

EINGEBILDETE VERNUNFT. ZU MARX' „KRITIK DES HEGELSCHEN STAATSRECHTS“.

Friedrike Schick¹

Zusammenfassung:

Der Beitrag fragt mit Bezug auf den Anfang des Abschnitts „Der Staat“ in Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts* nach Inhalt und Triftigkeit von Marx' kritischem Kommentar in seiner „Kritik des Hegelschen Staatsrechts“. – In der Art und Weise der Erschließung der Bestimmungen bürgerlicher Gemeinwesen hält Marx in seinem Kommentar immer wieder ein Ineinanderblenden von heterogenen Elementen fest. Diese Elemente entstammen auf der einen Seite der höchst allgemeinen Ebene der Logik oder der allgemeinen Theorie des Geistes. Von der anderen Seite her handelt es sich um unmittelbar aus der Empirie aufgegriffene konkrete Züge, die für moderne Staaten (oder manchmal auch noch enger für den preußischen Staat des ersten Drittels des 19. Jahrhunderts) charakteristisch sind. Diese zwei heterogenen Elemente sind nun nach Marxens Diagnose bei Hegel so zusammengespannt, dass das logische Element für sich genommen jeweils für die logische Stringenz der Ableitung und die Gewähr der Vernünftigkeit jener Bestimmungen aufzukommen scheint, während die Reihe des Auftretts empirischer Elemente und ihre jeweilige Identifikation mit einem logischen Element die nötige gegenständliche Bestimmtheit beisteuert. Das Hauptproblem dieser Kombination liegt für Marx nicht im Inhalt der beiden Register für sich genommen, sondern in der Kombination selbst. Das allgemeine Element bildet nicht das *genus proximum* des Spezifischen – mit gravierender Folge: Die Kombination erschließt nicht die Logik des Gegenstands, sondern erzeugt nur einen doppelten Schein von Vernunft: einerseits den Schein eines logischen Zusammenhangs der inhaltlichen Bestimmungen, einer stringenten Ableitung – und andererseits verleiht diese theoretische Prozedur dem Gegenstand selbst den Anstrich von Vernünftigkeit. Darin deutet sich der Zusammenhang mit einer Kritik des Gegenstands selbst an. Es scheint, Marx zufolge, nicht ganz zufällig zu sein, dass der Versuch, den modernen, bürgerlichen, Staat als vernünftige Einrichtung zu zeigen, dabei landet, ihn in das Licht einer Vernunft zu stellen, die nicht die seine ist; und zwar deshalb, weil er selbst, bei Licht betrachtet, so vernünftig gar nicht ist.

Schlüsselbegriffe: Marx' Hegelkritik; Rechtsphilosophie; Verhältnis Staat – Gesellschaft; logischer Mystizismus.

IMAGINED REASON. TO MARX' "CRITIQUE OF HEGELIAN PHILOSOPHY OF RIGHT".

Abstract:

With reference to the beginning of the section "The State" in Hegel's *Philosophy of Right*, the article asks about the content and validity of Marx' critical commentary in his "Critique of Hegelian Philosophy of Right". Marx repeatedly observes that Hegel, in developing the determinations of the bourgeois society, interweaves heterogeneous elements. On the one hand, these elements come from the very general level of logic or universal theory of the spirit. On the other hand, they are concrete traits taken directly from empirical research that are characteristic of modern states (or sometimes, more narrowly, characteristic of the Prussian state of the first third of the 19th century). According to Marx's diagnosis of Hegel, these two heterogeneous elements are now connected in such a way that the logical element on its own seems to be responsible for the logical stringency of the derivation and for the guarantee of the rationality of those determinations, while the series of the appearance of empirical elements and their respective identification with a logical element contributes the necessary objective determinacy. For Marx, the main problem with this combination is not the content of the two registers in isolation, but the combination itself: The general element does not form the *genus proximum* of the specific -

¹ Die Autorin (friederike.schick@uni-tuebingen.de) promovierte in München mit einer Arbeit zu Hegels Logik, habilitierte sich in Tübingen mit der Arbeit *Sache und Notwendigkeit. Zum Verhältnis von empirischer und begrifflicher Allgemeinheit* (2005) und lehrt und veröffentlicht mit Schwerpunkt auf der Philosophie Hegels. Zurzeit arbeitet sie in einem Forschungsprojekt zur Religionsphilosophie Hegels und des späten Schelling, zusammen mit Friedrich Hermann und Burkhard Nonnenmacher, an der Universität Tübingen.

with serious consequences: the combination does not open up the logic of the object, but only creates a double appearance of reason: on the one hand, the appearance of a logical connection of the contentual determinations, a stringent derivation - and on the other hand, this theoretical procedure gives the object itself the appearance of rationality. This suggests a connection with a critique of the object itself. It seems, according to Marx, not entirely coincidental that the attempt to show the modern, bourgeois state as a rational institution leads to placing it in the light of a reason that is not its own; and this is because it itself, when viewed in the light, is not so rational.

Keywords: Marx' Critique of Hegel; Philosophy of Right; the relation State - Society; logical Mysticism.

In seinem 1843 verfassten Kommentar² kritisiert Marx Hegels Theorie des Staats, wie sie in dessen *Grundlinien der Philosophie des Rechts*³ entwickelt ist. Die bekannten Stichworte dieser Kritik sind „der logische, pantheistische Mystizismus“ (MEW 1, 205) und die „Vertauschung von Subjekt und Prädikat“:

Wichtig ist, daß Hegel überall die Idee zum Subjekt macht und das eigentliche, wirkliche Subjekt [...] zum Prädikat. Die Entwicklung geht aber immer auf Seite des Prädikats vor. (MEW 1, 209)

In diesem Beitrag soll, weitgehend konzentriert auf den Anfang des Kommentars (zu den Paragraphen 261 und 262), der Frage nachgegangen werden, was es mit dieser Kritik auf sich hat: worauf sie sich bezieht, worin sie besteht und ob sie triftig ist. Um das Ergebnis vorab anzuzeigen: Es bleibt meines Erachtens ein triftiger Vorwurf an Hegels Theorie, dass sie in ihren theoretischen Begründungen und Bestimmungen an zentralen Stellen mit methodischen Formen von Vermitteltheit operiert, die an den konkret anstehenden Begründungs- und Bestimmungsaufgaben vorbeigehen und statt einer Erklärung der Sache den falschen Schein ihrer Vernünftigkeit produzieren. Das wiederum verweist darauf, dass auch die Sache selbst, um die es der Theorie geht, nicht durch Vernunft glänzt: Durch das von Hegel nicht erfundene, sondern dem Anspruch nach in seiner Vernunft erschlossene Gemeinwesen ziehen sich Gegensätze und Verhältnisse der praktischen Über- und Unterordnung, die dessen Einheit, verstanden im Sinn praktischer Interessenharmonie, zu einer imaginären Angelegenheit machen.

236

² Hier zitiert nach: Karl Marx / Friedrich Engels, *Werke* Band 1 (= MEW 1), hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1981, 201–336.

³ Zitiert nach: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, auf der Grundlage der *Werke* von 1832–1845 neu edierte Ausgabe, Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel (= Theorie Werkausgabe), Bd. 7, Frankfurt am Main 1970 (= GPR, TWA 7).

Zur ersten Orientierung des Lesers und auch, um die von mir gemachten exegetischen Voraussetzungen anzuzeigen, sei zunächst kurz umrissen, worum es in der von Marx fortlaufend kommentierten Passage der *Grundlinien* geht.

1. Der Gegenstand von Marx' Kommentar

Das Thema lässt sich auf zweierlei Weise fassen, einmal schlicht dem *Stoff* nach, also durch Angabe der Gegenstände, die in diesen Paragraphen nach und nach erschlossen und theoretisch bestimmt werden, das andere Mal nach der theoretischen *Hauptthese*, die in diesem Ableitungsgang entwickelt und bewährt werden soll.

Dem Stoff nach befinden wir uns mit den Paragraphen 261 bis 313 in der Abteilung „Inneres Staatsrecht“. Nachdem im dritten großen Teil der *Grundlinien* zunächst die (bürgerliche) Familie und die bürgerliche Gesellschaft (d.h., in modernem Jargon gesagt, die Gesellschaft, insofern sie ökonomisch marktwirtschaftlich organisiert ist)⁴ behandelt wurden, wird nun, im dritten Abschnitt, „der Staat“ zum Thema und hier zunächst: sein *allgemeiner Begriff* in Rückbeziehung auf Familie und bürgerliche Gesellschaft (§260–§270), gefolgt von der Auseinandersetzung seiner *inneren Verfassung*, in Gestalt einer Ableitung der Differenzierung der politischen Gewalt in *drei Gewalten*, nämlich a) fürstliche Gewalt (§272–§286), b) Regierungsgewalt (§287–§297) und c) gesetzgebende Gewalt (§298–§320). Aus diesem stofflichen Komplex werden sich die folgenden Analysen im Wesentlichen auf den allgemeinen Teil und den darauf bezogenen Marx'schen Kommentar beschränken.

Was den theoretischen Hauptgedanken angeht, Hegels allgemeine Bestimmung des Staates – seinen Zweck oder Begriff und seine Stellung im Ganzen des vernünftigen Gemeinwesens –, so kommt dieser Gedanke prägnant in §257 zum Ausdruck:

Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee – der sittliche Geist, als der *offenbare*, sich selbst deutliche, substantielle Wille, der sich denkt und weiß und das, was er weiß und insofern er es weiß, vollführt. An der *Sitte* hat er seine unmittelbare und an dem *Selbstbewußtsein* des Einzelnen, dem Wissen und Tätigkeit desselben, seine vermittelte Existenz, so wie dieses durch die Gesinnung in ihm, als seinem

⁴ Hegel folgend, verwende ich den Ausdruck „bürgerliche Gesellschaft“ in diesem Beitrag in diesem durch den marktwirtschaftlichen Aspekt qualifizierten Sinn. Für das Ganze einer solchen Gesellschaft in allen ihren Aspekten verwende ich den Ausdruck „bürgerliches Gemeinwesen“.

Wesen, Zweck und Produkte seiner Tätigkeit, seine *substantielle Freiheit* hat. (TWA 7, 398)

Zur Erläuterung und zur Einordnung dieser Bestimmung des Begriffs des Staates in den Gang der *Grundlinien* lässt sich ergänzen: „Der Staat“ – das ist, wenn ich Hegel recht verstehe, dieselbe Gesellschaft, die zuvor in den Sozialformen der bürgerlichen Familie und der (politisch-rechtlich betreuten, für ihren Bestand beschränkten, modifizierten) warenproduzierenden Ökonomie theoretisch entwickelt wurde. Von dieser Gesellschaft steht an dieser Stelle der *Grundlinien*, also an der Schwelle zum Staats-Abschnitt, für Hegel bereits fest: Sie ist geprägt von einem bestimmten allgemeinen Zweck, einem Zweck, der aus dieser Gesellschaft mehr als ein Aggregat von familiär und marktökonomisch verfassten Einzel- und Kollektivsubjekten macht. Dieser Zweck ist die Objektivation vernünftiger Freiheit – jener Zweck, der von Anfang der *Grundlinien* an maßgebend, sozusagen der Taktgeber der Theoriebildung gewesen ist. Was nun, mit dem Beginn des Abschnitts zum Staat, neu hinzukommt, ist das Moment, dass dieser Zweck nun auch *als solcher*, als in seiner Allgemeinheit gewusster, zum expliziten Organisationsprinzip des Gemeinwesens avanciert – „avanciert“ nicht im Sinn einer historischen Veränderung der betrachteten Gesellschaft gemeint, sondern im Sinn des In-Betracht-Nehmens eines zuvor noch abgeblendeten Moments.⁵ Vernünftige Freiheit stellt sich damit nicht mehr nur als der *inhaltlich* allgemeine Zweck eines solchen Gemeinwesens dar, sondern zeigt sich auch in der diesem Inhalt angemessenen *Form*. Anders gesagt: „Der Staat“ – das ist das bürgerliche Gemeinwesen auf demjenigen Konkretionsniveau betrachtet, auf dem – und zwar sowohl von den politischen Institutionen her als auch im Wissen und Handeln ihrer Bürger und bürgerlichen Kollektivsubjekte (wie etwa der Korporationen) – alle besonderen Geschäfte und Interessen als auf diesen einen, einigenden Zweck bezogene gewusst und ausgerichtet werden. Mit dieser Begriffsbestimmung des Staates ist eine Harmonie zwischen der Freiheit des Einzelnen und der Freiheit des Gemeinwesens impliziert, die Hegel in der Anmerkung zum nachfolgenden Paragraphen 258 auch explizit aussagt:

238

⁵ Dass der Übergang von der bürgerlichen Gesellschaft zum Staat nicht als Darstellung eines zeitlichen Übergangs, einer Realgenese des bürgerlichen Staats aus einer vorstaatlichen bürgerlichen Gesellschaft, zu verstehen ist, entnehme ich der Anmerkung des vorangehenden Paragraphen. Dort heißt es: „In der Wirklichkeit ist darum der *Staat* überhaupt vielmehr das *Erste*, innerhalb dessen sich erst die Familie zur bürgerlichen Gesellschaft ausbildet“ (GPR §256A, TWA 7, 397f.).

Die Vernünftigkeit besteht, abstrakt betrachtet, überhaupt in der sich durchdringenden Einheit der Allgemeinheit und der Einzelheit und hier konkret dem Inhalte nach in der Einheit der objektiven Freiheit, d. i. des allgemeinen substantiellen Willens und der subjektiven Freiheit als des individuellen Wissens und seines besondere Zwecke suchenden Willens – und deswegen der Form nach in einem nach *gedachten, d. h. allgemeinen* Gesetzen und Grundsätzen sich bestimmenden Handeln. (TWA 7, 399)

Für den weiteren Gang der Staatstheorie, ihre Entwicklung ins Besondere, ist damit ein besonderer Anspruch gesetzt: Darin müsste sich zeigen lassen, dass die „innere Verfassung des Staats“, d.h. die drei Gewalten, wie sie einzeln bestimmt sind und wie sie der Bürgerschaft insgesamt als „die“ Staatsgewalt gegenüberreten, als adäquate Verwirklichung dieser theoretischen Begriffsbestimmung des Staates zu begreifen ist bzw. sind. Die im Ausgang beanspruchte Harmonie müsste in der Entfaltung der Staatstheorie ihre Einlösung finden. Dass und warum das nicht der Fall ist, wird das große Thema des Marx'schen Kommentars.⁶

Den ersten Grund für Zweifel an der Harmonie zwischen Staat und Bürger legt dabei in gewisser Weise Hegel selbst. Dass es damit ein Problem gibt, tritt nämlich hervor in Hegels Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Staat einerseits und der bürgerlichen Gesellschaft bzw. der Familie andererseits in §261; und an der Weise, wie Hegel mit diesem Problem theoretisch umgeht, entzündet sich in Marx' Kommentar die Kritik – die Kritik an der Hegelschen Theorie und die Kritik an ihrem wirklichen Gegenstand. Diese beiden Themenstränge und wie sie miteinander verbunden sind, gilt es nun zu verfolgen.

239

2. Eine „ungelöste Antinomie“

Der fortlaufende Kommentar in Marx' „Kritik des Hegelschen Staatsrechts“ setzt ein mit §261, in dem es, wie gesagt, um das Verhältnis von Familie und bürgerlicher Gesellschaft zum Staat geht, der zuvor als „die Wirklichkeit der konkreten Freiheit“ (§260) bestimmt worden war.

⁶ Einen erhellenden bündigen Durchgang durch Marx' Text unter dieser Leitlinie bietet Christian Iber, „Methodische und inhaltliche Aspekte von Marx' Kritik des Hegelschen Staatsrechts“. In: Wischke, M.; Przylebski, A. (Hg.), *Recht ohne Gerechtigkeit? Hegel und die Grundlagen des Rechtsstaates*. Würzburg 2010, 169–190.

Zur leichteren Übersicht gebe ich zu den von mir behandelten Kommentarpassagen jeweils auch den kommentierten Text der *Grundlinien der Philosophie des Rechts* wieder. Der Haupttext von §261 lautet:

Gegen die Sphären des Privatrechts und Privatwohls, der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft ist der Staat einerseits eine *äußerliche* Notwendigkeit und ihre höhere Macht, deren Natur ihre Gesetze sowie ihre Interessen untergeordnet und davon abhängig sind; aber andererseits ist er ihr *immanenter* Zweck und hat seine Stärke in der Einheit seines allgemeinen Endzwecks und des besonderen Interesses der Individuen, darin, daß sie insofern *Pflichten* gegen ihn haben, als sie zugleich Rechte haben (§155). (TWA 7, 407f.)

Wo Hegel selbst bereits den Gegensatz zwischen *äußerlicher Notwendigkeit* und *immanentem Zweck* hervorhebt, geht Marx einen Schritt darüber hinaus, wenn er schreibt: „Hegel stellt hier eine ungelöste *Antinomie* auf. *Einerseits* äußerliche Notwendigkeit, *andrerseits immanenter Zweck*.“ (MEW 1, 204).

Was führt Marx dazu, hier eine Antinomie – also im Wortsinn einen unlösbaren Widerspruch – in der Bestimmung des Verhältnisses zwischen den Sphären des Privatrechts und Privatwohls auf der einen Seite und dem Staatszweck auf der anderen zu diagnostizieren? Marx weist darauf hin, dass Hegel in §261 nicht von „empirischen Kollisionen“ (ebd.) spricht. Gemäß Hegels Aussage tritt der Staatszweck also nicht nur in Einzel- oder Ausnahmefällen privaten Interessen in der Form der äußerlichen Notwendigkeit, des Zwangsgesetzes, gegenüber, sondern ganz allgemein den beiden Sphären des Privatinteresses, also jenen Interessen, insofern sie ganz regulär dem Begriff von Familie und bürgerlicher Gesellschaft entsprechen. Damit handelt es sich in der Tat nicht mehr um einzelne Interessenkollisionen, um das Geltendmachen des allgemeinen Interesses gegen einzelne Ausreißer, sondern um die Unterordnung der Sphären des Privaten im Großen und Ganzen. Ihnen selbst tritt der Staatszweck diesem Paragraphen zufolge in der Form eines ihnen äußerlich auferlegten Gesetzes, eines Zwangs, gegenüber. Das heißt aber nichts anderes als dass diese Sphären damit einem Zweck untergeordnet werden, der nicht der ihre ist. Das wiederum steht direkt gegen die Aussage, dass es sich beim Staatsinteresse zugleich um den der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft immanenten Zweck handle.

Nun erläutert Hegel diese zweite, der ersten entgegengesetzte Seite des Verhältnisses von Staat und Gesellschaft, die *Einheit* beider, näher dadurch, dass die Bürger insofern Pflichten gegen

Staat haben, als sie zugleich Rechte haben. Marx kommentiert diesen Gedanken nicht eigens, es lohnt sich aber, ihm nachzugehen. In seiner Anmerkung profiliert Hegel die hier relevante Identität von Recht und Pflicht in der Abgrenzung von beider Identität im Feld des Privatrechts. Dort herrscht die Identität in Form der *Gleichheit*: Was dem einen recht ist, muss dem anderen billig sein. Hier bei Rechts- und Pflichtverhältnissen zwischen Staat und Bürger buchstabiert sich Identität anders. Der Bürger hat „nicht Rechte *desselben Inhalts*, als er Pflichten gegen Fürst und Regierung hat.“ (§261Z, TWA 7, 409) Aber das bedeutet nicht, dass der Bürger gegenüber Fürst und Regierung *nur* im Verhältnis des Verpflichteten, des „Untertans“ (ebd.), stünde und sein – das besondere – Interesse nur als das dem allgemeinen gegenüber unwesentliche vorkäme. Nein, „das Individuum muß in seiner Pflichterfüllung auf irgendeine Weise zugleich sein eigenes Interesse, seine Befriedigung oder Rechnung finden, und ihm [muß] aus seinem Verhältnis im Staat ein Recht erwachsen, wodurch die allgemeine Sache *seine eigene besondere Sache* wird.“ (Ebd.) – In Gestalt dieser Identität von Recht und Pflicht wiederholt sich freilich das Rätsel, *wie* hier der positive und der negative Bezug des Staats aufs Bürgerinteresse zusammengehören. Denn zunächst einmal lässt sich auch gegen diesen Gedanken einwenden: Wenn sich die Bürgerpflicht dem Inhalt nach als dem Bürgerinteresse dienlich erweist – weshalb behält sie dann noch die Seite der Pflicht – der praktischen Unterordnung, des Gegensatzes gegen das eigene Interesse? Umgekehrt, umgekehrt. Das Rätsel spitzt sich also in die Frage zu, worin diese „irgendeine Weise“ besteht, in der der Bürger in dem, woran er sich ungeachtet seines Interesses zu halten hat, sein eigenes Interesse berücksichtigt findet.

241

Ein guter Anfang für die Beantwortung dieser Frage wäre der Rückgang auf die in der bürgerlichen Gesellschaft eingerichteten Formen der Interessenverfolgung, zu denen die ersten beiden Teile der *Grundlinien* auch schon einigen Aufschluss geben. Dass mit der Verkehrsform des Privateigentums Interessen etabliert sind, die um ihrer Kollisionen willen tatsächlich auf die Unterordnung aller unter eine höhere Gewalt angewiesen sind, wäre die Richtung, in der die Auflösung des Rätsels zu suchen ist.

Doch Hegel hat an dieser Stelle offenbar eine Auflösung anderer – und dem Anspruch nach: höherer, vernünftigerer Art – im Auge. Das legt jedenfalls der anschließende Paragraph nahe. Dass die Aussage von §262 überhaupt auf das im vorigen nachvollzogene Problem bezogen ist, möchte ich im Folgenden zeigen, um im Anschluss daran Marx' Kritik, dem dieser Paragraph geradezu als ein Paradefall von logischem Mystizismus gilt, nachzuvollziehen und zu prüfen.

3. Die wirkliche Idee in Aktion – ein Fall von Mystizismus?

Der Paragraph lautet:

§262. Die wirkliche Idee, der Geist, der sich selbst in die zwei ideellen Sphären seines Begriffs, die Familie und die bürgerliche Gesellschaft, als in seine Endlichkeit scheidet, um aus ihrer Idealität für sich unendlicher wirklicher Geist zu sein, teilt somit diesen Sphären das Material dieser seiner endlichen Wirklichkeit, die Individuen als die *Menge* zu, so daß diese Zuteilung am Einzelnen durch die Umstände, die Willkür und eigene Wahl seiner Bestimmung *vermittelt* erscheint. (Hier zitiert nach MEW I, 205)⁷

Welcher Art, welchen Inhalts die Interessen sind, die in Familie und bürgerlicher Gesellschaft verfolgt werden, wird in diesem Paragraphen offensichtlich nicht angesprochen. Dennoch ist er auf das Rätsel des zuvor angezeigten Doppelverhältnis von Identität und Gegensatz/Unterordnung, von Wesensidentität und Identität per Unterordnung bezogen, nur in einer ganz eigenen Weise. Nach dem ersten Teil der Aussage von §262 gibt es den Geist, der sich im bürgerlichen Gemeinwesen verwirklicht, sozusagen in dreifacher Ausfertigung: erstens in seiner allgemeinen, uniformen Rohfassung; zweitens in Gestalt von zwei einander gegenübergesetzten Formen der Verwirklichung oder Objektivierung dieses selben Geistes, die in ihrer jeweiligen Besonderheit und den darin begründeten Gegensätzen und Beziehungen jede auf ihre beschränkte („endliche“) Weise diesen einen Geist verwirklichen; und schließlich drittens in einer Gestalt, in der die zwei besonderen Sphären so zum Ganzen eines Gemeinwesens integriert sind, dass der sie schon an sich bestimmende allgemeine Zweck auch als bewusstes, explizites Organisationsprinzip auf sie zurückbezogen wird. Darin steckt das folgende Angebot zur Lösung der Antinomie: Familie und bürgerlicher Gesellschaft ist ein beide übergreifender Zweck immanent, der es selber *verlangt*, dass seine Verwirklichung die Gestalt von Gegensätzen annimmt, deren Pole eine relative Selbständigkeit gegeneinander und gegen ihn, den allgemeinen Zweck, annehmen. Der Gegensatz im fertigen, wirklichen Gemeinwesen, der darin besteht, dass der Gesellschaft die Ausrichtung aufs Allgemeine wirklich in der Form von Zwangsgesetzen oktroyiert wird, ist eingebettet in einen Wesenszusammenhang, in der diese Entgegensetzung als notwendiger

242

⁷ Die Unterstreichungen geben Marx' Hervorhebungen wieder, die Kursivierungen die des Hegelschen Originals.

Modus der Verwirklichung dieses allgemeinen Zwecks als eines bewussten zugleich begründet und entschärft erscheint. Der allgemeine Zweck könnte nicht *objektiv* werden, wenn er sich nicht in die bestimmten gesellschaftlichen Formen auseinanderlegte; und er könnte sich wiederum nicht in diese bestimmten Formen auseinanderlegen, wenn diese nicht zur *Entgegensetzung* – auf ihrer eigenen Ebene, damit aber auch gegen ihr Allgemeines – auseinandergingen. Nach der anderen Seite hin scheinen diese notwendigen Entgegensetzungen im Letzten auch wieder aufgehoben in einer vollständig ausgebildeten Endgestalt, in der die Einheit des allgemeinen Zwecks seine eigene Existenz gewinnt und ihn gegenüber den besonderen Sphären als den ihren geltend macht.⁸

Zusätzlich zum Verhältnis zwischen den besonderen Sphären von Privatrecht und Privatwohl und dem allgemeinen Zweck des bürgerlichen Staats nimmt §262 nun auch die Beziehung des *Einzelnen*, des individuellen Bürgers auf beides in den Blick, ja, darin besteht die Hauptaussage des Paragraphen. Hier nimmt Hegel offenkundig auf einen Sachverhalt Bezug, der aus bürgerlichen Staatswesen bekannt ist: Auf welchen Posten, in welche soziale Stellung ein Individuum zu stehen kommt, das ist in dieser Gesellschaft nicht durch Geburt und nicht durch politische Weisung oder Gesamtplanung vorherbestimmt. Stattdessen ist zunächst einmal das Individuum selbst gefragt – es kommt darauf an, was das Individuum sich für sich vorstellt und vornimmt – davon freilich nicht allein, sondern letztlich davon, was von seinen Vorstellungen es kraft der Mittel, die ihm zu Gebote stehen, und der praktischen Konkurrenzverhältnisse, in denen es sich zu schlagen hat, zu realisieren vermag. Freiheit der Berufswahl – ist das geeignete Stichwort, den hier angesprochenen Zusammenhang (nicht zu erschöpfen, aber) anzuzeigen. Nun ist dieser bekannte Sachverhalt von Hegel nicht einfach wiedergegeben, sondern theoretisch aufbereitet, der Absicht nach aus dem Zusammenhang mit dem zuvor Abgeleiteten begründet. Und zwar baut Hegel ihn ein in die Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung der „wirklichen Idee“ oder „des Geistes“, der eben nicht nur als *allgemeiner*, sondern auch als in *besondere* Sphären differenzierter zu denken ist, die wiederum in Gestalt der *einzelnen* Mitglieder der Gesellschaft mit Leben erfüllt und am Leben erhalten werden.

In Bezug auf diesen Paragraphen nun diagnostiziert Marx den Parafall eines *Mystizismus*, der seiner Ansicht nach die ganze Hegelsche Rechtsphilosophie durchzieht: „An dieser Stelle

⁸ Darin ist ein gedankliches Muster exemplifiziert, das sich bei Hegel nicht nur in anderen Systemteilen (etwa der Religionsphilosophie), sondern auch als bestimmendes Muster des Systemaufbaus im Ganzen wiederfindet.

erscheint der logische, pantheistische Mystizismus sehr klar.“ (MEW 1, 205) Und so viel ist ja offenkundig (Marx hebt es durch Unterstreichungen noch einmal eigens hervor), dass Hegels Aussage so abgefasst ist, dass *die wirkliche Idee* oder *der Geist* als eine Art zweckmäßig handelnder, seine eigene ihm adäquate Verwirklichung besorgender Akteur auftritt, und die aus der gesellschaftlichen Wirklichkeit bekannten Sachverhalte als Produkte oder Vollzugsbestimmungen dieser Selbstbestimmung dieses Subjekts sui generis figurieren:

Die sogenannte ‚wirkliche Idee‘ (der Geist als unendlicher, wirklicher) wird so dargestellt, als ob sie nach einem bestimmten Prinzip und zu bestimmter Absicht handle. Sie scheidet sich in endliche Sphären, sie tut dies, „um in sich zurückzukehren, für sich zu sein“, und sie tut dies zwar so, daß das grade ist, wie es wirklich ist. (MEW 1, 205)

Worin genau besteht der Vorwurf, trifft er Hegels Theorie, und schließlich: Was hat er mit jener „Antinomie“ zu tun, die Marx in §261 erkannt haben wollte?

In Bezug auf die erste Frage scheint so viel klar zu sein: Hegel, so der Vorwurf, setzt an die Stelle der wirklichen Subjekte – will sagen: Akteure – Entitäten, die für wirkliche Aktionen gar nicht in Frage kommen: Geistersubjekte. Und die wirklichen Subjekte kommen umgekehrt nicht als solche vor, sondern als Produkte oder Durchführungsbestimmungen der Selbstbestimmungs- und Selbstverwirklichungsprozesse, die eigentlich jene Geistersubjekte vollziehen. Lassen wir diese Darstellung des Vorwurfs erst einmal so stehen. Wäre Hegels Theorie davon getroffen?

Hier scheint mir eine Abgrenzung am Platz zu sein. Anzunehmen, dass Hegel buchstäblich unter die Geisterseher gegangen wäre, liegt nicht nahe. Es liegt nicht nahe, ihm die Ansicht zuzuschreiben, es gebe zuzüglich zu allen menschlichen geistbegabten Individuen, die zusammen eine Gesellschaft wie die von ihm theoretisch entwickelte bilden, noch genau ein weiteres, diesmal rein geistiges Individuum, das im Hintergrund – unsichtbar, da immateriell – die Fäden zieht und auf diese Weise Ergebnisse zustande bringt, die sich aus den Handlungen der menschlichen Akteure (einschließlich ihrer Institutionen) endgültig nicht erklären ließen.⁹ Solche Geheimakteure zu postulieren liegt so gar nicht im Programm einer Theorie, die mit der Devise einsetzt: „So soll denn diese Abhandlung, insofern sie die

⁹ Das wäre sozusagen ein ins Freundliche gewendetes Gegenstück zu den Verschwörungstheorien, wie sie gegenwärtig anlässlich der staatlichen Beschränkungen des gesellschaftlichen Lebens im Dienst der Seuchenbekämpfung wieder in Schwung kommen.

Staatswissenschaft enthält, nichts anderes sein als der Versuch, den *Staat als ein in sich Vernünftiges zu begreifen und darzustellen.*“ (TWA 7, 26)

Dennoch ist nicht von der Hand zu weisen, dass Hegel die wirkliche Idee, den Geist, wie ein planvoll und selbstbewusst agierendes Subjekt behandelt und die vorfindlichen Züge der Gesellschaft als Produkte von dessen Aktivitäten. Was bleibt davon stehen, wenn wir das eben angesprochene konkretistische Missverständnis einmal ausgeschlossen haben? Für den ersten Teil des Paragraphen, der von der Scheidung der wirklichen Idee in die beiden Sphären Familie und bürgerliche Gesellschaft um willen ihrer Verwirklichung als für sich unendlich wirklicher Geist handelt, bietet sich die (oben schon einmal, allerdings mit anderem Akzent abgefasste) Reformulierung an: Das vernünftige Gemeinwesen ist eines, in dem die Freiheit des allgemeinen Willens in Einheit mit der Freiheit des individuellen Willens verwirklicht ist und verwirklicht wird. Das ist der allgemeine Zweck. Dieser allgemeine Zweck ist kein zuschüssiger Akteur, sondern ebendies: allgemeiner Zweck. Dieser Zweck verlangt zu seiner Verwirklichung erstens die Binnendifferenzierung der Gesellschaft, deren Zweck er ist, in Familie und bürgerliche Gesellschaft, und zweitens die allgemeine, die denkende, Bildung, Artikulation, Durchsetzung und Fortentwicklung seiner Notwendigkeiten, seiner Durchführungsbestimmungen – das Thema des Abschnitts zum Staat.

245

In Bezug auf den zweiten Teil bzw. die Hauptaussage des Paragraphen, schließt sich die folgende geisterfreie Reformulierung an: In der skizzierten Art und Weise der Verteilung der Individuen auf die Geschäfte der Gesellschaft – ungeachtet oder vielleicht gerade dank des Gewusels von Zufall und Willkür – vollzieht sich eine vernünftige Gesamtorganisation zum Wohl und zur Freiheit aller. In dem Prozess der Verteilung der Individuen auf die ökonomischen und sozialen Stellen und Stellungen dieser Gesellschaft gibt es zwar gerade nicht die einzelne, selbstbewusst planende, anordnende Instanz, weder in Gestalt eines Einzel- noch eines Kollektivsubjekts – aber in diesem Prozess steckt ein System, und zwar nicht irgendeines, sondern ein vernünftiges, eben das der wirklichen Idee oder des Geistes alias der Verwirklichung der Einheit von allgemeiner und individueller Freiheit. Vertreten wird nach dieser Lesart für die Verteilung der Individuen auf die Funktionen von Staat und Gesellschaft eine Art „invisible hand“, nur erweitert vom ökonomischen Feld auf alle Subsysteme des bürgerlichen Gemeinwesens. Was in der buchstäblichen Lesart als aufeinander folgende Aktionen eines handelnden Subjekts erscheint, sind notwendige inhaltliche Beziehungen, Zusammenhänge zwischen zweckförmigem Prinzip und den gesellschaftlichen Einrichtungen und Prozessen, deren Prinzip es ist.

Wenn wir diese in Bezug auf die Anzahl der beteiligten handelnden Akteure deflationäre Lesart einsetzen – was bleibt dann von Marx' Kritik? Bestand sein Vorwurf darin, die Vernunft des Ganzen aus dem Gemeinwesen selbst auszulagern auf ein Geistersubjekt, könnte man nun ja annehmen, der Vorwurf sei durch die angebotene Lesart erübrigt, die die Vernunft wieder dem Handeln der gesellschaftlichen Akteure und Instanzen einverleibt. Dieser Eindruck täuscht. Er täuscht erstens insofern, als Hegels Behandlung der Idee des Staates als eines handelnden Subjekts auch seiner Intention nach nicht pur in eine launige Metapher aufzulösen ist. Seine Theorie erschöpft sich – auch nach der eben gegebenen Reformulierung – nicht darin, einen allgemeinen Zweck anzugeben, dessen Geltung in der Welt damit steht und fällt, dass er in der Form des subjektiven Zwecks, der Absicht, von den gesellschaftlich und politisch Handelnden gesetzt und verfolgt würde. Vielmehr spielt er eine Rolle, die dem eines zusätzlichen vernünftigen Akteurs funktional äquivalent ist, nämlich die eines seine eigene Verwirklichung, seine Selbsterhaltung und seinen Fortschritt bewirkenden Vernunftzwecks. Dementsprechend erschöpft sich auch Marx' Kritik nicht in der Bestreitung oder Bezweiflung der Existenz eines zusätzlichen Geist-Subjekts. Worauf es ankommt, ist die *inhaltliche Bestimmung dieser Vernunft* oder *dieses Geistes*, und die entscheidet sich nicht erst daran, ob Hegel für die Instantiierung dieser Vernunft ein apartes individuelles Subjekt veranschlagt oder nicht:

246

Was also ist er, welchen Inhalt hat er, jener Geist (oder jene wirkliche Idee), der da in den drei Fassungen der Allgemeinheit, endlichen Besonderheit und unendlichen Einzelheit das Rückgrat, den unbewegten Beweger des gesellschaftlichen Lebens ausmacht? Er ist ja in zwei Bestimmungen gefasst, die sich zueinander wie *genus proximum* und *differentia specifica* zu verhalten scheinen: Die Grund- oder Gattungsbestimmung entstammt offenbar dem Allgemeinheitsgrad nach höheren Theorieebenen, nicht der Ebene der Sozialphilosophie, sondern der allgemeinen Theorie des Geistes und noch eins höher hinauf, der Logik – wobei der Geist mit der spezifischen Differenz des „Wirklichen“ in der Sphäre der Idee verortet wird. Erst die Relativklausel „... der sich selbst in die zwei ideellen Sphären seines Begriffs, die Familie und die bürgerliche Gesellschaft [...] scheidet“ (GPR §262, TWA 7, 410) macht klar, dass hier nicht von Geist im allgemeinen die Rede ist, sondern von dem Geist – dem Prinzip, dem Zweck – des bürgerlichen Gemeinwesens. Was dieser Geist seinem Inhalt nach ist, können wir im Anschluss an §258A so fassen: Dieser Geist ist *die Einheit von allgemeiner und individueller* (oder von objektiver und subjektiver) *Freiheit*.

Halten wir uns an diese Antwort – was haben wir damit theoretisch erreicht? Ist damit die Frage geklärt, wie sich die Privatsphären des bürgerlichen Gemeinwesens mit dem Staatszweck vermitteln? Die Antwort „die Einheit von allgemeiner und individueller Freiheit“ als die Einheit beider Seiten begründend einzusetzen, heißt so viel zu sagen wie: Die Lösung liegt in der vorausgesetzten harmonischen Vermitteltheit von allgemeinem und besonderem Willen. Das führt uns theoretisch nur im Kreis herum. Ob harmonisch vermittelt oder entgegengesetzt oder eine Mischung aus beiden – in jedem Fall werden allgemeine, besondere und einzelne Zwecke im Feld gesellschaftlicher Verhältnisse als Zwecke einen Inhalt haben müssen, damit sich überhaupt die Frage sinnvoll stellen lässt, was sie miteinander zu tun haben und ob ihr Verhältnis als perpetuierliche Wiederherstellung von Harmonie aus der Entgegensetzung oder wie auch immer zu charakterisieren ist.

Ein analoges negatives Ergebnis stellt sich bei dem in §262 neu eingeführten Thema ein, dem Thema der Distribution der Bevölkerung auf gesellschaftliche Positionen: Hier wäre der nächste Schritt, zu zeigen oder zu verfolgen, *wie* in dieser bestimmten Art und Weise der Verteilung der Individuen auf die gesellschaftlichen Positionen *was für ein* System steckt. Setzen wir „die Einheit von allgemeiner und einzelner Freiheit“ zur Antwort ein, so erhalten wir eher die erneute Suchanfrage als die gesuchte Antwort. Die Verteilung erscheint vermittelt „durch die Umstände, die Willkür und eigene Wahl seiner Bestimmung“ (ebd.). Erkennen wir jetzt in dieser Erscheinung ihr Wesen besser, wenn wir als Prinzip „die Einheit der allgemeinen und der individuellen Freiheit“ einsetzen? Eigentlich nicht, weil damit die Frage nur weitergeschoben ist, warum die Umstände und die Willkür dem Moment der individuellen Freiheit, der Wahl der eigenen Bestimmung, eigentlich, letztlich nicht als äußerliche Notwendigkeit gegenübertreten. Damit wird auch nicht gezeigt, dass oder wie in dieser Art und Weise der (Nicht-)Organisation der Funktionsteilung innerhalb des bürgerlichen Gemeinwesens sich ein vernünftiger Zusammenhang, eben die Einheit von allgemeiner und individueller Freiheit, verwirklichen sollte oder könnte.

Aber haben wir die Rechnung nicht ohne den Wirt gemacht – d.h., in der Konzentration auf die *Definition* des logischen Subjekts zu wenig darauf geachtet, dass sich der geistige und damit vernünftige, letztlich gutartige Charakter von etwas für Hegel gerade in der Entwicklung des Subjekts zur konkreten Bestimmung, also in der *Bewegung*¹⁰ des

¹⁰ Mit „Bewegung“ ist hier nicht, jedenfalls nicht in erster Linie, ein zeitlicher Ablauf gemeint. Für Hegels Theorie des bürgerlichen Gemeinwesens im Besonderen hatten wir schon gesehen, dass die Reihenfolge der Ableitung keine Historie der Entstehung ihrer Gegenstände transportieren will.

Unterscheidens aus der Allgemeinheit und des Erhebens aus der Unterscheidung in die gewußte Allgemeinheit besteht – ganz so, wie es hier für den Staat, das zum Staat ausgebildete bürgerliche Gemeinwesen ausgesagt ist? Wenn dementsprechend die notwendigen Gegensätze in diesem Gemeinwesen einerseits der Preis der Verwirklichung des vernünftigen Zwecks wären – und andererseits auch gar nicht der letzte Stand, weil über diesen Gegensätzen die bewusste politische Organisation in der Form allgemeiner Gesetze stünde? Was also ergibt sich zum einen für die Erklärung, zum anderen für den angestrebten Beweis der Vernünftigkeit des bürgerlichen Staats, wenn wir dieser Spur folgen?

Ähnlich wie bei der Definition des logischen Subjekts von §262 ist die Bewegung von Selbstdifferenzierung und reflektierter Wiedervereinigung zweiteilig bestimmt: Zum einen, der Grundbestimmung oder der Gattung nach, ist diese Bewegung eine Reprise aus der *allgemeinen Theorie des* – sei es theoretischen oder praktischen, subjektiven oder objektiven – *Geistes*. Dass die Analyse auf dieser allgemeinen Ebene triftig ist, soll hier auch nicht bestritten werden. Als spezifische Differenz kommt hier nun hinzu, dass diese Bewegungsform eben die Form des immanent notwendigen Zusammenhangs zwischen den besonderen Sphären des bürgerlichen Gemeinwesens, ihnen und ihrem allgemeinen Zweck und schließlich zwischen beidem und den Bürgern dieses Gemeinwesens explizit machen soll. Was hilft uns nun in diesem speziellen Feld die Einspielung jener allgemeinen Struktur, jenes Bewegungsmusters?

248

Was, *erstens*, das Erklären angeht, so scheint es dadurch nicht vorangebracht zu sein. Dass sich ein inhaltlich allgemeiner Zweck in besondere Durchführungbestimmungen konkretisiert und von den beteiligten Subjekten denkend als in diesen Bestimmungen gegenwärtig erfasst und in die Tat umgesetzt wird, mag immer richtig sein. Aber in was für besondere Sphären sich ein bestimmter Zweck dividiert, wie dann das differenzierte Ganze bestimmt und von den daran beteiligten Subjekten reflektiert und umgesetzt wird – das ist innerhalb des je bestimmten Gegenstandsfeldes zu lösen.

Allgemein gesprochen: Das Erschließen weiterer Bestimmungen des je bestimmten Gegenstands aus zuvor abgeleiteten lässt sich nicht ersetzen durch den methodischen Hinweis, dass sich Allgemeines als Allgemeines in Besonderes differenziert und zu konkreten Einzelnen synthetisiert. Es ist, als sollten Kategorien, die für einen methodischen, reflexiven Kommentar zur Theoriebildung oder Erklärung guten Sinn machen, in der Theoriebildung oder Erklärung selber aushelfen. Dafür sind sie sichtlich nicht gemacht.

Dass sich statt der Erschließung weiterer Bestimmungen eher der Schein logischer Ableitung einstellt, macht sich an §262 darin bemerkbar, dass der Begründungsanspruch – „Die wirkliche Idee [...] teilt *somit* [Hervorh. F.S.]“ in der Luft hängenbleibt.

Zweitens: Hinsichtlich Hegels Anspruch, in der logischen Ableitung zugleich die Vernünftigkeit – im Sinn der Zustimmungswürdigkeit – des Gegenstands zu erweisen, zeichnet sich auch mit Blick auf die eingeblendete Bewegungsform ein negatives Ergebnis ab. Bezogen auf Marx‘ Befund der ungelösten Antinomie im Verhältnis zwischen Familie/bürgerlicher Gesellschaft und Staat ergibt sich: Mit dem Übergang zum Staat sollte, was zuvor in der Weise äußerlicher Notwendigkeit über die Interessen jener Sphären des Privatwohls und Privatrechts zu kommen schien, eigentlich die Form freier Selbstbestimmung erhalten. Dafür stand ein: die Form des allgemeinen Gesetzes, das (von gesetzgebender und fürstlicher Gewalt) beratschlagt und beschlossen und (von der regierenden Gewalt) in der Gesellschaft durchgesetzt wird. Jedoch – die Form allein beweist noch nichts über Vernunft und Unvernunft eines Gemeinwesens. Weshalb sollte sich der Gegensatz, der dem Verhältnis zwischen Familie/bürgerlicher Gesellschaft und Staat mit der Doppelbestimmung – äußerliche Notwendigkeit *und* immanenter Zweck zugleich zu sein – einbeschrieben ist, dadurch in Harmonie auflösen, dass *dieselben* Inhalte nun in allgemeine Gesetze gegossen werden?

Unter dem Strich, d. h. auch zufolge einer Lesart, die Hegels Erhebung allgemeiner Kategorien der Logik und des Geistes so immanent, so nah am Begreifen der wirklichen gesellschaftlichen Gegenstände hält wie möglich, scheint Marx also recht zu haben, wenn er festhält: Hegels Theorie klappt an zentralen Stellen der Ableitung in zwei Seiten auseinander: eine Seite, die für den Vernunftcharakter des Ganzen einstehen soll, aber nicht kann, weil sich der Unterschied von Vernünftig und Unvernünftig erst am konkreten Inhalt auf dem allgemeinen Boden von Vernunft stellt, – und eine zweite Seite, die den Fortschritt der gegenständlichen Bestimmungen, der Inhalte, bewerkstelligt – die ihrerseits dadurch, dass sie als Implementierung allgemeiner Formen von Wille, Geist, Idee, Begriff dargestellt werden, zugleich als abgeleitet und als vernünftig dargeboten werden. Anders gesagt: Wesen und Erscheinung werden falsch getrennt und falsch miteinander identifiziert. Oder noch anders und besser in Marx‘ Worten gesagt:

Die Wirklichkeit wird nicht als sie selbst, sondern als eine andere Wirklichkeit ausgesprochen. Die gewöhnliche Empirie hat nicht ihren eigenen Geist, sondern

einen fremden zum Gesetz, wogegen die wirkliche Idee nicht eine aus ihr selbst entwickelte Wirklichkeit, sondern die gewöhnliche Empirie zum Dasein hat. (MEW 1, 206)¹¹

4. Konsequenzen für eine Theorie des bürgerlichen Staats

Was folgt aus der bis hierhin auseinandergesetzten und darin, dem Anspruch nach, auch unterstützten Kritik von Marx an Hegels Staatstheorie für eine Theorie des Staates? Gibt es einen Ertrag für den Gegenstand selbst? Auf diese Frage soll abschließend wenigstens ein kurzer Ausblick gegeben werden. Eines ist Marx' Kommentar klar zu entnehmen: Er sieht sich nach der Lektüre und Kritik der *Grundlinien* offenbar nicht auf einen epistemischen Nullpunkt zurückgeworfen, sondern durch beides um Einsichten bereichert. Hegel scheint durchaus auch Aufschluss in der Sache zu bieten – und zwar nicht nur da, wo er sie trifft, sondern auch noch da, wo er sie – in der tiefgreifenden Weise wie oben exemplarisch nachvollzogen – verfehlt. Wie das? Der Webfehler von Hegels Theorie des bürgerlichen Staates besteht nach Marx' Analyse darin, diesem Gegenstand eine Vernünftigkeit hinzukonstruieren, die er nicht hat, eine Scheinvernünftigkeit. Durch den gesamten Kommentar, d.h. im Durchgang durch die Theorie der drei Staatsgewalten, zieht sich in Bezug darauf Marx' Nachweis, dass die eingangs bemerkte „ungelöste Antinomie“ im Fortgang der Theorie in immer neuen Anläufen und Versionen einer Lösung zugeführt werden soll, in der sich das eingangs analysierte Fehlermuster wiederholt. Das Moment von Gegensatz und Unterordnung im Verhältnis von Staat und Gesellschaft im bürgerlichen

250

¹¹ Die vorliegende Deutung unterscheidet sich von der Charakterisierung, die Andreas Vieth in seinem Handbuch-Eintrag zu Marxens Kommentar gibt (Andreas Vieth: „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“, in: Michael Quante und David P. Schweikard [Hg.]: *Marx-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart 2016, 34f.), in einem Hauptpunkt, nämlich hinsichtlich der Frage, wie Marx Hegels Umgang mit der Empirie begreift und beurteilt. Andreas Vieth schreibt dazu: Die Phänomene seien (nach Marx) „das ‚Willkürliche‘, das Hegel nicht mehr wissenschaftlich interessiere“ (Vieth [2016, 34]), während für Marx gerade die konkreten Phänomene der Ausgangspunkt der Wissenschaft sein müssten. „Als abstrakte bleibe Hegels Philosophie aufgrund des fehlenden Kontaktes zur Materie dunkel.“ (Ebd.) – Nach der oben entwickelten Lektüre moniert Marx nicht den Mangel, den Ausfall des wissenschaftlichen Interesses an der Empirie bei Hegel. Nicht, dass dieser sich nicht um die Empirie bekümmert hätte, sondern wie er es tut, ist der Zielpunkt von Marx' Kritik. – Darin stimme ich mit dem Befund von Paulin Clochec überein. In seinem Aufsatz „Réaliser, dépasser ou abandonner la philosophie: le rapport du jeune Marx à Hegel“ (in: Kaveh Boveiri, Emmanuel Chaput und Arnaud Theurillat-Cloutier (Hg.): *Hegel, Marx and the Contemporary World*, Cambridge 2016, 12–19) hält Clochec u.a. fest, die Theoriebewegung von Hegel zu Marx sei nicht als eine vom reinen Denken zur konkreten Welt zu fassen – eine Formel, die Marx ein quasi-empiristisches Gepräge gäbe. Vielmehr gehöre zur Theorie für Marx nicht weniger als für Hegel die *Rekonstruktion* der Erscheinung: „La connaissance d'un objet, soumis à une histoire que est celle de l'aliénation, doit passer par la reconstruction rationnelle de celui-ci.“ (Clochec [2016, 17]).

Gemeinwesen iteriert sich immer wieder auf neuen Niveaus. Was Marx nun aber auch festhält, ist der Sachverhalt, dass diese Scheinvernunft nicht nur in Hegels Theorie zu Hause ist, sondern auch im Gegenstand, im bürgerlichen Staat selbst. So heißt es im Abschnitt zur gesetzgebenden Gewalt:

Hegel ist nicht zu tadeln, weil er das Wesen des modernen Staats schildert, wie es ist, sondern weil er das, was ist, für das *Wesen des Staats* ausgibt. Daß das Vernünftige wirklich ist, beweist sich eben im *Widerspruch der unvernünftigen Wirklichkeit*, die an allen Ecken das Gegenteil von dem ist, was sie aussagt, und das Gegenteil von dem aussagt, was sie ist. (MEW 1, 266)¹²

Dass sich in dieser Aussage ein idealistischer Essentialismus in Marx' eigener Theoriebildung abzeichnet, wäre eigens zu bedenken.¹³ Worauf ich im gegenwärtigen Zusammenhang stattdessen aufmerksam machen möchte, ist der direkte Zusammenhang, den Marx hier zwischen der kritisierten Besonderheit der Theorie und der kritikablen Besonderheit ihres Gegenstands sieht: Die von Hegel theoretisch entwickelte und bestimmte innere Verfassung eines bürgerlichen Staats selbst weist in ihrem institutionellen Aufbau auf die Wirklichkeit jenes Moments von Gegensatz zwischen der bürgerlichen Gesellschaft und ihren eigenen politischen Angelegenheiten hin, die sich ganz allgemein in den Begriffsbestimmungen des bürgerlichen Staats zeigten. Von da aus eröffnet sich ein nächster, hier nur anzudeutender Theoriebedarf: Worin besteht und worin gründet das wirkliche Doppelverhältnis zwischen Politik und Gesellschaft in bürgerlichen Gemeinwesen?

Dazu lässt sich auf Basis des hier Vorgestellten so viel jedenfalls schon sagen: Es handelt sich wirklich um ein Doppelverhältnis, das nicht nach einer seiner beiden Seiten aufgelöst werden kann. Wollte man beider Verhältnis nach der einen Seite ganz auflösen in die erzwungene, äußerliche Unterordnung des gesellschaftlichen Lebens unter einen ihm fremden politischen Zweck, so hätte man außer Acht gelassen, dass die Sache des Staats eben die öffentliche Angelegenheit, die allgemeine Angelegenheit und nicht die eines partikularen Interesses ist.

¹² Den näheren Kontext für diese Aussage bildet Hegels absprechendes Urteil über Wissen und Willen der Stände, des dritten Elements in der gesetzgebenden Versammlung. Dieses Urteil hängt offensichtlich mit dem eingangs konstatierten Gegensatz im Verhältnis von Staat und bürgerlicher Gesellschaft zusammen. Wäre die Gesetzgebung, d.h. die (Näher-?)Bestimmung des Staatszwecks in Gesetzesform, nichts anderes als das gemeinsame Interesse der Parteien innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft, dürfte es daran nicht gebrechen.

¹³ Weiterführend in dieser Frage und erhellend zum weiteren Verhältnis zwischen dem jungen Marx und Hegel in Bezug auf das Politische ist der Aufsatz von Christian Iber: „Revolution als Negation der Negation? Zu Marx' Hegelrezeption“, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* Heft 3/18, Jahrgang 43, 249–266.

Näher besehen, lässt sich dazu im Rückgang auf Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft jedenfalls festhalten, dass zu den Staatsaufgaben wesentlich die Ermöglichungsbedingungen des Betriebs der bürgerlichen Gesellschaft selbst gehören, an erster Stelle die Aufrechterhaltung der Prinzipien Person und Eigentum als der alternativlosen Grundlage allen gesellschaftlichen Verkehrs, die wegen der Eigenarten dieses Verkehrs auch gegen ihn geschützt werden müssen.¹⁴ Ebenso wenig lässt sich das Verhältnis zwischen bürgerlicher Gesellschaft und Staat nach der anderen Seite in reine Harmonie auflösen. Die Auflösung nach dieser Seite wird, wie Marx' (im ersten Teil dieses Beitrags nachvollzogene) Eingangsargumentation zeigt, ausgeschlossen durch das Moment der „äußerliche[n] Notwendigkeit“, das Hegel in §261 festhält – neben der im selben Paragraphen konstatierten Einheit beider Zwecke.¹⁵ Zurückbezogen auf den Kommentarausschnitt zur „Kritik des Hegelschen Staatsrechts“ selbst lässt sich abschließend festhalten, dass Marx in dieser frühen Schrift noch keine theoretische Auflösung der Antinomie in Gestalt einer durchgeführten positiven Bestimmung des Verhältnisses von bürgerlicher Gesellschaft und Staat entwickelt.¹⁶ Doch findet, wer dieser Frage nachgehen will, sowohl in Hegels Rechtsphilosophie als auch in Marx' kritischem

¹⁴ Vgl. dazu etwa die Paragraphen zur Rechtspflege innerhalb des Abschnitts zur bürgerlichen Gesellschaft in den *Grundlinien* (GPR §209–§229). Im Abschnitt zum Staat sind hier insbesondere die Anmerkung zu §261 und die Anmerkung zu §289 aufschlussreich.

¹⁵ Von diesem – wenn auch noch abstrakten – Befund aus eröffnet sich ein aussichtsreicher Anschluss an das Thema Marx und Hegel über den Widerspruch im allgemeinen und in Bezug auf die kapitalistische Gesellschaft im besonderen. An späterer Stelle in seinem Kommentar unterscheidet Marx zwischen der „Differenz innerhalb der Existenz eines Wesens“ (wie etwa der Geschlechterdifferenz innerhalb einer Gattung von Lebewesen) und dem „wirklichen Gegensatz sich wechselseitig ausschließender Wesen“ (MEW 1, 293) und sieht in Hegels Staats- und Gesellschaftstheorie ebendiese beiden Verhältnisse konfundiert. Im letzteren Fall nämlich ist Marx zufolge eine Vermittlung zwischen den beiden Seiten weder nötig noch möglich. Die verkehrte Harmonisierung in Hegels Auffassung von bürgerlicher Gesellschaft und Staat läge, in dieser Bahn gedacht, darin, dass ein wirklicher Gegensatz vorliegt, der wie ein harmonisches Ergänzungsverhältnis behandelt wird. – Handelt es sich in der Tat um das skizzierte Doppelverhältnis, dann haben wir im Verhältnis von bürgerlicher Gesellschaft und Staat tatsächlich eine Kombination von wirklichem Gegensatz *und* Differenz der Existenz eines Wesens vor uns – aber eine, die deswegen nicht in allseitige Interessenharmonie ausklingt. – Besonders ausführlich hat sich in jüngerer Zeit Dieter Wolf mit Marx' Theorie des Widerspruchs im Allgemeinen und in der Kritik der politischen Ökonomie im Besonderen auseinandergesetzt. Vgl. Dieter Wolf, *Der dialektische Widerspruch im „Kapital“*, Hamburg 2002, mit Bezug auf die „Kritik des Hegelschen Staatsrechts“ besonders 38f. Vgl. auch Iber 2010, 179–183.

¹⁶ Josef Mayinger ist m.E. zuzustimmen, wenn er schreibt: „Es fällt auf, dass Marx die *Trennung* von Gesellschaft und Staat, von Privat- und Staatsbürger *gegen die Art des Zusammenhangs* festhält, der bei Hegel durchaus zu finden ist. Die von Marx festgestellte Trennung der Sphären ist aus der Kritik am Hegelschen Versuch, die Differenzen in teleologischer Absicht zu synthetisieren, zu verstehen.[...] Dass das Verhältnis der Sphären nicht positiv bestimmt wird, dürfte darin begründet liegen, dass Marx noch keine Analyse der Gesellschaft geleistet hatte, die er in seine Auseinandersetzung mit der ‚Rechtsphilosophie‘ hätte miteinbeziehen können.“ Josef Mayinger. *Hegels Rechtsphilosophie und ihre Bedeutung in der Geschichte der marxistischen Staats- und Gesellschaftslehre*. Bonn 1983, 67.

Kommentar sachdienliche Hinweise zum Thema, die m.E. auch für die heutige Analyse von Politik und Gesellschaft nichts von ihrer Triftigkeit eingebüßt haben.

Bibliographische Referenzen:

Clohec, Paulin. Réaliser, dépasser ou abandonner la philosophie: le rapport du jeune Marx à Hegel. In: Boveiri, K.; Chaput, E.; Theurillat-Cloutier, A. (Hg.). Hegel, Marx and the Contemporary World. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2016, 12–19.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Grundlinien der Philosophie des Rechts. In: G.W.F. Hegel. Werke in zwanzig Bänden, auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe, Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel (= Theorie Werkausgabe), Band 7. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.

Iber, Christian. Methodische und inhaltliche Aspekte von Marx' Kritik des Hegelschen Staatsrechts. In: Wischke, M.; Przylebski, A. (Hg.). Recht ohne Gerechtigkeit? Hegel und die Grundlagen des Rechtsstaates. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010, 169–190.

Iber, Christian. Revolution als Negation der Negation? Zu Marx' Hegelrezeption. In: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie Heft 3/18, Jahrgang 43, 249–266.

Marx, Karl. [Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§ 261–313)]. In: Karl Marx und Friedrich Engels. Werke Band 1. Hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1981, 201–336.

Mayinger, Josef. Hegels Rechtsphilosophie und ihre Bedeutung in der Geschichte der marxistischen Staats- und Gesellschaftslehre. Bonn: Bouvier Verlag 1983.

Vieth, Andreas. „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“. In: Quante, Michael; Schweikard, David P. (Hg.). Marx-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart: J.B. Metzler, 2016, 34f.

Wolf, Dieter. Der dialektische Widerspruch im Kapital. Hamburg: VSA-Verlag, 2002.