

Leseprobe aus:



ISBN: 978-3-498-04538-8

Mehr Informationen zum Buch finden Sie auf www.rowohlt.de.

Urs Marti-Brander

Die Freiheit des Karl Marx

Ein Aufklärer im bürgerlichen Zeitalter

Rowohlt

1. Auflage Mai 2018
Copyright © 2018 by Rowohlt Verlag GmbH,
Reinbek bei Hamburg
Buchgestaltung Anja Sicka, Hamburg
Satz aus der Kepler bei
Dörlemann Satz, Lemförde
Druck und Bindung CPI books GmbH, Leck, Germany
ISBN 978 3 498 04538 8

Inhalt

Erster Auftritt

I Die Philosophie der Freiheit und ihre Praxis

Das Bündnis mit dem Fatum brechen

Das Sonnenlicht der Vernunft

II Recht auf Absonderung – Sucht nach Gesellschaft

Die «Judenfrage» – Distanz und Solidarität

Das Recht des Egoisten

Sturm und Drang des Bourgeois

III Das aufgelöste Rätsel der Verfassung oder: Theorie der Politik

Von Atomen und Individuen

Die politische Tierwelt

Spinoza – die Macht der Natur

Constant – die Macht des Privaten

Hegel – die Macht des Mysteriums

Tocqueville – die unaufhaltsame Macht der Demokratie

Universelles Leiden – universelle Emanzipation

IV Das unlösbare Rätsel der Verfassung oder: Praxis der Politik

Der Bürger als Revolutionär

Der Bürger als betrogener Zuschauer

Der Glücksritter an der Macht

V Die endlich entdeckte politische Form

Der Aufstand der Zivilgesellschaft

Trügerische Anarchie

Kommunismus – oder Kommunion?

VI Locke und der Apfel oder: der ökonomische Sündenfall

Die Versprechen des Freihandels

Die große Enteignung

Gerechtigkeit, Verteilung, Partizipation

VII Subversive Individualität
Bedrohte Gemeinschaft
Schauspieler und Hampelmänner
Individualität als Privileg
Von der Fremdbestimmung zum universellen Individuum
Die Geburt des Individuums
Zum Schluss: welche Freiheit?
Zweierlei Kommunismus
Anhang
Literatur
Dank

Erster Auftritt

Wer jaget hinterdrein mit wildem Ungestüm?
Ein schwarzer Kerl aus Trier, ein markhaft Ungetüm.
Er gehet, hüpfet nicht, er springet auf den Hacken
Und raset voller Wut, und gleich, als wollt' er packen
Das weite Himmelszelt, und zu der Erde ziehn,
Streckt er die Arme sein weit in die Lüfte hin.
Geballt die böse Faust, so tobt er sonder Ras-
ten, Als wenn ihn bei dem Schopf zehntausend Teufel faß-
ten.

Ein starker Auftritt! Der Autor der Verse ist Friedrich Engels, der schwarze Kerl aus Trier natürlich Karl Marx. Die Verse stammen aus Engels' parodistischem Opus *Die frech bedräute, jedoch wunderbar befreite Bibel. Oder: Der Triumph des Glaubens. Das ist: Schreckliche, jedoch wahrhafte und erkleckliche Historia von dem weiland Lizentiaten Bruno Bauer; wie selbiger vom Teufel verführet, vom reinen Glauben abgefallen, Oberteufel geworden und endlich kräftiglich entsetzt ist*. Erschienen ist es 1842 in Zürich. Der Held der Geschichte ist ein gewisser Bruno Bauer, vorgestellt werden weitere Mitglieder des junghegelianischen Kreises, und auch dem schwarzen Kerl sind wenige Verse gewidmet.

Engels ist berühmt geworden – als Freund, Partner, Mitstreiter von Marx. 1842 kannte er allerdings diesen noch gar nicht. Gezeichnet hat er ihn nach Schilderungen von Edgar Bauer, eines weiteren Mitglieds der Junghegelianer. Entstanden ist ein schon recht lebendiges Porträt.¹

Das vergnügliche Opus von Engels nimmt Elemente von Goethes *Faust* auf, wobei der Part des *Doktor Faust* dem *Lizentiaten* Bruno Bauer zukommt. Er ist der Held der Geschichte; Marx ist vorerst eine bloße Randfigur, ihm sind zwei kurze Abschnitte vergönnt. Dass ein faustischer Drang und eine prometheische Hybris² – die Missachtung der

göttlichen Ordnung – Marx' Denken und Handeln geleitet haben, wurde in der Folgezeit zum Gemeinplatz. Engels schrieb ihm die Absicht zu, den Himmel zur Erde ziehen zu wollen, es trifft wohl eher zu, dass Marx so gut wie sein Freund Heine den Himmel den Engeln und den Spatzen überlassen wollte. Darin folgte er den großen Vorbildern der französischen Aufklärung. Die fortschrittlich gesinnten Schüler von Hegel, die sogenannten Linkshegelianer, vertraten ähnliche Anliegen, Marx freilich sah bald ein, dass die bloße Kritik der Religion nicht die Kraft hatte, die Welt zu verändern. Wenn die Religion nicht bloß ein falscher Trost ist, vielmehr das religiöse Bedürfnis Ausdruck des realen Unglücks, worin die Menschen leben, dann gilt es, die Verhältnisse zu studieren, die das Unglück verursachen. Die philosophischen Spekulationen Bruno Bauers und seiner linkshegelianischen Genossen tragen dazu nichts bei. Engels' Bild von Himmel und Erde darf man so deuten: Marx wollte das Diesseits so einrichten, dass die Sehnsucht nach dem eingebildeten Jenseits grundlos werde. Zu diesem Zweck wollte er, auch hier dem Erbe der Aufklärung verpflichtet, die diesseitige Existenz der Menschen zum Gegenstand rationaler Reflexion machen und prüfen, wie man sie erträglicher gestalten könnte.

Was die zehntausend Teufel betrifft, die den schwarzen Kerl aus Trier am Schopfe fasten, so ist zumindest so viel wahr, dass Marx immer wieder diabolisiert worden ist und bis heute erhalten muss als angeblicher Urheber jeder Art von schlechter Politik. Was hat man ihm nicht alles vorgeworfen! Zwietracht habe er gesät in der harmonischen Eintracht von Reich und Arm. Nun gehört es zu den elementaren Aufgaben des politischen Denkens, nach den Bedingungen des Zusammenhalts menschlicher Gemeinwesen, nach deren möglicher Gefährdung durch Konflikte zwischen Privilegierten und Benachteiligten zu fragen. Wenn Marx die Logik von Revolutionen und Klassenkämpfen zu ergründen

sucht, setzt er damit die Traditionen des frühliberalen Denkens fort. Dass die Gesellschaft im steten Wandel begriffen ist, dass sich Klassen mit gegensätzlichen Interessen bilden und Konflikte zwischen ihnen entstehen, all dies sind zentrale Motive des frühliberalen Denkens. Marx stellt die Legitimität der «bürgerlichen» Freiheiten nicht in Frage, lenkt aber die Aufmerksamkeit auf das Janusgesicht des Kapitalismus. Mit der Auflösung der alten Zunftordnungen hat die kapitalistische Produktionsweise die Freiheiten des Individuums erweitert, ihm mit den unerbittlichen Gesetzen der Konkurrenz aber zugleich neue Ketten angelegt.

Ein Blick auf die Geschichte des politischen Denkens – von den mesopotamischen und ägyptischen Hochkulturen über Griechenland und Rom bis in die Neuzeit und Gegenwart – genügt, um festzustellen, dass der Gegensatz zwischen Macht und Ohnmacht, Reichtum und Armut stets ihr wichtigstes Thema gewesen ist. Dass der Reichtum weniger die Armut vieler verursacht, ist eine Erfahrung, die über Jahrtausende sich stets von neuem bestätigt hat. Schon die älteste überlieferte politische Reflexion fragt, wie ein Konflikt zu lösen, ein Ausgleich zu bewerkstelligen ist – sei es beim babylonischen König Hammurabi, der im 18. vorchristlichen Jahrhundert regierte, beim athenischen Gesetzgeber Solon, der im 6. vorchristlichen Jahrhundert versuchte, den Bürgerkrieg zwischen adligen Großgrundbesitzern und verarmten Kleinbauern zu verhindern, oder beim Florentiner Staatsmann Machiavelli, der in der Zeit der Renaissance die Konflikte zwischen Adel und einfachem Volk analysierte. Ob es um die ökonomischen Voraussetzungen der Politik geht, um den Konflikt der Stände und Klassen oder um Revolutionen – Marx hat diese Motive nicht erfunden, er will sie besser verstehen und neu interpretieren. Sein Anliegen artikuliert sich in den unausweichlichen Fragen des politischen Denkens: Was beschränkt die Handlungsfreiheit der Menschen; wie lässt sich Freiheit erwei-

tern; wie können Menschen mit ihren unterschiedlichen Bedürfnissen, Fähigkeiten und Interessen zusammen leben, ohne sich fremd und feind zu sein?

Marx habe sich in seinen Voraussagen über die künftige Geschichte der Menschheit getäuscht, so lautet ein oft geäußelter Vorwurf. Gibt es irgendeinen politischen Denker, der sich nicht getäuscht hat? Der US-amerikanische Politikwissenschaftler Francis Fukuyama hat 1989 das Ende der Geschichte und den endgültigen Triumph der liberalen Demokratie prophezeit, heute müssen wir um die Zukunft von Demokratie und Liberalismus bangen.

Marx hat sich als Wissenschaftler verstanden, er wollte nicht Dogmen verkünden, sondern verstehen, wie die moderne Wirtschaft funktioniert. Dass Wissenschaft stets Gegenstand der Kritik bleiben muss, war ihm klar. Ein Jahrhundert nach seinem Tod wird man ihn für alle Übel verantwortlich machen, welche die sozialistischen und kommunistischen Ordnungen des 20. und 21. Jahrhundert verschuldet haben: autoritäre Herrschaft, Verachtung von Demokratie und Rechtsstaat, totalitäre Anmaßung. Zur praktischen Gestaltung dieser Ordnungen hat er sich freilich stets nur andeutungsweise geäußert, sprach von einer genossenschaftlichen Ordnung und vertraute im Übrigen auf die Weisheit der Geschichte. So viel lässt sich immerhin sagen: Sinn und Wert einer neuen Ordnung mussten sich gemäß seiner Überzeugung daran messen lassen, ob sie mehr individuelle Freiheit garantieren konnten.

Das vorliegende Buch ist ein Beitrag zu einer angemessenen, den historischen Kontext berücksichtigenden Interpretation des Werks jenes nach wie vor so umstrittenen Denkers, der vor zweihundert Jahren geboren ist: Ich möchte darlegen, dass die Theorien von Marx auf einem freiheitlichen und individualistischen Fundament beruhen, dass er jede Art der Bevormundung, jede Machtanmaßung einer

Elite, jeden Kollektivismus und jeden «Kasernenkommunismus» unmissverständlich abgelehnt hat.

Menschlich gut könne nur sein, was eine Verwirklichung der Freiheit ist, so hat Marx in jungen Jahren formuliert.³ Nun gibt es unterschiedliche Konzeptionen von Freiheit, im Liberalismus wie im Sozialismus. Marx hat, so möchte ich einsichtig machen, ein feineres Gespür für die individuelle und politische Freiheit gehabt als so mancher Liberale in Vergangenheit und Gegenwart. Seine Kritik der liberalen Staats- und Wirtschaftsordnung zielt auf die partielle Blindheit liberaler Doktrinen, auf deren Unfähigkeit oder Weigerung, die neuen Formen der Unfreiheit im Kapitalismus zur Kenntnis zu nehmen. Diese Kritik wird es Marx schließlich erlauben, eine radikale Konzeption von Freiheit zu formulieren. Wenn er den Liberalismus kritisiert, tut er es im Namen der Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung des Individuums.

Von Marx wie vom Marxismus haben alle eine mehr oder weniger genaue Vorstellung. Parteien und Politiker berufen sich auf Marx, Ökonomen und Soziologen tun es, Philosophen und zuweilen auch Theologen. Doch was haben sie bei Marx gelernt, was haben sie von ihm übernommen, was haben sie übersehen? Als links gilt gemeinhin eine Politik, die für mehr Gleichheit, Gerechtigkeit und soziale Sicherheit streitet. Gerade diese Werte stehen für Marx jedoch nicht im Zentrum. Gewiss plädierte er für gleiche Rechte, doch der Egalitarismus moderner Liberaler wie John Rawls und seiner zahlreichen Schüler wäre ihm seltsam vorgekommen. Menschen sind nun einmal nicht gleich, eben dies macht sie interessant. Als gelehriger Schüler von Aristoteles wusste Marx nur zu gut, dass Gerechtigkeit ein schwer zu definierender Begriff ist, dass Menschen ganz unterschiedliche Gerechtigkeitsvorstellungen haben, eben weil sie hinsichtlich ihrer Bedürfnisse und Fähigkeiten ungleich sind.

Für Marx gilt der absolute Vorrang der individuellen Freiheit vor anderen Werten. Die Betonung liegt auf «individuell». Dies erklärt, weshalb er in späteren Jahren die «Freiheit» der Märkte, insbesondere der Arbeitsmärkte, für untauglich gehalten hat. Auf dem Markt gilt die Individualität nichts, als Anbieter und Nachfrager sind die Marktteure gleich, mit der Einschränkung, dass die Kaufkraft zwischen ihnen ungleich verteilt ist. Es ist bekannt, dass der sogenannte Neoliberalismus,⁴ der vor einigen Jahrzehnten mit dem Versprechen angetreten ist, die Menschheit in eine glückliche Zukunft zu führen und jede Form von Sozialismus auszurotten, nicht nur regelmäßig auftretende Krisen zu verantworten hat, sondern auch neue Formen von Fremdbestimmung und autoritären Praktiken erzeugt hat. Wo Konkurrenz und Evaluation, *rankings* und *ratings* das Handeln der Menschen diktieren, werden Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung, diese hohen Werte eines verblichene Liberalismus, zu wert- und nutzlosen Gütern. Wo alle an gleichen Maßstäben gemessen werden, spielt die Individualität, die Eigenart jedes Menschen keine Rolle mehr. Wo Konkurrenzregeln bewirken, dass alle Menschen dasselbe, nur besser oder schlechter, tun, wächst ein neuer und bedrohlicher Konformismus heran.

Heute stellt sich die Aufgabe, erneut und ernsthaft über die Freiheit des Individuums und die Handlungsfähigkeit politischer Gemeinwesen nachzudenken. Vor ideologischen Simplifikationen, die letztlich stets Zuweisungen von Gut und Böse sind, muss man sich dabei hüten. Der orthodoxe «Marxismus-Leninismus» hat sich in dieser Kunst besonders hervorgetan. Doch das politische Denken ist komplex, vielfältig, häufig mehrdeutig und nicht immer einfach zu interpretieren. Auf jeden Fall ist es unsinnig, es in zwei große Blöcke – bürgerliches und sozialistisches Lager – aufzutrennen.

Die Rollen des Parteiführers und Agitators waren Marx nicht auf den Leib geschrieben. Manchen Kampf hat er ausgefochten, Ort dieser Kämpfe waren indes Bibliotheken und Zeitungsredaktionen eher denn öffentliche Plätze und Parteiversammlungen. Marx hat einen kontinuierlichen Dialog mit Büchern und Autoren geführt, es ist daher unumgänglich, zuweilen kurz, zuweilen ausführlicher auf Werke einzugehen, mit denen er sich befasst hat und die sein eignes Denken geprägt haben. Die «Einbettung» in die Geschichte des politischen Denkens wird zeigen, was er aufnimmt, verwendet, umdeutet. Als Leser, Interpret und Kritiker ist Marx nicht der Widersacher einer «bürgerlichen» Philosophie, vielmehr ein wissbegieriger Forscher, der unaufhörlich Informationen sammelt, die es ihm erlauben, seine Zeit, ihre Vorgeschichte und vielleicht auch künftige Entwicklungen zu verstehen. Was man im Rückblick als liberales Denken des 18. und 19. Jahrhunderts bezeichnet, hat ihn mehr beeinflusst, als gemeinhin angenommen wird. Er hat versucht, seine Gegenwart zu begreifen und sich weder in eine nostalgisch verschönerte Vergangenheit noch in eine chimärische Zukunft zu flüchten. In diesem Versuch hat er nicht nur als Journalist und Forscher die politischen, sozialen und ökonomischen Verhältnisse studiert, sondern geprüft, welche Absichten, Interessen, Selbsttäuschungen menschliches Handeln leiten. In einer Zeit, in der das – mehr oder weniger liberale – Bürgertum politisch und kulturell dominierte, war es unerlässlich, die liberale Literatur zu studieren.

Wer einmal einen Blick in die MEGA geworfen hat, die neue, noch unabgeschlossene Marx-Engels-Gesamtausgabe, kann sich eine Vorstellung machen vom Ausmaß der Forschungsinteressen von Marx. Neben eigenen Schriften, Zeitungsartikeln und Briefen sind in den Bänden zahlreiche Exzerpte historischer, religionsgeschichtlicher, ethnologischer, philosophischer, naturwissenschaftlicher, ökonomi-

scher und politischer Werke zu finden. Angesichts des Umfangs ist eine thematische Selektion unvermeidlich. Es ist der politische Denker, der in diesem Buch behandelt wird. Die Kehrseite des beeindruckenden Umfangs von Marx' Schaffen ist das Fragmentarische, Unabgeschlossene dieses Werks. Dies gilt für das *Kapital*, es gilt ebenso für das Gesamtwerk. Wer sich für Marx interessiert, entdeckt in seinen Schriften so manche Studien, die es erlauben, die Gesellschaften der Gegenwart und ihre Krisen besser zu verstehen. Wer in diesen Schriften Orientierungshilfe für politisches Handeln sucht, muss freilich auf Enttäuschungen gefasst sein. Ein Grund mag darin liegen, dass Marx zu viele Forschungsfelder erkunden wollte, ohne die Muße zu finden, all seine Forschungen zu einem Abschluss zu bringen. Ein ebenso wichtiger Grund ist eine Art skeptischer Bescheidenheit: Der Fortgang der Geschichte lässt sich erahnen, doch viele Wege stehen offen, die Geschichte wird sich ihr Ziel, wenn es denn eines gibt, nicht diktieren lassen. Gewiss hat Marx in jungen Jahren die Utopie einer völlig befreiten Menschheit entworfen, einer Menschheit, die fähig ist, die Ökonomie bedarfsgerecht einzurichten und es den Menschen zu ermöglichen, ihre Fähigkeiten über alle Grenzen hinaus zu entfalten. Doch wie es so ist in einem Menschenleben: Enttäuschungen und neue Erfahrungen haben ihn gelehrt, in seinen Prognosen vorsichtiger, bescheidener zu werden. Seinen Optimismus, sein Vertrauen darauf, dass der Fortschritt der Geschichte ein Fortschritt hin zu mehr Freiheit sein werde, hat er dabei nicht verloren.

Marx hat einmal gesagt, er sei kein Marxist. Das Zitat ist populär; es handelt sich dabei wohlgerne nicht um eine Ausrede. Marx war ein – politisch, wissenschaftlich, journalistisch – so vielbeschäftigter Mann, dass er weder die Zeit gefunden hat, ein abgeschlossenes System vorzulegen, noch den Anspruch erhoben hat, dazu fähig zu sein. Er zweifelte am Sinn philosophischer Systeme und Utopi-

en, wie sie zu seiner Zeit mit dem Versprechen, die großen Fragen der Welt und der Menschheit endgültig zu beantworten, den Markt der Ideen überschwemmt haben.

Wenn Marx seinen Beitrag geleistet hat zur Veränderung der Welt, so weil er zuerst bei der Welt in die Lehre gegangen ist. Die Welt seiner Zeit hat er aufmerksam studiert, aufmerksamer als viele seiner Zeitgenossen; sie hat ihn erzogen, gebildet, verändert. Aufgewachsen in einem bürgerlich-liberalen Milieu, interessiert an Philosophie und Geschichte, ist er geprägt von den Ideen der Aufklärung. Die Französische wie die industrielle Revolution haben die Welt umgestürzt, tiefgreifend in England und Frankreich, eher zögerlich in anderen Regionen. In Paris und Manchester lernte Marx die Organisationen und Aktivitäten der Arbeiter kennen. In England formierte sich nach 1830 mit dem Chartismus die erste größere Arbeiterbewegung, in Lyon kam es 1831 zu einem Arbeiteraufstand. Der liberal Gesinnte, der dem Kommunismus kritisch gegenübersteht, lernt eine andere Welt kennen, die Sorgen und Motive der arbeitenden Klassen geben seinem Denken eine neue Richtung. Stets aber bleibt er überzeugt, dass der von ihm imaginierte Sozialismus liberale Prinzipien respektieren muss. Was er freilich in den Revolutionsjahren von 1848-1852 gelernt hat, ist der Verrat des liberalen Bürgertums an seinen eigenen Werten der repräsentativen Demokratie, der Gewaltenteilung, der negativen Freiheitsrechte und der Berücksichtigung der Interessen aller Klassen der Gesellschaft. Die politische Philosophie der Gegenwart tendiert dazu, Marx einen Sinn für das Politische schlichtweg abzusprechen, ihrerseits sieht sie sich dem Vorwurf ausgesetzt, in ihrer Vorliebe für normative Reflexion die politischen Realitäten aus den Augen zu verlieren. Das Politische ist omnipräsent in Marx' Werk, als Frage nach der Macht und Ohnmacht der Politik, ihrer Legitimität, ihrer Instrumentalisierung durch partikulare Interessen wie auch ihrer Fähigkeit, die Frei-

heit der Menschen und die Souveränität der Demokratien zu garantieren. Fragen, mit denen wir uns heute noch und wieder vermehrt auseinandersetzen müssen.

Hören wir also, was uns der schwarze Kerl aus Trier zu sagen hat.

I

Die Philosophie der Freiheit und ihre Praxis

Als Karl Marx am 5. Mai 1818 in Trier das Licht der Welt erblickte, waren die Herrscher Europas noch immer dabei, diese in ihre alte Ordnung zurückzuführen. Drei Jahre nach dem Wiener Kongress wurde 1818 in Aachen beraten, wie nach dem endgültigen Sieg über Napoleon und die Französische Revolution die monarchische Ordnung auf Dauer gestellt und demokratische Regungen im Keim erstickt werden könnten. Die Herrscher Russlands, Österreichs, Preußens, Großbritanniens und Frankreichs glaubten, wieder fest auf ihren Thronen zu sitzen, fürchteten aber gleichzeitig ihre Untertanen und gaben ihnen zu verstehen, dass sie sich keine Hoffnungen auf mehr politische Freiheit und Teilhabe machen durften. In Frankreich sollte die Herrschaft der Bourbonen mit allen Mitteln gestützt, in ganz Europa die Restauration des Ancien Régime gesichert werden; Pressezensur und Überwachung der Universitäten waren an der Tagesordnung. Drei Jahrzehnte später wird Marx dieser Ordnung nicht nur die Legitimität absprechen, er wird ihr auch den Untergang prophezeien und damit recht behalten. Aller reaktionären Bestrebungen zum Trotz wird im Laufe des 19. Jahrhunderts klar, dass Feudalismus und Absolutismus der Vergangenheit angehören, dass die Gegenwart zwar nicht unbedingt der Demokratie, aber doch dem Bürgertum gehört. Die Ironie will es, dass ausgerechnet der Bürgerschreck Marx die Geschichte des Aufstiegs der bürgerlichen Weltordnung geschrieben hat, nicht ohne Bewunderung übrigens. Zweifellos hätte er gerne jene ihres Untergangs hinzugefügt - darin ist ihm die Geschichte bis heute nicht gefolgt.

Karl Marx war der Spross einer jüdischen Familie, die durchaus als bürgerlich gelten kann. Vater Heinrich Marx war Jurist; in der Ahnentafel finden sich berühmte Gelehrte und Rabbiner, in der Verwandtschaft Dichter wie Karls späterer Freund Heinrich Heine, ebenso Industrielle, Kaufleute, Bankiers wie Karls Onkel und Freund Lion Philips. Auch im Weinbau war die Familie tätig, Marx' Vater war Mitbesitzer eines Weinbergs.⁵ Ihres sozialen Status ungeachtet, waren die Juden bezüglich Aufenthaltsrecht und Berufsfreiheit diskriminiert. Die Verbesserung ihrer Rechtsstellung, die unter französischer Herrschaft erreicht worden war, ging mit Napoleons Niederlage weitgehend wieder verloren. Einige mutige Liberale wollten sich mit der Restauration nicht abfinden, Heinrich Marx und der Trierer Gymnasialdirektor Johann Hugo Wyttenbach gehörten dazu. Beide waren geprägt von der französischen Aufklärung, der Kritik der religiösen Bevormundung und des Absolutismus, der Ideen der Revolution, und sie konnten Karl für dieses neue, kritische Denken begeistern.

Als vielseitig interessierter Schüler und Student ist Marx bereits in jungen Jahren und dann sein Leben lang der klassischen und modernen Literatur zugetan, auch die Philosophie schlägt ihn früh in ihren Bann. 1835 legt er die Abiturprüfung ab, geht nach Bonn und immatrikuliert sich an der dortigen Universität. Dem Wunsch des Vaters entsprechend, studiert er Rechtswissenschaften, belegt aber auch Vorlesungen in anderen Disziplinen. Während der Bonner Zeit verliebt er sich in Jenny von Westphalen, Tochter des Regierungsrats Johann Ludwig von Westphalen.⁶ 1836 wird im Geheimen Verlobung gefeiert; die Heirat findet erst 1843 statt.⁷ 1836 geht Marx nach Berlin, um sein Studium dort fortzusetzen. Immer stärker gilt sein Interesse der Philosophie und Geschichte. 1837 schreibt er seinem Vater einen Brief, in dem er ausführlich von seiner Gemütslage berichtet, seinen poetischen Versuchen, seinen Selbst-

zweifeln, seinen juristischen und philosophischen Projekten.⁸ Ein Begriff nimmt im Brief eine prominente Stellung ein: Idealismus. Idealistisch – «formlos geschlagenes Gefühl» – nennt er seine Gedichte. Mit dem Idealismus ringt er in seinem rechtsphilosophischen Entwurf, einem «unglücklichen Opus». Der dem Idealismus eigene Gegensatz des Wirklichen und Sollenden irritiert ihn. Recht und Staat, Natur und Philosophie müssen als Objekte der Reflexion in ihrer Entwicklung belauscht werden, so ist er überzeugt. Was er unter Idealismus versteht, ist nicht ganz einfach zu eruieren. Als idealistisch werden die philosophischen Systeme von Kant, Fichte, Schelling und Hegel bezeichnet. Kant begründet eine idealistische Erkenntnislehre, der zufolge die objektive Realität sich nach unserer Erkenntnis richten muss; das denkende Subjekt schreibt der äußeren Welt die Gesetze vor.⁹ In Hegels *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* findet sich im Abschnitt über die Französische Revolution ein Passus, der wohl am prägnantesten deutlich macht, warum vom philosophischen Idealismus eine so starke Faszination ausging. «Der Gedanke, der Begriff des Rechts machte sich mit einem Male geltend, und dagegen konnte das alte Gerüst des Unrechts keinen Widerstand leisten. Im Gedanken des Rechts ist also jetzt eine Verfassung errichtet worden, und auf diesem Grunde sollte nunmehr alles basiert sein. Solange die Sonne am Firmamente steht und die Planeten um sie herumkreisen, war das nicht gesehen worden, dass der Mensch sich auf den Kopf, d. i. auf den Gedanken stellt und die Wirklichkeit nach diesem erbaut. [...] Es war dieses somit ein herrlicher Sonnenaufgang.»¹⁰

Auf Wunsch des Vaters studiert Marx Jurisprudenz, fühlt aber den Drang zur Philosophie. Seine (rechts-)philosophischen Studien umfassen Kants *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Fichtes *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* und Savi-

gnys *Das Recht des Besitzes*. Der Idealismus von Kant und Fichte scheint ihn jedoch nicht mehr zu befriedigen. Noch 1835 hatte er im Abituraufsatz *Betrachtung eines Jünglings bei der Wahl eines Berufs*¹¹ die Perfektibilität des Menschen und die Wahlfreiheit des Individuums thematisiert und dabei Überlegungen angestellt, die an Kants *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* gemahnen. Die Abwendung von Kant und Fichte bringt ihn nun dazu, «im Wirklichen selbst die Idee zu suchen.» Die «groteske Felsenmelodie» der Hegel'schen Philosophie behagt ihm allerdings ebenfalls nicht. Auch literarische Versuche hat er in jener Zeit gewagt. *Scorpion und Felix*,¹² ein «Humoristischer Roman», verrät den Einfluss von Laurence Sternes *Tristram Shandy* (1759-1767). Dieser bewusst die traditionelle Erzählweise aufbrechende, immer wieder unterbrochene und willkürlich neue Themen aufnehmende Roman galt vielen Lesern zunächst als skandalös, wurde aber bald als Meisterwerk einer neuen literarischen Avantgarde gefeiert. Diderot, ein Autor, den Marx ebenfalls bewunderte, schrieb seinen *Jacques le fataliste* unter dem Einfluss von Sterne. Marx muss jedoch bald einsehen, dass er nicht zum Dichter taugt. Wie groß auch sein poetischer Ehrgeiz ist, größer noch sind seine philosophischen Ambitionen; Kunst und Wissen will er vereinigen. Mit einem philosophischen Dialog, *Kleanthes*, will er Hegel widerlegen, ist dem mächtigen Gegner aber nicht gewachsen. Eine neue Logik, sein «liebstes Kind», trägt ihn «wie eine falsche Sirene dem Feind in den Arm».¹³ Aus Ärger, eine ihm verhasste Ansicht - jene Hegels - zu seinem Idol machen zu müssen, wird er krank. Er beschreibt sein Leiden an der Philosophie und sein klägliches Scheitern im Versuch, dem großen Hegel zu widerstehen, mit einer Ironie, die starke Selbstzweifel verrät.

Während der Krankheit habe er Hegel von Anfang bis Ende kennengelernt, ebenso seine Schüler, wie er im Brief

schreibt. Mit den Schülern kommt er bald schon in Kontakt. Immer fester kettet er sich «an die jetzige Weltphilosophie», der er doch entrinnen wollte, es befällt ihn eine «wahre Ironiewut». Er gehört fortan zum Kreis der sogenannten Jung- oder Linkshegelianer, trifft dort auf Bruno Bauer, Arnold Ruge, Moses Hess und Ludwig Feuerbach. Für die Junghegelianer stand fest, dass die Philosophie mit Hegel ihren Höhe- und Endpunkt erreicht hatte, nun galt es, die theoretisch ausformulierte Philosophie in die Praxis umzusetzen und die reale Welt vernünftig zu gestalten. Hegel-Schüler wie Moses Hess, August von Cieszkowski, Michael Bakunin verfassten Schriften, die zu einer Philosophie der Tat aufriefen. Es wurde debattiert und kritisiert; wichtigster Gegenstand der Kritik war die Religion. Die Befreiung von der Religion galt als Voraussetzung der politischen Emanzipation. Der Theologiedozent und Junghegelianer Bruno Bauer nahm sich Marx' an und wurde für kurze Zeit zum wichtigen Gesprächspartner.

Die Auseinandersetzung mit Hegel ist für Marx bestimmend geworden, sein Studium konzentriert sich nun auf die Philosophie, 1839 beginnt er mit der Abfassung einer Dissertation. Leitmotiv seiner Reflexionen ist von Beginn an die Freiheit. Seit der frühen Neuzeit, seit Machiavelli und Spinoza, dann vor allem im aufgeklärten 18. Jahrhundert, fehlt es nicht an philosophischen Verteidigungen der politischen und persönlichen Freiheit. Marx hat sich für sein Plädoyer allerdings auf einen antiken Denker berufen, auf Epikur. Man kann sein Motiv verstehen. Gläubigen Christen galt Epikur als der schlimmste Feind. Als Aufklärer und Freigeist, Religionskritiker und Materialist hat er auf die Aufklärer späterer Zeiten gewirkt, auf Lukrez und Seneca, auf Hobbes, Gassendi und die französischen Materialisten, auf Jefferson - und eben auf Marx.

Das Bündnis mit dem Fatum brechen

Marx war, wie Spinoza, Heine und andere jüdische Dichter, Denker, Gelehrte vor und nach ihm, ein *Apikoros*, ein Aufklärer. Das hebräische Wort *Apikorsim* bedeutet so viel wie Atheisten, Häretiker oder Apostaten. Die Herkunft des Wortes ist unschwer zu erkennen: Epikouros.

Der griechische Philosoph Epikur (341–271 v. Chr.) hat in der Geschichte der Philosophie nicht den besten Ruf; sein Denken wird mit Atheismus, Materialismus und Hedonismus assoziiert. Die hellenistischen Philosophien, die Schulen der Stoiker, Epikureer und Skeptiker, gelten im Vergleich zu den großen Vorgängern als wenig anspruchsvoll. Die Lehrer der klassischen Periode, Platon und Aristoteles, hatten die reale Polis vor Augen, als sie ihre verfassungstheoretischen Überlegungen anstellten. In ihren alle Lebensbereiche umfassenden Systemen wurde jedem Menschen ein fester Platz zugewiesen, in der sozialen Hierarchie des Nützlichen wie in der moralischen des Wahren und Guten. Die jüngeren hellenistischen Philosophien sind nur zu verstehen vor dem Hintergrund tiefgreifender politischer Umwälzungen. Mit den Eroberungszügen Alexanders des Großen und der Herrschaft seiner Nachfolger, der Diadochen, verlieren die Poleis ihre Bedeutung als selbstverständlicher institutioneller Rahmen politischen Handelns. Der autonome Stadtstaat wird verdrängt von monarchischen Großreichen. Der Verlust politischer Autonomie entzieht dem traditionellen politischen Denken den Boden. Das heißt nicht, die hellenistischen Lehren seien generell apolitisch. Sie verleihen der neuen Stellung des Menschen in der Welt Ausdruck, lenken das Interesse auf die Freiheit des Individuums wie auf die Ordnung des Kosmos. Die hellenistische Epoche ist, modern gesprochen, ein Zeitalter der Globalisierung, damit auch der Privatisierung: Private Tugenden werden wichtiger als die öffentlichen.

Hegel stellt in seiner *Geschichte der Philosophie* der spekulativen Größe Platons und Aristoteles' die Bescheidenheit der hellenistischen Philosophie entgegen. Bei den erstgenannten Klassikern findet man Antworten auf die Fragen der Philosophie und Wissenschaft, der Politik und Theologie. Die hellenistischen Autoren dagegen geben sich mit wenig zufrieden, mit einem bloßen Philosophieren des Verstandes, wie Hegel meint, mit einem Denken, das seine Objekte nicht in ihrem konkreten Ganzen zu sehen vermag. Die Philosophie beschränkt sich auf das Selbstbewusstsein. Das Subjekt sucht in sich das Prinzip seiner Freiheit, es «lebt in der Einsamkeit seines Denkens und findet darin seine Befriedigung.»¹⁴ Das ist, so Hegel, weit anspruchsloser als die Systeme von Platon und Aristoteles. Was die atomistische Naturwissenschaft im Besonderen betrifft, bemerkt er in der *Logik*: «An den Atomen [...] leidet die Physik in den Molekülen, Partikeln ebenso sehr als die Staatswissenschaft, die von dem einzelnen Willen der Individuen ausgeht.»¹⁵ Die Verbindung zwischen der Wissenschaft der Natur und jener der Politik wird hier bereits hergestellt. Spricht Hegel vom menschlichen «Atom», meint er damit das Individuum, das in einer demokratischen Verfassung seinen eigenen Willen zum Ausdruck bringt statt den einer größeren Gemeinschaft. Erst die Junghegelianer, das heißt die liberalen Schüler Hegels, erkennen in der Verwirklichung individueller Freiheit und Unabhängigkeit ihr eigenes Anliegen in einer Zeit, in der die Religion ihren Autoritätsanspruch insbesondere im Bildungsbereich immer noch aufrechterhält.

Was hat Marx an Epikur interessiert, gar fasziniert? «Der griechischen Philosophie scheint zu begegnen, was einer guten Tragödie nicht begegnen darf, nämlich ein matter Schluss»¹⁶ – so beginnt Marx seine Dissertation über die *Differenz der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie*. Wer wie Hegel die Geschichte der Philosophie als

kontinuierlichen Fortschritt im Bemühen um die Hebung des höchsten Schatzes der Vernunftkenntnis¹⁷ versteht, wird dem Urteil zustimmen, doch die Annahme einer Kontinuität ist für Marx nicht zwingend. Epikurs Denken kann als neuer Anfang verstanden werden, als Abweichung von der durch Hegel vorgezeichneten geraden Linie des philosophischen Fortschritts.¹⁸ Marx hat seine Doktorarbeit in der Hoffnung auf eine akademische Laufbahn verfasst, das Thema des antiken Materialismus hat ihn beschäftigt, und die Lektüre der Arbeit¹⁹ zeigt, wie gründlich er sich in die Materie vertieft hat. Doch die Wahl eben dieses Themas ist damit noch nicht erklärt.

In der Vorrede legt Marx ein Bekenntnis zur Aufklärung, zur Freiheit des Philosophierens und zur individuellen Freiheit ab. Er protestiert gegen die Anmaßungen der Religion und zitiert den schottischen Aufklärer David Hume (1711–1776), demzufolge die Philosophie, «deren souveraines Ansehen allenthalben anerkannt werden sollte», es nicht nötig habe, sich vor dem Forum der Religion zu rechtfertigen.²⁰ Gottlos ist nicht, wer die Götter der Menge leugnet, sondern wer die Ansichten der Vielen den Göttern andichtet, so Epikur²¹ – Marx sieht darin den Wahlspruch der Philosophie. Aus dem *Gefesselten Prometheus* von Aischylos zitiert er die berühmten Stellen, in denen der Titan seinen Hass auf die olympischen Götter und seine Verachtung für den servilen Götterboten Hermes ausspricht: «Mit deinem Dieneramte mein unselig Los – Sollst wohl du wissen! – nicht vertauschen möchte ich's je! Besser ja dünkt mich's, dienstbar sein dem Felsen hier, Als Vater Zeus in Pflicht als treuer Bote stehn. [...] Gerad heraus: die Götter hass ich allesamt [Die mir für Gutes Böses tun wider das Recht!]. Prometheus' Hass, so spitzte Marx zu, gilt allen himmlischen und irdischen Göttern, «die das menschliche Selbstbewusstsein nicht als die oberste Gottheit anerkennen.»²²

Marx hält Prometheus für den vornehmsten Heiligen und Märtyrer im philosophischen Kalender, weil er gegen den Willen von Zeus nicht nur der Menschheit das Überleben ermöglicht, sondern überdies es vorgezogen hat, die ärgsten Qualen zu erdulden, statt sich Zeus' Willen zu unterwerfen und seine Freiheit zu verlieren. Kurzum: Der Anspruch der Menschen auf Selbstbestimmung ist mit dem Glauben an die Existenz von Göttern unvereinbar. Prometheus' Bekenntnis ist das Bekenntnis der Philosophie: Das menschliche Selbstbewusstsein duldet keine anderen Götter. Die Philosophie holt die Ideen vom Himmel des Idealismus herab in die reale Lebenswelt der Menschen.²³ In der Einleitung wurde Engels zitiert, der Marx als schwarzen Kerl aus Trier und «markhaft Ungetüm» vorstellt. Er «raset voller Wut, und gleich, als wollt' er packen das weite Himmelszelt, und zu der Erde ziehn, streckt er die Arme weit in die Lüfte hin.»²⁴ Nun ist das Ungetüm und Ungestüm verwandelt und zum mythischen Heros gereift. Marx ist in zeitgenössischen Karikaturen gelegentlich als Prometheus gezeichnet worden, und es gibt wohl kaum eine Charakterisierung seines Denkens und Wirkens, die dieses nicht als prometheisch bezeichnet. Doch was ist damit gemeint? Prometheus steht in den Dichtungen von Hesiod, Aischylos und späteren Autoren für vieles, er ist listenreich, ein Feind der Götter, der um ihr nahes Ende weiß, ein Freund der Menschen, der sie mit den Wohltaten der Zivilisation, der Wissenschaft und Technik ausrüstet, auf dass sie nicht länger der Willkür der Olympier ausgesetzt sind, ein Rebell, der sich nicht korrumpieren lässt. Im Mythos konnte Marx seine eigenen philosophischen und politischen Absichten und Ideale finden. Prometheus, der vorausdenkende, listenreiche Titanengott, bestiehlt die Götter, um den Menschen zu geben, was sie zum Überleben benötigen. Nachdem die Olympier die Menschen von der gemeinsamen Tafel verwiesen haben, fehlt es diesen am Nötigsten. Zeus verbirgt die

Nahrung und das Feuer, das wiederum Prometheus stiehlt und den Menschen bringt.²⁵ Er ist ein Dieb, das ist gewiss, doch ebenso gewiss ist, dass nur dank seines Diebstahls die Menschheit überleben konnte. Er ist der Revolutionär, der den Bedürftigen beisteht und dem Götterkönig das Ende seiner Herrschaft prophezeit. Diese Revolution erheischt eine Umverteilung der lebensnotwendigen Güter: Den einen nehmen, um den anderen zu geben, das wird später auch die Devise mancher Sozialisten sein. Marx freilich ist kein moderner Robin Hood, er will vielmehr, auch darin dem Vorbild des Prometheus treu, die Vermögenden daran hindern, den Habenichtsen das wenige zu nehmen, was ihnen eigen ist und ihre Unabhängigkeit sichert.

Marx engagiert sich philosophisch und praktisch für die Befreiung der Menschen von religiöser und politischer Bevormundung, hier sieht er in antiken und modernen Aufklärern, in Epikur und Hume, Mitstreiter. Der Menschheit den Weg zu zeigen, der sie von der Knechtschaft zur Freiheit führt, Aufklärung zu betreiben und den Fortschritt hin zu menschenwürdigen Verhältnissen zu fördern, all dies sind starke Motive, die hier schon anklingen und später Gestalt annehmen in Theorien und Programmen. Epikur ist auf seine Weise ein Kämpfer für die Freiheit, wenn auch nur für die private Freiheit: die Freiheit von Furcht und Angst, die Vision einer Welt ohne Götter, die den Menschen Schaden zufügen könnten, die Entzauberung des Kosmos, die Widerlegung der Teleologie und des Determinismus, die rationale Welterklärung - all dies soll den Menschen zu einem glücklichen, selbstgenügsamen Leben verhelfen.

Auf das Credo lässt Marx die philosophische Beweisführung folgen. Was hat ihn an Epikurs Wissenschaft fasziniert? Geht es um eine Kritik an Hegel? Hegel meint, Epikur habe die von Leukipp und Demokrit begründete materialistische Schule nicht weiterentwickelt.²⁶ Es macht den Anschein, als wolle Marx im Werk Hegels, des übermächtigen

Gegners, doch noch eine Schwachstelle entdecken. Es wäre dies freilich keine weltbewegende Entdeckung, zumal Hegels Urteil zu Epikur keineswegs nur negativ ausfällt. Nein, Marx hat ein originäres Interesse an Epikur. Den Stoff der epikureischen Philosophie gießt er gleichsam in die Formen der Hegel'schen Begrifflichkeit, am Beispiel Epikurs erklärt er Hegels Begriff des Selbstbewusstseins. Die verbreitete Ansicht, Epikurs Philosophie sei lediglich eine minderwertige Version der demokritischen, will er als Vorurteil widerlegen. Zwar sind die Prinzipien beider Lehren, Atome und Leere, identisch, dennoch liegt ein unauflösbares Rätsel vor: «Zwei Philosophen lehren ganz dieselbe Wissenschaft, ganz auf dieselbe Weise; aber - wie inkonsequent! - in allem stehen sie sich diametral entgegen, was Wahrheit, Gewissheit, Anwendung dieser Wissenschaft, was das Verhältnis von Gedanken und Wirklichkeit überhaupt betrifft.»²⁷ Marx hat es mit zwei Persönlichkeiten zu tun, deren wissenschaftliche und praktische Interessen sich grundlegend unterscheiden. Demokrit ist ein Wissenschaftler, ein unermüdlicher, weitgereister Forscher, der zum Skeptizismus neigt und sich in Widersprüche verstrickt. Epikur dagegen vertraut auf die sinnliche Wahrnehmung, die Erkennbarkeit der Welt. Philosophie ist für ihn der Weg zur Freiheit, ein Weg, der erfordert, dem Glauben an die *heimarmene* - die Lehre von der Schicksalhaftigkeit, vom Verhängnis allen Geschehens - zu entsagen. Wenn Epikur der Ethik den Vorrang vor der Naturwissenschaft einräumt, antizipiert er Kants Primat der praktischen Vernunft. Diese betrifft das Handeln und dessen moralische Motive. Wäre alles Handeln kausal determiniert, wie die Wissenschaft es nahelegt, gäbe es keine Freiheit, damit auch keine moralisch relevante Entscheidung. Im Interesse der Freiheit ist die Lehre von der Determiniertheit allen Handelns zu verwerfen. Ähnlich fordert Epikur, die wissenschaftliche Erkenntnis dürfe nicht die Möglichkeit der Freiheit negieren.

Bei den Unterschieden zwischen Demokrit und Epikur handelt es sich für Marx um die Verkörperungen von zwei entgegengesetzten Richtungen. Demokrit versteht die Wirklichkeit als eine vom Prinzip der Notwendigkeit beherrschte Welt; der Zufall ist eine bloße Einbildung der Menschen. Dagegen meint Epikur, die *heimarmene* oder *anangke* (Notwendigkeit) sei keineswegs die Herrin über alles, vielmehr sei manches zufällig, anderes liege in unserer Hand, die Notwendigkeit sei frei von jeder Verantwortung, unser Wille aber herrenlos, also frei. Besser wäre es, den Göttermythen zu folgen, als der *heimarmene* der Naturwissenschaftler sich sklavisch zu unterwerfen.²⁸ So misslich es ist, in der Notwendigkeit zu leben, ist doch niemand dazu gezwungen.²⁹ Für uns ist dies eine widersinnige Aussage, Epikur muss jedoch von dieser Hypothese ausgehen, um seine radikale Auffassung von Freiheit zu retten und die Menschen vom Schrecken des Fatums, einer für sie fremden, bedrohlichen und nicht zu meisternden Macht, zu erlösen.

Wenn Demokrits Theorie auf dem Prinzip der Notwendigkeit, jene von Epikur auf jenem des Zufalls basiert, handelt es sich dabei nicht allein um zwei konkurrierende naturwissenschaftliche Auffassungen. Für Demokrit besteht das höchste Glück darin, eine neue Aitiologie, eine neue Ursache-Wirkung-Relation zu finden, er hält die Naturwissenschaft für die vornehmste Tätigkeit. Epikur dagegen verfährt «mit einer grenzenlosen Nonchalance in der Erklärung der einzelnen physischen Phänomene.»³⁰ Diese Nonchalance erklärt sich nicht aus fehlendem Interesse an der Naturwissenschaft. Epikur rät seinen Schülern sogar ausdrücklich, sich mit der *physiologia*,³¹ der Naturforschung, zu befassen, doch er erinnert sie daran, dass die Wissenschaft mit Hypothesen arbeitet, stets mehrere Hypothesen nützlich sind und jeder Dogmatismus zu vermeiden sei. Die Naturwissenschaft ist für ihn nicht Selbstzweck, sondern

Mittel zu einem höheren Zweck. Im Sinne des Vorrangs der praktischen Philosophie ist dieser Zweck die *ataraxia*, die Unerschütterlichkeit der Seele.³² Epikur übersetzt den Zufall des Seins in den Zufall des Denkens – mit dieser Formulierung umschreibt Marx Epikurs Ratschlag, die Philosophie solle stets von der Annahme vieler Möglichkeiten ausgehen, sich gleichsam dem Zufall anvertrauen. Was abstrakt möglich, was denkbar ist, steht dem denkenden Subjekt nicht im Weg, sondern lässt seiner Phantasie freien Verlauf.³³ Der empfohlene Hypothesen-Pluralismus darf dabei allerdings nicht zum Vorwand werden, wissenschaftliche Kriterien zu vernachlässigen. Die Hypothesen dürfen der sinnlichen Wahrnehmung nicht widersprechen und sollen zugleich den Menschen ein besseres, angstfreies Leben garantieren. Die Naturwissenschaft klärt auf, sie entlarvt mythische Weltdeutungen. Ein glückliches und lustvolles Leben ist daher ohne naturwissenschaftliche Einsicht nicht möglich.³⁴

Auch in den Kosmogonien unterscheiden sich Demokrit und Epikur. Demokrit lässt die Atome in der Leere entweder in gerader Linie fallen oder sich gegenseitig abstoßen, während Epikur mit der Abweichung von der geraden Linie eine dritte Möglichkeit hinzufügt und gleichsam einen freien Willen des Atoms unterstellt. Die Betonung des Unterschieds zwischen Demokrits und Epikurs Modell ist für Marx entscheidend. Einerseits will er gegen Hegel zeigen, dass Epikurs Theorie tatsächlich einen Fortschritt gegenüber jener Demokrits darstellt, andererseits den Zusammenhang zwischen dem physikalischen Modell und der Idee der Willensfreiheit erläutern. Explizit dargestellt ist die Deklination bei Lukrez, nicht in den überlieferten Texten Epikurs selbst. Da sie indes von zahlreichen antiken Autoren erwähnt wird, hält die moderne Forschung sie für authentisch. Marx' Interpretation ist somit durchaus plausibel.³⁵ Das griechische Wort *atomos* bezeichnet das Unteilbare,

das entsprechende lateinische Wort ist *individuum*. Lukrez, der laut Marx als Einziger die epikureische Physik begriffen hat, bringt den Anspruch auf individuelle Autonomie in *De rerum natura* poetisch auf den Begriff: Woher stammt der freie, dem Fatum entwundene Wille, dank dem wir tun, was uns Vergnügen bereitet, und dorthin gehen, wo der Gedanke uns hinträgt? Er wird nur möglich, wenn wir das Bündnis mit dem Fatum brechen.³⁶

Ob Epikurs Modifikation von Demokrits Atomistik einen wissenschaftlichen Fortschritt darstellt, ist in der Antike kontrovers beurteilt worden. Marx will Epikur als eigenständigen Denker rehabilitieren, der den Determinismus überwindet und die Welt der Phänomene für real hält. Epikur behauptet den notwendigen Zusammenhang von Wissenschaft und Ethik. Marx sieht in ihm den Philosophen des Selbstbewusstseins und der Willensfreiheit, legt also die Betonung auf die Ethik. Aristoteles und seine Zeitgenossen haben unter der Freiheit des Menschen in der Welt und in der *Polis* etwas anderes verstanden. Frei ist gemäß Aristoteles ein Mensch, der nicht Sklave ist, ein Mensch, der nicht gezwungen ist, zu arbeiten, ein Mensch, der um seiner selbst willen und nicht um eines anderen willen lebt; nur ein solcher Mensch verfügt über Handlungsfreiheit.³⁷ Freiheit wird im Rahmen der institutionellen Ordnung der Gemeinschaft gewährt oder verwehrt. Das Atom steht dagegen für ein Wesen, dem es möglich ist, aus jeder Gesetzlichkeit, jeder Relation von Ursache und Wirkung auszubrechen. Die Abweichung ist die Fähigkeit, der Gewalt und Notwendigkeit zu widerstehen, in anderen Worten: Es ist der freie Wille.³⁸ Es ist darin «die wirkliche Seele des Atoms, der Begriff der abstrakten Einzelheit, dargestellt.» So wie das Atom von der vorgegebenen Linie abweicht, sich davon befreit, so befreit Epikurs Philosophie sich vom «beschränkenden Dasein» überall dort, wo der Begriff der Individualität dar-

gestellt werden soll; diese kann schließlich in ihrer höchsten Freiheit erscheinen.

Platon hat in seinen *Nomoi* (Gesetze) den Atheismus unter Strafe gestellt; Atheist ist ihm zufolge, wer die Existenz von Göttern bestreitet, ebenso wer bestreitet, dass sich die Götter um die Menschen kümmern.³⁹ In diesem zweiten Sinn war Epikur Atheist. Wenn er sich dennoch der Sphäre des Göttlichen zuwendet, so weil er nicht die Existenz der Götter bestreitet, deren Göttlichkeit aber darin erkennt, dass sie sich um die Welt der Menschen nicht kümmern. Es sind unsterbliche und glückselige Wesen, die in anderen Welten, den *metakosmoi* oder Intermundien, leben. Sie sind frei von Sorgen und frei von der Absicht, den Menschen Sorgen zu bereiten. Es sind Personifikationen reiner Selbstzweckhaftigkeit, das Leben und Treiben der Menschenwesen berührt sie nicht, so wie sie es nicht berühren, darin besteht die übermenschliche «Einzelheit in ihrer höchsten Freiheit». Die Menschen machen sich in der Regel falsche Vorstellungen von den Göttern, gleichen sie sich an, vermenschlichen sie, da sie das Fremdartige nicht ertragen können.⁴⁰ Die unüberwindbare Distanz zwischen Göttern und Menschen ist die notwendige Bedingung der Freiheit und Glückseligkeit der Ersteren.

Die Sorge um die Freiheit der Menschen erkennt Marx als zentrales Motiv auch in Epikurs politischer Philosophie. Der Vertrag und die Freundschaft spielen darin eine wichtige Rolle. Der Vertrag ist Grundlage der politischen Ordnung, er bezweckt die Sicherung individueller Freiheit und Sicherheit. Epikur spricht von einem Recht, das der Natur gemäß ist; es zielt auf das für die Menschen Nötige und Nützliche, es ist die Übereinkunft, einander nicht zu schädigen und sich nicht schädigen zu lassen. Gerechtigkeit ist nicht etwas an und für sich Seiendes, sie kann nur entstehen, wo Menschen miteinander verkehren und sich zusammenschließen. Im vertraglich begründeten Gemein-

wesen ist das Recht für alle dasselbe, nämlich das in der wechselseitigen Gemeinschaft Vorteilhafte. Es ist nützlich, insofern es natürlichen Bedürfnissen entspricht, muss aber veränderten Verhältnissen fortwährend angepasst werden, andernfalls verliert es seine Verbindlichkeit. Leitprinzip ist die Freiheit des Individuums im Sinne seiner Unabhängigkeit. So ist beispielsweise materieller Reichtum keine gute Voraussetzung für ein freies Leben, weil sich Geld nicht erwerben lässt, ohne sich beim Pöbel oder den Mächtigen anzudienen.

Klar ist, dass bei Epikur die Politik nicht mehr höchster Zweck des Lebens ist wie bei Aristoteles, sie wird zum Mittel, das dem Zweck der Befriedigung unpolitischer Bedürfnisse dienen soll. Es geht um die Sicherung eines privaten Raums, der freilich nicht primär der Verfolgung materieller Interessen dient, sondern ein friedliches, beschauliches und der Reflexion dienendes Leben ermöglichen soll. Diese individualistische Konzeption nimmt die neuzeitliche Idee des Sozialvertrags, die politischen Theorien von Hobbes und Spinoza, von Rousseau und Kant vorweg. Überwunden sind damit Platons autoritär-hirtenhafte Herrschaftskonzeption wie auch der Kommunitarismus von Aristoteles; die politische Theorie wird auf eine individualistische Basis gestellt.⁴¹ In der Vertragsidee wie im Lob des Privaten, das in der Empfehlung gipfelt, im Verborgenen zu leben, zeigt sich die «Modernität» von Epikurs praktischer Philosophie, mit der er den Rationalismus und Liberalismus späterer Zeiten beeinflusst hat. Die Vorstellung eines vertraglichen Zusammenschlusses zur Gründung eines Staats ist allerdings utopisch in einer Welt, in der Imperatoren und Feldherrn Staaten zerstören und neu gründen. Was Epikur mit seiner Schule, dem *kepos* (Garten), verwirklicht hat, ist etwas anderes: die Aufhebung aller Wesens- und Ständeunterschiede zwischen Menschen. Aufgenommen in den Garten, in die private Zusammenkunft von Freunden, wur-

den alle, Frauen wie Männer, Sklaven wie Freie, Bürger eines Staats wie Zugewanderte. Diese grundlegend neue und egalitäre Einstellung unterscheidet Epikurs praktische Philosophie am radikalsten von Platon und Aristoteles.

Marx schätzt die Idee individueller Freiheit als eigenständigen philosophischen Beitrag Epikurs, sieht aber auch die Einseitigkeit der Konzeption. Der Mensch hört erst auf, bloßes Naturprodukt zu sein, wenn das andere, worauf er sich bezieht, ebenfalls ein Mensch ist. Als abstrakt bezeichnet Hegel das Selbstbewusstsein, worin der Gegensatz von Ich und Welt noch nicht vermittelt ist. Das allgemeine Selbstbewusstsein ist dagegen das Wissen seiner selbst im anderen Selbst, die Anerkennung des Anderen als selbständiges Subjekt.⁴² Epikurs Theorie des Selbstbewusstseins ist abstrakt im Hegel'schen Sinn, auch darin also atomistisch. Jedes Moment der Entwicklung verwandelt sich bei ihm in eine von ihrem Zusammenhang durch den leeren Raum getrennte Wirklichkeit; alle Bestimmung nimmt die Gestalt der isolierten Einzelheit an. Es handelt sich daher um die bloße Freiheit vom Dasein, nicht um die Freiheit im Dasein.

Das Atom wird vom Objekt der Naturwissenschaft zur Metapher für etwas ganz anderes, zur Naturform des abstrakten Selbstbewusstseins. Während Marx Demokrits astronomische Theorien für philosophisch uninteressant hält, betont er die Originalität von Epikurs Auffassung, die sich insbesondere in seiner Theorie der Meteore artikuliert. Die Himmelskörper sind in der Tradition des griechischen Denkens sowohl Gegenstand des wissenschaftlichen Interesses wie des religiösen Kults. Die Philosophen beteten in ihnen ihren eigenen Geist an, wie Marx formuliert, das System der Sterne erscheint ihnen als Vorbild einer Ordnung und Gesetzmäßigkeit, an dem sich ihr Denken orientieren kann, es bezeugt die Vernunft der Natur. Der vorsokratische Philosoph Anaxagoras sah in der Betrachtung von Son-

ne, Mond und Himmel seinen Lebenssinn.⁴³ Plato und Aristoteles pflegen zu den höheren Sphären eine religiöse Beziehung.⁴⁴ Epikur widerspricht der Vermengung von Wissenschaft und Mythos. Der Glaube, natürliche Phänomene wie die Himmelsbewegungen seien auf göttliches Wirken zurückzuführen, der Himmel sei nicht entstanden und nicht zerstörbar,⁴⁵ himmlische Wesen seien glücklich und unsterblich, hätten aber gleichwohl ihrer Göttlichkeit widersprechende Handlungsmotive, und die Mythen seien ernst zu nehmen - all diese trügerischen Einbildungen verwirren die Seele der Menschen. Epikur anerkennt den Nutzen einer exakten Naturwissenschaft, die Fragen nach den Ursachen der wichtigsten Gesetzmäßigkeiten eindeutig beantwortet. Daneben gibt es eine Wissenschaft, die auf Eindeutigkeit nicht angewiesen ist. Dies gilt für die Lehre der Himmelskörper. Verschiedene Hypothesen sind möglich, solange ihnen nicht der Glaube an Mythen zugrunde liegt.

Naturwissenschaft hat für Epikur vorrangig einen therapeutischen Wert. Wer die Gesetzmäßigkeiten natürlicher Vorgänge zu begreifen vermag, muss kein Subjekt, schon gar keine böartigen Absichten in diese hineindichten; seine Seele wird frei sein von Verwirrung und Angst.⁴⁶ Um die Gefahr mythischer Deutungen zu vermeiden, genügt es laut Epikur, sich an die Erscheinungen zu halten, der sinnlichen Wahrnehmung zu vertrauen und auf diesem Weg nach den Ursachen zu suchen. Wer viele Hypothesen zulässt, überlässt schließlich auch den natürlichen und himmlischen Kräften ihre Freiheit; diese werden dann gleichsam, so Epikurs Idee, nicht mehr geknechtet von ehernen Gesetzen. Während Aristoteles sich auf die religiöse Tradition beruft, welche die Himmelskörper für ewig und unsterblich hält und ihnen ein besonderes, der Schwerkraft nicht unterworfenen Element zuschreibt, lehrt Epikur, dass am Himmel alles mehrfach und unregelmäßig geschieht, alles durch vielfältige Gründe zu erklären ist. Wer auf einer einzigen

Erklärungsweise beharrt und Natürliches mit Mythen der Göttlichkeit verknüpfen will, verlässt den Boden der Wissenschaft und verliert sich im undurchsichtigen Bereich des Mythos. Die Astrologie ist bloßer Aberglaube.

Für Epikur, so liest ihn Marx, sind die Himmelskörper⁴⁷ die wirklich gewordenen Atome; in ihnen hat die Materie sich vereinzelt, sie stehen metaphorisch für Individualität. Hierin hat Epikur den Gipfel und Schlusspunkt seines Systems erblickt. Er wollte das Himmlisch-Ewige ins Irdisch-Vergängliche herabziehen und derart von allem Mythisch-Religiösen befreien.⁴⁸ Epikurs Verdienst erkennt Marx darin, eine «Naturwissenschaft des Selbstbewusstseins», wenn auch in der Form der abstrakten Einzelheit, begründet zu haben, er hat die Atomistik bis zur höchsten Konsequenz vollendet. So ist denn die «Absolutheit und Freiheit des Selbstbewusstseins [...] das Prinzip der epikureischen Philosophie.»⁴⁹

Epikur ist im Urteil von Marx der größte griechische Aufklärer. Dabei kann er sich auf Lukrez berufen: Als die Menschen elend in steter Angst vor den Göttern lebten, wagte ein Grieche zuerst die Augen zu erheben, den Göttern zu widerstehen, die Tore zur Natur zu öffnen und das unendliche All mit forschendem Geist zu durchstreifen. Nun liegt die Religion uns zu Füßen, und der Sieg über sie hebt uns in den Himmel.⁵⁰ Die frühe Aufklärung hat Epikur wiederentdeckt, zahlreiche Gelehrte haben seine Schriften mit wissenschaftlich oder ethisch-politisch motiviertem Interesse gelesen. Im 18. und 19. Jahrhundert nimmt das Interesse noch zu. Was Marx' Interpretation auszeichnet, ist eine Auffassung, die man im Gegensatz zu einer materialistischen Wissenschaft als ethischen Materialismus bezeichnen kann: Das Glück und die Freiheit des Menschen sollen die Leitprinzipien der Philosophie sein. Was ist nun konkret unter der menschlichen Freiheit zu verstehen, wenn man bereit ist, Marx' Interpretation von Epikurs Philosophie zu

übernehmen? So verdienstvoll für die philosophische Aufklärung Epikurs Begründung individueller Freiheit ist, so handelt es sich dabei doch erst um die Freiheit von der Welt, nicht die Freiheit in der Welt. Die politische Freiheit, die Freiheit an den Angelegenheiten der Polis teilzunehmen, ist im hellenistischen Zeitalter zu einem vernachlässigten Gut geworden. Epikurs Götter, Himmelskörper und Atome stehen für eine glückliche, doch jenseitige Welt, es sind Metaphern für absolute Unabhängigkeit und Selbstbestimmung; das Ideal der *ataraxia*, der Unerschütterlichkeit, steht auch für Unberührbarkeit: Nichts kann den Menschen in seiner Ruhe, in seiner bescheidenen, aber im Rahmen des *kepos*, der Gemeinschaft Gleichgesinnter, geschützten Freiheit stören und quälen.

Epikurs Verdienst als Aufklärer besteht für Marx auch darin, in die Naturwissenschaft den Pluralismus der Hypothesen eingeführt zu haben und den Dogmatismus, der nur eine Hypothese gelten lässt, in Frage zu stellen. Die Befreiung vom Glauben an übermenschliche Mächte, ein erstrangiges Anliegen der Aufklärung, kommt bei Epikur schön zum Ausdruck. Seine Physik hat «Aufklärung in Rücksicht aufs Physische aufgebracht» und den Aberglauben bekämpft, wie bereits Hegel feststellt.⁵¹ Hierin folgt Marx Epikur: Die Annahme übermenschlicher Instanzen ist mit der Möglichkeit menschlicher Freiheit unvereinbar. Er entwirft in der Dissertation die Utopie eines Landes der Vernunft, einer Gegend, in der Gottes Existenz aufhört. Anders gesagt: Das Dasein Gottes ist die Unvernunft.⁵² Doch diese Unvernunft, diese Gefährdung der intellektuellen, persönlichen und politischen Freiheit gilt es zu analysieren. Wie können religiöse Dogmen dazu dienen, Privilegien des Adels und monarchische Willkürherrschaft zu rechtfertigen? Weshalb lassen so viele Menschen sich die Einschränkung ihrer Freiheit gefallen und suchen Trost in der Religion? Aufklärung ist die Bedingung der Freiheit, erst der

aufgeklärte Mensch, der die Welt wissenschaftlich betrachtet und sich von religiösen Dogmen nicht beirren lässt, ist wirklich frei. Es ist dieser von Epikur so stark betonte Zusammenhang von Aufklärung und Freiheit, der Marx beeindruckt hat.

Das Sonnenlicht der Vernunft

1841 beendet Marx das Studium an der Berliner Universität; die Dissertation reicht er an der Universität Jena ein. Im April des Jahres erhält er das Doktordiplom, im Sommer reist er nach Bonn in der Hoffnung, dort eine Professur zu erhalten. Unter den herrschenden Verhältnissen ist aber für Vertreter der kritischen und liberalen Intelligenz eine akademische Laufbahn kaum noch möglich. Das große Thema der Junghegelianer war die Religionskritik, diese wurde von den eher liberalen Kreisen in der preußischen Regierung zunächst noch toleriert, doch der Druck der Konservativen um den Kronprinzen und späteren König Friedrich Wilhelm IV. nahm zu. Konservative Hegelianer besannen sich auf das Ideal der – protestantischen – christlich-germanischen Monarchie.⁵³ Bruno Bauer wird 1842 die Lehrbefugnis entzogen. Marx wird klar, dass er selbst sich nach anderen Tätigkeiten und Geldquellen umsehen muss. Er publiziert Artikel in diversen Zeitschriften und wendet sich dann ganz dem Journalismus zu. In Köln gründen liberale Kreise die *Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe*, für sie ist Marx seit Anfang Januar 1842 als freier Redakteur tätig, im Oktober desselben Jahres wird er Chefredakteur. Das Rheinland ist aufgrund der zeitweiligen Annexion durch und der dauernden Nähe zu Frankreich industriell weiter entwickelt und in mancher Hinsicht fortschrittlicher als andere Regionen Deutschlands. In dieser relativ liberalen Atmosphäre findet Marx Gelegenheit, sein journalistisches Talent zu entfalten. Die *Rheinische Zeitung* nutzt er als Plattform zur Darlegung seiner politischen Überzeugungen und philosophischen Ideen. Unter seiner Leitung profiliert sie sich als Sprachrohr der liberalen Opposition. Aber bereits vier Monate nach seiner Ernennung zum Chefredakteur, im Januar 1843, wird sie von der preußischen Regierung verboten.

Die Karlsbader Beschlüsse von 1819, welche der Abwehr oppositioneller Bewegungen dienen sollten, sahen unter anderem eine strenge Pressezensur vor. Marx begann seine publizistische Tätigkeit mit einem längeren Artikel zu Zensur und Pressefreiheit. Ende 1841 hatte der preußische König Friedrich Wilhelm IV. eine Zensurinstruktion erlassen, worin der Wert einer «freimütigen und anständigen Publizität» ausdrücklich anerkannt und die Zensoren zur Mäßigung aufgerufen wurden. Marx rief in Erinnerung, dass das preußische Zensuredikt vom Oktober 1819, dessen Ausführung die Instruktion regeln sollte, offenbar nicht befolgt wurde. Wie erklärt sich das? Taugte das Gesetz nichts, oder waren die Zensoren unfähig? Die Verantwortung auf einzelne Personen abzuwälzen, zeuge von Scheinliberalismus, von der Geringschätzung der Individualität; Personen sollten geopfert werden, um Institutionen zu erhalten. Den Wert der Individualität illustrierte Marx bildlich: «Jeder Tautropfen, in den die Sonne scheint, glitzert in unerschöpflichem Farbenspiel, aber die geistige Sonne, in wie vielen Individuen, an welchen Gegenständen sie sich auch breche, soll nur eine, nur die offizielle Farbe erzeugen dürfen!»⁵⁴ Die Zensur forderte Bescheidenheit, doch Bescheidenheit ist keine politische Tugend, während es sehr wohl eine Bescheidenheit des Geistes gibt, wie Marx in Erinnerung ruft: Vernunft und universelle Liberalität, die sich einer Sache ernsthaft annehmen. Anmaßend ist dagegen die Zensur, wenn sie im Namen der Religion und des christlichen Staats agiert. Marx stellt der religiösen Moral die unabhängige, rationale Moral von Spinoza und Kant gegenüber. Die Moral dieser «intellektuellen Heroen» gründet auf der Autonomie, nicht wie die Religion auf der Heteronomie.

In einer liberalen Ordnung legt das Gesetz fest, welche Handlungen erlaubt, welche verboten sind. Gesetze hingen, welche die Gesinnung im Namen religiöser oder mora-

lischer Gebote unter Strafe stellen, sind nicht zu rechtfertigen, da sie keine objektiven Normen des Erlaubten und Verbotenen definieren. Marx erwähnt die in der Instruktion von 1841 enthaltene Formulierung, wonach Kritik an der Regierung in der Tendenz nicht böswillig sein darf. Wenn der Zensor sich aber zum Richter über Gut und Böse aufschwingt, wird das liberale Prinzip der Gedankenfreiheit verletzt und ersetzt durch «Gesetze des Terrorismus, wie sie die Not des Staats unter Robespierre [...] erfunden hat.» Die Gedanken sind frei, Marx ruft dies zu einer Zeit in Erinnerung, in der staatliche und kirchliche Mächte davon nichts wissen wollen: «Für das Gesetz bin ich gar nicht vorhanden [...] außer in meiner Tat.» Wird die Gesinnung bestraft, ist dies ein «Insult auf die Ehre des Staatsbürgers» und die Negation der Gleichheit aller Bürger vor dem Gesetz. Der Staat maßt sich die Unbescheidenheit an, «einzelne Staatsdiener zum Herzensspäher, zum Allwissenden, zum Philosophen, Theologen, Politiker, zum delphischen Apollo zu ernennen.»⁵⁵

Marx verfasste 1842 mehrere Beiträge zum Thema der Pressefreiheit in der *Rheinischen Zeitung*. Auslöser war der 6. Rheinische Provinziallandtag von 1841. Seit 1823 wurden in Preußens Provinzen vom König Landtage einberufen. Es handelte sich dabei um eine Art von parlamentarischer Repräsentation, deren Kompetenzen allerdings gering waren und die vornehmlich beratende Funktionen besaß. Die Landtage waren dominiert vom grundbesitzenden Adel.⁵⁶ Hintergrund von Marx' Artikel war der Konflikt zwischen der liberalen Opposition, welche die Öffentlichkeit der Verhandlungen des Landtags forderte, und den Repräsentanten der ständisch-feudalen Verfassung in der preußischen Rheinprovinz. Nach dem Urteil der *Allgemeinen preußischen Staatszeitung* sollten Staat, Gesetz und Verwaltung möglichst nicht mit politischen Angelegenheiten – als da waren die «Armen-Frage» oder die «Neger-Frage» –

vermischt werden. Die preußische Staatsverwaltung wäre somit frei vom politischen Geist, den sie für ein französisches Gespenst halte, so Marx' ironischer Kommentar.⁵⁷ Dass die Presse über die Verhandlungen berichten durfte, war damals noch eine Ausnahme und die Pressefreiheit den Abgeordneten kein dringendes Bedürfnis. Dem Widerstand gegen die Pressefreiheit lag der Geist einer in Stände aufgeteilten Gesellschaft zugrunde, der Opposition gegen die Freiheit generell das partikulare Interesse eines Standes. So hielt ein Vertreter des Fürstenstands, Reinhard Graf zu Solms-Laubach, die Zensur für ein geringes Übel, verglichen mit dem «Unfug» der freien Presse.⁵⁸ Doch die Faktizität einer Institution beweist nicht deren Richtigkeit, wie Marx geltend macht. Ein Vertreter der Ritterschaft, Maximilian Freiherr von Loe, rät, von der Erlaubnis zur Veröffentlichung der Verhandlungen weichen Gebrauch zu machen.⁵⁹ Marx will indes solche Entscheidungen nicht der Willkür ständischer Weisheit überlassen. Für den ritterlichen Abgeordneten waren persönliche Privilegien und exklusive Freiheiten selbstverständliche Rechte seines Standes. Doch der Widerwille gegen die Pressefreiheit bewies für Marx nur, dass der Redner den hellen Tag nicht vertruug und dem Sonnenlicht der Öffentlichkeit die Nacht des Privaten vorzog. Eine wahrhaft politische Versammlung aber «gedeiht nur unter dem großen Protektorat des öffentlichen Geistes, wie das Lebendige nur unter dem Protektorat der freien Luft.» Die Verteidiger der Ständeordnung, so Marx' Kritik, bildeten sich ein, die Freiheit, die doch eine natürliche Gabe sei, verdanke sich nicht etwa dem «allgemeinen Sonnenlicht der Vernunft», sondern sei ein übernatürliches Geschenk einer besonders günstigen Konstellation einsam leuchtender Sterne. Sie anerkennen die Freiheit nur als Vorrecht bestimmter Stände und müssen daher die Forderung der Vernunft nach Freiheit unter die böse Gesinnung und die rationalistische Denkungsart subsumieren.

«Um die besonderen Freiheiten des Privilegiums zu retten, proskribieren [ächten UM] sie die allgemeine Freiheit der menschlichen Natur.»⁶⁰

Die Pressefreiheit wird bekämpft im Namen der Unmündigkeit der Menschen, die doch gerade von der Zensur verschuldet wird. Die Freiheit ist «so sehr das Wesen des Menschen, dass sogar ihre Gegner sie realisieren, indem sie ihre Realität bekämpfen; dass sie als kostbarsten Schmuck sich aneignen wollen, was sie als Schmuck der menschlichen Natur verwarfen. Kein Mensch bekämpft die Freiheit; er bekämpft höchstens die Freiheit der andern. Jede Art der Freiheit hat daher immer existiert, nur einmal als besonderes Vorrecht, das andere Mal als allgemeines Recht.»⁶¹

Marx' Verständnis der Freiheit erinnert an das von Tocqueville. Dieser hatte zwei Formen von Freiheit unterschieden: Freiheit als Privileg in aristokratischen Gesellschaften und Freiheit als Genuss eines Rechts, das in modernen demokratischen Gesellschaften allen Menschen zukommt. In beiden Fällen meint Freiheit Unabhängigkeit, individuelle Selbstbestimmung. Den zweiten, modern-demokratischen Begriff der Freiheit hält Tocqueville für den richtigen. Von Geburt kommt diese Freiheit als gleiches und unantastbares Recht allen Menschen zu, sind sie doch von Natur aus mit dem für ihr Handeln notwendigen Licht der Vernunft ausgestattet.⁶² Die Ähnlichkeit der Bilder und Begriffe bei Tocqueville und Marx fällt ins Auge; ihrer unterschiedlichen politischen Positionen ungeachtet, sind sie von der Rhetorik der Aufklärung geprägt: Die Finsternis vergangener Zeitalter wird vom klärenden Licht der Freiheit und Vernunft vertrieben.

Gesetze sind für Marx Normen, in denen die Freiheit ein unpersönliches, von der Willkür des Einzelnen unabhängiges Dasein gewonnen hat. Das Gesetzbuch ist die «Freiheitsbibel eines Volkes» und die freie Presse das «verkörperte Vertrauen eines Volkes zu sich selbst», der «geisti-

ge Spiegel, in dem ein Volk sich selbst erblickt.»⁶³ Regierungen bilden sich ein, die Stimme des Volkes zu hören, doch handelt es sich dabei stets nur um ihre eigene Stimme. Merkt das Volk, dass seine Stimme nicht gehört wird, versinkt es entweder im politischen Aberglauben, oder es wendet sich als «Privatpöbel» völlig vom politischen Leben ab. Wiederum wirft Marx der Zensur vor, statt Vergehen bloße Gesinnungen zu bestrafen. Welche Gesinnung ist strafwürdig? Für den Redner des Ritterstands ist es der Stolz, der keine Autorität in Kirche und Staat anerkennt, sowie der Neid auf alles Aristokratische. Marx hält dagegen jene Gesinnung für schlecht, welche die Autorität von Vernunft und Gesetz nicht anerkennt, sowie jenen Neid, «welcher die ewige Aristokratie der menschlichen Natur, die Freiheit, abschaffen will, eine Aristokratie, die selbst der Pöbel nicht bezweifeln kann.» Wie kann man, so Marx, von der menschlichen Natur – der Natur der «gewöhnlichen» Menschen wohlverstanden – ein derart hässliches Bild entwerfen und zugleich verlangen, man müsse vor dem Heiligenbild der Privilegierten niederknien? Menschliches Handeln ist von Interessen geleitet, doch handelt es sich dabei keineswegs bloß um die «Interessen stereotyper Selbstsucht.»⁶⁴

Dem Antrag des liberalen Unternehmers und Bankiers Heinrich Merkens, der die Pressefreiheit im Namen der Gewerbefreiheit fordert, hält Marx entgegen, dass zwar Gewerbefreiheit – die Freiheit des Gewerbes, sich «ungestört seiner innern Lebensregel gemäß» zu gestalten – so gut wie die Freiheit des Eigentums, des Gewissens, der Presse und der Gerichte zu derselben Gattung gehört, der Freiheit «ohne Familiennamen». Zugleich jedoch gibt er zu bedenken, dass die Freiheit der Presse eben darin besteht, kein Gewerbe zu sein. «Dem Schriftsteller, der sie zum materiellen Mittel herabsetzt, gebührt als Strafe dieser inneren Unfreiheit die äußere, die Zensur.»⁶⁵ Wer eine bestimmte Freiheit in Frage stellt, stellt die Freiheit grundsätzlich in Fra-

ge. «Freiheit bleibt Freiheit, drücke sie sich nun in der Druckerschwärze, oder in Grund und Boden, oder im Gewissen, oder in einer politischen Versammlung aus»; der Landtag jedoch hat sich selbst verurteilt, indem er der Pressefreiheit das Urteil sprach. Ihr kommt eine vorrangige, weil politische Bedeutung zu: «Die Presse ist die allgemeinste Weise der Individuen, ihr geistiges Dasein mitzuteilen. Sie kennt kein Ansehen der Person, sondern nur das Ansehen der Intelligenz.»⁶⁶

In einer Welt, worin sich Herrscher und Untertanen, Verwalter und Verwaltete gegenüberstehen, in einer Welt der Ungleichheit, bedarf es eines Elements, welches politisch ist, aber nicht bürokratisch, welches bürgerlich ist, ohne bloßer Ausdruck privater Interessen zu sein. Die freie Presse vermag diese Funktion «von staatsbürgerlichem Kopf und von bürgerlichem Herzen» zu übernehmen. In ihrem Bereich gibt es keine Asymmetrie zwischen Verwaltern und Verwalteten, keine Subordinationsverhältnisse. Es herrscht Gleichheit zwischen Staatsbürgern, Argumenten, Verstandesgründen und intellektuellen Mächten. Die freie Presse ist das Produkt der öffentlichen Meinung wie deren Produzent; sie allein vermag ein besonderes Interesse zum allgemeinen Interesse zu erheben und die Not, im konkreten Fall jene der Winzer von der Mosel, dadurch zu mildern, dass sie die Empfindung dieser Not unter alle verteilt. Die Presse ist frei von bürokratischer Behinderung, sie trägt die Not des Volks in ihrer eigenen, durch keine bürokratischen Medien gegangenen Gestalt «an die Stufen des Thrones, zu einer Macht, vor welcher der Unterschied von Verwaltung und Verwalteten verschwindet und es nur mehr gleich nah und gleich fern stehende Staatsbürger gibt.»⁶⁷

Marx kannte das schwere Los der Mosel-Winzer aus eigener Anschauung. Unter französischer Herrschaft stand ihnen der dortige Markt offen. Seit 1820 waren sie jedoch permanent mit Absatzkrisen konfrontiert, verursacht durch

Überproduktion und sinkende Qualität. Zwanzig Jahre später hatte sich die Lage nicht gebessert und die Liberalisierung der Märkte ihre Notlage noch verschärft. In seinem Artikel formulierte Marx sein journalistisches Berufsethos: Die Presse muss Zustände, sie darf nicht Personen denunzieren. Die Notlage der Winzer wird nicht verschuldet durch Entscheidungen einzelner Personen, sie wird verursacht von den Gesetzmäßigkeiten ökonomischer Verhältnisse. Diese bestimmen die Handlungen von Privatleuten und Behörden, man wird daher nicht einen guten oder bösen Willen unterstellen, «sondern Verhältnisse wirken sehen, wo auf den ersten Anblick nur Personen zu wirken scheinen.»⁶⁸

Zu den speziellen Feinden der Pressefreiheit gehörte Karl Hermes, der Redaktor der *Kölnischen Zeitung*. Insbesondere der *Rheinischen Zeitung* und der von ihr vertretenen demokratischen Position war er feindlich gesinnt. Er trat mit der Forderung hervor, die philosophische Kritik am preußischen Staat und der christlichen Religion zu verbieten sowie die Freiheit der wissenschaftlichen Forschung nur im Rahmen der christlichen Lehre zu gewähren. Ein christlicher, überhaupt ein religiöser Staat ist eine Theokratie.⁶⁹ Die Unfehlbarkeitsprätention der Christen unterscheidet sich nicht von jener anderer Religionsgemeinschaften; sie blamiert sich angesichts der Pluralität der Dogmen unweigerlich.⁷⁰ Dogmen vertragen sich nicht mit der Idee einer allgemein menschlichen Natur; der christliche Staat bezweckt die Verwirklichung des Dogmas statt jener der Freiheit. Marx versteht den Staat als «Verein freier Menschen, die sich wechselseitig erziehen», die christliche Lehre macht ihn «zu einem Haufen Erwachsener, welche die Bestimmung haben, von oben erzogen zu werden.»⁷¹ Der Staat ist die «Verwirklichung der vernünftigen Freiheit» und wird nicht aus der Religion, sondern aus der Vernunft der Freiheit konstruiert.⁷²

Mit der im frühen 19. Jahrhundert eifrig diskutierten «sozialen Frage» sah Marx sich erstmals anlässlich der Landtagsverhandlungen zum Thema des Holzdiebstahls konfrontiert. Es ging um die Frage, ob das Sammeln von Brennholz als Diebstahl zu definieren sei. Wie kann man ein Verbrechen machen aus einem Handeln, das sich als Gewohnheitsrecht eingebürgert hat, der verarmten Unterschicht ein klein wenig hilft und den Waldbesitzern nicht weh tut? Indem diese aus einem lässlichen Vergehen ein Verbrechen machen, haben sie das wirkliche Verbrechen verharmlost. Ist jede Verletzung des Eigentums Diebstahl, dann ist Privateigentum Diebstahl, da der Eigener mit seinem Anspruch auf privates Eigentum Dritte von diesem Eigentum ausschließt, mithin deren Eigentumsrecht verletzt. Das lateinische Wort *privatio* bedeutet: Beraubung. Gemäß Locke ist die private Aneignung von Gütern legitim und ökonomisch sinnvoll, er definiert das Recht auf privates Eigentum als Recht, andere vom Genuss eines Gutes auszuschließen, sie also dieses Gutes zu berauben.⁷³ In diesem Sinne ist Marx' Argument zu verstehen: Er hält Eigentum nicht für Diebstahl, legt aber dar, dass die Armen eines für sie wertvollen Guts beraubt werden, das für die Waldbesitzer einen geringen Wert hat. Damit wird unnötigerweise eine neue Kategorie von Gesetzwidrigkeit kreiert.

Den Begriff des Werts definiert Marx als das «bürgerliche Dasein des Eigentums, das logische Wort, in welchem es erst soziale Verständlichkeit und Mitteilbarkeit erreicht.» Für die politisch und sozial benachteiligte Unterschicht reklamiert er ein Gewohnheitsrecht, das seiner Natur nach nur der untersten «elementarischen Masse» zusteht.⁷⁴ Menschliches Recht bedeutet für ihn das Dasein der Freiheit. Ein Gewohnheitsrecht war jenes auf Nutzung kirchlichen Bodens. Marx begrüßt die Aufhebung der Klöster und die Säkularisierung kirchlichen Eigentums, weist aber darauf hin, dass man zwar die Klöster, nicht aber die

Armen für den empfindlichen Verlust entschädigt und ihnen faktisch ein altes Recht entzogen hat. Solches Recht verdankte sich dem nicht klar definierten Recht auf Privateigentum, dem Fehlen einer klaren Abgrenzung zum Gemeineigentum. Der in der rechtsphilosophischen Tradition gebräuchliche Begriff der *occupatio*, der Inbesitznahme, erhält in diesem Zusammenhang eine neue Bedeutung: Es gibt Objekte, die ihrer Natur nach nicht privat angeeignet werden können und «durch ihr elementarisches Wesen und ihr zufälliges Dasein [...] dem Okkupationsrecht der Klasse anheimfallen, welche eben durch das Okkupationsrecht von allem andern Eigentum ausgeschlossen ist.»⁷⁵

Die Verhandlungen des Landtags waren von anderem Geist beseelt. Das Gewohnheitsrecht, das es Kindern erlaubt, im Wald Beeren zu sammeln, wurde außer Kraft gesetzt mit dem Argument, es handle sich bei den Beeren um Handelsartikel, beim Sammeln der Kinder folglich um Diebstahl. Auf diese Weise wird ein Monopol der Reichen begründet. Weil das Privateigentum, so Marx, sich nicht auf das Niveau staatlichen Denkens zu erheben vermag, weil die «dürftige Seele» des Privatinteresses «nie von einem Staatsgedanken erleuchtet und durchzuckt worden» ist, ist der Staat verpflichtet, zu den «vernunft- und rechtswidrigen Mitteln des Privateigentums herabzusteigen.»⁷⁶ Rechtsprinzipien werden privaten Interessen geopfert, in deren Namen künftig jede Ausnahme vom Gesetz gerechtfertigt werden kann.

Für den Journalisten Marx war die Freiheit der Presse naturgemäß ein erstrangiges Anliegen, wobei ihm durchaus klar war, dass sie von anderen Freiheiten nicht isoliert werden kann. Die politische Neuzeit beginnt mit der Einsicht, dass Politik und Religion zu trennen sind, weil im Namen religiöser Dogmen die Stabilität von Staaten regelmäßig gefährdet wird. Der Trennung von Politik und Religion entspricht jene von Handeln und Denken. Gegenstand des

Gesetzes können nur Handlungen sein, nicht Gesinnungen. Wird die Religion ihrer politischen Macht beraubt und ins Private verwiesen, wird Religionsfreiheit möglich; der Staat kann die Bürger nicht mehr bestrafen, weil sie einer bestimmten oder gar keiner Religion angehören. Damit wird eine säkulare oder rationale Moral möglich, eine Moral, deren Prinzipien nicht mehr von religiösen Dogmen, sondern von staatsbürgerlichen Bedürfnissen bestimmt werden. Der Kampf um Glaubens- und Meinungsäußerungsfreiheit findet später seine Fortsetzung in jenem um Pressefreiheit. Im Gefolge der Französischen Revolution werden dann jene Stimmen immer lauter, die das Recht auf Partizipation, auf politische Freiheit fordern. Pressefreiheit spielt im Kampf um Demokratie eine wichtige Rolle. Geht es darum, die Legitimität der alten Ordnung in Frage zu stellen, setzt dies voraus, dass sich die Bürger informieren können über die Absichten der politischen Akteure, dass also etwa die Verhandlungen von Landtagen öffentlich sind. Marx war der Zusammenhang von freier Presse, transparenter Politik und Demokratie bewusst. Die Forderungen nach politischen Rechten zielten schließlich, wenn auch vorderhand erst zögerlich, auf den Einbezug der unteren Gesellschaftsklassen, zumindest entwickelte sich langsam, aber stetig ein Bewusstsein von der desolaten Situation dieser Klasse. Es gehörte somit zum Metier der Presse, Dinge anzusprechen, die tabuisiert waren, weil sie jene Unterschicht betrafen, die keine Stimme hatte. Marx' frühe Schriften vermitteln ein lebendiges Bild von den politischen wie sozialen Sorgen und Wünschen der damaligen Welt. Er versteht es, abstrakten Prinzipien einen konkreten Inhalt zu geben, so wenn er die freie Presse zum verkörperten Vertrauen eines Volkes zu sich selbst erklärt oder darin die allgemeinste Weise der Individuen, ihr geistiges Dasein mitzuteilen, erblickt. Im Bereich der Presse herrscht Gleichheit zwischen Menschen wie zwischen Argumenten, sie wird damit zum

Vorbild der Demokratie, sie vermag das besondere Interesse zum allgemeinen zu erheben und die Not einiger zur öffentlichen Sache zu machen. Bei alledem gilt für Marx der Grundsatz: Wer eine bestimmte Freiheit in Frage stellt, stellt die Freiheit grundsätzlich in Frage.

Der junge Marx beruft sich auf das Erbe der Aufklärung und orientiert sich an liberalen Prinzipien. Beides hängt zusammen, spricht er von Freiheit, bedient er sich des Vokabulars der Aufklärung: Das klare Licht der Sonne steht der Dunkelheit, Verborgenheit, Schattenwelt der alten Ordnung entgegen. Wenn Marx sich für soziale Missstände zu interessieren beginnt, ist er doch noch längst kein Kommunist. Nachdem die Augsburger *Allgemeine Zeitung* der *Rheinischen Zeitung* kommunistische Ideen unterstellt hatte, sah er sich zu einer Replik gedrängt. Seine Zeitung könne, so präzisiert er, den kommunistischen Ideen weder theoretische Wirklichkeit noch gar praktische Verwirklichung wünschen. Immerhin sah er damals schon in den sozialistischen Bewegungen ernst zu nehmende Zeichen sozialer und ökonomischer Krisen. Er dachte dabei an die Arbeiterbewegungen in England, die seit 1830 politische Gleichberechtigung forderten, und an die brutal unterdrückten Aufstände der Seidenweber in Lyon Anfang der 1830er Jahre; davor, so meinte er, könne man nicht einfach die Augen verschließen, und mit den sozialistischen Schriften müsse man sich gründlich auseinandersetzen.⁷⁷ Marx plädiert indes für einen Liberalismus, der eine neue, «einem tieferen, durchgebildeteren und freieren Volksbewusstsein entsprechende Staatsform zu erstreben hat.» Er setzt sich ein für die Rechtsgleichheit von Stadt- und Landbürgern.⁷⁸ In einer aus Anlass des Verbots der *Rheinischen Zeitung* verfassten Denkschrift, die wahrscheinlich von ihm verfasst worden ist, heißt es: «Die Zeitung hatte es überhaupt nicht, wie der gewöhnliche Liberalismus, vorzugsweise mit einer bestimmten Staatsform zu tun; es handelt

sich ihr hauptsächlich um den Inhalt, um die Demokratie in dem Sinne, dass der freie Mensch das Prinzip des Staates sein solle.»⁷⁹

[...]

Endnoten

- 1 MEGA I/3, 391-422, hier 408.
- 2 Raymond Aron (1965) hat Marx einen prometheischen Freiheitsbegriff zugeschrieben. Marx habe verstanden, dass die Entfesselung der Produktivkräfte das traditionelle Verständnis von Freiheit erneuern muss.
- 3 MEGA I/1, 147, Debatten über Preßfreiheit, 12. Mai 1842.
- 4 Der Begriff hat sich seit langem eingebürgert, er ist von einem seiner frühen Theoretiker geprägt worden, um sich vom Liberalismus des 19. Jahrhunderts zu distanzieren. Heute ist eine Definition des Begriffs im Sinne einer schulmäßigen Abgrenzung schwierig geworden. Mehrere Doktrinen bezeichnen sich oder werden von ihren Gegnern als neoliberal bezeichnet. Immerhin lässt sich sagen, dass Friedrich von Hayek der wichtigste Theoretiker dieser Richtung ist. Der Begriff dient heute vornehmlich der Bezeichnung einer bestimmten Wirtschafts- und Sozialpolitik, einer Politik der Deregulierung, Privatisierung und Austerität.
- 5 Stedman Jones, 24-25; vgl. 108-109.
- 6 Wie Jenny von Westphalens Biographin berichtet, entstammte ihre Großmutter dem schottischen Hochadel. Deren Ahnen seien bekannt gewesen «für ihre liberalen Ansichten, für ihren Abscheu gegen Tyrannei.» Limmroth 2014, 20-21.
- 7 Gründe für die Geheimhaltung waren offenbar, folgt man der Biographie von Stedman Jones, 2016, 49-60, Konflikte innerhalb der Familie von Westphalen zwischen dem liberalen Vater Ludwig und seiner radikalen Tochter Jenny einerseits sowie den extrem konservativ und religiös gesinnten Kindern aus erster Ehe, insbesondere dem

Sohn Ferdinand, der 1850 zum preußischen Innenminister ernannt wurde.

8 MEGA III/1, 9–18, Brief an den Vater.

9 Vgl. Kant, Werkausgabe IV, 374–386, Kritik der reinen Vernunft, Transzendente Dialektik.

10 Hegel, Werke Bd. 12, 529, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte.

11 MEGA I/1, 454–457.

12 MEGA I/1, 688–703; 1247–1249. Vgl. Pedulla 2015.

13 MEGA III/1, 15–16, Brief an den Vater.

14 Hegel, Werke Bd. 19, 250–252, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II; vgl. zum Begriff des Verstands Bd. 8, §§ 79–82, 168–179, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften.

15 Hegel, Werke Bd. 5, 186, Wissenschaft der Logik.

16 MEGA I/1, 21. Über die Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie.

17 Vgl. Hegel, Werke Bd. 18, 20, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I: «Was die Geschichte der Philosophie uns darstellt, ist die Reihe der edlen Geister, die Galerie der Heroen der denkenden Vernunft, welche Kraft dieser Vernunft in das Wesen der Dinge, der Natur und des Geistes, in das Wesen Gottes eingedrungen sind und uns den höchsten Schatz, den Schatz der Vernunftkenntnis erarbeitet haben.»

18 Für eine ausführliche Analyse der Dissertation vgl. Hillmann 1966 sowie Teeple 1990, hier vor allem 93–98.

19 Die Dissertation ist in der eingereichten Version nicht erhalten und der erhaltene Text fragmentarisch. Sie wurde erst 1902 aus dem Nachlass von Engels und Lassalle publiziert; vgl. MEGA I/1, 879–887.

20 MEGA I/1, 14, Marx zitiert aus der Ausgabe: David Hume, Über die menschliche Natur, Bd. 1, Über den menschlichen Verstand, Halle 1790, 485. Vgl. die Exzerpte MEGA IV, 1, 225.

- 21 Epikur 1980, 43, Brief an Menoikeus §123. Marx zitiert Epikur im griechischen Original.
- 22 MEGA I/1, 13–15, Differenz. Aischylos, Prometheus desmotes, 966–969; Marx zitiert Aischylos im griechischen Original; Prometheus Desmotes, in: Aischylos, Tragödien und Fragmente, Tübingen 1980, 468–469.
- 23 Vgl. Teeple 1990, 67–68.
- 24 MEGA I/3, 391–422, hier 408.
- 25 Hesiod erzählt den Prometheus-Mythos in der «Theogonie» (535–616) sowie in «Werke und Tage» (42–105).
- 26 Hegel, Werke 19, 309; Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II.
- 27 MEGA I/1, 25, Differenz.
- 28 Epikur 1980, 51, Brief an Menoikeus, §§133–134.
- 29 Epikur 1980, 81.
- 30 MEGA I/1, 30, Differenz.
- 31 Epikur 1980, 5–7, Brief an Herodot, §§35–38.
- 32 Diogenes Laertius X, §§80, 86–87.
- 33 MEGA I/1, 30–31, Differenz.
- 34 Epikur 1980, 69–71, Kyriai doxai XI–XII.
- 35 Lukrez, De rerum natura, II, 216–250. Von Epikurs Hauptwerk *Peri physeos* (Über die Natur) sind nur Fragmente erhalten. Zu Epikurs Philosophie Erler 1994; zur Einschätzung von Marx' Interpretation 35–36; 194; zu Deklination und Willensfreiheit, 142–144; 160–161.
- 36 Lukrez, De rerum natura, II, 251–262.
- 37 Aristoteles, Politik I, 5, 1254a14; 1277a30–1277b; Metaphysik I/2, 982b25.
- 38 Lukrez, De rerum natura, II, 272–287.
- 39 Platon, Nomoi, 907c.
- 40 MEGA I/1, 36–38, Differenz; Epikur 1980, 43, §123, 67, Kyriai doxai I.
- 41 Epikur 1980, 75–79, Kyriai doxai XXXI–XXXVIII Vgl. die Exzerpte von Marx, MEGA IV, 1, 16, 602–603.

- 42 Hegel, Werke 10, §§424–436, 213–227, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften.
- 43 Diogenes Laertius II, 3, § 10.
- 44 MEGA I/1, 51–53, Differenz.
- 45 Vgl. Aristoteles, Metaphysik XII, 1974a31–1074b13; Über den Himmel, II, 1, 284a11–284b5
- 46 Epikur 1980, 35–37, Brief an Herodot, §§ 76–80.
- 47 Die Unterscheidung zwischen der Astronomie als Wissenschaft der strengen Gesetzmäßigkeit und der Meteorlehre ist erklärungsbedürftig. *Ta meteora* sind wörtlich übersetzt die höheren Dinge, was zweideutig ist, kann es sich doch sowohl um die himmlischen Dinge (Astronomie) wie um die überirdischen Dinge (Theologie) handeln. Als Wissenschaft verstanden, ist die Meteorlehre nur ein anderer Name für die Astronomie, als Ethik verstanden, unterscheidet sie sich hingegen davon.
- 48 Die poetische Inszenierung von Marx im zitierten Gedicht träfe damit auch auf Epikur zu: Er will das Himmelszelt zur Erde ziehn.
- 49 MEGA I/1, 55–58, Differenz.
- 50 Lukrez, *De rerum natura*, I, 62–79.
- 51 Hegel, Werke 19, 319–320, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie.
- 52 MEGA I/1, 90–91, Differenz, Anhang; Das Lob Epikurs, der «zuerst die Götter gestürzt» hat, wiederholt Marx in der Deutschen Ideologie, MEW 3, 124–126.
- 53 Vgl. Stedman Jones 2016, 76–78.
- 54 MEGA I/1, 100, Bemerkungen über die neueste preussische Zensurinstruktion.
- 55 MEGA I/1, 106–110, Zensurinstruktion.
- 56 Die Provinziallandtage setzten sich zusammen aus den Ständen. Der Begriff des Standes hat mehrere Bedeutungen. Die Französische Revolution hatte die bisherige Hierarchie der Stände – Klerus, Adel, das «einfache Volk» der Bauern, Handwerker, Bürger, der *Tiers État* in Frank-

reich oder in Deutschland in der älteren Bezeichnung der Nährstand – aufgehoben. Diese Dreiteilung umfasst Ende des 18. Jahrhunderts die gesamte Bevölkerung. Erst im Laufe des 19. Jahrhunderts kommt der «vierte Stand» der Arbeiter hinzu. Was hingegen den preußischen Provinziallandtag betrifft, so ist hier die Standeszugehörigkeit immer noch an eine privilegierte Position gebunden. Die Bedingung des Vertretungsrechts war Grundbesitz, vertreten waren ritterliche, städtische und ländliche Grundbesitzer sowie Fürsten, das heißt Mitglieder von Familien ehemals reichsunmittelbarer Standesherrn. Vgl. O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck: *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 6, 200–217.

57 MEGA I/1, 124–125, vgl. 998, Debatten über die Preßfreiheit.

58 MEGA I/1, 127, vgl. 1000, Preßfreiheit.

59 MEGA I/1, 133, vgl. 1001, Preßfreiheit.

60 MEGA I/1, 139, Preßfreiheit.

61 MEGA I/1, 143, Preßfreiheit.

62 Alexis de Tocqueville, *Œuvres complètes*, Paris 1951 ff., II, 1, 62. *L'Etat social et politique de la France avant et depuis 1789*.

63 MEGA I/1, 150–153, Preßfreiheit.

64 MEGA I/1, 156–159, Preßfreiheit.

65 MEGA I/1, 161–163, Preßfreiheit.

66 MEGA I/1, 165, 168–169, Preßfreiheit.

67 MEGA I/1, 313, Rechtfertigung des Korrespondenten von der Mosel.

68 MEGA I/1, 301, Rechtfertigung.

69 MEGA I/1, 187. Der leitende Artikel in Nr. 79 der «Kölnischen Zeitung».

70 MEGA I/1, 179. Marx mokiert sich über die Wahrheitsanmaßung der Religionen: Soll die Philosophie in einem Land glauben, «dass $3 \times 1 = 1$, in dem andern, dass

die Weiber keine Seelen haben, im dritten, dass im Himmel Bier getrunken wird?» Der leitende Artikel.

71 MEGA I/1, 181, Der leitende Artikel.

72 MEGA I/1, 188–189, Der leitende Artikel.

73 MEGA I/1, 203, Debatten über das Holzdiebstahlgesetz; vgl. Locke 1989, § 27.

74 MEGA I/1, 204–205, Holzdiebstahlgesetz.

75 MEGA I/1, 208, Holzdiebstahlgesetz.

76 MEGA I/1, 215, Holzdiebstahlgesetz.

77 Vgl. MEGA I/1, 237–240, Der Kommunismus und die Augsburger «Allgemeine Zeitung».

78 MEGA I/1, 251–259, Die Kommunalreform und die Kölnische Zeitung.

79 MEGA I/1, 401, Denkschrift betreffend die Unterdrückung der Rheinischen Zeitung.