Manuskripten* nicht von bestimmten Individuen in einer gegebenen Wirklichkeit, sondern von einer gemeinsamen Abstraktion dieser wirklichen Individuen aus.

⁵¹ Entsprechend dieser naturalistischen und individualistischen Problematik wird der Zweck der bürgerlichen Produktion im ebenfalls 1844 geschriebenen *Mill-Exzerpt*, in dem die Nationalökonomie von James Mill mit der gleichen Problematik wie bei den *Manuskripten* kritisiert wird, auf eine entfremdete Natur des Menschen, näm-

lichen Gesellschaft“ als das „*menschliche Bedürfnis*“ charakterisiert⁵² wird. Die „*neue Weise der Production*“ und der „*neue Gegenstand*“ der neuen Produktion in den *Manuskripten* werden auch gemäß der gleichen Problematik als „Neue Bethätigung der *menschlichen* Wesenskraft und neue Bereicherung des *menschlichen* Wesens“ (ebd./418; ebd./546) bestimmt.

Zusammenfassend beruht das Projekt der „menschlichen Gesellschaft“ in den *Manuskripten* wie beim „Begreifen“ der bürgerlichen Ökonomie bzw. Vergesellschaftung dort im Grunde auf der naturalistischen Problematik wie bei der bürgerlichen Aufklärung, wonach sich die bestimmte Form der Vergesellschaftung auf das natürliche Wesen des Menschen, daher eines Individuums, allerdings in ihrer untrennbaren Einheit mit der ganzen Natur, zurückführt. Es bedeutet, dass sowohl das „Begreifen“ der bürgerlichen Vergesellschaftung als auch das neue Emanzipationsprojekt in den *Manuskripten* auch durch ähnliche theoretische Grenzen wie bei der bürgerlichen Aufklärung bedingt wird. Ganz abgesehen von der Überzeugungskraft des „Begreifens“ der bürgerlichen Vergesellschaftung und des Emanzipationsprojekts in den *Manuskripten* scheint diese Bedingtheit vor allem einige Widersprüche innerhalb dieses „Begreifens“ und Projekts hervorgerufen, die durch die Spannung zwischen der naturalistischen Problematik und der weiteren theoretischen und politischen Entwicklung in den *Manuskripten* entstehen. Darum geht es im nächsten Unterabschnitt.

3.2 Die Widersprüche innerhalb der *Manuskripte*:

Die Bedingtheit der *Manuskripte* durch ihre naturalistische Problematik

Das erste Problem der *Manuskripte*, das sich aus ihrer naturalistischen Problematik ergibt, besteht darin, dass der Grund bzw. die Ursache derjenigen entfremdeten Arbeit nicht begriffen wird, vermittels derer die bürgerliche Ökonomie bzw. Gesellschaft in ihrem „wesentlichen Zusammenhang“ begriffen werden soll. Diese Abwesenheit des „Begreifens“ der Ursache der Entfremdung der Arbeit scheint insofern ein notwendiges Resultat der naturalistischen Vergesellschaftungstheorie der *Manuskripte* selbst zu sein, als dass das „Begreifen“ der bürgerlichen Gesellschaft oder das Projekt der „menschlichen Gesellschaft“ in den *Manuskripten* letztendlich durch die Reduktion auf die Entfremdung oder die Verwirklichung der „menschlichen“ Natur vermittels der Arbeit begründet werden soll. Beim „Begreifen“ der bürgerlichen Gesellschaft in

lich auf die Habgier, zurück: „Der Mensch – dieß ist die Grundvoraussetzung des Privateigenthums – *producirt* nur, um zu *haben*. Der Zweck der Production ist das *Haben*.“ (IV.2/462; 40/459) Dagegen betont Marx allerdings die „Production des Menschen für den Menschen als Menschen“ (ebd.; ebd.).

⁵² Obwohl sich die Kategorie „menschliche Natur“ bzw. „Gattungswesen“ des Menschen in den *Manuskripten* von der anderen Kategorie über den Menschen als ein „unmittelbares Naturwesen“ unterscheidet, scheint die erstere nicht auf bestimmte geistige Charakteristika des Menschen beschränkt zu werden, wie die Behandlung der „Produktion“ als eines „Gattungslebens“ in den *Manuskripten* andeutet. Im gleichen Kontext scheint das „menschliche Bedürfnis“ in den *Manuskripten* auch nicht auf etwas Immaterielles reduziert zu werden.

den *Manuskripten* funktioniert die Kategorie der „entfremdeten Arbeit“ daher als die letzte Begründungskategorie, von der das „Begreifen“ aller übrigen Empirien bzw. Kategorien der bürgerlichen Gesellschaft ausgeht bzw. abhängt. Tatsächlich hebt Marx in den *Manuskripten* hervor:

„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 Consequenz der selben ist, wie auch die Götter *ursprünglich* nicht die Ursache, sondern die Wirkung der menschlichen Verstandesverirrung sind.“⁵³ (ebd./372f; ebd./520)

Insofern scheint das „Begreifen“ der Ursache der Entfremdung der Arbeit, daher der Entfremdung selbst wie beim „Begreifen“ der Ursache vom „Zwiespalt des Menschen mit seinem eigenen Wesen“ bei Feuerbach ihrer theoretischen Struktur nach unmöglich. Allerdings impliziert das, dass das „Begreifen“ der bürgerlichen Gesellschaft in den *Manuskripten* vor allem durch diesen immanenten Widerspruch der *Manuskripte* nicht gelingt.

Wie bereits erwähnt, löst sich die bloße Gegenüberstellung von der Wirklichkeit und der Natur als ihrem Wesen bei der Philosophie von Feuerbach in den *Manuskripten* mittels der zwei theoretischen Momente, nämlich der „Arbeit“ bzw. „Praxis“ in ihrem allgemeinen Sinne und der „Geschichte“, auf. Konsequenterweise sind diese Momente dabei durch die naturalistische Problematik der *Manuskripte* bedingt. Diese zwei Momente gelten in den *Manuskripten* im Grunde als das Mittel der Entäußerung bzw. der Verwirklichung der „menschlichen“ Natur, allerdings in ihrer untrennbaren Einheit mit der ganzen Natur. Aber diese zwei Momente verunsichern den theoretischen Status der „menschlichen“ Natur als das „von der Natur gesetzte“ (II.1.1/22; 42/19) besondere Wesen des Menschen, daher die naturalistische Problematik der *Manuskripte* selbst insofern, als dass sich diese natürliche „menschliche“ Natur in den *Manuskripten* durch die Einführung dieser zwei Momente in der Tat von der „menschlichen“ Natur als dem Produkt der Arbeit von Menschen in und durch die Geschichte nicht klar unterscheidet. Außerdem scheint die Vergesellschaftungstheorie in den *Manuskripten* wie bei der *Einleitung* von *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* dadurch auch indeterministische Momente zu beinhalten:

„Und wie alles Natürliche *entstehn* 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.“ (ebd./409; ebd./579)

⁵³ Anschließend an diese Hervorhebung stellt Marx in den *Manuskripten* die Frage nach dem Grund bzw. der Ursache der Entfremdung der Arbeit selbst als eine noch zu lösende Aufgabe dar. Aber es scheint im Grunde ungelöst zu bleiben: „Wie, fragen wir nun, kömmt der *Mensch* dazu, seine *Arbeit* zu *entäussern*, zu entfremden? Wie ist diese Entfremdung im Wesen der menschlichen Entwicklung begründet? Wir haben schon viel für die Lösung der Aufgabe gewonnen, indem wir die Frage nach dem *Ursprung* des *Privateigentums* in die Frage nach dem Verhältniß 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 thun zu haben. Wenn man von der *Arbeit* spricht, so hat man es unmittelbar mit dem Menschen selbst zu thun. Diese neue Stellung der Frage ist inclusive schon ihre Lösung.“ (ebd./374; ebd./521)

Entsprechend dieser Vermittlung der Verwirklichung der „menschlichen“ Natur durch Arbeit und Geschichte gilt das „menschlich(e)“ Werden eines „unmittelbare(n), natürliche(n), nothwendige(n) Verhältniß d[es] Menschen zum Menschen“, nämlich des „*Verhältnis(ses) des Mannes zum Weibe*“ z.B. in den *Manuskripten* als ein Beurteilungskriterium der „ganze(n) Bildungsstufe d[es] Menschen“ (ebd./388; ebd./535). Die „menschliche“ „*Bildung der 5 Sinne*“ wie „ein musikalisches Ohr“ oder „ein Auge für die Schönheit der Form“ einschließlich der „geistigen“ und „praktischen Sinne (Wille, Liebe etc.)“ des Menschen gelten in den *Manuskripten* als eine „Arbeit der ganzen bisherigen Weltgeschichte“ (ebd./394; ebd./541f). Als unklar erscheint es dabei, ob diese „Bildung“ für das „menschliche“ Verhältnis von „Mann und Weib“ sowie für die „*menschliche(n) Sinn(e)*“ (ebd.; ebd./541) auf die bloße Entfaltung der ursprünglichen „menschlichen“ Natur reduziert wird. Insofern scheint die Einführung dieser zwei Momente in den *Manuskripten* einerseits die Vermittlung des Dualismus zwischen der Wirklichkeit und der Natur als ihrem Wesen, aber andererseits diejenigen Widersprüche mit der eigentlichen naturalistischen Problematik hervorzurufen, die auf der Inkompatibilität des eigentlichen Naturalismus in den *Manuskripten* mit dem aus beiden neuen theoretischen Momenten resultierenden geschichtlichen, indeterministischen und praxisorientierten neuen Blickwinkel beruht.

In den *Manuskripten* scheint dieser Gegensatz von der „menschlichen“ Natur und ihrer Geschichtlichkeit vermittels der Praxis von Menschen vermittels der „Dialektik“ scheinbar gelöst zu werden, wodurch sich der Kommunismus in Konfrontation mit der ersten „Negation“ der „menschlichen“ Natur, nämlich mit der entfremdeten bürgerlichen Gesellschaft, als die „Negation der Negation“ (ebd./398; ebd./546), als die „Rückkehr des Menschen für sich“ (ebd./389; ebd./536) darstellt. Aber gerade durch diese Einführung der „Dialektik“ in die naturalistische Vergesellschaftungstheorie der *Manuskripte* bricht die „Dialektik“ in den *Manuskripten* trotz ihres nicht idealistischen Charakters mit derjenigen Hegelschen Dialektik nicht, der zufolge die ganze Bewegung der Wirklichkeit oder die Geschichte auf die Entfaltung eines ursprünglichen einfachen Widerspruchs reduziert wird (vgl. Althusser, 1965a, S. 52ff)⁵⁴.

Darüber hinaus ist der Ansatz einer „ökologischen“ Perspektive für die Vergesellschaftung in den *Manuskripten* auch durch ihre naturalistische Problematik bedingt. Allerdings treten diese Bedingtheit und die daraus resultierenden Widersprüche nicht in den *Manuskripten* selbst, sondern vielmehr in den „ökologischen“ Rezeptionen der *Manuskripte* sowie bei den darauf beruhenden „ökologischen“ Vergesellschaftungstheorien von heute hervor, die sich nicht bewusst mit der natu-

⁵⁴ In diesem Kontext merkt Arndt an, dass die Hegel-Kritik in den *Manuskripten* auf halbem Wege stehen bleibe (Arndt, 1985, S. 43). Aber er scheint dabei den Einfluss der Philosophie Feuerbachs auf die *Manuskripte* einschließlich der Bedingtheit der Dialektik durch seine naturalistische, daher reduktionistische Problematik zu unterschätzen (vgl. ebd., S. 40ff).

realistischen Problematik der *Manuskripte* konfrontieren. Deshalb wird diese Bedingtheit der „ökologischen“ Perspektive in den *Manuskripten* durch ihre naturalistische Problematik in Konfrontation mit der Rezeptionen der *Manuskripte* von heute im nächsten Unterabschnitt behandelt.

3.3 Der Widerspruch zwischen dem Ansatz einer „ökologischen“ Perspektive in den *Manuskripten* und ihrer naturalistischen Problematik

Wie bereits erwähnt geht die Vergesellschaftungstheorie in den *Manuskripten* von der Natur bzw. den eigenen Annahmen von der Natur aus, wonach der Mensch und die übrige Natur in ihrer untrennbaren Einheit betrachtet werden:

„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 andern Sinn, als daß die Natur mit sich selbst zusammenhängt, denn der Mensch ist ein Theil der Natur.“ (I.2/368f; 40/516)

Dabei werden der Mensch und die Natur anders als bei Feuerbach durch die Arbeit bzw. Praxis des Menschen vermittelt. Dadurch fasst Marx die Wirklichkeit auch anders als mit der bloßen Gegenüberstellung von Vernunft und Wirklichkeit beim Idealismus als eine einheitliche Wirklichkeit, als eine Welt auf⁵⁵. Besonders unter der Berücksichtigung dieser expliziten Betrachtung des Menschen und der übrigen Natur als zusammenhängende Teile der einheitlichen Welt in den *Manuskripten* scheint folgender Schluss nicht übertrieben, dass sich der Ansatz einer „ökologischen“ Perspektive in *Zur Judenfrage* in der Vergesellschaftungstheorie in den *Manuskripten* systematischer entfaltet. Tatsächlich bezieht Marx anders als mit der bloßen Voraussetzung der übrigen Natur als der „freien Gabe“ bei der bürgerlichen Aufklärung das Verhältnis von Mensch und Natur in den *Manuskripten* bewusst in die Analyse sowohl der bürgerlichen Gesellschaft als auch des Projekts der „menschlichen Gesellschaft“ ein. Im Folgenden geht es daher zunächst um die nähere Betrachtung dieser Einbeziehung.

Wie schon betrachtet, umfasst die Analyse der bürgerlichen Gesellschaft in den *Manuskripten* nicht nur die Entfremdung des Menschen von sich, sondern auch die von der Natur bzw. der Lebensgrundlage des Menschen in der äußeren Natur. Im Vergleich mit *Zur Judenfrage* erklärt Marx die „Selbstentfremdung des Menschen von sich und der Natur“ (ebd./372; ebd./519) in den *Manuskripten* mittels der Analyse der entfremdeten Arbeit und der Herrschaft des Privateigentums und des Kapitals über Mensch und Natur in einem konkreteren Zusammenhang. In den *Manuskripten* entfaltet Marx diese „ökologische“ Kritik an der bür-

⁵⁵ Diese einheitliche Auffassung der Wirklichkeit einschließlich des Menschen und der Natur in den *Manuskripten* schlägt sich auch beim Marxschen Projekt der einheitlichen Wissenschaft, nämlich im Projekt der „*menschlichen* Wissenschaft“ (ebd./396; ebd./543) nieder, in dem es um die Integrierung aller Wissenschaften auf der Grundlage der menschlichen Sinne geht. Dabei beruht dieses Projekt erkenntnistheoretisch auf dem Sensualismus von Feuerbach: „Die *Sinnlichkeit* (siehe Feuerbach) muß die Basis aller Wissenschaften sein.“ (ebd./396; ebd./543)

gerlichen bzw. kapitalistischen Vergesellschaftung zur Kritik an den „*vergegenständlichten Wesenskräfte(n)* des Menschen“ (ebd./395; ebd./543), nämlich der Industrie in der kapitalistischen Gesellschaft. Dabei präsentiert sich die industrielle Entwicklung als solche als „das *aufgeschlagne* Buch der *menschlichen Wesenskräfte*“ (ebd.; ebd./542), die daher „die menschliche Emancipation“ (ebd.; ebd./543) vorbereitet. Dagegen kritisiert Marx die Industrie der entfremdeten bürgerlichen Gesellschaft. Dabei besteht das Kriterium dieser Kritik allerdings in der „menschlichen“ Natur bzw. deren Verwirklichung, wie die Bezeichnung der Entwicklung der Industrie in der bürgerlichen Gesellschaft als die Entfaltung der menschlichen Wesenskräfte nicht „in ihrem Zusammenhang mit dem *Wesen* des Menschen“, sondern „nur in einer äussern Nützlichkeitsbeziehung“ (ebd.; ebd./542) zeigt. Diese „äusser(e) Nützlichkeitsbeziehung“ konfrontiert Marx in den *Manuskripten* bewusst mit dem „*Menschlichen* Nutzen“ (ebd./393; ebd./540) und damit eignet er sich das Konzept „Nützlichkeitsbeziehung“ in den *Manuskripten* in bewusster Distanz zum Konzept der Aufklärung und in einem gegenüber der bürgerlichen Vergesellschaftung kritischen Kontext neu an⁵⁶:

„Die Geschichtsschreibung selbst nimmt auf die Naturwissenschaft nur beiläufig Rücksicht, als Moment der Aufklärung, Nützlichkeitsbeziehung, einzelner grosser Entdeckungen. Aber desto *praktischer* hat die Naturwissenschaft vermittelst der Industrie in das menschliche Leben eingegriffen und es umgestaltet und die menschliche Emancipation vorbereitet, so sehr sie unmittelbar die Entmenschung vervollständigen mußte.“ (ebd./395f; ebd./543)

Bei dieser Kritik an der Entwicklung der Industrie einschließlich ihrer Anwendung der Naturwissenschaften durch die bürgerliche Vergesellschaftung scheint die „ökologische“ Perspektive insofern konstitutiv, als dass diese Kritik auch die Kritik an der durch diese Industrie verursachten Veränderung der Vorgänge in der Natur sowie an der daraus resultierenden Zerstörung der Lebensbedingungen des Menschen in der Natur beinhaltet:

„Licht, Luft etc. die einfachste *thierische* Reinlichkeit hört auf, ein Bedürfnis für d[en] Menschen zu sein. Der *Schmutz*, diese Versumpfung, Verfaulung des Menschen, der *Gossenablauf* (dieß ist wörtlich zu verstehen) der Civilisation wird ihm ein *Lebenselement*. Die völlige *unnatürliche* Verwahrlosung, die verfaulte Natur, wird zu seinem *Lebenselement*. (...) Keiner seiner Sinne existirt mehr, nicht nur nicht in seiner menschlichen Weise, sondern in einer *unmenschlichen*, darum selbst nicht einmal thierischen Weise.“ (ebd./420; ebd./548)

Diese „ökologische“ Perspektive der *Manuskripte* scheint insofern auch bei ihrem Projekt der „menschlichen Gesellschaft“ konstitutiv, als dass es darin um die „menschliche“ Vergesell-

⁵⁶ Dieser „menschliche“ Nutzen in den *Manuskripten* scheint sich von dem Konzept der „Nützlichkeitsbeziehung“ bei der Tradition der Aufklärung seit Bacon insofern zu unterscheiden, als dass der existierende Nutzen in der kapitalistischen Industriegesellschaft damals in dieser Tradition ohne kritische und differenzierende Reflexion darüber etwa als der menschliche Nutzen aufgenommen wird. Insofern scheint folgende Interpretation bei A. Schmidt von den Unterschieden dieses Konzepts zwischen der Aufklärung und Marx abzusehen, die sich schon in den Frühschriften von Marx niederschlagen: „Mit der Aufklärung, wie sie namentlich seit Bacon in diesem Punkt sich entfaltet hat, teilt er (Marx, Anm. JK) zunächst die Ansicht, daß Natur wesentlich unter dem Gesichtspunkt des menschlichen Nutzens betrachtet werden müsse.“ (A. Schmidt, 1971, S. 65)

schaftung in der untrennbaren Einheit des Menschen als des „unmittelbaren“ und „menschlichen“ Naturwesens mit der übrigen Natur bzw. ihren Naturgesetzen geht:

„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.“ (ebd./391; ebd./538)

In diesem Kontext geht es beim Projekt der „menschlichen Gesellschaft“ in den Manuskripten auch um ein neues Verhältnis von Mensch und Natur vermittels der Abschaffung der Unterordnung der Natur unter das „Sonderinteresse“ des Privateigentums bzw. Kapitals und vermittels der dadurch möglichen Produktion und Industrie für den „menschlichen“ Nutzen, was auch die Erschließung der vielfältigen Aspekte des Verhältnisses von Mensch und Natur nach der „menschlichen“ Natur bzw. den „menschlichen“ Bedürfnissen, wie z.B. „nach den Gesetzen der Schönheit“ (ebd./370; ebd./517), beinhaltet⁵⁷. Insofern scheint das Projekt der „menschlichen Gesellschaft“ in den *Manuskripten* auch in Bezug auf das Verhältnis von Mensch und Natur über die Grenze des Emanzipationsprojekts der bürgerlichen Aufklärung hinauszugehen⁵⁸.

Aber dieser Ansatz einer ökologischen Perspektive für die Vergesellschaftung in den *Manuskripten* ist zugleich durch die naturalistische Problematik der *Manuskripte* strukturiert, wonach die „Selbstentfremdung des Menschen von der Natur“, nämlich die nicht-ökologische Vergesellschaftung, auf die Entfremdung des Menschen von seiner „menschlichen“ Natur und daher die Lösung dieser Entfremdung auf die „Rückkehr des Menschen für sich“ (ebd./389; ebd./536) bzw. auf das „praktische Erzeugen einer *gegenständlichen Welt*“ als die „Bewährung des Menschen als eines bewußten Gattungswesens“ (ebd./369; ebd./516) zurückgeführt werden. Dabei scheinen folgende Argumente in den *Manuskripten* für diese Erzeugung der gegenständlichen Welt gemäß dem Gattungswesen bzw. der „menschlichen“ Natur allerdings plausibel, dass die Natur als das vom Menschen getrennte Abstrakte für den Menschen nichts sei (vgl. ebd./416; ebd./587), und dass die Natur nicht unmittelbar dem menschlichen Wesen adäquat vorhanden sei (vgl. ebd./409; ebd./579). Aber ganz abgesehen vom unklaren theoretischen Status der

⁵⁷ Trotz der grundlegenden Interpretation der *Manuskripte* als eines Anthropozentrismus bzw. „social-constructionism“ (vgl. T. Benton, 1989, S. 76, S. 83) sieht T. Benton von dieser von der Romantik beeinflussten Ansicht über das Naturverhältnis des Menschen in den *Manuskripten* nicht ab: „With all its defects in other respects, Marx’s philosophical anthropology in the 1844 Manuscripts is right in seeking to build a rich, multi-layered pattern of human need in relation to nature into its view of human nature.“ (ders., 1992, S. 70)

⁵⁸ Insofern scheint die Abschätzung des Marxschen Vergesellschaftungsprojekts als eines auf dem Industrialismus der Aufklärung beruhenden Emanzipationsprojekts bei M. Clow oder M. Bookchin usw. auch in Bezug auf das Projekt der „menschlichen Gesellschaft“ bei den Marxschen Frühschriften nicht gültig. Während das Projekt bei Marx einschließlich der *Manuskripte* bei Clow als „the industrial progressive tradition of the post-Enlightenment period“ oder als das Projekt von „material progress through the ‚rational‘ and scientific appropriation of nature“ (M. Clow, 1982, S. 39) gilt, qualifiziert Bookchin die Marxsche Vergesellschaftungstheorie als eine „Bourgeois Sociology“ ab, die auf „the most questionable tenet of Enlightenment thought“, etwa dem Fortschrittsoptimismus auf der Grundlage des Wachstums der materiellen Produktion beruht (vgl. Bookchin, 1983, S. 195, S. 204ff).

„menschlichen“ Natur selbst, scheint die „ökologische“ Perspektive für die Vergesellschaftung im untrennbaren Zusammenhang von Mensch und Natur in den *Manuskripten* insofern durch diese naturalistische Problematik bedingt zu werden, als dass der Zusammenhang von Mensch und Natur durch diese naturalistische Problematik in der Tat auf ein einseitiges Moment, nämlich auf die Entfremdung oder die Verwirklichung der „menschlichen“ Natur reduziert wird. Dabei scheint diese Reduzierung des Zusammenhangs von Mensch und Natur auf dieses einseitige Moment nur auf der Grundlage einer naturalistischen Annahme von der ursprünglichen und natürlichen Verträglichkeit zwischen der „menschlichen“ und der übrigen Natur gerechtfertigt zu werden, wie es in den *Manuskripten* angedeutet zu werden scheint:

„Dieser Communismus ist als vollendeter Naturalismus = Humanismus, als vollendeter Humanismus = Naturalismus, er ist die *wahrhafte* Auflösung des Widerstreits des Menschen mit der Natur und mit d[em] Menschen“ (ebd./389; ebd./536).

Diese Bedingtheit der „ökologischen“ Perspektive durch die naturalistische Problematik in den *Manuskripten* scheint insofern auch einen Widerspruch von den beiden zu beinhalten, als dass diese implizite Annahme von der ursprünglichen und natürlichen Verträglichkeit zwischen der „menschlichen“ und der übrigen Natur sowie die darauf beruhende Reduzierung des Zusammenhangs von Mensch und Natur auf ein einseitiges Moment in das Absehen vom übrigen Zusammenhang und Widerspruch von Mensch und Natur sowohl bei der bürgerlichen Gesellschaft als auch bei der „menschlichen Gesellschaft“ resultieren können⁵⁹. Allerdings wird diese Reduzierung des Zusammenhangs von Mensch und Natur sowie das daraus resultierende Absehen vom übrigen Zusammenhang und Widerspruch nicht in den *Manuskripten*, sondern in den Entwürfen einer ökologischen Vergesellschaftung auf der Grundlage der Aneignung der *Manuskripte* ohne Konfrontation mit ihrer naturalistischen Problematik⁶⁰ expli-

⁵⁹ A. Schmidt fasst das Verhältnis von der Gesellschaft und der Natur bei Marx als „eine Einheit in der Verschiedenheit“ (A. Schmidt, 1971, S. 36) zusammen. Dabei lösen sich die Unterschiede zwischen den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* und den späteren Schriften einschließlich des *Kapitals* bezüglich dieses Verhältnisses als bloße Betonungsunterschiede auf, nämlich als die Einheit von Gesellschaft und Natur in den *Manuskripten* und als deren Verschiedenheit in den späteren Werken (vgl. ebd., 119). Dagegen scheinen die Unterschiede bezüglich ihrer Problematik, wie der naturalistische Charakter der Einheit von Gesellschaft und Natur in den *Manuskripten*, außer Acht zu bleiben. Trotz seiner Herausstellung der „ätzende(n) Schärfe“ (ebd., S. 110) von Marx und Engels in der *Deutschen Ideologie* „gegen die stark von Feuerbach beeinflussten Lehren der wahren Sozialisten“ und des Hinausgelangens von Marx und Engels „über die Feuerbachsche Naturschwärmerei“ gilt der Einfluss der Philosophie von Feuerbach auf die *Manuskripte* von 1844 bei ihm nur als das nicht völlige Loswerden „von den Feuerbachschen Idolen Mensch und Natur mangels genauerer Kenntnis der ökonomischen Geschichte“ (ebd., S. 109f).

⁶⁰ Im Unterschied zu den Entwürfen einer „ökologischen“ Vergesellschaftung auf der Grundlage der Aneignung der *Manuskripte* von 1844, in denen von den genannten übrigen Widersprüchen von Mensch und Natur meistens abgesehen wird, treten diese Widersprüche bei den Entwürfen einer „ökologischen“ Vergesellschaftung auf der Grundlage der Aneignung der Spätwerke von Marx bzw. Engels hervor. Während z.B. das Projekt „for the reconciliation of man and nature“ in den *Manuskripten* von H. M. Enzensberger etwa als ein Entwurf für den Ökosozialismus unkritisch akzeptiert wird (vgl. H. M. Enzensberger, 1973, S. 48), hebt A. Schmidt die „Unaufhebbarkeit der stofflichen Momente der Arbeitsdialektik“ (A. Schmidt, 1971, S. 118) auch „nach dem Verschwinden der Klassenantagonismen“ (ebd.) auf der Grundlage der „Nichtidentität“ von Mensch und Natur in den Marxschen Spätschriften hervor. Bei E. Gärtner,

ziert. Daher geht es im Folgenden vermittels der Betrachtung dieser Entwürfe um die nähere Erörterung der Bedingtheit der „ökologischen“ Perspektive durch die naturalistische Problematik in den *Manuskripten* und deren Resultate.

Die Entwürfe einer „ökologischen“ Vergesellschaftung auf der Grundlage der Aneignung der *Manuskripte* ohne Konfrontation mit ihrer naturalistischen Problematik, sei diese Aneignung der Maßstab der Interpretation der ganzen Schriften von Marx und Engels oder nicht, scheinen gerade durch diese naturalistische Problematik strukturiert zu werden. Bei diesen Entwürfen wird die nicht-ökologische kapitalistische Vergesellschaftung als dasjenige Resultat der Entfremdung des Menschen von seiner „menschlichen“ Natur aufgefasst, das daher durch die neue Vergesellschaftung und Produktion gemäß dieser „menschlichen“ Natur, vor allem vermittels der Abschaffung der Herrschaft des Privateigentums bzw. Kapitals, gelöst werden kann. Obwohl der durch die Herrschaft des Privateigentums bzw. Kapitals strukturierte gesellschaftliche Aspekt der ökologischen Probleme anders als bei der sog. „deep ecology“⁶¹ bei diesen Entwürfen herausgestellt wird, kennzeichnet sich die „ökologische“ Perspektive bei diesen Entwürfen sowohl bei ihrer Analyse der nicht-ökologischen kapitalistischen Vergesellschaftung als auch bei ihren Entwürfen einer ökologischen Vergesellschaftung durch ihren aus dem Naturalismus resultierenden reduktionistischen Charakter.

Diese Beschränkung der „ökologischen“ Perspektive durch den Naturalismus sowie die theoretischen und praktischen Resultate daraus sind bereits in den Engelsschen Ende 1843 bis Januar 1844 geschriebenen *Umrissen zu einer Kritik der Nationalökonomie* angedeutet, von denen die *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte* von Marx stark beeinflusst wurden. Diese ebenfalls von Feuerbach beeinflussten *Umrisse* beruhen auch auf „einer rein menschlichen, allgemeinen Basis“ (I.3/472; 1/502). Auf dieser Grundlage geht es dabei auch um die epistemologische Kritik an der Nationalökonomie einerseits und um den Entwurf einer neuen Vergesellschaftung andererseits, wodurch sich die „Versöhnung der Menschheit mit der Natur und mit sich selbst“ und der „allgemeine Fortschritt der Menschheit“ (ebd./475; ebd./505) vollziehen sollen. Bei den *Umrissen* werden die Bedingungen dieser „Versöhnung“ und des „Fortschritts“ im Grunde durch zwei Momente zusammengefasst, nämlich die Abschaffung der „Herrschaft des Privatei-

dessen Entwurf einer „ökologischen“ Vergesellschaftung im Grunde auf seiner Aneignung der *Dialektik der Natur* beruht, gilt der Widerspruch von Mensch und Natur auch als eine positive Triebkraft der Entwicklung der Gesellschaft, allerdings auch nach der Abschaffung der Klassenantagonismen (vgl. E. Gärtner, 1979, S. 78).

⁶¹ „Deep ecology“ ist eine Strömung innerhalb der ökologischen Bewegung. Unter der Annahme einer organischen Einheit der ganzen Natur einschließlich der Menschen geht es bei dieser Strömung um die Umgestaltung der Gesellschaft gemäß bestimmten sog. ökologischen Gesetzen auf der Grundlage der Transformation des Bewusstseins der Individuen. Dementsprechend fehlen bei dieser Strömung eine gesellschaftliche und politische Analyse der gegenwärtigen ökologischen Probleme und daraus resultierende Strategien für die Umgestaltung (vgl. D. Pepper, 1996, S. 17ff).

genthums“ (ebd./473; ebd./503) und die dadurch zu ermöglichende Produktion „mit Bewußtsein, als Menschen“ (ebd./484; ebd./515) einerseits und den Fortschritt der Wissenschaft und die darauf beruhende Entwicklung der „Produktionskraft“ des Menschen andererseits. Dabei funktioniert das letztere zugleich als eine Argumentation gegen die „Bevölkerungstheorie“ von Malthus:

„Die der Menschheit zu Gebote stehende Produktionskraft ist unermesslich. Die Ertragsfähigkeit des Bodens ist durch die Anwendung von Kapital, Arbeit und Wissenschaft ins Unendliche zu steigern. Das ‚übervölkerte‘ Großbritannien kann nach der Berechnung der tüchtigsten Ökonomen und Statistiker (...) in zehn Jahren dahin gebracht werden, daß es Korn genug für das Sechsfache seiner jetzigen Bevölkerung produziert.“ (ebd./486; ebd./517)

Diese Kritik an der „Bevölkerungstheorie“ von Malthus in den *Umrissen* scheint insofern richtig, als dass diese Kritik vermittels des Fortschritts der Wissenschaft die Verabsolutierung einer bestimmten Tendenz unter bestimmten geschichtlichen Umständen und unter einem bestimmten Abstraktionsniveau bei Malthus betrifft. Aber diese richtig scheinende Kritik an der naturalistischen Konzeption der Vergesellschaftung im Zusammenhang mit der Natur bei Malthus scheint insofern selbst naturalistisch, als dass die Vergesellschaftung im Zusammenhang mit der Natur in den *Umrissen* vermittels des Glaubens an den Fortschritt der Wissenschaft auf das Problem der Vergesellschaftung gemäß der „menschlichen“ Natur reduziert wird. In diesem Kontext scheint der Entwurf der „Versöhnung der Menschheit mit der Natur und mit sich selbst“ in den *Umrissen* eine Tendenz in den Entwürfen einer „ökologischen“ Vergesellschaftung auf der Grundlage der Aneignung der Marxschen *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte*, nämlich die szientistische Tendenz, implizit vorwegzunehmen, durch die das Problem der „ökologischen“ Vergesellschaftung unter der Bedingung der Abschaffung der Herrschaft des Privateigentums und Kapitals auf das Problem der Entwicklung der Wissenschaft und Technik, allerdings gemäß der „menschlichen“ Natur, reduziert wird. Insofern scheint die Naturvorstellung in den *Umrissen* trotz ihrer Abkopplung von der Einbeziehung der Natur in die Herrschaftsverhältnisse der bürgerlichen Gesellschaft von der Idee der Naturbeherrschung bei Bacon im Sinne des Glaubens an die prinzipielle völlige Beherrschung bzw. Regelung der Natur nicht befreit zu werden:

„(D)ie Wissenschaft unterwirft den Menschen die Naturkraft täglich mehr und mehr.“ (ebd.; ebd.)

Bei der bewussten „ökologischen“ Rezeption der Marxschen Schriften ungefähr ab den 1970er Jahren gelten die *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte* von 1844 bei einigen Theoretikern als der grundlegende Bezugspunkt. In seinem Artikel von 1972 hebt K. D. Shifferd den „ökologischen“ Charakter der Marxschen Vergesellschaftungstheorie hervor und dadurch steht er in direkter Konfrontation mit der Interpretation von Barry Commoner und Aldo Leopold, denen zufolge der Begriff der Natur bei Marx wegen der ungenügenden Entwicklung der Biologie bzw. Ökologie seiner Zeit nicht unter dem Blickwinkel der

„Ökologie“ stehe (vgl. Shifferd, 1972, S. 41). Dabei bilden die Marxschen *Manuskripte* von 1844 den grundlegenden Bezugspunkt von Shifferds „ökologischer“ Rezeption der Marxschen Schriften einschließlich des *Kapitals*. Aber er distanziert seine „ökologische“ Aneignung der *Manuskripte* nicht von ihrer naturalistischen Problematik. Dies zeigt sich vor allem durch die Begründung seiner Betrachtung der Vergesellschaftungstheorie in den *Manuskripten* als einer „ökologischen“. Für ihn ist sie ökologisch bloß deshalb, weil Marx den Menschen und seine Gesellschaft als ein natürliches Phänomen betrachte (ebd.). Allerdings scheint diese Begründung insofern nicht das entscheidende Merkmal einer „ökologischen“ Vergesellschaftungstheorie zu betreffen, als dass diese Betrachtung des Menschen und seiner Gesellschaft als eines natürlichen Phänomens auch bei irgendeiner naturalistischen Vergesellschaftungstheorie nicht verneint wird⁶². Bei Shifferd zeigt sich diese Gleichsetzung der „ökologischen“ Problematik mit der naturalistischen auch durch seine explizite Herausstellung der ursprünglichen „natürlichen“ Verträglichkeit von der „menschlichen“ und äußeren Natur, wodurch er seine „ökologische“ Aneignung der *Manuskripte* ergänzt:

„It is not man in his natural state (which is not to be confused with the state of nature – for Marx it meant civilized, species man), that pollutes, it is de-natured man.“ (ebd., S. 41)

In diesem Kontext scheint es mindestens für Shifferd selbst konsequent, dass er die ökologischen Probleme als die Probleme der Entfremdung des Menschen von „his own nature“⁶³ und „the natural environment“ (ebd., S. 40) auf die Abweichung von einer ursprünglich „ökologischen“ und „menschlichen“ Gesellschaft durch die Herrschaft der Bourgeoisie (vgl. ebd., S. 41) zurückführt:

„Human society per se isn't anti-ecological, it is our bourgeois perversion of human society“ (ebd.).

Obwohl Shifferd durch diese „ökologische“ Aneignung der *Manuskripte* den gegenüber der kapitalistischen Vergesellschaftung kritischen Aspekt in Bezug auf die Natur in den *Manuskripten* herausstellt, scheint sein Entwurf einer „ökologischen“ Vergesellschaftung gerade durch seine unkritische Aneignung der naturalistischen Problematik der *Manuskripte* bedingt zu werden. Dabei zeigt sich diese Bedingtheit vor allem dadurch, dass der Entwurf einer „ökologischen“ Vergesellschaftung bei Shifferd trotz seiner Kritik an der bürgerlichen Vergesellschaftung im Grunde auf dem gleichen Naturalismus und der gleichen Annahme von einem ursprünglichen idealen Naturzustand wie bei der bürgerlichen Aufklärung beruht. Aller-

⁶² Wie Lipietz andeutet, scheint die Tatsache, dass „Marx die menschliche Aktivität in ihre natürliche Umgebung verwurzelt“ (A. Lipietz, 1998, S. 65), kein genügender und notwendiger Grund für die Interpretation der Vergesellschaftungstheorie in den *Manuskripten* als einer „ökologischen“ zu sein: „(D)erjenige ist perfekt, der seinen eigenen Körper als unorganischen Körper der Natur anerkennt“ (ebd.).

⁶³ Allerdings beruht das Verständnis der „menschlichen“ Natur bei Shifferd auf deren Bestimmung in den *Manuskripten* und bei Feuerbach, wie das folgende Zitat andeutet: „He (der Mensch in der bürgerlichen Gesellschaft, Anm. JK) is cut off from his potential development as a human being (from the development of reason, love, art, and from the satisfaction of his true needs).“ (Shifferd, 1972, S. 40)

dings gilt die gegenwärtige bürgerliche Gesellschaft bei Shifferd anders als bei Locke und der bürgerlichen politischen Ökonomie nicht als die Verwirklichung dieses Naturzustandes, sondern als die davon entfremdete Gesellschaft. Aber durch die naturalistische Problematik gilt die „ökologische“ Vergesellschaftung bei ihm als nichts anderes als diejenige Rückkehr des Menschen zum ursprünglich „ökologischen“ und „menschlichen“ Naturzustand, deren beschränkter und reduktionistischer Charakter sich vor allem in der praktischen Strategie für eine „ökologische“ Vergesellschaftung bei Shifferd niederschlägt. Bei ihm hängt diese Rückkehr vor allem von der Abschaffung des Privateigentums (vgl. ebd., S. 41) und von der Produktion für die „true needs“ (ebd., S. 40) des Menschen ab.

Diese Bedingtheit des Entwurfs einer „ökologischen“ Vergesellschaftung durch den Naturalismus bei Shifferd reproduziert sich in anderen Entwürfen einer „ökologischen“ Vergesellschaftung auf der Grundlage der Aneignung der *Manuskripte* von 1844, trotz der einzelnen Unterschiede besonders in Bezug auf eine praktische Strategie für eine „ökologische“ Vergesellschaftung. Obwohl der „ökologische“ Bezugspunkt in den Schriften von Marx und Engels bei H. H. Holz im Grunde an seiner Aneignung der Spätschriften von Engels liegt (vgl. H. H. Holz, 1982, S. 158, 1984, S. 32ff)⁶⁴, führt er den Grund der ökologischen Probleme der kapitalistischen Gesellschaft auch auf die Entfremdung des Menschen von sich und der Natur zurück (vgl. ders., 1982, S. 155ff). Bei ihm wird die Reduktion der ökologischen Probleme auf die Entfremdung des Menschen von sich und der Natur insofern besonders herausgestellt, als dass er den Grund der ungenügenden Entwicklung einer „Theorie der ‚natürlichen Ökonomie‘ oder Ökologie“ bei Marx auf den auf der Entfremdung beruhenden reinen gesellschaftlichen Charakter der ökologischen Probleme in der bürgerlichen Gesellschaft zurückführt⁶⁵. Entsprechend dieser Zurückführung der ökologischen Probleme auf die Entfremdung des Menschen besteht die Lösung dafür auch bei ihm in der „Verwirklichung des unentfremdeten menschlichen Gattungswesens“ (ders., 1982, S. 171). Vorausgesetzt durch die Abschaffung des Privateigentums und der Arbeitsteilung in der kapitalistischen Gesellschaft betont er für die Lösung der ökologischen Probleme vor allem die Entwicklung der Wissenschaft und Technik gemäß der „menschlichen Natur“ (ebd. S. 156). Dadurch vertritt er explizit die wissenschaftliche Tendenz in den *Umrissen* von Engels für eine „ökologische“ Vergesellschaftung,

⁶⁴ Während sich die Analyse der „Entfremdung“ des Menschen von sich und der Natur in der bürgerlichen Vergesellschaftung bei W. Schmied-Kowarzik mit der naturalistischen Philosophie von Schelling verbindet (vgl. W. Schmied-Kowarzik, 1984), findet sich die gleiche Analyse bei H. H. Holz im Zusammenhang mit der naturalistischen „Weltanschauung“ in der „Dialektik der Natur“ des späten Engels. Für die nähere Betrachtung der naturalistischen Problematik in den Spätschriften von Engels, vgl. den Exkurs im vierten Kapitel dieser Arbeit.

⁶⁵ „(E)ntwickelt Marx deshalb nicht eine Theorie der ‚natürlichen Ökonomie‘ oder Ökologie (...). Denn die Entfremdung von der Natur, (...) ist nicht ein natürlicher, sondern ein gesellschaftlicher Prozeß“ (H. H. Holz, 1982, S. 162).

allerdings mit der darin impliziten Voraussetzung der prinzipiellen völligen Beherrschung bzw. Regelung der Natur durch die Entwicklung der Wissenschaft und Technik⁶⁶.

Unter der Berücksichtigung der theoretischen Struktur der *Manuskripte* von 1844, die die bestimmte Form der Vergesellschaftung im Grunde auf die Entfremdung oder die Verwirklichung der „menschlichen“ Natur zurückführt, scheint die Schlüsselfunktion dieser Kategorie der „menschlichen Natur“ bei den erwähnten Entwürfen eher relevant. Allerdings bestätigt sich dies auch bei den anderen Entwürfen einer „ökologischen“ Vergesellschaftung auf der Grundlage der Aneignung der *Manuskripte*. Während K. Soper auf der Grundlage dieser „menschlichen Natur“ eine ökologische Ethik entwirft⁶⁷, funktioniert diese Kategorie bei den Entwürfen zum „Öko-Sozialismus“ auf der Grundlage der Entwicklung der „menschlichen Bedürfnisse“ bei R. Bahro (1977a, 1977b), Th. Ebermann und R. Trampert (1984), und W. Mehte (1981) usw. als ein grundlegender theoretischer Bezugspunkt. In seinen Schriften von 1977 kritisiert Bahro auf der Grundlage seiner Rezeption der Marxschen *Grundrisse* den Kapitalismus und den sog. Realsozialismus. Dabei kritisiert er die *Manuskripte* von 1844 vor allem in Bezug auf das Konzept des Übergangs zum Sozialismus, wonach die Abschaffung des Privateigentums fast automatisch zum Übergang zum Sozialismus führen wird (vgl. Bahro, 1977a, S. 317f). Außerdem ersetzt Bahro das „Gattungswesen“ des Menschen in den *Manuskripten* durch die „Individuen“ der *Grundrisse*. Aber trotz dieser und anderer einzelner Unterschiede zwischen den Schriften von Bahro und den *Manuskripten* scheint die Aneignung der *Grundrisse* bei Bahro insofern auf der Problematik der *Manuskripte* von 1844 zu beruhen, als dass sein Vergesellschaftungsprojekt im Grunde auf einer speziellen Natur des Menschen, nämlich „the most inner tendency of surplus consciousness“ zur „emancipation“ (ders., 1977b, S. 17) basiert⁶⁸. Tatsächlich charakterisiert Bahro den Kapitalismus und den Realsozialismus durch die von diesem „surplus consciousness“ entfremdete Struktur, die sich durch die Herrschaft des Staatsapparats, die daraus resultierende traditionelle Arbeitsteilung und das darunter subsumierte „alienated consciousness“ (ebd., S. 16) der Individuen kennzeichnet. Dabei führt er den Grund der ökologischen Probleme in dieser Ge-

⁶⁶ Ohne die Ambivalenz in Bezug auf diese prinzipielle völlige Beherrschung der Natur in den Engelsschen Spätschriften zu bemerken, führt Holz diese szientistische Idee auf den *Anti-Dühring* zurück (vgl. ebd., S. 171).

⁶⁷ K. Soper will durch ihre Aneignung der *Manuskripte* von 1844 als einer „ontology of labor“ (K. Soper, 1996, S. 87) eine ökologische Ethik entwickeln, die als das politische Mittel für die „green revolution“ (ebd., S. 89) funktionieren soll. Dabei betont sie folgenden Aspekt der „ontology of labor“, dass sich „not only (...) the rest of nature, but (...) our own nature“ (ebd., 88f) durch Arbeit verändert. Obwohl es bei ihr unklar ist, ob sich die Veränderung des letzteren reduzierend auf die angeborene menschliche Natur erklärt oder nicht, stellt sie auf jeden Fall die Entfaltung „our capacity to value“ (ebd. S. 88) dabei heraus. Im Unterschied dazu versucht D. C. Lee in seinem Artikel von 1980 auf der Grundlage der Entfremdung des Menschen von der Natur in den *Manuskripten* eine nicht anthropozentrische Ethik aufzustellen. Zur Kritik dieser Reduktion der Marxschen Theorie auf eine „prescriptive“ (Ch. Tolman, 1981, S. 71) vgl. Ch. Tolman, 1981, S. 70ff.

⁶⁸ Dementsprechend konzipiert Bahro den Kommunismus wie in den *Manuskripten* von 1844 auch als eine Art Rückkehr zu „the primitive community“ (vgl. Bahro, 1977b, S. 13).

sellschaft gerade auf diese Herrschaftsstruktur zurück, die sich durch die stetige Erzeugung der materiellen Kompensation in Konsumtion bewährt (vgl. ebd., S. 17). Wie bei anderen Entwürfen einer „ökologischen“ Vergesellschaftung auf der Grundlage der Aneignung der *Manuskripte* sucht Bahro die Lösung der ökologischen Probleme auch in der Selbst-Verwirklichung bzw. -Entwicklung der Individuen in einer emanzipierten Gesellschaft. Aber anders als in den *Manuskripten* von 1844 hebt er den geistigen und kulturellen Charakter der „menschlichen“ Natur sowie des „menschlichen“ Bedürfnisses explizit hervor⁶⁹. Dementsprechend entwirft Bahro in diesen Schriften gegen die entfremdete, nicht-ökologische, „in ihrem Industrialismus gipfelnde europäische Zivilisation“ (ders., 1977a, S. 309) eine „Kulturrevolution“ (ders., 1977a, S. 485, 1977b, S. 18) für die Emanzipation jedes Individuums, in der es vor allem um „a radical reconstruction of the structure of needs“ und „the conditions for the appropriation of culture“ (ders., 1977b, S. 27) geht. Dabei erscheint diese Zurückführung der Lösung der ökologischen Probleme auf die Verwirklichung dieser im Grunde geistigen „menschlichen“ Natur bei Bahro als das Korrelat seiner naturalistischen und statischen Konzeption des „Naturgleichgewichts“ (ders., 1977a, S. 512) der Ökonomie, wie sein Entwurf der „Ökonomik“ in seinem Programm der Kulturrevolution andeutet⁷⁰. Insofern scheint die Beschränkung der „menschlichen“ Natur in den *Manuskripten* auf das Geistige und Kulturelle bei Bahro seiner Beschränkung der menschlichen Produktion auf die Produktion des „Naturgleichgewichts“ zu entsprechen⁷¹.

⁶⁹ „Yet the specific nature, the most inner tendency of surplus consciousness is expressed not in the interests of compensation, but in those of emancipation. These are oriented to the growth of man as a personality, to the differentiation and self-realization of individuality in all dimensions of social activity. They demand above all the potentially all-round appropriation of culture which, while it certainly has to do with things that one can consume, is fundamentally aimed at something else: at the powers of human nature that are realized in other individuals, in objects, modes of behaviour, relationships, even in institutions.“ (Bahro, 1977b, S. 17f)

⁷⁰ Das „Maximalprogramm der Kulturrevolution“ bei Bahro scheint auf einigen naturalistischen Annahmen über die Grenze bzw. das Gleichgewicht der Ökonomie zu beruhen, die er als „Verlagerung der Prioritäten von der Ausbeutung der Natur durch die Produktion zu deren Einordnung in den natürlichen Zyklus, von der erweiterten auf die einfache Reproduktion“ auflistet (ders., 1977a, S. 485).

Wie im fünften Kapitel dieser Arbeit erörtert werden soll, scheint ein Entwurf einer öko-verträglichen Produktion vor allem die Analyse des konkreten stofflichen und energetischen Charakters bzw. der „materielle(n) Basis“ (II.3.6/2017) oder „technische(n) Basis“ (II.5/399; 23/511) der bestimmten Produktion voraussetzen zu müssen, sowohl bezüglich der gegenwärtigen nicht-ökologischen als auch bezüglich einer alternativen Produktion. Die Diskussion des Produktionsmaßes ohne einen Bezug darauf scheint abstrakt. Bahro scheint aus der bestehenden bestimmten materiellen Basis der Produktion und deren Ausmaß im Vergleich mit der begrenzten natürlichen Kapazität der betroffenen Stoffe, Energie und Emission usw. sein Argument für die asketische Gleichgewichtsökonomie zu schließen. Insofern scheinen bestimmte Arten der materiellen und technischen Basis der Produktion einschließlich des Ausmaßes dieser Produktion bei seiner Argumentation getrennt von ihren geschichtlichen und gesellschaftlichen Umständen und von der gesellschaftlichen Praxis verabsolutiert zu sein. Das erscheint als ein Grund seiner naturalistischen Gleichgewichtsökonomie.

⁷¹ Seit den 1980er Jahren scheint der Naturalismus in den oben erwähnten Schriften von Bahro insofern eher biologisiert zu werden, als dass für ihn der Rückgriff auf einen „Geno-Typ“ des Menschen als die „quasi außer- oder übergeschichtliche rettende Kraft“ (ders., 1982, S. 31) gegen die selbstzerstörerische Tendenz des gegenwärtigen Industriesystems gilt.

Der Entwurf einer „ökologischen“ und emanzipatorischen Vergesellschaftung bei Bahro beeinflusste einen Zweig der Partei *Die Grünen* und wurde von Th. Ebermann und R. Trampert (1984) zu einem ökonomischen Programm

Im Unterschied zu diesem eher asketischen „ökologischen“ Vergesellschaftungsprojekt durch die Verwirklichung des „menschlichen“ Bedürfnisses bei Bahro usw. scheint das „ökologische“ Vergesellschaftungsprojekt bei R. Grundmann optimistisch, obwohl sein Projekt auch auf der „philosophischen Anthropologie“ bei Marx, besonders bei den *Manuskripten* von 1844 beruht (vgl. Grundmann, 1991a, S. 57ff). Dabei scheint dieser Optimismus auf der gleichen szientistischen Tendenz wie in den Engellschen *Umrissen* und bei Holz zu beruhen. Grundmann führt den Hauptgrund der ökologischen Krise von heute auf die von der „human nature“ als kreative „self-realization“ (ders., 1991b, S. 117) und als „nature’s nature“ (ebd., S. 113) entfremdete Technologie zurück. Entsprechend dieser Diagnose findet sich seine Lösung vor allem in der „menschlich“ veränderten Technologie und der dadurch zu ermöglichenden Naturbeherrschung als der bewussten Kontrolle der Natur durch die „menschliche“ Gemeinschaft (vgl. ebd., S. 109f). Aber durch seine Zurückführung des Marxschen Konzepts der „Beherrschung“ auf das bei Bacon⁷² ohne Berücksichtigung der Differenz des Konzepts bei beiden kennzeichnet sich sein Projekt selbst durch die szientistische Tendenz, in der die Möglichkeit der völligen Kontrolle der Natur durch die Entwicklung der Wissenschaft und Technik impliziert wird. Obwohl Grundmann dabei einerseits die Bedeutung der „Beherrschung“ bei Bacon und Marx als „Kontrolle“ richtig herausstellt (vgl. ebd., S. 109f), sieht er andererseits von den unterschiedlichen Bedeutungen der „Beherrschung“ bei Bacon und Marx ganz ab. Aber ganz abgesehen vom Einbeziehen der „Naturbeherrschung“ in die gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnisse bei Bacon, bricht das Marxsche Konzept der „Beherrschung“ auch mit dem deterministischen und mechanistischen Aspekt bei Bacon, wie in den folgenden Kapiteln dieser Arbeit erörtert wird. Dieses szientistische Projekt für die „ökologische“ Vergesellschaftung scheint insofern nur auf der Grundlage der deterministischen bzw. mechanistischen Naturvorstellung wie bei der klassischen Mechanik möglich, als dass die völlige wissenschaftliche und technische Kontrolle der Natur nur in einer deterministischen bzw. mechanistischen Welt, allerdings unter der Voraussetzung der genügenden Entwicklung der Wissenschaft und Technik dafür, möglich wäre⁷³.

für die Partei *Die Grünen* entfaltet, zum Öko-Sozialismus. Dabei wird die Triebkraft der ökologischen Umgestaltung der Gesellschaft über die ökologische Entwicklung der Wissenschaft und Technik hinaus vor allem in der Neuorientierung der Ökonomie gemäß „den menschlichen Bedürfnissen“ gesucht. Ein „Neuansatz zur Rekonstruktion der politischen Ökonomie unter ökologischen Krisenbedingungen“ von W. Mehte (1981) scheint im Grunde auch auf den gleichen theoretischen Annahmen wie bei Bahro, Ebermann und Trampert zu beruhen.

⁷² Marx gilt bei Grundmann als der höchste entwickelte Vertreter des Naturbeherrschungsgedankens bei Bacon schlechthin und die spezielle Position des Menschen innerhalb der ganzen Natur gilt bei ihm als die „domination of nature“ (vgl. Grundmann, 1991a, S. 58ff, 1991b, S. 109f).

⁷³ In seiner Schrift von 1991b kritisiert Grundmann den Naturalismus von T. Benton, der eine ökologische Vergesellschaftung auf der Grundlage der durch die Absicht des Menschen nicht veränderbaren „nature-given material conditions“ (T. Benton, 1989, S. 54) entwirft. Dagegen sei nach Grundmann „any discourse on nature

Zusammenfassend scheint die Auffassung des Zusammenhangs von Mensch und Natur in den erwähnten Entwürfen einer „ökologischen“ Vergesellschaftung auf der Grundlage der Aneignung der *Manuskripte* von 1844 insofern reduktionistisch, als dass die ökologischen Probleme als die Probleme dieses Zusammenhangs auf das Problem der Entfremdung oder Verwirklichung der „menschlichen“ Natur zurückgeführt werden. Die praktischen Strategien für die „ökologische“ Vergesellschaftung“ bei diesen Entwürfen scheinen insofern auch durch diesen reduktionistischen Charakter beschränkt zu werden, als dass diese Strategien unter der Voraussetzung der Abschaffung der Herrschaftsverhältnisse auf die Verwirklichung der „menschlichen“ Natur vermittelt der Entwicklung der „menschlichen“ Bedürfnisse oder der Entwicklung der „menschlichen“ Wissenschaft und Technik zurückgeführt werden. Dabei scheint dieser reduktionistische Charakter in diesen Entwürfen auf der von ihnen unkritisch aufgenommenen naturalistischen Problematik der *Manuskripte* selbst zu beruhen, obwohl die übrigen theoretischen Momente je nach Theoretiker für ihre Entwürfe auch konstitutiv sind. Aber gerade durch diese Aneignung der *Manuskripte* von 1844 ohne Kritik an ihrer naturalistischen Problematik in diesen Entwürfen wird die Rezeption des Marxschen Emanzipationsprojekts im Ganzen durch diejenige naturalistische Problematik wie bei der bürgerlichen Aufklärung beschränkt, bei der es um die natürliche Vergesellschaftung gemäß der menschlichen wie äußeren Natur geht. In diesen Entwürfen gilt das Emanzipationsprojekt bei Marx im Grunde als nichts anderes als das Projekt zur Verwirklichung der ursprünglich guten und öko-verträglichen „menschlichen“ Natur, allerdings in ihrem untrennbaren Zusammenhang mit der übrigen Natur⁷⁴.

Bisher wurde der Marxsche theoretische und politische Entwicklungsprozess von seiner Dissertation bis zu den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* betrachtet. Dadurch wur-

and ecological problems“ im Grunde „a product of history“ (R. Grundmann, 1991b, S. 115). Daher geht es bei seinem Entwurf einer ökologischen Vergesellschaftung um das „constructing a second ‚nature‘“ (ebd., S. 116) gemäß seinem „humanist model“ (ebd., S. 118). Aber dabei scheint Grundmann nicht bewusst zu sein, dass sein „humanist model“ auch eine Art des Naturalismus ist, in dem die Vergesellschaftung der Menschen auf einer inhärent guten Natur des Menschen (vgl. A. Vlachou, 1994, S. 120) beruhen soll: „‚Self-realization‘ (...) and ‚rationality as such‘ (Zitate aus Grundmann, Anm. JK), for example, seem to emanate from an inner human nature which is inherently good. No matter how progressive this may sound, these conceptions are the other side of the coin of the assumption of an inherently greedy and aggressive human nature. They are both idealistic conceptualizations of human beings.“ (ebd.)

⁷⁴ Insofern scheint folgende Argumentation von A. Blachou gegen die Argumentation von Grundmann relevant: „Communism might, then, be understood not as a state of affairs that expresses some inherently good human nature, as Grundmann believes, but as a society that produces what is socially conceived as good human nature.“ (A. Vlachou, 1994, S. 121)

Ch. Tolman kritisiert auch die abstrakte menschliche Natur in den *Manuskripten*. Er versteht die Natur der Menschen in Bezug auf das „Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“ (vgl. Ch. Tolman, 1981, S. 68, S. 71). Dadurch interpretiert er den Entfremdungsbegriff in den sog. reifen Schriften Marxens nicht in Bezug auf die abstrakte menschliche Natur wie in den *Manuskripten*, sondern in Bezug auf die Nebenwirkungen der kapitalistischen Gesellschaftsverhältnisse, wie z.B. die Kontrolle der Arbeitskraft durch einen anderen (vgl. ebd., 67ff). Aber durch diese Re-Interpretation des Entfremdungsbegriffs zieht Tolman den dualistischen Schluss, dem zufolge die Entfremdung aus den kapitalistischen Produktionsverhältnissen und ökologische Probleme aus den kapitalistischen Produktivkräften resultieren (ebd., S. 72f).

de der Übergangsprozess des Projekts der „freien“ und „vernünftigen“ Vergesellschaftung beim jungen Marx als einem Junghegelianer zum Projekt der „menschlichen Gesellschaft“ betrachtet. Dabei wird dieses Projekt der „menschlichen Gesellschaft“ bei Marx insofern als sein erstes gegenüber dem Emanzipationsprojekt der Aufklärung einschließlich der Junghegelianer antagonistisches Projekt interpretiert, als dass Marx eine mit dem bürgerlichen Standpunkt der Aufklärung sowie mit der durch die Aufklärung zu rechtfertigenden bürgerlichen Vergesellschaftung brechende neue Vergesellschaftung auf der Grundlage des „menschlichen“ Standpunkts bei diesem Projekt versucht. Dabei scheint die Radikalität dieses Projekts nicht nur durch die Analyse der bürgerlichen Vergesellschaftung aus dem Blickwinkel der zu erreichenden Emanzipation aller Menschen, sondern auch durch den Ansatz einer „ökologischen“ Perspektive für die Vergesellschaftung ausgedrückt zu werden, der sich vor allem in der Marxschen kritischen Analyse des durch die Herrschaft des Kapitals zu vermittelnden Verhältnisses zwischen Mensch und Natur sowie der kapitalistischen Industrie niederschlägt.

Aber dieses erste gegenüber der Aufklärung antagonistische Projekt bei Marx beruht zugleich auf der naturalistischen Problematik wie bei der Aufklärung, wodurch die über die Aufklärung hinausgehende weitere theoretische und politische Entwicklung bei Marx bedingt wird⁷⁵. Wie schon betrachtet, vermitteln sich das Wesen der Natur und die Wirklichkeit bei diesem ersten antagonistischen Projekt im Unterschied zu deren bloßer Gegenüberstellung bei Feuerbach, auch im Unterschied zum Dualismus von Vernunft und Wirklichkeit bei den Junghegelianern, durch die Einführung neuer theoretischer Momente, nämlich der „Praxis“ bzw. „Arbeit“ und der „Geschichte“. Dabei scheint die Bedingtheit der weiteren theoretischen und politischen Entwicklung von Marx durch die naturalistische Problematik insofern grundlegend, als dass diese neuen Momente selbst als teleologische Kategorien für die Verwirklichung der „menschlichen“ Natur im Zusammenhang mit der übrigen Natur funktionieren. Weiterhin wird der Ansatz einer „ökologischen“ Perspektive auch durch diese naturalistische Problematik bedingt, daher wird der Zusammenhang von Mensch und Natur auf die Entfremdung oder die Verwirklichung der „menschlichen“ Natur reduziert. Schließlich scheint durch diese Bedingtheit durch die naturalistische Problematik die „menschliche Gesellschaft“ bei Marx besonders in den *Manuskripten* im Grunde nichts anderes als die bloße „Rückkehr“ zu einem ursprünglichen „menschlichen“ und „ökologischen“ Naturzustand zu sein.

⁷⁵ Der Naturalismus erscheint beinahe als eine „*philosophie spontanée*“ (vgl. Althusser, 1967) jener Zeit der Aufklärung. In diesem Kontext scheint es nicht erstaunlich, dass der Sozialdarwinismus bei Haeckel gerade auf diesem Naturalismus beruht. Obwohl der Naturalismus bei Haeckel unter dem Einfluss der Evolutionstheorie von Darwin den geschichtlichen Blickwinkel enthält, ordnet sich die Geschichtlichkeit bei ihm als ein Charakteristikum der Natur selbst unter den Naturalismus unter. Dies wird in dieser Arbeit im Abschnitt 2.2 des vierten Kapitels näher betrachtet.

Aber die Einführung dieser neuen Momente funktioniert insofern zugleich als ein immanentes Auflösungsmoment der naturalistischen Problematik, als dass eigene Widersprüche innerhalb der *Manuskripte* von 1844 aus dieser Einführung resultieren. Dabei drücken sich diese Widersprüche vor allem dadurch aus, dass der theoretische Status einer Ausgangskategorie in den *Manuskripten*, nämlich der „menschlichen Natur“ bzw. des „Gattungswesens des Menschen“, durch diese Einführung unklar wird. Denn durch diese Einführung unterscheidet sich diese „menschliche Natur“ als die „von der Natur gesetzte“ Besonderheit des Menschen von der menschlichen Natur als einem durch die Praxis des Menschen zu vermittelnden geschichtlichen Resultat nicht klar. Darüber hinaus scheint die Bedingtheit des Ansatzes einer „ökologischen“ Perspektive durch die naturalistische Problematik insofern einen Widerspruch dazwischen zu implizieren, als dass vom übrigen Zusammenhang und Widerspruch zwischen Mensch und Natur außer dem einseitigen Verhältnis von Mensch und Natur, nämlich der Entfremdung oder der Verwirklichung der „menschlichen“ Natur, dadurch abgesehen wird. Schließlich wird, unter der Berücksichtigung dieser immanenten Widersprüche im Projekt der „menschlichen Gesellschaft“, dieses Projekt besonders in den *Manuskripten* als diejenige höchst entwickelte Form des Emanzipationsprojekts auf der Grundlage der naturalistischen Problematik interpretiert, durch die die immanente Auflösung der naturalistischen Problematik von diesem Projekt selbst eingeführt wird.

Aber trotz dieser immanenten Widersprüche sowie der daraus resultierenden impliziten Auflösung der naturalistischen Problematik in den *Manuskripten* basiert die erste systematische Kritik an den Junghegelianern, besonders an B. Bauer und seinen „Konsorten“ in der *Heiligen Familie*, auf der gleichen naturalistischen Problematik, in der „die menschlichen Wesenseigenschaften“ noch als „Naturnotwendigkeit“ (2/128) gelten. Aber in dieser September bis November 1844 mit Engels gemeinsam geschriebenen Schrift wird die „Idee“ bei den Junghegelianern unter dem Einfluss des französischen Materialismus vor allem in Bezug auf das materielle Interesse⁷⁶ in der bürgerlichen Gesellschaft kritisiert. Dies scheint zu implizieren, dass Marx und Engels die Wirklichkeit jetzt nicht nur durch die „Entfremdung“ des Menschen von seiner „menschlichen“ Natur, sondern auch durch die Einbeziehung in das materielle Interesse der Gesellschaft zu begreifen beginnen. Dabei scheint diese Einbeziehung in das materielle Interesse der Gesellschaft in der *Heiligen Familie* mit den genannten zwei Momenten in den *Manuskripten* die Notwendigkeit des Marxschen Bruchs mit der naturalistischen Problematik anzudeuten, der tatsächlich in den folgenden Monaten mit der bewussten Kritik an der Philosophie von Feuerbach beginnt.

⁷⁶ „Die ‚Idee‘ blamierte sich immer, soweit sie von dem ‚Interesse‘ unterschieden war.“ (2/85)