

# Der Marxsche Begriff des Widerspruchs in der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie

## 1

Marx findet in der Hegelschen Darstellung der gesetzgebenden Gewalt in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* eine Aporie in der Repolitisierung der bürgerlichen Gesellschaft. Nach Marx können die sozialen Institutionen der bürgerlichen Gesellschaft nicht unmittelbar in ihrer politischen Bedeutung erscheinen, denn das würde eine Rückkehr ins Mittelalter bedeuten.<sup>1</sup> Die sozialen Institutionen als solche sind ohne politische Bedeutung und können lediglich dann „politische Bedeutung und Wirksamkeit“ gewinnen, wenn sie auf ihre besonderen Interessen verzichten, damit diese sich nur rein „formell“ als „allgemeine Angelegenheit“ des Staates verwirklichen. Deshalb kann der Bürger nur als Individuum Staatsbürger sein, d. h. indem er im „Widerspruch mit diesen *einzig vorhandenen Gemeinschaften*“ steht.<sup>2</sup> Im Folgenden möchte ich analysieren, wie Hegel in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821) und Marx in seiner Kritik aus dem Jahr 1843 den Widerspruch der politischen Repräsentation konzipiert haben. Ich gehe von der Hypothese aus, dass nicht nur der Verweis auf die Feuerbachsche Religionskritik, sondern vielmehr die historische Betrachtung der Kritik an Hegels Rechtsphilosophie es uns ermöglicht zu verstehen, was Marx als Widerspruch zwischen „dem wirklichen bürgerlichen Leben“ und „dem politischen Leben“ in der gesetzgebenden Gewalt gemeint hat.<sup>3</sup>

Laut dem Kommentar von Riedel „Die Rezeption von Nationalökonomie“<sup>4</sup> formuliert Hegel die moderne Trennung zwischen bürgerlicher Gesellschaft und Staat erst eindeutig in der *Rechtsphilosophie* von 1821. Diese Trennung war ein Resultat der modernen Revolutionen und erzeugte die Entpolitisierung der bürgerlichen Gesellschaft und die Dezentralisierung der politischen Macht des Staates durch die Verlagerung ihres Schwerpunkts auf die Ökonomie.<sup>5</sup> Das Prinzip der modernen Staaten besteht einerseits darin, „das Prinzip der Subjektivität sich zum *selbständigen Extreme* der persönlichen Besonderheit vollenden zu lassen“, d. h. die bürgerliche Gesellschaft und der Staat sind getrennte Sphären, die Selbständigkeit gewinnen. Andererseits wird zugleich dieses Prinzip der modernen Subjektivität „in die *substantielle Einheit*“ des Staates zurückgeführt.<sup>6</sup> Entscheidend ist für Hegel die „Idee der Freiheit“ als Ergebnis einer historischen

---

1 K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, MEGA, I/2. Berlin 1982, 5–137, 79.

2 Ebd., 86 f.

3 Vgl. A. Arndt, „Gegenständliche Tätigkeit. Philosophische Grundlage des Marxschen Handlungsbegriffs in der Auseinandersetzung mit Hegel“, in: H. R. Yousefi, H.-J. Scheidgen, H. Oosterling (Hg.), *Von der Hermeneutik zur interkulturellen Philosophie. Festschrift für Heinz Kimmerle zum 80. Geburtstag*. Nordhausen 2010, 93–108, 100: „Nun hat aber Feuerbach für Marx die Grundlage eines anderen, kritischen Umgangs mit der Hegelschen Dialektik zugleich auch wieder verstellt, weil er die Dialektik der Negativität (die Marx ja als Dialektik der Arbeit versteht) aufgegeben habe.“

4 Vgl. M. Riedel, *Zwischen Tradition und Revolution: Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Stuttgart 1982, 116–139.

5 Vgl. ebd., 160.

6 G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, hg. v. E. Moldenhauer und K. M. Michel, Bd. 7, Frankfurt/M. 1986, § 260. Nach Riedel wird in der Rechtsphilosophie deutlich, dass „es das Prinzip des modernen Staates ist, den Gegensatz von bourgeois und citoyen gerade dadurch ertragen zu können, daß es ihn selber erzeugt und im Gedanken wie in der Wirklichkeit auf die Spitze treibt“. Riedel, *Zwischen Tradition und Revolution*, a. a. O. (Anm. 4), 138.

Weltanschauung des modernen Bewusstseins. Nach Iltting sind Recht, Moralität und Sittlichkeit „nicht mehr wie in der politischen Philosophie vor ihm primär Normensystem und Ordnungen menschlichen Zusammenlebens“, sondern vor allem „Weltanschauungsformen“ der „Entwicklungsgeschichte eines Bewußtseins“.<sup>7</sup>

Nach Hegel gehört die „Schöpfung der bürgerlichen Gesellschaft [...] der modernen Welt“ an (Rph § 182 Zus.). In ihr sei „die unmittelbare Einheit der Familie [...] in eine Vielheit zerfallen“ und das „Sittliche [...] in seine Extreme verloren“. Im zweiten Abschnitt der Rechtsphilosophie „Die bürgerliche Gesellschaft“ wird dargestellt, was der Widerspruch der Besonderheit und Allgemeinheit bedeutet: „Indem in der bürgerlichen Gesellschaft Besonderheit und Allgemeinheit auseinandergefallen sind, sind sie dennoch wechselseitig gebunden und bedingt“ (§ 184 Zus.). Einerseits gewinnt die Besonderheit das Recht auf Selbständigkeit, indem den Individuen die Freiheit zugestanden wird, ihre eigenen Interessen zu verfolgen. Der Staat ist keine unmittelbare sittliche Einheit und darf nicht das „Recht der Subjektivität“ ausschließen (§ 185 Zus.). Andererseits erweise sich die Allgemeinheit als sowohl als „Grund und notwendige Form der Besonderheit“ als auch als „die Macht über sie und ihren letzten Zweck“ (§ 184), denn sie erscheint als eine Gliederung der verschiedenen Interessen, in der jedes Individuum Mittel ist, die Bedürfnisse des anderen zu befriedigen. Jedoch stellt sich diese Vermittlung nur als formelle Allgemeinheit dar, weil sie nicht im Bewusstsein der Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft liegt (§ 187).

Diese Vermittlung bleibt nicht formell, indem die Arbeit einen immanenten Weg der freien Subjektivität zur Allgemeinheit bildet. Durch die Arbeit der Bildung gewinnt die Allgemeinheit „den erfüllenden Inhalt und ihre unendliche Selbstbestimmung“ (§ 187). Es handelt sich um ein System der Abhängigkeit und Gegenseitigkeit der Arbeit und der Befriedigung der Bedürfnisse, in dem „die *subjektive Selbstsucht* in den *Beitrag zur Befriedigung der Bedürfnisse aller anderen*“ umschlage und das Besondere und Allgemeine durch eine „dialektische Bewegung“ vermittelt werden (§ 199). Nach Hegel liegt das Allgemeine und Objektive der Arbeit „in der *Abstraktion*, welche die Spezifizierung der Mittel und Bedürfnisse bewirkt, damit ebenso die Produktion spezifiziert und die *Teilung der Arbeit* hervorbringt“ (§ 198). Infolgedessen entsteht mit dieser Teilung der Arbeit eine entsprechende theoretische und praktische Bildung unterschiedlicher Stände (§ 201).

Die Stände sind also Hegel zufolge eine „Einteilung des Ganzen“ (§ 206 Anm.). Die Wirklichkeit des Individuums, und somit seine bestimmte Besonderheit, liegt in der Angehörigkeit eines Standes, wo sowohl die sittliche Gesinnung der Individuen gebildet wird, als auch ihre Bedürfnisse beschränkt werden (§ 207): „Ein Mensch ohne Stand ist eine bloße Privatperson und steht nicht in wirklicher Allgemeinheit“ (§ 207 Zus.).

Dieser Schutz vor der Zufälligkeit der Existenz in der bürgerlichen Gesellschaft wird durch die Korporationen vervollständigt. Durch sie komme die „Besonderheit als *Gemeinsames* in der *Genossenschaft* zur Existenz“ (§ 251). Die Korporation hat Hegel zufolge das Recht, ihre eigenen Interessen zu besorgen (§ 252). In ihr „verliert die Hilfe, welche die Armut empfängt, ihr Zufälliges“ (§ 253 Anm.) und die bewusste Tätigkeit wird für einen gemeinsamen Zweck gebildet (§ 254). Deswegen sei die Korporation „die Versittlichung des einzelnstehenden Gewerbes“ (§ 255 Zus.) und neben der Familie macht sie die zweite „*sittliche Wurzel*“ des Staates aus (§ 255).

Durch diese Institutionen der bürgerlichen Gesellschaft sei „das Allgemeine [...] zugleich die Sache eines jeden als Besonderen“ und die bürgerliche Gesellschaft erscheine als sittlich (§ 265 Zus.). Deshalb seien die sozialen Institutionen „die feste Basis des Staats“ in der bürgerlichen Gesellschaft sowie die Basis „des Zutrauens und der Gesinnung der Individuen für denselben und die Grundsäulen der öffentlichen Freiheit“ (§ 265). Diese Gesinnung sei das Zutrauen, dass „mein substantielles und besonderes Interesse im Interesse und Zweck eines Anderen (hier des

7 K.-H. Iltting, „Die logische und systematische Form der Rechtsphilosophie“, in: P. Becchi, H. Hope (Hg.), Karl-Heinz Iltting, *Aufsätze über Hegel*, Frankfurt/M. 2006, 100–112, 105.

Staats) als im Verhältnis zu mir als Einzelnem bewahrt und enthalten“ sei. In diesem Sinn sei der Staat ein Unmittelbares und kein Anderes für das Individuum (§ 268).<sup>8</sup>

Die politische Verfassung hat demnach eine übergreifende Bedeutung als „die Organisation des Staates und der Prozeß seines organischen Lebens *in Beziehung auf sich selbst*, in welcher er seine Momente innerhalb seiner selbst unterscheidet“ und die Verfassung als solche, als gesetzgebende Gewalt, zum Bestehen entfalte (§ 271). Darum sei sie „kein bloß Gemachtes“, sondern „die Arbeit von Jahrhunderten, die Idee und das Bewußtsein des Vernünftigen, inwieweit es in einem Volk entwickelt“ sei (§ 274 Zus.). Die Verfassung sei also „der feste geltende Boden“, auf dem die gesetzgebende Gewalt stehe (§ 298 Zus.). Diese ihrerseits setzt die Verfassung voraus und sei gleichzeitig „ein Teil der Verfassung“ (§ 298).

## 2

Ist die politische Verfassung „die Arbeit von Jahrhunderten“, so kann man daraus schließen, dass sie eine historische Voraussetzung ist, auf der die gesetzgebende Gewalt beruht. In diesem Sinn hat Marx richtig gelesen: Hegel setzt einen bestehenden Staat voraus.<sup>9</sup> Aber die politische Verfassung ist eine historische Voraussetzung, die als eine strukturbedingte historische Dynamik einer Gesellschaftsformation innerhalb der Darstellung des Übergangs der bürgerlichen Gesellschaft über den Staat als „Idee der Freiheit“ angenommen wird. Als Voraussetzung liegt sie dennoch *außerhalb* der direkten Bestimmung der gesetzgebenden Gewalt: Dass diese „nur gesetzgebende Gewalt innerhalb der Verfassung“ sei,<sup>10</sup> bedeutet lediglich, dass sie die Verfassung nur unter bestimmten historischen Bedingungen verändern kann, die aber außerhalb der direkten Bestimmung der gesetzgebenden Gewalt stehen. Deswegen erhalte die Verfassung ihre weitere Entwicklung „in der Fortbildung der Gesetze und in dem fortschreitenden Charakter der allgemeinen Regierungsangelegenheiten“ (§ 298). Es bleibt hier Marx zufolge ein „Gegensatz“ oder eine „Collision“ zwischen der Verfassung und der gesetzgebenden Gewalt. Diese Kollision wurde von ihm als ein „Widerspruch“ verstanden, dessen Verlaufs- und Lösungsform als allmähliche Veränderung der Verfassung von Hegel konzipiert worden seien.<sup>11</sup>

Einerseits hat Hegel die bürgerliche Gesellschaft hybridweise betrachtet, indem die Französische Revolution, die moderne englische Ökonomie<sup>12</sup> und die deutsche Realität als historische Voraussetzungen angenommen wurden.<sup>13</sup> Andererseits war Hegel der konsequenteste Interpret

<sup>8</sup> Vgl. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a. a. O. (Anm. 6), § 256 Anm.

<sup>9</sup> Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, a. a. O. (Anm. 1), 58.

<sup>10</sup> Ebd., 59.

<sup>11</sup> Vgl. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, a. a. O. (Anm. 1), 59 f. Deswegen kann der Widerspruch in der Rechtsphilosophie als „Kollisionen des Endlichen“ charakterisiert werden: „Die reflektierte Unmittelbarkeit des Absoluten ist gewissermaßen die metaphysisch konstruierte Verlaufsform, worin die realen Entgegensetzungen sich bewegen können. [...] Unter diesen Voraussetzungen stellt sich die Wirklichkeit des Rechts als die des Kampfes um das Recht dar, dessen Inhalte und Formen selbst endlich bestimmt sind.“ A. Arndt, „Der Begriff der Allgemeinheit in der Philosophie des Rechts“, in: *Hegel-Jahrbuch* (1993/1994), hg. v. A. Arndt, K. Bal und H. Ottmann. Berlin 1995, 89–97, 91.

<sup>12</sup> Vgl. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a. a. O. (Anm. 1), § 189 Anm.: „Es ist dies eine der Wissenschaft, die in neuerer Zeit als ihrem Boden entstanden ist“. Vgl. ebd., § 189 Zus.: Die englische Ökonomie sei eine Wissenschaft, „die dem Gedanken Ehre macht, weil sie zu einer Masse von Zufälligkeiten die Gesetze findet“.

<sup>13</sup> Vgl. Riedel, *Zwischen Tradition und Revolution*, a. a. O. (Anm. 4), 186 f.

des modernen Staates in seiner vollzogenen Trennung von der bürgerlichen Gesellschaft,<sup>14</sup> darum wurde von ihm die gesetzgebende Gewalt im modernen Sinne entwickelt. Die bürgerliche Gesellschaft und der Staat machen also zwei voneinander vollkommen getrennte Extreme aus. Diese Trennung besteht aber wirklich *im* modernen Staat.<sup>15</sup>

Die Vermittlung der Extreme wird von Hegel durch die Stände der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer politischen Repräsentation in der gesetzgebenden Gewalt dargestellt. Sie sei eine soziale Vermittlung des Politischen, die verhindere, dass der Staat eine despotische Gewalt ist und sich die Interessen der bürgerlichen Gesellschaft isolieren (§ 302), weil in der gesetzgebenden Gewalt die sozialen Institutionen zu einer „politischen Bedeutung und Wirksamkeit“ kämen (§ 303).

Die Kritik von Marx besteht darin, diese Vermittlung als die Existenz des Widerspruchs darzustellen<sup>16</sup> und auf der Differenz der Extreme zu beharren<sup>17</sup>: „Wirkliche Extreme können nicht mit einander vermittelt werden, eben weil sie wirkliche Extreme sind. Aber sie bedürfen auch keiner Vermittlung, denn sie sind entgegengesetzten Wesens“.<sup>18</sup> Deswegen betont Marx den formellen Aspekt der politischen Repräsentation in der *Rechtsphilosophie*. Nach Hegel kommt „das Moment der subjektiven *formellen Freiheit*“ in der ständischen Repräsentation zur Existenz (§ 301). Diese Repräsentation bedeutet, Marx zufolge, einen „blosen *politischen Formalismus*“.<sup>19</sup> Die bürgerliche Gesellschaft sei „an und für sich *ohne* politische Bedeutung und Wirksamkeit“.<sup>20</sup> Die soziale Institution müsse deswegen ihre Existenz als Privatstand aufgeben, um zur „politischen Bedeutung und Wirksamkeit“ zu kommen. Der wirkliche Bürger finde sich demzufolge in einer „doppelten Organisation“ – der sozialen Organisation und der Staatsorganisation. Um sich als wirklicher Staatsbürger zu verhalten, müsse der Bürger sich von der sozialen Organisation in seiner Individualität zurückziehen, denn „die einzige Existenz, die er für sein Staatsbürgerthum findet, ist seine pure, blanke *Individualität*“, weil die Existenz des Staates ohne ihn fertig sei und seine Existenz in der bürgerlichen Gesellschaft ohne den Staat ebenfalls fertig sei. Das Individuum könne daher nur Staatsbürger sein, wenn es „im Widerspruch mit diesen *einzig vorhandenen Gemeinschaften*“ der bürgerlichen Gesellschaft stehe.<sup>21</sup> In diesem Sinne stellt die gesetzgebende Gewalt wieder die Atomisierung der Individuen in der bürgerlichen Gesellschaft her, anstatt diese zu repolitisieren. Bürgerliches und politisches Leben bleiben voneinander getrennt.

Der Marxsche Widerspruchsbegriff geht von anderen historischen Voraussetzungen aus, als die von Hegel angenommenen. Hegel nimmt als historischen Ausgangspunkt eine bürgerliche Gesellschaft an, in der die Individuen Genossenschaften, Gemeinden und Korporationen konstituieren. Deswegen erhalten sie einen politischen Zusammenhang (§ 308). Marx setzt eine bürgerliche Gesellschaft voraus, in der die Individuen atomisiert sind und „nur für einen einzelnen und temporären Akt [...] auf einen Augenblick ohne weitere Haltung“ versammelt werden.<sup>22</sup> Seine Voraussetzung ist also die von der Französischen Revolution vollendete Verwandlung der politischen Stände in soziale, in denen das politische Leben keine Bedeutung mehr hat.<sup>23</sup> Daraus folgt, dass in der modernen Zeit das demokratische Element eine „*Abstraktion* des „nur

14 Vgl. K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, MEGA, I/2. Berlin 1982, 170–183, 176: „War nur in Deutschland die spekulative Rechtsphilosophie möglich, dies abstrakte überschwängliche Denken des modernen Staates, dessen Wirklichkeit ein Jenseits bleibt, mag dies Jenseits auch nur jenseits des Rheins liegen“.

15 Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, a. a. O. (Anm. 1), 80.

16 Ebd., 95.

17 Vgl. A. Arndt, *Karl Marx. Versuch über den Zusammenhang seiner Theorie*, Bochum 1985, 261.

18 Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, a. a. O. (Anm. 1), 97.

19 Ebd., 80.

20 Ebd., 85.

21 Ebd., 86 f.

22 Ebd., S. 121.

23 Ebd., 89.

politischen Staats“ oder eine „*Abstraktion der bürgerlichen Gesellschaft von sich selbst*“ sei.<sup>24</sup> Der „zur *Erscheinung getriebene Widerspruch*“ der gesetzgebenden Gewalt sei also der Widerspruch des politischen Staates und auch der bürgerlichen Gesellschaft *mit sich selbst*.<sup>25</sup> Auf diese Weise soll die Kritik der jetzigen Staatsverfassung nicht nur Widersprüche als bestehend aufzeigen, sondern auch ihre „Notwendigkeit“ erklären und ihre „Genesis“ begreifen. Das Begreifen besteht nur darin, „die eigenthümliche Logik des eigenthümlichen Gegenstandes zu fassen“.<sup>26</sup> Der Widerspruch hat Marx zufolge eine historisch-spezifische Form. Diese Form ist die repräsentative Verfassung in Frankreich.<sup>27</sup> Es sei ein wirkliches Streben der bürgerlichen Gesellschaft, sich ein politisches Dasein zu geben,<sup>28</sup> aber die Forderung, dass jedes soziale Bedürfnis, in seinem sozialen Sinn, als politisch durch den Staat anerkannt werde, nehme im politischen Staat eine formelle Wendung außerhalb des wirklich-sozialen Inhaltes. Das sei keine bloße Abstraktion der Franzosen, sondern eine Konsequenz der Existenz des wirklichen, modernen Staates.<sup>29</sup> Der Widerspruch steht hier innerhalb des Systems des wirklich-politischen Staates unter der historischen Voraussetzung der vollendeten Trennung zwischen dem Staat und der unpolitisch-bürgerlichen Gesellschaft. Die Wahl sei jedoch das unmittelbare seiende Verhältnis der bürgerlichen Gesellschaft zum politischen Staat.<sup>30</sup> Die repräsentative Verfassung sei ein Fortschritt, denn sie sei der unverhohlene Widerspruch und der konsequente Ausdruck des modernen Staatszustandes.<sup>31</sup> Die Wahl – als seiendes Verhältnis der bürgerlichen Gesellschaft zum politischen Staat – ist die *spezifische Bewegungsform* des Widerspruchs der repräsentativen Verfassung. Weil die repräsentative Verfassung an sich widerspricht, ist sie *endlich*: Das widersprüchliche Verhältnis der bürgerlichen Gesellschaft zum politischen Staat ist zugleich ihre *politische Bildung*<sup>32</sup> – ihre *Repolitisierung*; durch die unbeschränkte Wahl vollende die bürgerliche Gesellschaft die Abstraktion von sich selbst und diese Vollendung sei gleichzeitig die Forderung nach Auflösung des politischen Staates und der bürgerlichen Gesellschaft.<sup>33</sup> Und das bedeutet, dass die Existenzbedingungen des Widerspruchs aufgelöst würden.<sup>34</sup>

Marx hat Recht, wenn er behauptet, dass die Gegensätze nach Hegels Auffassung in der *Rechtsphilosophie* auch eine „materielle Gestalt“ annehmen.<sup>35</sup> Trotzdem geht Hegel von anderen

<sup>24</sup> Ebd., 123.

<sup>25</sup> Ebd., 100.

<sup>26</sup> Ebd., 101.

<sup>27</sup> Ebd., 130. Vgl. R. Kurt, *Kritik und Praxis. Zur Geschichte des Kritikbegriffs von Kant bis Marx*, Berlin, New York 1975, 260 f.

<sup>28</sup> Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, a. a. O. (Anm. 1), 128.

<sup>29</sup> Ebd., 130.

<sup>30</sup> Ebd., 130.

<sup>31</sup> Ebd., 85.

<sup>32</sup> Vgl. ebd., 128: „Die gesetzgebende Gewalt ist hier kein Ausfluß, keine Funktion der Societät, sondern erst ihre Bildung“.

<sup>33</sup> Ebd., 130f: „In der unbeschränkten, sowohl aktiven als passiven Wahl hat die bürgerliche Gesellschaft sich erst wirklich zu der Abstraktion von sich selbst, zu dem politischen Dasein als ihrem wahren allgemeinen wesentlichen Dasein erhoben. Aber die Vollendung dieser Abstraktion ist zugleich die Aufhebung der Abstraktion. Indem die bürgerliche Gesellschaft ihr politisches Dasein wirklich als ihr wahres gesetzt hat, hat sie zugleich ihr bürgerliches Dasein, in seinem Unterscheid von ihrem politischen, als unwesentlich gesetzt; und mit dem einen Getrennten fällt sein Andres, sein Gegenteil. Die Wahlreform ist also innerhalb des abstrakten politischen Staat die Forderung seiner Auflösung, aber ebenso der Auflösung der bürgerlichen Gesellschaft“.

<sup>34</sup> Vgl. ebd. 30 ff. Weil in der Demokratie die Verfassung selbst „nur als eine Bestimmung und zwar Selbstbestimmung des Volks“ erscheine, gibt es „keine Bestimmtheit im Unterschied zu dem anderen Inhalt“, d. h. keine doppelte Bedeutung zwischen dem sozialen und politischen Leben. Das bedeutet weiter die Auflösung der Extreme, und zwar der Existenzbedingungen des Widerspruchs: „Die neueren Franzosen haben dieß so aufgefaßt, daß in der wahren Demokratie der politische Staat untergehe. Dieß ist in sofern richtig, als er qua politischer Staat, als Verfassung, nicht mehr für das Ganze gilt“.

<sup>35</sup> Ebd., 107.

historischen Voraussetzungen aus, und zwar von einer bürgerlichen Gesellschaft, in der die Individuen in „konstituierten Genossenschaften, Gemeinden und Korporationen gegliedert“ würden und „auf diese Weise einen politischen Zusammenhang erhalten“, d. h., „das Mitglied des Staates ist ein *Mitglied* eines solchen *Standes*“ (§ 308). Durch die Stände würden die bürgerliche Gesellschaft und der Staat als konstituierte Extreme vermittelt und der Gegensatz werde zu einem Schein herabgesetzt (§ 302 Anm.). Das geschieht, weil der als Idee der Freiheit betrachtete Staat den Ständen eine moderne Bedeutung gibt. Deshalb muss die politische Bedeutung der Stände anders als die der bürgerlichen Gesellschaft sein.<sup>36</sup>

In der Rechtfertigung des Majorats wird klar, dass Hegel durch das Traditionselement versucht, sowohl eine soziale Vermittlung des Politischen als auch eine Begrenzung für die „Aus-schweifung“ der bürgerlichen Gesellschaft (§ 185)<sup>37</sup> darzustellen. Durch den Stand der Grundbesitzer kommt die Vermittlung der Extreme der empirischen Allgemeinheit einer bürgerlichen Gesellschaft und der fürstlichen Gewalt zur Existenz. Der Stand sei in der Lage, diese politische Beziehung zu konstituieren, denn einerseits habe er die sittliche Unmittelbarkeit des Familienlebens und die Naturbestimmung der fürstlichen Gewalt (§ 305); andererseits teile er die gleichen Bedürfnisse und Rechte der bürgerlichen Gesellschaft. Deswegen sei er zugleich die Stütze des Thrones und der Gesellschaft (§ 307). Seine politische Stellung und Bedeutung bestehen darin, dass das Vermögen dieses Standes „ebenso unabhängig vom Staatsvermögen als von Unsicherheit des Gewerbes, der Sucht des Gewinns und der Veränderlichkeit des Besitzes“ sei (§ 306). Das Majorat wird gerechtfertigt, nur weil es die Sicherheit und Fertigkeit dieses Standes vermehren könne, damit der Staat nicht „auf bloße Möglichkeit der Gesinnung, sondern auf ein Notwendiges rechnen“ kann (§ 306 Zus.).

Nach Marx sei Hegels Rechtfertigung des Majorats ein „Synkretismus“: „Hegel will das mittelalttrig Ständische System aber in dem modernen Sinn der gesetzgebenden Gewalt“. Marx' Kritik hat hier eine doppelte Bedeutung: Einerseits konstatiert er eine „*Accommodation*“ von Hegel,<sup>38</sup> andererseits eruiert er, dass das Privateigentum von Hegel „in der höchsten Selbständigkeit und Schärfe seiner Entwicklung“ dargestellt werde, denn das Majorat sei das sich von allen sozialen und sittlichen Fesseln befreite Privateigentum. Wenn also der Staat dem Majorat eine moderne Bedeutung gibt, bringt er das Privateigentum zu seiner „*abstrakten Verselbständigung*“.<sup>39</sup>

### 3

Aus der Kritik von Marx an Hegels *Rechtsphilosophie* lässt sich schlussfolgern, dass (1) der Marxsche Widerspruchsbegriff von anderen historischen Voraussetzungen als denen von Hegel ausgeht: Während Marx eine Gesellschaft voraussetzt, in der die Einzelnen atomisiert sind, setzt

<sup>36</sup> Im Gegensatz zur Kritik von Marx wäre es nach Hegels Auffassung kein Problem, dass der Staat dem Privatstand „eine politische Bedeutung, d. h. eine andre Bedeutung, als seine wirkliche Bedeutung“ gebe. Vgl. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, a. a. O. (Anm. 1), 77.

<sup>37</sup> Vgl. Riedel, *Zwischen Tradition und Revolution*, a. a. O. (Anm. 4), 169: „Indem Hegel den entscheidenden geschichtlich-politischen Vorgang der Moderne: die Trennung der Gesellschaft vom Staat und das Wechselverhältnis von Tradition und Revolution in ihr begrifflich artikulierte, vermochte er die moderne Gestalt der bürgerlichen Gesellschaft zu denken und zugleich ihre substantielle Macht durch ältere Strukturen zu begrenzen“.

<sup>38</sup> Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, a. a. O. (Anm. 1), 105.

<sup>39</sup> Ebd., 109. Diese Analyse weist m. E. auf die moderne Beziehung zwischen dem Staat und dem kapitalistischen Privateigentum hin. Vgl. M. Henry, *Marx I: une philosophie de la réalité*, Bd. I, Paris 1976, 65: „C'est alors le rapport du politique et de l'économie qui se trouve posé lui aussi pour la première fois, de façon explicite, dans l'œuvre de Marx et sa solution échappe à toute équivoque. L'économie n'est pas l'essence, n'est pas la réalité et ne saurait la définir ni la déterminer, être un principe de détermination“.

Hegel eine voraus, in der diese in Stände gegliedert sind. Daraus folgt, dass (2) die Extreme, Marx zufolge, nicht vermittelt werden können, während nach Hegel die Stände die Rolle der Vermittlung übernehmen können. An dieser Beharrlichkeit der Differenz des Widerspruchs in Marx' Dialektik lässt sich erkennen, dass (3) Hegel und Marx ein unterschiedliches Verhalten haben, ihre historischen Voraussetzungen zu behandeln: Die Voraussetzungen werden in der Hegelschen Dialektik angenommen, deswegen ist die Idee des Staates in der Lage, den Ständen eine moderne politische Bedeutung zu geben; im Gegensatz dazu werden die realen Voraussetzungen in der Marxschen Dialektik nur reproduziert. Aus dieser unterschiedlichen Geschichtsbehandlung folgt, dass (4) in Bezug auf die Bewegungsformen des Widerspruchs die Auffassungen von Hegel und Marx sich voneinander unterscheiden: (a) In der Hegelschen *Rechtsphilosophie* konstituiert die Idee der Freiheit die Verlaufsform des Widerspruchs, worin die Verfassung durch die gesetzgebende Gewalt fortgebildet wird. Widerspruch kann hier also als „Kollision des Endlichen“<sup>40</sup> verstanden werden. Diese Kollision zwischen der historisch entwickelten Verfassung und der gesetzgebenden Gewalt ist beschränkt, weil sie auf die historische Ausbildung des Staates hinweist, die dem Verhältnis der Staaten gegeneinander untergeordnet ist. In diesem Verhältnis werde die Selbständigkeit der Staaten der äußeren Zufälligkeit ausgesetzt. Es handelt sich hier um eine „Dialektik der Endlichkeit“, durch die der unbeschränkte „Geist der Welt“ sich hervorbringe (§ 30, 340). Der Widerspruch enthält in der *Rechtsphilosophie* eine von der Idee der Freiheit bedingte Verlaufsform, die auf eine „neue Instanz der praktischen Philosophie“ hinweist – die *Geschichte*.<sup>41</sup> Diese ihrerseits schafft den Widerspruch nicht ab, sondern ist die *Legitimations*sphäre jeder Freiheit, die im Verfassungsstaat der modernen Welt seine Wirklichkeit habe;<sup>42</sup> (b) Marx seinerseits konzipiert die Bewegungsform des Widerspruchs als *gegeben* durch eine historisch vorausgesetzte Existenzbedingung.<sup>43</sup> Der Widerspruchsverlauf weist ebenfalls auf eine Geschichtssphäre hin, und zwar auf die Existenzbedingung des Widerspruchs. Die Geschichte hat hier den Widerspruch zwischen der repräsentativen Verfassung der Moderne und der vollzogenen Auflösung der Identität von politischen und sozialen Ständen als Standpunkt. Der Widerspruch sei „der Widerspruch des politischen Staats, also auch der bürgerlichen Gesellschaft mit sich selbst“.<sup>44</sup> Daher handelt es sich hier auch um eine *Dialektik der Endlichkeit*, denn der Widerspruch weist auf die Endlichkeit des wirklich-politischen Staates und der wirklich-bürgerlichen Gesellschaft hin, da die Wahl – als das wirkliche Verhältnis der bürgerlichen Gesellschaft zum politischen Staat – „das hauptsächlich politische Interesse der wirklichen bürgerlichen Gesellschaft bildet“.<sup>45</sup> Das Streben nach unbeschränkter Wahl ist das Streben der bürgerlichen Gesellschaft, sich in die politische Gesellschaft zu verwandeln.<sup>46</sup> Deshalb sei die unbeschränkte Wahl, als vollkommene Abstraktion der bürgerlichen Gesellschaft von sich selbst, zugleich die „Aufhebung der Abstraktion“, d. h. die Forderung nach Auflösung des politischen Staates und der bürgerlichen Gesellschaft.<sup>47</sup> Durch den Hinweis auf die Geschichte öffnet sich die Dialektik einer Instanz der *politischen Praxis*<sup>48</sup> – die Wahlreform als Ausgangspunkt einer sich radikalisierenden Demokratie. Diese politische Andeutung bleibt hier vage, denn einerseits hat sich die historisch-

<sup>40</sup> Vgl. Arndt, „Der Begriff der Allgemeinheit in der Philosophie des Rechts“, a. a. O. (Anm. 11), 91.

<sup>41</sup> Riedel, *Zwischen Tradition und Revolution*, a. a. O. (Anm. 4), 219.

<sup>42</sup> Vgl. ebd., 220: „Die Geschichte als der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit ist die Rechtfertigung jener Freiheit, die im Verfassungsstaat der modernen Welt ihre Wirklichkeit hat“.

<sup>43</sup> Vgl. Arndt, *Karl Marx*, a. a. O. (Anm. 17), 261.

<sup>44</sup> Vgl. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, a. a. O. (Anm. 1), 100, Herv. v. mir.

<sup>45</sup> Ebd., 130, Herv. v. mir.

<sup>46</sup> Ebd., 128.

<sup>47</sup> Ebd., 130.

<sup>48</sup> Hier findet man einen ausgesprochenen Unterschied zwischen Marx und Feuerbach: „Feuerbachs Aphorismen sind mir nur in dem Punkt nicht Recht, daß er zu sehr auf die Natur und zu wenig auf die Politik hinweist“. K. Marx, *Karl Marx an Arnold Ruge*. 13. März 1843, MEGA, III/1. Berlin 1975, 44–46, 45. Vgl. Kurt, *Kritik und Praxis*, a. a. O. (Anm. 27), 260 f.

politische Situation Anfang der 1840er Jahre noch nicht spezifizieren lassen; andererseits konnte die Marxsche Dialektik noch nicht darauf hinweisen, wo genau die historische Betrachtung in ihrer Methode hineintreten muss und an welchen Orten sich die Macht festhält und angreifbar ist.

---

Emmanuel Nakamura  
Humboldt-Universität zu Berlin, Institut für Philosophie  
Unicamp, Programa de Pós-Graduação em Filosofia  
Martin-Luther-Str. 42  
10779 Berlin  
el.nakamura@daad-alumni.de