

# *Revista Dialectus*

Revista de Filosofia E-ISSN: 2317-2010

Número 18 (2020), outubro 2020.

**Dossiê Conexão Hegel-Marx: Novas Leituras**





Revista Dialectus  
Revista de Filosofia  
E-ISSN: 2317-2010

Periódico vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do  
Ceará – UFC

Revista Dialectus – Revista de Filosofia. Fortaleza, ano 9, n. 18, outubro 2020.  
Arte da Capa: *A confusão das línguas* (1865-68), Gustave Doré.

**Universidade Federal do Ceará**

**Reitor**

José Cândido Lustosa Bittencourt de Albuquerque

**Vice-reitor**

José Glauco Lobo Filho

**Pró-reitor de Pesquisa e Pós-Graduação**

José Herbert Soares de Lira

**Diretor do Instituto de Cultura e Arte**

Marco Túlio Ferreira da Costa

**Coordenador do PPG - Filosofia**

Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahl

**Vice-coordenador do PPG - Filosofia**

Konrad Christoph Utz

## **Revista Dialectus – Revista de Filosofia**

E-ISSN: 2317-2010

### **EDITORES-CHEFES**

Eduardo Ferreira Chagas, Universidade Federal do Ceará, UFC/CNPq

Hildemar Rech, Universidade Federal do Ceará, UFC

Manoel Jarbas Vasconcelos Carvalho, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, UFRN

### **EDITORES GERENTES**

Amsterdan Duarte, Universidade Federal do Ceará, UFC

Eduardo Ferreira Chagas, Universidade Federal do Ceará, UFC/CNPq

Manoel Jarbas Vasconcelos Carvalho, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, UFRN

Renato Almeida Oliveira, Universidade Estadual Vale do Acaraú, UVA

Wildiana Kátia Monteiro Jovino, Universidade Estadual do Ceará, UECE/UAB

### **EDITORES DE LAYOUT**

Albertino Servulo, Universidade Federal do Ceará, UFC

Douglas Santana, Universidade Federal do Ceará, UFC

### **EDITORES DE SEÇÃO**

Douglas Santana, Universidade Federal do Ceará, UFC

Ronaldo Martins Oliveira, Universidade Federal do Ceara, UFC

### **COMITÊ EDITORIAL**

Dr. Eduardo Ferreira Chagas, Universidade Federal do Ceará, UFC/CNPq

Dr. Hildemar Rech, Universidade Federal do Ceará, UFC

Dr. José Edmar Lima Filho, Universidade Estadual Vale do Acaraú, UVA, Brasil

Dr. Manoel Jarbas Vasconcelos Carvalho, Universidade Federal do Rio Grande do Norte,  
UFRN

Ms. Maria Artemis Ribeiro Martins, Instituto Federal do Ceará, IFCE

Ms. Natália Ayres, Instituto Federal do Ceará, IFCE

Dr. Renato Almeida Oliveira, Universidade Estadual Vale do Acaraú, UVA

Dra. Wildiana Kátia Monteiro Jovino, Universidade Estadual do Ceará, UECE/UAB

## **COMITÊ CIENTÍFICO**

Adriana Veríssimo Serrão, Universidade de Lisboa, UL  
Agemir Bavaresco, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, PUCRS  
Alfredo de Oliveira Moraes, Universidade Federal de Pernambuco, UFPE  
Anselm Jappe, Accademia di Belle Arti di Frosinone, Itália  
Antonio Glaudenir Brasil Maia, Universidade Estadual Vale do Acaraú, UVA  
Arlei de Espíndola, Universidade Estadual de Londrina, Brasil  
Caio Navarro Toledo, Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP  
Christian Iber, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, PUCRS  
Christoph Türcke, Hochschule für Grafik und Buchkunst Leipzig, Alemanha  
Deyve Redyson Melo dos Santos, Universidade Federal da Paraíba, UFPB  
Elisete M. Tomazetti, Universidade Federal de Santa Maria, UFSM  
Ester Vaisman, Universidade Federal de Minas Gerais, UFMG  
Fábio Maia Sobral, Universidade Federal do Ceará, UFC  
Hector Benoit, Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP  
Humberto Calloni, Universidade Federal do Rio Grande, FURG  
Ivan Domingues, Universidade Federal de Minas Gerais, UFMG  
José Rômulo Soares, Universidade Estadual do Ceará, UECE  
Juliano Cordeiro da Costa Oliveira, Universidade Federal do Piauí, UFPI  
Justino de Sousa Júnior, Universidade Federal do Ceará, UFC  
Lígia Regina Klein, Universidade Federal do Paraná, UFPR  
Lucíola Andrade Maia, Universidade Estadual do Ceará, UECE  
Marcio Gimenes de Paula, Universidade de Brasília, UNB  
Marcos José de Araújo Caldas, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, UFRRJ  
Marcos Lutz Müller, Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP  
Maria Artemis Ribeiro Martins, Instituto Federal do Ceará, IFCE  
Maria Tereza Callado, Universidade Estadual do Ceará, UECE  
Marly Carvalho Soares, Universidade Estadual do Ceará, UECE  
Mauro Castelo Branco de Moura, Universidade Federal da Bahia, UFBA  
Mário Duayer, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, UERJ  
Michael Löwy, Centre National des Recherches Scientifiques, CNRS, França  
Natália Ayres, Instituto Federal do Ceará, IFCE  
Osvaldo Coggiola, Universidade de São Paulo, USP  
Paulo Henrique Furtado de Araújo, Universidade Federal Fluminense, UFF  
Roberto Leher, Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ  
Rosalvo Schütz, Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE  
Ruy Gomes Braga Neto, Universidade de São Paulo, USP  
Silvana Maria Santiago, Universidade Estadual do Rio Grande do Norte, UERN  
Siomara Borba Leite, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, UERJ  
Sylvio de Sousa Gadelha Costa, Universidade Federal do Ceará, UFC  
Valério Arcary, Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de São Paulo, IFSP  
Wildiana Kátia Monteiro Jovino, Universidade Estadual do Ceará, UECE/UAB

**Revista Dialectus – Revista de Filosofia**

E-ISSN: 2317-2010

**Endereço postal**

Revista Dialectus  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia  
Universidade Federal do Ceará - UFC  
Rua Abdenago Rocha Lima, s/n, Campus do Pici  
Fortaleza - Ceará  
CEP: 60455-320

**Contato Principal**

Eduardo Ferreira Chagas  
Doutor em Filosofia  
Universidade Federal do Ceará - UFC  
E-mail: [ef.chagas@uol.com.br](mailto:ef.chagas@uol.com.br)

**Contato para Suporte Técnico**

Telefone: 85 33669224  
E-mail: [revistadialectus@yahoo.com.br](mailto:revistadialectus@yahoo.com.br)

## SUMÁRIO

<b>EDITORIAL</b>	8
<b>DOSSIÊ CONEXÃO HEGEL-MARX: NOVAS LEITURAS</b>	
1. PARA ALÉM DO IDEALISMO E DO MATERIALISMO: O CONCEITO HEGELIANO DE DIALÉTICA E A CRÍTICA DE MARX ÀS ‘MISTIFICAÇÕES’ HEGELIANAS <i>Andreas Arndt</i>	25
2. THE DIALECTICAL PRESENTATION OF THE GENERAL NOTION OF CAPITAL IN THE LIGHT OF HEGEL’S PHILOSOPHY: ON THE LOGICAL ANALYSIS OF POLITICAL ECONOMY WITH SPECIAL CONSIDERATION OF ADORNO AND THE RESEARCH RESULTS OF RUBIN, BACKHAUS, REICHELT, UNO, AND SEKINE <i>Ken Kubota</i>	39
3. NOTAS SOBRE A RELAÇÃO ENTRE DIALÉTICA E HISTÓRIA NA RECEPÇÃO DE HEGEL POR MARX <i>Márcio Egídio Schäfer</i>	66
4. MARX E HEGEL: RUPTURA E CONTINUIDADE NO MÉTODO DIALÉTICO <i>Roberto Robaina</i>	86
5. ZUR DISKUSSION UM DIE MARXSCHKE KRITISCHE DARSTELLUNG. EIN DIALOG MIT DER METAPHYSIKKRITIK HEGELS <i>Pablo Pulgar Moya, Angelo Narváez León</i>	102
6. FORM UND VERHÄLTNIS. ZU MARX’ REZEPTION DER HEGELSCHEN WESENSLOGIK <i>Christian Iber</i>	124
7. FORMA E RELAÇÃO. CONTRIBUIÇÃO PARA A RECEPÇÃO DE MARX DA LÓGICA HEGELIANA DA ESSÊNCIA <i>Christian Iber</i>	145
8. A CATEGORIA DO SEM-MEDIDA EM HEGEL E MARX <i>Federico Orsini</i>	166
9. “CRITICA” TRA HEGEL E MARX <i>Roberto Fineschi</i>	189
10. REVOLUTION UND GESCHICHTSPHILOSOPHIE. ZUM BEGRIFF DER KRITIK BEIM FRÜHEN UND BEIM SPÄTEN MARX <i>Georg Spoo</i>	202

11. A CRÍTICA DE MARX À INVERSÃO HEGELIANA DA IDEIA COMO SUJEITO E DO HOMEM E DE SUAS PRODUÇÕES COMO PREDICADOS	219
<i>Eduardo Ferreira Chagas</i>	
12. EINGEBILDETE VERNUNFT. ZU MARX‘ „KRITIK DES HEGELSCHEN STAATSRECHTS“	235
<i>Friedrike Schick</i>	
13. SUBSTANTIELLE FREIHEIT ODER REELLE SUBSUMTION. PROBLEME DER SITTlichen VERMITTLUNG BÜRGERLICHER GESELLSCHAFTEN	254
<i>Michael Städtler</i>	
14. ANFÄNGE DES ANARCHISMUS. MARX‘ KRITIK DER HEGELSCHEN RECHTSPHILOSOPHIE UND SEIN POLITISCHER GEGENENTWURF	275
<i>Steffen Wasko</i>	
15. ‚ZWEITE NATUR‘ BEI HEGEL UND MARX: VON GEWOHNHEIT, ‚UNBEWUSSTER‘ SITTlichkeit UND DER ‚NATURGESCHICHTE‘ DER GESELLSCHAFT	297
<i>Holger Hagen</i>	
16. NUOVE TECNOLOGIE, SOCIETÀ DELLA CONOSCENZA E “MENTE ORIZZONTALE”	350
<i>Roberto Finelli</i>	
17. A PLEBE E A SUA CONSTITUIÇÃO: O QUE HEGEL E MARX TÊM A NOS DIZER SOBRE O POPULISMO?	365
<i>Emmanuel Nakamura</i>	
18. ARMUT ALS UNRECHT, SOZIALSTAAT ALS ANTWORT? – HEGEL UND MARX IM VERGLEICH	390
<i>Ina Schildbach</i>	
19. A POBREZA COMO NEGAÇÃO DO DIREITO, O ESTADO DE BEM-ESTAR SOCIAL COMO RESPOSTA? UMA COMPARAÇÃO ENTRE HEGEL E MARX	407
<i>Ina Schildbach</i>	
<b>RESENHA</b>	
20. LIBERDADE (Andreas Arndt)	424
<i>Márcio Egídio Schäfer</i>	



## EDITORIAL

Os ensaios aqui recolhidos representam um balanço da atual discussão crítica sobre Hegel e Marx, delineado a partir de diversas perspectivas por pesquisadores do campo da filosofia que atuam em vários países (Brasil, Chile, Itália e Alemanha). Dado que a presente iniciativa não é a primeira que aborda a relação entre o pensamento de Hegel e de Marx, cabe inseri-la na situação atual da pesquisa.

A separação disciplinar entre economia e filosofia é um traço (e, de certo modo, um obstáculo) da situação da pesquisa sobre a teoria de Marx. A finalidade do *International Symposium of Marxian Theory* (ISMT), constituído no fim dos anos oitenta por Fred Moseley, foi justamente reunir filósofos e economistas para remediar essa falta de comunicação. Nos últimos vinte anos, na América do Norte e na Europa, multiplicaram-se estudos que tentam reaproximar Hegel e Marx para além da dicotomia entre materialismo e idealismo, o que impõe a necessidade de balanços e de contribuições para uma releitura da conexão Hegel-Marx para além das escolas marxistas tradicionais do século XX.<sup>1</sup> Nosso Dossiê situa-se nesse complexo contexto histórico, geográfico e intelectual. É mais uma contribuição que atesta o nível de conscientização da pesquisa sobre a conexão Hegel-Marx também nas instituições de pesquisa do Brasil.

O leitor legitimamente poderia perguntar se ainda há novidades a serem relatadas sobre a relação Hegel-Marx. Parece que no debate sobre Marx, em que o tema proposto recebeu muitas respostas contrastantes, consolidou-se a opinião de que a relação entre Marx e Hegel alcançou um grau satisfatório de análise e já não é digna de qualquer discussão mais aprofundada. Esta tendência constitui um obstáculo para uma reavaliação da sua relação. Para questionar esse limite de fundo, o presente volume visa superar alguns pressupostos enrijecidos da interpretação de Hegel e Marx e, simultaneamente, abrir novas perspectivas para a compreensão de ambos. Tendo em vista essa finalidade, é ainda mais gratificante que

---

<sup>1</sup> Sobre a atual discussão relativa a Hegel e Marx cf. a seguinte literatura: Victoria Fareld, Hannes Kuch (Orgs.). *From Marx to Hegel and Back. Capitalism, Critique and Utopia*. London: Bloomsbury Publishing, 2020. Revista *Philosophica*, nº 54, Hegel e Marx, Lisboa, novembro de 2019. Jan Kandiyali (Org.). *Reassessing Marx's Social and Political Philosophy. Freedom, Recognition and Human Flourishing*. New York: Routledge, 2018. Richard Sorg. *Dialektisch denken*. Köln: PapyRossa Verlag, 2017. Andreas Arndt. *Geschichte und Freiheitsbewusstsein. Zur Dialektik der Freiheit bei Hegel und Marx*. Berlin: Eule der Minerva Verlag, 2015. Roberto Finelli. *Il parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel*. Milano: JacaBook, 2014. F. Moseley/T. Smith (Orgs.) *Hegel's Logic and Marx's Capital*, Leiden-Boston, Brill, 2014. Roberto Fineschi. *Marx e Hegel. Contributi per una rilettura*. Roma: Carocci, 2006. Chris Arthur. *The New Dialectic and Marx's Capital*. Leiden-Boston: Brill, 2004. Marek J. Siemek. *Von Marx zu Hegel. Zum sozialphilosophischen Selbstverständnis der Moderne*. Würzburg: Königshausen&Neumann, 2002. Andreas Arndt. *Dialektik und Reflexion. Zur Rekonstruktion des Vernunftbegriffs*. Hamburg: Meiner, 1994. Tony Smith. *The Logic of Marx's Capital. Replies to Hegelian Criticism*. New York: SUNY. 1990.

tenha sido possível publicar um volume sobre a relação entre Hegel e Marx com um caráter verdadeiramente internacional.

Pode-se perguntar, em primeiro lugar, o que impulsiona uma mudança de perspectiva sobre o problema da relação Hegel-Marx e, em segundo lugar, por que ela seria relevante. A primeira questão pode ser respondida fazendo referência a dois acontecimentos. O primeiro é a conscientização, cada vez maior proporcionalmente ao distanciamento do colapso do socialismo soviético, da distinção entre a teoria de Marx e o marxismo (com todas as suas variedades históricas) enquanto praxe política orientada pelas concepções de Marx. O segundo é a nova edição crítica das obras completas de Marx e Engels, a *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA<sup>2</sup>), cuja história, iniciada em 1975, inaugurou a possibilidade de repensar a totalidade da obra de Marx e o conhecimento de uma estratificação interna da interpretação marxiana de Hegel. A segunda questão envolve as razões de um ‘retorno’ do interesse na obra de Marx numa época caracterizada pelo fim da ilusão de vivermos no assim chamado ‘fim da história’ (Fukuyama), ou seja, a ilusão de que a queda da União Soviética e o fim da Guerra Fria fossem reservar ao futuro do gênero humano apenas o domínio definitivo do capitalismo gerido por modelos de democracia liberal, liderados pelos países mais ‘avançados’. A crise desse modelo político, as crises econômicas (especialmente a crise mundial de 2007-08) e a crescente crise ambiental, juntamente com a emergência de novas ‘guerras quentes’ (com significativas destruições sociais e problemas de migração internacional) e novos protagonistas das relações internacionais, além da Europa e dos EUA, levam a fazer um diagnóstico do tempo presente muito mais crítico e mais complexo do que se poderia fazer no início otimista dos anos 90.

O retorno a Marx é motivado pelo fato de que, com o declínio do Estado de bem-estar social, a forma de vida capitalista tornou cada vez mais manifestas aquelas dinâmicas de autovalorização do capital e de exploração do trabalho que Marx já tinha diagnosticado na teoria de *O Capital*. Está se tornando cada vez mais evidente, em primeiro lugar, que o trabalho assalariado a serviço do capital é incompatível com uma vida boa e, em segundo lugar, que o capitalismo não é passível de reforma. Por isso, o retorno às críticas de Marx ao capitalismo torna-se cada vez mais necessário, pois Marx é o único pensador que de fato se envolveu teoricamente com o capitalismo e quis ir ao fundo da questão. Para levar a cabo essa tarefa, ele lançou mão também de um sofisticado arsenal teórico desenvolvido por Hegel.

Numa época em que em muitos países do mundo a direção política está mais à direita, em que o nacionalismo, o populismo, a supressão da resistência social e os ataques

contra cientistas e intelectuais estão em ascensão, torna-se importante compreender uma teoria que vai até o fundo desses fenômenos. Apenas sobre essa base podem ser elaboradas estratégias ou táticas de enfrentamento político que levantam a questão do sistema. No entanto, não deixa de ser paradoxal que, quando falamos de crítica ao sistema, ela parece vir da direita radical, que nos países em que conquistou democraticamente o poder, mobiliza o povo contra as instituições do Estado de direito, tais como o parlamento, o poder judiciário e a imprensa, que ela vê como um obstáculo irritante ao exercício do seu poder governamental. Isto é o que estamos testemunhando, por exemplo, nos Estados Unidos, no Brasil, na Polônia e na Hungria. Entretanto, a crítica da direita ao sistema não é dirigida contra o próprio capitalismo. Ao contrário, os populistas de direita querem colocar o capitalismo a serviço do Estado e da nação, para que o Estado ou a nação possa ocupar um lugar privilegiado no cenário internacional das potências nacionais – à custa da população trabalhadora. Os populistas de direita não têm uma atitude amistosa para com os trabalhadores. O mesmo vale em relação à natureza. Eles consideram a ecologia e a proteção do clima como puras restrições ao crescimento econômico nacional. A ascensão do extremismo de direita e do nacionalismo autoritário, os crescentes conflitos geopolíticos e a crescente ameaça global de guerra, as guerras comerciais, o enfraquecimento das instituições multilaterais, a dramática aceleração das mudanças climáticas, a extinção de espécies, o lixo nuclear ineliminável, a fuga de milhões de pessoas da guerra, da pobreza e da fome, a competição político-econômica entre nações e a emergência de novas distorções econômicas e sociais face à crise do coronavírus são as insígnias da nova era. Estamos vivendo uma época de mudanças, em relação à qual se levanta a questão se ela pode levar a um ponto de viragem para melhor, isto é, para uma emancipação político-social.

Diante das críticas da direita ao sistema<sup>2</sup>, a esquerda se vê cada vez mais inclinada a tomar a posição de defensora de um capitalismo socialmente moderado e ecologicamente sensível. Numa surpreendente inversão de papéis, a esquerda (pelo menos a esquerda como parte do jogo representativo de uma social-democracia ou de uma democracia liberal) deixa de ser a força política que propõe um discurso de alternativa global ao sistema político-econômico vigente, na medida em que reduz a sua crítica ao capitalismo a uma contenção sócio-política do capitalismo. De fato, pode-se afirmar que a esquerda política se tornou a guardiã e a administradora do capitalismo liberal-democrata. A crítica da direita ao sistema e

<sup>2</sup> Para a direita política, o termo “sistema” não tem o significado do sistema social, mas o significado populista do *establishment*.

a defesa do sistema por parte da esquerda têm uma coisa em comum: tanto a direita como a esquerda querem um capitalismo próspero para o sucesso da nação. Até agora, duas direções emergiram nas mudanças dos tempos do capitalismo contemporâneo: um capitalismo autoritário e um capitalismo domesticado pela consideração de fatores sociais e ecológicos. Ambas as variantes são tentativas de “manter o ritmo”, como que alternativas para salvar o capitalismo, sem, portanto, questioná-lo a fundo.

Recentemente, em seu livro *Capital e Ideologia*, Thomas Piketty sugeriu uma proposta para frear o capitalismo.<sup>3</sup> Para Piketty, a desigualdade social das atuais “sociedades hiper-capitalistas” não é apenas um fenômeno econômico, mas também político e ideológico, que ele gostaria de corrigir com a velha ideia social-democrata do “socialismo participativo e descentralizado”. Ele está competindo com a demanda por uma renda básica incondicional, que é popular entre os esquerdistas, mas que está ganhando também cada vez mais adeptos entre os empreendedores lúcidos: a ideia de uma espécie de herança básica de 120.000 Euros a ser paga a cada cidadão a partir do 25º aniversário. Ambas são propostas para manter as pessoas capazes e dispostas a trabalhar e atuar como poder de compra, já que elas estão se tornando massivamente supérfluas em face da ameaça da digitalização da circulação do capital. Em seu livro anterior, *O Capital no século XXI*<sup>4</sup>, Piketty indicou o mecanismo econômico da crescente desigualdade da seguinte forma: quando o crescimento econômico é superado pela renda do capital, a riqueza criada e herdada cresce “por si mesma” mais rapidamente do que a renda do trabalho, aumentando, assim, a desigualdade. Piketty visa o retorno a um capitalismo em que trabalhar vale a pena, o que, no que diz respeito ao trabalho assalariado, nunca foi o caso. O ideal pelo qual Piketty é guiado não é difícil de ver: é o ideal de um capitalismo que supera seu fraco crescimento e retorna a uma pretensa meritocracia, à justiça do desempenho que nunca existiu.

A crítica à direita radical não deve esquecer a crítica ao capitalismo. Com Max Horkheimer poder-se-ia dizer: “Quem não quer falar do capitalismo deve também calar sobre o fascismo”.<sup>5</sup> Há ainda críticas da esquerda ao sistema? Há movimentos que criticam o capitalismo, tais como Attac e Occupy etc., mas eles geralmente se concentram em certos aspectos do capitalismo – palavras-chave são capitalismo financeiro ou capitalismo kamikaze etc. Atualmente, há os teóricos do pós-crescimento que acreditam que é possível uma saída da

<sup>3</sup> Piketty, Thomas. *Capital e Ideologia*. Barcelona: Editora Deusto, 2019.

<sup>4</sup> Piketty, Thomas. *O Capital no Século XXI*. São Paulo: Editora Intrínseca, 2019.

<sup>5</sup> Horkheimer, Max. *Die Juden und Europa [Os judeus e a Europa]*. In: *Studies in Philosophy and Social Science*. Bd. 8. The Institute of Social Research. New York 1949, p. 115.

sociedade de crescimento capitalista, representantes de um capitalismo verde com energias renováveis (Green Capitalism).<sup>6</sup> Mas um capitalismo de “estado estacionário” parece ser uma ilusão. Afinal de contas, Marx provou, no Volume 2 de *O Capital*, que um capitalismo exitoso necessita de uma certa taxa de acumulação do capital. Também na Filosofia Social contemporânea esse modelo de crítica é predominante. Exemplar a esse respeito é a teoria de Axel Honneth, o qual, em *A Ideia de Socialismo*<sup>7</sup>, vai colocar em questão a conexão necessária desvelada por Marx entre a esfera da circulação simples de mercadorias e a esfera da produção, ou, na sua própria linguagem, entre economia de mercado e capitalismo, sendo este tomado como um desenvolvimento falho dos bons ideais normativos da economia de mercado. O Estado teria, nesse modelo de crítica, a função de proteger a primeira dos excessos do segundo. Esses críticos do capitalismo falam que de fato Marx compreendeu algumas mazelas do capitalismo, mas por não haver alternativas à economia de mercado, é preciso interpretar a crítica ao capitalismo de Marx no interior do horizonte de pensamento de Hegel e Durkheim, a fim de melhorá-lo.<sup>8</sup> Em ambos os casos, nas teorias do pós-crescimento e na de Honneth, um bom capitalismo é colocado contra um capitalismo solto e excessivo, sem criticar o próprio capitalismo.

Estes esforços são documentos de uma consciência crítica fragmentada. Seu trabalho na revolta contra o todo continua errático, porque eles não atacam o próprio núcleo da sociedade capitalista. Neste contexto, também o movimento dos sem-teto e sem-terra, o movimento pela justiça climática, a solidariedade dos refugiados, as iniciativas antifascistas e antirracistas etc. poderiam ser mencionados. Particularmente em risco no Brasil está qualquer pessoa que pesquisa gênero e sexualidade e reflete criticamente sobre a forma tradicional da família. Embora estes movimentos lutem contra as situações de miséria em muitos setores da sociedade, eles continuam presos no particular.

Há, de fato, alguns intelectuais da esquerda que criticam o sistema econômico e político da sociedade moderna. O antropólogo americano David Graeber sustenta posições

<sup>6</sup> Cf., por exemplo, Ulrich Brand, Markus Wissen. *Sozial-ökologische Krise und imperiale Lebensweise. Zu Krise und Kontinuität kapitalistischer Naturverhältnisse*. [Crise sócio-ecológica e estilo de vida imperial. Sobre a crise e a continuidade das condições naturais capitalistas]. In: Alex Demirovic u.a. (Orgs.), *VielfachKrise im finanzdominierten Kapitalismus*. In Kooperation mit dem wissenschaftlichen Beirat von Attac. Hamburg: VSA, 2011, pp. 78-93.

<sup>7</sup> Cf. Axel Honneth. *A Ideia de Socialismo*. Lisboa: Edições 70, 2017.

<sup>8</sup> Ver, quanto a isso, Axel Honneth. *Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin: Suhrkamp, 2011, pp. 356-357.

anarquistas e retoma a tradição do anarco-comunismo e do comunismo de conselhos.<sup>9</sup> Todavia, ele defende a abolição da dominação estatal sem refletir sobre as razões que a tornam necessária. Seu diagnóstico de que o progresso técnico leva à racionalização da produção e à criação de cada vez mais empregos “improdutivos”, que, no entanto, são “besteiras” (“bullshit”) e cuja finalidade é suportar essa insensatez, nada tem a ver com a dura realidade econômica daqueles que dependem da venda da sua força de trabalho ao capital para sobreviver.<sup>10</sup> Graeber critica a exploração capitalista precisamente por ela carecer de um sentido superior. Se esses trabalhos improdutivos não fossem “besteiras”, Graeber não encontraria nada para criticar neles. A este respeito, o seu diagnóstico é uma má crítica à subjugação do trabalho ao capital.

Em *Menos do que Nada. Hegel e a sombra do Materialismo Dialético*, uma extensa nota de rodapé sobre a filosofia de Hegel<sup>11</sup>, Slavoj Žižek não conseguiu esclarecer a relação dos pensamentos hegelianos com sua interpretação marxiana para uma crítica do capitalismo. Pelo contrário, ele próprio rejeitou a boa ideia marxiana do comunismo, que ele inicialmente queria salvar das más consequências do verdadeiro comunismo prático, e finalmente diagnosticou um fracasso da rebelião durante 2000 anos, sem falar que ele acredita que ela é possível como revolução comunista. Por conseguinte, a rejeição de Marx por Žižek não é direta, mas mediada pela rejeição do socialismo real, contra o qual ele inicialmente defendeu Marx. Ele é um anticomunista, mas quer agir como esquerdista. De acordo com Žižek, não existe uma alternativa claramente discernível ao capitalismo, e encarar este fato seria um verdadeiro ato de coragem. Embora ele fale repetidamente de uma reinvenção do comunismo, para ele isso equivale ao retorno do Estado de bem-estar nas democracias ocidentais. Caso contrário, o capitalismo poria fim a si mesmo por causa de seus antagonismos.<sup>12</sup> Recentemente, Žižek vem exortando a esquerda: “Esqueça a revolução e, em vez disso, reflita sobre o que antes era uma política conservadora decente”.<sup>13</sup> Ele pede consistência e seriedade em um capitalismo que saiu dos trilhos. Só assim se pode lutar pela

<sup>9</sup> Cf. Graeber, David. *La utopía de las normas. De la tecnología, la estupidez y los secretos placeres de la burocracia*. Editora: Ariel, 2015.

<sup>10</sup> Cf. Graeber, David. *Bullshit Jobs: A Theory*. Editora: Simon & Schuster, 2018.

<sup>11</sup> Cf. Slavoj Žižek. *Menos do que nada: Hegel e a sombra do Materialismo Dialético*. Editora: Boitempo, 2013.

<sup>12</sup> Cf. Slavoj Žižek. *A coragem da desesperança: Crônicas de um ano em que agimos perigosamente*. Tradução: Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Edição Zahar, 2019.

<sup>13</sup> Cf. Slavoj Žižek. *Neue Züricher Zeitung* 06.02.2020.

mudança, diz ele, porque um capitalismo bem supervisionado se esvazia por dentro. Esta é a dialética de Žižek: o movimento que necessariamente leva ao declínio e ao fracasso.<sup>14</sup>

Alain Badiou mantém a “hipótese comunista” com uma certa tenacidade típica da idade.<sup>15</sup> Contudo, o sujeito da decisão entre capitalismo e comunismo, que ele dramatiza moralmente como uma decisão entre salvação e queda na barbárie, não é um sujeito real, mas a “humanidade”, a essência genérica de Feuerbach e do jovem Marx, um ente moral ideal. No entanto, seus quatro princípios do comunismo são dignos de consideração: a abolição da propriedade privada capitalista dos meios de produção, da divisão do trabalho e das restrições da identidade, incluindo as da identidade nacional, e a dissolução gradual do Estado em decisões coletivas. Na verdade, mesmo no seu caso, não se pode ignorar uma falta de objetividade na crítica e um exagero moral da alternativa ao capitalismo, que substitui a argumentação concisa por uma complacência dogmática.

Christoph Menke aponta para um problema da teoria e da prática marxianas do comunismo: embora essa teoria exija a ativação da participação política geral em contraste com a despolitização jurídica da sociedade burguesa, ela negligenciaria o direito subjetivo à abstenção da atividade política, não se dando conta que isso poderia levar a um ativismo político e a um terrorismo em relação ao indivíduo, pois não deixaria nenhuma forma de movimento para a inércia social da felicidade individual.<sup>16</sup> É questionável, no entanto, se a ideia de uma politização completa da sociedade vai ao encontro da alternativa política ao capitalismo vislumbrada pela teoria de Marx.

Além dos críticos de esquerda do sistema econômico e da dominação política, há também os pesquisadores sérios de Marx, os assim chamados marxólogos, que fazem da filologia de Marx o ponto de partida para entender a teoria de Marx. Eles zelam pela distinção entre a doutrina supostamente pura de Marx e o marxismo da classe trabalhadora de Engels. Além de alguns ramos da Teoria Crítica, que sempre se preocupou com a propaganda da impossibilidade da prática revolucionária, seus representantes são os intelectuais que ainda lidam com Marx nas universidades. Um outro aspecto que precisa ser considerado no campo acadêmico é o seguinte: pode ser constatada com frequência a tendência a transformar a

<sup>14</sup> Cf. também o livro mais recente de Žižek: *Wie ein Dieb bei Tageslicht: Macht im Zeitalter des posthumanen Kapitalismus* [Como um ladrão à luz do dia: poder na época do capitalismo pós-humano]. Frankfurt a. M.: S. Fischer, 2019.

<sup>15</sup> Cf. Badiou, Alain. *L'hypothèse Communiste*. Éditions Lignes, 2009.

<sup>16</sup> Cf. Menke, Christoph. *Kritik der Rechte* [Crítica dos direitos]. Berlin: Suhrkamp, 2015.

crítica de Marx ao capitalismo em um método. A maior parte das discussões sobre Hegel e Marx deixa-se nortear pela conhecida afirmação de Lukács em *História e Consciência de Classe*, que reduz o próprio marxismo a uma questão de método<sup>17</sup>, e concentra-se na discussão metódica, esquecendo que a crítica de Marx a Hegel tem duas faces, uma metódica e uma de conteúdo, ou seja, a crítica ao próprio capitalismo.

Diante da prevalência de uma consciência crítica fragmentada, é importante focalizar novamente o todo. Os fenômenos singulares unem-se para formar um todo. O todo, porém, é mais do que a soma das suas partes. As partes singulares escondem sua essência enquanto não são compreendidas a partir do contexto mais global. Por isso Hegel diz com razão: “O verdadeiro é o todo”.<sup>18</sup> Marx e Hegel compartilham a perspectiva filosófica que visa ao todo. A investigação de Marx considera o modo de produção capitalista em sua totalidade, considerando suas contradições e visando à transformação prática do todo, não apenas a melhorias parciais aqui e ali.

Deve-se notar que já não existe mais um amplo discurso marxista público a nível internacional que visa a uma intervenção militante ou que tenha um impulso político no sentido da subversão das relações sociais existentes. Isso não é necessariamente uma coisa má. Pois o silêncio dá tempo e paz para hibernar e trabalhar para construir um novo ponto de partida. O que existe na esquerda dispersa pelo mundo em termos de uma crítica ao capitalismo que visa ao todo pode ser visto no debate de alguns intelectuais e filósofos com Hegel e Marx. A característica específica da crítica que remonta a Hegel e Marx é a fundamentação da crítica político-social numa crítica abrangente do capitalismo. Marx sabia que Hegel não era apenas um pensador conservador. Ele não criticou simplesmente seu idealismo ou sua suposta justificação do Estado prussiano, mas usou sua terminologia saturada de efetividade para decifrar a economia e a política capitalistas. Para Hegel, assim como para Marx, é necessário negar o que se opõe ao pensar racional. Essa negação do negativo é aquilo que liga Marx a Hegel.

Nos artigos que seguem, destacados pesquisadores internacionais de Hegel e Marx examinarão o tema Hegel-Marx seguindo várias direções, sempre de tal forma que a crítica de Marx ao capitalismo ganhe contornos mais nítidos. A abordagem da relação Hegel-Marx é

<sup>17</sup> Georg Lukács. *História e Consciência de Classe. Estudos para a dialética marxista*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2019: “A ortodoxia, em questão de marxismo, refere-se, antes, exclusivamente, ao método.” (p. 29).

<sup>18</sup> G.W.F. Hegel. *Phänomenologie des Geistes*. [Fenomenologia do Espírito]. In: Theorie Werkausgabe in 20 Bänden. Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel (Orgs.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969s. Vol. 3, p. 23.



desenvolvida a partir de distintas estratégias, dentre as quais cabe destacar: (i) a tentativa de iluminar a crítica de Marx a Hegel defendendo a interpretação de Marx, (ii) a abordagem que visa criticar a crítica de Marx a Hegel e, por fim, (iii) aquela dos autores que, recorrendo a Hegel, fazem correções na teoria de Marx, seja modificando a teoria de Marx, seja empurrando a teoria de Marx junto com a de Hegel para além de si mesma. No espelho da filosofia de Hegel, a teoria de Marx entra numa autocompreensão crítica consigo mesma. Embora bastante geral, essa esquematização possibilita uma taxonomia das pesquisas sobre a temática.

O material que compõe o Dossiê está dividido em cinco seções e numa resenha final:

I. Dialética em Hegel e Marx

II Recepção de Marx da lógica hegeliana

III Conceito de crítica em Hegel e Marx

IV. Marx e a Filosofia do Direito de Hegel

V. Segunda natureza, desenvolvimento tecnológico e pobreza em Hegel e Marx

VI. Resenha

16

Primeira seção: Dialética em Hegel e Marx

A contribuição de *Andreas Arndt* examina o clássico tema da crítica de Marx a Hegel, focando a questão da dialética. A interrogação fundamental do artigo é se Marx logrou apresentar um conceito alternativo de dialética (materialista) frente à dialética (idealista) de Hegel. O núcleo do argumento se constitui em torno da possibilidade ou não de extrair d’*O Capital*, como uma ampla tradição dos estudos marxistas defendeu, uma dialética materialista. O problema de fundo é a discussão do status da lógica frente à filosofia real. Após examinar detidamente os termos da discussão, Arndt postula que o uso de figuras da dialética hegeliana por Marx não leva à fundamentação de uma concepção alternativa de dialética, isto é, a uma dialética materialista. E mais: o uso de figuras da dialética hegeliana por Marx na explanação de contextos da filosofia real não vai além do próprio uso que Hegel faz dessas figuras no desenvolvimento de sua própria filosofia real.

Segundo *Ken Kubota*, Hegel e Marx partilham o conceito de uma teoria dialético-genética das categorias. Indo além da autoentendimento de Marx, discute-se a apresentação dialética do conceito geral de capital a partir da perspectiva de Hegel, com referência a

Adorno, Rubin, Backhaus e Reichelt, por um lado, e aos hegelo-marxistas japoneses Uno e Sekine, por outro. Nesta perspectiva, não apenas são feitas modificações decisivas no desenvolvimento sistemático do conceito de capital de Marx, mas com Uno e Sekine também é esboçado um sistema que vai além de Marx. Com base na *Enciclopédia* de Hegel, esse sistema inclui a lógica, a base da economia política e a superestrutura espiritual-cultural.

Em sua contribuição, *Márcio Schäfer* reconstrói aspectos distintos da recepção da dialética hegeliana por Marx em distintas fases do seu pensamento. Ao tratar de aspectos específicos da dialética de Hegel, Marx igualmente desenvolve concepções distintas de história. O autor argumenta, desse modo, que há uma relação intrínseca entre as concepções de história de Marx e as concepções específicas de dialética tematizadas por Marx nos diferentes períodos de sua produção teórica.

*Roberto Robaina* trata da relação entre Marx e Hegel abordando o problema da essência da ruptura entre os autores e do eixo em torno do qual se pode definir a existência de uma continuidade. O tema central é a dialética e o método. Para embasar o seu argumento, o autor recorre ao testemunho de Marx acerca da sua diferença filosófica com Hegel, assumindo a tese da reivindicação do materialismo como corrente oposta ao idealismo, do qual Hegel era o principal expoente. A partir daí o autor se concentra na discussão sobre a obra principal de Marx, *O Capital*, e busca mostrar a relação entre a escolha de Marx acerca de como começar sua exposição e o método de Hegel. O autor foca-se na categoria inicial de *O Capital*, a mercadoria, e estabelece uma analogia entre as determinações da mercadoria e as categorias iniciais do primeiro livro da *Ciência da Lógica*, a Doutrina do Ser, afirmando a importância das contradições iniciais para a compreensão do desenvolvimento do movimento do capital.

Em sua contribuição, *Pablo Pulgar Moya* e *Angelo Narváez León* tratam da clássica discussão acerca da “apresentação” como “crítica” na esteira da crítica da Metafísica de Hegel e da Crítica da Economia Política de Marx. Retomando a clássica discussão inaugurada por Michael Theunissen, os autores, após uma exposição do que seria a crítica à metafísica desenvolvida por Hegel na sua apresentação das categorias da lógica, demonstram como esse modelo de crítica é retomado por Marx na Crítica da Economia Política. O ponto de ancoragem é o desenvolvimento da teoria do valor de Marx. Como os autores mostram na segunda metade do artigo, esboçando a apresentação crítica da forma-valor em Marx, a especificidade da junção entre “crítica” e “apresentação” na Crítica da Economia Política de Marx reside no fato de que “crítica” não é uma mera característica da apresentação, mas um componente essencial de sua cientificidade.

### Segunda seção: Recepção de Marx da lógica Hegeliana

O eixo que percorre o ensaio de *Christian Iber* é o conceito de dominação e o modo pelo qual a dominação em Hegel e Marx é tematizada e analisada nas suas respectivas obras como dominação da forma, sendo esta última, por sua vez, apreendida como relação contraditória. Na primeira parte da contribuição, a indiferença e a dominação são trabalhadas como aspectos estruturais das formas do pensar na lógica da essência. A novidade do terceiro capítulo sobre o fundamento é examinada em relação à lógica da reflexão e à lógica das determinações de reflexão, expostas no primeiro e no segundo capítulo da *Doutrina da Essência* (1813), respectivamente. Na segunda parte, discute-se a recepção de Marx das categorias do capítulo sobre o fundamento da lógica da essência na análise do capital dos *Grundrisse*. Através disso, coloca-se a questão sobre se Marx conhece um conceito de forma como relacionalidade absoluta em relação ao conceito de forma deficitária da lógica da essência. Na terceira parte, tenta-se esclarecer a questão de um conceito de forma como relacionalidade absoluta em Marx recorrendo à sua análise da forma política revolucionária. O conceito de forma como relacionalidade absoluta revela-se como modo de conceituar a liberdade comunista.

O objetivo do artigo de *Federico Orsini* é analisar as transformações que a categoria de “sem-medida” (*maßlos*) experimenta na transição da *Ciência da Lógica* de Hegel para *O Capital* de Marx. A premissa metodológica da investigação é a ideia de que a exigência de esclarecer o método de *O Capital* traz consigo a necessidade de uma análise comparativa com o método hegeliano. A análise contém duas partes. Na primeira parte, mostra-se como o sem-medida surge nos primeiros capítulos de *O Capital*. Na segunda parte, reconstitui-se a categoria de sem-medida na *Doutrina do Ser* (1832) de Hegel. Nas considerações conclusivas, apontam-se três semelhanças e três diferenças entre as duas figuras do sem-medida em Hegel e em Marx. As semelhanças são: o uso de uma lógica dialética, a interação do qualitativo e do quantitativo, e o princípio da explicitação da coisa mesma. As diferenças decorrem da diferença fundamental entre uma lógica sem-supostos do puro pensar e uma lógica peculiar do objeto peculiar.

### Terceira seção: Conceito de crítica em Hegel e Marx

O artigo de *Roberto Fineschi* estuda o conceito de crítica entre Hegel e Marx. Partindo da constatação de que Marx usou frequentemente o termo “crítica” no título de

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 9	n. 18	Outubro 2020	p. 8-24
--------------------------	-------	-------	--------------	---------

muitas suas obras, o artigo objetiva reconstruir o desenvolvimento e as mudanças desse mesmo termo em diferentes fases da investigação de Marx. O foco do autor são as fontes diretas, tais como o debate “crítico” alemão na época do *Vormärz*, e figuras como Strauß, Bruno Bauer, Feuerbach, e Hegel, que constitui um ponto de referência privilegiado da abordagem filosófica de Marx. O artigo de Fineschi mostra como Marx se afastou do significado específico do termo “crítica” que predominava no *Vormärz* e se aproximou da posição hegeliana.

Em seu artigo „Revolution und Geschichtsphilosophie. Zum Begriff der Kritik beim frühen und beim späten Marx” [Revolução e Filosofia da História. Sobre o conceito de crítica no Marx jovem e no Marx tardio], *Georg Spoo* aborda um grande dilema da crítica radical: ou aceitar o padrão de medida do objeto criticado, mas assim perder sua radicalidade, ou fundar sua radicalidade em seus próprios padrões de medida, que então permanecem externos ao objeto criticado. O artigo reconstrói três modelos de crítica na obra juvenil e tardia de Marx. A questão principal não é *o que* Marx critica na sociedade burguesa, mas *como* ele a critica e que respostas ele oferece à aporia da crítica radical.

#### Quarta seção: Marx e a Filosofia do Direito de Hegel

*Eduardo Chagas* tematiza a crítica de Marx à inversão hegeliana do homem como sujeito na ideia como sujeito. O autor mostra que não é a Ideia absoluta de Hegel, mas o sujeito humano como sujeito de si que é sujeito de suas ideias e de suas instituições, como a família, a sociedade civil e o Estado. O artigo defende que Marx critica Hegel por este não ter tomado o homem, mas a ideia como central, como sujeito, como princípio produtor, do qual tudo deriva. Em Hegel, a realidade efetiva é a ideia realizada, ideia essa que para Marx, ao contrário, nada mais é do que produto do espírito humano, predicado do sujeito humano. Hegel toma o predicado (a ideia) como independente e o torna sujeito. A ideia hegeliana enquanto sujeito e elemento criador e regulador do mundo, princípio que gera tudo a partir de sua autodeterminação, se assemelha ao ser sobrenatural e sobre-humano (Deus) do Cristianismo, que, em vez de ser produto da criação humana, resultado da vontade imaginária, se converte no ser criador de tudo, do homem e da natureza, que, assim, privados de suas realidades materiais, de suas verdadeiras determinações, aparecem, pois, como manifestações, exteriorizações da ideia, da atividade abstrata da Ideia Absoluta.

Com referência ao início da seção O Estado nas *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito* de Hegel, a contribuição de *Friederike Schick* pergunta pelo conteúdo e pela

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 9	n. 18	Outubro 2020	p. 8-24
--------------------------	-------	-------	--------------	---------

validade do comentário crítico de Marx em sua “Crítica da Filosofia do Direito de Hegel”. Na forma em que as determinações da comunidade burguesa são desenvolvidas, Marx observa repetidamente em seu comentário um entrelaçamento de elementos heterogêneos. Por um lado, esses elementos têm origem no nível altamente geral da lógica ou da teoria universal do espírito. Por outro lado, trata-se de traços concretos retirados da pesquisa empírica, que são característicos dos Estados modernos (ou, às vezes, de maneira mais restrita, do Estado prussiano do primeiro terço do século XIX). Esses dois elementos heterogêneos estão, agora, segundo o diagnóstico de Marx, combinados em Hegel de tal forma que o elemento lógico tomado por si parece ser responsável pelo rigor lógico da derivação e pela garantia da racionalidade daquelas determinações, enquanto a série do aparecimento dos elementos empíricos e sua respectiva identificação com um elemento lógico contribuem para a necessária determinação objetiva. Para Marx, o principal problema desta combinação não está no conteúdo dos dois registros tomados por si, mas na própria combinação. O elemento universal não forma o *gênero próximo* do específico. Isso implica graves consequências: a combinação não revela a lógica do objeto, mas apenas cria uma dupla aparência da razão: por um lado, a aparência de uma conexão lógica das determinações conteudísticas, de uma derivação rigorosa, por outro, esse procedimento teórico dá ao próprio objeto a aparência da racionalidade. Isso indica a conexão com uma crítica do próprio objeto. Segundo Marx, não parece inteiramente por acaso que a tentativa de mostrar o Estado burguês moderno como instituição racional acaba por colocá-lo à luz de uma razão que não é a sua; e isso ocorre precisamente porque ele mesmo, quando visto sob essa luz, não é tão racional.

*Michael Städtler* trata dos problemas da mediação ética da sociedade burguesa em Hegel à luz da crítica de Marx. O conceito de moralidade de Hegel representa uma liberdade substancial, na medida em que ele engloba tanto os princípios morais da sociedade quanto as condições em que eles são realizados. Por causa disso, muitas vezes ele é utilizado como corretivo de patologias sociais. O espírito objetivo, a sociedade organizada pelo direito, é, no entanto, em princípio, contraditório em si mesmo. Nessas contradições, fazem-se valer elementos de dominação no conceito de espírito, que também têm efeito sobre as concepções de reconhecimento e moralidade que são populares hoje em dia na filosofia social. Hegel não reflete suficientemente a dominação especificamente social que é incompatível com os princípios morais no conceito de eticidade. Com a concepção da subsunção real do trabalho sob o capital, Marx consegue fornecer uma explicação sistemática da dominação específica e

institucionalmente mediada na sociedade burguesa. Entretanto, a sociedade burguesa-capitalista e a eticidade revelam-se incompatíveis uma com a outra.

No seu artigo *Steffen Wasko* desenvolve a tese de que a primeira crítica de Marx a Hegel em 1843 o conduz a uma posição anarquista por causa de seu método materialista. Enquanto Marx e Hegel de fato concordam sobre o diagnóstico da crise do seu tempo, seus caminhos divergem claramente na questão de como resolver a crise do social. Marx deve muito à análise de Hegel da separação entre a sociedade burguesa e o Estado moderno, mas para ele a tentativa de Hegel de mediar o social através dos estamentos é insustentável. No entanto, Marx vê o problema principal das *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito* no método idealista de Hegel e, portanto, contrapõe à lógica do seu professor o seu próprio método histórico-essencialista. Visivelmente influenciado pelas *Teses ad Feuerbach*, Marx argumenta que o Estado e a sociedade burguesa não podem ser mediados um com o outro e que a forma moderna da alienação e a falta da liberdade persistem necessariamente. Como o Estado e a sociedade burguesa têm diferentes essências, eles não podem ser mediados entre si, e somente uma revolução dessas duas formas do social pode eliminar a alienação moderna. As breves observações de Marx sobre esse estado não alienado da sociedade humana também mostram claras afinidades com as abordagens anarquistas clássicas.

#### Quinta seção: Segunda natureza, desenvolvimento tecnológico e pobreza em Hegel e Marx

*Holger Hagen* ocupa-se do conceito de ‘segunda natureza’ em Hegel e Marx. Nos últimos anos, tornou-se cada vez mais conhecido que a filosofia de Hegel tem um papel absolutamente “revolucionário” em relação ao conceito de “segunda natureza”, na medida em que ela parece unir os discursos relevantes – sobre os fenômenos “subjetivos”, como os hábitos, por um lado, e sobre os fenômenos “objetivos”, como a sociedade, o direito e a eticidade, por outro – e, ao mesmo tempo, parece dar ao conceito uma relevância sistemática. Uma análise mais detalhada da conceituação hegeliana, no entanto, mostra que a “segunda natureza” em geral deve ser entendida como um conceito formal cujo conteúdo específico ou contextual não está simplesmente integrado em uma teoria abrangente da “segunda natureza”. A análise sinóptica das diversas áreas temáticas aqui esboçadas, no entanto, nos permite reconstruir o que realmente significa “segunda natureza”, quais semelhanças e diferenças entram em jogo, e como Hegel não apenas combina certos aspectos “subjetivos” e “objetivos” dentro do próprio “espírito objetivo”, mas também os desenvolve sistematicamente.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 9	n. 18	Outubro 2020	p. 8-24
--------------------------	-------	-------	--------------	---------

O que Hegel apenas acenou em seu estudo da “sociedade burguesa moderna” tornou-se objeto de uma teoria detalhada apenas em Marx: a “segunda natureza” das economias modernas. Portanto, por um lado, a pesquisa de Hegel sobre aspectos de “segunda natureza” parece ser substancialmente continuada por Marx, mas, por outro lado, parece ser abandonada pelo discurso indiferenciado de “contextos naturais”. Uma vez que um exame da teoria de Marx deve rastrear esta contradição e a mudança conceitual subjacente, a análise sinóptica do pensamento de Marx será aprofundada por meio da sua delimitação em relação ao surgimento contemporâneo da “sociologia”, que dava seus primeiros passos com Comte. Desta forma, pode-se finalmente mostrar até que ponto Marx continuou o desenvolvimento inovador hegeliano dos aspectos teórico-sociais da “segunda natureza” e como ele os desdobrou em suas dimensões críticas e históricas.

O artigo de *Roberto Finelli* defende a tese geral de que as novas tecnologias representam um desenvolvimento enorme da humanidade no nível da transmissão e da elaboração das informações. No entanto, por causa do contexto da acumulação capitalista em que essa inovação acontece, ela dá origem a uma antropologia e a uma formação da subjetividade humana em que o “conhecer” prevalece sobre o “sentir”. Dentro desse âmbito de problemas, o ensaio utiliza uma distinção semântica entre “técnica” e “tecnologia” a partir de estímulos presentes nas páginas do Marx tardio, para colocar em questão uma contextualização “humana” e não “capitalista” da tecnologia. Ao mesmo tempo, Finelli empreende uma crítica aprofundada da concepção heideggeriana da técnica e da filosofia francesa da pós-modernidade, acusada de liquidar a hipótese marxiana do capital como verdadeiro sujeito da sociedade moderna e contemporânea, com a sua necessidade intrínseca de criar um mundo cada vez mais homogêneo à sua universalização.

Em seu artigo, *Emmanuel Nakamura* investiga a questão da relação das contradições inerentes à economia de mercado com o surgimento de um novo populismo. Fio condutor da análise é a ideia dos direitos sociais a serem garantidos pela formação de uma vontade política que busca, pela participação no Estado, fazer com que os direitos da classe alijada das vantagens da sociedade-civil burguesa sejam efetivados. Segundo o autor, a emancipação política, alcançada especialmente nos países europeus por meio da política do Estado de bem-estar social, fez com que os direitos sociais se tornassem realidade. O autor explica também o dilema da democracia representativa, pois, por um lado, ela de fato abre o caminho à inclusão das classes socialmente desfavorecidas através da formação de uma vontade política, mas, por outro lado, na ausência de instâncias mediadoras, a plena

integração política dessas classes não logra êxito. O problema reside no fato de que a democracia representativa tem o seu fundamento no voto individual, com o que ela faz desaparecer as instituições sociais mediadoras como “espaço de formação coletiva dos interesses sociais”. Com isso, o autor defende a tese de que a própria democracia representativa acaba interditando a realização das liberdades sociais “em sua forma racional como direitos sociais”.

*Ina Schildbach* examina as teorias de Hegel e Marx a partir das análises do problema da pobreza oferecidas por ambos os autores. A tese que perpassa seu artigo é que tanto Hegel como Marx se ocuparam do tema da pobreza, mas os meios conceituais para compreender e definir esse problema são distintos, o que leva, por fim, a propostas igualmente diferentes de lidar com esse problema. Para Hegel, a pobreza exprime a situação de uma parcela da sociedade civil-burguesa, ou seja, da classe ligada ao trabalho, que, em virtude das contingências da dinâmica desta mesma sociedade, não consegue mais reproduzir as suas condições materiais de vida. Não que na sociedade civil-burguesa falte a riqueza necessária para essa satisfação – o que caracteriza a diferença deste tipo de pobreza em relação à escassez natural –, mas essa riqueza, com base nos princípios jurídicos do direito de propriedade, não está acessível a esses membros da sociedade. Para a autora, Marx especifica a análise do problema da pobreza ao introduzir os conceitos de pobreza absoluta e pobreza relativa. Com isso, para Marx, a pobreza não surge somente em virtude de certas contingências da sociedade, que impede que uma parte de seus membros possa satisfazer suas necessidades. A pobreza residiria na própria relação de trabalho assalariado, pois, mesmo encontrando um emprego, o trabalhador não deixa de ser pobre. Essa compreensão leva a uma postura distinta em relação ao modo em que esse problema deve ser enfrentado: enquanto Hegel propõe mitigar os efeitos da pobreza pela concepção do Estado como Estado de bem-estar social, para Marx esse problema somente pode ser resolvido com a superação mesma desse Estado e dos princípios jurídicos que sustentam a sociedade civil-burguesa e, assim, desta própria sociedade.

*Márcio Schäfer* faz uma resenha do livro de Andreas Arndt. *Freiheit [Liberdade]*. Köln: PayRossa Verlag, 2019.

Liberdade é uma palavra ambígua e muitas vezes mal usada. A questão é sempre, que tipo de liberdade se entende. Embora todos os significados de liberdade sejam permeados por uma determinação básica (negativa), a saber, a ausência de coerção, em situações

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 9	n. 18	Outubro 2020	p. 8-24
--------------------------	-------	-------	--------------	---------



histórico-concretas isso pode significar coisas bem diferentes: do privilégio até a “associação de pessoas livres” (Karl Marx). A liberdade é sempre historicamente determinada de forma concreta e, além disso, um fenômeno fugaz não apenas na teoria, mas também na realidade: a liberdade esperada, uma vez conquistada, rapidamente se transforma em dependência. Uma resposta ao porquê disso pode ser encontrada, sobretudo, em Hegel e na tradição do hegelianismo (incluindo a teoria marxiana). A liberdade não é, portanto, um estado, mas, sim, um processo. Ela é apenas como libertação. Quem fala da liberdade deve, portanto, falar principalmente de sua história como uma história da libertação, na qual ela é como em permanente devir e ganha contornos que são também institucionais.

Os estudos aqui reunidos são todas contribuições originais, que, em parte, abordam de modo imanente o tema da relação entre Hegel e Marx, em parte, questões políticas atuais (populismo, o problema da pobreza, novas tecnologias, etc.). No seu conjunto, eles mostram que a discussão da relação entre Hegel e Marx aprofunda a autocompreensão crítica sobre a teoria marxiana e revela novas faces e aspectos da mesma. Nisso reside a atualidade do Dossiê aqui apresentado. Os organizadores esperam que esse número da Revista *Dialectus* seja bem recebido pelos leitores e que dê impulsos para novas discussões no Brasil.

Os organizadores do Dossiê Hegel-Marx gostariam de agradecer aos autores pela sua cordial cooperação e aos editores da revista *Dialectus* por lhes oferecer, generosamente, uma plataforma para a apresentação de suas pesquisas.

Christian Iber, Federico Orsini, Márcio Schäfer, agosto de 2020.

# PARA ALÉM DO IDEALISMO E DO MATERIALISMO: O CONCEITO HEGELIANO DE DIALÉTICA E A CRÍTICA DE MARX ÀS 'MISTIFICAÇÕES' HEGELIANAS

Andreas Arndt<sup>1</sup>

## Resumo:

A contribuição lança um olhar crítico sobre a crítica de Marx à concepção hegeliana de dialética. A interrogação fundamental do artigo é se Marx logrou desenvolver um conceito alternativo de dialética materialista frente à dialética idealista de Hegel. Uma ampla tradição dos estudos marxistas defendeu a possibilidade de extrair d'*O Capital* uma dialética materialista. O problema de fundo é a discussão do status da lógica frente à filosofia real. O artigo rejeita essa possibilidade na medida em que discute criticamente o status da lógica frente à filosofia real, chegando com isso ao resultado que a aplicação de figuras da dialética hegeliana está situada no contexto da filosofia real e não serve para a fundamentação de uma dialética materialista alternativa que corresponda ao status da lógica hegeliana. O uso de figuras da dialética hegeliana por Marx não vai além do próprio uso que Hegel faz dessas figuras no desenvolvimento de sua própria filosofia real.

**Palavras-chave:** Hegel. Marx. Dialética. Idealismo. Materialismo.

## BEYOND IDEALISM AND MATERIALISM: HEGEL'S CONCEPT OF DIALECTIC AND MARX'S CRITIQUE OF HEGEL'S 'MYSTIFICATIONS'

## Abstract:

The contribution takes a critical look at Marx's critique of Hegel's concept of dialectic. The fundamental question of the article is if Marx succeeded in developing an alternative concept of materialist dialectic compared to Hegel's idealist dialectic. A broad tradition of Marxist studies defended the possibility of extracting a materialistic dialectic from *The Capital*. The fundamental problem is the discussion of the status of logic compared to real philosophy. The article rejects this possibility insofar as it critically discusses the status of logic compared to the real philosophy, thereby reaching the result that the application of figures from the Hegelian dialectic is situated in the context of the real philosophy and does not serve to substantiate a materialist dialectic alternative that corresponds to the status of Hegelian logic. Marx's use of figures in Hegelian dialectics does not go beyond Hegel's own use of these figures in the development of his own real philosophy.

**Key-words:** Hegel. Marx. Dialectic. Materialism. Idealism.

Alguns dias após a morte de Marx (14 de março de 1883), no dia 2 de abril de 1883, Friedrich Engels escreveu para Pyotr Lavrov, o narodnik russo, que ele iria dar uma olhada nos manuscritos de Marx para procurar e encontrar o esboço de uma dialética que Marx teria planejado escrever muito tempo atrás.<sup>2</sup> Esse manuscrito jamais foi encontrado e provavelmente jamais tenha existido. Mas a procura por um equivalente desse esboço não cessou até hoje. Isso parece como se um grande tesouro, o Santo Graal, pudesse ser encontrado: um conceito alternativo de dialética, precisamente

---

<sup>1</sup> Andreas Arndt é professor aposentado da Humboldt-Universität zu Berlin e presidente de honra da Sociedade Internacional Hegel. Traduzido do inglês por Márcio Egídio Schäfer, Doutor em Filosofia pela Humboldt-Universität zu Berlin e professor na UFMA. Contato: andreas.arndt.1@hu-berlin.de.

<sup>2</sup> Cf. Karl Marx and Friedrich Engels, *Collected Works*, London: Lawrence and Wishart 2010, vol. 47, 3.

oposto ao conceito hegeliano, um conceito materialista de dialética, não idealista, mas científico, revolucionário, sem nenhum misticismo. Embora nem todos os teóricos do movimento socialista internacional estivessem interessados em dialética – por exemplo, os revisionistas e os marxistas austríacos –, muitos marxistas foram cegados pelo projeto de encontrar esse tesouro. Se não havia nenhum manuscrito a ser encontrado no espólio de Marx, todo marxista interessado em dialética deve escrever a sua própria estudando as aplicações de Marx do método dialético de Hegel, especialmente na sua obra principal, *O Capital*. Nas palavras de Lenin, no seu *Conspecto sobre a Ciência da Lógica de Hegel* de 1914: “Se Marx não legou uma ‘Lógica’ (com letra maiúscula), ele deixou a lógica d’*O Capital*, e isso deve ser usado sem restrições para essa questão. N’o *Capital*, Marx aplicou a lógica, a dialética e a teoria do conhecimento do materialismo [três palavras não são necessárias: é uma e a mesma coisa] a uma ciência particular, que tomou tudo que tinha algum valor em Hegel e o aprimorou”.<sup>3</sup> Essa foi a certidão de nascimento do hegel-marxismo no século XX e, em razão da eliminação dos primeiros hegelianos soviéticos por parte de Stalin, o ponto de partida do assim chamado marxismo ocidental.

Cem anos depois nós temos muitos livros e ensaios sobre dialética materialista, mas pelo menos tantos conceitos diferentes e muitas vezes contraditórios quanto autores. Por quê? Num primeiro olhar, nós podemos ver que todos esses conceitos proclamam, por um lado, a fundamentação materialista da dialética de Marx (seja o que isso for) e, de outro lado, eles usam os conceitos hegelianos (Begriffe) no contexto da *Ciência da Lógica* de Hegel – certamente com reservas contra o seu suposto conceito do conceito (Begriff des Begriffs) idealista, mas, contudo, numa forma determinada dentro do arcabouço da *Lógica* de Hegel. Como isso pode ser possível? É a forma indiferente ao conteúdo, isto é, à alegada fundamentação idealista? Ou é a forma da dialética – nas palavras de Hegel – a forma do automovimento do conteúdo? A ambiguidade dessa posição reflete exatamente a própria ambiguidade de Marx no prefácio à segunda edição do primeiro volume d’*O Capital*. Aqui, Marx igualmente distingue entre fundamentação e forma do método dialético: “O meu método dialético não é apenas diferente do hegeliano, mas lhe é diretamente oposto. [...] A mistificação que a dialética sofre nas mãos de Hegel não o impediu de ser o primeiro a apresentar a sua forma geral de atuar de uma maneira compreensível e consciente. Com ele ela está

<sup>3</sup> Lenin, *Collected Works*, Moscow 1976, vol. 38, 317.

apoiada na cabeça. Ele precisa novamente ser posta de pé se se quiser descobrir seu caroço racional dentro do seu invólucro místico.”<sup>4</sup>

No presente texto eu quero reexaminar essa afirmação e sua comprovação. Num primeiro passo eu pergunto o que a “mistificação” da dialética pode significar e o que poderia ser um conceito alternativo de dialética “materialista” (1). Depois, no segundo passo, eu quero perguntar pelo status da ideia absoluta hegeliana como método dialético na *Ciência da Lógica* em relação à natureza e ao espírito e à filosofia real, isto é, à filosofia da natureza e do espírito (2). Meu objetivo é provar que Marx, desde o início de sua carreira filosófica e científica até a sua morte, compreendeu mal exatamente esse status da ideia absoluta, especialmente a diferença do “pensamento puro”, o arcabouço categorial da nossa relação prática e teórica com o “mundo”, e o pensamento do real nas ciências particulares da natureza ou do espírito. Isso será tratado nas minhas breves observações finais (3).

1.

A acusação de Marx de que Hegel mistificou o método dialético encontra-se frequentemente em sua obra – desde a sua crítica da juventude a Hegel até as afirmações no contexto de sua tardia Crítica da Economia Política. Mas o que “misticismo” significa nesse contexto? Uma primeira indicação é dada pelo próprio Hegel. Na *adição* ao § 82 da *Lógica da Enciclopédia*, nós podemos ler o seguinte: “A verdade especulativa, isso pode também ser notado, significa o mesmo que aquilo que, em conexão especial com a experiência e doutrinas religiosas, usualmente é chamado de misticismo. O termo misticismo é usado atualmente como uma regra para designar o que é misterioso e incompreensível [...] sobre o qual nós primeiramente observamos que há um mistério no místico, contudo apenas para o entendimento que é regido pelo princípio da identidade abstrata; enquanto o místico, como sinônimo de especulativo, é a unidade concreta dessas proposições, que o entendimento apenas aceita em sua separação e oposição. [...] Assim, tudo o que é racional pode igualmente ser chamado de ‘místico’. Mas isso apenas é suficiente para dizer que isso transcende o entendimento. Isso de maneira alguma implica em dizer que aquilo que é dito como tal precisa ser considerado como inacessível e incompreensível ao pensamento.”<sup>5</sup> Em outras palavras: para Hegel, ‘misticismo’, nesse sentido, é idêntico à racionalidade, porque ele apenas é

<sup>4</sup> Marx and Engels, *Collected Works*, vol. 35, 19.

<sup>5</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyclopedia Logic*, Indianapolis and Cambridge 1991, 133.

um mistério para o entendimento, mais precisamente, para a *lógica* do entendimento com o seu princípio da não-contradição. Nessa medida, o ‘místico’ é idêntico à dialética.

Claro que Marx não pensou que a dialética como tal é ‘mística’; numa nota no primeiro volume d’*O Capital*, ele descreve a “contradição hegeliana” como “a fonte de toda a dialética” e, para Marx, essas contradições dialéticas precisam ser distinguidas das “contradições absurdas”, isto é, daquelas da lógica ordinária do entendimento.<sup>6</sup> Num primeiro olhar, essa posição é a mesma de Hegel na pequena *Lógica*. Ao mesmo tempo, no uso de Marx de ‘misticismo’, o termo não é usado num sentido positivo, mas negativo: o conceito-chave em sua crítica a Hegel. Para encontrar uma resposta nós precisamos olhar os contextos nos quais Marx emprega o [termo] ‘misticismo’.

Numa carta a Engels (16 de janeiro de 1858) Marx escreveu: “O que para mim foi de grande serventia no que tange à questão do *método* de tratamento foi a *Lógica* de Hegel, sobre a qual eu lancei mais um olhar por mero acidente. [...]. Se um dia chegar o tempo em que semelhante trabalho novamente for possível, eu gostaria muito de escrever duas ou três folhas para tornar acessível ao leitor comum o aspecto racional do método que Hegel não somente descobriu, mas também mistificou”.<sup>7</sup> Cerca de quatro meses depois, numa carta a Ferdinand Lassalle, Marx enfatiza o mesmo ponto crítico: “Ademais, eu gostaria de ter encontrado no próprio texto algumas indicações críticas sobre sua atitude frente à dialética hegeliana. Essa dialética é, para ter certeza, a última palavra na filosofia e, dessa maneira, tudo o que temos que fazer é despi-la de sua aura mística dada a ela por Hegel”.<sup>8</sup> Marx critica a dialética hegeliana como “mistificada” ou com uma “aura mística” por um lado e, por outro, louva essa dialética como “a última palavra na filosofia”. Claro que o elogio é também ambíguo. A dialética hegeliana poderia ser entendida como a última palavra no sentido de a última palavra já falada na filosofia; ou dialética poderia ser compreendida como a última palavra que em geral poderia ser dita na filosofia. Ademais, a sentença poderia ser lida com ênfase em

<sup>6</sup> Marx and Engels, *Collected Works*, vol. 35, 592 “John St. Mill, ao contrário, aceita, por um lado, a teoria ricardiana do lucro, e anexa, por outro, a ‘remuneração de abstinência’ de Senior. Ele está tão familiarizado com contradições absurdas quanto se sente perdido na contradição hegeliana, a fonte de toda a dialética. Jamais ocorreu ao economista vulgar de fazer a simples reflexão de que toda a ação humana pode ser vista como ‘abstinência de seu oposto’. Comer é a abstinência de jejuar, caminhar é abstinência de ficar parado, trabalhar é abstinência de vagabundear, vagabundear é abstinência de trabalhar etc. Esses senhores fariam bem em ponderar ao menos uma vez sobre Espinoza: ‘Determinatio est Negatio’”.

<sup>7</sup> Marx e Engels, *Collected Works*, vol. 40, 249.

<sup>8</sup> Marx a Lassalle, 31.05.1858, in: *Ibid.*, 316.

“filosofia”: a dialética de Hegel poderia ser a última palavra da filosofia, porque a filosofia em geral chegou a um fim e precisa ser substituída pelas ciências empíricas. De fato, essa era a visão de Marx na *Ideologia Alemã*, na qual nós podemos ler a seguinte sentença: “A observação empírica precisa, em cada caso, trazer à tona empiricamente, e sem nenhuma mistificação e especulação, a conexão entre a estrutura social e política com a produção”.<sup>9</sup> Marx jamais revogou essa posição e a substituição da filosofia pelas ciências empíricas é, por fim, aquilo que a assim chamada fundamentação *materialista* da dialética significa.

Dessa maneira, eu gostaria de sugerir a seguinte leitura: a dialética hegeliana é a última palavra da filosofia de um ponto de vista filosófico, mas a dialética precisa ser fundada de novo nas ciências empíricas, após o fim da filosofia. Assim, numa primeira aproximação, nós podemos dizer que, para Marx, a filosofia em geral e, nessa medida, o conceito filosófico de racionalidade, parece ser um certo tipo de misticismo. Por quê? O problema de Marx é a decisão hegeliana pelo “pensamento puro” como ponto de partida da *Ciência da Lógica*: “a ciência deveria ser precedida por uma *dúvida universal*, isto é, por uma total *ausência de pressuposição*. Falando de modo estrito, esse requisito é preenchido pela liberdade que abstrai de tudo, e compreende a sua pura abstração, a simplicidade do pensar-em *a decisão da vontade de pensar puramente*.”<sup>10</sup> Na visão de Marx, a ausência de pressuposição é uma pressuposição ideológica. No manuscrito da *Ideologia Alemã*, Marx enfatizou que a separação do pensamento das condições empíricas dará “uma conexão mística entre [...] as ideias, a qual será tratada considerando-as como ‘formas da autodeterminação do conceito’ (isso é possível porque, em virtude de sua base empírica, essas ideias realmente estão conectadas umas às outras e porque, concebidas como meras ideias, elas recebem autodistinções, distinções feitas pelo pensamento)”.<sup>11</sup> A propósito, isso não é um argumento original, mas uma crítica corrente nas discussões sobre a *Lógica* de Hegel no século XIX e ele foi usado por Friedrich Adolf Trendelenburg em suas *Investigações Lógicas*, em que ele afirma que o desenvolvimento lógico dos conceitos e das categorias na *Ciência da Lógica* não é um tipo de automovimento, mas dependente do movimento na realidade. Mais tarde, nos *Grundrisse*, Marx usará o mesmo argumento numa autocrítica à “maneira idealista de apresentação, a qual gera a

<sup>9</sup> Karl Marx e Friedrich Engels, *The German Ideology*, part one, ed. By C.J. Arthur, New York 2004, 46.

<sup>10</sup> Hegel, *Encyclopedia Logic*, Indianapolis and Cambridge, 1991, 124.

<sup>11</sup> Marx and Engels, *Collected Works*, vol. 5, 62.

aparência como se isso fosse meramente uma questão de definição de conceitos e da dialética desses conceitos.”<sup>12</sup> Para Marx, essa “maneira idealista” é exatamente a maneira hegeliana de pensar: “O concreto é concreto, porque ele é a síntese de muitas determinações, desse modo, a unidade do diverso. Por essa razão, no pensamento, isso aparece como um processo de síntese, como um resultado, não como ponto de partida da percepção e conceituação. [...] Hegel, por isso, caiu na ilusão de compreender o real como resultado do pensamento que se sintetiza em si, se aprofunda em si e se move por si; de fato, o método de avançar do abstrato ao concreto é simplesmente a via pela qual o pensamento assimila o concreto e o reproduz como um concreto mental. Mas, de modo nenhum, o processo de gênese do próprio concreto”.<sup>13</sup>

Agora nós podemos entender os primeiros passos do processo de mistificação tal como ele aparece aos olhos de Marx. *Primeiro passo*: o concreto como o real, como uma totalidade (por exemplo, uma dada sociedade) precisa ser transferido para uma sequência de determinações conceituais e, por essa via, ser reproduzido como um “concreto no pensamento” (*Gedankenkonkretum*). Esse passo não é um ato de mistificação, mas necessário para todo o pensamento científico. Nessa medida, Marx marcha com Hegel e critica implicitamente a ingenuidade de seu empirismo na *Ideologia Alemã*. Apenas o *segundo passo* faz a diferença. Na filosofia de Hegel, para Marx, o processo de reproduzir o concreto real como um concreto no pensamento independentizou-se frente ao real. Este é o bem conhecido argumento de que o autodesenvolvimento do pensamento substitui os processos na realidade. Enquanto o pensamento agora parece ser o fundamento de si mesmo, o sujeito – *subiectum ou hypokeimenon* – se transformou: o ideal toma o lugar do real. Mas essa substituição é apenas o primeiro; finalmente, num *terceiro passo*, o sujeito no sentido de *hypokeimenon* torna-se o sujeito no sentido de uma subjetividade pessoal, autorrelacionada: o método dialético hegeliano como ideia absoluta. Esse passo final é, por um lado, a consequência do anterior, mas, por outro, a transformação do *hypokeimenon* numa pessoa autorrelacionada é algo similar a um *superadditum*. Na *Ideologia Alemã*, Marx escreveu – aqui contra os seus os seus ex-companheiros jovens hegelianos, a saber, Bruno Bauer e Max Stirner –: “Para remover a aparência mística deste ‘conceito autodeterminante’, ele é transformado numa pessoa – ‘consciência-se-si’ – ou, para aparecer completamente materialista, numa série de pessoas [...]. Assim, o

<sup>12</sup> Marx and Engels, *Collected Works*, vol 28, 89.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 38.

corpo inteiro de elementos materialistas foi removido da história e se pode, agora, soltar completamente as rédeas do corcel especulativo.”<sup>14</sup> Quase o mesmo argumento é usado por Marx em sua famosa afirmação no posfácio à segunda edição do primeiro volume de *O Capital*: “Evidentemente, o método de apresentação precisa ser formalmente diferente daquele da pesquisa. O último precisa apropriar o material em detalhe, analisar as diferentes formas de seu desenvolvimento, estabelecer as suas conexões internas. [...] Quando isso tiver sido feito de maneira exitosa, então isso pode nos parecer como se tivéssemos diante de nós uma construção meramente *a priori*. Meu método dialético não é apenas diferente do hegeliano, mas lhe é diretamente oposto. Para Hegel, o processo vital do cérebro humano, isto é, o processo do pensar, o qual, sob o nome de ‘ideia’, ele inclusive transforma num sujeito independente, é o demiurgo do mundo real, e o mundo real é apenas a forma externa, fenomenal da ‘ideia’. Para mim, ao contrário, o ideal não é nada mais do que o mundo material refletido pelo pensamento humano e traduzido na forma de pensamentos”.<sup>15</sup>

Na compreensão de Marx, a substituição do *hypokeimenon* e sua transformação num sujeito autorrelacionado, a ideia absoluta, isto é, o método dialético, constitui a mistificação da dialética de Hegel. É como o “caráter místico das mercadorias”, que, segundo Marx, baseia-se num “*quid pro quo*”, numa confusão entre valor de uso e valor de troca.<sup>16</sup> *Quid pro quo* é uma fórmula geral para aquilo que Marx entende por misticismo. No que concerne à dialética de Hegel, Marx considera que a permuta do *hypokeimenon* real pela ‘ideia’ é a inversão fundamental. O modelo para essa crítica procede originalmente de Feuerbach e de sua crítica à religião na sua *Essência do Cristianismo*. Para Feuerbach, o sujeito real – o ser humano – foi substituído por um sujeito imaginário, Deus. Aos olhos de Marx, o Deus de Feuerbach é a ideia absoluta, “o *demiurgo* do mundo real”, como ele escreveu em *O Capital*. Falando estritamente, a crítica de Marx a Hegel, também em *O Capital*, é um resquício do período anterior à sua ruptura com o movimento dos jovens hegelianos na *Ideologia Alemã* de 1845. Essa também foi uma ruptura com a filosofia em geral a favor das ciências empíricas; contudo, na sua *Crítica da Economia Política*, Marx não foi um empirista, não obstante suas referências a Hegel: desse período em diante Marx não refletiu sobre as pressuposições filosóficas ou sobre as consequências filosóficas das

<sup>14</sup> Marx and Engels, *Collected Works*, vol. 5, 62.

<sup>15</sup> Marx and Engels, *Collected Works*, vol. 35, 19.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 82s e 6.



ciências particulares. Desde 1845 ele pensou ter concluído com a matéria filosófica, mas, de fato, ele não estava [pronto] e a ausência de reflexão filosófica é o ponto cego da pesquisa científica de Marx: ele sempre teve que retornar à última palavra da filosofia para levar a termo a Crítica da Economia Política, não obstante o alegado caráter místico da dialética hegeliana.

O uso de Marx do método dialético de Hegel é ele mesmo um mistério, porque esse método é idêntico com a ideia absoluta na *Ciência da Lógica*. Para Hegel, Deus – a noção filosófica de Deus – é o método dialético. Marx teve pleno conhecimento disso quando escreveu que a ideia de Hegel é “o *demiurgo* do mundo real”. O *demiurgo* não é o criador, mas, tal como Deus no *Timeu* de Platão, mais como um artista, remodelando a matéria dada do mundo dado. Aos olhos de Marx, aqui o *quid pro quo* se torna crucial: a remodelação do real, isto é, sua transformação em conceitos e sua reprodução no pensamento não segue a lógica da matéria empírica particular, mas a lógica do autodesenvolvimento das categorias no pensamento. Em sua *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel* de 1843, Marx escreveu: “Não a filosofia do direito, mas a lógica é o centro real de interesse. O trabalho filosófico não consiste em encarnar o pensamento em definições políticas, mas na evaporação das definições políticas existentes em pensamentos abstratos. Não a lógica da coisa, mas a coisa da lógica é o elemento filosófico. A lógica não serve para provar o Estado, mas o Estado para provar a lógica”.<sup>17</sup> Desde então, Marx repetiu esse argumento várias vezes, em muitas variações, mas o argumento por essa via não melhorou. O cerne de sua admissão é que, para Hegel, a sequência e a inter-relação dos conceitos e das categorias dentro do “pensamento puro” são semelhantes como na realidade, isto é, nas filosofias da natureza e do espírito. Para provar essa admissão, seria necessário poder extrair a estrutura da *Ciência da Lógica*, por exemplo, da *Filosofia do Direito* de Hegel; isso é tão impossível quanto extrair uma concepção alternativa de dialética d’*O Capital* de Marx. Para Hegel, a “lógica específica do sujeito específico”,<sup>18</sup> a qual Marx exige, é a consequência do status da ideia absoluta na sua relação com a natureza e o espírito.

2.

O método dialético é a ideia absoluta, isto é, a dialética é, em primeira linha, o método do puro pensar. O pensamento puro é o pensamento que se pensa a si mesmo,

<sup>17</sup> Marx and Engels, *Collected Works*, vol. 3, 18.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 91.

baseado na nossa decisão voluntária de querer pensar puramente, isto é – nas palavras de Hegel – “deixando de lado toda reflexão, tomando simplesmente *aquilo que está aí, diante de nós*”.<sup>19</sup> Dessa maneira, a *Ciência da Lógica* inicia com o ser puro como “o imediato indeterminado”,<sup>20</sup> o pensamento sem nenhum conteúdo particular, exceto o pensamento enquanto tal: “Tampouco há algo a ser pensado nele, ou ele é, igualmente, apenas esse pensamento vazio. O ser, o imediato indeterminado, é de fato o *nada*, e nem mais nem menos do que o nada.”<sup>21</sup> Refletindo sobre isso, nós podemos ver que a indeterminidade do ser é “apenas em oposição àquilo que é *determinado* ou qualitativo”<sup>22</sup> e ela mesma uma determinação. Dessa maneira, as categorias e os conceitos do pensamento podem ser desenvolvidos dentro do pensamento puro. Por fim, podemos entender que as categorias e os conceitos como meios do nosso pensamento ou refletindo o pensamento são semelhantes às categorias e aos conceitos do pensamento; assim, o conceito está compreendendo a si mesmo e isso é o ponto de vista da ideia absoluta. Deste ponto de vista, todo o desenvolvimento através de todas as três partes da *Ciência da Lógica* – Ser, Essência e Conceito – pode ser reconstruído *post festum* como automovimento do conceito; esse é o método dialético enquanto ideia absoluta. Isso não é uma simples repetição do movimento lógico, mas uma nova perspectiva sobre ele através do conhecimento de que os conceitos do nosso pensamento do pensar – o pensamento puro – não são diferentes do conceito que nós pensamos e, desse modo, que os conceitos são absolutamente autorrelacionados. Esse método é, de acordo com Hegel, a forma do automovimento do seu conteúdo, mas o conteúdo não é nada mais do que a forma lógica, de modo que o método é a autorrelação da forma. Porque a ideia é tanto teórica como praticamente, o método dialético de Hegel não descreve a lógica de um pensamento ou ação próprio em relação a um objeto próprio, mas a estrutura geral de todo o nosso comportamento teórico e prático para com o ‘mundo’. Ele é uma rede categorial que nós precisamos usar e atualizar em cada pensamento concreto.

Esse é o ponto crucial para compreender a incompreensão de Marx de Hegel. O método dialético de Hegel não reivindica ser o método de apreender um objeto particular teórica ou praticamente. Ademais, a estrutura da ideia absoluta – a absoluta autorrelacionalidade do conceito como tal – jamais poderia ser a estrutura de qualquer realidade abaixo do nível do espírito absoluto, porque as formas da natureza, do espírito

<sup>19</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *The Science of Logic*, vol. 3, 18.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 59.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 69.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 58.

subjetivo e objetivo são finitas e, nessa medida, não absolutamente autorrelacionadas, mas relacionadas a uma outra. A propósito: o discurso de Marx dos “limites da dialética” no manuscrito dos *Grundrisse* não pode ser entendido seriamente como uma objeção geral a Hegel, porque para Hegel todo sistema real abaixo do nível do absoluto – como o sistema da sociedade civil-burguesa analisado por Marx – é limitado. Dessa maneira, inclusive Hegel teve que manter em mente a diferença do método dialético em geral e a estrutura particular de um real, e seu pensamento e ação sobre ele. Embora as categorias e os conceitos do pensamento puro sejam geralmente válidos para todo pensamento ou ação objetivo e, nessa medida, *a priori* para os sujeitos finitos, os portadores do pensamento e da ação, nós precisamos considerar que o método de desenvolvimento interno dessas categorias e desses conceitos dentro do pensamento puro não é o mesmo que a sequência e interrelação das categorias e dos conceitos em relação ao próprio objeto. Por essa razão, num primeiro olhar, o uso assistemático de Marx das categorias hegelianas – assistemático, porque não segue as suas sequências internas na *Ciência da Lógica* – não indica um conceito alternativo de dialética, isto é, a dialética ‘materialista’, mas a necessidade de reproduzir estruturas específicas de objetos específicos pelo pensamento. O uso de Hegel por Marx na sua Crítica da Economia Política poderia ser analisado completamente dentro das pressuposições do arcabouço da filosofia de Hegel. O próprio Hegel está fazendo o mesmo nas suas filosofias do real, isto é, as filosofias da natureza e do espírito.

Mas o que dizer sobre a alegada ‘mistificação’? Para entender por que a ideia absoluta de Hegel não é um *quid pro quo* no sentido das objeções de Marx, nós precisamos nos perguntar sobre o status dessa ideia. Primeiro: a ideia absoluta é um método e não uma entidade, e não poderia ser imaginada como tal. Inclusive, para Hegel, Deus não é uma entidade à parte como nas projeções humanas criticadas por Feuerbach, porque como uma tal entidade, à diferença de e ao lado de outras entidades, ele seria finito e não absoluto. Uma vez que a ideia, Hegel escreveu: “contém toda determinidade dentro de si, e sua essência consiste em retornar a si mesma através de sua autodeterminação e particularização, ela tem várias formas, e a tarefa da filosofia é reconhecê-la nestas [formas]. A natureza e o espírito são, em geral, diferentes modos de apresentar sua *existência*, arte e religião diferentes modos de apreender a si mesma e de dar-se a si mesma uma existência apropriada”.<sup>23</sup> Nós precisamos ler isso atentamente: a

<sup>23</sup> Ibid., 735.

natureza e o espírito são modos de apresentação da existência da ideia (das Dasein der Idee darzustellen). Em outras palavras: fora da operação do pensamento puro – um processo que também exige sujeitos finitos enquanto portadores do pensamento – a ideia não tem nenhuma existência independente e precisa ser procurada e recobrada na natureza e no espírito. Nas palavras de Hegel: a ideia é, “por essa razão, não apenas a *força* superior da razão, ou mais propriamente sua única e absoluta força, mas também o único e superior *impulso* da razão de encontrar-se e reconhecer-se a si mesma e através *de si mesma em todas as coisas*.”<sup>24</sup> Exatamente em oposição à opinião de que Hegel apenas estava interessado nas estruturas lógicas, ele confrontou-se com a necessidade de provar as categorias lógicas no reconhecimento do real. Dessa maneira, o mundo empírico da aparência [appearing] como pressuposição do conhecimento do real não se foi com ou foi substituído pela ideia, mas suprassumido no bem conhecido sentido hegeliano.

Por essa razão, Hegel descreve sua posição filosófica como [estando] para além da oposição do idealismo e do realismo (e nós podemos dizer: também do materialismo): “A afirmação de que o *finito é uma idealização* define o *idealismo*. O idealismo da filosofia não consiste em nada mais do que no reconhecimento de que o finito não é verdadeiramente um existente. Toda filosofia é essencialmente idealismo ou pelo menos tem o idealismo por seu princípio, e então a questão é somente em que medida esse princípio é levado a termo. [...] Por essa razão, a oposição entre filosofia idealista e filosofia realista é destituída de sentido. [...] Os princípios da filosofia antiga, bem como de filosofias mais recentes [...] são universais, idealizações, não coisas como dadas imediatamente, isto é, numa singularidade sensível.”<sup>25</sup> Hegel jamais caracteriza sua filosofia como ‘idealismo’ e particularmente não como um “idealismo absoluto” em oposição ao materialismo ou ao realismo. Na sua *Enciclopédia*, ele avalia expressamente o materialismo como a contrapartida para o dualismo.<sup>26</sup> O idealismo é apenas a crítica do pensamento e da lógica do entendimento (Verstand), o qual lida com entidades finitas fixas. Dessa maneira, o idealismo no sentido hegeliano é idêntico à negatividade do método dialético: “A negação é, assim, determinada como idealidade; o idealizado é o finito como ele é no verdadeiro infinito – como uma determinação, um conteúdo, um distinto, mas não um existente subsistente, mais propriamente um

<sup>24</sup> Ibid., 737.

<sup>25</sup> Ibid., 124

<sup>26</sup> § 389, Adendo.

momento.”<sup>27</sup> Isso é o mesmo processo como na Crítica da Economia Política de Marx, quando ele critica os assim chamados economistas vulgares por pensarem em entidades finitas e pela sua lógica do entendimento. Para Hegel, a maneira como Marx trata a dialética também seria ‘idealista’ e Marx não teria motivo para responder, exceto sua recusa do termo ‘idealista’.

Nós já aprendemos que para Marx, portanto, a ideia absoluta de Hegel não é um deus como um criador e que, portanto, essa ideia existe somente no processo do pensamento (*nosso* pensamento, *não* o pensamento de uma divindade), e que a natureza e o espírito são os modos de mostrar a *existência* da ideia; dessa maneira, a ideia absoluta é apenas o método do pensamento e do agir objetivos em geral. Isso sugere que o método dialético – e com ele toda a *Ciência da Lógica* – é o resultado de uma abstração. De fato, nós podemos dizer que o começo da *Lógica* com a decisão de pensar puramente é um ato de abstração – em primeira linha de tudo aquilo que nós acreditamos saber sobre o pensamento, mas também da natureza e do espírito. Isso ocorre porque a natureza do espírito é a liberdade e a abstração é um ato de liberdade ou volição. No § 382 da *Enciclopédia* Hegel disse que o espírito “*pode* se recolher a si mesmo de tudo aquilo que é externo e de sua própria exterioridade, de sua verdadeira existência [...] Tudo isso é possível pelo tempo em que ele for considerado em sua universalidade abstrata autônoma.”<sup>28</sup> Ao fim da *Ciência da Lógica*, no capítulo sobre a ideia absoluta, Hegel volta a essa posição, enfatizando que “essa ideia ainda é lógica; ela está encerrada no pensamento puro, a ciência apenas do *conceito* divino. A sua exposição sistemática é evidentemente uma realização, mas uma [realização] confinada dentro da mesma esfera. Porque a ideia do conhecimento é, nessa medida, encerrada dentro da subjetividade, ela é o *impulso* para suprassumi-la, e a verdade pura torna-se como resultado final também o *começo de uma outra esfera e ciência*.”<sup>29</sup>

A subjetividade, isto é, a pura autorrelacionalidade é como um cárcere para a ideia, porque seu objetivo é o pensamento e a ação objetivos e, por essa razão, a realização na realidade da natureza e do espírito. Essa realização, o passo do pensamento puro à realidade da natureza, parece bastante misterioso. Muitos intérpretes o tomaram como uma narrativa baseada no mito bíblico da criação do mundo narrada pelo evangelista João (1, 1-3): “No início era o verbo, e o verbo estava com Deus, e o

<sup>27</sup> Hegel, *The Science of Logic*, Cambridge 2010, 119.

<sup>28</sup> § 282.

<sup>29</sup> Hegel, *The Science of Logic*, Cambridge 2010, 752.

verbo era Deus. Ela estava no princípio com Deus. Todas as coisas foram feitas por meio dele, e sem ele, nenhuma coisa que foi feita teria sido feita”. Essa interpretação não pode ser correta, porque um ato de criação obviamente seria um ato de transição, mas Hegel enfatiza que o passo para a natureza “não é nada que *tenha* se tornado, não é uma *transição* [...] A transição há de ser compreendida, por isso, no sentido de que a ideia se *entrega livremente* ela mesma, absolutamente certa de si e internamente em repouso. Por conta dessa liberdade, *a forma de sua determinidade* é como que absolutamente livre: *a externalidade do espaço e do tempo* existente absolutamente para si mesma sem subjetividade.”<sup>30</sup>

Eu quero salientar dois pontos cruciais dessa citação. Primeiro: que a ideia se entrega livremente ela mesma poderia ser compreendido como uma fuga do cárcere: a ideia está deixando o cárcere do pensamento puro, da lógica, numa palavra: da abstração. Assim como a abstração é um ato da volição, assim também o retorno da abstração é um ato da volição, da descarga livre. Sob essa ótica, o passo da ideia absoluta para a realidade da natureza não é, em nenhum aspecto, místico. O segundo ponto: a natureza – a externalidade do espaço e do tempo – é “existente absolutamente para si mesma”. ‘Absolutamente’ significa: a existência da natureza não é dependente de algo outro, por exemplo, da ideia. Por essa razão, a natureza estava lá desde o início e a *Lógica* foi apenas abstraída da natureza. Dessa maneira, não obstante a *Lógica* seja a primeira parte do sistema, seguida pela natureza e pelo espírito, de acordo com os três silogismos da filosofia de Hegel no fim da *Enciclopédia*, nós também podemos começar com a natureza como a pressuposição do espírito. A alegada objeção de Marx contra Hegel, de que é necessário ter um sujeito real (*hypokeimenon*) antes do pensamento, é também simplesmente integrada à posição de Hegel.

3.

Permitam-me resumir brevemente. Eu não consegui achar nenhum misticismo em Hegel em nenhum lugar. A crítica de Marx é baseada numa incompreensão que procede do discurso dos jovens hegelianos, do qual Marx participou do início até a metade dos anos de 1840. Na sua ruptura entre ele e seus companheiros jovens hegelianos anteriores, Marx passou programaticamente da filosofia para as

<sup>30</sup> Ibid, 753.

ciências empíricas, mas quando ele voltou a Hegel no desenvolvimento de sua Crítica da Economia Política, Marx não pensou acerca da necessidade de uma nova reflexão *filosófica* acerca de sua utilização do método dialético. Pode-se assumir que o manuscrito dolorosamente perdido sobre o método dialético hegeliano daria somente alguns exemplos das figuras do pensamento de Hegel no contexto de sua Crítica da Economia Política, mas não uma fundamentação inteiramente nova da dialética, em todo caso não uma fundamentação convincente. A admissão de Marx de um *quid pro quo* – a substituição de um *hypokeimenon* real por um sujeito imaginário, a ideia, é uma incompreensão completa do status da *Ciência da Lógica* em geral e da ideia absoluta em particular. Desde a sua *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* de 1843 até as suas últimas referências a Hegel, Marx teve a tendência de misturar a *Lógica* e a Filosofia real, conectando imediatamente o pensamento puro e o pensamento objetivo. Mas novamente: o uso produtivo de Marx do método dialético hegeliano pode, de fato, ser descrito e compreendido inteiramente no solo da filosofia de Hegel – uma filosofia sem misticismo.

**THE DIALECTICAL PRESENTATION OF THE GENERAL NOTION OF  
CAPITAL IN THE LIGHT OF HEGEL’S PHILOSOPHY: ON THE LOGICAL  
ANALYSIS OF POLITICAL ECONOMY WITH SPECIAL CONSIDERATION OF  
ADORNO AND THE RESEARCH RESULTS OF RUBIN, BACKHAUS,  
REICHELT, UNO, AND SEKINE<sup>123</sup>**

Ken Kubota<sup>4</sup>

Abstract:

Hegel and Marx share the concept of a strict deduction of the genesis of forms—forms of thought and being in the case of Hegel, and economic forms in the case of Marx: “the *form* of commodity, the *form* of money, the *form* of capital, the *form* of profit, of interest, etc.” (Reichelt) This article demonstrates that Kozo Uno and Thomas T. Sekine in Japan, as well as Hans-Georg Backhaus and Helmut Reichelt in Germany, independently discovered “the premature and unnecessary reference to the labour theory of value in the early part of *Capital*” (Uno), stating that Marx contradicts his own method by establishing that socially necessary labor constitutes the substance of value right at the very beginning of *Capital*—in the sphere of circulation—although necessary prerequisites, such as competition, are only available later—in the sphere of production. Finally, Uno’s and Sekine’s theory of capital is integrated into a system in accordance with Hegel’s encyclopedia, involving Hegel’s *Logic* (as logic), Uno’s/Sekine’s notion of capital (based on Marx) as base/substructure (nature), and a superstructure (spirit).

Keywords: Hegel’s logic; Marxian theory of value; premature reference to the labor theory of value.

39

---

<sup>1</sup> All rights reserved. No part of this work may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, microfilming, recording or otherwise, without written permission. Please contact the author (mail@kenkubota.de) for permissions.

<sup>2</sup> This article is the English translation of the original German paper, which was first published in 2009 and is now available online at <https://doi.org/10.4444/100.100.de>. Further authors, such as Stapelfeldt, Banaji, and Shamsavari, should be taken into account: “Two other noteworthy Hegelian approaches (which should be taken into account in a revised version of [Kubota, 2009]) are those of Jairus Banaji (India) [Banaji, 1979] and Ali Shamsavari (Iran) [Shamsavari, 1991], described at [Hoff, 2009, pp. 117–119] [Hoff, 2017, pp. 115–117].” (Ken Kubota: *Philosophical Bibliography*, p. 18.) See also pp. 27 f. (Stapelfeldt), pp. 28 f. (Shamsavari), and p. 31 (Banaji) of my *Philosophical Bibliography*, also available online at <https://doi.org/10.4444/100.110>, where future updates will be published.

<sup>3</sup> For their many suggestions and assistance with proofreading, I would like to thank the Hegel experts Prof. Andreas Arndt (Berlin, honorary president of the International Hegel Society), Dr. Christian Iber (Berlin, author of a very important commentary on the first two chapters of Hegel’s *Logic of Essence*), and Prof. Michael Wolff (Bielefeld), in addition to the Marx experts Dr. Hans-Georg Backhaus (Frankfurt/Main), Prof. Helmut Reichelt (Bremen), Prof. Thomas T. Sekine (Tokyo), Prof. John R. Bell (Victoria/British Columbia), and Prof. Kiyoshi Nagatani (Tokyo), as well as my friends Edgar Hilsenrath (†), at whose desk parts of this article were written, Heinz-Klaus Metzger (†) and Rainer Riehn (†), and Jan Hoff. This article and updates will be available online at: <https://doi.org/10.4444/100.100>.

<sup>4</sup> The author is a scientist and philosopher focusing on philosophy and mathematics. He studied philosophy in Berlin. Email: mail@kenkubota.de. Website: <https://doi.org/10.4444/100>.



*New art is as abstract as social relations have in truth become.*<sup>5</sup>

Theodor W. Adorno

Perhaps no other work describes the method in *Capital* more accurately than Helmut Reichelt's dissertation thesis: "What – this way one might summarize Marx's approach in the form of a question – is hidden in the categories themselves; what is the peculiar content of the economic form determinations, i.e., of the *form* of commodity, the *form* of money, the *form* of capital, the *form* of profit, of interest, etc.? Whereas bourgeois political economy generally is characterized by its way of grasping the categories in an outward way, Marx insists on a strict deduction of the genesis of these forms – a programmatic concept that instantly calls to mind Hegel's critique of Kant's transcendental philosophy."<sup>6</sup> This concept of a doctrine of categories, i.e., of a theory of forms, is the central methodological moment that builds the relation between Marx and Hegel, and simultaneously, the foundation of Adorno's critique of society and his pleading for a reasonable form of the social division of labor without the "exchange of equivalents."<sup>7</sup>

The social relevance of the problems caused by capitalism due to an economic anarchy resulting from its private ownership of the means of production was emphasized by the founder of relativity theory and Nobel Prize laureate Albert Einstein in his 1949 essay *Why Socialism?*, despite an open discussion being difficult at that time: "The economic anarchy of capitalist society as it exists today is, in my opinion, the real source of the evil. [...] In this respect, it is important to realize that the means of production [...] may legally be, and for the most part are, the private property of individuals. [...] Private capital tends to become concentrated in few hands, partly because of competition among the capitalists [...]. The result of these developments is an oligarchy of private capital the

<sup>5</sup> Theodor W. Adorno: *Aesthetic Theory*, p. 31. – Bibliography at the end of this article.

<sup>6</sup> "[W]as – so könnte man den Marxschen Ansatz in Form einer Frage zusammenfassen – verbirgt sich in den Kategorien selbst; was ist der eigentümliche Gehalt der ökonomischen Formbestimmtheiten, also der *Warenform*, der *Geldform*, der *Kapitalform*, der *Form* des Profits, des Zinses usw.? Während die bürgerliche politische Ökonomie generell dadurch charakterisiert ist, daß sie die Kategorien äußerlich aufgreift, besteht Marx auf einer strengen Ableitung der Genesis dieser Formen – eine Programmatik, die unmittelbar an Hegels Kritik der Kantischen Transzendentalphilosophie erinnert." (Helmut Reichelt: *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx*, p. 22, emphases as in the original.) As with Hegel, in the following the notions *form* and *category* will be used synonymously. According to Hegel, "the necessary forms and self-determinations of thought are the content and the ultimate truth itself." But the categories are not only subjective, but "equally have objective value and existence." (G. W. F. Hegel: *The Science of Logic. Introduction*) ("die notwendigen Formen und eigenen Bestimmungen des Denkens [...] der Inhalt und die höchste Wahrheit selbst." "ebenso sehr objektiven Wert und Existenz" – G. W. F. Hegel: *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein* (1832), pp. 34 f. and *Wissenschaft der Logik*. In: *Werke* (im Folgenden HTW), vol. 5, pp. 44 f.)

<sup>7</sup> "Tausch von Äquivalenten" (Theodor W. Adorno: *Zum Klassizismus von Goethes Iphigenie*. In: *AGS*, vol. 11, p. 508).

enormous power of which cannot be effectively checked even by a democratically organized political society. This is true since the members of legislative bodies are selected by political parties, largely financed or otherwise influenced by private capitalists [...]. [...] Moreover, under existing conditions, private capitalists inevitably control, directly or indirectly, the main sources of information (press, radio, education). It is thus extremely difficult, and indeed in most cases quite impossible, for the individual citizen to come to objective conclusions and to make intelligent use of his political rights. [...] There is no provision that all those able and willing to work will always be in a position to find employment; an ‘army of unemployed’ almost always exists. The worker is constantly in fear of losing his job. [...] The profit motive, in conjunction with competition among capitalists, is responsible for an instability in the [...] utilization of capital which leads to increasingly severe depressions. [...] This crippling of individuals I consider the worst evil of capitalism. [...] [U]nder present circumstances, free and unhindered discussion of these problems has come under a powerful taboo [...].”<sup>8</sup>

This treatise does not intend a philological analysis of the writings handed down by Karl Marx, but the logical reconstruction and further development of his approach of a dialectical presentation of the general notion of capital in the context of Georg Wilhelm Friedrich Hegel’s philosophy, in particular his main work *Science of Logic*, the most complex work in the history of philosophy, and of Critical Theory (*Kritische Theorie*) of the Frankfurt School of Theodor W. Adorno and Max Horkheimer. The results of Marx research that were of the greatest importance internationally are also taken into account: the work of Isaak Illich Rubin, murdered in Russia during the Stalinist purges, the work of Hans-Georg Backhaus and Helmut Reichelt in Germany, and of Kozo Uno and Thomas T. Sekine in Japan.<sup>9</sup>

Both Kozo Uno and his student Thomas T. Sekine as well as – the result of a several-decades-long collaboration with Hans-Georg Backhaus – Helmut Reichelt state at least since 1947 in Japan and since 2002 in Germany, independently of each other,<sup>10</sup> that

<sup>8</sup> Albert Einstein: Why Socialism?, pp. 12 ff.

<sup>9</sup> Theorists that are more relevant for reception-history are not considered in this article.

<sup>10</sup> However, as early as 1970, as noted by Helmut Reichelt, Klaus Hartmann pointed out the problematic reinterpretation of the relative value into an absolute value: “The reinterpretation of the exchange value into an absolute value as such is an insidiousness, but it is understood from the intention with which value theory is able to do everything that can be done with the price concept. From a philosophical point of view, the concept of value assigned to labor only exists in the term ‘value’ and actually not yet in the exchange value.” (“Die Umdeutung des Tauschwertes in absoluten Wert ist als solche eine Erschleichung, sie versteht sich aber aus der Absicht, mit der Werttheorie alles leisten zu können, was man mit dem Preisbegriff leisten kann. Philosophisch gesehen liegt erst im Begriff ‘Wert’ und eigentlich

Marx, in contradiction to his own claim of a strict deduction of categories, does not deduce the determination of value as “socially necessary labor time,”<sup>11</sup> but at the very opening of *Capital* grasps it, like Kant, in an outward fashion – in the chapter on the commodity, already in the description of the sphere of circulation, although such a determination of value is constituted only through competition, which belongs to the subsequent sphere: the sphere of production. This is undoubtedly one of the most essential discoveries in the field of economy since the publication of the first edition of *Capital* in the year 1867.

Strictly speaking the notion of labor may only appear later, in the sphere of production, since the necessary historical conditions for the presentation of the sphere of circulation are so general, that, like in feudalism, the category of commodity can be deduced without industrial capital, which is characteristic of capitalism and founded on the category of labor. On the presentation level in the sphere of circulation, both Backhaus and Reichelt – again independently – at first attribute only a superindividual *validity* (*Geltung*) to the commodity, whereas Sekine attributes *significance* to the commodity, which here is constituted only *relatively*, only through the immediate relation of the commodities to each other without reference to the substance of value, and which is not determined further to (socially necessary) labor until the sphere of production.

This is because a correct dialectical presentation is incompatible with a prematurely introduced determination like that of the value as socially necessary labor time in the sphere of circulation. First, categories appear to depend on the anticipated determination, although those are actually some of the requirements of the determination. Second, because of the anticipation, it is no longer recognizable that the premature determination is actually a consequence of those categories. The notion of competition that appears later in Marx’s work is a necessary condition for determining the value as socially necessary labor time. The logical connection between competition as a *conditio sine qua non* and the determination of value as socially necessary labor time as the resulting

---

noch nicht in dem des Tauschwertes der der Arbeit zugeordnete Wertbegriff vor.” – Klaus Hartmann: Die Marxsche Theorie, p. 269.) Also, in 1973, a project group from Hanover emphasized the derivability of the forms of value without reference to the substance of value: “The development of value forms can therefore be derived as a *necessary* process from the mere *form content* of the commodity, as it can be empirically determined in exchange *without* having analyzed its substance.” (“Die Entwicklung der Wertformen läßt sich daher als *notwendiger* Prozeß bereits aus dem bloßen *Formgehalt* der Ware ableiten, wie er im Tausch empirisch konstatierbar ist, *ohne* seine Substanz analysiert zu haben.” – Projektgruppe zur Kritik der politischen Ökonomie: Zur Logik des Kapitals, p. 66.) I thank Michael Heinrich for bringing this to my attention.

<sup>11</sup> “[G]esellschaftlich notwendige[n] Arbeitszeit” (Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Hamburg 1872 (in the following: *Das Kapital*). In: Karl Marx, Friedrich Engels: Gesamtausgabe (in the following: MEGA<sup>2</sup>), vol. II/6, p. 73; siehe Karl Marx, Friedrich Engels: Werke (in the following: MEW), vol. 23, p. 53).

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 9	n. 18	Outubro 2020	p. 39-65
--------------------------	-------	-------	--------------	----------

consequence is no longer evident in Marx’s presentation with the incorrect order of these two categories. The derivability of the forms of commodity and money without the aid of the concept of labor is also obscured. And, thirdly, as in mathematical proof, the proof goal (here the determination of value by labor time) can no longer be achieved, since it has already been assumed as a prerequisite: “If this concept of value [...] is assumed, then the transition to industrial capital must also fail [...].”<sup>12</sup> Marx does not derive the determination of value as socially necessary labor time, but only takes it up externally. He thus does not live up to his very own claim of a systematic deduction of the categories and its inherent explication of the prerequisites – precisely the claim that fundamentally sets him apart from all other economic theorists of his time. The adherence to a premature introduction of the definition of value as socially necessary labor time, however, belongs, varying a formulation used by Marx, to that which among Marx exegetes is permitted, but logically not permitted.

Isaak Illich Rubin (1886–1937)

A particularly important economist in Russia was Isaak Illich Rubin, who was appointed professor at the first Moscow State University in February 1921. He simultaneously taught at the Institute of the Red Professorship and at the Communist Sverdlov University, and later, in 1926, became a member of the Marx-Engels Institute under the direction of David Riazanov.<sup>13</sup> His main work is *Essays on Marx’s Theory of Value*, which focuses on methodological problems.<sup>14</sup> His work was highly valued by the politburo member Bukharin, and the People’s Commissioner for National Education Lunacharsky campaigned for Rubin when he was arrested in 1921 in the turmoil during the aftermath of the revolution. Rubin was social democratic, worked in the Jewish workers’ organization *Bund* and was a member of the Moscow City Soviet. He was shot dead during the Stalinist purges on November 27, 1937.

Of outstanding importance is the chapter “Content and Form of Value” in *Essays on Marx’s Theory of Value*. Rubin was fully aware of Marx’s approach based on

<sup>12</sup> Helmut Reichelt: Marx’s Critique of Economic Categories, p. 43.

<sup>13</sup> See here and below: Ljudmilla Vasina: I. I. Rubin – Marxforscher und Politökonom, pp. 144 ff.

<sup>14</sup> “In the German translation, however, the first part concerning commodity fetishism has been left out. The English [...] or French [...] edition should be used for this section.” (“In der deutschen Übersetzung wurde allerdings der erste, den Warenfetischismus betreffende Teil weggelassen. Für diesen Abschnitt sollte die englische [...] oder französische [...] Ausgabe benutzt werden.” – Michael Heinrich: Kommentierte Literaturliste zur Kritik der politischen Ökonomie, p. 205, n. 18.) Rubin’s writings include the review of a publication by Friedrich Pollock, the friend and collaborator of Adorno and Horkheimer. (See Ljudmilla Vasina: I. I. Rubin – Marxforscher und Politökonom, p. 148.)

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 9	n. 18	Outubro 2020	p. 39-65
--------------------------	-------	-------	--------------	----------

Hegel's method: "One cannot forget that, on the question of the relation between content and form, Marx took the standpoint of Hegel, and not of Kant. Kant treated form as something external in relation to the content, and as something which adheres to the content from the outside. From the standpoint of Hegel's philosophy, the content is not in itself something to which form adheres from the outside. Rather, through its development, the content itself gives birth to the form which was already latent in the content. Form necessarily grows out of the content itself."<sup>15</sup> Rubin particularly points out that Marx's achievement is not – as is often assumed – based on the identification of work as a substance or source of value, which is already found in Smith and Ricardo, but that Marx has shown that it is from the historically specific production of commodities this results in the *form* of value tacitly assumed by the bourgeois economists,<sup>16</sup> whereby Rubin refers to a quote from the first edition of *Capital* in the year 1867: "The *social form* of commodities and the *form of value* (*Wertform*), or *form of exchangeability* (*[F]orm der Austauschbarkeit*) are, thus, one and the same['] (*Kapital, I, 1867, p. 28; Marx's italics*)."<sup>17</sup> The general social form is the *form of value*, the concrete with an independent shape is the *exchange value*.<sup>18</sup>

However, Rubin makes several mistakes in analyzing Marx's use of Hegel's dialectical method. First, he recognizes the problem that Marx assumes both the vertical concept of value with labor as substance of value and the horizontal concept of value as a merely relational equation.<sup>19</sup> "We have reached the paradoxical position that Marx sometimes takes social (or socially equalized) labor, and sometimes abstract labor, as the content of value."<sup>20</sup> Rubin regards this contradiction as resolved by the distinction between analysis and synthesis. The dialectical method includes "analysis as well as synthesis," but as a *unity* in every dialectical transition from one form to the next. Therefore one cannot regard, as Rubin does, the first transition as an *analysis* of the exchange value (the form), in which "by means of analysis he uncovers the content,"<sup>21</sup> and the second transition as a

<sup>15</sup> Isaak Illich Rubin: *Essays on Marx's Theory of Value*, p. 117.

<sup>16</sup> See *ibid.*, pp. 120 f.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 115, emphases as in the original. ("Gesellschaftliche Form der Waare und Werthform oder Form der Austauschbarkeit sind also eins und dasselbe." – Karl Marx: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Hamburg 1867* (in the following: *Das Kapital*, first edition from 1867). In: MEGA<sup>2</sup> II/5, p. 38.)

<sup>18</sup> See *ibid.*, p. 116. Rubin uses the term *value* both for the *value form* and for *value* as the overarching *unity of value form and value substance*. For the sake of readability, it is only used here in the latter sense.

<sup>19</sup> For the logical foundation, see Christian Iber: *Grundzüge der Marx'schen Kapitalismustheorie*, p. 35, n. 13.

<sup>20</sup> Isaak Illich Rubin: *Essays on Marx's Theory of Value*, p. 118.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 112.

*synthesis*, which represents the step “from content to form.”<sup>22</sup> Already Backhaus has recognized this second transition from the second to the third subsection of the first chapter from the second edition of *Capital* as no longer necessary.

Furthermore, Rubin always assumes a capitalist production of commodities. However, dialectical presentation means the ascent “from the abstract to the concrete,”<sup>23</sup> so that the notion receives exactly one further determination at each level. But this results in an *explicit* inclusion of the historically specific conditions and not in a “tacit assumption”<sup>24</sup> of the production of commodities. Moreover, since historically specific conditions are only introduced in a dialectical presentation as soon as they are required in the sequence, certain parts of the representation are not only limited to the capitalist production of commodities, but are also valid for other historical epochs. Commodities (interchangeable objects) also existed in feudalism. Rubin therefore could not assume a developed production of commodities right at the beginning of the presentation.<sup>25</sup>

Hans-Georg Backhaus

Hans-Georg Backhaus<sup>26</sup> studied at the Johann Wolfgang Goethe University in Frankfurt and completed his studies, under the supervision of Adorno, with a diploma thesis on Marx’s theory of value finalized in 1968, the approach of which he further specified in a dissertation thesis.<sup>27</sup> His acquaintance with Helmut Reichelt during their studies marked the beginning of a long-term friendship and cooperation in research in the field of philosophy and political economy. Backhaus worked as a research assistant at the universities of Frankfurt and Bremen.

With his investigations into Marx’s theory of value, which also includes money and capital theory, he introduced the “New Marx Reading” in German-speaking countries, which, beyond Stalinist orthodoxy and other dogmatic simplifications, is the program of a reconstruction of Marx’s unfinished value theory on the basis of Hegel’s (*Science of*) *Logic* and the Critical Theory of Adorno and Horkheimer, and, in particular, addresses

<sup>22</sup> Ibid., p. 113.

<sup>23</sup> “[V]om Abstrakten zum Concreten.” (Karl Marx: Einleitung [zu den *Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie*]. In: MEGA<sup>2</sup> II/1.1, p. 36, see MEW 13, p. 632.)

<sup>24</sup> Isaak Illich Rubin: *Essays on Marx’s Theory of Value*, p. 110.

<sup>25</sup> In his criticism of Rubin, Kiyoshi Nagatani has already pointed out that the capitalist production process can only be developed with labor as a commodity. See Kiyoshi Nagatani: *Fallacy of Rubin’s Value Theory*, p. 2. I thank Prof. Nagatani for granting permission for the unpublished text to be quoted.

<sup>26</sup> I thank Hans-Georg Backhaus, whom I – like Prof. Reichelt – met in person for the first time in March 1998, for the generous amount of information he shared.

<sup>27</sup> See Hans-Georg Backhaus: *Zuvor: Die Anfänge der neuen Marx-Lektüre*. In: *Dialektik der Wertform*, p. 31.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 9	n. 18	Outubro 2020	p. 39-65
--------------------------	-------	-------	--------------	----------

methodological questions. The starting point of this research in the field of Marxian value theory is Backhaus' essay *Zur Dialektik der Wertform (On the Dialectics of the Value-Form)*<sup>28</sup> originally published in 1969, which is based on a presentation that he gave in one of Adorno's main seminars in the winter semester of 1964/65. In it, he addressed the meaning of the concept of *form* in value theory for the first time as well as the hitherto largely unknown first edition of *Capital* and the associated problems. Backhaus was one of the initiators of the *Marx-Gesellschaft (Marx Society)* founded in 1994.<sup>29</sup>

The main results of Hans-Georg Backhaus' research are:

1. Form theory: The economic categories are *forms* (forms of value, e.g., the *form* of commodity, the *form* of money, the *form* of capital, the *form* of profit, of interest, etc.), which, like the categories used by Hegel, are to be strictly deduced.
2. Logical development: The evidence is presented in a dialectical presentation – apart from a few historically contingent assumptions – logically, *non-empirically*.
3. Absolute notion of value: The notion (or *concept*) of value (and thus all economic categories) is, like Hegel's notion of the notion, subjective and objective *at the same time*, i.e., *absolute*.<sup>30</sup> The real constitution of economic categories is therefore independent of (un)consciousness.
4. Double concept of criticism: On the one hand, the economic categories are to be criticized in (bourgeois) *theory*, insofar as they are not systematically derived, and, on the other hand, in *reality*, insofar as they are restrictive.
5. Critique of pre-monetary value theory: From the category of commodity follows necessarily that of money,<sup>31</sup> and from this, that of capital. *Money* shows itself in the presentation of the failure of the exchange process of pre-monetary commodities *as a necessary consequence*, as well as a necessary condition for capital, which results in the *non-neutrality of money*.

<sup>28</sup> See Hans-Georg Backhaus: On the Dialectics of the Value-Form, pp. 99–120. (See Hans-Georg Backhaus: *Zur Dialektik der Wertform*. In: *Dialektik der Wertform*, pp. 41–64.)

<sup>29</sup> See [www.marx-gesellschaft.de](http://www.marx-gesellschaft.de).

<sup>30</sup> Marx himself speaks of “objective forms of thought,” that is, subjective-objective forms: “Such forms as these constitute precisely the *categories* of bourgeois economy. They are the socially valid – thus objective – forms of thought, for relationships of production of *this particular historically determined* social mode of production.” (Karl Marx: *Capital* (1867). Vol. 1. Chapter 1: The Commodity, translation of the first German edition) (“Derartige Formen bilden eben die *Kategorien* der bürgerlichen Oekonomie. Es sind gesellschaftlich gültige, also objektive Gedankenformen für Produktionsverhältnisse *dieser historisch bestimmten* gesellschaftlichen Produktionsweise.” – Karl Marx: *Das Kapital*, Erstausgabe von 1867. In: MEGA<sup>2</sup> II/5, p. 47.) For Hegel's subjective-objective categories, see note 6.

<sup>31</sup> Strictly speaking, according to Backhaus, we are dealing with the *reduplication* of the *commodity-in-itself* into commodity and money. This also solves the “problem” of the money commodity: The objectivity that the value must take on is the outward appearance of the sphere of circulation, specifically the exchangeability of the *commodity-in-itself*, which applies to both commodity and money. Money is *commodity-in-itself* (as the overarching third above commodity and money), but not commodity as opposed to money. This also applies to capital, which is also exchangeable in all three phases (G – W – G'), i.e., is *commodity-in-itself*.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 9	n. 18	Outubro 2020	p. 39-65
--------------------------	-------	-------	--------------	----------

6. Independence of the value: Like Hegel speaks of the autonomisation (*Verselbständigung*) of the notion of the notion, Backhaus and Reichelt speak of an “increasing independence of the value.”<sup>32</sup> In order to maintain itself, the value must free itself from the restrictive binding to concrete use values, as it already becomes clear with the category of money.

In the field of Marx philology, Backhaus developed the “popularization thesis” according to which Marx had simplified his value theory for readers – Marx himself explicitly wrote at the beginning of the preface to the first edition of *Capital*: “I have popularized the passages concerning the substance of value and the magnitude of value as much as possible.”<sup>33</sup> Backhaus states an “inadequate mediation of substance and form of value;” even the “transition from the second to the third section of the first chapter” is no longer a “*necessary* transition.”<sup>34</sup>

Backhaus and Reichelt drew attention to “the problem of the supra-individual validity of economic units”<sup>35</sup> as early as 1994. They argue that only if the determinations of value are not only subjective, but also had supra-individual, i.e., in this context, *objective* validity, the dialectical contradiction arises, which drives the development of categories, according to Backhaus in an article from 1996,<sup>36</sup> in which he refers to the meaning of the concept of validity for the sphere of circulation: “Equivalence, supra-individual validity and inter-temporal existence, these ‘general characteristics of value,’ which are taboo in the subjective and formalistic economics, form the real topic of Marx’s theory of value at the level of investigation of ‘simple circulation.’”<sup>37</sup>

47

<sup>32</sup> “[Z]unehmenden Verselbständigung des Wertes.” (Hans-Georg Backhaus, Helmut Reichelt: *Wie ist der Wertbegriff in der Ökonomie zu konzipieren?*, p. 81.).

<sup>33</sup> “[D]ie Analyse der Werthsubstanz und der Werthgröße [...] möglichst popularisirt.” (Karl Marx: *Das Kapital*. In: MEGA<sup>2</sup> II/6, p. 65, see MEW 23, p. 11.) See also Gerhard Göhler: *Die Reduktion der Dialektik durch Marx*, pp. 160 ff.

<sup>34</sup> “[M]angelhafte Vermittlung von Substanz und Form des Werts;” “Übergang vom zweiten zum dritten Abschnitt des ersten Kapitels” als ein “notwendiger Übergang nicht mehr einsichtig.” (Hans-Georg Backhaus: *Zur Dialektik der Wertform*. In: *Dialektik der Wertform*, p. 43.).

<sup>35</sup> “[D]as Problem der überindividuellen *Geltung* der ökonomischen Einheiten.” (Hans-Georg Backhaus, Helmut Reichelt: *Der politisch-ideologische Grundcharakter der Marx-Engels-Gesamtausgabe*, p. 114, emphasis by the author.).

<sup>36</sup> See Hans-Georg Backhaus: *Die Irrtümer der nationalökonomischen Marx-Kritik als Grundmängel der nationalökonomischen Theoriebildung*, p. 37.

<sup>37</sup> “Äquivalenz, überindividuelle Geltung und intertemporale Existenz, diese in der subjektiven und formalistischen Ökonomie tabuisierten ‘allgemeinen Charaktere des Werts,’ bilden auf der Untersuchungsebene der ‘einfachen Zirkulation’ das eigentliche Thema der Marxschen Werttheorie.” (*Ibid.*, p. 47.).



Helmut Reichelt

Helmut Reichelt<sup>38</sup> studied in Freiburg (in Breisgau), in Frankfurt/Main with Adorno and Horkheimer among others, and also intermittently in the U.S., and later taught until his retirement as professor of sociology at the University of Bremen. While he was studying in Frankfurt, his friend Hans-Georg Backhaus made him aware of Marx, and after completing his *Diplom* in 1966, a doctorate followed with Iring Fetscher in 1968 with *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx (On the Logical Structure of the Notion of Capital in Karl Marx)* published in 1970. In this work, he provided evidence for German-speaking countries that Engels had misunderstood the surface of the *simple commodity circulation* (the sphere of circulation) as *simple commodity production*, i.e., as pre-capitalist production of commodities.<sup>39</sup>

Apart from the achievements of his long-term cooperation with Hans-Georg Backhaus, his more recent works since 2001, which result in a demand for a clear separation of the circulation sphere from the production sphere that Marx combined, are of particular importance. In the 2001 foreword to the new edition of his doctoral thesis,<sup>40</sup> Reichelt emphasized that Marx still distinguished the “exchange-value-setting traffic” from the “exchange-value-setting work” in the rough draft (*Rohentwurf/Grundrisse*), and that there is also the problem at the level of economic science that Klaus Hartmann had already pointed out in 1970 in *Die Marxsche Theorie (Marx’s Theory)*, namely that the exchange value as a merely relational (horizontal), mediating category of the sphere of circulation, in contrast to the “absolute” (vertical) value, could not be added to labor as a substance of value in the sphere of production in the context of a macroeconomic overall calculation.<sup>41</sup> However, since Marx already mixed both spheres in the first chapter of *Capital*, a dialectical representation was no longer possible; the method had to be “hidden.”

The decisive breakthrough was achieved by Reichelt, after a long collaboration with Hans-Georg Backhaus, in his essay on the problem of validity from 2002, showing that if Marx already in the sphere of circulation “proceeds on the basis that commodities

<sup>38</sup> According to Prof. Reichelt, there is no reference to Rubin in his writings. Also, Backhaus’ work – with the exception of his diploma thesis – does not deal with Rubin’s theory in detail. The name Rubin can only be found in a list of authors “who merely give a lecture on terms ‘related to the labor theory of value’.” (“[D]ie lediglich ‘arbeitswerttheoretische’ Begriffe referieren.” (Hans-Georg Backhaus: Materialien zur Rekonstruktion der Marxschen Werttheorie. In: Dialektik der Wertform, p. 95. See *ibid.*, p. 120, n. 6.).

<sup>39</sup> See Helmut Reichelt: *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx*, pp. 276 ff.

<sup>40</sup> See Helmut Reichelt: Vorwort zur Neuauflage. In: *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx*, pp. 7–18.

<sup>41</sup> According to Brentel, use value is “itself always a *relational* category.” (“[S]tets selbst schon eine *relationale* Kategorie.” – Helmut Brentel: *Soziale Form und ökonomisches Objekt*, p. 322.).

are the products of capital,”<sup>42</sup> and with the illegitimate anticipation of the determination of the value as socially necessary labor time, the dialectical presentation must fail at a later point: “Already in the *Grundrisse* [...] Marx assumes that value is the same as the magnitude of value, and this is determined according to the socially-necessary labour-time. This, however, is only implemented as a regulating principle in a developed capitalism [...], that is, in competition. If this concept of value [...] is assumed, then the transition to industrial capital must also fail [...]”<sup>43</sup> That “linking this concept of value with the constitutive abstraction carried out by agents engaged in exchange can no longer be mediated” is “expressed indirectly in crude formulations, typically in the presentation of the exchange process as the ‘true relation between commodities,’ where Marx again refers back to his analysis of the commodities in the first chapter, namely that ‘the natural laws of the commodity have manifested themselves in the natural instinct of the owners of commodities.’ ”<sup>44</sup> This problem can only be solved with the help of the notion of value as a notion of validity – a possibility that is obstructed in *Capital* due to the deficient presentation: “This implies that Marx always already proceeds on the basis that commodities are the product of capital, in other words that value is the objectification of the abstract-universal labour of the labourer. The concept of value derived from this conception is a precondition for the structural organisation of the argument and cannot be introduced as a concept of validity. Validity can only be isolated as a central theme within the context of the process of circulation, as the starting point and prerequisite for the development of a labour value theory in which abstract-universal labour and labour-time can likewise still be developed from the validity conception of value.”<sup>45</sup> Conversely, the concept of labor in the sphere of circulation can be

<sup>42</sup> Helmut Reichelt: *Marx’s Critique of Economic Categories*, p. 43.

<sup>43</sup> *Ibid.*, pp. 42 f.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 43. Uno, as well as the Hanover project group from 1973, independently drew the right conclusions and removed the second chapter of *Capital* (exchange process) from the presentation due to its lack of relevance for the logical development: “The previous chapter in the structure of Marx’s presentation on the exchange process interrupts the logical sequence of the categories and describes, on the level of empirical exchange, historical development processes of simple circulation. From the development of the general form of value, the argumentation must therefore be continued directly with the first function of money as a measure of value.” (“Das in der Struktur der Marxschen Darstellung vorhergehende Kapitel über den Austauschprozeß unterbricht die logische Abfolge der Kategorien und beschreibt auf der Ebene des empirischen Tausches historische Entwicklungsprozesse der einfachen Zirkulation. Von der Entwicklung der allgemeinen Wertform ist daher die Argumentation direkt mit der ersten Funktion des Geldes als Maß der Werte fortzuführen.” – Projektgruppe zur Kritik der politischen Ökonomie: *Zur Logik des Kapitals*, p. 80, n. 89.).

<sup>45</sup> Helmut Reichelt: *Marx’s Critique of Economic Categories*, pp. 31 f. At the same time, traits of the original argument still shine through in Marx. The project group in Hanover comments on this: “Introducing the commodity as a product of capital into the investigation would mean subordinating the provisions of capital without further ado, rather than developing them from the form determinations of

dispensed with: “It can be assumed that these things ‘determined as exchange values’ are products of labor, but Marx determines labor in the context of simple circulation in a completely different way than later in *Capital*. Labor is not yet of central importance for the development of the (first) categories, so that the concept of capital in its most abstract form can also be developed without relying on labor.”<sup>46</sup>

Kôzô Uno (1897–1977)

The greatest contribution to political economy in the 20th century was made by Kôzô Uno with his reconstruction and immanent critique of Marx’s notion of capital. He studied at the most prestigious university in Japan, the University of Tokyo, where he later taught as a professor, and in Berlin. During his student years in Tokyo, he got hold of a copy of *Capital*, a book he had been trying to read and understand since then.<sup>47</sup>

Before World War II, the Marxist debate in Japan was dominated by a dispute between the party-official Kôza group,<sup>48</sup> according to which Japanese capitalism was based on feudal foundations, and the oppositional Rônô group,<sup>49</sup> which predicted that the feudal remnants in advancing capitalism would gradually disappear over time. Uno knew better: Even in capitalism, atavistic moments can exist depending on certain historical conditions. However, these moments and conditions are the subject of a different level of abstraction than that of *Capital*. Uno distinguishes three levels (“three-step approach”<sup>50</sup>): the “pure theory” of capitalism – to which Marx’s *Capital* belongs –, the stages theory with the sequence of historical phases, and, finally, the concrete empirical analysis. The

---

simple commodities. [...] Marx, however, abstracts from the fact that commodities in capitalist society are the product of capital in order to be able to trace the genesis of capital from the determinations of simple commodities as the nucleus of the bourgeois mode of production and not to have to assume capital as a finished relationship.” (“Die Ware als Produkt des Kapitals in die Untersuchung einzuführen hieße, die Bestimmungen des Kapitals kurzerhand zu unterstellen, statt sie aus den Formbestimmungen der einfachen Ware zu entwickeln. [...] Marx abstrahiert jedoch von der Tatsache, daß die Waren in der kapitalistischen Gesellschaft Produkt des Kapitals sind, um die Genesis des Kapitals aus den Bestimmungen der einfachen Ware als der Keimform der bürgerlichen Produktionsweise nachzeichnen zu können und das Kapital nicht als fertiges Verhältnis unterstellen zu müssen.” – Projektgruppe zur Kritik der politischen Ökonomie: Zur Logik des Kapitals, pp. 56 f.).

<sup>46</sup> “Dass diese als ‘Tauschwerte gesetzten’ Dinge Arbeitsprodukte sind, kann unterstellt werden, aber Marx bestimmt Arbeit im Kontext der einfachen Zirkulation in ganz anderer Weise als später im *Kapital*. Die Arbeit hat für die Entwicklung der (ersten) Kategorien noch keine zentrale Bedeutung, sodass auch der Kapitalbegriff in seiner abstraktesten Gestalt entwickelt werden kann, ohne auf Arbeit zu rekurrieren.” (Helmut Reichelt: Neue Marx-Lektüre, pp. 154 f., emphasis as in the original.).

<sup>47</sup> On Uno and his school, see also Jan Hoff: Marx Worldwide, pp. 97–115. See also John R. Bell: Capitalism and the Dialectic.

<sup>48</sup> The term *Kôza* (*lectures/series*) originates from the title of the group’s seven-volume work.

<sup>49</sup> After the *Rônô* (*Workers and Peasants*) journal, around which members had formed their group.

<sup>50</sup> Thomas T. Sekine, Uno-Riron: A Japanese Contribution to Marxian Political Economy, p. 853. I thank Thomas Sekine for sending me this article.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 9	n. 18	Outubro 2020	p. 39-65
--------------------------	-------	-------	--------------	----------

<i>Principles of Political Economy</i> (Uno)	
The Doctrine of Circulation	Commodity
	Money
	Capital
The Doctrine of Production	The Production-Process of Capital
	The Circulation-Process of Capital
	The Reproduction-Process of Capital
The Doctrine of Distribution	Profit
	Rent
	Interest

stages theory addresses the different phases of capitalism – mercantilism, liberalism, and imperialism – depending on the dominating form of capital, i.e., of merchant capital, industrial capital, and financial capital.<sup>51</sup> The accumulation of capital, for example, can already be shown in pure theory and accordingly takes place in all phases of

capitalism, but the formation of monopolies in imperialism happens over time and therefore belongs to the stages theory.<sup>52</sup>

Under the title *Principles of Political Economy (Keizai Genron)*, Uno’s main work appeared in two volumes in 1950 and 1952, as did a version reduced to one third of the size of the original work in 1964, which was to serve as a general framework for a comprehensive revision and has been available in English translation since 1980.<sup>53</sup> Almost 50,000 copies of the “older” Principles sold before the new volume was published and became one of the most controversial and influential writings among Marxist thinkers in post-war Japan.<sup>54</sup> In contrast to *Capital*, with its literary language, its numerous allusions and historical dates and excursions,<sup>55</sup> Uno focuses on the logical structure – the dialectic of capital – and distinguishes the three spheres of the notion of capital: “(1) how capital emerges in an exchange economy (Doctrine of Simple Circulation); (2) how capital

<sup>51</sup> See *ibid.*, pp. 853 f.

<sup>52</sup> See *ibid.*, p. 850.

<sup>53</sup> See Kozo Uno: *Principles of Political Economy. Theory of a Purely Capitalist Society.*

<sup>54</sup> See Thomas T. Sekine: *Translator’s Foreword:* In: Kozo Uno: *Principles of Political Economy*, p. vii. With the end of the authoritarian regime in Japan after World War II, research was able to develop freely, and soon the Marxists accounted for around 50% of economists, about 20% of whom belonged to the Uno school, which had always turned against Stalinist dogmatism and was therefore particularly attractive to young scientists. Traditionally, there are essentially three Marxist currents in Japan. The orthodox party loyalists and the *Civil Society Group*, which is not primarily concerned with a logical reconstruction of the notion of capital, are competing with the Uno school. (See Setsuo Furihata: *Entwicklung des japanischen Kapitalismus und marxistische Wirtschaftswissenschaft in Japan*, pp. 80 ff.).

<sup>55</sup> “In order to locate *Capital* as the principles of the capitalist economy, we must purify Marx’s *Capital*, by setting aside Marx’s references to historical changes, by eliminating his ideological forecasts and prejudices, and by removing his logical inconsistencies.” (Shohken Mawatari: *The Uno School: a Marxian approach in Japan*, p. 406.).

subsumes the process of production (Doctrine of Production); and (3) how the surplus of production may be divided in the capitalist market (Doctrine of Distribution).”<sup>56</sup>

While Uno had already criticized Marx’s value form analysis in his book *The Theory of Value (Kachi-Ron)* in 1947, with his view of the method of the ascending development of the notion (or concept) based on Hegel, he also proved to be a master of dialectical thinking, whose reconstruction of the notion of capital in structure shows a striking resemblance to Hegel’s *Science of Logic*, even if Uno never explicitly stated the obvious parallels. Some of his results are explained below as examples.<sup>57</sup> Worldwide, Uno was the first to notice the illegitimate anticipation of the determination of value as socially necessary labor time within the sphere of circulation, in which this determination, according to Hegel’s method, cannot be deduced, but only grasped in an outward fashion, like Kant.<sup>58</sup> The notion of labor, and thus the notion of the substance of value, could not be introduced until the sphere (or doctrine) of production.<sup>59</sup> Consequently, commodities could *only* be related to each other *relatively* – without recourse to labor as the substance of value – and the sphere of circulation, with its categories commodity, money, merchant capital and money-lending capital, thus constituted a theory up to but excluding the category of industrial capital, in which labor as a commodity is introduced, that applies to all areas of a society in which there is exchange, including feudalism. At the same time, Uno correctly locates the three forms of capital – merchant capital, money-lending capital, and industrial capital forming the transition to the sphere of production – in the sphere of circulation, while Marx relegated the first two to the third volume of *Capital*. The doctrine of the fetish character of the commodity with only an epistemological character and without an economic function – according to Backhaus “to be understood in terms of content only as a

<sup>56</sup> Thomas T. Sekine, Uno-Riron: A Japanese Contribution to Marxian Political Economy, p. 861.  
<sup>57</sup> A list of deviations from Marx can be found on the last two pages of the English translation. See Kozo Uno: Principles of Political Economy, pp. 223 f.  
<sup>58</sup> Uno mentions “the premature and unnecessary reference to the labour theory of value in the early part of *Capital*.” (Kozo Uno: Principles of Political Economy, p. xxiv.).  
<sup>59</sup> The substance of value can therefore not be understood as abstract labor that is objectified in a commodity, but as the *foundation* for the “determination of value through price movement”: “To solve this problem, we first must recognize that abstract labor as the substance of [value] [...] never means that abstract labor literally congeals or crystallizes into a value. In other words, value is not objectified labor. Value is a determinant of price movement, which is demonstrated in the theories of value-form and measure of value without recourse to labor. The substance of value means that abstract labor or socially necessary labor is the foundation of this determination of value through price movement. Abstract labor never transforms into value. Therefore, the concept ‘labor values’ is wrong. That abstract labor is objectified in a commodity or abstract labor creates value is a mere metaphorical expression.” (Kiyoshi Nagatani: Fallacy of Rubin’s Value Theory, p. 3.).

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 9	n. 18	Outubro 2020	p. 39-65
--------------------------	-------	-------	--------------	----------

part of the third section that became independent”<sup>60</sup> – is consequently omitted in the description of the structure of the notion of capital by Uno, without ignoring its content.<sup>61</sup>

Uno knew that the three spheres of circulation, production, and distribution in Marx’s *Capital* logically have the same relationship to each other as the Logic of Being, the Logic of Essence, and the Logic of Notion of Hegel’s *Science of Logic*, namely that of surface, mediation and depth structure. As is well known, Hegel derives the rules of inference of formal logic in the Logic of Notion, which sublates the Logic of Being and the Logic of Essence. The same situation applies to the competition between capitals: This presupposes, on the one hand, competition in the sphere of circulation and, on the other hand, the law of value of the sphere of production, and therefore belongs to the sphere of distribution with “the resurrection of circulation relations based on the law of value.”<sup>62</sup>

As a Marxist movement of fundamental theoretical importance, the Uno school has numerous representatives, including Setsuo Furihata, Shigekatsu Yamaguchi, Makoto Itoh, and Shohken Mawatari, who taught at central universities and whose teaching was therefore widely disseminated. Other students of Uno are Kiyoshi Nagatani and Thomas T. Sekine, whose reformulation of Uno’s theory is the only one that retains the original structure.<sup>63</sup>

Thomas T. Sekine

Thomas T. Sekine<sup>64</sup> studied and completed his Ph.D. in Japan, Canada, and Great Britain<sup>65</sup> and later taught as a university professor in Canada and Japan. He first met Uno during his studies in the years 1955-56.<sup>66</sup> Sekine’s main work is *The Dialectic of*

<sup>60</sup> “[I]hrem Inhalt nach nur als verselbständigter Teil des dritten Abschnitts zu verstehen” (Hans-Georg Backhaus: *Zur Dialektik der Wertform*. In: *Dialektik der Wertform*, p. 45).

<sup>61</sup> “Thus men are governed by a law that they themselves create; this fact lies at the root of what Marx calls the ‘fetishistic character’ of a commodity-economy.” (Kozo Uno: *Principles of Political Economy*, p. 27.)

<sup>62</sup> “Competition between capitals in search of maximum profit belongs to the third level of theory of capitalism. This implies that competition between capitals is not directly production relations, but the resurrection of circulation relations based on the law of value.” (Kiyoshi Nagatani: *Fallacy of Rubin’s Value Theory*, p. 4.)

<sup>63</sup> There are also many works that take up Uno’s “pure theory” of capitalism and try to develop it further. However, they are all wrong in their deviations from Uno, since the points they put forward make no economic sense.

<sup>64</sup> The actual Japanese name of Thomas T. Sekine, whom I first met in Canada in 1996, is Tomohiko Sekine. I thank him for sharing so much information with me. According to him, there is no reference to Rubin in Uno’s works; he – Sekine – himself became aware of Rubin in Canada, but sees few parallels with Uno. A mutual reception of the Japanese Uno school and the German field of research around Backhaus and Reichelt is not yet available. The author established the first contact.

<sup>65</sup> B.A. at Hitotsubashi University, M.A. at McGill University, Ph.D. at the London School of Economics (LSE).

<sup>66</sup> See Thomas T. Sekine: *Uno-Riron: A Japanese Contribution to Marxian Political Economy*, pp. 848 f.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 9	n. 18	Outubro 2020	p. 39-65
--------------------------	-------	-------	--------------	----------

*Capital* published in two volumes in 1984/1986 (of which a new edition is forthcoming soon).<sup>67</sup> A version written for a wider audience is *An Outline of the Dialectic of Capital* published in two volumes in 1997.

Sekine's main contribution primarily consists in the reworking of Uno's theory for a Western audience, whereby two aspects constitute the point of reference: The *philosopher* Hegel stands for the method of dialectical presentation, and the *economist* Walras stands for the mathematically precise formulation of the general equilibrium theory. Further, Sekine, probably for the first time explicitly, points out the correspondence between Hegel's *Science of Logic* and Uno's work, which Uno himself did not mention.<sup>68</sup>

<sup>67</sup> Further information on the new edition of *The Dialectic of Capital* is available at <https://doi.org/10.4444/34.1>.

<sup>68</sup> See Thomas T. Sekine: *The Dialectic of Capital*, vol. 1, p. iv. According to Sekine, Uno's decision not to refer to the correspondence on Hegel's *Logic* was probably based on strategic considerations.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 9	n. 18	Outubro 2020	p. 39-65
--------------------------	-------	-------	--------------	----------

<i>The Dialectic of Capital (Sekine)</i>		
The Doctrine of Circulation	Commodity	Value and Use-Value
		The Forms of Value
		Money Prices
	Money	Measure of Value
		Medium of Circulation
		Store of Value
	Capital	Merchant Capital
		Money-Lending Capital
		Industrial Capital
The Doctrine of Production	The Production-Process of Capital	Labour-and-Production Process
		Value Formation and Augment.
		Dev. of Capitalist Method of Prod.
	The Circulation-Process of Capital	Circular Motion of Capital
		Turnover of Capital
		Circulation of Surplus Value
	The Reproduction-Process of Capital	Reprod. of Capitalist Prod.-Rel.
		Reprod. of Goods as Commodities
		Actual Process of Cap. Accum.
The Doctrine of Distribution	Profit	Rate of Profit
		Formation of Prices
		Rate of Profit and Tech. Progress
	Rent	First Form of Differential Rent
		Second Form of Differential Rent
		Absolute Rent
	Interest	Loan-Capital and Interest
		Commercial Capital and its Profit
		Interest-Bearing Capital



As early as 1975, Sekine had mentioned a “premature reference to the labor theory of value”<sup>69</sup> in the doctrine of circulation, and in 1986 he goes even further and refers – like Backhaus and Reichelt with their notion of value as *validity* – to value in the sphere of circulation as *social significance*<sup>70</sup> instead of socially necessary labor time. Uno, too, restricted the use of the notion of labor to the sphere of production, but did not offer his own terminology as replacement.<sup>71</sup> Further, Sekine is also aware of the multiple use of the term *form* by Marx as economic *category*, on the one hand, and in the sphere of circulation as *exchangeability* on the other.<sup>72</sup>

Therefore, although Sekine does not primarily consider himself a Hegel specialist, and although Hegel experts may not agree with all of his methodological considerations, *The Dialectic of Capital* from 1986 may be seen as very elaborated reflections on current economic theory.

### Conclusion

Philosophy is “its time apprehended in thoughts,”<sup>73</sup> writes Hegel, and nothing else is intended by Horkheimer’s project of a new dialectical logic. If “the core of truth is historical,”<sup>74</sup> a dialectical presentation of the categories must be formulated according to the historical status.

<sup>69</sup> Thomas T. Sekine: Uno-Riron: A Japanese Contribution to Marxian Political Economy, p. 862.

<sup>70</sup> “The concept of value at this stage as some unspecified social substance i.e., as a quality which may be called social worth or significance (or even moneyness) is admittedly abstract and difficult to grasp. Even Marx himself could not resist the temptation to identify that substance as abstract human labour at the very opening of *Capital*. But such a procedure contradicts the method of the dialectic which requires that a self-synthesising totality should first be examined in its immediacy or external form, i.e., by the categories of its ‘being.’ True to this method Marx correctly began his dialectic of capital with the circulation-form of the commodity, not with production or labour. If one follows Marx in this respect, it is impossible to relate the concept of value, at this abstract stage of the analysis, with such substantive economic activities as labour and production which do not belong to the sphere of simple circulation.” (Thomas T. Sekine: *The Dialectic of Capital*, vol. 1, p. 119.)

<sup>71</sup> In his “older” *Principles*, Uno only refers to Marx’s concept of “qualitative unity” (“qualitative Einheit” – Karl Marx: *Das Kapital*. In: MEGA<sup>2</sup> II/6, p. 110, n. 31, see MEW 23, p. 94, n. 31).

<sup>72</sup> For the problem of the dialectical transition of the categories here in relation to the so-called “transformation problem,” see Thomas T. Sekine: *The Dialectic of Capital*, vol. 2, pp. 39-46. Sekine writes on the concept of form as exchangeability in the sphere of circulation: “Uno therefore banishes all references to production from his Doctrine of Simple Circulation, which therefore contains nothing but the *forms* of commodity, money and capital.” (Thomas T. Sekine: Uno-Riron: A Japanese Contribution to Marxian Political Economy, p. 862, emphasis as in the original.)

<sup>73</sup> G. W. F. Hegel: *Philosophy of Right*. Preface. (Philosophie ist “ihre Zeit in Gedanken erfaßt.” – G. W. F. Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. In: HTW, vol. 7, p. 26.)

<sup>74</sup> Max Horkheimer and Theodor W. Adorno: *Dialectic of Enlightenment*, p. ix. (“Zeitkern” – Max Horkheimer, Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*. In: Horkheimer: *Gesammelte Schriften* (in the following: HGS), vol. 5, p. 13.) For information on the difference between the first edition from 1944 and the modified text variant from 1947, see the editor’s postscript and the comment in vol. 5 of

For Adorno, the concept of *form* – notion, identity, and system – stands for identifying thinking par excellence, which can never do justice to the object and finds its perfect expression in Hegel’s philosophy of identity and Beethoven’s tonality. Adorno regards the materialism in *Negative Dialectics*, which opposes the ideological character of reality, with the unwavering insistence on the non-identical, as the implementation of Marx’s criticism that Hegel had mystified dialectics with his idealism; Schönberg achieved this in art with his atonal revolution around 1910. Adorno accuses Hegel of identifying thinking, which is as restrictive with the form of the notion as contemporary bourgeois society with its forms of value, i.e., the *form* of commodity, the *form* of money, the *form* of capital, the *form* of profit, of interest, etc.: “Nowhere on earth is today’s society ‘open,’ as apologists of scientivism certify it to be; but it is not de-formed anywhere either.”<sup>75</sup> However, this criticism of Hegel falls behind Marx’s and goes past Hegel.<sup>76</sup> This is because Marx does not criticize the *form* itself – the forms of the *Science of Logic* are timeless and would also be valid in a non-capitalist society without being a restriction. Marx criticizes that, contrary to Hegel’s thesis, not all oppositions can be mediated in a purely logical manner, i.e., there are *logically irreconcilable oppositions* and only the forms based on such oppositions should be criticized.<sup>77</sup> However, this does not – also in value theory – break the form of dialectical presentation altogether, but it is supplemented

---

Horkheimer’s *Collected Works (Gesammelte Schriften)*, pp. 423 ff. and pp. 453 ff., which contains both variants.

<sup>75</sup> Theodor W. Adorno: *Negative Dialectics*, p. 284. (“Nirgendwo auf Erden ist die gegenwärtige Gesellschaft, wie ihr szientifische Apologeten bescheinigen, ‘offen;’ nirgendwo auch entformt.” – Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*. In: *AGS*, vol. 6, p. 280.)

<sup>76</sup> “Zumindest was die Wesenslogik Hegels angeht, scheint Adornos Idealismuskritik offene Türen einzurennen.” (Christian Iber: *Metaphysik absoluter Relationalität*, p. 331, n. 2.)

<sup>77</sup> “Actual extremes cannot be mediated with each other precisely because they are actual extremes. But neither are they in need of mediation, because they are opposed in essence. They have nothing in common with one another; they neither need nor complement one another. The one does not carry in its womb the yearning, the need, the anticipation of the other.” (Karl Marx: *Critique of Hegel’s Philosophy of Right*) (“Wirkliche Extreme können nicht mit einander vermittelt werden, eben weil sie wirkliche Extreme sind. Aber sie bedürfen auch keiner Vermittelung, denn sie sind entgegengesetzten Wesens. Sie haben nichts mit einander gemein, sie verlangen einander nicht, sie ergänzen einander nicht. Das eine hat nicht in seinem eigenen Schoos die Sehnsucht, das Bedürfnis, die Anticipation des andern.” – Karl Marx: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. In: *MEGA<sup>2</sup> I/2*, p. 97, see *MEW* 1, p. 292.) Marx votes in favor of a dialectic, “the limits of which are to be determined” and which “does not sublimate the real difference.” (“deren Grenzen zu bestimmen” sind und die den “realen Unterschied nicht aufhebt.” – Karl Marx: *Einleitung [zu den Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie]*. In: *MEGA<sup>2</sup> II/1.1*, p. 43, see *MEW* 13, p. 640.) Accordingly, in this context, it is no longer possible to speak of a unity of setting and presupposing, as in Hegel’s case, but instead of a “unity of setting and *being* presupposed.” (“Einheit des Setzens und *Vorausgesetztheits*” – Andreas Arndt: *Unmittelbarkeit*, p. 41.) The artistic figuration of the irreconcilable opposition is the grotesque, and its master is Edgar Hilsenrath.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 9	n. 18	Outubro 2020	p. 39-65
--------------------------	-------	-------	--------------	----------

by a further logical figure.<sup>78</sup> Nevertheless, Adorno and Horkheimer’s apodictic judgments about the repressiveness of exchanging society remain valid.<sup>79</sup>

However, Marx himself encourages misinterpretations of the concept of *form* by also using it in meanings that do not synonymously correspond to Hegel’s use of the term *category*, such as the meaning of value as the *form of labor*<sup>80</sup> or as the *form of exchangeability*<sup>81</sup> (the relation between the values of two commodities, the form of value or exchange-value). The basic category that is addressed in *Capital* is the notion of *value* in its forms, which is determined further to the notion of *capital*, not labor or exchangeability.

Hegel’s *Science of Logic*, explicating the forms of thinking and being, is largely unconditional and thus forms the beginning of the system. According to the current state of research, it essentially has three shortcomings, which, however, do not affect the macro structure of the work as a whole.<sup>82</sup> First, at the beginning of the *Logic*, one must explicitly abstract from the real conditions that the transition from logic to nature entails. Secondly, the logic of essence lacks the logical figure of the irreconcilable opposition (i.e., the opposition that cannot be mediated in a purely logical manner) demanded by Marx for a part of these real conditions. Thirdly, and finally, the transition to nature at the end of the *Logic*, as a consequence of the first shortcoming, is no longer *necessary* when Hegel speaks of the decision of the idea to “*freely discharge itself*”<sup>83, 84</sup>. The very thing that defines the strength of Hegel’s philosophy, namely the strict deduction of the categories with the presentation of the inherent requirements, is abandoned here. This is because,

<sup>78</sup> For this reason, an abstract separation of form theory from action theory is not possible. Actions are the subject of political economy if, and only if, they have the characteristics of a form.

<sup>79</sup> See Theodor W. Adorno: *Negative Dialectics*, p. 363 and p. 367. (Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*. In: AGS, vol. 6, p. 356 and p. 359, and Max Horkheimer: *Nachtrag*. In: HGS, vol. 4, p. 225.)

<sup>80</sup> “Political Economy has indeed analysed, however incompletely, value and its magnitude, and has discovered what lies beneath these forms. But it has never once asked the question why labour is represented by the value of its product and labour time by the magnitude of that value.” (Karl Marx: *Capital*. Vol. 1. Part I: *Commodities and Money*. Chapter 1: *Commodities*) (“Die politische Oekonomie hat nun zwar, wenn auch unvollkommen, Werth und Werthgröße analysirt und den in diesen Formen versteckten Inhalt entdeckt. Sie hat niemals auch nur die Frage gestellt, warum dieser Inhalt jene Form annimmt, warum sich also die Arbeit im Werth und das Maß der Arbeit durch ihre Zeitdauer in der Werthgröße des Arbeitsprodukts darstellt.” – Karl Marx: *Das Kapital*. In: MEGA<sup>2</sup> II/6, pp. 110 f., see MEW 23, pp. 94 f.).

<sup>81</sup> “*Social form* of the commodity and *value-form* or form of *exchangeability* are thus one and the same thing.” (Karl Marx: *Capital* (1867). Vol. 1. Chapter 1: *The Commodity*, translation of the first German edition) (“*Gesellschaftliche Form* der Waare und *Werthform* oder *Form der Austauschbarkeit* sind also eins und dasselbe.” – Karl Marx: *Das Kapital*, Erstausgabe von 1867. In: MEGA<sup>2</sup> II/5, p. 38.).

<sup>82</sup> I would like to thank, in particular, Prof. Andreas Arndt for the important information concerning the *Science of Logic*.

<sup>83</sup> “[S]ich selbst *frei*” zu entlassen. (G. W. F. Hegel: *Wissenschaft der Logik*. Die Lehre vom Begriff (1816), p. 305 and *Wissenschaft der Logik*. In: HTW, vol. 6, p. 573, emphasis as in the original.).

<sup>84</sup> This statement from 2009 (German original publication) may not reflect the author’s current position.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 9	n. 18	Outubro 2020	p. 39-65
--------------------------	-------	-------	--------------	----------

under Hegel’s assumption of the complete independence of the *Logic* from real conditions, the logical development ends with the absolute self-referentiality of the pure idea.<sup>85</sup>

Indeed, in the philosophy of nature, Hegel falls back on a mode that is only descriptive, so that his own accusation, originally directed against Kant, of merely taking

System (with special consideration of Hegel, Marx, Adorno, and Horkheimer)	
Logic [Hegel’s <i>Science of Logic</i> ]	The Doctrine of Being
	The Doctrine of Essence
	The Doctrine of the Notion
Base/Substructure (Nature) [Matter] [Uno’s <i>Principles of Political Economy</i> ]	The Doctrine of Circulation
	The Doctrine of Production
	The Doctrine of Distribution
Superstructure (Spirit) [especially Adorno and Horkheimer]	Subjective Mind
	Objective Mind
	Absolute Spirit

up the categories externally suddenly applies to him. The treatment of the individual natural sciences is even less satisfactory. As such, their categories are already developed in the *Logic*, especially that of the natural law. And beyond the realm of *Logic*, ahistorical categories can no longer be developed at all, as Adorno stated in his critique of any theory of invariants.<sup>86</sup> The individual empirical results of the natural sciences themselves cannot be the subject of philosophy, and a systematic development of the natural sciences in the philosophy of nature is incompatible with Hegel’s program, since its categories were already developed in the sphere of logic and the category of science, as such, belongs to the sphere of spirit.

According to his conception of material philosophy (*Realphilosophie*), Hegel thematizes, after the *logical* categories in the *Science of Logic*, *material* objects (physical

---

<sup>85</sup> Marx already criticizes this conclusion of the *Science of Logic*: “To Hegel [...], the process of thinking, which, under the name of ‘the Idea,’ he even transforms into an independent subject, is the demiurgos of the real world, and the real world is only the external, phenomenal form of ‘the Idea.’” (Karl Marx: Capital. Vol. 1. Afterword to the Second German Edition.) (“Für Hegel ist der Denkproceß, den er sogar unter dem Namen Idee in ein selbstständiges Subjekt verwandelt, der Demiurg des Wirklichen, das nur seine äußere Erscheinung bildet.” – Karl Marx: Das Kapital. In: MEGA<sup>2</sup> II/6, p. 709, see MEW 23, p. 27.).

<sup>86</sup> Even the physical categories of space and time have proven to be not constant, but dependent on their relationship, the speed of light, and this too will one day suffer the same fate in a larger context. According to Marx, with regard to historical time, we are still living in prehistory.

entities, light, etc.) in the philosophy of nature and *spiritual* objects (psychology, politics, art, religion, and philosophy) in the philosophy of spirit. This corresponds to the logical structure of his system as a unity of immediacy and mediation with, firstly, the immediate relation to itself, secondly, the relationship to others, and, thirdly, the relation to itself through others. But if the categories of the natural sciences are already fully developed in the *Logic*, then those of *material* mediation can only be economic, which Hegel considers, contradictory to his regular view, as not explicable.<sup>87</sup> Marx himself gives us a hint when he says that the “mode of production of material life conditions the social, political and intellectual life process in general” and that on “the economic structure of society, the real foundation,” rises “a legal and political superstructure.”<sup>88</sup>

The reconstruction of an updated system is briefly outlined below in consideration of the historical conditions. The *Science of Logic* does not require concrete historical conditions, so that under this assumption, the transition to material mediation – the economy – can occur, which corresponds to the “pure theory” of capitalism according to Uno. Logically irreconcilable oppositions are already the private property of use values,<sup>89</sup> as the result of which the exchange principle only emerges, in addition to labor-power as a commodity and the private property of the means of production.

<sup>87</sup> “By realizing early on that bourgeois society is based on private property and not on brotherhood and love, a true general (*Allgemeines*) cannot be established in it through them. He distrusts the bourgeois’ ability to make politics, and so the sphere of economics, even up to the Berlin’s *Philosophy of Right*, remains indigestible to the spirit, which in its naturalness cannot be integrated (*aufheben*), but only subdued. Hegel knows that the real work remains bound to nature and finiteness; for it the opposition to nature applies in all its harshness.” (“Indem Hegel früh erkennt, daß die bürgerliche Gesellschaft auf dem Privateigentum und nicht auf Brüderlichkeit und Liebe beruht, ist in ihr und durch sie für ihn ein wahrhaft Allgemeines nicht zu stiften. Er mißtraut der Politikfähigkeit des Bourgeois, und so bleibt auch die Sphäre der Ökonomie bis in die Berliner Rechtsphilosophie ein für den Geist Unverdauliches, das in seiner Naturhaftigkeit nicht aufzuheben, sondern nur zu bezwingen ist. Hegel weiß, daß die wirkliche Arbeit der Natur und Endlichkeit verhaftet bleibt; für sie gilt die Entgegensetzung gegen die Natur in ihrer ganzen Härte.” – Andreas Arndt: Zur Herkunft und Funktion des Arbeitsbegriffs in Hegels Geistesphilosophie, p. 113.) Adorno also intends the transition from method to economy. (See Hans-Georg Backhaus: Adorno und die metaökonomische Kritik der positivistischen Nationalökonomie, p. 29.)

<sup>88</sup> Karl Marx: A Contribution to the Critique of Political Economy. Preface. (Dass die “Produktionsweise des materiellen Lebens” den “socialen, politischen und geistigen Lebensproceß überhaupt” bedinge und sich auf der “ökonomische[n] Struktur der Gesellschaft, d[er] reale[n] Basis,” ein “juristischer und politischer Ueberbau” erhebe. – Karl Marx: Zur Kritik der politischen Ökonomie. Erstes Heft. In: MEGA<sup>2</sup> II/2, p. 100, see MEW 13, pp. 8 f.)

<sup>89</sup> “They must therefore, mutually recognise in each other the rights of private proprietors. This juridical relation, which thus expresses itself in a contract, whether such contract be part of a developed legal system or not, is a relation between two wills, and is but the reflex of the real economic relation between the two.” (Capital. Vol. 1. Part I: Commodities and Money. Chapter 2: Exchange) (“Sie müssen sich daher wechselseitig als Privateigenthümer anerkennen. Dieß Rechtsverhältniß, dessen Form der Vertrag ist, ob nun legal entwickelt oder nicht, ist ein Willensverhältniß, worin sich das ökonomische Verhältniß widerspiegelt.” – Karl Marx: Das Kapital. In: MEGA<sup>2</sup> II/6, p. 114, see MEW 23, p. 99.)

The consequences of the manner of material mediation for *spirit* and its character are the subject of the superstructure, in which Adorno's actual main work, *Aesthetic Theory*, with its program of reflecting artistic techniques through the medium of the notion, finds its place. The largest part in the presentation of the superstructure as an integral part of the *administrated world* is therefore located in the philosophy of Adorno with the category of the *culture industry* that pre-forms mass consciousness, and then the philosophy of Horkheimer with the category of *instrumental reason*. The superstructure also includes Uno's stages theory, while the third level – concrete empirical analysis – no longer addresses the categories and is therefore located outside of philosophy. Economic objects are therefore not simply to be found in the base (or *substructure*), but, depending on their logical nature, also in the superstructure or in empirical analysis outside of philosophy.<sup>90</sup>

History will judge whether the philosophy of reflection<sup>91</sup> or Hegel's philosophy is the philosophy of freedom – whether freedom is self-determination and arbitrariness, as argued by Kant, or the opposite of external necessity, as put forward by Hegel.<sup>92</sup>

Bibliography

Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften (AGS)*, 20 vols., Frankfurt/Main 1970 ff.

- *Aesthetic Theory*, Minneapolis 1997.
- *Negative Dialectics*, New York 1997.

Hans-Georg Backhaus: *On the Dialectics of the Value-Form*. In: *Thesis Eleven* 1 (1980), no. 1, pp. 99–120, doi: [10.1177/072551368000100108](https://doi.org/10.1177/072551368000100108).

- *Die Irrtümer der nationalökonomischen Marx-Kritik als Grundmängel der nationalökonomischen Theoriebildung*. In: Helmut Brentel, Christoph Görg, Fritz Reusswig, Michael Scharping (eds.): *Gegensätze. Elemente kritischer Theorie*, Frankfurt/Main, New York 1996, pp. 32–47.
- *Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur Marxschen Ökonomiekritik*, Freiburg i. Br. 1997.
- *Über die Notwendigkeit einer Ent-Popularisierung des Marxschen "Kapitals."* In: Christoph Görg, Roland Roth (eds.): *Kein Staat zu machen. Zur Kritik der Sozialwissenschaften*, Münster 1998, pp. 349–371.
- Letter to Ken Kubota of December 14, 2000.
- *Über den Begriff der Kritik im Marxschen Kapital und in der Kritischen Theorie*. In: Joachim Bruhn, Manfred Dahmann, Clemens Nachtmann (eds.): *Kritik der Politik. Johannes Agnoli zum 75. Geburtstag*, Freiburg i. Br. 2000, pp. 13–60.

<sup>90</sup> The deduction of the form of money is part of the base (or substructure), while the introduction of a currency as an institutional means of circulation belongs to the superstructure.

<sup>91</sup> Hegel called a philosophy that stood still at oppositions a "philosophy of reflection."

<sup>92</sup> See Max Horkheimer, Theodor W. Adorno: [Diskussion über Theorie und Praxis]. In: HGS, vol. 19, p. 42 and p. 66. Updates to this article will be available online at: <https://doi.org/10.4444/100.100>.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 9	n. 18	Outubro 2020	p. 39-65
--------------------------	-------	-------	--------------	----------

- Über den Doppelsinn der Begriffe “Politische Ökonomie” und “Kritik” bei Marx und in der Frankfurter Schule. In: Stefan Dornuf, Reinhard Pitsch (eds.): Wolfgang Harich zum Gedächtnis. Eine Gedenkschrift in zwei Bänden, vol. 2, München 2000, pp. 12–213.
- Über das “Logische” in der Nationalökonomie. In: Das Argument 251 (2003), no. 3, pp. 410–423.
- Adorno und die metaökonomische Kritik der positivistischen Nationalökonomie. In: Andreas Gruschka, Ulrich Oevermann (eds.): Die Lebendigkeit der kritischen Gesellschaftstheorie. Dokumentation der Arbeitstagung aus Anlass des 100. Geburtstages von Theodor W. Adorno, Wetzlar 2004, pp. 27–64.
- Der “fiktive Kommunismus” als die aporetische Grundlage der akademischen Makroökonomie. In: Jens Becker, Heinz Brakemeier (eds.): Vereinigung freier Individuen. Kritik der Tauschgesellschaft und gesellschaftliches Gesamtsubjekt bei Theodor W. Adorno, Hamburg 2004, pp. 60–121.
- Der widersprüchliche und monströse Kern der nationalökonomischen Begriffsbildung. In: Christine Kirchhoff, Lars Meyer, Hanno Pahl, Judith Heckel, Christoph Engemann (eds.): Gesellschaft als Verkehrung. Perspektiven einer neuen Marx-Lektüre, Freiburg i. Br. 2004, pp. 47–82.

Hans-Georg Backhaus, Helmut Reichelt: Der politisch-ideologische Grundcharakter der Marx-Engels-Gesamtausgabe: eine Kritik der Editionsrichtlinien der IMES. In: MEGA-Studien 1994, no. 2, pp. 101–118.

- [Review of:] Karl Marx, Friedrich Engels, Gesamtausgabe (MEGA), hrsg. von der Internationalen Marx-Engels-Stiftung, Zweite Abteilung: “Das Kapital” und Vorarbeiten, Bd. 4.2: Karl Marx, Ökonomische Manuskripte 1863–1867, Teil 2 [...]. In: MEGA-Studien 1994, no. 2, pp. 122–126.
- Wie ist der Wertbegriff in der Ökonomie zu konzipieren? Zu Michael Heinrich: Die Wissenschaft vom Wert. In: Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge 1995, pp. 60–94.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Werke (HTW), Frankfurt/Main: Suhrkamp 1986 ff.

- Wissenschaft der Logik. Das Sein (1812), 2nd ed., Hamburg: Meiner 1999.
- Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Wesen (1813), 2nd ed., Hamburg: Meiner 1999.
- Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff (1816), Hamburg: Meiner 1994.
- Philosophy of Right. Preface, <https://www.marxists.org/reference/archive/hegel/works/pr/preface.htm> (May 30, 2020), translated by S. W. Dyde, 1896, originally published in German in 1820 as “Grundlinien der Philosophie des Rechts.”
- Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein (1832), Hamburg: Meiner 1990.
- The Science of Logic. Introduction, <https://www.marxists.org/reference/archive/hegel/works/hl/hlintro.htm> (May 22, 2020), translated by A. V. Miller, London, New York 1969.

Max Horkheimer: Gesammelte Schriften (HGS), 19 vols., Frankfurt/Main 1985 ff.

Max Horkheimer and Theodor W. Adorno: Dialectic of Enlightenment, translated by John Cumming, London, New York 1997.

Karl Marx: Critique of Hegel’s Philosophy of Right, <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1843/critique-hpr/ch05.htm> (May 30, 2020), translated by Annette Jolin and Joseph O’Malley, Cambridge, London 1970.

- A Contribution to the Critique of Political Economy. Preface, <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1859/critique-pol-economy/preface-abs.htm> (May 31, 2020), translated by S. W. Ryazanskaya, New York 1970.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 9	n. 18	Outubro 2020	p. 39-65
--------------------------	-------	-------	--------------	----------

- Capital (1867). Vol. 1. Chapter 1: The Commodity, translation of the first German edition, <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1867-c1/commodity.htm> (May 30, 2020), translated by Albert Dragstedt, London 1976.
- Capital. Vol. 1. Afterword to the Second German Edition, <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1867-c1/p3.htm> (May 31, 2020), translated by Samuel Moore and Edward Aveling, London 1887.
- Capital. Vol. 1. Part I: Commodities and Money. Chapter 1: Commodities, <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1867-c1/ch01.htm> (May 30, 2020), translated by Samuel Moore and Edward Aveling, London 1887.
- Capital. Vol. 1. Part I: Commodities and Money. Chapter 2: Exchange, <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1867-c1/ch02.htm> (May 31, 2020), translated by Samuel Moore and Edward Aveling, London 1887.

Karl Marx, Friedrich Engels: Werke (MEW), 43 vols., Berlin 1956 ff.

- Gesamtausgabe (MEGA<sup>2</sup>), Berlin 1975 ff.

Helmut Reichelt: Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx, Freiburg i. Br. 2001. Originally published in 1970 in Frankfurt/Main and Wien.

- Einige Anmerkungen zu Sybille von Flatows und Freerk Huiskens Aufsatz *Zum Problem der Ableitung des bürgerlichen Staates*. In: Gesellschaft. Beiträge zur Marxschen Theorie 1 (1974), pp. 12–29.
- Warum hat Marx seine dialektische Methode versteckt? In: Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge 1996, pp. 73–110.
- Geldmedium und Rechtsform als Konstrukte. Zur kritischen Theorie von Jürgen Habermas. In: Christoph Görg, Roland Roth (eds.): Kein Staat zu machen. Zur Kritik der Sozialwissenschaften, Münster 1998, pp. 372–392.
- Zum Verhältnis von Psychologie und dialektischer Methode in der Marxschen Ökonomiekritik. In: Diethard Behrens (ed.): Geschichtsphilosophie oder das Begreifen der Historizität, Freiburg i. Br. 1999, pp. 79–126.
- Grenzen der dialektischen Darstellungsform – oder Verabschiedung der Dialektik? Einige Anmerkungen zur These von Dieter Riedel. In: MEGA-Studien 2000, no. 1, pp. 100–126.
- Die Marxsche Kritik ökonomischer Kategorien. Überlegungen zum Problem der Geltung in der dialektischen Darstellungsmethode im “Kapital.” In: Iring Fetscher, Alfred Schmidt (eds.): Emanzipation als Versöhnung. Zu Adornos Kritik der “Warentausch”-Gesellschaft und Perspektiven der Transformation, Frankfurt/Main 2002, pp. 142–189.
- Marx’s Critique of Economic Categories: Reflections on the Problem of Validity in the Dialectical Method of Presentation in *Capital*. In: Historical Materialism (2007), vol. 15, no. 4, pp. 3–52, doi: [10.1163/156920607X245823](https://doi.org/10.1163/156920607X245823); English translation of “Die Marxsche Kritik ökonomischer Kategorien. Überlegungen zum Problem der Geltung in der dialektischen Darstellungsmethode im ‘Kapital’.”
- Zum Problem der dialektischen Darstellung ökonomischer Kategorien im *Rohentwurf des Kapitals*. In: Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge 2007, pp. 87–103.
- Neue Marx-Lektüre. Zur Kritik sozialwissenschaftlicher Logik, Hamburg 2008.

Isaak Iljitsch Rubin: Studien zur Marxschen Werttheorie, Frankfurt/Main 1973. After the (then unpublished) English translation of the third Russian edition of *Очерки по теории стоимости Маркса*, Moscow and Leningrad 1928, translated by Annette Neusüss-Fögen, originally published in Russian in 1923.



- Isaak Illich Rubin: *Essays on Marx's Theory of Value*, 4th printing, Montréal, New York 1990, originally published in 1973, translated by Miloš Samardžija and Fredy Perlman from the third (Russian) edition, Moscow and Leningrad 1928.
- I[saak] I[ljitsch] Rubin, S. A. Bessonow et al.: *Dialektik der Kategorien*. *Debatte in der UdSSR (1927–29)*, Berlin (West) 1975.
- Thomas T. Sekine: *Uno-Riron: A Japanese Contribution to Marxian Political Economy*. In: *Journal of Economic Literature* 13 (1975), pp. 847–877, doi: [10.4444/34.100](https://doi.org/10.4444/34.100).
- *The Dialectic of Capital. A Study of the Inner Logic of Capitalism*, 2 vols., Tokyo 1986, doi: [10.4444/34.1](https://doi.org/10.4444/34.1).
  - *An Outline of the Dialectic of Capital*, 2 vols., London, New York 1997.
- Kozo Uno: *Principles of Political Economy. Theory of a Purely Capitalist Society*, Brighton, Atlantic Highlands, New Jersey 1980, translated by Thomas T. Sekine, originally published in Japanese in 1964 as “Keizai Genron.”

Further Literature

- Andreas Arndt: *Karl Marx. Versuch über den Zusammenhang seiner Theorie*, Bochum 1985.
- *Zur Herkunft und Funktion des Arbeitsbegriffs in Hegels Geistesphilosophie*. In: *Archiv für Begriffsgeschichte* 29 (1985), pp. 99–115.
  - *Unmittelbarkeit*, Bielefeld 2004, doi: [10.4444/50.10.de](https://doi.org/10.4444/50.10.de).
- John R. Bell: *Capitalism and the Dialectic. The Uno-Sekine Approach to Marxian Political Economy*, New York 2009.
- Helmut Brentel: *Soziale Form und ökonomisches Objekt. Studien zum Gegenstands- und Methodenverständnis der Kritik der politischen Ökonomie*, Opladen 1989.
- Albert Einstein: *Why Socialism?* In: *Monthly Review. An Independent Socialist Magazine* 1 (1949), no. 1, pp. 9–15.
- Georg Fülberth: *G Strich. Kleine Geschichte des Kapitalismus*, 4th ed., Cologne 2008.
- Setsuo Furihata: *Entwicklung des japanischen Kapitalismus und marxistische Wirtschaftswissenschaft in Japan*. In: *Prokla. Zeitschrift für politische Ökonomie und sozialistische Politik* 66 (1987), pp. 76–90.
- Gerhard Göhler: *Die Reduktion der Dialektik durch Marx. Strukturveränderungen der dialektischen Entwicklung in der Kritik der politischen Ökonomie*, Stuttgart 1980.
- Klaus Hartmann: *Die Marxsche Theorie. Eine philosophische Untersuchung zu den Hauptschriften*, Berlin (West) 1970.
- Michael Heinrich: *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*, 2nd ed., Münster 1999.
- *Kommentierte Literaturliste zur Kritik der politischen Ökonomie*. In: Elmar Altvater, Rolf Hecker, Michael Heinrich, Petra Schaper-Rinkel: *Kapital.doc. Das Kapital (Bd. 1) von Marx in Schaubildern mit Kommentaren*, Münster 1999, pp. 188–220.
- Jan Hoff: *Kritik der klassischen politischen Ökonomie. Zur Rezeption der werttheoretischen Ansätze ökonomischer Klassiker durch Karl Marx*, Cologne 2004.
- *Karl Marx und die “ricardianischen Sozialisten.” Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Ökonomie, der Sozialphilosophie und des Sozialismus*, Cologne 2008.
  - *Marx global. Zur Entwicklung des internationalen Marx-Diskurses seit 1965*, Berlin 2009, doi: [10.4444/110.1.de](https://doi.org/10.4444/110.1.de).
  - *Marx Worldwide. On the Development of the International Discourse on Marx since 1965*, Leiden, Boston 2017, doi: [10.4444/110.1](https://doi.org/10.4444/110.1), English translation of “Marx global. Zur Entwicklung des internationalen Marx-Diskurses seit 1965.”

- Jan Hoff, Alexis Petrioli, Ingo Stütze, Frieder Otto Wolf (eds.): Das Kapital neu lesen. Beiträge zur radikalen Philosophie, Münster 2006.
- Christian Iber: Metaphysik absoluter Relationalität. Eine Studie zu den beiden ersten Kapiteln von Hegels Wesenslogik, Berlin, New York 1990.
- Grundzüge der Marx'schen Kapitalismustheorie, Berlin 2005.
- Hyeon-soo Joe: Politische Ökonomie als Gesellschaftstheorie. Studien zur Marx-Rezeption von Isaak Iljitsch Rubin und Kozo Uno, Diss. Philipps-Universität Marburg 1995.
- Ken Kubota: Die dialektische Darstellung des allgemeinen Begriffs des Kapitals im Lichte der Philosophie Hegels. Zur logischen Analyse der politischen Ökonomie unter besonderer Berücksichtigung Adornos und der Forschungsergebnisse von Rubin, Backhaus, Reichelt, Uno und Sekine. In: Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge 2009, pp. 199–224, doi: [10.4444/100.100.de](https://doi.org/10.4444/100.100.de).
- Philosophical Bibliography, Berlin 2019, doi: [10.4444/100.110](https://doi.org/10.4444/100.110).
- Shohken Mawatari: The Uno School: a Marxian approach in Japan. In: History of Political Economy 17 (1985), no. 3, pp. 403–418.
- Kiyoshi Nagatani: Fallacy of Rubin's Value Theory: a Critique from the Perspective of Uno's Method, unpublished manuscript of a lecture given at the 2005 annual conference of the Japanese Society for Political Economy.
- Projektgruppe zur Kritik der politischen Ökonomie [Charlotte Deworsack, Philine Deworsack, Frank Flegel, Joachim Heidorn, Michael Mittmann]: Zur Logik des Kapitals, 2nd ed., Berlin (West) 1973.
- Ljudmilla Vasina: I. I. Rubin – Marxforscher und Politökonom. In: Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge 1994, pp. 144–149.
- Michael Wolff: Der Begriff des Widerspruchs. Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels, Königstein/Ts. 1981.
- Realitätsstufen oder Entwicklung? Hegels „Realphilosophie“ und die Philosophie der Wissenschaften. In: Hegel-Jahrbuch 1989, pp. 397–413.

# NOTAS SOBRE A RELAÇÃO ENTRE DIALÉTICA E HISTÓRIA NA RECEPÇÃO DE HEGEL POR MARX

Márcio Egídio Schäfer<sup>1</sup>

## Resumo:

Uma parte considerável do pensamento de Marx foi moldada no contexto de sua confrontação crítica com a filosofia de Hegel. O presente trabalho pretende reconstruir esse confronto crítico abordando dois aspectos específicos: a dialética e a história. Procurar-se-á mostrar que Marx interessa-se, em distintas fases de sua produção, por aspectos distintos da dialética hegeliana. Ao ocupar-se com aspectos específicos da dialética de Hegel, Marx igualmente desenvolve concepções distintas de história. Com isso sugere-se, igualmente, que há uma relação intrínseca entre as concepções de história de Marx e as concepções específicas de dialética por ele tematizadas nos diferentes períodos de sua produção teórica.

**Palavras-chave:** Hegel. Marx. Dialética. História.

## NOTES ON THE RELATIONSHIP BETWEEN DIALECTIC AND HISTORY IN MARX'S HEGEL RECEPTION

### Abstract:

A large portion of Marx's thought was shaped in the context of his critical confrontation with Hegel's philosophy. The present text intends to reconstruct this critical confrontation addressing two specific aspects: dialectic and history. We will try to show that Marx is interested, in different phases of his theoretical production, in different aspects of Hegel's dialectic. In dealing with specific aspects of Hegel's dialectic, Marx was equally concerned with distinct conceptions of history. With this it is also suggested, that there is an intrinsic relationship between Marx's conceptions of history and the specific conceptions of dialectics that he studied in the different periods of his theoretical production.

**Keywords:** Hegel. Marx. Dialectic. History.

### Introdução

Uma questão particularmente importante na interpretação da obra de Marx em geral, e de sua recepção de Hegel em particular, é a recepção da *dialética* e a *teoria da história* a ela associada. O presente texto não pretende apresentar uma análise exaustiva nem da temática da dialética, nem da teoria da história em Marx. O objetivo é bem mais modesto: o texto visa argumentar a favor da tese segundo a qual tal como não há uma única recepção da dialética de Hegel por Marx, assim também não há, para Marx, uma única forma de compreender a história. Com isso sugere-se, igualmente, que o desenvolvimento de uma concepção específica de história está atrelado a uma concepção específica de dialética.

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia. Leciona na UFMA. Contato: schaffer.marcio@ufma.br.

Para iniciar a reflexão, pode-se levantar a seguinte interrogação: advoga Marx a favor de uma teoria geral da história, de uma história universal? Propõe Marx, à semelhança de Hegel, uma interpretação da história mundial fundada num princípio uno, que perpassa toda a história como um fio condutor? Boa parte da interpretação tradicional de Marx responde a essa pergunta positivamente.<sup>2</sup> Servindo-se de categorizações como *materialismo-histórico* e *materialismo-dialético* – expressões que, cumpre advertir, jamais foram empregadas e definidas por Marx –, essas distintas teorias buscaram interpretar a história como inteligível a partir de sua remissão a um princípio fundamentador universal, que, usando uma terminologia de Marx, busca sugerir que o motor da história é a contradição entre o desenvolvimento das forças produtivas e as relações sociais de produção. Esse modo de se reportar a teoria de Marx desempenhou, na tradição marxista, múltiplas funções. Buscou-se, adotando tal procedimento, fundamentar certas decisões políticas, apelando para a inevitabilidade de determinados eventos no processo histórico. Assim, justificava-se a necessidade de certas decisões políticas afirmando que elas decorrem de uma necessidade histórica que transcende o campo de influência dos agentes político-sociais num determinado contexto histórico. O agir político-social deveria tão somente criar as condições que facilitaríamos – ou pelo menos não interditaríamos – a ocorrência de determinados fenômenos, os quais se realizariam também de outra maneira. Se essa era uma postura teórica dominante na tradição marxista, a pergunta que se impõe ao intérprete é: pode-se derivá-la consistentemente do conjunto da obra escrita de Marx?

67

Uma resposta razoável a essa pergunta requer uma observação prévia. Quando se trata de Marx – como em geral nos grandes pensadores da tradição filosófica –, é impossível conceber sua obra no sentido de um bloco homogêneo de teses e argumentos, facilmente ordenáveis. Desconhecer esse fato é ignorar que Marx foi uma mente irrequieta, incansável na busca dos melhores argumentos para oferecer uma interpretação e crítica fundamentada da Modernidade. Em razão dessa característica, Marx paga o pesado tributo de sua obra escrita ter se tornado um infundável *work in progress*. A rigor, somente uma ínfima parte daquilo que escreveu Marx entregou à publicação. A maior parte de seu trabalho intelectual foi legado em forma de *Manuscritos*, como notas de uma pesquisa em andamento.

Observando mais de perto essa característica do pensamento de Marx, pode-se afirmar que ela é uma consequência do incessante processo de aprendizagem que marcou seu percurso intelectual. O seu encontro e confrontação crítica com distintas correntes teóricas e

<sup>2</sup> Para uma exposição das inúmeras interpretações dentro do campo do marxismo que vão nessa direção, compare-se HOFF, 2016, p. 31 ss..

políticas da Modernidade faz com que sua obra possa ser dividida em grandes fases, nas quais teses são afirmadas, outras são abandonadas. Num outro período, teses afirmadas anteriormente são negadas e novas teses são assumidas, ou teses de um período anterior são articuladas num novo contexto de fundamentação. Isso significa que ao tratar de Marx, uma das primeiras tarefas do intérprete é situar o contexto teórico em que Marx está apresentando as referidas teses ou os referidos argumentos. Assim, não é adequado tomar uma tese formulada por Marx num determinado contexto, isolá-la, e afirmá-la como sendo a tese representativa da concepção que Marx tem sobre um determinado tema.

Essas ressalvas são particularmente importantes quando tratamos da concepção de dialética e sua vinculação à teoria da história. No que concerne à recepção da dialética e sua relação com a teoria da história, duas fases são particularmente paradigmáticas no desenvolvimento intelectual de Marx. A fase em que Marx elabora os assim chamados *Manuscritos Econômico-Filosóficos* até a *Ideologia Alemã*<sup>3</sup> e o período no qual ele trabalha na sua *Crítica da Economia Política*, após sua chegada em Londres.<sup>4</sup> Em ambas Marx acentua a importância de Hegel para o desenvolvimento de suas reflexões metódicas. Contudo, igualmente as nuances das apropriações da filosofia hegeliana por Marx aparecem com clareza cristalina, quando se lança um olhar mais detido sobre a temática da dialética e da história.

Minha tese central aqui é que tal como a “nova leitura de Marx” estabeleceu em relação à teoria do valor de Marx, a saber, que é necessário distinguir de modo claro e evidente entre Marx e o Marxismo,<sup>5</sup> assim também é necessário fazê-lo em relação à teoria da história de Marx, pelo menos se considerarmos o conjunto da obra de Marx. Isso significa também assimilar as transformações e correções pelas quais a reflexão marxiana sobre a história passou. Dessa maneira, é possível imunizar Marx de certas críticas à sua “teoria da história”. Isso é teoricamente importante, pois uma excessiva esquematização do pensamento de Marx em jargões e sua “refutação” ensejou não raro um abandono de outros domínios da teoria de Marx simplesmente pelo fato de que seu “prognóstico” relativo ao desenvolvimento histórico não ter se confirmado.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Particularmente relevante isso é para a teoria da história do jovem Marx, pois: “Parece, como se Marx em 1847 ainda lesse a ‘Lógica’ sob a pressuposição de sua interpretação da ‘Fenomenologia’ de 1844, a qual, a partir dessa obra, quer desvelar o racional da filosofia hegeliana ‘em geral’ no horizonte de uma igualmente teoria da história teleológica” (Arndt, 2011, p. 224-225).

<sup>4</sup> Essa divisão é bastante geral e certamente não dá conta de todos os desenvolvimentos da obra de Marx. Mas, para os propósitos aqui perseguidos, ela se revela suficiente.

<sup>5</sup> Ver, para essa temática, por exemplo, Heinrich, 2004.

<sup>6</sup> Conforme Lindner, 2013, p. 186. Ver também Heinrich, 2004, p. 127.

Ilustrativa a esse respeito é a crítica de Castoriadis a Marx. Duas passagens apresentam o núcleo de sua crítica e as consequências que dela decorrem.

Ora, entretanto a experiência dos últimos 20 anos [o livro de Castoriadis, em sua versão original, foi publicado em 1975 – M.S.] sugere o pensamento de que as crises periódicas de sobreprodução não apresentam, no capitalismo moderno, nada de inevitável (a não ser, pois, na forma extremamente enfraquecida de ‘recessões’ menores e passageiras). E a experiência dos últimos cem anos mostra, nos países capitalistas mais desenvolvidos, nem uma pauperização (absoluta ou relativa) do proletariado nem um aumento, a longo prazo, do desemprego, nem uma queda da taxa de lucro e muito menos uma desaceleração do desenvolvimento da força produtiva, cujo ritmo, ao contrário, se acelerou em tal medida, que antigamente era inimaginável (p. 29-30).<sup>7</sup>

E, noutra passagem, assevera:

Hoje nós sabemos que não é assim que sucede. Muito mais as forças produtivas desde uns 25 anos passaram por um desenvolvimento que deixou para trás tudo aquilo até agora imaginável. É certo que esse desenvolvimento não pôde ocorrer sem uma mudança da organização do capitalismo e teve por consequência outras mudanças; mas a substância do modo de produção capitalista não foi posta em questão. O que a Marx e aos Marxistas apareceu como ‘contradição’, que deveria implodir o sistema, foi ‘resolvido’ no interior do sistema (p. 34).

Castoriadis parece adotar aqui a tese de que em Marx há uma teoria da história universal – e que ela permitiu fazer certos prognósticos históricos – para, a partir do contexto do capitalismo regulado na Europa pós-guerra, rejeitá-la. Particularmente elucidativa é a afirmação de que a “contradição” que deveria implodir o sistema teria sido resolvida dentro do sistema. Castoriadis parece sugerir que a resolução da contradição protagonizada pelo capitalismo do pós-guerra é idêntica à melhora das condições de vida dos trabalhadores, ausência de crises e recessões econômicas. Isso significa que a pauperização é a materialização da contradição do capitalismo.<sup>8</sup> Uma vez que essa pauperização não se concretizou, a contradição em Marx, como Castoriadis a interpreta, a saber, como tábua de impulsão da transição para o comunismo, é desqualificada.

O texto pretende, na sequência, examinar (i) se a contradição do capitalismo em Marx pode ser identificada com uma tábua de impulsão para o comunismo e se (ii) Marx concebe um conceito de contradição em que o próprio modo de produção capitalista resolve a “contradição”, mas que essa “resolução” não é idêntica à melhora das condições de vida dos trabalhadores, tendo, portanto, outra função sistemática.

<sup>7</sup> As traduções para o vernáculo, salvo quando indicado o contrário, são de autoria do autor.

<sup>8</sup> Castoriadis certamente se orienta aqui em afirmações de Marx como: “Por fim, o salário pelo trabalho [já, M.S.] reduzido a um mínimo precisa ser reduzido ainda mais, para resistir à nova concorrência. Isso, então, leva necessariamente à revolução” (MEW EB I, p. 509-510).

Para além dessa questão relativa à teoria da contradição e à teoria da história, como Heinrich demonstrou, é problemático querer extrair da teoria da pauperização uma teoria da revolução.<sup>9</sup> A questão, qual seja: se a *contradição*, no contexto da Crítica da Economia Política, leva a uma implosão do sistema, precisa ser tratada com muita cautela. Essa tese certamente encontra sustentação em certas admissões filosóficas do jovem Marx influenciadas pela filosofia de Hegel. Se os críticos se baseassem somente nessas premissas e toda a reflexão de Marx sobre a história estivesse contida nessas premissas, certamente a crítica teria um grau de veracidade. Contudo, como veremos adiante, o próprio Marx tratou de problematizar semelhante interpretação da história.

I

**Dialética e História nos *Manuscritos de Paris e em A Ideologia Alemã***

Os anos de 1843/44 são decisivos para a formação do pensamento de Marx. A importância deste período do desenvolvimento teórico de Marx reside no fato de que nele ele inicia um processo de superação do modelo hegeliano de crítica aos desenvolvimentos sociais e políticos da sociedade burguesa. Se na sua atuação como redator da *Gazeta-Renana* Marx ainda estava preso no paradigma da crítica política ao capitalismo, com a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* esse modelo é superado. O Estado não é mais apresentado como a instância ética que deve ser mobilizada contra os excessos da propriedade privada. Também a emancipação política não será mais vislumbrada como emancipação humana por excelência, como *Sobre a Questão Judaica* mostrará. Essas críticas deixam entrever que, para Marx, a emancipação humana não pode ser concretizada nos marcos da sociedade civil-burguesa, exigindo, assim, uma nova forma de organização e mediação das relações sociais e políticas.

Desse modo, examinar a teoria da história do jovem Marx nos *Manuscritos Parisienses* e na *Ideologia Alemã*<sup>10</sup> exige considerar as razões pelas quais, para Marx, a

<sup>9</sup> Compare-se Heinrich, 2004, p. 127. Quanto à posição de Castoriadis, podemos mencionar aqui a tese certa de Heinrich: „Zu Zeiten des „Wirtschaftswunders“ in den 60er und frühen 70er Jahren, wurde von den Anhängern des Kapitalismus gerne darauf verwiesen, dass die „marxsche Verelendungstheorie“ durch Vollbeschäftigung und den ständig steigenden Lebensstandard der Arbeiter und Arbeiterinnen offensichtlich widerlegt sei, was dann auch zu einem grundsätzlichen Argument gegen die Marxsche Ökonomiekritik ausgedehnt wurde: Die falsche Voraussage der Entwicklung des Kapitalismus mache deutlich, dass die Marxsche Analyse völlig verkehrt sei“ (2004, p. 127).

<sup>10</sup> A relação entre os *Manuscritos de Paris* e *A Ideologia Alemã* não é acidental. Ambas as obras buscam fundamentar a necessidade histórica do comunismo. Sánchez Vásquez, de forma lapidar, mostra, contudo, onde reside a diferença entre essas duas obras “Cierta es que no fundamenta esa necesidad con el rigor que comenzará a mostrar a partir de un trabajo inmediatamente posterior: *La ideología alemana*. Pero ello no lo impide reconocer que ya en los *Manuscritos* encontramos un intento de fundamentación del paso al

sociedade civil-burguesa não é, ainda, o termo final da história. O problema da história é, pois, para Marx, coetâneo ao problema de como a transição ao comunismo pode ser fundamentada. Em outras palavras, é necessário compreender o fundamento da contradição social que, segundo o Marx dos *Manuscritos de Paris*, perpassa essa sociedade, para, então, explicitar a sua concepção de dialética e história.

Sem ambages, Marx afirma: “Porém, a oposição entre *despossessão* e *propriedade* é ainda uma indiferente, uma oposição ainda não compreendida em sua *relação ativa*, em sua *relação interior*, como *contradição*, até que ela não for compreendida como oposição do *trabalho* e do *capital*. Também sem o movimento avançado da propriedade privada, na Roma antiga, na Turquia etc., essa oposição pode se expressar na sua *primeira* figura. Assim ela *aparece* como ainda não posta pela própria propriedade privada. Mas o trabalho, a essência subjetiva da propriedade privada como exclusão da propriedade, e o capital, o trabalho objetivo como exclusão do trabalho, é a *propriedade privada* como sua relação desenvolvida da contradição, por isso uma relação enérgica, que dá impulso à dissolução” (MEW EB I, p. 533). Essa passagem apresenta o modo como o jovem Marx compreende a contradição fundamental que atravessa a sociedade civil-burguesa. É a propriedade privada que, por um lado, tem por sua essência subjetiva o trabalho, o qual, por outro, é excluído da propriedade. É essa exclusão do trabalho como essência subjetiva da propriedade privada da propriedade privada que é, segundo Marx, o fundamento da alienação do trabalhador e, por isso, a contradição insuperável dentro da sociedade que está fundada sobre essa forma de propriedade.

Ora, se é assim, a reconciliação do trabalhador com o produto do seu trabalho só pode ser restabelecida numa sociedade que supera a propriedade privada como seu fundamento. Dito isso, Marx passa a considerar o comunismo como a sociabilidade na qual essa autoalienação seria superada.

Cumprir observar que ideias sobre uma sociedade comunista como alternativa à sociedade burguesa não nasceram com Marx. A rigor, são tão velhas quanto à própria sociedade burguesa. Portanto, distintas ideias acerca de uma sociedade comunista como alternativa à sociedade burguesa já circulavam antes de Marx.

Dada essa pluralidade de concepções do que seja “comunismo”, Marx elabora<sup>11</sup>, nos *Manuscritos de Paris*, uma taxonomia das mesmas. A classificação proposta por Marx

---

comunismo y de dar a éste un sentido distinto del que tiene en algunas concepciones utópicas de aquel tiempo” (1982, p. 117).

<sup>11</sup> Para uma exposição detalhada dessas concepções, ver Sánchez Vázquez, 1982, p. 117 ss..



visa caracterizar essas distintas concepções do que seja o comunismo para, assim, delinear os contornos de sua própria concepção. Aqui se situa uma contribuição importante do jovem Marx, pois se concepções de uma sociedade comunista eram comuns à época de Marx, destoantes eram as teorias sobre como se chega até ela. Marx, pois, não é original em ter proposto o comunismo como alternativa à sociedade burguesa, mas “en haber señalado – esto sí –, por primera vez, la necesidad histórica que conduce a ella; o sea, el comunismo como fruto del desarrollo histórico y culminación del movimiento real de la propiedad privada” (Sánchez Vázquez, 1982, p. 117). Portanto, como mencionado acima, a discussão sobre a história está intrinsecamente associada à discussão sobre a transição para a sociedade comunista.

Marx vai falar de um comunismo grosseiro (MEW EB I, p. 534 ss.), que se caracteriza basicamente por negar a personalidade dos seres humanos em geral, na medida em que torna todos propriedade de todos. A tese de Marx é que o comunismo grosseiro é, na medida em que nega a personalidade dos seres humanos, mesmo que às avessas, “expressão consequente da propriedade privada, que é essa negação” (p. 534). Marx menciona o exemplo da comunidade de mulheres, a qual ele nega veementemente.

Na sequência (MEW EB I, p. 536), Marx vai falar de um comunismo “ainda de natureza política”, “com a superação do Estado, mas simultaneamente ainda um ser incompleto, afetado sempre ainda com a propriedade privada, isto é, com a alienação do ser humano”.<sup>12</sup>

Após expor as duas concepções de comunismo mencionadas, Marx passa, agora, à terceira concepção, a qual é, por assim dizer, a sua. “O comunismo como superação *positiva* da *propriedade privada* enquanto autoalienação humana e, por isso, como verdadeira *apropriação* da *essência humana* pelo e para o ser humano; [...] Esse comunismo é como naturalismo completado = humanismo, como humanismo completado = naturalismo, ele é a verdadeira dissolução do conflito entre o ser humano com a natureza e com o ser humano, a verdadeira dissolução do conflito entre existência e essência, entre objetificação e autorrealização, entre liberdade e necessidade, entre indivíduo e gênero. Ele é o enigma resolvido da história e se sabe como essa resolução” (MEW EB I, p. 536). “A superação da

<sup>12</sup> Marx não cita nomes de expoentes dessas duas formas de comunismo e especialmente a exposição da segunda forma de comunismo é pouco desenvolvida. Sánchez Vázquez sugere, por exemplo, que quanto ao comunismo grosseiro, Marx pensa em nomes como o de Babeuf (1982, p. 123) e, quando trata do comunismo de natureza ainda política, em nomes como Cabet (1982, p. 125). No *Manifesto do Partido Comunista* (MEW 4, p. 482 ss.), Engels e Marx apresentam, na terceira parte intitulada “Literatura socialista e comunista”, um rol bem mais amplo de teorias socialistas e comunistas, que em parte podem iluminar e ampliar as doutrinas comunistas mencionadas por Marx nos *Manuscritos*.

propriedade privada é, por isso, a completa emancipação de todos os sentidos e propriedades humanas” (MEW EB I, p. 540).

Mais adiante (MEW EB I, p. 447), para marcar a diferença entre a sua concepção de comunismo daquelas objeto de sua crítica, Marx vai introduzir uma distinção entre propriedade privada e propriedade individual, a propriedade que funda no trabalho do próprio trabalhador, e não na propriedade privada – o capital – como poder de disposição privada sobre o trabalho alheio. Ainda num contexto tardio, como veremos adiante, Marx vai conceber o comunismo como a superação da propriedade fundada na apropriação do trabalho alheio, ou seja, na afirmação da propriedade individual fundada no próprio trabalho.

Como, contudo, a transição para a sociedade comunista é fundamentada? Quanto a isso, Marx afirma: “Na medida em que, porém, para o ser humano socialista toda a *assim chamada história universal* nada mais é do que a criação do ser humano pelo trabalho humano, como o vir-a-ser da natureza para o ser humano, assim ele tem, portanto, a demonstração visível, irresistível de seu nascimento através de si mesmo, de seu processo de surgimento” (MEW EB I, p. 546). E Marx prossegue: “O comunismo é a posição como negação da negação, por isso o momento verdadeiro, *necessário* para o desenvolvimento próximo da emancipação e reconquista humana. O *comunismo* é a figura necessária e o princípio enérgico do futuro próximo, mas o comunismo como tal não é o objetivo do desenvolvimento humano – a figura da sociedade humana” (MEW EB I, p. 546).

Como fica evidente, Marx serve-se, aqui, largamente de uma concepção de dialética emprestada de Hegel – que em parte o próprio Hegel empregou no desenvolvimento de sua concepção de história.<sup>13</sup> Central aqui é a figura da negação da negação, da qual se segue uma nova posição/afirmação.

Interessante observar que no Terceiro Manuscrito, no qual Marx se debruça sobre a dialética e a filosofia de Hegel em geral, ele esboça uma crítica a essa concepção hegeliana de dialética (MEW EB I, pp. 584-585). Marx critica a negação da negação, pois, segundo ele, Hegel reduziu o processo de suprassunção histórico a uma fórmula do pensamento, à consciência. Esse processo deve ser compreendido na concretude histórica, isto é, do ponto de vista da “matéria”.

Conquanto a *Ideologia Alemã* tenha sido concebida a título de um ajuste de contas com a consciência filosófica anterior, ela sintetiza de maneira precisa a concepção de história

<sup>13</sup> Sobre a posição de Marx acerca da dialética de Hegel nos *Manuscritos*, compare-se Quante, 2009, p. 316 ss..

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 9	n. 18	Outubro 2020	p. 66-85
--------------------------	-------	-------	--------------	----------

já latente nos *Manuscritos de Paris*.<sup>14</sup> Em outras palavras, ela expressa a tentativa de Marx – em conjunto com Engels – de dar uma fundamentação materialista à dialética, uma fundamentação materialista ao desenvolvimento histórico, que Hegel teria reduzido a uma fórmula do pensamento. Marx, portanto, não pretende abandonar essa estrutura ou essa figura dialética da negação da negação formulada por Hegel, mas quer fundamentá-la de um ponto de vista materialista.

Essa concepção de história indicada por Marx nos *Manuscritos de Paris* experimenta, pois, uma especificação na *Ideologia Alemã*. A “Alienação”, assim diz Marx, “para se tornar compreensível aos filósofos, somente pode ser superada sob duas pressuposições práticas” (MEW 3, p. 34). Para que essa alienação se torne uma força “insuportável”, “contra a qual se revoluciona” (idem), é necessário que “ela tenha formado a massa das pessoas completamente como ‘livres de propriedade’ e “simultaneamente em contradição com um mundo da educação e da riqueza disponíveis” (idem). Ambas, assim Marx afirma, “pressupõem um grande aumento da força produtiva, um grande grau de seu desenvolvimento” (idem). A tese importante que se segue a essas considerações é que este “desenvolvimento das forças produtivas” é “uma pressuposição prática absolutamente necessária, porque sem ela só se universaliza a *carência* [...] porque, ademais, com esse desenvolvimento universal das forças produtivas é posto um intercâmbio *universal* dos seres humanos, por isso, por um lado, o fenômeno da massa “livre de propriedade” é formado simultaneamente em todos os povos, torna todos dependentes das revoluções dos outros e, finalmente, põs indivíduos histórico-universais, empírico universais no lugar dos locais” (MEW 3, pp. 34-35).

E Marx conclui: “O comunismo é possível empiricamente somente como ação dos povos dominantes “de uma só vez” e simultaneamente, o que pressupõe o desenvolvimento universal das forças produtivas e o comércio mundial a ele associado” (MEW 3, p. 35). Marx, portanto, em meados dos anos 40, enquadra o comunismo dentro de um movimento histórico, cuja fundamentação filosófica é assumida, mesmo que sob um ponto de vista crítico, de Hegel. Essa concepção de história sugere, igualmente, os aspectos “materialistas” a serem considerados para fazer uma revolução histórico-universal tal como a transição para o comunismo exigiria. A impulsão dessa negação da negação, da passagem para o comunismo, exige, assim, o desenvolvimento universal das forças produtivas, podendo ter, por conseguinte, como sujeito histórico somente os “povos dominantes”. Como Lindner afirma de

<sup>14</sup> Minha exposição sobre a teoria da história de *A Ideologia Alemã* se orienta pelas reflexões de Lindner, 2013, p. 188 ss..

maneira precisa, o esquema interpretativo da história construído por Marx entende a contradição entre o desenvolvimento das forças produtivas e as relações de produção como “um motor da história transhistórico-orientado para um fim” (2013, p. 187).<sup>15</sup> Isso significa que: “Todas as colisões da história possuem [...], de acordo com a nossa compreensão, sua origem na contradição entre forças produtivas e formas de intercâmbio” (MEW 3, p. 73).<sup>16</sup> E um pouco adiante, Marx chega a sua tese central: “Essa contradição entre as forças produtivas e as formas de intercâmbio teve que explodir, sempre, numa revolução” (MEW 3, p. 74).

Que Marx, pois, conceba seu modelo de interpretação de história como uma teoria da história universal parece seguir da seguinte afirmação: “A concorrência produzida por um intercâmbio internacional ampliado com países industrialmente mais desenvolvidos é suficiente para produzir uma contradição semelhante também nos países industrialmente menos desenvolvidos” (MEW 3, p. 73).<sup>17</sup>

O que fica evidente a partir dessas breves considerações acerca das teses sobre dialética e história do Marx dos anos 44/45 é que ele de fato argumentava a favor de uma concepção universal da história e, para sustentar sua argumentação, empregava figuras da dialética de Hegel. Considerando as posições tardias, como veremos com mais vagar em instantes, Marx aqui parece estar pensando, em primeira linha, nos povos dos países industriais do ocidente como aqueles que podem impulsionar o movimento histórico em direção ao comunismo, a posição/afirmação que se segue da negação da negação, da mesma forma que as revoluções burguesas instituíram, nesses países, o capitalismo.<sup>18</sup> Será essa, contudo, a posição derradeira de Marx?

## II

### **História e Dialética na Crítica da Economia Política**

Na introdução ao presente texto, sugeriu-se que a Crítica da Economia Política apresenta uma ruptura em relação às concepções precedentes acerca da história e da dialética e sua respectiva relação. Para delinear essa ruptura, ou seja, demonstrar que no âmbito da Crítica da Economia Política Marx desenvolve uma concepção de dialética, por conseguinte,

<sup>15</sup> A tese de que nos anos 40 Marx opera com categorias transhistóricas foi detalhadamente desenvolvida por Moishe Postone em seu já clássico livro.

<sup>16</sup> Sobre os conceitos de *Verkehrsform* e *Produktionsverhältnisse*, leia-se Lindner, p. 190 ss..

<sup>17</sup> Esta tese é particularmente importante para as discussões sobre a história do Marx tardio.

<sup>18</sup> Despida de sua linguagem filosófica, parece ser essa ainda a concepção de história vigente no *Manifesto*, especialmente na primeira parte. Ver, quanto a isso, MEW 3, p. 462 ss..

também de história, distinta dos *Manuscritos de Paris*, é necessário certificar-se do que seria essa nova concepção de dialética na Crítica da Economia Política.

Para esclarecer essas questões de fundo, cabe apresentar brevemente qual o objeto da Crítica da Economia Política. Já nos anos 40 Marx articulou uma crítica à Economia Política Clássica, influenciado pelo famoso artigo de Engels *Esboço de uma Crítica da Economia Política*. A crítica de Marx tinha por alvo a forma como essa ciência deduzia as categorias centrais da sociedade civil-burguesa. E essa deficiência explicativa conduzia, segundo Marx, a uma eternização indevida dessas categorias e, por conseguinte, da própria sociedade civil-burguesa nelas traduzida.

Nos seus escritos tardios, Marx objetiva mostrar como o sistema do modo de produção capitalista, isto é, as categorias que o traduzem conceitualmente, podem ser deduzidas da categoria mais elementar, que é a mercadoria. Desse modo, o desenvolvimento dialético deduz geneticamente as categorias – ou as formas sociais – que constituem a sociabilidade burguesa dessa categoria elementar. A ideia central de Marx é, pois, que da mercadoria, isto é, da contradição, da negatividade interna a essa categoria, é possível deduzir as outras categorias, valor, dinheiro, capital etc. A dialética, assim, é o método de como, de uma contradição interna de uma determinada categoria, pode-se passar a uma categoria de nível superior, que visa superar essa contraditoriedade, a deficiência inerente à categoria precedente. Assim posto, parece que a dialética de Marx – entenda-se na Crítica da Economia Política – tem uma semelhança espantosa com a dialética de Hegel, particularmente se pensarmos na lógica das determinações de reflexão, na Lógica da Essência.

Antes de tudo, para tratar da ruptura ou continuidade na concepção de dialética em Marx, é necessário levantar a questão pela própria definição de dialética. Pois como Arndt formula com muita justeza: “A dificuldade, em geral, de estabelecer tal relação [entre a dialética de Marx e Hegel] consiste também na necessidade de uma certificação prévia daquilo que seja “dialética” em Hegel” (2011, p. 217). O que é, pois, a *dialética* em Hegel? A meu ver, uma das respostas mais lúcidas a essa questão foi proposta por Düsing (1995) e Schäfer (2001). Ambos defendem a tese de que a dialética hegeliana não possui *uma* forma, sendo antes apropriado falar de *formas da dialética* na Lógica de Hegel.<sup>19</sup> De acordo com essa linha de interpretação, o desenvolvimento da rede categorial da Lógica obedece ao nível de desdobramento de cada etapa da lógica. Assim, a Lógica do Ser, a Lógica da Essência e a Lógica do Conceito seriam desenvolvidas com base em formas distintas da dialética.

<sup>19</sup> A esse propósito, o livro de Schäfer (2001) tem o elucidativo título de: *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik*. O autor detalha a caracterização das formas da dialética oferecida por Düsing.

Conforme Düsing (1995, p. 327 ss.), a dialética possui três formas fundamentais na lógica especulativa de Hegel. Sucintamente, Düsing caracteriza cada uma dessas formas da seguinte maneira: (1) “O progresso dialético de uma categoria para a outra Hegel denomina, na Lógica do Ser, de “transitar” (*Übergehen*); esta é a primeira forma fundamental da dialética” (1995, p. 328). (2) “A segunda forma fundamental do método dialético, a saber, a dialética das categorias da essência, Hegel denomina de ‘parecer no oposto’” (*Scheinen in dem Entgegengesetzten*) (1995, p. 330). (3) “Na Lógica do Conceito, porém, o conceito é determinado como ele é para si mesmo. Hegel caracteriza o progresso específico de determinação em determinação na Lógica do Conceito como ‘desenvolvimento’ (*Entwicklung*); ela forma a terceira forma fundamental do método dialético. Nela, o automovimento do conceito encontra sua expressão adequada” (1995, p. 331).

Essa esquematização da dialética na lógica especulativa de Hegel é bastante esclarecedora e permite iluminar os possíveis usos ou apropriações que Marx fez da dialética hegeliana. Contudo, nem todas as dificuldades podem ser tratadas nesse esquema. Particularmente se examinarmos a dialética de Hegel pelo viés crítico de Marx, qual seja: que a dialética de Hegel possui um lado místico e um lado racional. A face mística e a face racional da dialética comparecem em toda a extensão da Lógica, não podendo, por conseguinte, ser atribuídas a esta ou àquela forma particular da dialética na lógica de Hegel. Não há como detalhar pormenorizadamente esse problema aqui, mas para fins de compreensão, basta recordar que a passagem lógica do finito ao infinito, base do idealismo hegeliano, portanto objeto da crítica de Marx, é desenvolvida na lógica do ser-aí, na Lógica do Ser.<sup>20</sup> A questão chave aqui é que a contradição do finito faz com que ele necessariamente transite ao infinito. Aqui Hegel funda o que Arndt denomina de “mecanismo de suprassunção teleológica” (1994, p. 216), que orienta também as reflexões sobre a história do jovem Marx.<sup>21</sup> Nesse mecanismo, as contradições do finito são suprassumidas na positividade do infinito, que dispõe de uma dignidade ontológica superior. Essa é a razão pela qual o finito somente pode subsistir no infinito. Da mesma forma, na Lógica do Conceito, onde esse idealismo é desenvolvido em todas as suas consequências, tem-se um aspecto não místico, que reside justamente na clareza com a qual Hegel mostra o que é o conhecer conceituante, isto é, a redução das múltiplas determinações de um objeto à sua unidade.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> Conforme Iber, 1999, p. 119 ss..

<sup>21</sup> Compare-se, quanto a isso, Arndt, 2011, p. 224-225.

<sup>22</sup> Para uma compreensão mais aprofundada sobre a Lógica do Conceito, ver Iber, 2002.

O ponto nodal para compreender a intrincada relação entre dialética e história é a correta apreensão do conceito de contradição, tal como Hegel o articula no âmbito da lógica do ser-aí, e o conceito de contradição de Marx no âmbito da Crítica da Economia Política. Marx escreve que: “Der in der Waare eingehüllte innere Gegensatz von Gebrauchswerth und Werth wird also dargestellt durch einen äußeren Gegensatz, d.h. durch das Verhältniß zweier Waaren [...]” (MEGA<sup>2</sup> II/6, p. 93; MEW 23, p. 75). Ou seja, a oposição interna à mercadoria entre valor-de-uso e valor é apresentada numa oposição externa. Ou seja, essa oposição, como Marx observará mais adiante, produz a duplicação da mercadoria em mercadoria e dinheiro. O dinheiro é, pois, a apresentação da oposição entre valor-se-uso e valor, interna à mercadoria, numa oposição externa. Nos *Grundrisse* Marx constata: “O dinheiro só pode suprasumir as dificuldades que residem no intercâmbio mercantil, na medida em que as generaliza, as torna universais” (MEW 42, p. 84). Isso significa que a contradição não é superada, mas ela persiste numa contradição externa e, com efeito, numa contraditoriedade potencializada. A contradição, desse modo, conserva-se ao produzir uma forma na qual ela pode se movimentar. A contradição, pois, não é “resolvida” no sentido de fazê-la desaparecer, muito menos ela tem a função de implodir o sistema. Antes ao contrário, a contradição é a forma como o sistema da economia burguesa se movimenta para reproduzir-se enquanto sistema, isto é, produzir uma forma de transcurso para as suas contradições. Essa “solução”, isto é, o criar-se uma forma para seu transcurso, “é a forma imanente de sua solução” (Arndt, 2011, p. 238). É, portanto, a maneira como o sistema do modo de produção capitalista se reproduz, e precisamente repondo a contradição das formas elementares num nível superior ou, como Marx diz, universalizando-as.<sup>23</sup> Aqui se manifesta o que Marx já havia afirmado nos *Grundrisse*, a saber, que o modo de produção capitalista enquanto sistema é um todo orgânico, que gera a partir de si mesmo os órgãos necessários à sua reprodução enquanto sistema.<sup>24</sup> No mesmo contexto, ainda, Marx fala que o sistema da economia burguesa torna-se, assim, “historicamente em totalidade” (MEW 42, p. 203). Com isso desvela-se o específico da teoria da contradição do Marx tardio: “A contradição não marca, para Marx, o fim do objeto ‘modo de produção capitalista’, o ponto de ruptura entre dois sistemas, mas precisa ser compreendida de maneira *imanente*” (Arndt, 2011, p. 237). O conceito de contradição assim desenvolvido é, pois, infrutífero para a construção de uma teoria da história universal teleologicamente orientada, pois, para além do fato de carecer de um sujeito do processo histórico, como o espírito hegeliano, não leva à transição inevitável de um sistema econômico para outro, como

<sup>23</sup> Paradigmáticas, quanto a isso, são as contradições relativas às crises da sobreprodução.

<sup>24</sup> Ver MEW 42, p. 203.

muitos críticos de Marx acreditaram. Para o Marx da Crítica da Economia Política, a contradição restringe-se ao sistema histórico e finito da economia burguesa.<sup>25</sup> Da negação da negação não se segue uma posição.

Um olhar rápido sobre as formas de dialética na lógica de Hegel deixa entrever que particularmente a terceira forma fundamental da dialética, a dialética da lógica do “desenvolvimento”, parece ser propícia para a construção de uma teoria da história universal. Esse modelo parece ser propício, pois permite explicar a história a partir de um princípio uno, o espírito, a razão, ao qual os momentos históricos são reconduzidos, afirmando-os como manifestação deste princípio.<sup>26</sup> E é esse princípio uno que confere unidade à multiplicidade dos eventos históricos. Contudo, não há como ignorar que esse modelo lógico do desenvolvimento já está, de certa forma, prefigurado na Lógica da Essência, no desenvolvimento das determinações de reflexão. Já nesse contexto Hegel desenvolve o modelo lógico de uma lógica do restabelecimento, onde a identidade perde-se na diferença, para, ao fim e ao cabo de seu desdobramento lógico, no fundamento, tornar-se uma unidade da identidade e da diferença.

Contra a tese de que haveria uma ruptura com a concepção juvenil da dialética e da história fala, num primeiro momento, o fato de que ainda em *O Capital* teses centrais da primeira concepção de dialética se fazem presentes de maneira inegável. Particularmente duas passagens sintetizam, no contexto do capítulo 24, esse pensamento da história do jovem Marx.

A centralização dos meios de produção e a socialização do trabalho alcançam o ponto em que elas se tornam incompatíveis com seu invólucro capitalista. Ela será explodida. A hora da propriedade privada capitalista bate. Os expropriadores serão expropriados (MEW 23, p. 791).

O modo de apropriação capitalista que se desenvolve a partir do modo de produção capitalista, por isso, a propriedade privada capitalista, é a primeira negação da propriedade privada individual fundada no próprio trabalho. Mas a produção capitalista gera com a necessidade de um processo natural a sua própria negação. É a negação da negação. Essa não repõe a propriedade privada, mas bem a propriedade individual com base na conquista da era capitalista [...] (MEW 23, p. 791).

O que cabe examinar aqui é se o uso dessas teses da filosofia da história juvenil pelo Marx maduro são legítimas ou não, isto é, se são compatíveis com a concepção de dialética e, em particular, com o conceito de contradição desenvolvido em *O Capital*. Marx

<sup>25</sup> Como Iber observa: “Marx legt wie Platon im Sophistes Dialektik auf Endlichkeit fest [...]” (2007, p. 376). Ora, se a dialética está fixada à finitude, parece pouco plausível querer mobilizá-la para impulsionar o finito ao infinito.

<sup>26</sup> Na Introdução à *Filosofia da História* formula assim sua tese: “[...], que a razão regeu o mundo e, assim, também regeu a história mundial” (TW 12, p. 40).



ainda aposta na tese de que cabe aos povos dominantes entrar em cena no teatro da história para fazer a revolução comunista? Como Arndt (2011, p. 99) destaca, essa posição de Marx foi profundamente discutida pelos “reformadores e revolucionários” russos, isto é, a questão se a Rússia precisaria passar pela fase do desenvolvimento capitalista dos países industrialmente avançados, como essas teses da filosofia da história parecem sugerir. Como Arndt observou com acribia: “Parece que particularmente o discurso hegelianisante da negação natural-necessária da produção capitalista, que, como negação da negação, restabeleceria a propriedade comum, ter jogado um papel nisso” (2011, p. 99).

Para Lindner (2013, p. 360), é precisamente nesse ponto que é possível perceber uma mudança de abordagem radical no pensamento tardio de Marx: “O que caracteriza os últimos 15 anos de sua obra é, contudo, que agora essa reflexão [por exemplo, sobre a estruturação política de uma sociedade futura não mais capitalista, M.S.] se desenvolve sob a forma de uma crítica à filosofia da história, que com a recusa do materialismo histórico também recusa o eurocentrismo deste”.

Sugiro aqui que essa remissão à dialética e à história dos escritos juvenis de Marx é inadequada, pois incompatível com a concepção de dialética desenvolvida em *O Capital*. Contudo, disso não se segue que Marx tenha caído em contradição. A razão para tal é que as considerações sobre a teoria da história em *O Capital* caem fora do escopo daquilo que é sistematicamente desenvolvido na parte precedente da obra, i.e., o desenvolvimento sistemático das formas sociais mediante as quais o capital leva a cabo sua dominação sobre os seres humanos. Como Marx faz suas considerações históricas fora desse âmbito sistemático – também no prefácio – elas podem e devem ser criticadas com base na dialética de *O Capital*.

No que se segue, quero abordar rapidamente a reação de Marx à recepção de sua concepção de história para, na sequência, argumentar que Marx mesmo parece ter se dado conta das ambivalências de sua concepção de história, especialmente nos seus últimos anos de vida. A favor dessa tese está o fato de que Marx parece ser linguisticamente mais cauteloso na formulação de suas teses acerca da teoria da história.

Numa *Carta à Redação de “Otetschestwennyje Sapiski”* Marx observa: “Qual aplicação meu crítico pode fazer desse esboço histórico [no parágrafo anterior, Marx havia apresentado brevemente o desenvolvimento do capitalismo na Europa Ocidental tal como exposto no capítulo 24 d’*O Capital* – M.S.] sobre a Rússia? Simplesmente somente a seguinte: se a Rússia tende a tornar-se uma nação capitalista conforme o modelo da Europa Ocidental – e nos últimos anos empreendeu muitos esforços nessa direção –, assim ela não

conseguirá realizar isso sem antes ter transformado uma boa parte de seus agricultores em proletários; e uma vez arrancada para o turbilhão da economia capitalista, terá que suportar firmemente as leis desse sistema, exatamente como os outros povos profanos. Isso é tudo. Mas isso é muito pouco para o meu crítico. Ele precisa transformar integralmente o meu esboço histórico do surgimento do capitalismo na Europa Ocidental numa teoria histórico-filosófica do desenvolvimento universal, que é prescrito à maneira de destino a todos os povos, sejam quais forem as circunstâncias históricas nas quais se encontrem, para finalmente chegar àquela formação econômica, que, com o maior impulso das forças produtivas do trabalho universal, assegura o desenvolvimento mais universal do ser humano” (MEW 19, p. 111).

A posição exposta nesta carta de 1877 é, em parte, antecipada no prefácio à edição francesa d’*O Capital*,<sup>27</sup> onde Marx já observara: “O país industrialmente mais desenvolvido mostra agora àqueles países, que o seguem na escada industrial, a imagem de seu próprio futuro” (MEGA<sup>2</sup> II.7, p. 12).<sup>28</sup> Essa formulação é muito mais restrita do que aquela que encontramos no prefácio à primeira edição, que diz: “o país industrialmente mais desenvolvido mostra ao menos desenvolvido somente a imagem de seu próprio futuro” (MEW 23, p. 361). Esse afastamento de uma “teoria histórico-filosófica do desenvolvimento universal” permite que se atribua a Marx uma concepção uniforme de história?<sup>29</sup>

Na correspondência com a comunista russa Vera Sassulitsch, datada a março de 1881, Marx afirma categoricamente: “libertá-la de qualquer dúvida sobre a incompreensão da perspectiva da assim chamada minha teoria [da acumulação primitiva]”, que “a ‘inevitabilidade histórica’ deste movimento está, portanto, restrita *expressamente* aos países da Europa Ocidental” (MEW 29, p. 242). Dessa forma, Marx parece estar convencido de que o desenvolvimento histórico pode assumir características diversas dentro de cada contexto social e cultural. Se isso procede, então também o modelo de fundamentação da inevitável transição histórica para o comunismo, que Marx desenvolvera nos anos 40, é posta em questão. Essa transição, pois, requer uma nova fundamentação. Ora, como fica, agora, a transição ao comunismo, se ela não pode ser dialeticamente impulsionada?<sup>30</sup>

<sup>27</sup> Na sua correspondência com Vera Sassulitsch Marx faz menção precisamente a essa versão francesa de *O Capital*. Compare-se os esboços dessa correspondência MEW 19, p. 384 ss.

<sup>28</sup> Quanto a isso, ver Lindner, 2013, p. 361.

<sup>29</sup> Nessas considerações, oriento-me pelas lúcidas teses de Lindner (2013). Ver especialmente p. 361 ss..

<sup>30</sup> Para fins de clareza: a compreensão do capitalismo e de sua lógica, mesmo que ela seja o míssil mais temível lançado contra a burguesia, pois leva à formação de uma consciência revolucionária para Marx, não conduz por si só a queda do capitalismo.

Numa Carta a Carlo Cafiero, de 29.07.1879, Marx observa: “o desenvolvimento da produção capitalista produz as condições materiais necessárias para a emancipação do proletariado” (MEW 34, p. 384), mas em hipótese alguma Marx fala de um colapso automático desse modo de produção.<sup>31</sup> Como pode, pois, a emancipação tornar-se efetiva? Como é possível fazer a transição ao comunismo? Com essa interrogação fundamental chega-se a famosa tese de Marx formulada no *Urtext von Zur Kritik der politischen Ökonomie*: “Sua existência [do trabalhador assalariado livre, M.S.] é o resultado de um processo histórico doloroso da estruturação econômica da sociedade. Nesse ponto se mostra, de maneira determinada, como a forma de apresentação dialética somente é correta, se ela conhece os seus limites” (MEGA<sup>2</sup> II.2, p. 91).

A forma dialética de apresentação precisa, pois, conhecer os seus limites, e esses limites são demarcados pelo desenvolvimento de seu próprio objeto. Se por um lado a existência do trabalhador assalariado livre é pressuposição fundamental para o surgimento da sociedade produtora de mercadorias, apresentada dialeticamente em *O Capital*, por outro, ele não pode ser deduzido da rede categorial apresentada dialeticamente. Ele é pressuposto. Da mesma forma, a transição para uma sociedade comunista não pode ser deduzida dialeticamente da apresentação das categorias da Crítica da Economia Política. Se o caráter crítico do projeto marxiano fica evidente ao demonstrar a historicidade das categorias com as quais a Economia Política Clássica opera, portanto a própria historicidade do modo de produção capitalista, assim também deve ficar claro que da *compreensão positiva* do *negativo subsistente* não se segue nenhum resultado positivo *per se*. A transformação em ato histórico de uma alternativa ao modo de produção capitalista ainda resta ser efetivada pelos sujeitos historicamente engajados, que compreenderam que o capitalismo está sistematicamente em oposição aos seus interesses vitais. Está-se, pois, diante de uma transição que não pode ser impulsionada dialeticamente, não obstante a apresentação dialética ilumine as razões pelas quais o modo de produção capitalista está em oposição aos interesses vitais dos trabalhadores. Se, pois, o capitalismo produz historicamente as condições para a emancipação do proletariado, enquanto sistema ele precisa ser superado historicamente e, com efeito, por caminhos “não cômodos”, como Marx postula na Carta a Kugelmann, datada a 17 de março de 1868 (MEW 32, p. 541).<sup>32</sup>

### Considerações Finais

<sup>31</sup> Na literatura especializada, há uma ampla discussão sobre a assim chamada teoria do colapso.

<sup>32</sup> Quanto a isso, ver Iber, 2005, p. 287 ss..

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 9	n. 18	Outubro 2020	p. 66-85
--------------------------	-------	-------	--------------	----------

O trabalho buscou evidenciar que a relação de Marx com Hegel, bem como com a Economia Política, teorias que apresentam, para Marx, as interpretações mais sofisticadas da Modernidade, não foi linear. Alfred Schmidt afirma que nos anos 50 Marx realizou uma segunda grande leitura da Lógica de Hegel, frente à primeira, da década 1840. Essa segunda leitura seria marcada por uma ênfase nos aspectos produtivos da *Ciência da Lógica*: “Em verdade, a estrutura metódica de sua obra [Marx, M.S.] repousa sobre uma segunda apropriação, que se inicia nos anos finais da década de 1850, da Grande Lógica de Hegel [...]” (1967, p. 32). Da mesma forma, Marx afirma: “O extraordinário material para a história da economia política, que está acumulado no Museu Britânico, o ponto de vista favorável que Londres garante para a observação da sociedade civil-burguesa, [...], determinaram-me a começar novamente desde o início e trabalhar criticamente o novo material” (MEW 13, p. 10-11). Portanto, também em sua Crítica da Economia Política Marx perpassou um caminho não linear, que o fez recomençar suas leituras desde o início, por ocasião de sua chegada em Londres. A espinha dorsal desta segunda leitura da Economia Política é seguramente o problema do valor. Como Marx escreve na *Das Elend der Philosophie*: “A teoria do valor de Ricardo é a exposição científica da vida econômica presente” (MEW 4, p. 81). Ou seja, o horizonte teórico ou o paradigma de análise do problema do valor é, pelo menos até 1847<sup>33</sup>, a teoria de Ricardo, que, aos olhos ainda do Marx tardio, é o ápice teórico da Escola Clássica. Não obstante essa avaliação positiva da contribuição de Ricardo ao desenvolvimento da Economia Política Clássica, não há como negar que do ponto de vista do Marx de *O Capital*, Ricardo fracassou no tratamento do problema do valor. Cumpre advertir, no entanto, que do fato de Marx fazer uma segunda leitura de Hegel e da Economia Política não se segue um abandono da primeira crítica a Hegel e à Economia Política. Ao contrário, essa segunda leitura decorre do conhecimento de Marx de que a crítica seja a Hegel seja à Economia Política só pode ser levada a cabo em toda a sua radicalidade se se romper com o paradigma conceitual dessas duas teorias. Mas, para tanto, é necessário medir forças com a teoria criticada. Também a relação entre dialética e história não saiu incólume dessa “segunda leitura”.

Buscou-se, desse modo, apresentar a dialética na Crítica da Economia Política como uma *dialética negativa* (Arndt 1994, p. 230; 310), a qual é uma lógica do finito. “A essa dialética *negativa* interessa, na apreensão e exposição daquilo que é, mostrar, ‘na

<sup>33</sup> Assim como, segundo Arndt, a teoria da história de Marx até 1847 é uma teoria teleológica da história ancorada numa certa interpretação de Hegel.

compreensão positiva do subsistente<sup>4</sup> (Marx), a necessidade de sua negação. Essa necessidade não segue um mecanismo da suprassunção no absolutamente necessário (absolut-Notwendige) e não tem, nessa medida, nenhum resultado positivo determinado, que dela se sucederia obrigatoriamente e o qual poderia ser retido como predominando sobre o negativo” (1994, p. 230). Arndt distingue quatro formas de resolução da contradição em Hegel, contra as quais ele objeta, que já na construção da contradição no finito “[é posto] em funcionamento um mecanismo de suprassunção teleológico, o qual gradativamente destitui em seu ser as contradições existentes, no qual o resultado negativo, ao qual elas sucumbem, é reinterpretado teleologicamente na afirmação de uma esfera superior que procede da contradição” (1994, p. 216). Precisamente esse mecanismo de suprassunção teleológico é negado por uma dialética negativa. Não é irrelevante fazer menção a esse ponto, pois, como foi possível verificar, mesmo no Marx da Crítica da Economia Política ainda restaram alguns resquícios de um tal mecanismo de suprassunção, como a famosa tese da negação da negação no primeiro tomo d’*O Capital*. Tais teses são vestígios de um hegelianismo irrefletido, que assume um conceito de contradição dificilmente conciliável com uma dialética negativa, como se supõe ser a dialética n’*O Capital*. O contato de Marx com comunistas de países não europeus e o desenvolvimento de um novo conceito de contradição na Crítica da Economia Política parece terem levado Marx a abandonar o seu esquema de explicação da história universal desenvolvido em meados dos anos 40.

Marx parece ter percebido a tensão entre um método dialético que serve para “glorificar o existente” (MEW 23, p. 27), isto é, sua forma mistificada, e sua forma racional, “porque ela inclui na compreensão positiva do subsistente ela simultaneamente também a compreensão de sua negação, de seu necessário fenecer” (MEW 23, p. 28). Com isso, certamente ficou diante do impasse de se a nova sociedade fosse fundada numa dialética positiva, ela não seria também uma sociedade alienada, uma vez que ela não deve sua fundamentação à ação consciente dos trabalhadores livremente associados, mas a determinadas formas sociais que eles fazem valer de maneira irrefletida. Ora, precisamente a realização das formas sociais de maneira irrefletida parece estar no cerne da crítica de Marx à produção do capital e às formas de alienação por ela engendradas. Seria pouco convincente fundar uma sociedade livre e emancipada nesses termos.

#### **Referências:**

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 9	n. 18	Outubro 2020	p. 66-85
--------------------------	-------	-------	--------------	----------

ARNDT, Andreas. **Dialektik und Reflexion**. Hamburg: Felix Meiner, 1994.

\_\_\_\_\_. **Karl Marx Versuch über den Zusammenhang seiner Theorie**. Berlin: Akademie Verlag, 2011.

CASTORIADIS, Cornelius. **Gesellschaft als imaginäre Institution**. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1990.

DÜSING, Klaus. **Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik**. Bonn: Bouvier, 1976.

HEGEL, Georg. **Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte**. Frankfurt: Suhrkamp, 1986. Citado como TW, Tomo, Página.

HEINRICH, Michael. **Kritik der politischen Ökonomie**. Stuttgart: Schmetterling Verlag, 2004.

HOFF, Jan. **Befreiung heute: emanzipationstheoretisches Denken und historische Hintergründe**. Hamburg: VSA Verlag, 2016.

IBER, Christian. **Grundzüge der Marx'schen Kapitalismustheorie**. Berlin: Parerga, 2005.

\_\_\_\_\_. **Platon Sophistes**. Kommentar von Christian Iber. Studienbibliothek Suhrkamp. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007.

\_\_\_\_\_. **Subjektivität, Vernunft und ihre Kritik**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.

\_\_\_\_\_. **Hegels Konzeption des Begriffs**. In: G.W.F. Hegel Wissenschaft der Logik. Koch, Anton Friedrich; Schick, Friedrike; (Org.). Berlin: Akademie Verlag, 2002.

LINDNER, Urs. **Marx und die Philosophie**. Stuttgart: Schmetterling Verlag, 2013.

MARX, K.; ENGELS, F.; Marx-Engels-Werke. 1962. Citado como MEW, Tomo, Página).

POSTONE, Moishe. **Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft: eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Marx**. Freiburg: Ça Ira, 2003.

QUANTE, Michael. **Karl Marx Ökonomisch-philosophische Manuskripte**. Kommentar von Michael Quante. Studienbibliothek Suhrkamp. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.

SCHÄFER, Rainer. **Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik**. Hamburg: Meiner, 2001.

SCHMIDT, Alfred. Zum Erkenntnisbegriff der Kritik der politischen Ökonomie. In: Walter Euchner, W.; Schmidt, A.; (ORG.). **Kritik der politischen Ökonomie heute 100 Jahre „Kapital“**. Referate und Diskussionen vom Frankfurter Colloquium 1967, Frankfurt am Main, p. 30 – 43, 1967.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. **Filosofia y economia en el joven Marx**. Ciudad de México: Grijalbo, 1982.

# MARX E HEGEL: RUPTURA E CONTINUIDADE NO MÉTODO DIALÉTICO<sup>1</sup>

Roberto Robaina<sup>2</sup>

## Resumo:

Este artigo trata da relação entre Marx e Hegel. Aborda qual a essência da ruptura entre os autores e qual o eixo em torno do qual se pode definir a existência de continuidade. O tema central é a dialética e o método. Recorre ao testemunho de Marx acerca da sua diferença filosófica com Hegel. Parte da reivindicação do materialismo como corrente oposta ao idealismo, do qual Hegel era o principal expoente. A partir daí nos concentramos na discussão sobre a obra principal de Marx, O Capital, e buscamos mostrar a relação entre a escolha de Marx acerca de como começar sua exposição e o método de Hegel. Nosso eixo foi a categoria inicial de Marx, a mercadoria, e estabelecemos a analogia entre as determinações da mercadoria e as categorias iniciais do primeiro livro da Ciência da Lógica, a Doutrina do Ser, afirmando a importância das contradições iniciais para a compreensão do desenvolvimento do movimento do capital.

**Palavras-Chaves:** Ser; Mercadoria; Método; Hegel; Marx.

## MARX AND HEGEL: RUPTURE AND CONTINUITY IN THE DIALECTICAL METHOD

### Abstract:

This article deals with the relationship between Marx and Hegel. It addresses the essence of the rupture between the authors and the axis around which the existence of continuity can be defined. The central theme is dialectics and method. It uses Marx's testimony about his philosophical difference with Hegel and shows materialism as a current opposed to idealism, of which Hegel was the main exponent. From there, we focus on the discussion of Marx's main work, Capital, and explains the relationship between Marx's choice of how to begin his exposition and Hegel's method. We focus on Marx's initial category, the commodity, and establish an analogy between the determinations of the commodity and the initial categories of the first book on the Science of Logic, the Doctrine of Being, establishing the importance of the initial contradictions for understanding the development of the movement of capital.

**Keywords:** To be; Merchandise; Method; Hegel; Marx.

### Introdução

Marx na juventude foi um hegeliano, ativo entre os chamados hegelianos de esquerda. Mas o foi por pouco tempo. Entre os marxistas se estabeleceu uma grande polêmica acerca da influência de Hegel em sua obra. É um fato biográfico, não questionado, que o Capital é a sua obra decisiva, a qual dedicou a maior parte de sua vida intelectual. Não há discussão que foi sua obra madura. Junto com o Manifesto Comunista é seu aporte universal e histórico mais decisivo e a apresentação mais desenvolvida de seu pensamento. É nela que devemos apreciar o peso e a influência de Hegel.

<sup>1</sup> O presente artigo foi elaborado a partir do conteúdo de *Marx e o Núcleo Racional da Dialética De Hegel*, livro da minha autoria, publicado em 2013.

<sup>2</sup> Graduado em História, mestre e doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica. Dirigente nacional do Partido Socialismo e Liberdade – PSOL e vereador no Município de Porto Alegre-RS (BRASIL). carlosrobaina@uol.com.br

## MARX E HEGEL: RUPTURA E CONTINUIDADE NO MÉTODO DIALÉTICO

Roberto Robaina

Pois é no posfácio de O Capital que Marx afirma que seu método é o oposto de Hegel. “Meu método dialético, por seu fundamento, difere do método hegeliano, sendo a ele inteiramente oposto” (MARX, 1987, p.16). Comenta neste prefácio, de 1873, que tratou de Hegel, criticando o que sua obra tem de mistificação, há 30 anos atrás, quando Hegel ainda estava na moda. Marx estava se referindo e nos remetendo a seu livro a “Sagrada Família”, obra escrita em conjunto com Engels e publicada em 1844, um dos poucos livros deste período da vida de Marx efetivamente publicados, dos tantos que foram escritos mas não receberam a forma acabada - tais como os Manuscritos, A Ideologia Alemã, A Crítica à filosofia do direito- a qual Marx tanto exigia de si mesmo antes de entregar ao domínio público suas elaborações.

### Ruptura e continuidade: Sagrada Família e O Capital

Na Sagrada Família, Marx postulava o materialismo francês como base do comunismo e do Iluminismo como movimento que não apenas encabeçou a luta contra as instituições políticas existentes e “contra a religião e a teologia imperantes, mas também e na mesma medida uma luta aberta e marcada contra a metafísica do século XVIII e contra toda a metafísica, especialmente contra a de Descartes, Malebranche, Spinoza e Leibniz” (MARX et al, 2011, p 144), metafísica a qual Marx acusará o idealismo alemão, e Hegel em particular, de restaurar no século XIX. Reivindicará a Grã Bretanha como o lugar de nascimento do materialismo e do método científico, a corrente da qual se declara seguidor. A ciência experimental moderna iniciado por Bacon e seguido por Hobbes é a ciência da experiência e “consiste em aplicar o método racional ao que o sentido nos oferece” (idem, p.147) resumida por Marx da seguinte forma:

A indução, a análise, a comparação, a observação, e a experimentação são as principais condições de um método racional. Entre as qualidades inatas à matéria, a primeira e primordial é o movimento, não apenas enquanto movimento mecânico e matemático, mas também , e mais ainda, enquanto impulso, espírito de vida, força de tensão e tormento – para empregar a expressão de Jacob Bohme – da matéria. As forças primitivas desta são forças essências vivas, individualizadoras, inerentes a ela, e que produzem as diferenças específicas (MARX et al, 2011, p 147).

Marx resumira aqui seu próprio método de investigação. Mais tarde, como veremos, irá diferenciar o método de investigação do método de exposição. O continuador de Bacon e Hobbes foi Locke, com seu “Ensaio sobre a origem do entendimento humano”, e a

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 9	n. 18	Outubro 2020	p. 86-101
--------------------------	-------	-------	--------------	-----------



## MARX E HEGEL: RUPTURA E CONTINUIDADE NO MÉTODO DIALÉTICO

Roberto Robaina

partir de então os franceses com Condillac e Helvétius, em suma os enciclopedistas mais famosos dotaram, nas palavras de Marx, o materialismo inglês “de espírito, de carne e de sangue (idem, p.148). Marx não desprezara os aportes científicos de Descartes, que separou a física da metafísica e que no seu materialismo permitiu o desenvolvimento da ciência da natureza, enquanto a tendência materialista francesa dos enciclopedistas, herdeira do materialismo inglês, desembocou diretamente no socialismo e no comunismo. Está mais do que claro que Marx, em sua obra mais trabalhada, no próprio posfácio de O Capital, nos remete a sua obra no qual se filia a corrente oposta ao idealismo na história da filosofia. É seu período em que reivindica as obras de Feurbach, a “Filosofia do futuro” e “Essência da fé”, ambas críticas a Hegel. Em carta de Marx a Feurbach, escrita em Paris em 11 de agosto de 1844 chega a dizer: “em ditas obras, você, não sei se com intenção, há dado ao socialismo uma base filosófica” (MARX, 1969, p.20). Assim, diante do idealismo e da ideia tão em voga na época de que o espírito domina o mundo, de que a ideia forma a realidade, o pensamento determina o ser, Marx afirma a filosofia materialista, o primado da matéria sobre o espírito, do ser sobre o pensamento. Nas suas teses provisórias para a reforma da Filosofia, Feuerbach explanava:

A filosofia hegeliana é a supressão da contradição entre pensar e ser, como em especial Kant a expressou, porém, observe-se bem, somente a supressão desta contradição – dentro de um elemento, dentro do pensar. Em Hegel, o pensamento é o ser; o pensamento é o sujeito, o ser é o predicado (FEUERBACH, 1969, p. 46).

E em seguida completa: “A verdadeira relação do pensar com o ser é unicamente esta: o ser é o sujeito e o pensar o predicado. O pensar provém do ser, porém não o ser do pensar” (FEUERBACH, 1969, p. 47). O desdobramento destas teses em Marx foi sua definição de que o ser social é que determina a consciência, não o contrário. Este ponto de ruptura com Hegel foi determinante em toda a compreensão de Marx. Estes bases fundamentais parecem mostrar a distância total de Marx em relação a Hegel.

O assunto estaria encerrado para aqueles que consideram a relação de Marx com Hegel uma relação cuja essência é a ruptura. Mas as coisas não são tão simples. Marx reivindica tal ruptura, mas aceita que representa também uma continuidade. No mesmo posfácio supracitado, linha seguida a reivindicação da Sagrada Família, Marx rechaça aos que hoje, passada a moda de Hegel, o tratam como um cão morto. Vai adiante e se declara discípulo. E esclarece que a mistificação que a dialética sofreu nas mãos de Hegel não o

88

## MARX E HEGEL: RUPTURA E CONTINUIDADE NO MÉTODO DIALÉTICO

Roberto Robaina

impediu de ser quem primeiro expôs as formas gerais do movimento de forma ampla e consciente. É um notável reconhecimento. Vale ser dito que logo após reivindicar a Feurbach, ainda na década de quarenta do século XIX, Marx escreveu as suas 11 teses, muito conhecidas sobre os limites do materialismo de Feurbach, afirmando que o defeito de todo o materialismo anterior, incluindo o de Feurbach, é que só concebe o objeto, a realidade, a sensorialidade, sob a forma de objeto (objekt) ou de contemplação, porém não como atividade sensorial humana, como prática, não de um modo subjetivo” (Tese I). O idealismo desenvolveu este lado ativo, reconhece Marx em 1845.

No posfácio Marx faz seu reconhecimento de que a dialética na sua forma racional – ou seja posta de cabeça para cima – e portanto negando o invólucro místico de Hegel – causa horror à burguesia e é essencialmente crítica e revolucionária na medida em que sua concepção do existente aprende o caráter transitório do existente e as formas em que se configura seu devir. Apesar disso Marx não explica aí como desenvolve seu método, se limitando a afirmar que o método de exposição difere do método de pesquisa, sendo o segundo o apoderamento da matéria, de seus pormenores, análise do desenvolvimento das suas diferentes partes e as conexões entre elas. A descrição deste movimento real deve ser feita depois, espelhada num plano ideal. Se referindo a Hegel, é só no plano da descrição, confessa Marx “no capítulo sobre teoria do valor, joguei, várias vezes, com seus modos de expressão peculiares” (MARX, 1987, p.16).

Aqui já é fundamental ter em conta o que significa o modo de exposição. Não se trata de um discurso. Marcos Müller define como o assunto era tratado por Hegel:

Exposição é, também, um conceito central da dialética especulativa de Hegel. A Ciência da Lógica se apresenta como a exposição sistemática das categorias do pensamento puro enquanto formas de concepção da realidade, com o intuito de fundar o próprio conceito de ciência (filosófica) e de método. Ela pretende, assim, justificar o seu único pressuposto, o de que a razão, especificamente, o conceito enquanto ideia, tem em si a força infinita de sua auto-realização (Müller,1982, p.3).

A leitura e o estudo atento de O Capital revela mais do que um jogo “com os modos de expressão peculiares” de Hegel e revela muito do núcleo racional da dialética, que teve em Hegel “quem primeiro expôs as formas gerais do movimento de forma ampla e consciente”. (idem, p.17.).

Na *Ciência da Lógica*, obra em que Hegel ensina seu método, deixa claro que somente quando algo tem em si mesmo uma contradição se move por si mesmo, tem impulso

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 9	n. 18	Outubro 2020	p. 86-101
--------------------------	-------	-------	--------------	-----------

## MARX E HEGEL: RUPTURA E CONTINUIDADE NO MÉTODO DIALÉTICO

Roberto Robaina

e movimento e que apenas com o método dialético se apreende o fenômeno em seu desenvolvimento, em sua passagem de um estado a outro, relacionando forma e conteúdo e tratando sempre de ligar a lógica ao conteúdo do processo, assimilando precisamente o movimento interno de seu conteúdo e seu caráter relacional.

O método não é distinto de seu objeto e conteúdo, pois é o próprio conteúdo, a dialética que este encerra em si, que o impulsiona para frente. É por isso que nenhuma exposição pode ser considerada científica se não seguir o curso deste método; e se não se adapta ao seu ritmo sensível, pois este é o da própria coisa (HEGEL, 1968, p. 50).

Em outras palavras, Hegel não aceitava a ideia de um método que fosse exterior ao movimento objetivo das coisas. “Só o método consegue domar o pensamento e levá-lo à coisa e aí o reter”, disse no prefácio da segunda edição da pequena lógica (HEGEL, 1969, p. 45). Marx utilizou com muita força este método, que, segundo Hegel, nada mais é do que a forma do autodesenvolvimento do seu conteúdo, a exposição do movimento lógico do conteúdo, da coisa mesma. Trata-se de uma retomada de Hegel para a compreensão do objeto de estudo de Marx, a saber, o modo de produção capitalista e suas formas do movimento. Assim, esclarece novamente Müller,

Dialética significa em *O Capital* primeiramente e, também, predominantemente, o “método/exposição” crítica das categorias da economia política, o método de “desenvolvimento do conceito de capital” a partir do valor, presente na mercadoria, enquanto ela é categoria elementar da produção capitalista que contém o “germe” das categorias mais complexas. O conceito fundamental, aqui, para o Marx crítico da economia política, é o da “exposição”, método de “exposição”, que designa o modo como o objeto, suficientemente aprendido e analisado, se desdobra em suas articulações próprias e como o pensamento as desenvolve em suas determinações conceituais correspondentes, organizando um discurso metódico (Müller, 1982, p. 2).

Os argumentos que seguem estão focados na discussão sobre como Marx decide finalmente iniciar sua exposição da obra *O Capital*. Não iremos, portanto, abordar o desenvolvimento das categorias econômicas de Marx em *O Capital* e sua possível analogia com a Lógica de Hegel. Nos limitaremos ao começo.

A dialética em *O Capital* - Por onde começar?

Lênin disse certa vez que não se podia entender *O Capital* sem ter lido e estudado toda a Lógica de Hegel. Completou dizendo que nenhum marxista o havia entendido. Embora

## MARX E HEGEL: RUPTURA E CONTINUIDADE NO MÉTODO DIALÉTICO

Roberto Robaina

este aforismo contenha certo exagero, não há dúvida de que a estrutura metodológica desenvolvida por Hegel foi muito útil na elaboração de Marx, e ajuda muito a entender as relações sociais capitalista enquanto uma totalidade em movimento, por um processo de contradições cada vez maiores e determinações mais completas; um processo de automovimento.

Enquanto em Hegel a lógica é do conceito, em Marx se trata da lógica do processo social de produção capitalista. Ao examinar *O Capital*, se percebe que de fato o tratamento dado por Marx, sobretudo nos primeiros capítulos do livro, tem uma estrutura que se apresenta como um sistema organizado de categorias, em que a exposição parte de uma categoria inicial mais simples a partir da qual as demais categorias podem ser derivadas. As contradições e tensões da categoria inicial vão chamando para o sistema outras categorias e conceitos, que se articulam num todo estruturado cada vez mais complexo.

Em *O Capital* Marx tratou das leis do modo de produção capitalista, as leis de seu nascimento, desenvolvimento e crise. Este foi seu objeto. E aqui aplicou o conceito de contradição como motor do desenvolvimento, como a lógica interna do movimento econômico. Para Marx as contradições de classes, no caso do modo de produção capitalista, eram acompanhadas por uma contradição no interior do próprio funcionamento do sistema do capital. Marx deixa claro que um dos seus precursores na economia, certamente o principal deles, David Ricardo, também partia das contradições. E via nelas um caráter natural. Mas a burguesia não pode levar adiante este raciocínio. Eram os anos 20 e 30 do século XIX. Depois disso, a burguesia conquistara poder político na França. Na Inglaterra, a luta de classes se intensificou; a verdade passou a deixar de ser importante para a classe dominante. Souo o dobre de finados da ciência econômica burguesa, nas palavras de Marx. A partir de então a economia burguesa assumiu a ideologia da harmonia, de que o modo de produção capitalista, além de natural, tende ao equilíbrio e à estabilidade.

Vale ressaltar que, segundo Marx, a economia tem leis, mas são válidas por períodos determinados da evolução social. A regularidade econômica é então datada. Nisso se diferenciava claramente de Ricardo, para quem as leis eram naturais e eternas. Daí a enorme importância da dialética de Hegel. Em sua racionalidade, a dialética afirma o existente e ao mesmo tempo sua negação.

A questão posta por Marx foi por onde deveria se começar para expor esta lógica interna. Qual categoria a partir da qual a estrutura do todo se articularia num processo de desenvolvimento das contradições? Marx resolveu começar sua obra pela análise da

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 9	n. 18	Outubro 2020	p. 86-101
--------------------------	-------	-------	--------------	-----------

## MARX E HEGEL: RUPTURA E CONTINUIDADE NO MÉTODO DIALÉTICO

Roberto Robaina

mercadoria. Para ele o começo era fundamental para quem quisesse compreender a ciência. Deixa claro esta questão no prefácio, onde assinala também a importância da abstração para o desenvolvimento do pensamento e a apreensão do real, do concreto como concreto pensado. Suas palavras eram estas: “Todo o começo é difícil em qualquer ciência”.

Por isso, o Capítulo I é o que oferece maior dificuldade à compreensão, notadamente a seção que contém a análise da mercadoria. Nele procurei expor, com maior clareza possível, o que concerne especialmente à análise da substância e da magnitude do valor. A forma do valor, a qual tem no dinheiro sua figura acabada, é muito vazia e simples. Apesar disso, tem o espírito humano, há mais de dois mil anos, tentado em vão devassá-la, embora conseguisse analisar, pelo menos com aproximação, formas muito mais complexas e ricas de conteúdo. Por quê? Porque é mais fácil estudar o organismo, como um todo, do que suas células. Além disso, na análise das formas econômicas, não se pode utilizar nem microscópio nem reagentes químicos. A capacidade da abstração substitui esses meios. A célula econômica da sociedade burguesa é a forma mercadoria, que reveste o produto do trabalho, ou a forma de valor assumida pela mercadoria. Sua análise parece, ao profano, pura maquinação de minuciosidades. Trata-se, realmente, de minuciosidades, mas análogas àquelas da anatomia microscópica (MARX, 1985, p. 16).

Aqui fica visível também como era rica a colaboração de Marx e Engels. Parece óbvio que a consideração de Marx sobre o estudo da célula teve inspiração em Engels. Bem antes da conclusão de *O Capital*, o velho amigo escreveu para Marx uma carta entusiasmada:

O microscópio conduziu a resultado ainda mais importante que a química; a principal coisa que revolucionou na fisiologia enquanto um todo, e que fez possível pela primeira vez a fisiologia comparada, é o descobrimento da célula (nas plantas por Schleiden e nos animais por Schwann, ao redor de 1836). Tudo é célula. A célula é o ser em-si-mesmo de Hegel, e seu desenvolvimento segue exatamente o processo hegeliano, terminando na Ideia, isto é, em cada organismo completo (MARX et al, 1987, p. 100).

Em Marx a célula passou a ser a mercadoria no interior da qual seu desenvolvimento leva até ao capital, isto é, o equivalente à ideia em Hegel, caso queiramos manter a analogia de Engels. A importância desta descoberta não é menor. Marx ficou muito tempo pensando antes de decidir por onde começar. Encontrar no modo de produção capitalista o equivalente da célula na biologia somente foi possível com o aprendizado anterior do ser em si de Hegel. O conceito do ser em si em Hegel foi muito bem explicado pelo próprio em sua monumental história da Filosofia.

O que agora se nos apresenta na evolução é que deve existir algo que é desenvolvido, logo algo envolvido, o germen, a aptidão, a potência, é o que Aristóteles chama dynamis, isto é a possibilidade (mas a possibilidade real, não, por certo, uma possibilidade superficial), ou, como é chamada, e em si, aquilo que é em si e só imediatamente assim (HEGEL, 1976, p. 33).

E segue na mesma explicação definindo que se trata ainda de uma abstração. E é isso mesmo que Marx explica ao começar pela mercadoria, a necessidade de começar pelo mais simples, mas que tem no seu interior as determinações da totalidade. Hegel diz:

Do que é em si tem-se ordinariamente a alta opinião de que é o verdadeiro. Aprender a conhecer Deus e o mundo, quer dizer: conhecê-los em si. Mas o que é em si, não é ainda o verdadeiro, mas o abstrato; é o germe do verdadeiro, a aptidão, o ser em si do verdadeiro. É alguma coisa simples, sem dúvida, o que contém, o que possui as qualidades do múltiplo em si, mas na forma de simplicidade, um conteúdo que ainda está envolto. (HEGEL, 1976, p. 33)

A importância do conceito de “ser em si” e da dinâmica nele implicada é ainda reforçada:

Um exemplo disso é o germe. O germe é simples, quase um ponto. Até por meio do microscópio, descobre-se pouca coisa nele. Mas este simples contém todas as qualidades da árvore. No germe está contida toda a árvore, seu tronco, seus ramos, suas folhas, suas cores, o cheiro, o sabor etc. Entretanto, este simples, o germe, não é a árvore. Esta diversidade ainda não existia. É essencial saber isto: que algo que contém uma diversidade em si, mas que ainda não existia por si (HEGEL, 1976, p. 33).

93

É óbvio que Marx teve como alicerce estas definições quando sustentou que a mercadoria era a célula da produção burguesa, e no seu interior encontram-se todas as determinações do capital, mas que a mercadoria não é ainda o capital.

Deduzir todo o capitalismo a partir da estrutura da mercadoria e da necessidade que o trabalho provado tem de se representar como trabalho social não é um procedimento “filosófico” que pudesse ser substituído por outros procedimentos porventura mais “potentes”. Trata-se antes de um procedimento que reproduz a verdadeira estrutura da sociedade mercantil desenvolvida (JAPPE, 2006, p. 174).

Jappe corretamente sustenta que captar os “conceitos essenciais da sociedade mercantil permite compreender-lhe o mecanismo sem ter que lhe examinar todos os pormenores empíricos” (JAPPE, 2006, p. 174). Concordo com Jappe e por isso há de fato uma estrutura lógica em *O Capital*, não apenas uma exposição histórica. Mas vejamos um pouco sobre a definição deste conceito simples, este início de Marx, a mercadoria. Ao tratar este conceito, a analogia que salta à vista é com o primeiro livro da *Lógica de Hegel*, isto é, a *Doutrina do Ser*.

A Mercadoria em O Capital e a Doutrina do Ser em Hegel

A doutrina econômica de Marx começa definindo que a produção capitalista é a produção generalizada de mercadorias. Em primeiro lugar a mercadoria precisa ter utilidade. A utilidade é o valor de uso que os trabalhadores produzem, a saber, objeto útil para atender às diversas necessidades humanas e base material da riqueza em qualquer sociedade. Mas no capitalismo o valor de uso produzido tem como objetivo ser vendido, isto é, um produto para ser trocado. Isso quer dizer que a mercadoria pressupõe o valor de troca, a produção para ser vendida no mercado.

Ao falar de valor de uso e valor de troca nos remetemos aos conceitos tão importantes em Hegel: qualidade e quantidade. O valor de uso envolve qualidade; sua produção demanda um determinado tipo de trabalho, com determinada capacidade técnica, específica, que produz um objeto determinado, com determinada utilidade, com uma qualidade concreta. Seja um carro, um computador, ou, para usar o exemplo típico de Marx, um casaco. Mas a mercadoria é produzida para ser trocada. Para a produção de valor de troca o valor de uso é apenas sua substância material. O valor de troca envolve quantidade, e revela-se, segundo Marx, na relação de troca, relação quantitativa entre valores de uso de espécies diferentes, na proporção em que se trocam as mercadorias sujeitas a mudanças constantes no tempo e no espaço.

Mas como estabelecemos a relação de troca, a proporção entre os produtos no mercado? É lógico que para serem trocados os valores de troca precisam ser comparados, e, portanto, ter algo em comum. Não pode ser sua utilidade concreta. Não há porque trocar valores de qualidade igual. Não tem porque se trocar uma gravata por outra gravata igual. O certo é que alguém vende algo de que não tenha necessidade imediata e compra aquilo que tem necessidade.

Assim, a mercadoria que é um não valor de uso para o proprietário, que detém a mercadoria para ser vendida, é valor de uso para o não proprietário que necessita comprar a mercadoria. Logo, sua qualidade comum não pode ser seu valor de uso concreto, já que a utilidade diferente delas é o que motiva a troca. Marx chega à conclusão de que a qualidade que as mercadorias têm em comum, o que permite que as mesmas sejam comparadas, comensuráveis, é ser produto do trabalho humano, dispêndio humano de músculos, nervos, inteligência, energia.

## MARX E HEGEL: RUPTURA E CONTINUIDADE NO MÉTODO DIALÉTICO

Roberto Robaina

Chegamos ao conceito fundamental de Marx: o conceito de valor. O valor é o trabalho humano despendido para produzir mercadorias. É a partir dele que se pode comparar mercadorias diferentes. Mas qual a medida do valor? A mesma é medida em tempo de trabalho. É este tempo de trabalho que se expressa, que se manifesta no valor de troca da mercadoria. O valor de troca de uma mercadoria é medido em tempo de trabalho. A mercadoria é um determinado valor cuja medida é o tempo de trabalho humano gasto em sua produção, mas não um tempo particular, específico, de cada mercadoria. Marx explica que não é qualquer tempo, mas o tempo de trabalho socialmente necessário, isto é, o tempo de trabalho social médio necessário para produzi-la nas condições de produção socialmente normais.

A mercadoria é a unidade entre dois termos, o valor de uso e o valor de troca. Estes dois conceitos, no caso, o valor de uso e o valor de troca, correspondem a dois tipos de trabalho, o trabalho concreto e o trabalho abstrato, respectivamente. O trabalho concreto, que dá a especificidade do trabalho realizado e o trabalho abstrato, que expressa o dispêndio de trabalho em geral, em força humana geral, não específica, medido em tempo. O tempo de trabalho socialmente necessário é a combinação de valor de uso e de valor de troca, que por sua vez são resultados do trabalho concreto e do trabalho abstrato.

Nas escolas de economia dirigidas por Nahuel Moreno, o pensador e militante político argentino ensinava como Marx utilizava-se de Hegel para entender o conceito de medida, fundamental na definição do conceito de ser em Hegel e de valor em Marx. Em Hegel a medida é justamente a síntese da qualidade e da quantidade. Moreno explicava que um sujeito não pode ir ao armazém e pedir simplesmente açúcar: “quero açúcar”, sem dizer quanto, é um pedido sem sentido. Da mesma forma não pode simplesmente dizer quero 1k, sem dizer 1k do que. Então, a medida é unidade da quantidade e da qualidade. Assim, a mercadoria tem que ter qualidade e quantidade para ter medida. E o tempo de trabalho consiste justamente na medida de valorização do capital, isto é, quanto maior o tempo de trabalho socialmente necessário para a produção das mercadorias maior é seu valor.

O valor de uso e o valor de troca, o trabalho concreto e abstrato, se unem no conceito de mercadoria. O valor de troca representa o valor que tem como base material, como pressuposto ter valor de uso. Podemos dizer que mais uma vez aqui se expressa o

Procedimento dialético de Hegel, que separa teoricamente a totalidade do mundo da experiência imediatamente dado em pares de conceitos opostos para depois, da contraposição e união dos conceitos abstratos que se negam reciprocamente, voltar

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 9	n. 18	Outubro 2020	p. 86-101
--------------------------	-------	-------	--------------	-----------



## MARX E HEGEL: RUPTURA E CONTINUIDADE NO MÉTODO DIALÉTICO

Roberto Robaina

novamente a esta totalidade concreta, agora, entretanto, como totalidade conceitual (KORSCH, 1979, p. 158).

Neste duplo aspecto da mercadoria está internalizada a contradição que irá se desenvolver em escala cada vez mais ampliada. A diferença entre o valor de uso e o valor de troca se converterá em contradição, e em oposição entre ambas, até chegar depois na contradição e até no antagonismo entre a mercadoria e o dinheiro.

Nesta contradição básica entre valor de uso e valor de troca está posta a primeira possibilidade da crise, embora as condições completas para a mesma ainda não possam se desenvolver no nível da produção simples.

O comprador passa a ter a mercadoria, o vendedor o dinheiro, isto é, uma mercadoria que entra em circulação a qualquer tempo. Ninguém pode vender sem que alguém compre. Mas ninguém é obrigado a comprar imediatamente, apenas por ter vendido. A circulação rompe com as limitações do tempo, de lugar, e individuais, impostas pela troca de produtos, ao dissociar a identidade imediata que, nesta última, une a alienação do produto próprio e a aquisição do alheio, gerando a antítese entre venda e compra (MARX, 1987, p. 128).

Na ampliação da troca já está a possibilidade da crise. Afinal, com a separação entre o ato de venda e de compra está a possibilidade de que ao ato de venda não se suceda um de compra. Por algum motivo, qualquer que seja interrompida a circulação de mercadorias, teríamos um quadro de mercadorias inventáveis.

Uma questão mais deve ser dita. O conceito de valor, isto é, de tempo de trabalho socialmente necessário não é um conceito material. Trata-se de uma relação social. Não se pode ver a relação; ela pode ser representada pela mercadoria, mas o tempo de trabalho socialmente necessário não é a mercadoria  $x$  nem  $y$ . Ele se estabelece a partir de uma relação social entre pessoas no processo de produção.

É interessante observar as repercussões da obra de Hegel também no conceito de dinheiro, sobretudo do dinheiro que se transforma em capital. Para usar os conceitos de Hegel, neste caso é quando a substância se transforma em sujeito que se automovimenta: “O movimento pelo qual adquire valor excedente é seu próprio movimento, sua expansão, logo sua expansão automática. Por ser valor, adquiriu a propriedade oculta de gerar valor. Costuma parir ou pelo menos põe ovos de ouro” (MARX, 1987, p. 185).

Até aqui nos limitamos as categorias iniciais de O Capital. Não vamos além. O que apenas insistimos é que a leitura está baseada no seguinte argumento.

## MARX E HEGEL: RUPTURA E CONTINUIDADE NO MÉTODO DIALÉTICO

Roberto Robaina

Uma vez dadas as categorias de base, toda a evolução do capitalismo, até a respectiva saída de cena, está já programada ao longo das contradições que decorrem da primeira. A contradição originária entre trabalho concreto e trabalho abstrato, entre valor de uso e valor, comporta o nascimento de formas novas, as quais, por seu turno, se revelam contraditórias, suscitando, portanto, outras formas novas, e assim por diante, num movimento aparentemente sem fim (JAPPE, 2006, p. 175).

Como explicou muito bem Karel Kosik (2011, p. 181), Marx sabe que a mercadoria é “a forma concreta do produto do trabalho”, o “concreto econômico mais simples”, “a forma celular”, na qual “se contém, de modo oculto, não desenvolvido e abstrato todas as determinações fundamentais da economia capitalista” porque já havia estudado o capitalismo em sua totalidade, no seu conjunto de determinações desenvolvidas.

A mercadoria pode servir de ponto de partida da exposição científica porque já se conhecia o capitalismo em seu conjunto. Do ponto de vista metodológico isto significa o descobrimento de uma conexão dialética entre um elemento e a totalidade, entre um embrião não desenvolvido e o sistema desenvolvido e em funcionamento. A legitimidade e a necessidade da mercadoria como ponto de partida da análise do capitalismo é demonstrada nos primeiros três livros de *O Capital*, isto é sua parte teórica (KOSIK, 2011, 181).

Fica aqui claro que a demonstração do começo se encontra no conjunto da obra. Nela veremos a odisseia da mercadoria, como se fosse o sujeito da história, vendo a estrutura do mundo capitalista tal como seu movimento real a cria, acompanhando suas leis de movimento, suas aparências e desdobramentos, que quer dizer também o desenvolvimento de suas contradições, que envolve não apenas a economia, mas a atividade social e política, a própria luta de classes. O conceito, neste caso o *capital* como relação social, se desenvolve através de contradições. Por isso veremos mais de perto algumas das categorias básicas e seus desdobramentos.

Sabe-se que Hegel começou sua exposição em a Ciência da Lógica pelo ser, o mais simples e abstrato, sem determinações. Como vimos, Marx descobriu a importância do conceito de valor e utilizou a categoria da mercadoria para constituir o todo a partir de sua expansão. O valor de troca historicamente surgiu antes do capital. Estava presente, conforme Marx, nos porões da sociedade burguesa. Foi um processo histórico que levou o valor de troca a ser incorporado em determinações mais complexas, a ir cumprindo um papel dominante com o desenvolvimento do próprio capitalismo. Trata-se da impressão de uma construção a priori, porque de fato Marx descortina o real a partir de uma exposição que vai do mais simples ao mais complexo e que, começando pela mercadoria, segue sua exposição pela expansão das determinações da própria mercadoria, num movimento que se desenvolve pelas

97

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 9	n. 18	Outubro 2020	p. 86-101
--------------------------	-------	-------	--------------	-----------

## MARX E HEGEL: RUPTURA E CONTINUIDADE NO MÉTODO DIALÉTICO

Roberto Robaina

contradições contidas em seu interior. É começando sua exposição pelo abstrato que Marx, seguindo Hegel, defendeu que deveria ir-se construindo o concreto como um concreto pensado.

O imediato e mediato – a influência evidente de Hegel

A importância da abstração remete à discussão sobre o círculo do concreto-abstrato-concreto. O concreto é o verdadeiro ponto de partida, dizia Marx. Parece concreto e real, objetivo, começar pelo estudo da população. Trata-se de quem realiza a atividade social. Mas como compreender a população? A população embora pareça ser o mais concreto, é uma abstração sem as classes sociais que a compõem. Por sua vez, é uma generalidade falar de classes sem referir-se às relações de propriedade, como é distribuído o produto social, o que envolve discutir o capital e o trabalho assalariado, o que supõe a produção de mercadorias, a troca, o dinheiro etc. Estas são lições de Marx que o levava a concluir que o começo pela população era apenas uma representação caótica do todo. (MARX, Grundrisse, 2011)

Então, quando se começa a investigação temos a representação caótica do todo. O desafio é compreender este todo e para tanto é preciso analisar, separar, ou seja, é preciso começar abstraindo. Ao mesmo tempo, é preciso ver a conexão entre os processos, as leis internas do seu desenvolvimento. Para se chegar ao concreto pensado se necessita, se pressupõe a abstração. A percepção do objeto pelo sujeito já é uma primeira abstração que precisa se desenvolver para que o pensamento apreenda o concreto, reproduza o concreto como concreto pensado. O concreto pensado, sendo um resultado, é uma nova abstração para o desenvolvimento do pensamento, que vai do simples para o complexo, em totalizações mais ricas num processo de aproximação sucessiva do real. Abstrato e concreto são também, como tudo em Hegel, termos relativos, já que o concreto como resultado é o abstrato que serve de base para uma nova elaboração. Para tanto tem que fazer análises e separações, novas abstrações.

Lênin defendia esta posição com as seguintes palavras:

Hegel tem toda a razão no essencial contra Kant. O pensamento, subindo do concreto ao abstrato não se afasta – se ele é correto – (e Kant, como todos os filósofos, fala do pensamento correto) – da verdade, antes se aproxima dela. A abstração da matéria, da lei da natureza, a abstração do valor etc., numa palavra, todas as abstrações científicas (corretas, sérias, não absurdas) refletem a natureza mais profundamente, mais fielmente, mais completamente. Da intuição viva ao

98

## MARX E HEGEL: RUPTURA E CONTINUIDADE NO MÉTODO DIALÉTICO

Roberto Robaina

pensar abstrato e dele à prática – tal é o caminho do conhecimento da verdade, do conhecimento, da realidade objetiva (LÊNIN, 1989, p. 155).

Em seus cadernos filosóficos Lênin ainda cita Hegel aprovando a seguinte ideia:

A lógica é a doutrina do conhecimento. O conhecimento é o reflexo da natureza pelo homem. Mas não é um reflexo simples, imediato, total, mas o processo de uma série de abstrações, da formação, da constituição dos conceitos, leis etc. E em seguida completa: “O homem não pode abarcar = refletir = representar a natureza toda, inteiramente, a sua “totalidade imediata”, pode apenas perpetuamente aproximar-se disso, criando abstrações, conceitos, leis, um quadro científico do mundo etc., etc. (LÊNIN, 1989, p. 166).

Uma palavra a mais sobre a apreensão do real e a questão da abstração vale ser dita para percebemos como Marx utilizava a obra de Hegel e seu método. Sabe-se que Marx (2011) definia que era útil se referir à produção em geral, mas, ao mesmo tempo, deixava claro que era preciso avançar em suas determinações específicas para compreender a realidade concreta. Ele dizia que todas as épocas têm características em comum, determinações em comum e que a produção em geral é uma abstração, mas uma abstração razoável, na medida em que efetivamente destaca e fixa o elemento comum, poupando-nos assim da repetição.

Em outras palavras, a produção em geral não é a produção em seus momentos históricos, em sua concretude, em sua especificidade, mas há neste conceito, isto é na produção em geral, traços de todos estes momentos. O conceito de produção, contudo, exige uma aproximação do concreto via sua particularização. Esta era a convicção de Marx. É evidente que Marx adotou esta conclusão bebendo do método de Hegel, cujas palavras eram claras: “o conceito é um saber verdadeiro”. E em seguida completava: “O conceito é o universal que se particulariza a si mesmo (por exemplo, o animal como mamífero, acrescenta isso à determinação exterior do animal)” (HEGEL, 1976, p. 29). Nas categorias de Marx a produção em geral se particulariza a si mesmo na produção capitalista.

E Hegel ainda explicava:

O fato de ser o pensamento não já abstrato, mas determinado, ao determinar-se a si mesmo, o resumimos na palavra “concreto”. O pensamento se deu um conteúdo, tornou-se concreto, isto é, se unificou ao desenvolver-se. Donde se conceberam e se uniram inseparavelmente várias determinações na unidade (HEGEL, 1976, p. 29).

Ensinava, ainda, que a abstração do pensamento é o universal e o conceito o determinante de si, que se particulariza. E o particular, seguindo Marx, é o processo de

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 9	n. 18	Outubro 2020	p. 86-101
--------------------------	-------	-------	--------------	-----------

## MARX E HEGEL: RUPTURA E CONTINUIDADE NO MÉTODO DIALÉTICO

Roberto Robaina

produção capitalista, o D-M-D'. De tudo o que foi dito, vale reformar que a obra econômica de Marx, embora tenha bebido da lógica de Hegel para compreender e expor o movimento de O Capital, não substancializava o lógico. Por isso, enquanto as categorias de Hegel eram filosóficas, as categorias em Marx, que são determinações do ser, eram econômicas e sociais.

Sua dialética não era o movimento abstrato do espírito, mas o movimento de forças econômicas e sociais, e mais especificamente o movimento – e, portanto, suas contradições – do regime do capital. Assim, a dialética de Marx foi muito diferente da dialética de Hegel, à medida que foi uma dialética materialista, cujos movimentos e a história não foram uma aplicação da dialética abstrata.

### Referências:

CAMPOS, Lauro. **A Crise Completa**. São Paulo: Boitempo, 2001.

CHÂTELET, François. **O Pensamento de Hegel**. Lisboa: Editorial Presença, 1968.

FEURBACH, Ludwig. **La Filosofia Del Futuro**. Buenos Aires: Ediciones Calden, 1969.

HEGEL, G. W. F. **Correspondance**. Paris: Gallimard, 1963.

\_\_\_\_\_. **Ciencia de la Lógica**. Buenos Aires: Ediciones Solar y Libreria Hachette, 1968.

\_\_\_\_\_. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome**. Lisboa, Edições 70, 1969, v. I.

\_\_\_\_\_. **Introdução à História da Filosofia**. São Paulo: Hemus, 1976.

HEGEL, G. W. F. **Propedêutica Filosófica**. Lisboa: Edições 70, 1989.

\_\_\_\_\_. “A Filosofia do Espírito”. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**. São Paulo: Loyola, 1995.

\_\_\_\_\_. **Fenomenologia do Espírito**. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

JAPPE, Anselm. **As Aventuras da Mercadoria: Para uma nova crítica do valor**. Portugal: Antígona, 2006.

KORSCH, Karl. **Teoría Marxista y Acción Política**. México: PYP, 1979.

KOSIK, Karel. **Dialética do Concreto**. São Paulo: Paz e Terra, 2011

LÉNINE, V. I. **Obras Escolhidas**. Lisboa: Edições Avante, 1989. Tomo VI.

MARX, Karl. **Grundrisse**. Buenos Aires: Siglo XXI, 1972.

\_\_\_\_\_. **Grundrisse**. São Paulo: Boitempo, 2011.

\_\_\_\_\_. **O Capital**. São Paulo: Bertrand Brasil/DIFEL, 1987, Livro I.

100

## **MARX E HEGEL: RUPTURA E CONTINUIDADE NO MÉTODO DIALÉTICO**

Roberto Robaina

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Correspondência Marx e Engels**. Buenos Aires: Editorial Cartago, 1987.

\_\_\_\_\_. **Cartas Filosóficas e o Manifesto Comunista de 1848**. Carta a Paul V. Annenkov. São Paulo: Moraes, 1987.

\_\_\_\_\_; ENGELS, Friedrich. **A Sagrada Família**. Rio de Janeiro: Presença, 1974.

\_\_\_\_\_; ENGELS, Friedrich. **O Manifesto Comunista 150 Anos Depois**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

MULLER, Marcos. **Exposição e Método Dialético em “O Capital”** Boletim Seaf, número 2, Belo Horizonte, 1982.

MORENO, Nahuel. **Lógica Marxista e Ciências Modernas**. São Paulo: Sundermann, 2007.

ROBAINA, Roberto. **Marx e o núcleo racional da dialética de Hegel**. São Paulo: AlfaÔmega, 2013.

# ZUR DISKUSSION UM DIE MARXSCHES KRIKISCHE DARSTELLUNG. EIN DIALOG MIT DER METAPHYSIKKRITIK HEGELS

Pablo Pulgar Moya<sup>1</sup>  
Angelo Narváez León<sup>2</sup>

## Zusammenfassung:

Die metatheoretische Charakterisierung der Marxschen Verfahrensweise repräsentiert vielleicht die wichtigste Problematisierung der Wissenschaftlichkeit seiner Ökonomiekritik. Trotz der großen Unterschiede zwischen den unterschiedlichen Paradigmen in der Marxschen Methode kann man etwas Gemeinsames in allen diesen Lektüren finden: die gemeinsame Anerkennung der Darstellung der politischen Ökonomie als Kritik. Die Analyse der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Kategorien sollte nach Marx vor allem in einer kritischen Weise durchgeführt werden. Somit ist die Kritik nicht nur eine Bezeichnung der Darstellung, sondern eine wesentliche Komponente ihrer Wissenschaftlichkeit. Die theoretische Rekonstruktion der Wissenschaft bei Marx findet in Hegels Kritik-Auffassung ein grundlegendes Instrument für die Entwicklung einer gegenständlichen Dialektik.

So ist unser Beitrag eine Untersuchung über die Rekonstruktion der kritischen Darstellung. Unsere Diagnose zeigt, dass die kritische Darstellung der Wertformen auch eine *kritische Übernahme* der kritischen Darstellung der Metaphysik reproduziert. Die Realabstraktionen der Marxschen Darstellung versuchen eine eigentümliche Logik zu erörtern, die die Erscheinungsformen als Produkt des menschlichen Verhältnisses versteht. Um die "Realität" bzw. "Eigentümlichkeit" dieser *realen* Abstraktionen aufzufassen, muss man nicht nur die Darstellung als kritische Aufgabe verstehen, sondern auch die Weise dieser Darstellung als gesellschaftliche Reproduktionsprozess ihrer Kategorien. Die Kritik an der bürgerlichen Gesellschaft ist die Kritik an ihren Formen, welche für die Nationalökonomien als naturwüchsig gegebene erscheinen. So ist die Aufgabe des *Kapital* und anderen Spätwerken die Darstellung der Anatomie der bürgerlichen Erscheinungsformen in einer verketteten, systematischen Weise. Für die Analyse der politischen Ökonomie ist der Wert die abstrakteste Form aller Erscheinungen, insofern er die einzige Form ist, welche subjektlos und beziehungslos erscheinen kann. Er ist die dünnste Vorstellung der ganzen Wirtschaft und gleichzeitig die Zellenform der gesamten kritischen Darstellung des kapitalistischen Reichtums.

**Stichwörter:** Darstellung, Kritik, Wert, Hegel, Metaphysikkritik.

## FOR A DISCUSSION ON MARX'S CRITICAL PRESENTATION. A DIALOGUE WITH HEGEL'S CRITIQUE OF METAPHYSICS

### Abstract:

The meta-theoretical characterization of Marx's procedure perhaps represents the most important problematization of the scientific nature of his economic criticism. Despite the great differences between the different paradigms in the Marxian method, there is something common in all of these readings: the mutual recognition of the presentation of political economy as criticism. According to Marx, the analysis of civil society and its categories should above all be carried out in a critical manner. Criticism is therefore not just a description of the presentation (Darstellung), but an essential component of its scientific nature. The theoretical reconstruction of Marx's science finds in Hegel's view of criticism a fundamental instrument for the development of a figurative dialectic. So our contribution is a research of the reconstruction of the critical presentation. Our diagnosis shows that the critical presentation of the forms of value also reproduces a critical

---

<sup>1</sup> Ph.D. in Philosophie bei der Universität Heidelberg und Lizenziat in Bildung und Philosophie an der Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (PUCV). Dozent an dem philosophischen Institut der Universidad Católica Silva Henríquez (UCSH). E-Mail: ppulgar@ucsh.cl.

<sup>2</sup> Dr. in Philosophie und Lizenziat in Bildung und Philosophie an der Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (PUCV). Postdoktorand in Philosophie an derselben Universität. E-Mail: angelo.narvaez.l@gmail.com.

takeover of the critical presentation of metaphysics. The real abstractions of Marx's presentation try to discuss a peculiar logic that understands the manifestations as the product of human relations. In order to understand the "reality" or "peculiarity" of these real abstractions, one must not only understand the presentation as a critical task, but also the manner of this presentation as a social reproduction process of its categories. The criticism of bourgeois society is the criticism of its forms, which appear to be natural for the economists. So the task of Capital and other late works is to present the anatomy of bourgeois manifestations in a linked, systematic manner. For the analysis of political economy, value is the most abstract form of all phenomena insofar as it is the only form that can appear subjectless and unrelated. It is the thinnest idea of the whole economy and at the same time the cell form of the entire critical presentation of capitalist wealth.

**Keywords:** presentation, criticism, value, Hegel, metaphysical criticism.

## Einleitung

Wie die *Logik* Hegels durch ihre Methode der Einheit von Kritik und Darstellung ihre objektive Tendenz hin auf die Kapitalkritik von Marx anzeigt, der das Verfahren der kritischen Darstellung ausarbeitet, so verrät die Kritik der politischen Ökonomie ihre Herkunft aus der spekulativen Logik nicht zuletzt dadurch, daß Marx im *Kapital* von dem ‚erscheint‘ einen noch ausgiebigeren Gebrauch macht als Hegel, offenbar ohne eine Verpflichtung zur Rechenschaft über die Bedeutung des Wortes zu fühlen (THEUNISSEN 1978, 75)

103

In der aktuellen Debatte über die Marxsche Darstellung der Gesellschaftsformation finden wir unterschiedliche Strömungen, Schulen und Interpretationen, die unmöglich in einem einzigen Artikel aufzufassen sind. Der Deutungshorizont dieser historischen Diskussion kann in mehreren Abstraktionsstufen liegen, wobei Formanalysen, Ideologiekritik, politische Ökonomiekritik, Erkenntnistheorie u.a. zu unterscheiden sind. Wir konzentrieren uns hier darauf, die Darstellung der politischen Ökonomie als eine kritische Aufgabe zu verstehen und diese Darstellung der bestimmten dialektischen Deutungen des systematischen Aufbaus der Kategorien zu untersuchen.

Traditioneller Marxismus spaltet sich grob in eine antihegelianische und obskurantistische Lektüre des Gegenstands der strukturellen Verfahrensweise in der Kritik der politischen Ökonomie. Demgegenüber konzentriert sich die heutige Diskussion auf die programmatische Entwicklung des gesellschaftlichen Reichtums als Entwicklung einer begrifflichen Reproduktion der darstellungsorientierten Erscheinungsformen.<sup>3</sup> Eine logisch-

<sup>3</sup> So ist die Bemerkung über diese Debatte von Ingo Elbe (2008, 191): „Dialektische Darstellung ist primär die begriffliche Reproduktion eines unter bestimmten, nicht vom System selbst gesetzten Bedingungen



historische Lesart im Sinne der traditionellen Orthodoxie des Marxismus, findet aber heutzutage nur wenige Vertreter. Mit der Popularisierung des zeitgenössischen Paradigmas der *neuen Marx-Lektüre* während der '70 Jahre wurden schärfere Unterscheidungen zwischen den Abstraktionsstufen der Kapitel I und II des *Kapital* gemacht. Die Hermeneutik von Marxforschern wie Reichelt, Backhaus und Heinrich u.a.<sup>4</sup>, versucht die historische Wert-, Geld- und Kapitalbildung von u.a. Zelený (1968) und Rosental (1969)<sup>5</sup> durch eine formale Strukturanalyse der Erscheinungsformen zu verdeutlichen. Diese überarbeitete *Kapital*-Rezeption erörtert die erkenntnistheoretische Dimension der Marxschen Abstraktionsweise als Selbstverständnis. In diesem Kontext ist die Darstellung der Wertform ein Streitpunkt bezüglich der programmatischen Entstehung des Kapitals, insofern sie als klares methodisches Erfordernis der Analyse des Kapitals zu verstehen ist. Der Kapitalbegriff im *Kapital* beinhaltet so die Entwicklung des prozessierenden Wertes der Waren. Die Momente der darstellungsorientierten Bewegungsstruktur bzw. des "Verfahrens" entfalten sich dadurch, dass die genetischen Widersprüche von Gebrauchswert und (Tausch)Wert unter einer progressiven, korrektiven Bearbeitung gelöst werden. Diese korrektive Bearbeitung bildet das Wesen dessen, was als kritische Darstellung zu verstehen ist.

Die Manuskripte *Zur Kritik der politischen Ökonomie* suggerieren die Wichtigkeit der Auffassung der politischen Ökonomie als einer stabilen Kritik. Die Kritik der Kategorien, Bestimmungen und Momente der Wertentwicklung erlaubt die begriffliche Rekonstruktion der bürgerlichen Gesellschaft. Der Aufbau der Gesellschaftsanalyse spiegelt sich in den Erscheinungsformen des Kapitals, also in deren Kritik, wider. Dieses methodische Verfahren<sup>6</sup> der politischen Ökonomie lässt sich laut Marx nicht durch epistemologische Voraussetzungen erfüllen. Aufgrund dessen muss man nach den Quellen

---

produzierten und sich stets reproduzierenden Gegenstands, der ‚an sich‘ real existiert, aber ‚für uns‘, als begriffener Gegenstand, noch entfaltet werden muss.“

<sup>4</sup> Die Gruppe des sogenannten "Haug-Marxismus" und ihrem epistemologischen Bruch mit der staatssozialistischen Systemsauffassung. Sie konzentrieren sich in der Methodenreflexion auf eine werttheoretische Analyse.

<sup>5</sup> Ein ausführlicher Beitrag über die logisch-historische Lektüre der Marxschen Methode ist in dem von Wolfgang Fritz Haug herausgegebenen *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus* zu finden (vgl. HAUG et al., 2004, 378-396).

<sup>6</sup> Nur im Marxschen Sinne, also abgesehen von dem Hegelschen und Feuerbach'schen, ist ein methodologisches Verfahren mit einem dialektischen identifizierbar. Was Marx unter Methode versteht enthält das ganze Spektrum seines Verständnisses von Dialektik, sofern seine Dialektik als Wesen der Methode verstanden wird.

dieser kritischen Darstellung fragen. Besonders wichtig wird der Einfluss des Hegelschen Verfahrens der Logik auf die Vorgehensweise in der Marxschen Untersuchung über das Kapital sein. Hegel und Marx stimmen darin überein, dass eine immanente Einheit von ontologischen und epistemologischen Ansprüchen zu erkennen ist, wobei Marx in der Entwicklung seines Werkes nach und nach in Richtung De-Ontologisierung tendiert. Hegels Erbe an Marx' kritische Darstellungsweise betrifft auch die Erkenntnis der vermeintlich strukturierten Unmittelbarkeit in den Formen des Kapitals, die sich für Marx in einem inneren Zusammenhang von Natur-, Denk- und Gesellschaftsformen einheitlich auf rekonstruktive Weise entwickeln. Die metatheoretische Charakterisierung der Marxschen Verfahrensweise erscheint in der heutigen Diskussion grundlegend für die Erläuterung des Methodenstreits. Das „methodische [...] Erfordernis“ (WOLF 2008, 48) der Problematisierung der „Kritik“ betrifft das Wesen der Darstellung und setzt die Prämissen, um die spezifischen dialektischen Widersprüche zu erkennen.

### **Skizze der allgemeinen Methode in der Marxschen Forschung über die *Logik* Hegels**

105

Marx versucht durch seine Wertformanalyse die Dialektik als Wesen der Darstellungsmethode zu begründen. Sein wissenschaftlicher Anspruch ist aber eine materialistische Dialektik, die gleichzeitig von einem idealistischen Verständnis zu befreien ist:

Marx' frühe und Marx' spätere Äußerungen über Hegels Dialektik und über die Verwandlung, die mit ihr vorzunehmen sei, stimmen in zentralen Punkten miteinander überein. Punkte der Übereinstimmung sind mindestens die folgenden: Hegels Grundfehler, auch hinsichtlich seiner Auffassung von Dialektik, sei der Idealismus. Man müsse seiner Auffassung einen materialistischen Begriff von Dialektik entgegensetzen. Eine Folge des Idealismus seien die Mystifikationen, die *die Dialektik in Hegels Händen erleide*. Man müsse diese Mystifikationen kritisieren. (FULDA 1978, 183 f. Herv. von uns)

Die Rekonstruktion der Dialektik im Spätwerk erscheint auch als eine kritische Übernahme der wesenslogischen Terminologie Hegels, die aber den Denkprozess in der materiellen Wirklichkeit wiedergibt (vgl. MEW 23, 27). Marx wendet seine Methode in Bezug auf Reflexionsbestimmungen an, welche in der Darstellung die Realabstraktionen versachlichen. In der grundlegenden Struktur der Gesellschaftsformation wird Darstellung nur als Kritik eines metaphysischen Denkprozesses möglich. Das ermöglicht das

Verständnis der Einheit von Kritik und Darstellung der bürgerlichen Gesellschaft.

Zum Einstieg in das Thema, müssen wir die Frage nach der Beziehung zwischen Logik und Metaphysik in Hegels Werken bearbeiten. Ihre Beziehung war bereits seit seiner Jenaer Zeit ein Thema. Diese Besonderheit ist aber in weiteren Werken zu finden (vgl. *Enz* I, W 8, § 24.) und prägt eine der heute umstrittensten hegelianischen Debatten. In Hinsicht auf eine derartige Identität von Logik und Metaphysik versteht man, dass die ganze Entwicklung der Denkformen zugleich Entwicklung der Seinsformen ausmachen soll. Aber, was drückt man genau aus, wenn eine Einheit von Metaphysik und Logik behauptet wird? Zuerst müssen wir klarstellen, dass es im Vergleich zur klassischen Metaphysik in Hegels Metaphysik um die Grundlegung der philosophischen Wissenschaft in einer kritischen Weise geht.<sup>7</sup> Sie bildet eine Metaphysikkritik.

Dass die Logik kritisch sei, bedeutet Theunissen zufolge, dass die Kritik an der Metaphysik gleichzeitig eine kritische Form der Darstellung des Logischen sei, d.h. es handelt sich um eine Korrektur der logischen Kategorien mittels einer Aufhebung jeglicher objektiver Vorbestimmungen des Denkens in Verbindung mit einer Stabilisierung des Begriffs als solchem.<sup>8</sup> Damit meinen wir, dass das logische Problem in gleicher Weise sich als methodisches Problem (den Begriff durch seine Entwicklung zu analysieren) präsentiert: d.h. es ist eine Frage nach dem Verfahren des Denkens, in der Form einer Selbstkorrektur. Dies bedeutet trotzdem auch, dass der Begriff die Wiederherstellung des Seins in Bezug auf dessen Negativität ist, d.h. als Kritik seines Inhalts. Mit diesen Merkmalen beziehen wir uns einerseits auf eine Hintergrundlogik bzw. eine voraussetzungsarme Metatheorie, in der die Seinsbestimmungen nur als präreflexive, als

<sup>7</sup> Die Bemühungen die Metaphysik von der Logik abzuleiten, ist keine isolierte Arbeit Hegels, sondern auch von klassischen Vordenkern wie Leibniz oder Kant. Um die Verbindung von Metaphysik und Logik klarzumachen, wie Robert Pippin in seinem vor kurzem veröffentlichten Buch zu verstehen gibt, müsse man beachten, dass nicht jede Art von Metaphysik mit Logik zusammenfällt: "Moreover, it does not follow from the fact that logic coincides with metaphysics that all of metaphysics coincides with logic and only logic. Hegel's so-called Realphilosophie, his Philosophy of Nature and his Philosophy of Spirit, are also, properly considered, metaphysical projects. But there is first the large issue of the logic-metaphysics relation itself" (2019, 41).

<sup>8</sup> Der als moderner Methodenstreit bekannte Diskurs zur Logik als einer kritischen Darstellung begann mit dem Werk *Sein und Schein* von Michael Theunissen. Diese Auffassung der Rolle der Kritik in der Darstellung der *Logik* Hegels folgte auf eine Diskussion in der marxistischen Tradition über die Lektüre der Marxschen Methode als eine kritische Darstellung des Kapitals, welche wiederum die Interpretation dieser Methode beeinflusst hat (vgl. SMITH 1990). Pippin über Theunissen (2019, 25): „These terms, ‘Darstellung’ and ‘Kritik’, are Michael Theunissen’s. I follow much of his pioneering approach, but without the Christology. *Theunissen is explicitly thinking of Marx’s claim that the proper exhibition of capitalist political economy is just thereby a critique.*”

einfache Position und erstes Operandum des Logischen, dargestellt werden können. Die Seinsbestimmung bezieht sich andererseits auf eine Objektlogik, auf das Objekt des Denkens: das reine Denken.<sup>9</sup> Der Übergang von der Logik des Seins zu jener des Wesens zeigt die Bedeutung des logischen Prozesses als korrigierende Operation an der Unbestimmtheit, als negierendes *Resultat* des Werdens. Die Hegelsche Metaphysikkritik reagiert vordergründig auf eine Erkenntnistheorie, welche den Veränderungsprozess des Denkens und seine entsprechende *Korrektur* bildet, womit wir letztendlich zum Resultat der negierenden *operatio* der *operandi* gelangen. In diesem Fortgehen erscheint der Begriff als korrigierende Wahrheit des Seins und Wesens.

Der Begriff gilt als Begriff nur, wenn es in der *Operatio* der Identität zwischen dem Anundfürsichsein und dem Gesetzsein stabilisiert wird; das bedeutet, die Tatsache des Setzens der Seinsbestimmungen wird mittels der Vermittlung (in der Reflexion) mit dem Innerlichen und Wesentlichen des Seins artikuliert. Der Begriff ist, was er setzt und umgekehrt. Diese Begriffsbildung ist die Selbstdarstellung der Aufhebung der vorherigen Negation und die Wiederherstellung des Seins als überwundenem Widerspruch. Die Strukturierung des Begriffs durch die Systematisierung der Momente des Denkens *im Allgemeinen* ist trotzdem mehr eine Korrektur des übrigen Seins als eine Operation des Kategorienaufbaus. In dieser gleichen Weise will man die allgemeine Vorstellung des gesetzten Seins und seinen epistemischen Inhalt erklären, d.h. das Sein als Produkt des Prozesses der Negation ist nicht dasselbe wie *einfach* gesetztes Sein durch Bestimmtheit. Der Begriff ist nun eine Stabilisierung und eine Selbstkorrektur des Denkens im Sein – Wegen des Objektes dieser Untersuchung müssen wir hier besonders beachten, dass auch Marx die Hegelsche Logik als eine Korrektur des Denkens und der Vorstellungen durch den Begriff versteht (vgl. *Grund*, S. 22 ff). Der Status quo in Hegels logischem Raum ist auf der anderen Seite auch ontologisch zu betrachten, d.h. obwohl man sich auf eine stilistisch parmenideische Identität (d.h. keine absolute Identität) der förmlichen Bestimmungen des Denkens (voεiv) und des Seins (εivαι) bezieht, sind wir nicht in der Lage zu behaupten, dass diese Identität eine ontologische ist.

<sup>9</sup> „Die Objektlogik ist per definitionem voraussetzungslos, und Hegel hat bei ihrer Betrachtung in der Hintergrundlogik möglichst voraussetzungsarm zu verfahren. Der Hintergrundlogiker investiert in sein theoretisches Unternehmen das reine Sein als das Gemeinsame aller Wahrheitsansprüche und die logische Operation der Verneinung als die einzige nicht-triviale einstellige Wahrheitsoperation.“ (KOCH 2007, 198).

Die Hegelsche Metaphysik findet keine unmittelbare Identifizierung mit einer neuartigen Ontologie als Wissenschaft des Seienden, sondern sie wird als eine Wissenschaft des Erkennens (seiner eigenen Bestimmungen) verstanden. „Die Logik fällt daher mit der Metaphysik zusammen, der Wissenschaft der Dinge in Gedanken gefaßt, welche dafür galten, die Wesenheiten der Dinge auszudrücken“ (*Enz* I, W 8, § 24). In diesem Sinne können wir hier zwei große Dimensionen der Hegelsche Metaphysik erfassen: (i) als eine wissenschaftliche Struktur an und für sich von Denkbestimmungen, in denen die Entität als dem Denken adäquat selbst anerkannt ist, als ein einheitliches Erkenntniswissen vom Ding als einer statischen Multiplizität oder ein Muster von Kategorien, die Wahrheit und Gültigkeit trennen; (ii) als kritische Darstellung der Metaphysik oder, anders ausgedrückt, als “spekulative Metaphysik”, d.h. als Negation des Dualismus zwischen Form der Wirklichkeit und Entität des Denkens in der Wahrnehmung des Begriffs, in nuce, der Ideen:

*Auch aus Hegels Sicht wird eine Kategorienlehre nicht als affirmative, sondern nur als kritische Darstellung akzeptabel sein können, und in der Tat macht sich die Hegelsche Logik anheischig, auf systematische Weise zu zeigen, dass die Kategorien des Seins und die Bestimmungen des Wesens nicht geeignet begreifen, gibt sie indes nicht preis, sondern beruft sich vielmehr auf sie gegen metaphysische Kategorienlehre, d.h. gegen das Dogma eines Dualismus vom Begriffsschema und Gehalt. (KOCH 2006, 206. Herv. von uns)*

Bisher haben wir jedoch nur eine Skizze des Problems. Wir fragen nun nach dem dritten Moment der Begriffslehre, nach der letzten absoluten Realisierung der Objektivität, in der die Selbstrealisierung der Idee und die Selbstaufhebung der klassischen Metaphysik in rebus (Koch 2006, 214) präsentiert wird. Die Idee als das Reale ist keine Repräsentation, die die Dinge regelt, sondern die Struktur, in welcher die Sachen in der Welt stabil realisiert werden. Die Idee wird durch die Adäquation des Zweckbegriffs realisiert, so können wir sagen, dass die Teleologie eine existentielle Selbstrealisierung ihrer eigenen Aufhebung findet, in dem Maße, in dem das Ende der Entwicklung der Idee am Ausgangspunkt wiederum als anfängliche Selbstaufhebung wieder erscheint (vgl. *Enz* I, W 8, § 204). Der Zweck entwickelt sich in der Einheit des Syllogismus mit seiner Realisierung, durch ein Medium, derart dass dessen letzte Beziehung zugleich die Einheit von Zweck als solchem und dem Mittel ist. Nur in dieser Form lässt sich daraus die Schlussfolgerung ziehen, dass

die Teleologie (der Zweck) die freie Existenz des Begriffs ist, als existentielle Befreiung als ein Begriff, der im Wesentlichen in seiner außersichseinden Beziehung liegt. Auf diese Weise lässt sich die objektive, veräußerlichte Form der Teleologie als Zweckmäßigkeit verstehen, d.h., der Zweck als solcher findet seine Begrenzung, sein Maß (gewissermaßen als Synthese der rein quantitativen und rein qualitativen Zwecke), wobei sich die inhaltliche Beschränkung auf die konjunktive Kapazität ihrer allgemeinen Form einstellt.

Zusammenfassend drückt der gesetzte Begriff, der in der Objektivität seiner wirklichen Bestimmungen gesetzt ist, die Einheit des Zwecks aus und in diesem Prozeß findet eine Adäquation statt, welche "ein Produkt", eine Idee genannt werden kann, und als "Produzent" eine Einheit des absoluten Begriffs mit sich selbst in Bezug auf das Reale (Objekt, Gegenstand) darstellt.

Es ist bereits bekannt, dass man am Ende der Begriffslehre erkennen kann, dass der ganze Vorgang der Sache selbst nichts anderes ist als die Bewegung der Idee selbst, wobei die ganze Entwicklung eine Darstellung der Idee in der Logik ist, und wo Logik als die stufenweise Selbstbewegung des Begriffes verstanden wird. So Hegel: „Die Logik stellt daher die Selbstbewegung der absoluten Idee nur als das ursprüngliche *Wort* dar, das eine *Äußerung* ist, aber eine solche, die Äußeres unmittelbar wieder verschwunden ist, idem sie ist.“ (*WdL* II, W 6, 550). In dieser Selbstbewegung wird gleichzeitig eine Inkonsistenz überwunden, in dem Maße, dass dieses *aufgehobene* Sein Teil der strukturellen Merkmale des Denkens ist, wo die Antinomie durch die negative Operation aufgelöst wird.<sup>10</sup> Das Logische bzw. das Ding selbst ist dasselbe wie seine Entwicklung.

Kritische Verweise auf die Hegelsche Metaphysik sind in zahlreichen Passagen von Marxschen Texten zu finden.<sup>11</sup> Aber um eine konkrete Analyse vorzunehmen, konzentrieren wir uns auf die Kritik der Hegelschen Methodologie in den *Grundrissen* und

<sup>10</sup> So definiert Catia Goretzki: „Mit dem Ausdruck der ‚Selbstbewegung‘ wird dabei hervorgehoben, daß der Relationen konstituierende Denkvollzug, insofern er im Begriff selbst liegt, eine Selbstbeziehung desselben impliziert. Allerdings wird in dieser Selbstbeziehung nicht von Anfang an die Denkbewegung als solche auch reflektiert, d. h. sie ist nicht per se schon eine wissende Selbstbeziehung. Diese ist erst dann erreicht, wenn die Totalität der Bestimmtheiten, also das absolute Relationsgefüge und folglich die absolute Selbstbeziehung konstituiert ist.“ (2011, X)

<sup>11</sup> Die Marx-Hegel-Verbindung ist immer noch Objekt von Debatte. Die heutige Diskussion konzentriert sich in der Relevanz der Hegelschen Logik auf die Methodenentwicklung des späten Marx. Der Streit zwischen den unterschiedlichen marxistischen deutschen Schulen und Strömungen (wie die Neue-Marx-Lektüre von Backhaus, Heinrich und Reichelt; die Münchner Marxistische-Gruppe von Peter Decker und Theo Wentzke, die Krisis-Gruppe von Robert Kurz und Norbert Trenkle) erfüllt mit Leben die Position von Hegel in der Abbildung sowohl des Wertes als auch der Methode.

im *Kapital*. Die Tatsache, dass die Metaphysik für Hegel mit Erkenntnistheorie zusammenfällt, trägt dazu bei, dass das Sein des Seienden nichts anderes als das Sein des Begriffs ist. Die Logik ist folglich eine Propädeutik der Denkbestimmungen, die Hegel in ontologischen Kategorien denkt; damit kann man sagen, dass die Korrektur der Denkkategorien die Korrektur der Ontologie ist. Für Marx bildet diese Propädeutik eine wichtige Rolle, um seine eigene Grundlage und Darstellungsweise aufzubauen. Nichtsdestotrotz kann man bemerken, dass die Marxsche Darstellung von Kategorien nicht genau die gleiche wie die in der Logik enthaltene Entwicklungsweise verfolgt. Anders ausgedrückt, wir können in der Methodenbildung bei Marx und Hegel thematische, terminologische, strukturelle und doktrinäre Unterschiede finden. Wir konzentrieren uns auf den spezifischen strukturellen Unterschied zwischen beiden Konzeptionen von Dialektik und ihrer entsprechenden Methode. In der Entwicklung unterschiedlicher Theorien zum Methodenbegriff Hegels kann man oft eine theoretische Verschmelzung zwischen den Begriffen Dialektik und Methode finden. Diese beiden Begriffe sind auch in der Marxschen Theorie grundlegend, insofern sie einerseits als Ergebnisse der Gedankenbestimmung und andererseits als Voraussetzungen dieser Bestimmungen wirken. Die Vereinbarkeit dieser beiden Funktionen wird bereits im ersten Teil dieses Aufsatzes erläutert. Im Gegenteil zu Marx, so könnte man sagen, findet man bei Hegel nirgendwo eine "dialektische Methode" (vgl. WOLFF 2017). Gemäß dieser Interpretation können wir sagen, dass die Hegelsche Dialektik kein immanenter Bestandteil der gleichen Methode, sondern ein Merkmal der allgemeinen dialektischen Betrachtung ist (*WdL* II, W 6, S. 107). Die Dialektik ist so Teil des Prozesses der logischen Erzeugung, in sensu lato als Prinzip der Bewegung des Begriffs selbst (vgl. *Ebd.*, S. 237 f.), als seine wesentliche Betrachtung, aber genau deswegen bildet sie nicht die Bewegung *der Methode*. Wir dürfen jedoch nicht vergessen, dass wir diese Begriffe zwar nicht identifizieren können, aber wir müssen erkennen, dass Dialektik als das übergreifende Wesen der Methode fungiert (*Enz* I, W 8, § 239), das, entsprechend der Entwicklung der Kategorien, als Einheit von analytischer und synthetischer Methode verstanden wird. Dialektik erscheint als die Kette, die immanent den Begriff mit sich selbst in seinem Korrektur- und Restitutionsprozess im Sein von Anfang an vereinigt.

Erstens müssen wir verstehen, dass, wenn Marx eine Unterscheidung zwischen der Forschungs- und Darstellungsweise in der Kritik der politischen Ökonomie macht, versteht er die forschungsorientierte *Entdeckungsmethode* bezüglich der ökonomischen Kategorien als solche nicht identisch mit deren Darstellungsweise. Nur mit dieser Unterscheidung kann man verstehen, dass die Forschungsweise, auf Grund der Methode, als Materialismus klassifiziert werden muss, nämlich im Sinne einer Theorie, die sich auf die Sache-in-der-Welt als ein direkt Reales (im Gegenteil zu Hegel, ohne „Realisierung“ des Begriffs) bezieht. Die Marxsche Darstellungsweise bezieht sich stattdessen direkt auf Dialektik, d.h. auf den Prozess der Selbstkorrektur der Kategorien der politischen Ökonomie. Im Gegensatz zu Hegels logischem Verfahren ist für Marx die Dialektik der negative Ausdruck des Metaphysischen und nicht deren kritische Identität. Die Marxsche Dialektik ist geradezu die Zerstörung der Ontologie, die Zerstörung jeglicher Möglichkeit einer *μετά-φύσις*, weil nach Marx, der Anfang der Dialektik nichts anderes sein kann, als die Selbstbewegung der Realität selbst, während Hegel ein geistiges Konkretes voraussetzt, das eher demgegenüber einer willkürlichen Voraussetzung des Denkens gleichkommt. Anders als Hegel bezieht sich die Marx' dialektische Methode auf eine Realabstraktion der gesellschaftlichen Beziehungen, welche sich in einem Prozess vom Einfachen zum Komplexeren konkretisiert. Marx versteht diese Aufgabe als „Umkehrung“ der Hegelschen Dialektik. Die Frage ist hier, welchen Wert es hat, mit dieser Umkehrung Marx methodologisch als Hegelianer zu verstehen, obwohl sein dialektischer Materialismus eine direkte Opposition zu Hegels methodologischer Entwicklung darstellt. Dies kann nur verstanden werden, wenn wir die Darstellungsmethoden gezielt unterscheiden. Einerseits (i) weil es für Marx keine Neupositionierung des Daseins im spekulativen Denken gibt, sondern vielmehr eine Versachlichung im Denken der Dinge in der Welt, so wie das Denken immer den Elementen der Welt adäquat ist. Diese Adäquation ist eine „Realabstraktion“;<sup>12</sup> andererseits (ii) kann die Marxsche Entwicklung des Kapitals keine

<sup>12</sup> Alfred Sohn-Rethel führt in der Marxschen Debatte den Terminus „Realabstraktion“, im Gegenteil zu einer idealistischen „Denkabstraktion“, welche eine „Kausalität durch Handlung“ darbietet, ein. (1989 [1970], 41). Die „gesellschaftliche“ Realabstraktion ist bei ihm *conditio sine qua non* für die Interpretation der Marxschen epistemologischen Ansprüche: „Um das Marxsche Unternehmen der Kritik der politischen Ökonomie adäquat zu verstehen, muß dem in der Warenanalyse aufgedeckten Phänomen der Waren- oder Weitabstraktion die vorstehende Kennzeichnung als einer Realabstraktion zuerkannt werden.“ (Ebd., 12 f). Die Genese des Begriffes entsteht aber bereits in der philosophischen Sprache mit Georg Simmels Geldauffassung: „Daß so nicht nur die Betrachtung der Wirtschaft sondern die Wirtschaft selbst sozusagen



andere Entwicklung sein als eine in Beziehung, Gegenteil oder Dialog mit der Hegelschen Abstraktionsweise (und nicht nur mit seinen Termini), weil Hegels kritische Entwicklung der Erscheinungsformen des Denkens als eine *Basis*<sup>13</sup> für Marx' kritische Entwicklung der Erscheinungsformen des bürgerlichen Wertes fungiert. In diesem Kontext erscheint die Marxsche Wertformanalyse, als erste methodische Realabstraktion des Kapitals, als notwendige Aufgabe dieser Untersuchung.

### **Skizze einer kritischen Darstellung der Wertformen bei Marx**

Die Möglichkeit einer organischen Darstellung des kapitalistisch produktiven Wesens ist bereits von Marx selbst im *Kapital* erkannt worden (MEW 23, 27 f). Da die jeweiligen Momente der kapitalistischen Produktionsweise insgesamt als korrigierende Entwicklung fungieren, erscheint es uns als notwendige Aufgabe, das Verständnis des "dialektischen" Funktionsmechanismus des kapitalproduktiven Verfahrens zu verdeutlichen. Die Diskussion des Präsentationsproblems und die Aufhebung der ricardianischen Darstellungsformen beschäftigen derzeit einige Theoretiker, welche die Frage nach der Notwendigkeit einer unverzichtbaren Grundlage einer Geldtheorie bzw. Arbeitswerttheorie im Allgemeinen stellen. Mit dem vorliegenden Beitrag wollen wir zwei Grundprobleme darstellen: Einerseits ob eine kontinuierliche immanente Darstellung der wirtschaftlichen Figuren mit Bezug auf eine spezifische werttheoretische Abstraktionsstufung zu denken ist, andererseits ob eine "dialektische" Darstellungsmethode als "Wesen" des kapitalistischen Transformationsprozesses adäquat plausibel gemacht werden kann.

112

#### 1. Methodische Darstellung in der Werttheorie

---

in einer realen Abstraktion aus der umfassenden Wirklichkeit der Wertungsvorgänge besteht..." (1989, 57). In der Literatur zu Marx ist der Terminus auch als "wirkliche" oder "eigentümliche" Abstraktion bekannt. Wir verwenden lieber Realabstraktion, eben weil sie in der zeitgenössischen Debatte bei Autoren wie Michael Heinrich, Enrique Dussel, Robert Kurz u.a. vermehrt auftritt.

<sup>13</sup> Marx' Rezeption der Hegelschen Kritik des metaphysischen Dogmatismus fungiert als "Modell" für seine eigene Darstellung des Wertes. Hegels kritische Darstellung des selbstdenkenden Denkens ist aber durchaus eine Säule für den Aufbau der dialektischen Methode Marx' als Begründung seines metatheoretischen Systems. Die Analyse begründet aber diesen theoretischen Zusammenhang zwischen beiden Philosophen nicht durch eine parallelisierende Auseinandersetzung, wie es etwa eine orthodoxe "hegelmarxistische" Interpretation vorschlägt.

Marx betrachtete das Ganze des Kapitalismus als herrschendes Wirtschaftsmodell, das eine bestimmte Verwandlung des allgemeinen Wertes in Preis (inkl. des Mehrwerts in Profit) reproduziere. Die Werttheorie, die sich in den ersten Kapiteln des *Kapitals* in ihrer allgemeinen Abstraktheit darstellt, fungiert als Grundlage jeder Analyse des Wertverhältnisses überhaupt. Marx nahm an, dass seine Darstellung der kapitalistischen Wertebenen im Verlauf deren wesentliche innerliche Widersprüche aufzeige.<sup>14</sup> Der Widerspruch entsteht in der Tauschrelation zweier Waren, die in Preisen ausgedrückt werden. Der Wert kann begriffen werden, als das, „was im quantitativen Tauschverhältnis der Güter gemessen wird, ihre identische Qualität. Der Wert ist daher das den Waren immanente Maß ihrer Tauschrelation.“ (IBER 2006, 190). Indem der Wert eine qualitative Identität der Waren ausdrückt, drückt er ein bestimmtes Abstraktes aus, das durch Preise quantifiziert wird. Das im Wert ausgedrückte Abstrakte ist kein Ausdruck des materiellen Gegenstandes selbst, sondern das, was dieser Gegenstand beinhaltet, nämlich eine dünne Vorstellung der Arbeit per se. Arbeit erscheint so als gleichgültige Charakterisierung aller verwandelnden Produktionsakte. Das Wertsein ist nichts anderes als das Enthalten abstrakt-menschlicher Arbeit, *simpliciter* als versachlichte produktive Arbeit (vgl. WOLF 2008, 27). Alle *Erscheinungsformen* des Wertes gehören dem Austauschprozess als abstrahierte Momente der Warenverhältnisse, die die primären Übergänge aller kapitalistischen Wertformentwicklungen bilden. Der (Tausch-)Wert, als Aufhebung der Nützlichkeitsphase des Gebrauchswerts, zeigt gleichzeitig einen Zusammenhang bzw. Untrennbarkeit von Wert- und der Geldtheorie, wobei das Geld als solches nichts anderes als eine innerhalb des Wertes ausgedrückte „allgemeine Äquivalentform“ (MEW 23, 81) repräsentiert. Die ganze

<sup>14</sup> Ein einheitlicher Widerspruchsbegriff ist nur schwer in dieser Untersuchung zu formulieren. Trotzdem müssen wir versuchen zu erhellen, was Marx unter dem Terminus Widerspruch versteht. Dieser bestehe „allgemein“ (hier in Bezug auf Werttheorie) in einem wechselseitigen, oppositionellen Antagonismus zwischen dem theoretischen Begreifen des ganzen Produktionsakts und dem praxisorientierten Realen. Der Widerspruch besteht in einer wesentlichen Verfälschung des Gegenstandes, d.h. der ökonomischen Tatsachen. Marx zufolge finden sich alle diese Widersprüche in vulgarökonomischen Alltagsvorstellungen. Helmut Brentel (1989, 321) und Dieter Wolf sehen den „dialektischen“ Widerspruchsbegriff Marx' als eine Begrifflichkeit, die in Auseinandersetzung mit Hegels Auffassung des Widerspruchs entsteht. Gerhard Göhler vertritt gegenüber (1980, 37 ff) eine (stellenweise etwas konfuse) Variante der Widerspruchsproblematik, die sich in zwei Aspekten gliedert: (i) der explikative „emphatische“ Widerspruch, welcher das Dilemma und Dichotomie vom *Schein* produziert und eine *logische* Kritik benötigt und (ii) der „deskriptive“ Widerspruch im *logisch* konsistenten Gegensatz sprachtheoretischer Formen. Göhler ist der Meinung, dass *Das Kapital* nur deskriptive Widersprüche enthält. So die „Logik“ der Widersprüchlichkeit in der Darstellung des *Kapital* demonstriert die „korrekten“ Prämissen der Formulierungen. Diese polemische reduktive Interpretation wird bis heute in der Methodendebatte bestritten (vgl. WOLF 2009, 224 ff).

Werttheorie gelte Marx zufolge, nicht nur als disziplinärer Rahmen des Ökonomischen, sondern als Kerntheorie jeder kritischen Analyse des Kapitalwesens, sofern der Begriff des Wertes als “substanzielles“ Existierendes (d.h. “abstrakte” Arbeit) der Produktionsverhältnisse gilt, als sich selbst entwickelndes Dasein in der Darstellung wirtschaftlichen Verfahrens. Laut Marx, ist „der Wert [...] das bürgerliche Dasein des Eigentums“ (MEW 1, 114)<sup>15</sup>, indem dieser Wert zur Eigentümlichkeit (allgemein, durch Akkumulation des Kapitals) fetischisiert wird. Im Geld wird aber dieser Wert als substanzielles Mittel der Waren fetischisiert, dieser Fetischcharakter der Ware kann nicht nur einfach auf Grund einer überlegenen Entwicklung des Wertwesens erklärt werden, sondern es müssen die gesellschaftlichen Hintergründe dieses Wertes bzw. *gesellschaftlich* notwendiger Arbeit ins Spiel kommen. Das Geld ist der gemessene Schein des Wertes im Allgemeinen, worin die Preisform Ausdruck der verwandelten Warenform ist. Das monetäre Wertsein ist einerseits die Auflösung der einfachen Wertrelation des Austauschs (x Ware A = y Ware B) und andererseits das Maß bzw. die Maßeinheit für die Wertsubstanz und Wertgröße. Mit diesem Paradigmenwechsel kritisiert Marx gleichzeitig die “bürgerliche” Darstellung der klassischen Ökonomie, die einen “freien” Zusammenhang zwischen Wert und Geld vertritt. Die Marxsche Gesamtwerttheorie fungiert in diesem Sinne weder als bloßer Monetarismus<sup>16</sup>, noch als einfache Weltmarkttheorie, sondern als spezifische Begrenzung des gesamten kapitalistischen Verfahrens. Ein wichtiges Grundmerkmal ist, dass eine kapitalistische Produktion sich immer als verwerteter Warenproduktionsprozess von einer einfachen Warenproduktion differenziert: „als Einheit von Arbeitsprozeß und Wertbildungsprozeß ist der

<sup>15</sup> Dieser Ausdruck des jungen Marx ist unseres Erachtens zu korrigieren, da Marx sein Denken in den darauf folgenden Jahren nicht mehr in Bezug auf Rechtsverhältnisse als Kernrelation richtet, sondern hauptsächlich auf politisch-ökonomische Verhältnisse konzentriert, wo das Rechtswesen als geschichtliches Produkt des kapitalistischen Verfahrens verstanden werden kann. Es gilt trotzdem als bestimmendes/ bestimmtes Moment in der kritischen Darstellung, im Sinne einer Rückbeziehung auf das Ökonomische, z.B. der Staat als regulierende Gewalt der Einzel- oder Gesamtproduktion, durch den der Weltmarkt rückwärts beeinflusst wird. Unseren Überlegungen nach, manifestiert der Diskurs dies im *Kapital* nicht nur dadurch, dass der Wert Dasein des Eigentums sei, sondern des Reichtums insgesamt, insofern Eigentum die private Form des Reichtums reproduziert und dessen Wert letztlich die abstrakte Form gesellschaftlich menschlicher Arbeit ausdrückt. Der Wert ist das bürgerliche Dasein des Eigentums, in dem Eigentum die Einzelform des Reichtums in ganzer Akkumulation des Kapitals ist.

<sup>16</sup> Michael Heinrich geht davon aus, dass die ganze Werttheorie wesentlich monetarisch sein muss, eben weil diese nur mittels des Geldes möglich sei. Dem inneren Zusammenhang zwischen Geld und Wert suggeriert Marx entgegen einer logisch-historischen Interpretation die Unmöglichkeit einer Werttheorie ohne Geldtheorie.

Produktionsprozeß Produktionsprozeß von Waren; als Einheit von Arbeitsprozeß und Verwertungsprozeß ist er kapitalistischer Produktionsprozeß, kapitalistische Form der Warenproduktion.“ (MEW 23, S. 211). Die allgemeine Darstellung funktioniert in dieser Hinsicht als Adäquatheit des ökonomisch Konkreten bzw. der Bestimmungen der kapitalistischen Phasen mit den Kategorien des Abstrakten.

Es geht nicht darum, die verschiedenen Stufen des Kapitalismus als Gesamtheorie der Ökonomie im Allgemeinen bzw. als getrennte Ebenen einer fachwissenschaftlichen Wirtschaft zu behandeln, sondern die *geschichtlich* entwickelten Gegebenheiten der warenförmigen Phänomene zu erörtern. Die Festlegung des Status und Verfahrens der Werttheorie ist eine Stabilisierung der daseienden Formen der im Wert ausgedrückten Arbeit in allgemeinen Kategorien. Die Verwandlung von Werten in Geld manifestiert auf diese Art einen Übergang der allgemeinen verwerteten Arbeit zur Erscheinung allgemeiner Gleichwertigkeit aller Waren durch die Äquivalentform, die ein werttheoretisches Element „ihrer unmittelbaren Austauschbarkeit“ (MEW 23, 70) überhaupt ist. Äquivalenz von Waren ist die Ausdrückbarkeit des Werts, seine bestimmte Erscheinung in der Bewegung der Waren als eine von seiner Qualität *abstrahierte* Gleichwertigkeit relativer Bestimmtheit der Wertform.

Marx zufolge seien die Werte die abstraktesten Erscheinungsformen der produzierenden Arbeit, die als methodischer Hintergrund aller politisch-ökonomischen Verhältnisse gelten. Für die klassische Ökonomie schien aber das Wertsein des Produkts in der Tauschrelation als Voraussetzung des Produzierens. Das sei, nach Marx, eine *contradictio in adjecto*, (MEW 23, 51) da „der *Tauschwert* [...] überhaupt nur die Ausdrucksweise, die ‚Erscheinungsform‘ eines von ihm unterscheidbaren Gehalts sein [kann]“ (Ebd.). Der Wert ist schließlich eine gewordene Relation der materiellen Arbeitsform, der im Austausch in seiner wesentlichen Daseinsform erscheint. Der Wert ist der ausgedrückte grundlegende Maßstab aller kapitalistischen Verhältnisse als solcher, der tatsächlich im Austausch auf Grund ihrer Abstraktheit besteht. Was wir letztendlich austauschen, ist nur eine gewertete Verwandlung der Natur (Arbeit), die *gesellschaftlich notwendig* ist. Gesellschaftlich, weil dieses modifizierende Tun (Arbeit) die Bedingung der Austauschbarkeit mindestens für einen zweiten Produzenten bzw. Konsumenten erfüllen muss. Notwendig, weil diese produzierende Verwandlung der Natur vom Menschen vom

einen zum anderen in jedem Fall stattfinden soll, um einen gegebenen Gegenstand (Nützlichkeit) im vermittelten Produkt (Tauschbarsein) zu transformieren.

Die Menschen beziehen also ihre Arbeitsprodukte nicht aufeinander als Werte, weil diese Sachen ihnen als bloß sachliche Hüllen gleichartig menschlicher Arbeit gelten. Umgekehrt. Indem sie ihre verschiedenartigen Produkte einander im Austausch als Werte gleichsetzen, setzen sie ihre verschiedenen Arbeiten einander als menschliche Arbeit gleich. Sie wissen das nicht, aber sie tun es. (Ebd.).

In dieser Abstraktionsebene weit entfernt von einer thematisierten Bewusstseinstheorie sagte Marx, dass die wirkliche Tatsache des Austauschs nur in einem Verhältnis menschlicher Arbeit bestehen könne. Unsere Tauschakte bestehen aus diesen (vom produzierenden *Bewusstsein* und der *Rationalität* einzelner Warenproduzenten unabhängigen) Verhältnissen, die zu einer gesellschaftlich wertbestimmenden Struktur gehören, worin diese sogenannte Gesellschaftlichkeit der Arbeit zu untersuchen ist (HEINRICH 1988, 32). Man denkt, dass die produzierenden Subjekte, die Produzenten schlechthin, in abstracto bestimmte Produkte mit gleichen Wertgrößen austauschen, stattdessen tauschen sie aber verschiedene Größen der investierten Arbeitszeit untereinander aus, in denen Arbeit eine quantitative Bestimmtheit in der Äquivalentform findet.

Die rekonstruktive Wertformentwicklung fügt sich eigentlich in den dialektischen Rahmen des Warenwesens ein. Daraus schlussfolgern wir, dass die Entgegensetzung der ökonomischen Verhältnisse, die Gesellschaft und Natur durch das Produzieren kontinuierlich aufeinander beziehen, negativ bzw. dialektisch integriert wird. Das Dialektische bei Marx sei somit immer „*geschichtsmaterialistische* Theorie gesellschaftlicher *Entwicklung*“ (FINK-EITEL 1987, 10) dadurch, dass der kritische Materialismus die fachökonomischen Vereinfachungen zu korrigieren versucht. Der Terminus “dialektisch” zielt lediglich auf das kritische, propädeutische Element des methodischen Verfahrens der Kapitalbildung, das generell die Bestimmungsformen des Konkreten erhellen will, mittels einer Komplexion der ökonomischen Varianten (für Marx: Verselbständigung und Verknöcherung), d.i. mittels kritischer Gesamtbetrachtungen.<sup>17</sup>

<sup>17</sup> Wir nennen “Komplexion”, was Marx als „Verknöcherung” (MEW 25, 838) bezeichnet, eben weil wir auf den Prozess von Steigerung von den “einfachen“ Abstrakta zu den komplexeren stark betonen wollen. Der

Dieser dialektische Rahmen ist die Bewegungsstruktur des Kapitals als solchem, die nämlich als erste zirkulierende Aufhebung des unmittelbaren Werts fungiert. Die negative Dialektik ist dennoch kein fester Begriff in Marx' Darstellung; sie spielt eine zentrale Rolle in der Entfaltung des Ökonomischen, sie wurde aber mehr als Erkenntnismethode in der Engelschen Lesart und im sowjetischen Frühmarxismus kanonisiert. Stattdessen trägt in diesem Kontext die Thematisierung der Anatomie der Dialektik zu mehr Plausibilität in der kritischen Analyse bei. In dieser *negativen* Darstellung des Kapitalismus erscheint die allgemeine Form des Kapitals als Aufhebung des Geldwertes in Profitform des Geldes, oder anders ausgedrückt, das allgemeine Kapital ist das rückverwandelte Geld im Kreislauf  $G-W-G'$  [\*Geld-Ware-Geld']. Die erste Erscheinung des Geldes bzw. Geld in seiner allgemeinen Form ist der Wert als abstraktes allgemeines Zirkulationsmittel, die Kopula zweier Waren (Form I:  $W-G-W$ ). Die erste Erscheinung des Kapitals bzw. des Geldes als Zweck des zirkulierenden Prozesses der Waren entspricht dem Wert als konkret wachsendem Überschuss (Form II:  $G-W-G$ ). Aber die zweite Form des Geldes (fortan:  $G'$ , wo  $G' = G + \Delta G$ ) ist nicht mehr dem ersten Wert gleich, sondern drückt kraft dieses Inkrements der Geldsumme einen *Mehrwert* ( $\Delta G$ ) aus. Mehrwert muss hier als verwerteter, einseitiger Anstieg in der Austauschrelation verstanden werden, als materielle Aufhebung

---

Terminus bezeichnet die darstellungsimmanente Methode unter verschiedenen Aspekten, die wir wie folgt resümieren können:

- i) Als Vergesellschaftung: die kritische Darstellung der politischen Ökonomie erscheint als verkettete Summierung menschlicher Verbindungen, welche *das Ganze* der kapitalistischen Gesellschaft formieren.
- ii) Als Totalisierung: diese Vergesellschaftung bildet eine progressive Hervorbringung, welche das Ganze der zwischenmenschlichen Verhältnisse im Rahmen der politischen Ökonomie verbinden will. Die gesamten Relata machen die Totalität der bürgerlichen Gesellschaft aus.
- iii) Als Klassenformation: diese steigende Bewegungsstruktur hat als Resultat die begriffliche Entstehung des Spezifischen der Gesellschaftsformation, die bürgerliche Formation von Klassen.
- iv) Als Herrschaftsentwicklung: Die Klassenformation ist aber *ein* Ausdruck der Reproduktion der gesellschaftlichen Herrschaft. Die Klassengesellschaft ist so Produkt der Herrschaft des Kapitals über den Menschen, welche in allen Momenten der Darstellung immanent bleibt.
- v) Als Konkretisierung bzw. Verknöcherung: Die eigentümliche Logik Marx' erfordert, dass die Verhältnisse der Warenbeziehungen immer konkretere, robustere Bestimmungen bezeichnen. Der Wert als die abstrakt-allgemeinste Bestimmung der kapitalistischen Gesellschaft repräsentiert die Zellenform für den begrifflichen Aufbau des Gesellschaftlichen, welches die konkreteste Bestimmung der ganzen Darstellung ist.
- vi) Als Reichtumsformation: Marx nach, ist die Wertentwicklung eine sich selbst produzierende Reichtumsordnung. Was eine Gesellschaftsformation von anderen Formen unterscheidet, ist die Art und Weise ihrer Bereicherung. Die aufsteigende Entfaltung des Wertes sei mit der absteigenden Entfaltung des Reichtums zu identifizieren.
- vii) Als Komplexion: Die kritische Darstellung der Erscheinungsformen zeigt die prozessierende Weise, in welcher die Bestimmungen menschlicher Verhältnisse betrachtet werden. Die konkretesten Momente der Gesellschaftsformation sind deswegen die komplexesten.

der ersten äquivalenten Warenform (= Geld). Während der Wert einerseits seine allgemeine Form im Geld annimmt und seine *gesetzte* Erscheinung in der Form des Preises, findet der Mehrwert seine Allgemeinheit im Geld*kapital* und seine *gesetzte* Erscheinung in Form des Profits. Kapital wird als letzter Übergang der einfachen Abstraktheit des Werts bzw. als erstes Resultat des ganzen Produktionsaktes dargestellt. Kapital (G) ist somit das bürgerliche Wesen des Profits, worin der Mehrwert seine Wirklichkeit ausmacht.<sup>18</sup>

Bei Marx gibt es keine begriffliche Unabhängigkeit der logischen Entwicklung epistemologischer Momente von "praktischen" Kategorien, d.h. die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der Einzelwissenschaften, zu denen die Wirtschaftswissenschaft gehört, finden sich nicht in einer vorausgehenden Denkbestimmung. In Bezug auf die Kritik der politischen Ökonomie kann der Sachverhalt existierenden Reichtums nur durch ein gegenständliches Verhältnis bestimmt werden. Die Darstellung der Sache selbst (des Konkreten, des Gegebenen) in Bezug auf das Ökonomische präsentiert sich als eine eigentümliche Wissenschaft, ohne das ganze Allgemeine des Denkens zu bestimmen. Marx versteht die epistemologischen Wahrheitsansprüche als notwendiges Fundament, das sich mittels des Verfahrens der Realabstraktion stabilisieren lasse. Die korrektive Aufhebung des ökonomischen Denkens ist nicht ohne seine kritische Selbstdarstellung zu erreichen, nicht in einer vorausgesetzten Wissenschaft, die den übrigen Wissenschaften lediglich eine eigene, weitere Wahrheit hinzufügt, sondern in ihrer eigentümlichen Komplexion des Abstrahierens zum Konkreten, d.i. zur einheitlichen Mannigfaltigkeit des Ganzen gelangt.

Die Komplexität ist die Erscheinungsweise des Konkreten. Da die Mannigfaltigkeit der Bestimmungen nur als Ganzes in der Analyse geprüft werden kann, können die Konkretheiten nur durch das Denken als fixiertes Resultat der darstellenden Kritik verstanden werden, wobei die bürgerliche Gesellschaft als das betrachtete Ganze erscheinen muss, als das Konkreteste aller kapitalistischen Produktionsakte (VGL. *Grund*, 25). Marx zufolge gibt es keine wissenschaftliche Konkretisierung der Wirtschaft

<sup>18</sup> Kapital kann man unter der Formel  $C = c + v + m$  beschreiben, woraus auch z.B.:

$$\sum_a C = \sum_a (c_a + v_a + m_a)$$

abzuleiten ist, also worin die Summe des Gesamtkapitals als die Summe der ganzen Investition  $c + v$  (Kost-, Produktionspreise, Zins, Transportwesen, Maschinerie + Lohnkosten usw.) plus dem Mehrwert  $m$  (Wert des Überschuss der reproduzierenden Arbeit) zu verstehen ist. Profit ist also diese gewissermaßen übersetzte Entfremdung des Mehrwerts, in der immer Akkumulation fremder Arbeit reproduziert wird. Profit ist wesentlich die Enthaltung des Mehrwerts. „Der Profit [...] ist die kapitalistische Produktionsweise spezifisch charakterisierende Form des Mehrwerts“ (MEW 25, 822) „Das eigentliche Produkt des Kapitals ist der Profit.“ (*Grund*, 707).

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 9	n. 18	Outubro 2020	p. 102-123
--------------------------	-------	-------	--------------	------------

ausgehend von einer reinen spekulativen Abstraktion, sondern deren Wissenschaftlichkeit sei immer nur Resultat einer organischen Anschlussfähigkeit der dargestellten Erscheinungsformen als Gemeinsamkeit der gesellschaftlichen Verhältnisse. Die dialektische Bewegung der logisch-systematischen Darstellung begründet somit den wissenschaftlichen Charakter des kritischen Verfahrens. In der kritischen Darstellungsweise des Kapitalwesens fungiert das Logische als epistemologisches Instrumentarium, das aber nicht als voraussetzungslose Präsentation zu begreifen ist, sondern als eine sich aus den einfacheren Abstrakta der politisch-ökonomischen Beziehungen entwickelnde Kritik des materiellen Gegenstandes. Auf Seiten der Kritik der politischen Ökonomie sind die abstraktesten Kernbegriffe in der Gesellschaftsdarstellung der systematische Ausgangspunkt um das Ganze des gesellschaftlichen Reichtums begrifflich zu *organisieren*:

„Das Konkrete ist konkret, weil es die Zusammenfassung vieler Bestimmungen ist, also Einheit des Mannigfaltigen. Im Denken erscheint es daher als Prozeß der Zusammenfassung, als Resultat, nicht als Ausgangspunkt, obgleich es der wirkliche Ausgangspunkt und daher auch der Ausgangspunkt der Anschauung und der Vorstellung ist.“ (*Grund*, 21 f).

Wert ist so gesehen ein „antediluvianisches Dasein“ (*Grund*, 22) der darzustellenden Produktion, weshalb es notwendig ist, jede dialektische Behandlung des kapitalistischen „Wahrheitsanspruches“ unter eben dieser Voraussetzung herauszuarbeiten.

## 2. Notwendigkeit eines Endpunktes der Darstellung

In der Einleitung der *Grundrisse* wird die Produktion im Allgemeinen skizziert. Im Unterschied zum *Kapital* enthält der „Produktionsbegriff“ hier eine eigene Methodenreflexion. Deren Einführung erläutert den voraussetzungslosen Ausgangspunkt der Analyse des Kapitalwesens als Erscheinung einer ineinandergreifenden, organischen Gesamtproduktion. Der Vergleich zwischen der Ausgangssituation in *Grundrisse* auf der einen und im *Kapital* auf der anderen Seite liefert theoretische Ansätze, um die Marxsche Methodenbildung zu verdeutlichen. Im *Kapital* finden wir keine pointierte Antwort auf die Frage nach dem Methodenanspruch, sondern, was wir beobachten können, ist ein methodisches und systematisches Verfahren der dialektischen Darstellung der Wertformen.



Demgegenüber können wir betonen, dass in den *Grundrissen* die Darstellungs- und Formulierungsweise der politisch-ökonomischen Kategorien des *Kapital* nicht exakt reproduziert werden (Zur historischen Diskussion über beide Darstellungsweisen siehe: STÜTZLE 2008, 113-122; MUSTO 2008 und BELLOFIORE et al. 2013). Allerdings können wir eine Schnittmenge zwischen *Grundrisse* und *Kapital* ausmachen, nämlich darin, dass die (bürgerliche) Gesellschaft als Endpunkt der kritischen Darstellungsmethode erscheint. Die Marxsche Theoriebildung der Wertformen ist eine *logisch-strukturelle* Entwicklung intersubjektiver Arbeitsbeziehungen, welche sich als organische Totalität der politischen Ökonomie darstellt. Diese *logische* Struktur (Darstellung) ist aber auch eine Erscheinungskorrektur des Ganzen des bürgerlichen Gesellschaftswesens (Kritik). In diesem Sinne fungiert die bürgerliche Gesellschaft, nach Marx, als kristallisiertes Ganzes der *Produktion*, als begriffliches, sich in der Totalität organisierendes Moment der Wertformentwicklung:

Die bürgerliche Gesellschaft ist die entwickeltste und mannigfaltigste historische Organisation der Produktion. Die Kategorien, die ihre Verhältnisse ausdrücken, das Verständnis ihrer Gliederung, gewährt daher zugleich Einsicht in die Gliederung und die Produktionsverhältnisse aller der untergegangenen Gesellschaftsformen, mit deren Trümmern und Elementen sie sich aufgebaut, von denen teils noch unüberwundene Reste sich in ihr fortschleppen, bloße Andeutungen sich zu ausgebildeten Bedeutungen entwickelt haben etc. (*Grund*, 25 f).

120

Das trägt dazu bei, dass jedes Moment in der Gesamtdarstellung als präzise Kristallisierung der Produktionsverhältnisse in der bürgerlichen Gesellschaft verstanden werden muss. Ökonomiekritik ist demnach die negative (d.i. dialektische, kritische) Untersuchung der bürgerlichen Gesellschaftsformation in einer systematischen Komplexion von Menschenverbindungen bzw. menschlichen Beziehungen. In der Einleitung der *Grundrisse* beginnt Marx mit dem Gesetz der kapitalistischen Produktionszweige, im Unterschied dazu wird in der Einleitung des *Kapital* die Bildung der Produktion im Allgemeinen als vorbegriffliche und äußerliche Offenbarung der (in den *Grundrissen* noch chaotischen) Wertformentwicklung dargestellt.

Die ganze Darstellung der Kritik der politischen Ökonomie bildet, von der Wertanalyse aus betrachtet, eine Gesellschaftskritik. Die Komplexität der Gesellschaftskritik bildet dabei das Wesen der Methodenstruktur, sofern jene eine

Konkretisierung bzw. Komplexion des Wertes im Reichtum darstellt. Die Analyse der Anatomie dieser schrittweisen Abstraktion erlaubt uns, die "Extreme", "Pole" der Marxschen methodischen Gesellschaftsdarstellung als eine verkettete Entwicklung herauszuarbeiten, worin der hochgradig abstrakte Warenwert als „Resultat und Voraussetzung des ganzen gesellschaftlichen Verkehrs“ (PFREUNDSCHUH 2009, 58) erscheint. Die Entwicklung der Gesellschaft ist also die Entwicklung ihres Reichtums. Die Entwicklung des Reichtums ist die Entwicklung der Produktivkräfte. Die Darstellung des Wertes ist infolgedessen eine Darstellung der *Entwicklung* kapitalistischen bzw. warenproduzierenden Reichtums, also der kapitalistischen Bereicherung. Der Kapitalreichtum erlangt indes eine konkrete *kulminierende* Erscheinungsform und umfasst die Kapitalisierung der Mehrproduktion von Waren, welche die Fortentwicklung der Gesellschaftsformation bedingt.

**LITERATURVERZEICHNIS:**

BELLOFIORE, R.; Starosta, G. & Thomas, P.D. (Hrsg). **In Marx's laboratory. Critical interpretations of the Grundrisse.** Leiden: Brill, 2013

BRENTEL, H. **Soziale Form und ökonomisches Objekt. Studien zum Gegenstandsund Methodenverständnis der Kritik der politischen Ökonomie.** Opladen: Westdeutscher Verlag, 1989

ELBE, I. **Marxismus-Mystizismus – oder: die Verwandlung der Marxschen Theorie in deutsche Ideologie.** in Elbe, I. Reichardt, T.; Wolf, D. (Hrsg). **Gesellschaftliche Praxis und ihre wissenschaftliche Darstellung.** Wissenschaftlichen Mitteilungen, Heft 6. Berlin: Argument, 2008

FINK-EITEL, H. **Dialektik und Sozialethik.** Bodenheim: Athenaem, 1987

FULDA, Hans F. **Dialektik als Darstellungsmethode im Kapital von Marx.** In *Suomen Filosofisen Yhdistyksen vuosikirja*, Nr. 37. Helsinki: Ajatus, 1978

GÖHLER, G. **Die Reduktion der Dialektik durch Marx. Strukturveränderungen der dialektischen Entwicklung in der Kritik der politischen Ökonomie.** Stuttgart: Klett-Cotta, 1980

GORETZKI, C. **Die Selbstbewegung des Begriffs. Stufen der Realisierung der spekulativen Metaphysik Hegels in den Jahren 1801–1804/05.** Hamburg: Felix Meiner, 2011

HAUG, W.F. **Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus.**, Bd. 6/I, 2004 und Bd. 8/I. Hamburg: Das Argument, 2012

HEGEL, G.W.F. **Wissenschaft der Logik; Subjektive Logik [WdL II]**. In **Hegels Theorie-Werkausgabe**. Bd. 6 Moldenauer, E. und Michel, K.M. (Hrsg). Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1970 [W 6]

\_\_\_\_\_. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I [Enz I]**, in W 8

HEINRICH, M. **Was ist die Werttheorie noch wert?**. In **Zur neueren Debatte um das Transformationsproblem und die Marxsche Werttheorie**, PROKLA 72, 18, Jg., Nr. 3, Sept. 1988

IBER, C. **Die Bedeutung der Differenz in der Entwicklung der Wertformen zwischen der ersten und zweiten Auflage des Kapital**. In Hoff, J.; Petrioli, A.; Stützle, I.; Wolf, F.O. (Hrsg). **Das Kapital neu lesen**. Münster: Westfälisches Dampfboot, 2006

KOCH, A.F. **Die Problematik des Übergangs von der Schlusslehre zur Objektivität**. In Arndt, A.; Iber, C. & Kruck, G. (Hrsg). **Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss**. Oldenburg: Akademie, 2006

\_\_\_\_\_. **Die schlechte Metaphysik der Dinge. Metaphysik als immanente Metaphysikkritik bei Hegel**. In *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus 5: Metaphysik im Deutschen Idealismus*. Berlin: Walter de Gruyter, 2007

122

MARX, K. **Debatten über Holzdiebstahlgesetz**, in **Marx-Engels-Werke**. Bd. 1. Berlin: Dietz, Institut für Marxismus-Leninismus [Hrsg.], ab 1956 [MEW]

\_\_\_\_\_. **Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie**. Bd. 1. [MEW 23]

\_\_\_\_\_. **Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie**. Bd. 3. [MEW 25]

\_\_\_\_\_. **Marx an Ferdinand Lassalle**. 22. Februar 1858, in MEW 29

\_\_\_\_\_. **Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie**. Wien: Europa Verlag, 1941 [Grund.]

MUSTO, M. (Hrsg.). **Karl Marx's Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy 150 Years Later**. London/New York: Routledge, 2008

PIPPIN, R. **Hegel's Realm of Shadows: Logic as Metaphysics in The Science of Logic**. Chicago: The University of Chicago Press, 2019

PFREUNDSCHUH, W. **Der Reichtum der bürgerlichen Gesellschaft. Zur Philosophie der Kapitalkritik**. München: Kulturkritik, 2009

ROSENTAL, M.M. **Die dialektische Methode der politischen Ökonomie von Karl Marx.** Berlin: Dietz, 1969

SIMMEL, G. **Philosophie des Geldes.** Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989

SMITH, T. **The Logic of Marx's Capital, Replies to Hegelian Criticisms.** New York: State University of New York Press, 1990

SOHN-RETHEL, A. **Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis.** Weinheim: Acta humaniora, 1989 [1970]

STÜTZLE, I. **Marx' innerer Monolog. Vor 150 Jahren schrieb Karl Marx die Grundrisse.** In *Zeitschrift Marxistische Erneuerung*, Nr. 73. Frankfurt a.M., 2008,

THEUNISSEN, M. **Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik.** Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1978

WOLF, D. **Der dialektische Widerspruch im Kapital. Ein Beitrag zur Marxschen Werttheorie.** Hamburg: VSA, 2009

\_\_\_\_\_. **Zur Methode in Marx' Kapital unter besonderer Berücksichtigung ihres logisch-systematischen Charakters. Zum ‚Methodenstreit‘ zwischen Wolfgang Fritz Haug und Michael Heinrich** In Elbe, I.; Reichardt, T.; Wolf, D. **Gesellschaftliche Praxis und Ihre Wissenschaftliche Darstellung.** Wissenschaftliche Mitteilungen Heft 6. Berlin: Argument, 2008

WOLFF, M. **‚Dialektik - Eine Methode?‘ Zu Hegels Ansichten von der Form einer philosophischen Wissenschaft.** In Koch, A.Fr.; Schick, F., Vieweg, K.; Wirsing, C. (Hrsg.). **Hegel – 200 Jahre Wissenschaft der Logik.** Hamburg: Felix Meiner, 2014

ZELENY, J. **Die Wissenschaftslogik bei Marx und Das Kapital.** Frankfurt a.M.: Europäische Verlagsanstalt , 1968

# FORM UND VERHÄLTNIS. ZU MARX' REZEPTION DER HEGELSCHEN WESENSLOGIK

Christian Iber<sup>1</sup>

## Zusammenfassung:

Übergreifendes Thema des Artikels ist der Begriff der Herrschaft und die Weise, in der Herrschaft bei Hegel und Marx jeweils als Herrschaft der Form thematisiert und analysiert wird, die als widersprüchliches Verhältnis gefasst wird. Im ersten Teil des Beitrags werden Gleichgültigkeit und Herrschaft als strukturelle Aspekte der Denkformen in Hegels *Lehre vom Wesen* (1813) herausgearbeitet, wobei das Novum des dritten Kapitels über den Grund gegenüber der Reflexionslogik und der Logik der Reflexionsbestimmungen im ersten und zweiten Kapitel beleuchtet wird. Im zweiten Teil wird Marx' Rezeption der Kategorien des Grundkapitels der Wesenslogik in der Kapitalanalyse der *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie* (1857/58) erörtert, wobei sich die Frage stellt, ob Marx gegenüber dem defizitären wesenslogischen Formbegriff einen Begriff der Form als absolute Relationalität kennt. Im dritten Teil wird die Frage nach einem Begriff der Form als absolute Relationalität bei Marx im Rückgang auf seine Analyse der revolutionären politischen Form zu klären versucht. Der Begriff der Form als absolute Relationalität erweist sich als geeignet, kommunistische Freiheit zu konzeptualisieren.

**Schlüsselbegriffe:** Herrschaft der Form und widersprüchliches Verhältnis, Form als absolute Relationalität und revolutionäre politische Form.

## FORM AND RELATION. ON MARX'S RECEPTION OF HEGELIAN LOGIC OF ESSENCE

### Abstract:

The comprehensive theme of the article is the notion of domination and the way in which domination is discussed and analysed in Hegel and Marx, respectively, as the domination of form, which is understood as a contradictory relationship. In the first part of the article, indifference and domination are elaborated as structural aspects of forms of thought in Hegel's *Logic of Essence* (1813). The novelty of the third chapter on the ground as opposed to the logic of reflection and the logic of the determinations of reflection in the first and second chapters is examined. In the second part, Marx's reception of the categories of the ground chapter on the logic of essence in the capital analysis of the *Grundrisse. Foundations of the Critique of Political Economy* (1857/58) is discussed, whereby the question arises as to whether Marx knows a concept of form as absolute relationality in relation to the deficit-logical concept of form. In the third part, the question of a concept of form as absolute relationality is attempted to be clarified in Marx's regression to his analysis of revolutionary political form. The concept of form as absolute relationality proves to be suitable for conceptualizing communist freedom.

**Keywords:** Domination of form and contradictory relationship; form as absolute relationality and revolutionary political form.

Der Unterschied zwischen Hegel und Marx besteht darin, dass Hegel in der Logik lediglich Kategorien des Denkens untersucht. Gleichgültigkeit, Herrschaft und Freiheit haben in der Logik eine logische Bedeutung, während Marx sich auf die realphilosophische Untersuchung von gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnisses konzentriert, wobei er das kritische Potential

---

<sup>1</sup> Promotion (1986) und Habilitation (1993) am Institut für Philosophie der Freien Universität Berlin. Dort seit 1993 als Privatdozent tätig. Zwischen 2009 und 2019 Forschung und Lehre in Brasilien an der Bundesuniversität von Ceará in Fortaleza (UFC) und an der Päpstlichen Katholischen Hochschule von Rio Grande do Sul (PUCRS) in Porto Alegre. Ab 2020 Vertretungsprofessur an der Philosophischen Fakultät der Albrecht-Ludwigs Universität Freiburg. E-Mail: christian.iber@yahoo.de

der Hegelschen Kritik der Denkformen in der Wesenslogik gut gebrauchen kann. Ich werde mich dabei vor allem auf die Kapitalanalyse in den *Grundrissen*<sup>2</sup>stützen.

I. Gleichgültigkeit und Herrschaft als strukturelle Aspekte der Kategorien der Wesenslogik

1. Das strukturelle Moment der Herrschaft

Es geht nicht primär um Marx' Entwicklung des Kapitalverhältnisses mit Hilfe der wesenslogischen Kategorie des Widerspruchs<sup>3</sup>, sondern um seine Rezeption der Kategorien, die Hegel im dritten Kapitel der Wesenslogik im Abschnitt A. über den absoluten Grund erörtert: Form und Wesen, Form und Materie und Form und Inhalt (vgl. TW 6, 84-95).<sup>4</sup> Gleichwohl soll zunächst der Kontext beleuchtet werden, in der das dritte Kapitel steht. Der Gedankengang der ersten drei Kapitel der Wesenslogik lässt sich in folgenden Thesen zusammenfassen:

(i) In der Reflexion ist kein wirkliches Anderes denkbar, weil Unmittelbarkeit und absolute Negativität zusammenfallen. (ii) Wenn die Reflexion ein Anderes setzt und dieses freigibt, kann sie die Einheit mit ihm nur wahren, indem sie unter seine Herrschaft gerät. (iii) Das ist die Bestimmtheit des Wesens in den Reflexionsbestimmungen, die im Widerspruch zugrunde geht. Die Reflexion kommt dadurch wieder frei von der Bestimmtheit. Die Reflexion des Grundes ist das sich Bestimmen des Wesens, aber lediglich auf dem Boden von Unbestimmtheit. Sie ist zugleich Setzen des Wesens als substrathaftes Wesen und das Ausschließen des Wesens als Reflexion. Damit wird ein Verhältnis wirklicher Andersheit denkbar. (iv) Die Reflexion realisiert die Einheit des Grundes jedoch wieder nur als Herrschaft, indem sie, nunmehr Form, das mit sich identische Wesen zum Gesetzsein und damit zu ihrem Moment herabsetzt.

Der als zentrales Moment der Interpretation benützte Herrschaftsbegriff wird von Hegel in den Anfangskapiteln nur zweimal verwendet (vgl. TW 6, S. 34 und 94). Auch der Begriff des Verlorenenseins in der Negation, der für das Beherrschtwerden der Reflexion durch ihr Gesetzsein steht, kommt nur zweimal vor (vgl. TW 6, S. 34 und 80). Angesichts dieses Befundes ist zu fragen, ob vom Herrschaftsbegriff nur im operativen oder auch im

<sup>2</sup> Die *Grundrisse* werden zitiert nach K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (1857/58)*. In: Marx-Engels-Werke Bd. 42. Berlin 1983 (= G). Die Marx-Engels-Werke werden im Folgenden zitiert als MEW.

<sup>3</sup> Zur Widerspruchsentwicklung des Kapitalverhältnisses in den *Grundrissen* vgl. E. M. Lange, *Das Prinzip Arbeit*. Frankfurt a. M. etc. 1980, S. 182-220.

<sup>4</sup> Hegels Wesens- und Begriffslogik wird zitiert nach: G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*. In: Theorie-Werkausgabe Bd. 6. E. Moldenhauer, K. M. Michel (Hg.). Frankfurt a. M., 1969ff. (= TW 6).

thematischen Sinn Gebrauch gemacht wird. Bezeichnet er nur ein Moment innerhalb einer Struktur, deren Gesamtverfassung er nicht teilt, oder steht er selbst für das Ganze der Struktur? Der Herrschaftsbegriff gehört nach Michael Theunissen zur „Sache selbst“, denn Herrschaft umfasst ihm zufolge zwar nicht die volle Komplexität des Wesens, ist aber der Punkt, an dem die Problematik der ganzen Wesensstruktur offenbar wird.<sup>5</sup>

Liest man die Wesenslogik als Metaphysikkritik, dann ergeben sich vier Kritikpunkte: (i) Die Metaphysik überhöht zum schlechthin Ersten, was nur das Innere des Seins oder Daseins als die absolute Negativität des Wesens ist. Dies stellt sich in der Folge als Überlastung der Reflexion heraus, die Einheit mit dem von ihr gesetzten Anderen herzustellen. (ii) Die Reflexion ist die Bewegung von Nichts zu Nichts. Als Rückkehr ist sie selbst Unmittelbarkeit, die zugleich immer schon aufgehoben ist: sie ist Setzen. In dieser Zirkelbewegung stecken zu bleiben, wäre der Kollaps des logischen Prozesses. (iii) Als Setzen entwickelt sich die Reflexion zur voraussetzenden Reflexion, in der das Gesetzte Stabilität gegenüber dem Setzen gewinnt. Infolge der Stabilisierung des Vorausgesetzten kommt es zunächst zur Dualität von Reflexion und vorausgesetzter Unmittelbarkeit in der äußeren Reflexion. In einem weiteren Schritt gerät die Reflexion, indem sie zur bestimmenden wird, unter die Herrschaft ihres vorausgesetzten Anderen. (iv) Diese Situation in der bestimmenden Reflexion ist die Konsequenz des Versuchs der Reflexion aus der Kreisbewegung herauszukommen, in der das Andere nur als Schein thematisierbar ist. Es ist also die Dialektik der Reflexion, dass sie dabei unter die Herrschaft ihres eigenen Gesetzteins zu stehen kommt. Die Herrschaft des in sich reflektierten Gesetzteins über die Reflexion ist zugleich die Selbstentfremdung des Wesens als Reflexion.

Um die Struktur der entfremdenden Herrschaft der Reflexion in den Griff zu bekommen, ist schon vor dem Grundkapitel ein Unterschied anzusetzen zwischen der Herrschaft in der Entwicklung des Scheins zur Reflexion im ersten Kapitel und der Herrschaft im Bereich der Reflexionsbestimmungen im zweiten Kapitel. Im ersten Kapitel liegt folgende problematische Herrschaftsstruktur der Reflexion vor: Die reine, absolute Reflexion bricht auseinander, weil sich ihr gesetztes Anderes als nicht in sie integrierbar herausstellt. Das Wesen stößt sich in seiner Bewegung von sich selbst ab (vgl. TW 6, S. 27). So gerät die Reflexion unter die Bedingungen ihres eigenen Gesetzteins. Hierauf lassen sich die Termini „Entäußerung“ und

<sup>5</sup> Vgl. M. Theunissen, *Sein und Schein*. Frankfurt a. M. 1978, S. 25-37 und S. 328-332. Zur Interpretation des Ausdrucks Herrschaft vgl. Chr. Iber, *Metaphysik absoluter Relationalität*. Berlin/New York 1990, S. 209f.

„Entfremdung“<sup>6</sup> beziehen. Im zweiten Kapitel besteht die Herrschaft darin, dass die eine Reflexionsbestimmung das Ganze ist und das Andere als Moment in sich enthält. Zum Konflikt kommt es, wenn sich das Andere genauso als das Ganze herausstellt. Dann erfolgt eine Entzweiung des identischen Wesens in einander gegensätzlich gegenüberstehende Totalitäten, die zu deren Auflösung im Widerspruch führt. Der Widerspruch der konfligierenden Reflexionsbestimmungen ist Folge des Bestimmt- und Beherrschtwerdens der Reflexion durch die von ihre selbst gesetzten Bestimmungen.<sup>7</sup>

## 2. Das strukturelle Moment der Gleichgültigkeit

Gleichgültigkeit geht als Voraussetzung in die logische Struktur der Herrschaft der Reflexionsbestimmungen mit ein.<sup>8</sup> Das gleichgültige Bestehen der Gegensatzpole ist konstitutiv für ihren Totalitätscharakter. Die Gleichgültigkeit der Bestimmungen wird thematisch im Übergang vom Unterschied zur Verschiedenheit (vgl. TW 6, S. 48). Zur Herrschaft übereinander kommt es, weil sie zugleich den Anspruch haben, sich aufeinander zu beziehen. Jede der beiden Seiten des Gegensatzes enthält das Andere als Moment in sich und schließt es zugleich als Ganzes von sich aus (vgl. TW 6, S. 57). So sind die Reflexionsbestimmungen zugleich Beziehungen und eine bestimmte Seite der Beziehung (vgl. TW 6, S. 35). Diese Beziehungsstruktur gleichgültiger Verschiedenheit treibt über den Gegensatz in den Widerspruch.

Im Widerspruch zeigt sich, dass die Fremdheit der Beziehungsglieder gegeneinander in ihrer Gleichgültigkeit gegen sich selbst gründet, als die sich die negative Beziehung des Wesens auf sich zu erkennen gibt. Das Auseinanderbrechen der Reflexion, ihre Selbstentfremdung in den Reflexionsbestimmungen treibt also in den Widerspruch. Insofern expliziert der Widerspruch am Ende des zweiten Kapitels nur, was der Reflexion schon am Anfang zustößt. Vom Wesen als Grund lässt sich ein Neuansatz erwarten, der einen Ausweg aus dem in den Widerspruch führenden Prozess bietet. Doch auch dieser Ausweg wird wieder versperrt,

<sup>6</sup> Vgl. TW 6, S. 34: „[...] die außer sich gekommene Reflexion“, vgl. TW 6, S. 50: die „sich entfremdete Reflexion“.

<sup>7</sup> Wie der frühe Marx in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten (1844)* Hegels Theorie der Reflexion und die Widerspruchslogik der Reflexionsbestimmungen für die Erörterung des durch das Privateigentum gesetzten Verhältnisses von Kapital und Arbeit verwendet, wird ausführlich untersucht in: A. Bavaresco, Chr. Iber, E. G. Lara, *Alienação, exteriorização e reflexão em Hegel e Marx*. In *Philosophica* 55, 2019, S. 99-118.

<sup>8</sup> Gleichgültigkeit hat zwei Bedeutungen, die der Gleichwertigkeit und die der Äußerlichkeit und Fremdheit der Momente gegeneinander. Vgl. M. Theunissen, *Sein und Schein* (1978), S. 252-256. Zum Verhältnis von Gleichgültigkeit und Herrschaft ebd., S. 25-37.



indem sich die Reflexion im Grund erneut als Herrschaft geltend macht, nämlich als Herrschaft der Form.

### 3. Das Novum des Grundkapitels

Das Novum des Grundkapitels besteht darin, dass die Identität, die in der Logik der Reflexionsbestimmungen dem Zerfall in Verschiedenheit anheimgegeben ist, gereinigt und offenbart wird, und zweitens darin, dass mit dem Grund die Dimension des substrathaften Seins wiedergewonnen wird (vgl. TW 6, S. 81f.). Die Fragen, die das Grundkapitel aufwirft sind folgende: (1) Wie kann der Grund als Einheit des Positiven und Negativen die Herrschaftsverhältnisse, die den Widerspruch hervorriefen, niederhalten? (2) Wie kann aus dem Grund die Herrschaft der Form wieder hervorbrechen?

Das Problem kann folgendermaßen umrissen werden: In Hegels Logik geht es nicht um das Niederhalten von Herrschaft überhaupt, sondern darum, konfligierende, in den Widerspruch treibende Herrschaftsverhältnisse zu kritisieren und zu beheben. Dies geschieht aber wieder durch eine Form von Herrschaft, die Hegel als die „freie Macht“ (TW 6, S. 277) des Begriffs bezeichnet, also durch die Herrschaft der Vernunft.

(1) Der Grund konstituiert eine logische Struktur, die der konfligierenden Dominanz von Positivem und Negativen den Boden entzieht, so dass der Keim des Konflikts der in Identität und Unterschied angelegt war, jetzt im Ansatz nicht mehr enthalten zu sein scheint. Der Keim des Konflikts der Reflexionsbestimmungen Identität und Unterschied verbirgt sich darin, dass jede „ebensosehr ihr Ganzes und ihr Moment“ (TW 6, S. 47) ist. Aus der konfliktträchtigen Struktur von Identität und Unterschied ergeben sich die beiden selbständigen Totalitäten, die die Seiten des Gegensatzes darstellen, das Positive und das Negative.

Im Grund wird eine Struktur hergestellt, die scheinbar konfliktfrei ist, sich aber dann doch wieder als konfliktträchtig erweist: „die absolute Wechselbeziehung der Form und des Wesens“ (TW 6, S. 86). Grund und Begründetes, die zusammen die Grundbeziehung ausmachen, sind die Form, von der sich das einfache Wesen als ihre Grundlage unterscheidet. Der Grund als Grundlage steht als das Ganze der Form gegenüber und ist doch zugleich ein Moment des Ganzen, eine Bestimmung der Form. Aus dieser Konstellation erwächst die Herrschaft der Form über das Wesen (vgl. TW 6, S. 86f.).

Der Unterschied zur Einheitsstruktur der absoluten Identität am Anfang der Logik der Reflexionsbestimmungen besteht darin, dass dort der Konflikt in der Struktur des

wechselseitigen Übergreifens programmiert ist und tatsächlich in den Widerspruch hineintreibt, während die einfache Einheit von Grund und Begründetem, die am Anfang des Grundkapitels auftaucht, nicht als Einheit des Übergreifens gedacht ist. Sie ist vielmehr als Grundlage das durch ihre Momente, Grund und Begründetes, undifferenziert Hindurchgehende, das freilich dafür den Preis der Unbestimmtheit zahlt. Dies macht die Gestalt des absoluten Grundes aus, der sich durch die Tätigkeit der Form gegenüber dem Wesen bestimmt. Dieses als das unbestimmt Bestimmte entwickelt sich zur Materie, die dem aristotelischen Begriff der *prote hyle* entspricht, der *prima materia*, die das Unbestimmte ist gegenüber der formierten Materie, die der Inhalt ist, den sich der absolute Grund durch seine Formtätigkeit gibt.

(2) Aus der Struktur des Grundes, die angesetzt war, um den Widerspruch des Positiven und Negativen niederzuhalten, bricht eine neue Form von Herrschaft hervor, die Herrschaft der Form über das Wesen. Der Konfliktkeim der Grundstruktur liegt darin, dass der Grund, das, was er ist, zugleich nicht ist (vgl. TW 6, S. 87), also in der Widerspruchsstruktur des Grundes. Er ist als Form das sich selbst Bestimmende und zugleich als Grundlage das nichtbestimmte Wesen (TW 6, S. 80f.). Das hat zur Folge, dass der Widerstreit im Grund auf anderer Ebene situiert ist als in der Logik der Reflexionsbestimmungen. Positives und Negatives sind Vorgängerbegriffe von Grund und Begründetem, die nun einheitlich als Form gedacht werden und zusammen auf der einen Seite des Widerspruchs stehen. Auf dessen anderer Seite taucht das einfache Wesen auf, das den Widerspruch des in seine Negation verlorenen Wesens als Reflexion abfedern sollte. Die Form als „das vollendete Ganze der Reflexion“ (TW 6, S. 86) tritt in Widerstreit mit dem einfachen Wesen, so dass sogar von einem verschärften Widerspruch gesprochen werden kann. Denn in ihrer setzenden und bestimmenden Tätigkeit kehrt sich die Herrschaft der Form gegen sich selbst.

Die Form kann ihre Herrschaft über das Wesen nur aufrechterhalten, indem sie sich gegen sich selbst wendet und sich in den Dualismus von Form und Materie auseinanderlegt. Hier zeigt sich ihre Überlegenheit darin, dass sich ihre Tätigkeit als die eigene Bewegung der Materie manifestiert, deren Passivität daher Schein ist (vgl. TW 6, 92). Umgekehrt wird die Materie als formierte Materie und damit als Inhalt dazu befähigt, Widerstand gegen die Form zu leisten, die damit zur gegenüber dem Inhalt äußerlichen Form herabgesetzt wird. Darin besteht die Ambivalenz der Herrschaft der Form im Verhältnis von Form und Inhalt im Wesen als Grund (vgl. TW 6, 94f.).

Als logischen Gründen nimmt Hegel im Streit zwischen Form und Wesen, Form und Materie und Form und Inhalt keine unparteiische Position ein. Er steht auf der Seite der Form. Die Form muss aus logischen Gründen den Sieg davontragen, weil sie das Tätige gegenüber der passiven Materie ist. Im Hinblick auf die Intention Hegels, der zufolge in der Begriffslogik eine Struktur von Subjektivität erreicht wird, die nicht mehr Grundlage (*hypokeimenon*), sondern reine Prozessualität ist, ist es zu erwarten, dass der Widerspruch des Grundes in der Weise zum Verschwinden gebracht wird, dass die eine Seite des Grundes, einfache, untätige, passive Grundlage zu sein, überwunden wird. Auf Seiten des Tätigen wird eine Struktur von Herrschaft entfaltet, die nicht mehr die der Reflexion ist. Die sich selbst begründende Macht des Begriffs impliziert vielmehr Freiheit, weil in ihm die Beziehung auf sich und die Beziehung auf Anderes zum Ausgleich kommen.<sup>9</sup> Das Defizit der Wesensstruktur liegt nicht nur im Widerstreit zwischen tätiger Form und ihrem passiven Anderen, sondern auch im Mangel der tätigen Form selbst. Am Ende der Begriffslogik steht die absolute Form, die den Inhalt als ihr Eigenes an sich selbst hat.

II. Marx' Rezeption der Kategorien des Grundkapitels der Wesenslogik in der Kapitalanalyse  
der *Grundrisse*

1. Form und Wesen

Die Erörterung des Grundkapitels der Hegelschen Logik kann Aufschluss darüber geben, wie Marx wesenslogische Kategorie in seiner eigenen Theorie verwendet. Einerseits heißt es in den *Grundrissen* vom Kapital, es verhalte sich als "Grund" zum „Mehrwert“ als dem von ihm „Begründeten“ (G, MEW 42, 638). Andererseits wird gesagt: „Das Kapital [...] geht also zurück in die Produktion der Lohnarbeit als seines allgemeinen schöpferischen Grundes“ (G, MEW 42, 204). Als Grund wird also einerseits das Kapital genannt, andererseits die Lohnarbeit. Wie beides zusammen gedacht werden kann, ist die hier zu untersuchende Frage.

In der Entwicklung des Begriffs des Kapitals rekurriert Marx auf die Kategorien des absoluten Grundes Form und Wesen bei Hegel (vgl. G, MEW 42, 216-225): (i) Wie Hegel so stellt auch Marx Grund (Kapital) und Begründetes (Mehrwert) im Begriff der Form (Kapitalform) zusammen. (ii) Auch Marx geht davon aus, dass dasselbe Ganze, das die Form ist (Grund und Begründetes), zugleich das Wesen als gemeinsame Substanz ist, als die er die Arbeit denkt.

<sup>9</sup> Zurecht weist Klaus Schmidt darauf hin, dass die Wesenslogik erst im Übergang zur Begriffslogik, der mit der Kategorie der Wechselwirkung erfolgt, einsichtig machen kann, wie die Herrschaft des Gesetzseins, des durch die Reflexion gesetzten Anderen zu brechen ist (K. J. Schmidt. *G.W.F. Hegel: Wissenschaft der Logik – Die Lehre vom Wesen*. Paderborn etc.1997, S. 224f. Anm. 335).

(iii) Auch Marx denkt die Form als das Aktive, das auf ein leidendes Substrat einwirkt, wobei die Materie formiert und die Form materialisiert wird. (iv) Marx ist nicht – wie man denken könnte – einseitig Parteigänger der Arbeit als Substanz der Kapitalform, sondern er will insgesamt das Kapital als Verhältnis der Kapitalform und der Arbeit als ihr Wesen oder ihre Substanz auflösen. Durch die Revolution sollen die gesellschaftlichen Verhältnisse beseitigt werden, in denen sich das Kapital als absoluter Grund behauptet, der sich in die Kapitalform und in die Arbeit als ihr Wesen oder ihre Substanz unterscheidet. Die Revolution führt zur Befreiung der Arbeit in gesellschaftlichen Verhältnissen, in denen die Arbeit durch die frei assoziierten Produzenten selbst planmäßig organisiert wird.

## 2. Form und Materie

Als Textbasis für diese Problematik können folgende Passagen aus den *Grundrissen* dienen: G, MEW 42, S. 216-222. Wer dem Kapitalbuch entsprechend gewohnt ist, das Kapital unter dem Aspekt der Kapitalform zu betrachten, mag überrascht sein, dass das Kapital an den genannten Stellen nicht als Form, sondern als Substanz, Substrat, Stoff oder Material erscheint. Auf der Seite der Form steht zunächst die Arbeit. Tatsächlich muss das Kapital mit der Einverleibung der Arbeit als seine Substanz um willen seiner Vermehrung die Form seiner Wertgestalt ablegen und sich in die Elemente des Arbeitsprozesses verwandeln. Es stellt sich daher als „materieller Produktionsprozess“ (G, MEW 42, S. 225) dar, in dem sich die Arbeit mit Hilfe von Arbeitsmitteln auf Gegenstände bezieht. Den Arbeitsprozess beschreibt Marx im Rückgriff auf die Dialektik von Form und Materie bei Hegel. Die Arbeit ist als „formende Tätigkeit“ (G, MEW 42, S. 220) das aktive Moment, dem die Materie als „passives Dasein, als besondere Substanz“ (ebd.) gegenübersteht. Indem die Arbeit ihr Material formt, materialisiert sie sich selbst (ebd., S. 222). Die Darstellung des Arbeitsprozesses als Verhältnis von Form (Arbeit) und Materie (Gegenstand), in dem zunächst alle Formbestimmungen des Kapitals „ausgelöscht“ (ebd., S. 224) scheinen, ist jedoch keine „willkürliche Abstraktion, sondern eine Abstraktion, die im Prozess selbst vorgeht“ (ebd.). Sie ist das Resultat der notwendigen Abstraktion der Kapitalform von sich selbst, ihre Reduktion auf den „materiellen Produktionsprozess überhaupt“ (ebd., S. 225). Der Arbeitsprozess bildet den „Inhalt“ (ebd.) des Kapitals, dem es zugleich seine Form aufprägt, indem es ihn zu einem Ausbeutungs- und Verwertungsprozess macht. Im selben Maße, wie die kapitalistische Form den Produktionsprozess bestimmt, geht die Arbeit ihrer bestimmten Form verlustig,

entfremdet sich von sich selbst und wird „*Arbeit schlechthin*, abstrakte Arbeit; absolut gleichgültig gegen ihre besondere *Bestimmtheit*“ (ebd., S. 218).<sup>10</sup>

3. Form und Inhalt. Kennt Marx den Begriff der Form als absolute Relationalität?

Die Behandlung der Form-Inhalt-Problematik bei Marx soll zugleich ein Licht auf die Form revolutionärer Subjektivität bei Marx werfen. Hat Marx einen Begriff der Form der über die Form als Reflexionsbestimmung hinausgeht?

Folgender Text der *Grundrisse* macht deutlich, wie das Kapital im Produktionsprozess erscheint:

Jetzt jedoch, im Produktionsprozess, unterscheidet sich das Kapital selbst als Form von sich als Substanz. Beide Bestimmungen ist es zugleich und zugleich die Beziehung beider aufeinander. Aber: *Drittens*: Erschien es als diese Beziehung nur noch *an sich*. Sie ist noch nicht *gesetzt*, oder sie ist selbst nur gesetzt unter der Bestimmung eines der beiden Momente, des *stofflichen*, das in sich selbst als Materie (Rohstoff und Instrument) und Form (Arbeit) unterschieden ist, und als Beziehung beider, als wirklicher Prozeß selbst wieder nur stoffliche Beziehung ist – Beziehung der beiden stofflichen Elemente, die den Inhalt des Kapitals unterschieden von seiner Formbeziehung als Kapital bilden (G, MEW 42, S. 223).

Es lassen sich drei Behauptungen von Marx festhalten:

(i) Das Kapital ist im Produktionsprozess Form und Substanz und die Beziehung beider aufeinander. Nach Marx ist hier „Substanz“ das, was der Kapitalform gegenübersteht, die wirkliche Produktion, letztlich die lebendige wertsetzende und damit die das Kapital konstituierende Arbeit. Die Lohnarbeit ist die fundierende Substanz des Kapital.

(ii) In der Beziehung von Form und Substanz wird die Substanz, der Produktionsprozess. nur erst gesetzt unter der Bestimmung des stofflichen Moments, das seinerseits unterschieden ist in Materie (Rohstoff/Arbeitsinstrument) und Form (Arbeit) (Arbeitsprozess).

(iii) Diese beiden Elemente bilden den Inhalt des Kapitals, der unterschieden ist vom Kapital als Formbeziehung (Verwertungsprozess), die in der Folge am Arbeitsprozess zu setzen ist.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Im Kapitalbuch I wird die kapitalistische Formierung des Arbeits- zu einem Verwertungsprozess mit Hilfe der Kategorien der formellen und reellen Subsumtion der Arbeit unter das Kapital gefasst. Die formelle Subsumtion bezeichnet die Verwandlung der Arbeit in Lohnarbeit, die reelle Subsumtion ist die durch das Kapital bestimmte interne Gliederung des realen Produktionsablaufs, wie sie sich in Kooperation, Manufaktur und Fabrik darstellt.

<sup>11</sup> Schema:

Hegel: Wesen: Grundlage – Form: Grund-Begründetes, Grundbeziehung  
Materie – Form  
Inhalt (Einheit von Form und Materie) – Form

Marx: Substanz: Arbeit als Lohnarbeit – Kapitalform: Kapitalwert (Grund)-Mehrwert (Begründetes)  
Materie (Rohstoff, Instrument) – Form (Arbeit) (Arbeitsprozess)

Diesen Behauptungen von Marx geben deutlich die Form-Inhalts-Problematik zu erkennen, wie wir sie bei Hegel finden: Dem Kapital als gesellschaftliche Form steht der Arbeitsprozess als Einheit von Materie (Rohstoff, Instrument) und Form (Arbeit) zunächst als sein Inhalt gegenüber. Zugleich ist der Arbeitsprozess nur als kapitalistisch formierter Inhalt des Kapitals. Der kapitalistische Produktionsprozess ist Einheit von Arbeits- und Verwertungsprozess. Die kapitalistische Form der Produktion muss den Gesetzen des Arbeitsprozesses gehorchen, d.h. das Kapital muss sich diesen Gesetzen unterwerfen. Zugleich ist der Arbeitsprozess den Bedingungen kapitalistischer Verwertung unterworfen. Form und Substanz der kapitalistischen Produktion stehen sich in einem zweiseitigen Verhältnis gegenüber, dem des Übergreifens der kapitalistischen Form auf die materielle Produktion und dem der Gegenüberstellung der kapitalistische formierten materiellen Produktion als Inhalt des Kapitals und der ihr äußerlichen Geldform. Damit verdoppelt sich die Kapitalform in sich selbst: in den kapitalistisch formierten Arbeitsprozess, die ihren Inhalt ausmacht, und die diesem gegenüberstehende äußerliche Geldform. Darin besteht die Ambivalenz der Herrschaft der Kapitalform über den Produktionsprozess.

An den Bestimmungen, die Hegel in „c. Form und Inhalt“ des Abschnitts A. des Grundkapitels gibt, interessiert Marx, dass es in der Wesenslogik beim Übergreifen der Form auf die Materie und dem Gegenüberstehen von Inhalt und Form bleibt. Marx liest die Wesenslogik als Theorie der Herrschaft und entdeckt, dass ihre Kategorien dazu dienen, die logische Struktur der Herrschaft des Kapitals über den Produktionsprozess zu dechiffrieren, die wesentlich die Herrschaft des Kapitals über die Arbeit ist. Einerseits stehen sich Kapital und Arbeit einander gleichgültig gegenüber, andererseits greift die Kapitalform auf die Arbeit über und macht sie zu ihrem eigenen Moment. Die Herrschaft der Kapitalform ist der Widerspruch, dass ihr einerseits ihre Substanz, die Arbeit, in der sie ihr Bestehen hat, äußerlich gegenübersteht, andererseits die Arbeit als Moment in sich einverleibt.

Die Verkehrung, die das Kapital seinem schöpferischen Grund, der Arbeit antut: das Kapital degradiert die Arbeit zur Lohnarbeit, ist zu unterscheiden von der Verkehrung, die das Kapital an sich selbst erfährt: Das Ganze, Kapital und Arbeit, erscheint nur als Kapital, als Geld heckendes Geld. Die Analyse dieser Verkehrung macht der Text des vierten Kapitels des ersten Kapitalbuchs „Verwandlung von Geld in Kapital“ (KI, MEW 23, S. 161-191)<sup>12</sup> deutlich. Das Kapital ist vergegenständlichte Arbeit, so aber, dass der Charakter des Kapitals

Inhalt (Arbeitsprozess) – Form (kapitalistische Form des Produktionsprozesses, Verwertung)

<sup>12</sup> K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Bd. I.* (= KI). In: MEW 23.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 9	n. 18	Outubro 2020	p. 124-144
--------------------------	-------	-------	--------------	------------

vergegenständlichte Arbeit zu sein in der Wert- oder Geldform des Kapitals verschleiert wird. An diesem Punkt offenbart sich das Scheinhafte und Unwahre der Kapitalform als „automatisches Subjekt“ (KI, MEW 23, S. 169): Es ist nur scheinbar ein selbsttätiges Subjekt. Die Subjektivität der Kapitalform ist eine von der lebendigen Arbeit geborgte. Sie beruht auf der Herrschaft des Kapitals über die Arbeit.

Wie bestimmt Marx dagegen das Moment „wahrer Subjektivität“? Dies ist ein Problem bei Marx, das unmittelbar in das Problem der „revolutionären Subjektivität“ übergeht und damit zu einem Aspekt der Form-Substanz-Problematik bei Marx, die über die Herrschaft der Kapitalform hinausgeht.

Die noch nicht entschiedene Alternative „revolutionärer Subjektivität“ kann auf verschiedene Begriffe von Subjektivität bezogen werden:

(i) die Subjektivität des Arbeiters, die auf den Träger oder Besitzer der Ware Arbeitskraft reduziert ist (vgl. KI, MEW 23, S. 181-191). Diese Reduktion der Individualität des Arbeiters ist eine geschichtlich produzierte, die sich mit der gewaltsamen Trennung der Produzenten von ihren Produktionsmitteln einstellt (vgl. KI, MEW 23, S. 183f.).

(ii) die Subjektivität des Arbeiters als Rechtsperson. Die Person ist die juristische Form, unter der das Kapital den freien Willen des Arbeiters überhaupt nur respektiert (vgl. KI, 23, S. 182), die es aber auch nur defizitär in Anspruch nehmen kann, indem es gesetzliche Standards verletzt.

(iii) die Subjektivität des Arbeiters als revolutionäre, als Subjektivität eines proletarischen Klassenbewusstseins, die als eine aus dem Kapitalprozess resultierende überschießende Subjektivität des Wissens und Wollens zu denken ist. Es ist dies eine reichere Subjektivität, die sich nicht nur gegen die Verstümmelung im kapitalistischen Produktionsprozess zu Wehr setzt, sondern sich gegen ihn selbst wendet. Die revolutionäre Subjektivität geht in die Organisationsform einer Gesellschaft ein, die über das Form-Substanz-Verhältnis des Kapitals hinausgeht.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> In der marxistischen Tradition stehen sich die in einem Geschichtsobjektivismus verankerte Revolutionstheorie Lenins, der zufolge die Gesetze der Geschichte auf der Seite der Arbeiterklasse stehen, und die Kritik an ihr, die von Rosa Luxemburg und von den Rätekommunisten formuliert wurde, gegenüber, die von einer Spontanität der Massen ausgehen. Marx' Intention ist offensichtlich, die Formanalyse des Kapitals so weit zu treiben, dass das erarbeitete Wissen über die kapitalistische Produktionsweise die revolutionäre Perspektive freigibt.

Kann es überhaupt gelingen, die Organisationsform für die befreite Gesellschaft bereits in der Darstellung kapitalistischer Verhältnisse zu begründen? Weil die befreite Gesellschaft nicht positiv antizipierbar scheint, bleibt Marx tendenziell in einer Art Logik der negativen Bestimmung der Verhältnisse der befreiten Gesellschaft stecken, die die befreite Gesellschaft nur in einer nicht als Formverhältnisse auslegbaren losen Beziehungsstruktur ausdrücken kann. Oder lässt sich mit dem Ausdruck „Assoziation“<sup>14</sup> freier Produzenten oder „Verein freier Menschen“ (KI, MEW 23, S. 92) mehr und Konkreteres denken? Es scheint klar zu sein, dass für eine befreite Gesellschaft formlose Verhältnisse keine sinnvolle Option sind. Die Frage ist, ob Marx nach dem Vorbild Hegels, der im Übergang von der Wesens- zur Begriffslogik zur Theorie der absoluten Form gelangt, die freie Gesellschaft auf der Grundlage der Form als absolute Relationalität konzipiert.<sup>15</sup>

#### 4. Form und Verhältnis

Marx' Kritik der kapitalistischen Gesellschaftsform ist Kritik an den gesellschaftlichen Verhältnissen im Kapitalismus. Es stellt sich insofern die Frage nach dem Zusammenhang von Form und Verhältnis bei Marx. (1) Wie wird der Zusammenhang von Formanalyse als Verhältnisanalyse von Marx selbst genauer bestimmt und ausgeführt? (2) Konvergiert seine Kritik an den gesellschaftlichen Verhältnissen im Kapitalismus mit einer Antizipation der Relationalität der befreiten Gesellschaft? (3) Welche Perspektiven können zur Klärung der Frage nach dem Verhältnis von Kritikdimension und revolutionärem Anspruch in Marx' Kapitalanalyse angeführt werden?

(1) Die Problematik der Formanalyse als Verhältnisanalyse wird bereits am Anfang des ersten Kapitalbuchs in der Wertformanalyse deutlich (vgl. KI, MEW 23, S. 62-85). Der Wert der Ware als Vergegenständlichung gesellschaftlicher Arbeit kann im Ausgang von der einzelnen Ware nicht gedacht werden als das, was er eigentlich ist, nämlich als Verhältnis. Ziel der Wertformanalyse ist es daher, den Wert als Verhältnis deutlich zu machen, nämlich als Wertform oder Tauschwert. In der Wertform treten die beiden Bestimmungen der Ware, Gebrauchswert und Wert, in ein Verhältnis zueinander derart, dass der Wert der Ware A im

<sup>14</sup> K. Marx/F. Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*. MEW 4, S. 482.

<sup>15</sup> Bei Hegel ist der Begriff der absoluten Form die sich in der Begriffslogik ergebende Wahrheit, wobei sich der ihr gegenüberstehende Inhalt als Schein entpuppt. Es gibt keinen Inhalt, der nicht sedimentierte Form ist. Marx dreht dieses Verhältnis nicht lediglich um, so dass sich die Kapitalform als Schein, der Inhalt, die Arbeit, als Wahrheit erweist, und zwar sowohl als die Wahrheit über das Kapital als auch als die Wahrheit schlechthin, die das Kapital aus sich heraussetzt. Er steht weder auf dem Standpunkt der Arbeit noch auf dem Rechtsstandpunkt des Arbeiters. Auch geht es ihm nicht um eine Verallgemeinerung der Arbeit, sondern um eine rationale Organisation der gesellschaftlichen Arbeit.



Unterschied zu ihrem Gebrauchswert im Gebrauchswert der Ware B als Tauschwert zum Ausdruck kommt. Im Wertverhältnis der beiden Waren wird der anfangs bloß eingehüllte Gegensatz von Gebrauchswert und Wert der Ware A im äußeren Gegensatz von Gebrauchswert und Tauschwert manifest. Zugleich wird gezeigt, wie die privaten Produzenten, die für sich arbeiten lassen, in die gesellschaftlichen Verhältnisse der Waren einbezogen sind. Es handelt sich um „sachliche Verhältnisse der Personen und gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen“ (KI, MEW 23, S. 87). Daraus zieht Marx den Schluss, dass es in Wahrheit um „unmittelbar gesellschaftliche Verhältnisse der Personen in ihren Arbeiten selbst“ (ebd.) gehen sollte.

(2) Bei der Frage, inwiefern es Marx gelingt, das Postulat der Form als absolute Relationalität bereits in der Darstellung kapitalistischer Verhältnisse zu begründen, kristallisiert sich zunächst folgende Alternative heraus.

(i) Die Kritik der politischen Ökonomie ist eine Kritik der kapitalistischen Herrschaftsform derart, dass diese Form auf ökonomische Verhältnisse der Ausbeutung zurückgeführt werden. Die Pointe der Kritik ist, dass an diesen versachlichten Ausschlussverhältnissen gezeigt wird, dass darin zugleich emanzipatorische Potentiale für die gesellschaftlichen Individuen liegen.

(ii) Die gesellschaftliche Form, in der Subjektivität in der Gesellschaft kapitalistischer Warenproduktion vornehmlich zum Tragen kommt, ist die Subjektivität als Rechtsperson, d.h. als Person, die sich nur im Rahmen von rechtlichen Eigentumsverhältnissen bewegt. Auch die von rein ökonomischen Verhältnissen unterschiedenen sozialen Verhältnisse werden im Kapitalbuch nur als Rechtsverhältnisse thematisiert (z.B. als Verhältnisse des Arbeits-, Sozial- und Familienrechts). Weil sich aber soziale Verhältnisse nicht auf Rechtsverhältnisse reduzieren lassen, scheint die Alternative der befreiten Gesellschaft in einer nicht als Form auslegbaren losen Beziehungsstruktur expliziert werden zu können. Dieser am Sozialisations- und Reproduktionsbereich ansetzende „Marginalismus“ und Kulturalismus ist der politische Weg großer Teile der modernen Linken gewesen, die auch ihre romantische Utopie bestimmte.

Marx' in (i) angesprochene Strategie ist demgegenüber, im Horizont der kapitalistischen Verhältnisse die über sie hinausgehenden emanzipatorischen Potentiale zu ermitteln. So weist er auf, dass die moderne Arbeiterklasse durch ihre Tätigkeit die Gesellschaft von allen Abhängigkeiten der Natur und der Gesellschaft befreit, allerdings nur in einer Form, die die

Herrschaft von Menschen über andere Menschen reproduziert und die Natur in ihrer Brauchbarkeit für den Menschen ruiniert.

(3) Wie die Form als absolute Relationalität im Ausgang von den kapitalistischen Verhältnissen einzulösen ist, ist bisher nicht klar. Werden gesellschaftliche Verhältnisse eigenschränkt auf eigentumsfixierte Rechtsverhältnisse, dann bleibt zu fragen, wie die Alternative von Verhältnissen denkbar ist, die frei von diesen Strukturen ist. Wie sind gesellschaftliche Formverhältnisse denkbar, in denen sich stabile kommunikative Aktivitäten entwickeln können, die sich zugleich von gegebenen Rechtsverhältnissen lösen und schließlich fähig werden, neue verbindlich geregelte gesellschaftliche Verhältnisse einzurichten?

Was bedeutet überhaupt die Rede von der Form als absolute Relationalität? Die Differenz zwischen Verhältnis als „Form“ und bloßem „Verhältnis“ lässt sich mit Hilfe des Unterschieds von Unmittelbarkeit und Vermittlung erläutern. Die Form ist auf der Ebene der Unmittelbarkeit angesiedelt, während das Verhältnis als Vermittlung zu denken ist. Absolute Relationalität müsste dann als absolute Vermittlung gedacht werden, die alle Unmittelbarkeit auflöst. Doch Verhältnisse ohne Unmittelbarkeit, d.h. formlose Verhältnisse scheinen keine sinnvolle Option für eine alternative Gesellschaftsform zu sein. Die Form als absolute Relationalität bezeichnet die Organisationsform einer nachkapitalistischen Gesellschaft, in der die Beziehungen der Individuen zueinander nicht durch polit-ökonomische Sachzwänge vermittelt sind. In ihr vollzieht sich eine freie kollektive Willensbildung, die auf einen vernünftigen Konsens in Bezug auf Sachfragen zielt. Diese Organisationsform soll die rechtlich abgesicherte Konkurrenz der Unternehmer um den Profit und die Konkurrenz der Politiker um die die allgemeinen Belange bestimmende Macht in einem von der Gesellschaft getrennten Staat ablösen.

Marx revolutionärer Anspruch ergibt sich aus seiner Analyse des Kapitalismus. Allerdings bleibt fraglich, ob seine Kritik der politischen Ökonomie für eine revolutionäre Theorie zureichend ist. Es ist nicht abwegig davon auszugehen, dass Marx revolutionstheoretische Aspekte seiner Theorie in der Analyse realer politischer Prozesse entwickelt, die über eine Kapitalismustheorie hinausgehen. Im abschließenden Abschnitt soll daher Marx' Begriff der revolutionären politischen Form thematisiert werden.

#### IV. Marx' Begriff der revolutionären politischen Form

### 1. Marx' Einschätzung der Pariser Kommune

Bei der Erörterung der Pariser Kommune reflektiert Marx auf die neue politische Form, in der sie sich vollzieht. Inwiefern ist es berechtigt, bei der Pariser Kommune von einem Primat der Politik gegenüber der Ökonomie zu sprechen und inwiefern ist sie noch eine unterdrückende Form der Herrschaft?

Als Ausgangspunkt kann folgendes Zitat genommen werden:

Ihr wahres Geheimnis war dies: Sie [die Pariser Kommune] war wesentlich eine *Regierung der Arbeiterklasse*, das Resultat des Kampfes der hervorbringenden gegen die aneignende Klasse, die endlich entdeckte Form, unter der die ökonomische Befreiung der Arbeit sich vollziehen konnte. Ohne diese letzte Bedingung war die Kommunalverfassung eine Unmöglichkeit und eine Täuschung. Die politische Herrschaft des Produzenten kann nicht bestehen neben der Verewigung seiner gesellschaftlichen Knechtschaft. Die Kommune sollte daher als Hebel dienen, um die ökonomischen Grundlagen umzustürzen, auf denen der Bestand der Klassen und damit der Klassenherrschaft ruht (K. Marx, *Der Bürgerkrieg in Frankreich*, MEW 17, S. 342).

Die Pariser Kommune ist nach Marx die „endlich entdeckte politische Form“, in der der Klassenkampf zur „ökonomischen Befreiung der Arbeit“ auf „rationellste und humanste Weise“<sup>16</sup> vollzogen werden kann.

Es lassen sich in Bezug auf die Pariser Kommune drei Positionen unterscheiden:

(1) In der Übergangsgesellschaft ist die Politik als „konzentrierte Ökonomik“ (Trotzki/Lenin) ein Herrschaftsverhältnis von Politik über die Ökonomie. Sie ist „*die revolutionäre Diktatur des Proletariats*“,<sup>17</sup> der es um Abschaffung des kapitalistischen Privateigentums geht. Darin ist das praktische Dilemma der Pariser Kommune nicht zu übersehen: „Gaul Geschichte, du hinkst“.<sup>18</sup> Denn sie laboriert an dem Widerspruch eine politische Herrschaft errichten zu müssen mit dem Ziel, politische Herrschaft überflüssig machen zu können.

(2) Die Pariser Kommune ist als politische Form nicht universalisierbar, da sie von der Bürgerkriegssituation abhängig ist. Das Problem der Herrschaft ergibt sich daraus, dass die Funktionen der Macht nicht durch Kompetenzabgrenzungen geregelt sind. Hier wird die Identität von Interessen nicht durch freie Diskussion, sondern durch die Zwänge der Bürgerkriegssituation hergestellt. Nach innen liegt ein Rousseausches Identitätsprinzip vor, demzufolge es eine Identität von Herrschenden und Beherrschten geben könne, nach außen

<sup>16</sup> K. Marx, *Entwürfe zum „Bürgerkrieg in Frankreich“*. In: MEW 17, S. 491-610, hier: S. 546.

<sup>17</sup> K. Marx. *Kritik des Gothaer Programms* (1875), MEW 19, S. 28. Der Ausdruck ‚Diktatur des Proletariats‘ findet sich bei Marx schon 1850 in der Schrift *Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848-1850* in: MEW 7, S. 89.

<sup>18</sup> Wladimir Majakowski: *Linker Marsch. Die Matrosen*.

bestimmt das Freund-Feind-Verhältnis die Politik, das dem Identitätsbegriff von Carl Schmitt nahekommt.

(3) Es besteht das Problem der unterdrückenden Organe und der berechtigten Funktionen des Staates. Sofern die Funktionsträger gewählt werden und jederzeit absetzbar sind, lässt sich eine Gewaltenteilung berechtigter Funktionen denken, die zugleich eine unterdrückende Macht ausüben dürfen.

Zunächst ist festzuhalten, dass der Text über die Pariser Kommune keine einheitliche Durchführung der Analyse bietet. Man kann sich dabei vor Augen halten, dass es sich bei ihm um einen Nekrolog („mortuis nihil nisi bene“) handelt, womit sich auch die Widersprüche erklären ließen, welche im Duktus des Textes auftreten.

Die gesellschaftlich-politische Form ist die Form von Herrschaft bei Marx. Die Alternative herrschaftsloser Prozesse wird daher tendenziell als Entformung gefasst. Dies kann man als Rousseauismus bezeichnen. Dem entspricht seine Hochschätzung des moralischen Heroismus, der sich im Verhalten der revolutionären Bürger bekundet. Auf der anderen Seite ist gegen die Einschätzung der Kommune durch Marx einzuwenden, dass diejenigen Funktionen des alten Staates, die sich in der Kommune erhalten, unkritisiert bleiben. So bleibt es etwa bei der schlechten Affirmation des Beamtentums, nur die „Zugangsbedingungen“ zu diesen Staatsfunktionen werden kritisch reflektiert (Wahlmodus etc.). Bei der Kommune bleiben wenige, aber wichtige Funktionen an einige Beamte delegiert, welche „kommunal verantwortlich“ sind. Nicht zuletzt hat Lenin in *Staat und Revolution* daraus Kapital geschlagen<sup>19</sup>, und zwar gegen Bakunins Einschätzung der Kommune, der das Beamtentum und den Staat insgesamt radikal abschaffen wollte.<sup>20</sup> Zu fragen wäre darüber hinaus, wie man die Entwicklung des Abgeordneten zu dem verhindert, was nach Hegelscher Analyse des Begriffs des Abgeordneten sein Widerspruch ist, nämlich als Repräsentant des Volkes zugleich Repräsentant des Staates gegen das Volk zu sein.<sup>21</sup>

Lenin stellt drei Punkte heraus, wie die Kommune mit dem alten Staat verfahren kann: (i) Die Zerschlagung des bürgerlichen Staates, (ii) die Trennung der berechtigten Funktionen von lediglich unterdrückenden Organen des Staates und (iii) die Übernahme des administrativen

<sup>19</sup> Vgl. W.I. Lenin, *Staat und Revolution* (1918). In: ders., *Ausgewählte Werke* Bd. II, Berlin 1979, S. 315-420, bes. S. 351-371.

<sup>20</sup> Vgl. M.A. Bakunin, *Die Commune von Paris und der Staatsbegriff*. In: M. A. Bakunin: *Gesammelte Werke*, Bd. II, M. Nettlau (Hg.). Berlin 1923, S. 267-281.

<sup>21</sup> „[...] denn wobei das Selbst nur repräsentiert und vorgestellt ist, da ist es nicht wirklich; wo es vertreten ist, ist es nicht“ (G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. In: TW 3, S. 432).

Staatsapparats (Verwaltung). Zwar wird die Pariser Kommune von Marx als die besondere politische Form bestimmt, welches es ermöglicht die Klassenherrschaft aufzuheben. Doch gibt er keine Beschreibung, wie dies konkret geschehen kann. Es fehlt hier bei Marx das Konzept, das den Prozess der Umkehrung von Politik und Ökonomie in ein Primat der Politik über die Ökonomie theoretisch zu fassen vermag. Erst in der *Kritik des Gothaer Programms* (MEW 19, S. 19-22.) hat Marx den Charakter der politischen Übergangsphase mit einer Skizze der geplanten Ökonomie des Sozialismus und Kommunismus näher bestimmt, die er bereits im Fetischkapitel des ersten Kapitalbuchs gegeben hatte (vgl. KI, MEW 23, S. 92f.).<sup>22</sup>

## 2. Abschließende Bemerkungen zur normativen Dimension von Marx' Theorie der revolutionären politischen Form

In *Zur Kritik der politischen Ökonomie (1859)* wird das Verhältnis von Ökonomie und Politik im Sinne der revolutionären Aktion von Marx wie folgt angegeben: Einerseits wird die Notwendigkeit einer Sprengung des gegensätzlichen Charakters der bürgerlichen Gesellschaft diagnostiziert, andererseits muss die bürgerliche Gesellschaft die Bedingung der Sprengung in Form der materiellen Produktionsbedingungen für eine klassenlose Gesellschaft bereits verhüllt in sich tragen.<sup>23</sup> In *Die deutschen Ideologie* (MEW 3, S. 439-530) und im *Manifest der kommunistischen Partei* (MEW 4, S. 489-492) ist dies mit einer Kritik an vorhergegangenen proletarischen Erhebungen und an der Konzeption des utopischen Sozialismus verbunden, die der Ausbildung und der Reife der kapitalistischen Produktionsweise nicht Rechnung tragen und sich im Ruf nach einer besseren, d.h. gerechteren politische Herrschaft erschöpfen.

Es bleibt also zu klären, wie Marx in seiner Kapitalismuskritik bereits Formverhältnisse befreiter Gesellschaftlichkeit antizipiert. Dies tut Marx vor allem in den *Grundrissen*, in denen er die Abfolge von Feudalismus, Kapitalismus und Kommunismus unter dem Verhältnisbegriff thematisiert (vgl. G, MEW 42, S. 91 und 95-98, 395f.).<sup>24</sup> In der Sklavenhaltergesellschaft und im Feudalismus sind die Individuen eingelassen in persönliche Herrschaftsverhältnisse derart, dass sie als Relata diesen Relationen vorausgesetzt sind. Im Kapitalismus ist das bloß atomistische Verhalten der Menschen vermittelt durch die Herrschaft versachlichter gesellschaftlicher Verhältnisse (Eigentum: Ware, Geld, Kapital, Grund und Boden etc.). Im Sozialismus werden die Verhältnisse ihrer Versachlichung

<sup>22</sup> Vgl. Chr. Iber, *Grundzüge der Marxschen Kapitalismustheorie*. Berlin 2005, S. 74-81.

<sup>23</sup> K. Marx. *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, MEW 13, S. 9.

<sup>24</sup> Diese Charakterisierung nimmt Marx im *Kapital I* im Fetischkapitel wieder auf, in dem er die kapitalistischen Verhältnisse im Kontrast mit mittelalterlichen Verhältnissen und denen des Vereins freier Menschen beschreibt (vgl. KI, MEW 23, S. 90-93).

entkleidet, womit die Relation zur absoluten wird, d.h. die Individuen erhalten ihre Bestimmtheit nur noch von den von ihnen selbst bestimmten gesellschaftlichen Beziehungen her. Im Kommunismus wird die Freisetzung der freien Individualität der Individuen als Relata aus der Relation erreicht, und zwar so, dass die Individuen die von ihnen selbst bestimmten gesellschaftlichen Verhältnisse mit dem Ziel organisieren, die Entwicklung ihrer freien Individualität zu garantieren.<sup>25</sup> Es findet gleichsam eine Restauration der nicht-absoluten Relation vorausgesetzter Relata statt, aber auf der Basis der auf der Stufe des Sozialismus erreichten Universalisierung und Absolutsetzung der Relation. Weiter kann gesagt werden: Die Restauration der nicht-absoluten Relation zwischen den Individuen ist nur möglich, wenn diese von der absoluten Relation nicht einfach zerstört, sondern so in ihr aufgehoben wird, dass die absolute Relation den Grund für die nicht-absolute Relation vorausgesetzter Relata abgibt.<sup>26</sup>

Marx' normative Idee des Kommunismus besteht in der Konzeption der durch die frei assoziierten Individuen selbst bestimmten, im Hinblick auf ihre Bedürfnisse vernünftig organisierten gesellschaftlichen Verhältnisse. Dies setzt voraus, dass die Verhältnisse von ihrer dinglichen Hülle befreit werden, womit sie den Charakter absoluter Relationalität annehmen und damit überhaupt für eine kollektive Selbstbestimmung zugänglich werden. Dieser normativen Idee des Kommunismus entsprechen die Prinzipien der Produktion und Verteilung der Gebrauchsgüter, die Marx im *Kapital I* und in der *Kritik des Gothaer Programms* in ihren Grundzügen darstellt.

Die vom späten Marx skizzierte normative Idee des Kommunismus kann mit dem in der Schrift *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* (1843) (vgl. MEW 1, S. 315-333) entwickelten Demokratieideal des frühen Marx verknüpft werden.<sup>27</sup> Ihm zufolge soll die Aufhebung der Trennung von Staat und bürgerlicher Gesellschaft zu einer politischen Selbstregulierung der

<sup>25</sup> Marx beschreibt die Abfolge der Gesellschaftsformen als „Herausarbeiten des allgemeinen Grundes“ (G, MEW 42, S. 97) der Abhängigkeit. Die sachlichen Abhängigkeitsverhältnisse im Kapitalismus sind der „Grund“, in den die persönlichen Abhängigkeitsverhältnisse im Feudalismus zurückgehen, weil erst mit jenen deutlich wird, dass diese gesellschaftlich produzierte sind. Die sachlichen Abhängigkeitsverhältnisse im Kapitalismus gehen ihrerseits in die gesellschaftlichen Verhältnisse im Kommunismus als ihren „Grund“ zurück, weil in ihnen zu Bewusstsein kommt, was die Ursache von gesellschaftlichen Abhängigkeitsverhältnissen überhaupt ist: dass die Produktionsverhältnisse nicht vernünftig geregelt werden (vgl. G, MEW 42, S. 95).

<sup>26</sup> Marx' Kommunismus ist nicht das Ideal einer Gemeinschaft, der es um Verständigung als Selbstzweck geht wie bei Habermas, vielmehr findet in ihm kollektive Verständigung mit dem Ziel statt, das gute Leben der Kommunarden zu organisieren.

<sup>27</sup> Vgl. Chr. Iber, *Methodische und inhaltliche Aspekte von Marx' Kritik des Hegelschen Staatsrechts*. In: *Recht ohne Gerechtigkeit? Hegel und die Grundlagen des Rechtsstaates*. A. Przylebski, M. Wischke (Hg.). Würzburg 2010, S. 169-189, bes. S. 183-189.

Gesellschaft führen. Sie vollzieht sich als Selbstverwirklichung des Allgemeinen im Besonderen und damit als Verwirklichung des Guten, des Gemeinwohls in der Gesellschaft. Politik ist gesellschaftliche Selbstbestimmung der Individuen auf der Grundlage des gesellschaftlich akkumulierten Wissens. Darin ist unschwer Hegels Vernunftbegriff wiederzuerkennen. Was bleibt von Herrschaft? Gesellschaftliche Herrschaft ist Herrschaft der Vernunft.<sup>28</sup>

Christoph Menke ist der Auffassung, dass in Marx' Bestimmung der wahren Demokratie eine Verwirklichung der „Gleichheit ohne Rechte“<sup>29</sup> impliziert sei, und zwar in dem Sinne, dass alle Gesellschaftsmitglieder verpflichtet seien, aktiv an der politischen Selbstregulierung der Gesellschaft teilzunehmen, ohne dass für sie ein Eigenrecht reserviert würde, das auch ein Recht auf Nichtteilhabe an der Selbstregulierung einschließt. Er übersieht, dass nach Marx im Kommunismus die politische Selbstregulierung der Gesellschaft eine Last ist, die die Gesellschaftsmitglieder nur ungern auf sich nehmen. Sie ist eine bittere Sachnotwendigkeit, die durchgeführt werden muss, um gut leben zu könne. Sie beauftragen daher Leute für eine Legislative, die mit Sachkompetenz stellvertretend für alle Gesellschaftsmitglieder über die allgemeinen Belange entscheiden, die dann von der Exekutive und der Administration umgesetzt werden. Die Legislative hat daher nicht mehr die Form staatlich-politischer Repräsentation, sondern ist lediglich ein funktionelles besonderes Glied der gesellschaftlichen Arbeitsteilung mit allgemeiner Aufgabe, so etwa wie das Schusterhandwerk, und wird auch von den Gesellschaftsmitgliedern, die sie beruft, nur nach ihrer Sachkompetenz beurteilt.<sup>30</sup> Solche Gesetzgebungszentren finden sich nach Marx, der sich diesbezüglich an dem Frühsozialisten Théodore Dézamy orientiert, sowohl auf regionaler als auch auf überregionaler Ebene, die sich untereinander vernetzen und abgestimmt müssen.<sup>31</sup>

Bibliographie

BAKUNIN, Michail A., *Die Commune von Paris und der Staatsbegriff*. In: M. A. Bakunin: Gesammelte Werke, Bd. II, Max Nettlau (Hg.). Berlin: Verlag Der Syndikalist, 1923, S. 267-281.

<sup>28</sup> Zu Marx' Konzept einer sich politisch selbst regulierenden Gesellschaft vgl. umfassend P. Critchley. *Marx, Reason, and Freedom: Communism, Rational Freedom and Socialised Humanity* (2001), bes. Part 6 und Part 7, S. 675-867.

<sup>29</sup> Vgl. Chr. Menke, *Kritik der Recht*. Berlin 2015, S. 339-345.

<sup>30</sup> Vgl. K. Marx, *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, MEW 1, S. 325. Marx' Kommunismus ist keine permanente, basisdemokratisch organisierte Bürgerinitiative.

<sup>31</sup> Vgl. Th. Dézamy, *Dialog über die Wahlreform*. In: Die frühen Sozialisten. F. Kool, W. Krause (Hg.). Frankfurt a.M. etc. 1968, S. 363.

- CRITCHLEY, Peter, *Marx, Reason, and Freedom: Communism, Rational Freedom and Socialised Humanity* (2001) [e-book] Available through: Academia Website >[http://mmu.academia.edu/Peter\\_Critchley/Books](http://mmu.academia.edu/Peter_Critchley/Books).
- BAVARESCO, Agemir/IBER, Christian/LARA, Eduardo Garcia, *Alienação, Exteriorização e Reflexão em Hegel e Marx*, *Philosophica*, n° 54, Lisboa, novembro de 2019, S. 99-118.
- DÉZAMY, Théodore, *Dialog über die Wahlreform*. In: Die frühen Sozialisten. Frits Kool, Werner Krause (Hg.). Frankfurt a.M/Wien/Zürich: Büchergilde Gutenberg, 1968, S. 350-364.
- HEGEL, G.W.F. *Theorie-Werkausgabe in 20 Bänden*. Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel (Hg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969ff.
- HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*. In: TW 3.
- HEGEL, G.W.F., *Wissenschaft der Logik II*. In: Theorie-Werkausgabe Bd. 6. Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel (Hg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969ff. (= TW 6).
- IBER, Christian, *Metaphysik absoluter Relationalität. Eine Studie zu den beiden ersten Kapiteln von Hegels Wesenslogik*. Berlin/New York: De Gruyter, 1990.
- IBER, Christian, *Grundzüge der Marxschen Kapitalismustheorie*. Berlin: Parerga-Verlag, 2005.
- IBER, Christian, *Methodische und inhaltliche Aspekte von Marx' Kritik des Hegelschen Staatsrechts*. In: Recht ohne Gerechtigkeit? In: Hegel und die Grundlagen des Rechtsstaates. Andrzej Przyłębski, Mirko Wischke (Hg.). Würzburg: Königshausen&Neumann 2010, S. 169-189.
- LANGE, Ernst Michael, *Das Prinzip der Arbeit. Drei metakritische Kapitel über Grundbegriffe, Struktur und Darstellung der Kritik der Politischen Ökonomie von Karl Marx*. Frankfurt am Main/Berlin/Wien: Ullstein: 1980.
- LENIN, *Staat und Revolution. Die Lehre des Marxismus vom Staat und die Aufgaben des Proletariats in der Revolution*. In: ders., *Ausgewählte Werke*. Bd. II. Berlin: Dietz Verlag, 1979, S. 315-420.
- MARX, Karl/ENGELS, Friedrich, *Werke*. 39 Bde., 1 Erg. Bd. in 2 Teilen, 2 Verzeichnisse, Berlin (DDR): Dietz-Verlag, 1956ff. (= MEW).
- MARX, Karl, *Kritik des Hegelschen Staatsrechts (1843)*. In: MEW 1, S. 203-333.
- MARX, Karl, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844)*. In: MEW Erg. Bd. I, S. 467-588.
- MARX, Karl/ENGELS, Friedrich, *Die Deutsche Ideologie (1845/46)*. In: MEW 3, S. 13-530.
- MARX, Karl/ENGELS, Friedrich, *Manifest der Kommunistischen Partei (1848)*. In: MEW 4, S. 461-493.
- MARX, Karl, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (1857/58) (= G)*. In: MEW 42.



MARX, Karl, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Bd. I.* (= KI). In: MEW 23.

MARX, Karl, *Der Bürgerkrieg in Frankreich. (1871)*. In: MEW 17, S. 313-365.

MARX, Karl, *Entwürfe zum „Bürgerkrieg in Frankreich“*. In: MEW 17, S. 491-610.

MARX, Karl, *Kritik des Gothaer Programms (1875)*. In: MEW 19, S. 13-32.

MENKE, Christoph, *Kritik der Rechte*. Berlin: Suhrkamp, 2015.

SCHMIDT, Klaus J., *G.W.F. Hegel: Wissenschaft der Logik – Die Lehre vom Wesen*. Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh, 1997.

THEUNISSEN, Michael, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978.

# FORMA E RELAÇÃO. CONTRIBUIÇÃO PARA A RECEPÇÃO DE MARX DA LÓGICA HEGELIANA DA ESSÊNCIA

Christian Iber<sup>1</sup>

## Resumo:

O eixo que percorre esse ensaio é o conceito de dominação e o modo pelo qual a dominação em Hegel e Marx é tematizada e analisada nas suas respectivas obras como dominação da forma, sendo esta última, por sua vez, apreendida como relação contraditória. Na primeira parte da contribuição, a indiferença e a dominação são trabalhadas como aspectos estruturais das formas do pensar na lógica da essência. A novidade do terceiro capítulo sobre o fundamento é examinada em relação à lógica da reflexão e à lógica das determinações de reflexão, expostas no primeiro e no segundo capítulo da *Doutrina da Essência* (1813) de Hegel, respectivamente. Na segunda parte, discute-se a recepção de Marx das categorias do capítulo sobre o fundamento da lógica da essência na análise do capital dos *Grundrisse. Manuscritos econômicos de 1857-1858. Esboços da crítica da economia política*. Através disso, coloca-se a questão sobre se Marx conhece um conceito de forma como relacionalidade absoluta em relação ao conceito de forma deficitária da lógica da essência. Na terceira parte, tenta-se esclarecer a questão de um conceito de forma como relacionalidade absoluta em Marx recorrendo à sua análise da forma política revolucionária. O conceito de forma como relacionalidade absoluta revela-se como modo de conceituar a liberdade comunista.

**Palavras-chaves:** Dominação das formas e relações contraditórias; forma como absoluta relacionalidade e revolucionária forma política.

## FORM AND RELATION. ON MARX'S RECEPTION OF HEGELIAN LOGIC OF ESSENCE

### Abstract:

The comprehensive theme of the article is the notion of domination and the way in which domination is discussed and analysed in Hegel and Marx, respectively, as the domination of form, which is understood as a contradictory relationship. In the first part of the article, indifference and domination are elaborated as structural aspects of forms of thought in Hegel's *Logic of Essence* (1813). The novelty of the third chapter on the ground as opposed to the logic of reflection and the logic of the determinations of reflection in the first and second chapters is examined. In the second part, Marx's reception of the categories of the ground chapter on the logic of essence in the capital analysis of the *Grundrisse. Foundations of the Critique of Political Economy* (1857/58) is discussed, whereby the question arises as to whether Marx knows a concept of form as absolute relationality in relation to the deficit-logical concept of form. In the third part, the question of a concept of form as absolute relationality is attempted to be clarified in Marx's regression to his analysis of revolutionary political form. The concept of form as absolute relationality proves to be suitable for conceptualizing communist freedom.

**Keywords:** Domination of form and contradictory relationship; form as absolute relationality and revolutionary political form.

A diferença entre Hegel e Marx consiste no fato de que, na Lógica, Hegel examina apenas as categorias do pensar. Na Lógica, indiferença, dominação e liberdade têm um significado lógico, enquanto Marx se concentra na investigação filosófico-real das relações sociais de dominação. Nesse caso, ele pode bem usar o potencial crítico da crítica

---

<sup>1</sup> Doutorado (1986) e habilitação (1993) no Instituto de Filosofia da Universidade Livre de Berlim. Lá é professor particular desde 1993. Entre 2009 e 2019 atuou, no Brasil, como professor e pesquisador na Universidade Federal do Ceará (UFC), em Fortaleza, e na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), em Porto Alegre. A partir de 2020, professor adjunto na Faculdade de Filosofia da Universidade Albrecht-Ludwig de Freiburg. E-mail: christian.iber@yahoo.de

hegeliana das formas do pensar na lógica da essência. Basearei isso principalmente na análise do capital nos *Grundrisse*.<sup>2</sup>

*1. Indiferença e dominação como aspectos estruturais das categorias da lógica da essência*

*1. O momento estrutural da dominação*

Não se trata, primariamente, do desenvolvimento de Marx da relação de capital com a ajuda da categoria lógica da essência da contradição<sup>3</sup>, mas de sua recepção das categorias que Hegel discute no terceiro capítulo da lógica da essência no item A. sobre o fundamento absoluto: forma e essência, forma e matéria e forma e conteúdo (cf. Hegel 2017, pp. 96-107).<sup>4</sup> Não obstante, em primeiro lugar, deve-se iluminar o contexto em que o terceiro capítulo está situado. A linha de pensamento dos três primeiros capítulos da lógica da essência pode ser resumida nas seguintes teses:

(i) Na reflexão um outro real não é pensável, porque a imediatidade e a negatividade absoluta coincidem. (ii) Quando a reflexão põe um outro e liberta este, então a reflexão pode apenas guardar a unidade com ele, na medida em que ela cai sob sua dominação. (iii) Isso é a determinidade da essência nas determinações de reflexão que, na contradição, vai ao fundo. Com isso, a reflexão se liberta de novo do seu ser posto. A reflexão do fundamento é o determinar-se da essência como essência com caráter de substrato e o excluir da essência como reflexão. Com isso, uma relação de alteridade real se torna pensável. (iv) A reflexão realiza a unidade do fundamento, todavia, somente como dominação, na medida em que ela, agora, forma, rebaixa a essência idêntica a si ao ser posto e, com isso, ao seu momento.

O conceito de dominação, usado como momento central da interpretação nos capítulos iniciais da lógica da essência, é empregado por Hegel apenas duas vezes (cf. Hegel 2017, pp. 51, 105). Também o conceito de estar perdido na negação, que representa a dominação da reflexão pelo ser posto, ocorre apenas duas vezes (cf. Hegel 2017, pp. 51 e 93). Em vista desta constatação, deve-se perguntar se o conceito de dominação é utilizado apenas

<sup>2</sup> Os *Grundrisse* são citados conforme K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (1857/58)*. In: Marx-Engels-Werke vol. 42, Berlin 1983 (= G). A seguir, as Marx-Engels-Werke são citadas como MEW.

<sup>3</sup> Sobre o desenvolvimento da contradição da relação de capital nos *Grundrisse*, cf. E. M. Lange, *Das Prinzip Arbeit [O princípio do trabalho]*. Frankfurt a. M. etc. 1980, pp. 182-220.

<sup>4</sup> A lógica da essência de Hegel é citada conforme: Hegel, G.W.F. *Ciência da Lógica. 2. A Doutrina da Essência* (1813). Tradução de Christian Iber e Federico Orsini. Petrópolis: Editora Vozes, 2017. A lógica do conceito de Hegel é citada conforme: Hegel, G.W.F. *Ciência da Lógica. 3. A Doutrina do Conceito* (1816). Tradução de Christian Iber e Federico Orsini. Petrópolis: Editora Vozes, 2018 (= Hegel 2018).

num sentido operativo ou também num sentido temático. Designa ele apenas um momento dentro de uma estrutura cuja constituição geral ele não compartilha, ou ele representa ele mesmo a totalidade da estrutura? Segundo Michael Theunissen, o conceito de dominação pertence à "própria Coisa", porque, segundo ele, a dominação não abrange toda a complexidade da essência, mas é o ponto em que a problemática de toda a estrutura da essência se desvela.<sup>5</sup>

Quando se lê a lógica da reflexão como crítica da metafísica, então resultam quatro pontos de crítica: (i) a metafísica eleva ao primeiro por excelência o que apenas é o interior do ser ou do ser aí como a negatividade absoluta da essência. Na sequência, isso se mostra como sobrecarga da reflexão em estabelecer a unidade com seu outro posto. (ii) A reflexão é o movimento do nada para o nada. Como retorno, ela é ela mesma imediatidade que está ao mesmo tempo já sempre suprasumida: ela é pôr. Ficar nesse movimento circular seria o colapso do processo lógico. (iii) Como pôr, a reflexão se desenvolve para a reflexão pressuponente, na qual o posto ganha estabilidade frente ao pôr. Como resultado dessa estabilização do pressuposto chega-se, primeiramente, à dualidade da reflexão e da imediatidade pressuposta na reflexão exterior. Num passo ulterior, a reflexão cai, na medida em que ela se torna determinante, sob a dominação de seu outro pressuposto. (iv) Essa situação na reflexão determinante é a consequência da tentativa da reflexão de sair do movimento circular, no qual o outro pode apenas ser tematizado como aparência. É, portanto, ínsito à dialética da reflexão que ela, com isso, caia sob a dominação do seu próprio ser posto refletido dentro de si. A dominação do ser posto refletido dentro de si sobre a reflexão é, simultaneamente, a autoalienação da essência como reflexão.

A fim de fazer frente à estrutura dessa dominação alienante, já antes do capítulo do fundamento, deve ser marcada uma diferença estrutural, e precisamente entre a dominação no desenvolvimento da aparência para a reflexão e a dominação no âmbito das determinações de reflexão no segundo capítulo. No capítulo 1 temos a seguinte estrutura problemática da dominação da reflexão: a reflexão absoluta se divide em dois momentos, porque ela procura integrar seu outro, que, por fim, não é integrável. No seu movimento, a essência se repele de si mesma (cf. Hegel 2017, p. 46). Assim, a reflexão cai sob as condições do seu próprio ser posto. A isso é possível relacionar os termos ‘exteriorização’ e ‘alienação’.<sup>6</sup> No capítulo 2, a

<sup>5</sup> Cf. M. Theunissen, *Sein und Schein. [Ser e aparência]*. Frankfurt a. M. 1978, pp. 25-37 e pp. 328-332. Para a interpretação da expressão ‘dominação’ cf. Chr. Iber, *Metaphysik absoluter Relationalität. [Metafísica da relacionalidade absoluta]*. Berlin/New York 1990, pp. 209s.

<sup>6</sup> Cf. Hegel 2017, p. 51: “a reflexão que veio para fora de si”, cf. Hegel 2017, p. 66: a “reflexão que se tornou estranha”.

dominação consiste no fato de que uma determinação de reflexão é o todo e contém o outro como momento dentro de si. Ocorre um conflito, quando o outro se verifica igualmente como o todo. Então resulta uma cisão da essência idêntica em totalidades que se confrontam de modo oposto uma a outra, o que leva à sua dissolução na contradição. A contradição das determinações de reflexão opostas é consequência do tornar-se determinado e dominado da reflexão pelas determinações postas por ela mesma.<sup>7</sup>

## *2. O momento estrutural da indiferença*

A indiferença entra como pressuposição na estrutura lógica da dominação das determinações de reflexão.<sup>8</sup> O subsistir indiferente dos polos da oposição é constitutivo pelo seu caráter de totalidade. A indiferença das determinações é tematizada na transição da diferença para a diversidade (cf. Hegel 2017, p. 64). Chega-se à dominação de uma sobre a outra porque, ao mesmo tempo, elas têm a pretensão de se referirem uma à outra. Cada um dos dois lados da oposição contém o outro como um momento dentro de si e ao mesmo tempo o exclui como um todo de si (cf. Hegel 2017, p. 71). Assim, as determinações de reflexão são ao mesmo tempo relações e um lado determinado da relação (cf. Hegel 2017, p. 52). Essa estrutura relacional da diversidade indiferente conduz à contradição através da oposição.

Na contradição, mostra-se que o estranhamento dos correlatos da relação uns contra os outros se baseia na sua indiferença frente a si mesmos, como a qual a relação negativa da essência consigo mesma se dá a conhecer. A ruptura da reflexão, sua autoalienação nas determinações de reflexão conduz, assim, à contradição. Nessa medida, a contradição, no final do segundo capítulo, apenas explica o que advém à reflexão já desde o início. Da essência como fundamento pode-se esperar uma nova abordagem, que ofereça uma saída para o processo que conduz à contradição. Todavia, também essa saída é inviabilizada, na medida em que no fundamento a reflexão se faz valer de novo como dominação, precisamente como dominação da forma.

## *3. O aspecto inovador do capítulo sobre o fundamento*

<sup>7</sup> Como o jovem Marx usa a teoria da reflexão de Hegel e a lógica da contradição das determinações de reflexão nos *Manuscritos econômico-filosóficos (1844)* para discutir a relação entre capital e trabalho estabelecida pela propriedade privada é examinado em detalhe in: A. Bavaresco, Chr. Iber, E. G. Lara, *Alienação, exteriorização e reflexão em Hegel e Marx*. In: *Philosophica* 55, 2019, pp. 99-118.

<sup>8</sup> A indiferença tem dois significados, o da equivalência e o da exterioridade e estranheza dos momentos um frente ao outro. Cf. M. Theunissen, *Sein und Schein* (1978), pp. 252-256; sobre a relação entre indiferença e dominação idem, pp. 25-37.

A novidade do capítulo do fundamento reside no fato de que nele, em primeiro lugar, a identidade, que na lógica das determinações de reflexão se decompõe na diversidade, é purificada ou manifestada, e, em segundo lugar, no fato de que com ele [o fundamento] a dimensão do ser com caráter de substrato foi recuperada (cf. Hegel 2017, p. 94s.). As perguntas que o capítulo do fundamento levanta são as seguintes: (1) Como o fundamento enquanto unidade do positivo e do negativo pode manter sob pressão as relações de dominação que provocam a contradição? (2) Como a dominação da forma pode brotar novamente do fundamento?

O problema pode ser delineado da seguinte forma: na lógica de Hegel não se trata da supressão da dominação em geral, mas de criticar e remediar relações de dominação conflituosas que levam à contradição. Isso, porém, acontece novamente através de uma forma de dominação que Hegel chama de "potência *livre*" (Hegel 2018, p. 68) do conceito, portanto, através da dominação da razão.

(1) O fundamento constitui uma estrutura lógica que priva o terreno à dominância contraditória do positivo e do negativo, de modo que o germe do conflito, que estava assentado nisso, agora não parece mais estar contido nas suas próprias premissas. O germe do conflito das determinações de reflexão se esconde na frase "igualmente seu todo e seu momento" (Hegel 2017, p. 63). Da estrutura exposta a conflitos da identidade e da diferença resultam ambas as totalidades autossubsistentes, que apresentam os lados da oposição, o positivo e o negativo.

No fundamento é estabelecida uma estrutura que, aparentemente, é sem conflito, mas que, todavia, se mostra de novo como exposta a conflitos: "a inter-relação absoluta da forma e da essência" (Hegel 2017, p. 99). Fundamento e fundamentado, que juntos constituem a relação de fundamento, são a forma, da qual a essência simples se diferencia como sua base. O fundamento como base se confronta como o todo à forma e é, todavia, ao mesmo tempo, um momento do todo, uma determinação da forma. Dessa constelação brota a dominação da forma sobre a essência (Hegel 2017, pp. 96s.).

A diferença em relação à estrutura da unidade da identidade absoluta no início da lógica das determinações de reflexão consiste no fato de que lá o conflito está programado na estrutura do cruzamento recíproco entre identidade e diferença e, de fato, conduz à contradição, enquanto a unidade simples do fundamento e do fundamentado, que surge no início do capítulo do fundamento, justamente não deve ser pensada como unidade do cruzamento. Como base ela é, muito antes, aquilo que, pelos seus momentos, permeia

(fundamento e fundamentado) de modo indiferenciado, que paga por isso, na verdade, o preço da indeterminidade. Isso constitui a armação do fundamento absoluto, o qual, por meio da atividade da forma, se determina frente à essência. Esta, enquanto o determinado indeterminado, se desenvolve para a matéria, que corresponde ao conceito aristotélico da *prote hyle*, da matéria prima, que está indeterminada frente à matéria formada, que é o conteúdo que o fundamento absoluto se dá pela sua atividade da forma.

(2) Da estrutura do fundamento, que estava fixada a fim de manter pressionada a contradição do positivo e do negativo, brota uma nova forma de dominação, a dominação da forma sobre a essência. O germe do conflito da estrutura do fundamento reside no fato de que o fundamento é aquilo que ele, ao mesmo tempo, não é (cf. Hegel 2017, pp. 99s.), portanto, na estrutura da contradição do fundamento. Ele é a essência que determina a si mesma e, ao mesmo tempo, como base, o não determinado (cf. Hegel 2017, pp. 93s.). Isso tem por consequência que no fundamento o conflito está situado num outro nível do que na lógica das determinações de reflexão. O positivo e o negativo são conceitos precedentes do fundamento e do fundamentado, que são pensados uniformemente como forma e estão juntos num lado da contradição. Por outro lado surge a essência simples que deveria atenuar [abfedern] a contradição da essência como reflexão perdida em sua negação. A forma enquanto “o todo plenamente realizado da reflexão” (Hegel 2017, p. 99) entra em colisão com a essência simples, de modo que se pode falar até mesmo de uma contradição reforçada. Pois, na sua atividade que põe e determina, a dominação da forma se vira contra si mesma.

A forma pode apenas manter sua dominação sobre a essência, na medida em que ela se volta contra si mesma e se decompõe no dualismo da forma e da matéria. Aqui sua superioridade se mostra pelo fato de sua atividade se manifestar como o movimento da própria matéria, cuja passividade é, portanto, aparência (cf. Hegel 2017, pp. 103s). Por outro lado, a matéria, como matéria formada e, portanto, como conteúdo, é capacitada a resistir à forma, que é assim reduzida a uma forma externa em relação ao conteúdo. Nisso reside a ambivalência da dominação da forma na relação da forma e do conteúdo na essência como fundamento (cf. Hegel 2017, pp. 105-107).

Por motivos lógicos, Hegel não toma nenhuma posição imparcial na disputa entre forma e essência, forma e matéria e forma e conteúdo. Ele toma partido a favor da forma. A forma tem que triunfar, porque ela é o ativo frente ao passivo da matéria. No que diz respeito à intenção de Hegel, segundo a qual, na lógica do conceito, é alcançada uma estrutura da subjetividade, que não é mais base (*hypokeimenon*), mas, antes, pura processualidade, deve-se

esperar que a contradição do fundamento desapareça, que o lado do fundamento de ser base passiva, inativa, simples seja superado. Por parte do ativo é desdobrada uma estrutura da dominação, que não é mais a da reflexão. A potência autofundante do conceito implica, pelo contrário, a liberdade, porque nele a relação consigo mesmo e a relação com outros chega ao equilíbrio.<sup>9</sup> O déficit da estrutura da essência reside não apenas no conflito entre a forma ativa e sua contraparte passiva, mas também na falta da própria forma ativa. No final da lógica do conceito está a forma absoluta, que tem em si mesma o conteúdo como seu próprio.

*II. A recepção de Marx das categorias do capítulo do fundamento da lógica da essência na análise do capital dos Grundrisse*

*1. Forma e essência*

A discussão do capítulo do fundamento da lógica Hegeliana pode lançar luz sobre como Marx emprega categorias da lógica da essência na sua própria teoria. Por um lado, nos *Grundrisse*, diz-se do capital que ele se comporta como "fundamento" à "mais-valia" como aquela por ele "fundamentada" (G, MEW 42, 638). Por outro lado, é dito: "O capital [...] regressa, portanto, à produção do trabalho assalariado como seu fundamento criador geral" (G, MEW 42, 204). Assim, como fundamento é denominado, por um lado, o capital, de outro lado, o trabalho assalariado. Como ambos podem ser pensados em conjunto é a questão que deve ser examinada aqui.

No desenvolvimento do conceito de capital, Marx se refere às categorias do fundamento absoluto forma e essência em Hegel (cf. G, MEW 42, pp. 216-225): (i) Como Hegel, Marx também compõe o fundamento (capital) e o fundamentado (mais-valia) no conceito de forma (forma-capital). (ii) Marx também assume que o mesmo todo que é a forma (fundamento e fundamentado) é, ao mesmo tempo, a essência como substância comum, como ele pensa o trabalho. (iii) Marx também pensa a forma como o ativo que atua sobre um substrato passivo, nesse caso a matéria é formada e a forma é materializada. (iv) Marx não é – como se poderia pensar – um partidário unilateral do trabalho como substância da forma-capital, mas ele quer dissolver, de uma maneira geral, o capital como relação da forma-capital e do trabalho como sua essência ou substância. Através da revolução, ele quer eliminar as relações sociais em que o capital se afirma como o fundamento absoluto, que se diferencia na

<sup>9</sup> Klaus Schmidt assinala com razão que só na transição para a lógica do conceito, que ocorre com a categoria da interação, a lógica da essência pode deixar claro como a dominação do ser posto, do outro posto pela reflexão, pode ser quebrada (K. J. Schmidt. G.W.F. Hegel: *Wissenschaft der Logik – Die Lehre vom Wesen [Ciência da Lógica – A Doutrina da essência]*. Paderborn etc.1997, pp. 224s. nota 335).



forma-capital e no trabalho como sua essência ou substância. A revolução conduz à libertação do trabalho nas relações sociais em que o trabalho é organizado de acordo com um plano pelos próprios produtores livremente associados.

## 2. *Forma e matéria*

As seguintes passagens dos *Grundrisse* podem servir como base textual para essa problemática: G, MEW 42, pp. 216-222. Aqueles que estão acostumados, de acordo com o livro de *O Capital*, a considerar o capital a partir do aspecto da forma-capital podem se surpreender que o capital apareça nos lugares mencionados não como forma, mas como substância, substrato, matéria ou material. Do lado da forma está, primeiramente, o trabalho. De fato, com a incorporação do trabalho como sua substância, o capital deve, com vistas à sua ampliação, despir-se da forma da sua figura de valor e transformar-se nos elementos do processo de trabalho. Ele se apresenta, portanto, como um "processo de produção *material*" (G, MEW 42, p. 225), no qual o trabalho se refere a objetos com a ajuda de meios de trabalho. Marx descreve o processo de trabalho referindo-se à dialética da forma e da matéria em Hegel. Como "atividade formativa" (G, MEW 42, p. 220), o trabalho é o momento ativo, ao qual se confronta a matéria como um "ser aí passivo, como uma substância particular" (idem). Ao formar seu material, o trabalho se materializa a si mesmo (idem, p. 222). Entretanto, a apresentação do processo de trabalho como uma relação entre forma (trabalho) e matéria (objeto), na qual inicialmente todas as determinações da forma do capital parecem "extintas" (idem, p. 224), não é uma "abstração arbitrária, mas uma abstração que procede do próprio processo" (idem). Ela é o resultado da abstração necessária da forma-capital de si mesma, sua redução ao "processo de produção material em geral" (idem, p. 225). O processo de trabalho forma o "conteúdo" (idem) do capital, ao qual ele imprime, ao mesmo tempo, sua forma ao torná-lo um processo de exploração e valorização. Na mesma medida em que a forma capitalista determina o processo de produção, o trabalho perde a sua forma determinada, aliena-se de si mesmo e torna-se "*trabalho por excelência*, trabalho abstrato; absolutamente indiferente frente a sua *determinidade particular*" (idem, p. 218).<sup>10</sup>

## 3. *Forma e conteúdo. Marx conhece o conceito de forma como relacionalidade absoluta?*

<sup>10</sup> No livro I de *O Capital*, a formação capitalista do processo de trabalho em um processo de valorização é captada sob as categorias da subsunção formal e real do trabalho sob o capital. A subsunção formal refere-se à transformação do trabalho em trabalho assalariado; a subsunção real é a estrutura interna do processo produtivo real determinado pelo capital, tal como ela se apresenta na cooperação, manufatura e fábrica.

O tratamento de Marx da problemática da forma e do conteúdo deve, ao mesmo tempo, lançar luz sobre a forma da subjetividade revolucionária em Marx. Será que Marx tem um conceito da forma que vai além da forma como determinação de reflexão?

O seguinte texto dos *Grundrisse* deixa claro como o capital aparece no processo de produção:

Agora, no processo de produção, o capital se diferencia a si mesmo como forma de si como substância. Ele é simultaneamente ambas as determinações e simultaneamente a relação de ambas uma para com a outra. Mas: *em terceiro lugar*: ele aparecia como essa relação apenas ainda *em si*. Ela ainda não está *posta*, ou ela mesma está *posta* somente sob a determinação de um dos dois momentos, do [momento] *material*, que está diferenciado dentro de si mesmo como matéria (matéria-prima e instrumento) e forma (trabalho), e, como relação de ambas, ela mesma é, como processo efetivo, novamente apenas relação material. – Ela é a relação de ambos os elementos materiais, que formam o conteúdo do capital diferenciado da sua relação da forma como capital (G, MEW 42, p. 223).

Podemos reter três afirmações de Marx:

(i) No processo de produção, o capital é forma e substância e a relação de ambas. Para Marx, “substância” é aqui o substituto de tudo aquilo com o que se confronta à forma-capital, finalmente, o trabalho vivo que põe valor e, com isso, o trabalho que constitui o capital. O trabalho assalariado é a substância que fundamenta o capital.

(ii) Na relação da forma e da substância, a substância é apenas primeiramente *posta* sob a determinação do momento material, que, por sua vez, está diferenciado em matéria (matéria-prima/instrumento) e forma (trabalho) (processo de trabalho).

(iii) Esses dois elementos constituem o conteúdo do capital, que está diferenciado do capital como relação de forma (processo de produção da mais-valia, processo de valorização).<sup>11</sup>

Essas afirmações de Marx indicam claramente a problemática da forma e do conteúdo, tal como a encontramos em Hegel: ao capital como forma social se confronta o processo de trabalho como unidade da matéria (matéria-prima, instrumento) e da forma (trabalho), primeiramente como seu conteúdo. Ao mesmo tempo, o processo de trabalho é apenas conteúdo do capital como capitalisticamente formado. O processo de produção capitalista é a unidade do processo de trabalho e do processo de valorização. A forma

<sup>11</sup> Esquema:

Hegel: essência: base – forma: fundamento-fundamentado, relação de fundamento  
matéria – forma

conteúdo (unidade da forma e da matéria) – forma

Marx: substância: trabalho como trabalho assalariado – forma capital: valor de capital (fundamento)-  
mais-valia (fundamentado)

matéria (matéria-prima, instrumento) – forma (trabalho) (processo de trabalho)

conteúdo (processo de trabalho) – forma (forma capitalista do processo de produção, valorização)

capitalista de produção tem de obedecer às leis do processo de trabalho, quer dizer, o capital tem de se submeter a essas leis. Ao mesmo tempo, o processo de trabalho está sujeito às condições da valorização capitalista. Forma e substância da produção capitalista se confrontam numa relação de dois lados, a do predominar [Übergreifen] da forma capitalista sobre a produção material e a do contrapor-se da produção material capitalistamente formada como conteúdo do capital e sua forma externa do dinheiro. Assim, a forma-capital duplica-se em si mesma: no processo de trabalho capitalisticamente formado, que constitui o seu conteúdo, e na forma externa do dinheiro oposto a ele. Essa é a ambivalência da dominação da forma-capital sobre o processo de produção.

Nas determinações a que Hegel se refere em "c. Forma e conteúdo" do item A. do capítulo sobre o fundamento, Marx está interessado no fato de que na lógica da essência fica na predominância da forma sobre a matéria e na justaposição do conteúdo e da forma. Marx lê a lógica da essência como teoria da dominação e descobre que suas categorias servem para decifrar a estrutura lógica da dominação do capital sobre o processo produtivo, que é essencialmente a dominação do capital sobre o trabalho. Por um lado, capital e trabalho se confrontam indiferentemente um ao outro, por outro, a forma-capital predomina sobre o trabalho e faz dele o seu próprio momento. A dominação da forma-capital é a contradição de que, por um lado, sua substância, o trabalho em que ela tem sua subsistência, é externamente oposto a ela e, por outro, o trabalho é incorporado nela como um momento.

A inversão que o capital causa a seu fundamento criador, ao trabalho – o capital degrada o trabalho ao trabalho assalariado –, deve ser distinguida da inversão que ele causa a si mesmo: o todo – o capital e o trabalho – aparece somente como capital. A análise dessa inversão é explicitada pelo texto do capítulo 4 do primeiro livro de *O Capital* “A transformação do dinheiro em capital” (CI, MEW 23, 161-191).<sup>12</sup> O capital é trabalho objetivado, de modo que o caráter do capital de ser trabalho objetivado é obnubilado na forma-valor ou na forma-dinheiro do capital. Nesse ponto se revela o caráter de aparência e o não verdadeiro da forma-capital como “sujeito automático” (CI, MEW 23, p. 169): ele é apenas aparentemente o sujeito automático. A subjetividade da forma-capital é tomada de empréstimo do trabalho vivo. Ela se baseia na dominação do capital sobre o trabalho.

Como Marx determina, pelo contrário, o momento da “subjetividade verdadeira”? Isso é um problema que, em Marx, passa imediatamente ao problema da “subjetividade

<sup>12</sup> K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Bd. I.* [*O Capital. Crítica da Economia Política. Vol. I*] (= CI). In: MEW 23.

revolucionária” e, com isso, a um aspecto da problemática da forma e da substância que vai além da dominação da forma-capital.

A alternativa ainda não decidida da “subjetividade revolucionária” pode ser relacionada com diversos conceitos de subjetividade:

(i) a subjetividade do trabalhador, reduzida ao portador ou proprietário da força de trabalho (cf. CI, MEW 23, pp. 181-191). Essa redução da individualidade do trabalhador é uma redução historicamente produzida, que ocorre com a separação violenta dos produtores de seus meios de produção (cf. CI, MEW 23, pp. 183s.).

(ii) a subjetividade do trabalhador como pessoa jurídica. A pessoa é a forma jurídica sob a qual o capital em geral apenas respeita a livre vontade do trabalhador (cf. CI, MEW 23, p. 182), mas que o capital pode também utilizar de modo deficitário, violando as normas legais.

(iii) a subjetividade do trabalhador como revolucionária, como subjetividade de uma consciência de classe proletária, que deve ser pensada como uma subjetividade que procede do processo do capital como subjetividade excessiva do saber e do querer. Trata-se de uma subjetividade mais rica, que não apenas se opõe contra sua mutilação no processo de produção capitalista, mas que se volta contra o mesmo. A subjetividade revolucionária entra na forma de organização de uma sociedade que vai além da relação da forma e da substância do capital.<sup>13</sup>

Pode, em geral, lograr êxito a tentativa de fundamentar a forma de organização da sociedade libertada já na apresentação das relações capitalistas? Como a sociedade libertada não parece positivamente antecipável, Marx fica tendencialmente preso numa espécie de lógica da determinação negativa das relações da sociedade libertada, que apenas pode expressar a sociedade libertada numa estrutura de relações soltas, que não pode ser interpretada como relações de forma. Ou pode-se pensar algo mais concreto com a expressão "associação"<sup>14</sup> de produtores livres ou "sociedade [Verein] de homens livres" (CI, MEW 23, p. 92)? Parece claro que para uma sociedade libertada as relações sem forma não são uma opção sensata. A questão é se Marx, seguindo o exemplo de Hegel, que chegou à teoria da

<sup>13</sup> Na tradição marxista se opõem a teoria da revolução de Lenin, ancorada num objetivismo histórico, segundo o qual as leis da história estão do lado da classe trabalhadora, e as críticas a ela formuladas por Rosa Luxemburgo e pelo Comunismo de Conselhos, que assumem a espontaneidade das massas. A intenção de Marx é obviamente empurrar a análise da forma do capital ao ponto de o saber elaborado do modo de produção capitalista abrir a perspectiva revolucionária.

<sup>14</sup> K. Marx/F. Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei [Manifesto do partido comunista]*. MEW 4, p. 482.

forma absoluta na transição da lógica da essência para a lógica do conceito, concebe a sociedade livre com base na forma como relacionalidade absoluta.<sup>15</sup>

#### 4. Forma e relação

A crítica de Marx à forma capitalista da sociedade é uma crítica às relações sociais no capitalismo. Nessa medida, levante-se a questão pela conexão da forma e da relação em Marx. (1) Como a conexão da análise da forma enquanto análise da relação é determinada e executada mais detalhadamente pelo próprio Marx? (2) Sua teoria crítica das relações sociais no capitalismo converge com uma antecipação da relacionalidade da sociedade emancipada? (3) Que perspectivas podem ser citadas para esclarecer a questão da relação entre a dimensão da crítica e a reivindicação revolucionária na análise de Marx do capital?

(1) A problemática da análise da forma como uma análise da relação fica evidente já no início do primeiro livro de *O Capital*, na análise da forma-valor (cf. CI, MEW 23, pp. 62-85). O valor da mercadoria como uma objetivação do trabalho social não pode ser pensado como aquilo que realmente é, a saber, como relação. O objetivo da análise da forma-valor é, portanto, explicitar o valor como relação, a saber, como forma-valor ou valor de troca. Na forma-valor, ambas as determinações da mercadoria, valor de uso e valor, entram em relação uma com a outra, de tal modo que o valor da mercadora A fica manifestado na diferença de seu valor de uso no valor de uso da mercadoria B como valor de troca. Na relação de valor de ambas as mercadorias, a oposição do valor de uso e do valor da mercadoria A, no início meramente envolvida, torna-se manifesta na oposição exterior do valor de uso e do valor de troca. Ao mesmo tempo, mostra-se como os produtores privados, que deixam trabalhar outros para si, estão envolvidos nas relações sociais das mercadorias. Trata-se de "relações materiais [reificadas] entre pessoas e relações sociais entre Coisas [Sachen]" (CI, MEW 23, p. 87). Disso Marx tira a conclusão que, de fato, deveria se tratar de "relações sociais imediatas das pessoas em seus próprios trabalhos" (idem).

<sup>15</sup> Em Hegel, o conceito de forma absoluta é a verdade que surge na lógica do conceito, em que o conteúdo oposto a ela se revela como aparência. Não há nenhum conteúdo que não seja forma sedimentada. Marx não se limita a inverter essa relação, de modo que a forma-capital se mostre como aparência, e o conteúdo, o trabalho como a verdade, tanto como a verdade sobre o capital como a verdade por excelência que o capital manifesta. Ele não está do ponto de vista do trabalho ou do ponto de vista jurídico do trabalhador. Ele também não está preocupado com uma generalização do trabalho, mas com uma organização racional do trabalho social.

(2) A questão é, se e de que modo Marx logra êxito em fundamentar o postulado da forma como relacionalidade absoluta para a sociedade libertada já na apresentação das relações capitalistas. Nesse caso, destaca-se a seguinte alternativa:

(i) A crítica da economia política é uma crítica à forma capitalista da dominação, de tal modo que essa forma é reconduzida às relações econômicas da exploração. E o ponto principal da crítica é que nessas relações reificadas mostra-se que nelas residem, ao mesmo tempo, potências emancipadoras para os indivíduos sociais.

(ii) A forma social, na qual a subjetividade principalmente pode se refletir na sociedade da produção capitalista de mercadorias, é a subjetividade como pessoa jurídica, quer dizer, como pessoa que se move apenas no âmbito das relações de propriedade privada e de direito. Também as relações sociais, diferenciadas das puras relações econômicas, são tematizadas, no livro de *O Capital*, somente como relações de direito (por exemplo, como relações do direito do trabalho, do direito social, do direito familiar). Mas porque as relações sociais não se deixam reduzir às puras relações de direito, a alternativa da sociedade libertada parece poder ser explicada apenas numa estrutura de relação solta não interpretável como forma. Esse “marginalismo” e culturalismo, que se inicia no âmbito da socialização e reprodução privada, é o caminho político de grande parte da esquerda tradicional pós-marxista, o que determina também sua utopia romântica.

A estratégia de Marx abordada em (i) é, pelo contrário, averiguar as potências no horizonte das relações capitalistas que transcendem as relações sociais dadas. Assim ele mostra que há a classe trabalhadora moderna, que liberta a sociedade de *todas* as dependências da natureza e da sociedade por sua atividade, mas faz isso apenas numa forma que reproduz a dominação de seres humanos sobre outros seres humanos e arruína a natureza na sua utilidade para os seres humanos.

(3) Como a forma enquanto relacionalidade absoluta deve ser resgatada a partir das relações capitalistas não ficou, até aqui, evidente. Se as relações sociais são limitadas às relações de direito fixadas na propriedade privada, então, resta perguntar como a alternativa de relações que são livres dessas estruturas pode ser pensada. Como podemos pensar relações sociais de forma, nas quais se podem desenvolver estruturas comunicativas estáveis, que se libertam das relações de propriedade e de direito dadas e, por fim, tornam-se capazes de estabelecer novas relações sociais obrigatoriamente regulamentadas?

O que, em geral, significa o discurso sobre a forma como relacionalidade absoluta? A diferença entre a relação como ‘forma’ e a mera ‘relação’ pode ser esclarecida

com a ajuda da diferença dos termos da imediatidade e da mediação. A forma está posicionada no nível da imediatidade, enquanto a relação deve ser pensada como mediação. A relacionalidade absoluta teria que ser pensada então como mediação absoluta que dissolve toda a imediatidade. Contudo, relações sem imediatidade, quer dizer, relações sem forma não parecem ser nenhuma opção com sentido para uma forma alternativa de sociedade. A forma como relacionalidade absoluta denomina a forma organizacional de uma sociedade pós-capitalista, na qual as relações dos indivíduos entre si não são mediadas por obrigações objetivas político-econômicas. Nela ocorre um processo de formação coletiva da vontade livre, que visa a um consenso racional sobre questões de fato. Essa forma de organização deve substituir a competição juridicamente protegida dos empresários pelo lucro e a competição dos políticos pelo poder que determina os assuntos gerais num Estado separado da sociedade.

A reivindicação revolucionária de Marx resulta da sua análise do capitalismo. No entanto, permanece questionável se sua crítica à economia política é suficiente para uma teoria revolucionária. Não é descabido assumir que Marx desenvolve aspectos teórico-revolucionários de sua teoria na análise de processos políticos reais que vão além de uma teoria do capitalismo. Na última parte, portanto, o conceito de Marx da forma política revolucionária será abordado.

### *III. O conceito de Marx da forma política revolucionária*

#### *1. A avaliação de Marx da Comuna de Paris*

Na investigação da Comuna de Paris, Marx reflete sobre a forma política na qual ela se efetua. Até que ponto é legítimo falar, na Comuna de Paris, de um primado da política frente à economia e até que ponto a Comuna de Paris é ainda uma forma repressiva de dominação política?

Podemos tomar, como ponto de partida, a seguinte citação:

Seu segredo verdadeiro era isto: ela [a Comuna de Paris] era essencialmente um *governo da classe trabalhadora*, o resultado da luta da classe produtora contra a classe que apropria, a forma política finalmente descoberta, sob a qual a libertação econômica do trabalho pode se efetuar. Sem essa última condição, a constituição comunal era uma impossibilidade e uma ilusão. A dominação política do produtor não pode subsistir ao lado da perpetuação da sua servidão social. A Comuna deveria, portanto, servir como alavanca, a fim de revolucionar as bases econômicas, nas quais a subsistência das classes e, com isso, a dominação da classe se baseia (K. Marx. *Der Bürgerkrieg in Frankreich [A Guerra civil na França]* (1871), MEW 17, p. 342).

A Comuna de Paris é, para Marx, a “forma política finalmente descoberta”, na qual pode ser efetuada a luta de classe para “a libertação econômica do trabalho”, e precisamente de “modo mais racional e humano”<sup>16</sup>

Três posições acerca da Comuna de Paris podem ser distinguidas:

(1) Na sociedade de transição [Übergangsgesellschaft], a política como “economia concentrada” (Trotzki/Lenin) é uma relação de dominação da política sobre a economia. Ela é “a ditadura revolucionária do proletariado”<sup>17</sup>, para a qual importa a abolição da propriedade privada capitalista. Nisso não é possível ignorar o dilema prático da Comuna de Paris: “o cavalo ‘história’ claudica”.<sup>18</sup> Ela labora na contradição de ter que estabelecer uma dominação política com a finalidade de poder tornar supérflua a dominação política.

(2) A Comuna de Paris como forma política não é universalizável, pois ela é dependente da situação da guerra civil. O problema da dominação resulta do fato de que as funções do poder político não estão reguladas pelas demarcações de competência. Aqui, a identidade de interesses não é produzida pela livre discussão, mas pela situação de guerra civil. Para dentro, existe um princípio rousseauiano da identidade, segundo o qual pode haver uma identidade entre dominantes e dominados, para fora, a relação de amigo-inimigo determina a política, o que se aproxima do conceito de identidade de Carl Schmitt.

(3) Existe o problema dos órgãos repressivos e das funções legítimas do Estado. Na medida em que os funcionários públicos são eleitos e podem ser removidos a qualquer momento, pode-se pensar numa divisão de poderes de funções legítimas, que devem exercer ao mesmo tempo um poder repressivo.

Primeiramente, deve-se reter que o texto sobre a Comuna de Paris não oferece nenhuma execução uniforme da análise. Mas convém lembrar que nele se trata também de um necrológio (os “mortuis nihil nisi bene”), com o qual poderíamos explicar também as contradições que se afirmam no decorrer do texto.

A forma social-política é a forma da dominação em Marx. A alternativa de processos sem dominação é conceituada, portanto, tendencialmente como de-formação. Isso se pode designar como rousseauismo. A isso corresponde sua grande estima pelo heroísmo moral que se manifesta no comportamento dos cidadãos revolucionários. Por outro lado,

<sup>16</sup> K. Marx, *Entwürfe zum “Bürgerkrieg in Frankreich”* [Esboços para “A Guerra civil na França”]. In: MEW 17, pp. 491-610, aqui: p. 546.

<sup>17</sup> K. Marx. *Kritik des Gothaer Programms* [Crítica do Programa de Gotha], MEW 19, p. 28. A expressão “ditadura do proletariado” já se encontra no escrito de Marx de 1850 *Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848-1850* [As lutas de classes na França 1848-1850], MEW 7, p. 89.

<sup>18</sup> Wladimir Majakowski: *Linker Marsch. Die Matrosen* [Marcha esquerda. Os marinheiros].



contra a avaliação de Marx da Comuna, deve-se objetar que aquelas funções do Estado antigo, que se conservaram na Comuna, permanecem não criticadas. Assim permanece aproximadamente na má afirmação do funcionalismo público, apenas as ‘condições de acesso’ a essas funções estatais são criticamente refletidas (procedimento de eleição etc.). Na Comuna, poucas funções, mas funções importantes ficam delegadas a alguns funcionários, que são ‘comunalmente responsáveis’. Não por último Lenin, no seu escrito *Estado e Revolução* (1918), capitalizou essas passagens para sua defesa do funcionalismo público<sup>19</sup>, e precisamente contra a avaliação da Comuna de Bakunin, que queria abolir radicalmente o funcionalismo público.<sup>20</sup> Além disso, deve-se perguntar como se impede o desenvolvimento do representante para aquilo que, conforme a análise hegeliana do conceito de representante, é sua contradição, qual seja: como representante do povo ser ao mesmo tempo representante do Estado contra do povo.<sup>21</sup>

Lenin destaca três pontos de como a Comuna pode proceder com o Estado antigo: (i) o desmantelamento do Estado burguês, (ii) a separação dos órgãos repressivos e das funções legítimas do Estado e (iii) a adoção do aparelho inteiro do Estado (administração). Com efeito, a Comuna de Paris é definida por Marx como a forma política particular que torna possível supressumir a dominação de classe. Mas ele não dá nenhuma descrição de como isso pode acontecer em termos concretos. O que falta aqui a Marx é um conceito que está em condições de captar teoricamente o processo de inversão entre política e economia numa primazia da política sobre a economia. Foi somente na *Crítica do Programa de Gotha* (MEW 19, pp. 19-22.) que Marx determinou com mais detalhes o caráter da fase de transição política com um esboço da economia planejada do socialismo e do comunismo, que ele já havia dado no capítulo sobre o caráter fetichista das mercadorias do primeiro livro de *O Capital* (cf. CI, MEW 23, pp. 92s.).<sup>22</sup>

2. *Considerações conclusivas sobre a dimensão normativa da teoria marxiana da forma política revolucionária*

<sup>19</sup> Cf. W.I. Lenin, *Staat und Revolution [Estado e Revolução]* (1918). In: idem, *Ausgewählte Werke Bd. II*, Berlin 1979, pp. 315-420, esp. pp. 351-371.

<sup>20</sup> Vgl. M.A. Bakunin, *Die Commune von Paris und der Staatsbegriff*. [A Comuna de Paris e o conceito de Estado]. In: M. A. Bakunin: *Gesammelte Werke*, Vol. II, M. Nettelau (Org.). Berlin 1923, pp. 267-281.

<sup>21</sup> "[...] pois onde o Si só é representado e imaginado, aí não é efetivamente; onde é representado, não é" (G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes [Fenomenologia do Espírito]*, in: TW 3, p. 432).

<sup>22</sup> Cf. Chr. Iber. *Elementos da teoria marxiana do capitalismo*. Porto Alegre 2013, pp. 128-139.

Na *Contribuição para a crítica da economia política (1859)*, a relação de fundamentação da economia e da política no sentido da ação revolucionária é aduzida por Marx como segue: por um lado, ele diagnostica a necessidade de uma destruição dos caracteres opostos da sociedade burguesa, por outro lado, a sociedade burguesa tem que comportar dentro de si, de modo velado, a condição da destruição na forma das condições materiais de produção para uma sociedade sem classes.<sup>23</sup> Na *Ideologia alemã (1845/46)* (MEW 3, pp. 439-530) e no *Manifesto do partido comunista (1848)* (MEW 4, pp. 489-492), essa é uma crítica às insurreições proletárias anteriores e às concepções do socialismo utópico, que não levaram em conta a formação e o amadurecimento do modo de produção capitalista e se esgotam no apelo a uma dominação política melhor e mais justa.

Portanto, resta esclarecer como Marx, em sua crítica ao capitalismo, já antecipa as relações formais de uma sociabilidade libertada. Marx faz isso sobretudo nos *Grundrisse*, nos quais ele tematiza a sucessão do feudalismo, capitalismo e comunismo sob o conceito de relação (cf. G, MEW 42, pp. 91 e 95-98, 395s.).<sup>24</sup> Na sociedade escravagista e no feudalismo, os indivíduos estão inseridos em relações pessoais de dominação, de tal forma que eles, como correlatos, estão pressupostos a essas relações. No capitalismo, o mero comportar atomístico das pessoas é mediado pela dominação das relações sociais reificadas (propriedade: mercadoria, dinheiro, capital, terra, etc.). No socialismo, as relações são despedidas de sua reificação, pelo que *a relação se torna absoluta, ou seja, os indivíduos recebem sua determinidade apenas a partir das relações sociais determinadas por eles próprios*. No comunismo, a libertação da individualidade livre dos indivíduos como correlatos da relação é alcançada, e precisamente assim que os indivíduos organizam as relações sociais determinadas por eles próprios com o objetivo de garantir o desenvolvimento da sua livre individualidade.<sup>25</sup> Realiza-se como que uma restauração dos correlatos pressupostos da relação não absoluta, mas na base da universalização e da absolutização da relação alcançada no nível do socialismo. Ademais, pode-se dizer: a restauração da relação não absoluta entre os

<sup>23</sup> K. Marx. *Zur Kritik der Politischen Ökonomie* [Contribuição à crítica da economia política], MEW 13, p. 9.

<sup>24</sup> Essa caracterização Marx retoma em *O Capital* livro I no capítulo do fetiche, no qual ele descreve as relações capitalistas em contraste com as relações medievais e as da associação de homens livres (cf. CI, MEW 23, pp. 90-93).

<sup>25</sup> Marx descreve a sequência das formas sociais como "elaborar o *fundamento* universal" (G, MEW 42, p. 97) da dependência. As relações reificadas de dependência no capitalismo são o "fundamento" ao qual as relações pessoais de dependência no feudalismo regressam, porque apenas com aquelas se torna claro que elas são socialmente produzidas. As relações reificadas de dependência no capitalismo, por sua vez, remontam às relações sociais no comunismo como seu "fundamento", porque nelas se torna claro qual é a causa das relações sociais de dependência em geral: que as relações de produção não são reguladas racionalmente (cf. G, MEW 42, p. 95).

indivíduos é apenas possível, se esta não é destruída pela relação absoluta, mas é supressumida de tal modo dentro dela, que a relação absoluta atua como fundamento para a relação com correlatos pressupostos.<sup>26</sup>

A ideia normativa do comunismo de Marx consiste na concepção de relações sociais determinadas pelos próprios indivíduos livremente associados, racionalmente organizados em relação às suas necessidades. Isso pressupõe que as relações sejam libertadas do seu invólucro objetivo, com o que elas assumem o caráter de relacionalidade absoluta e se tornam, assim, em geral acessíveis para a autodeterminação coletiva. A essa ideia normativa do comunismo correspondem os princípios da produção e distribuição de bens de uso, que Marx apresenta em suas linhas gerais em *O Capital I* e na *Crítica do Programa de Gotha*.

A ideia normativa delineada pelo Marx maduro pode ser ligada ao ideal do jovem Marx de uma democracia verdadeira desenvolvida no escrito *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* [*Kritik des Hegelschen Staatsrechts*] (1843) (cf. MEW 1, pp. 315-333).<sup>27</sup> Segundo ele, a supressão da separação do Estado da sociedade burguesa deve conduzir a uma autorregulação política da sociedade. Ela se efetua como autoefetivação do universal no particular e, com isso, como efetivação do bem, do bem comum no social. A política no comunismo é a autodeterminação social dos indivíduos com base no saber socialmente acumulado. Não é difícil reconhecer nisso o conceito de razão de Hegel. O que permanece da dominação social no comunismo? É a dominação da razão.<sup>28</sup>

Christoph Menke tem a posição de que na determinação de Marx da democracia verdadeira estaria implicada uma efetivação da “igualdade sem direitos”<sup>29</sup>, e precisamente no sentido de que todos os membros da sociedade estariam obrigados a participar ativamente na autorregulamentação política da sociedade, sem que lhes fosse reservado um direito próprio que também implicaria um direito a não participação da autorregulamentação, um direito à passividade social. Ele ignora que, de acordo com Marx, no comunismo a autorregulamentação política é uma carga que os membros da sociedade apenas gostam de assumir com relutância. É uma necessidade amarga que tem de ser executada para que se

<sup>26</sup> O comunismo de Marx não é o ideal de uma comunidade que se preocupa com a compreensão enquanto fim em si mesmo, tal como em Habermas, mas sim nele se realiza uma compreensão coletiva com o objetivo de organizar a boa vida dos membros da comuna.

<sup>27</sup> Cf. Chr. Iber, *Methodische und inhaltliche Aspekte von Marx' Kritik des Hegelschen Staatsrechts* [Aspectos metodológicos e contedústicos da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*] In: *Recht ohne Gerechtigkeit? Hegel und die Grundlagen des Rechtsstaates*. A. Przylebski, M. Wischke (Orgs). Würzburg 2010, pp. 169-189, esp. pp. 183-189.

<sup>28</sup> Sobre o conceito de Marx de uma sociedade politicamente autorreguladora, cf. detalhadamente P. Critchley. *Marx, Reason, and Freedom: Communism, Rational Freedom and Socialised Humanity* (2001), esp. Part 6 e Part 7, pp. 675-867.

<sup>29</sup> Cf. Chr. Menke, *Kritik der Rechte* [Crítica dos direitos]. Berlin 2015, pp. 339-345.

possa viver bem. Eles encarregam, portanto, pessoas para legislar, que, com competência profissional, decidem em substituição por todos os outros membros da sociedade sobre os assuntos gerais e tomam decisões que, então, são implementadas pelo poder executivo. A legislação não tem mais, portanto, a forma da representação político-estatal, mas é tão somente um elo funcional da divisão de trabalho social, assim aproximadamente como o artesanato do sapateiro, e é também avaliada apenas conforme sua competência profissional.<sup>30</sup> Tais centros legislativos se encontram, segundo Marx, que se orienta a este respeito pelo socialista utópico Théodore Dézamy, tanto no nível regional como no nível supra-regional, os quais precisam ser interligados e coordenados.<sup>31</sup>

### REFERÊNCIAS:

BAKUNIN, Michail A. Die Commune von Paris und der Staatsbegriff. In: M. A. Bakunin: **Gesammelte Werke**, Bd. II, Max Nettlau (Org.). Berlin: Verlag Der Syndikalist, 1923, pp. 267-281.

BAVARESCO, Agemir; IBER, Christian; LARA, Eduardo. Alienação, Exteriorização e Reflexão em Hegel e Marx, **Philosophica**, nº 54, Hegel e Marx, Lisboa, novembro de 2019, pp. 99-118.

CRITCHLEY, Peter. **Marx, Reason, and Freedom: Communism, Rational Freedom and Socialised Humanity** (2001) [e-book] Available through: Academia Website >[http://mmu.academia.edu/Peter\\_Critchley/Books](http://mmu.academia.edu/Peter_Critchley/Books).

DÉZAMY, Théodore. **Dialog über die Wahlreform**. In: Die frühen Sozialisten. Frits Kool, Werner Krause (Orgs.). Frankfurt a.M/Wien/Zürich: Büchergilde Gutenberg, 1968, pp. 350-364.

HEGEL, G.W.F. **Theorie-Werkausgabe in 20 Bänden**. Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel (Orgs.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969s. (= TW).

\_\_\_\_\_. **Phänomenologie des Geistes**. In: TW 3.

\_\_\_\_\_. **Ciência da Lógica**. 2. A Doutrina da Essência (1813). Tradução de Christian Iber e Federico Orsini. Petrópolis: Editora Vozes, 2017. (= Hegel 2017).

\_\_\_\_\_. **Ciência da Lógica**. 3. A Doutrina do Conceito (1816). Tradução de Christian Iber e Federico Orsini. Petrópolis: Editora Vozes, 2018. (= Hegel 2018).

<sup>30</sup> Cf. K. Marx, *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* [Crítica da filosofia do direito de Hegel], MEW 1, p. 325. O comunismo de Marx não é uma iniciativa de cidadania permanente, organizada na forma de uma democracia de base.

<sup>31</sup> Vgl. Th. Dézamy, *Dialog über die Wahlreform* [Diálogo sobre a reforma eleitoral]. In: Die frühen Sozialisten. F. Kool, W. Krause (Orgs.). Frankfurt a.M. etc. 1968, p. 363.

IBER, Christian. **Metaphysik absoluter Relationalität**. Eine Studie zu den beiden ersten Kapiteln von Hegels Wesenslogik. Berlin/New York: De Gruyter, 1990.

\_\_\_\_\_. **Elementos da teoria marxiana do capitalismo**. Porto Alegre: Editora fi, 2013.

\_\_\_\_\_. **Methodische und inhaltliche Aspekte von Marx' Kritik des Hegelschen Staatsrechts**. In: Recht ohne Gerechtigkeit? In: Hegel und die Grundlagen des Rechtsstaates. Andrzej Przylebski, Mirko Wischke (Orgs.). Würzburg: Königshausen&Neumann 2010, pp. 169-189.

LANGE, Ernst Michael. **Das Prinzip der Arbeit**. Drei metakritische Kapitel über Grundbegriffe, Struktur und Darstellung der Kritik der Politischen Ökonomie von Karl Marx. Frankfurt am Main/Berlin/Wien: Ullstein: 1980.

LENIN. **Staat und Revolution**. Die Lehre des Marxismus vom Staat und die Aufgaben des Proletariats in der Revolution. In: idem, *Ausgewählte Werke*. Bd. II. Berlin: Dietz Verlag, 1979, pp. 315-420.

MARX, Karl/ENGELS, Friedrich. **Werke**. 39 Bde., 1 Erg. Bd. in 2 Teilen, 2 Verzeichnisse, Berlin (DDR): Dietz-Verlag, 1956s. (= MEW)

\_\_\_\_\_. **Die Deutsche Ideologie (1845/46)**. In: MEW 3, pp. 13-530.

\_\_\_\_\_. **Manifest der Kommunistischen Partei (1848)**. In: MEW 4, pp. 461-493.

MARX, Karl. **Kritik des Hegelschen Staatsrechts (1843)**. In: MEW 1, pp. 203-333.

\_\_\_\_\_. **Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844)**. In: MEW Erg. Bd. I, pp. 467-588.

\_\_\_\_\_. **Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850**. In: MEW 7, pp. 9-107.

\_\_\_\_\_. **Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (1857/58) (= G)**. In: MEW 42.

\_\_\_\_\_. **Zur Kritik der Politischen Ökonomie (1859)**. In: MEW 13.

\_\_\_\_\_. **Das Kapital**. Kritik der politischen Ökonomie. Bd. I. (= CI). In: MEW 23.

\_\_\_\_\_. **Der Bürgerkrieg in Frankreich (1871)**. In: MEW 17, pp. 313-365.

\_\_\_\_\_. **Entwürfe zum „Bürgerkrieg in Frankreich“**. In: MEW 17, pp. 491-610.

\_\_\_\_\_. **Kritik des Gothaer Programms (1875)**. In: MEW 19, pp. 13-32.

MENKE, Christoph. **Kritik der Rechte**. Berlin: Suhrkamp, 2015.

SCHMIDT, Klaus J. **G.W.F. Hegel: Wissenschaft der Logik – Die Lehre vom Wesen**. Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh, 1997.

THEUNISSEN, Michael. **Sein und Schein**. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978.

## A CATEGORIA DO SEM-MEDIDA EM HEGEL e MARX

Federico Orsini<sup>1</sup>

### Resumo:

O objetivo deste artigo é analisar as transformações que a categoria de “sem-medida” (*maßlos*) experimenta na transição da *Ciência da Lógica* de Hegel para *O Capital* de Marx. A premissa metodológica de minha investigação é a ideia de que a exigência de esclarecer o método de *O Capital* traz consigo a necessidade de uma análise comparativa com o método hegeliano. A análise contém duas partes. Na primeira parte, mostrarei como o sem-medida surge nos primeiros capítulos de *O Capital*. Na segunda parte, reconstituirei a categoria de sem-medida na *Doutrina do Ser* (1832) de Hegel. Nas considerações conclusivas, apontarei três semelhanças e três diferenças entre as duas figuras do sem-medida em Hegel e em Marx. As semelhanças são: o uso de uma lógica dialética, a interação do qualitativo e do quantitativo, e o princípio da explicitação da coisa mesma. As diferenças dependem da diferença entre uma lógica sem-supostos e uma lógica peculiar do objeto peculiar.

**Palavras-chave:** Sem medida, mercadoria, contradição, qualitativo, quantitativo.

## THE CATEGORY OF MEASURELESS IN HEGEL AND MARX

### Abstract:

The aim of this article is to analyse the transformations undergone by the category of “measureless” (*maßlos*) in the transition from Hegel’s *Science of Logic* towards Marx’s *Capital*. The methodological premise of my inquiry is the idea that the explanation of the method of the *Capital* entails a comparative analysis with Hegel’s idea of method. My essay has two parts. In the first part, I will show how the measureless emerges in the first chapters of the *Capital*. In the second part, I will reconstruct the category of measureless in Hegel’s *Doctrine of Being* (1832). At the end, I will highlight three similarities and three differences between the two figures of measureless in Hegel and Marx. The similarities are: the use of a dialectical logic, the intertwinement between quality and quantity, and the principle of making explicit the subject-matter itself. The differences can be traced back to the difference between a presuppositionless logic (Hegel) and a peculiar logic of a peculiar object (Marx).

**Key-words:** measureless, commodity, contradiction, qualitative, quantitative.

### *Introdução*

O objetivo do presente ensaio é examinar até que ponto a compreensão marxiana de uma categoria peculiar da *Ciência da Lógica* corresponde ou não à sua

---

<sup>1</sup> Professor Visitante de filosofia no Departamento de Ciências Humanas da Universidade Federal de Lavras (UFLA), Brasil. Pós-doutorado na Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Doutorado em Filosofia na Universidade de Padova (Itália) em 2014. Entre 2015 e 2018, trabalhou na primeira tradução completa da *Ciência da Lógica* de Hegel para o português. Publicou vários artigos em diversas línguas sobre a filosofia de Hegel; é autor do volume: **A Teoria Hegeliana do Silogismo. Tradução e Comentário** (2016). E-mail: platoniet@yahoo.it.

teorização hegeliana.<sup>2</sup> Precisamente, pretendo mostrar como o princípio marxiano da lógica peculiar do objeto peculiar, enunciado na *Crítica da filosofia do direito de Hegel* de 1843, funciona em relação a uma categoria interna ao desenvolvimento do conceito de mercadoria em *O Capital*, a saber, a categoria do sem-medida (*das Maßlose*). Para tanto, minha análise está articulada em duas partes e numa comparação final. Na primeira parte, mostrarei como Marx chega a empregar essa categoria da *Lógica* de Hegel nos primeiros quatro capítulos de *O Capital* para descrever uma etapa da solução da contradição da mercadoria-dinheiro. Na segunda parte, analisarei a categoria do “sem-medida” na *Doutrina do Ser* (1832) de Hegel, destacando a sua necessidade e o seu limite específico. Por fim, ressaltarei algumas semelhanças e diferenças entre a função do ‘sem-medida’ em Hegel e em Marx, trazendo algumas conclusões metodológicas sobre os modos respectivos de abordar a categoria em questão.

### *1. O sem-medida em O Capital*

A categoria do sem-medida comparece no terceiro capítulo do *Capital* e pressupõe, portanto, o desenvolvimento progressivo da categoria elementar de mercadoria. Os primeiros três capítulos formam, conjuntamente, a primeira seção, intitulada “Mercadoria e dinheiro”. O primeiro capítulo (“A mercadoria”) apresenta a mercadoria, começando com a distinção entre valor de uso e valor de troca, para chegar a mostrar que a relação social do valor está escondida nela. Distinguindo, em seguida, entre o valor e a forma fenomênica do valor, a qual corresponde à compreensão genética do caráter meramente quantitativo do valor de troca, Marx desenvolve gradativamente a forma-valor até ela se tornar forma-dinheiro, que é a forma de equivalente universal de todas as mercadorias. O segundo capítulo (“O processo de troca”) discute as atividades econômicas dos proprietários das mercadorias no processo de troca e o modo mistificado em que essas atividades se refletem nas relações do direito. O terceiro capítulo (“O dinheiro ou a circulação de mercadorias”) analisa as três funções principais

<sup>2</sup> Deixarei de lado a questão geral da relação entre dialética marxiana e dialética hegeliana. O estudo dessa relação é um tema tão clássico quanto controverso do marxismo (ou melhor, dos marxismos). Para uma reconstrução do estado da arte e das premissas do debate do século XX, recomendo: Fineschi (2006, p.16-20). Para ulteriores indicações bibliográficas sobre o tema Hegel-Marx, remito à nota bibliográfica presente no Prefácio do presente dossiê.



do dinheiro: (i) o dinheiro como medida dos valores e padrão dos preços, (ii) o dinheiro como meio de circulação, (iii) o dinheiro como fim em si mesmo.<sup>3</sup>

Um traço explicitamente hegeliano da exposição marxiana do conceito de mercadoria é sua estrutura dialética, isto é, a passagem por contradições imanentes. Onde emerge a contradição da mercadoria? Uma passagem relevante para responder a essa questão se encontra no terceiro capítulo:

Vimos que o processo de troca das mercadorias inclui relações contraditórias e mutuamente excludentes. O desenvolvimento da mercadoria não elimina essas contradições, porém cria a forma em que elas podem se mover. Esse é, em geral, o método com que se solucionam contradições reais.<sup>4</sup>

Para entendermos a categoria do sem-medida, precisamos entender em que consistem essas relações contraditórias da mercadoria. De acordo com um movimento lógico que Hegel expõe na *Doutrina da Essência* (1813), a contradição vem a ser explicada a partir da oposição<sup>5</sup>. Portanto, a teoria marxiana reconduz a contradição da mercadoria à *oposição* (*Gegensatz*) que define o duplo caráter da mercadoria. Por um lado, a mercadoria é *valor de uso*, por causa da relação de utilidade que liga suas qualidades objetivas a necessidades humanas de algum tipo. Por outro lado, a mercadoria é *valor*, enquanto objetivação de uma determinada quantidade de trabalho humano abstrato, quer dizer, despojado daqueles caracteres que o tornam trabalho real, ou seja, finalizado à produção de valores de uso qualitativamente diferentes entre si. Como produto do trabalho abstrato, a mercadoria abstrai realmente de suas qualidades físicas e se torna materialização quantificável de simples dispêndio de trabalho abstrato. Assim, o valor é a categoria que permite a comensurabilidade das mercadorias, enquanto somente o valor pode fornecer a unidade de medida da equiparação. A equiparação é o processo de tornar iguais mercadorias com diversos valores de uso. Cada mercadoria é o que é precisamente porque, por um lado, é igual às outras, ou seja, idêntica a elas enquanto é valor. Por outro lado, ela é desigual em relação às outras, ou seja, diferente delas enquanto é valor de uso.

<sup>3</sup> Para um comentário detalhado desses capítulos e, mais em geral, de todo o primeiro livro de *O Capital*, ver: (Iber, 2013). Para uma reconstrução da lógica de desenvolvimento do conceito de capital a partir da célula elementar da mercadoria, ver também: (Fineschi, 2001).

<sup>4</sup> (Marx, 2011, p.240). A edição de referência da tradução brasileira é a quarta edição alemã (1891) do primeiro livro, considerada aquela definitiva.

<sup>5</sup> Para uma análise da transição lógica da oposição para a contradição na *Doutrina da Essência* (1813), remito especialmente a: (Iber, 1990, p. 445-485); (Bordignon, 2014, p. 155-174).

Nos termos da lógica do conceito de Hegel<sup>6</sup>, poder-se-ia dizer que a mercadoria tem, por um lado, a qualidade de riqueza universal, enquanto pode ser comparada com todas as demais mercadorias. Por outro lado, sua universalidade está contradita pela singularidade de seu valor de uso, a saber, pelo fato de que a riqueza de um valor de uso particular exclui a equiparação com os demais valores de uso particulares.

O caráter *intrinsecamente* relacional da mercadoria significa que a relação de cada mercadoria com as outras não entra em cena sucessivamente (depois de ela ter sido produzida), mas é imanente ao próprio conceito de mercadoria e, simultaneamente, ao fato de ela vir ao mundo como mercadoria, não apenas como o produto isolado de qualquer trabalho real. Sem a relação de troca entre as mercadorias, um objeto de uso *não* é mercadoria, porque a mercadoria somente existe em vista da troca, e a troca precisa de, no mínimo, duas mercadorias. A forma-de-valor (*Wertform*), a saber, a possibilidade abstratamente universal da troca, é o modo em que a mercadoria expressa seu próprio valor, o qual, no corpo imediato da mercadoria, não encontra seu ser-aí (*Dasein*) adequado. Por conseguinte, a forma de valor precisa apresentar-se como o desenvolvimento do conteúdo da categoria inicial da mercadoria. A forma-de-valor, desdobrada até tornar-se forma-de-equivalente universal (dinheiro), é a forma fenomênica ou forma-de-aparecimento (*Erscheinungsform*) do valor enquanto valor objetivado. Através dela, põe-se em ato a relação entre valor de uso e valor, a saber, a relação entre mercadoria em forma relativa, enquanto corporificação de valor de uso, e mercadoria em forma de equivalente, enquanto corporificação de valor.

Essa relação pertence ao conceito de mercadoria como um todo e decorre de sua autodiferenciação interna. A este respeito, a primeira edição (1867) de *O Capital* dá a seguinte explicação:

Na medida em que ela [a mercadoria] equipara a outra mercadoria a si *como valor*, ela se *relaciona consigo mesma como valor*. Na medida em que ela se relaciona consigo *como valor*, simultaneamente ela se *diferencia de si mesma enquanto valor de uso*. Enquanto ela *expressa no casaco sua grandeza de valor* – e grandeza de valor é ambos, valor em geral e valor medido quantitativamente – ela dá a seu *ser-valor* [*Werthsein*] uma *forma-de-valor* [*Werthform*] diferenciada de seu ser aí imediato. Enquanto ela se apresenta

<sup>6</sup> Por ‘lógica do conceito’ entendo aqui a organização sistemática das relações entre universal, particular e singular, tal como ela se encontra no primeiro capítulo da primeira seção da *Doutrina do Conceito* (1816) de Hegel.

assim como algo diferenciado dentro de si, pela primeira vez ela se apresenta efetivamente *como valor* – coisa útil, que, ao mesmo tempo, é valor.<sup>7</sup> (tradução nossa).

Essa relação de oposição se compreende à luz da *Doutrina da Essência* 1813) de Hegel, na qual se investigam determinações relacionais do pensamento puro, a saber, o encadeamento das relações de identidade, diferença, diversidade, oposição e contradição. Dizer que a mercadoria carrega uma oposição equivale a dizer que ela só existe na medida em que se medeia com uma outra. Em termos hegelianos, a mercadoria é reflexão dentro de si na medida em que, ao mesmo tempo, é reflexão em outro.<sup>8</sup> A troca realiza a mercadoria através da sua mediação com uma outra, a qual, porém, é *sua* outra, porque se define somente numa relação determinada com ela.<sup>9</sup> A mercadoria existe de modo funcional como o polo positivo e o polo negativo de uma relação que articula o todo da forma-de-valor.<sup>10</sup>

A polaridade da forma-de-valor, para a qual Marx emprega, várias vezes, a palavra “oposição”, precisa desenvolver a forma de equivalente até que a oposição se torna explícita na forma do dinheiro.

Nessa altura, em cada elo do processo de troca, duas mercadorias estão numa relação de dependência recíproca. A primeira é mercadoria na forma relativa de valor, a qual é, realmente, valor de uso e, idealmente, valor. Essa mercadoria inclui ambos os polos, mas de modo que um lado dela ainda não está realizado. A polaridade inversa vale para a outra mercadoria, que se encontra na forma-de-equivalente, a qual é

<sup>7</sup> Cf. (Marx, 1983, p.29). Original: “Indem sie die *andre* Waare sich als *Werth* gleichsetzt, bezieht sie sich auf sich selbst als *Werth*. Indem sie sich auf sich selbst als *Werth* bezieht, unterscheidet sie sich zugleich von sich selbst als *Gebrauchswerth*. Indem sie ihre *Werthgröße* – und *Werth* große ist beides, *Werth* überhaupt und quantitative gemeßner *Werth* – im *Rocke* ausdrückt, giebt sie ihrem *Werthsein* eine von ihrem unmittelbaren Dasein unterschiedne *Werthform*. Indem sie sich so als ein in sich selbst Differenzirtes darstellt, stellt sie sich erst wirklich als *Waare* dar – nütliches Ding, das zugleich *Werth* ist.”

<sup>8</sup> Cf. (Hegel, 2017, p. 70-74).

<sup>9</sup> Cf. (Marx, 1983, p.34): “O casaco é isso somente porque e enquanto a tela se *relaciona* com ele nessa maneira determinada. Seu *ser equivalente* é, por assim dizer, apenas uma *determinação de reflexão* da tela” (tradução nossa). Original: Er [*scil.* der *Rock*] ist dieß nur, weil und sofern sich die Leinwand in dieser bestimmten Weise auf ihn *bezieht*. Sein *Aequivalentsein* ist so zu sagen nur eine *Reflexionsbestimmung* der Leinwand”.

<sup>10</sup> O nexa com a dialética hegeliana fica mais explícito na primeira edição de *O Capital*. Cf. (Marx, 1983, p.33): “Ambas [a saber, a forma-de-valor relativa e a forma-de-equivalente] são, de fato, apenas *momentos*, determinações reciprocamente condicionadas uma pela outra, *da mesma expressão relativa de valor*, mas repartidas à guisa de polos nas duas *mercadorias extremas* equiparadas”. (tradução nossa). Original: “Beide [*scil.* relative *Werthform* und *Aequivalentform*] sind in der That nur *Momente*, wechselseitig durch- einander bedingte Bestimmungen, *desselben relativen Werthausdrucks*, aber polarisch vertheilt auf die zwei gleichgesetzten *Waarenextreme*”.

realmente valor e apenas idealmente valor de uso, mas que, na sua definição, é essencialmente ambos.<sup>11</sup>

Ambas as mercadorias são em si toda a relação, como valor de uso e como valor, mas ainda não são a relação de maneira posta ou explícita. Cada mercadoria é algo dúplice, mas tem em ato apenas um lado e o outro em potência, ao passo que a outra mercadoria (a mercadoria na forma-de-equivalente), inversamente, atualiza o lado não efetivo da outra (valor), mas tem em potência o lado efetivo da outra (valor de uso).

Cada um dos lados ou polos da relação atua uma autoexclusão. O valor de uso exclui de si a forma de equivalente como valor, mas ao mesmo tempo se exclui de si, enquanto ela é mercadoria e, logo, unidade de valor de uso e valor. Inversamente, o mesmo ocorre para a mercadoria na forma do equivalente.

A figura da autoexclusão é a contradição que gera a necessidade conceitual do infinito processo de troca das mercadorias através do dinheiro, ou seja, a realização do lado ideal delas. A contradição, portanto, não se dissolve, mas antes determina a forma de movimento do processo de troca<sup>12</sup>.

O processo de troca apresenta-se assim: valor de uso e valor, que formam a oposição imanente da mercadoria, estão postos fenomenicamente um frente ao outro como mercadoria e dinheiro, e, ao passar um para o outro, acabam por dar à oposição interna uma forma adequada de movimento. O processo de troca contínuo, ou seja a

<sup>11</sup> Cf. (Marx, 2011, p.246-247): “Mas pelo que se troca a mercadoria? Por sua própria figura geral de valor. E pelo que se troca o ouro? Por uma figura particular de seu valor de uso. Por que o ouro se defronta com o linho como dinheiro? Porque seu preço de £2 ou a denominação monetária do linho já o coloca em relação com o ouro como dinheiro. A alienação [*Entäusserung*] da forma original da mercadoria se consuma mediante a venda [*Veräusserung*] da mercadoria, isto é, no momento em que seu valor de uso atrai efetivamente o ouro que, em seu preço, era apenas representado. Desse modo, a realização do preço ou da forma de valor apenas ideal da mercadoria é, ao mesmo tempo e inversamente, a realização do valor de uso apenas ideal do dinheiro, a conversão de mercadoria em dinheiro e, simultaneamente, de dinheiro em mercadoria. Trata-se de um processo bilateral: do polo do possuidor de mercadorias é venda; do polo do possuidor de dinheiro, compra. Ou, em outras palavras, venda é compra, e M-D é igual a D-M.”

<sup>12</sup> Cf. (Marx, 2011, p.240): “Vimos que o processo de troca das mercadorias inclui relações contraditórias e mutuamente excludentes. O desenvolvimento da mercadoria não elimina [*hebt ... nicht auf*] essas contradições, porém cria a forma em que elas podem se mover. Esse é, em geral, o método com que se solucionam [*lösen*] contradições reais [*wirkliche Widersprüche*]. É, por exemplo, uma contradição o fato de que um corpo seja atraído por outro e, ao mesmo tempo, afaste-se dele constantemente. A elipse é uma das formas de movimento em que essa contradição tanto se realiza [*verwirklicht*] como se resolve [*löst*].”

circulação das mercadorias por meio de dinheiro (D-M-D), é a contradição da mercadoria<sup>13</sup>.

O processo de duplicação da mercadoria em mercadoria e dinheiro decorre da contradição imanente da mercadoria, a saber, o fato de ela ser, ao mesmo tempo, valor de uso e valor. O desenvolvimento da contradição determina a constituição autônoma da forma-de-valor, que agora se encontra oposta à concretude do valor de uso da mercadoria: de um lado, estão as mercadorias, de outro lado, está o dinheiro como expressão do valor delas. O dinheiro é a mercadoria universal colocada à parte, ou seja, o equivalente genérico, cujo valor de uso não consiste em sua utilidade concreta, mas em sua propriedade de representar o valor de todo o mundo das mercadorias. Graças ao dinheiro, todas as mercadorias são imediatamente comensuráveis. Não se tornam comensuráveis por meio do dinheiro, pois elas já são nelas mesmas comensuráveis como valor (a saber, como quantidade de trabalho humano abstrato despendido nelas), mas elas se tornam explicitamente comensuráveis em virtude da mercadoria específica que fornece a unidade de medida do valor delas, a saber, a mercadoria dinheiro.

O dinheiro está diante do inteiro mundo das mercadorias como universalidade (forma-de-valor) que é posta ou realizada pelo processo de troca (isto é, a circulação simples: D-M-D). Nesse processo, o dinheiro encontra nas mercadorias apenas formas fenomênicas inadequadas. A passagem através delas como formas de sua particularização é, ao mesmo tempo, necessária e inadequada: necessária, porque o dinheiro se relaciona consigo positivamente como representante da riqueza, mas, ao mesmo tempo, é um negativo enquanto abstração da concretude das formas da riqueza enquanto acumulação de valores de uso; inadequada, porque a forma particular das mercadorias, através do ciclo de metamorfose delas (venda e compra), sai da própria circulação no consumo e se perde como valor de uso e, por conseguinte, também como valor. A circulação simples, a saber, a troca de mercadoria por dinheiro (venda) e a troca de dinheiro por mercadoria (compra), é insuficiente, uma vez que necessita de uma constante reposição das mercadorias que saíram da circulação por causa do

<sup>13</sup> Cf. (Marx, 2011, p. 254): “A oposição [*Gegensatz*], imanente à mercadoria, entre valor de uso e valor, na forma do trabalho privado que ao mesmo tempo tem de se expressar como trabalho imediatamente social, do trabalho particular e concreto que ao mesmo tempo é tomado apenas como trabalho geral abstrato, da personificação das coisas e coisificação das pessoas – essa contradição imanente [*immanenter Widerspruch*] adquire nas oposições da metamorfose da mercadoria suas formas desenvolvidas de movimento.” (tradução modificada).

consumo. O processo de troca ainda não é por si um processo fechado ou um ciclo, mas precisa de uma base de sustentação fora de si.

A premissa para o sem-medida é que a oposição imanente na mercadoria é a relação constitutiva entre valor de uso e valor; a oposição externa é a relação entre valor de uso e valor de troca. Essa oposição conduz à primeira contradição da mercadoria, contradição que se manifesta na relação entre mercadoria e dinheiro no processo de venda e compra. A circulação simples não resolve a contradição, mas é a forma na qual a contradição pode se mover, dependendo, porém, de uma base de existência do processo contínuo de troca.

Agora, a dissolução da contradição da mercadoria passa pelo aprofundamento da contradição interna ao dinheiro. Aqui entra em cena a contradição do sem-medida, pela qual o dinheiro é, qualitativamente, riqueza universal e, quantitativamente, uma riqueza determinada. Isso quer dizer que o dinheiro põe por si, no modo de produção capitalista, a exigência de acumulação sem medida. Por um lado, o dinheiro é qualitativamente a possibilidade de ser cada e qualquer valor de uso. Por outro lado, ele é sempre quantitativamente limitado. Todavia, o dinheiro contém a tendência a ultrapassar continuamente seu limite quantitativo. A realização de sua qualidade é, portanto, a privação de medida.

A única forma possível de acumulação sem medida na circulação simples é o entesouramento, ou seja, a saída da circulação por parte do dinheiro, logo, sua impossibilidade de tornar-se riqueza (no sentido de acumulação de mercadorias). O dinheiro é riqueza em potência, mas ainda não é riqueza em ato. Na circulação simples, cada vez que a riqueza se realiza (se torna riqueza em ato), o valor de uso desaparece no consumo, e, com ele, também desaparece o valor.

Portanto, o dinheiro abriga uma relação contraditória entre a necessidade de acumulação (a saber, de manter e aumentar sua própria forma de riqueza universal) e a necessidade de realização (a saber, de transformar-se em valores de uso no processo de troca). Essa relação é contraditória, porque uma necessidade exclui a outra e, fazendo assim, exclui a si mesma, pois cada uma é, ao mesmo tempo, essencial à função do dinheiro.

A exigência de dissolução da contradição do dinheiro pode ser assim formulada: se o dinheiro deve tornar-se riqueza, acumulação de mercadorias, e aumentar seu próprio valor, então o consumo não pode determinar a saída do valor da

circulação, mas o dinheiro precisa, ao contrário, encontrar uma mercadoria cujo valor de uso não conduza ao consumo, mas à criação do próprio valor de todas as demais mercadorias. Se essa mercadoria existisse, o dinheiro seria trocado por ela e o seu consumo seria, ao mesmo tempo, a criação de novo valor.

Como se sabe, a substância de valor é o processo de objetivação de trabalho humano abstrato. Se o dinheiro encontrasse uma mercadoria cujo valor de uso é o próprio trabalho, a contradição dele estaria resolvida. Agora, essa mercadoria existe: é a força de trabalho, cujo uso é o trabalho humano abstrato enquanto substância do valor. A força de trabalho é introduzida no último parágrafo do capítulo 4 de *O Capital*.

A mercadoria ‘força de trabalho’ dissolve a contradição também do lado do valor de uso. O consumo faz com que a riqueza material saia da circulação e, portanto, necessite ser reintroduzida a partir de fora. Mas, se o dinheiro compra a força de trabalho, cujo uso é o trabalho, o problema da extinção do valor de uso está resolvido. O trabalho é a apropriação dos materiais da natureza numa forma que os torna utilizáveis para as necessidades vitais, então o trabalho é produção de riqueza material, produção de valores de uso.

A dissolução da contradição do dinheiro inclui a própria produção de valor como momento essencial de uma forma de movimento que não tem pressuposições externas. Através disso, a apresentação científica gera uma nova categoria – ou melhor, a apresentação progride enquanto fundamenta regressivamente a categoria inicial da mercadoria –, a categoria do valor que se conserva valorizando a si mesmo: o capital.

Enquanto autoexpansão do valor, o capital foi deduzido a partir da contradição do dinheiro, contradição cuja dissolução exige a transformação do processo de trabalho em geral num momento do capital: transformação do trabalho em trabalho abstrato. Apenas na forma da subsunção da força de trabalho sob o capital a circulação das mercadorias pode assumir a forma de um processo e garantir a acumulação sem-medida do dinheiro.

Resumindo, a categoria marxiana do sem-medida expressa, por um lado, a terceira determinação do dinheiro, ou seja, o dinheiro enquanto tal ou dinheiro enquanto fim em si mesmo. Por outro lado, o sem-medida aponta um limite do dinheiro na circulação simples (D-M-D) – esse limite é o entesouramento como fim ou bloqueio da circulação do dinheiro – um limite que pode ser superado através da transformação do dinheiro em capital (D-M-D’). Essa transformação, que constitui o tema da segunda

seção (capítulo 4) de *O Capital*, precisa da compra e da venda de força de trabalho e, com isso, sua apresentação requer a transição da esfera da circulação simples para a esfera da produção, caracterizada pela relação de exploração entre o possuidor de dinheiro e o possuidor de força de trabalho.

2. *O sem-medida na Doutrina do Ser (1832)*

A categoria do “sem-medida” (*das Maßlose*) é a sexta etapa<sup>14</sup> da lógica da medida, que constitui a última macro-esfera categorial da lógica do ser. Contudo, a determinidade lógica do “sem-medida” não é mais uma determinidade da medida, mas sim uma determinidade que, contraditoriamente, se dissolve como determinidade (pelo menos, como determinidade do ser) e, com isso, prepara a passagem da esfera do ser para a esfera da essência.

O desenvolvimento da medida na terceira seção pode ser articulado em duas partes. A primeira parte começa com a definição formal da medida como unidade imediata de determinação qualitativa e quantitativa e conduz para a unidade concreta, que é alcançada pela determinidade de medida descrita pela “linha nodal de relações de medida”. A “linha nodal” ocupa exatamente o meio da série categorial da medida (segundo capítulo, sub-seção B).

Na segunda parte, o processo lógico avança para a dissolução da medida e, com isso, para a dissolução da *esfera* do ser (isto é, o ser como o todo das suas categorias). O “sem-medida” é a sexta determinidade da medida e, simultaneamente, a primeira determinidade da sua dissolução.

A determinação geral do sem-medida é de ser privação da medida. Do ponto de vista lógico, o sem-medida está numa relação de oposição com aquilo que tem medida.<sup>15</sup>

O sem-medida não é apenas aquilo que não tem medida, mas sim o que *carece* essencialmente de medida. Enquanto negação da medida, o sem-medida exclui

<sup>14</sup> As etapas da lógica da medida são numeradas conforme as articulações dos três capítulos que compõem a seção. No total, a lógica da medida tem nove etapas principais, das quais as últimas quatro constituem a dissolução da medida e a gênese lógica da essência.

<sup>15</sup> Desde Aristóteles, a privação é caracterizada como uma das quatro formas de oposição: 1. contradição, 2. contrariedade, 3. relação, 4. privação. Cf. *Metaph.* Livro V (Delta), 10, 1018 a 20 ss.; *Categ.*, 10, 11 b 17 ss.; *Metaph.* Livro X (Iota), 3-4. A novidade hegeliana consiste em explicitar o movimento de pensamento que conduz da privação para a contradição.



de si a medida, mas, ao mesmo tempo, relaciona-se à medida como a uma determinidade que ele pode assumir. O sem-medida é o não-ser da medida, mas, posto que a medida real é a qualidade de algo, de uma coisa autossubsistente, o sem-medida é inerente a algo comum que ele compartilha com a medida e do qual ele nega uma qualidade.

Por ser uma privação, o sem-medida não é mera negação de algo, mas negação da medida inerente a algo. Dado que o sem-medida é a negação da medida que algo pode ou deve poder assumir, o sem-medida pressupõe a determinação da medida, mas, ao mesmo tempo, a nega.

O ponto de partida é a “medida excludente”, ou seja, um conjunto de relações de medida que se contrapõem à outras qualitativamente distintas. A diferença qualitativa entre as medidas autossubsistentes está inserida num sistema de relações negativas (exclusões) que definem quantitativamente o lugar de cada elemento por meio de suas propriedades combinatórias. A relação excludente “permanece afetada pelo momento do ser-aí quantitativo”, através do qual “algo [...] é “impulsionado para além de si, para o *sem-medida*”<sup>16</sup>. A primeira determinação do sem-medida é o ser-aí quantitativo que afeta a medida. O uso do verbo ‘afetar’ (*behaften*) é relevante, porque implica que a medida, por ser uma relação complexa do qualitativo e do quantitativo, está exposta à dissolução da sua qualidade (o limite aquém e além do qual o real não pode ser o que é) por causa do quantitativo: “A grandeza é a constituição na qual um ser-aí, com a aparência de não sofrer prejuízo, pode ser capturado e pela qual pode ser destruído”<sup>17</sup>. O germe da contradição está nisto: a medida contém um momento que constitui, ao mesmo tempo, a conversão no seu não-ser, o sem-medida.

A contradição dissolve-se pelo reconhecimento de que o ser-aí quantitativo é apenas um momento da medida, mas não constitui seu princípio de especificação. Enquanto é tal princípio, a medida é relação qualitativa excludente e, portanto, também indiferente frente à alteração quantitativa.

Hegel oferece três diversas determinações do sem-medida, através das quais o sem-medida determina *progressivamente* a privação de medida no sentido da *Aufhebung* da medida: (i) o sem-medida abstrato, (ii) o sem-medida relativo, (iii) o sem-medida infinito.

<sup>16</sup> (Hegel, 2016, p. 400).

<sup>17</sup> (Hegel, 2016, p. 400).

A primeira determinação é o sem-medida abstrato: o “quantum em geral”. Tomado separadamente, o quantum não é medida, mas antes “sem-determinação dentro de si” e “determinidade apenas indiferente”<sup>18</sup>, ou seja, uma determinidade que admite uma alteração (aumentar ou diminuir) de algo sem mudar suas relações de medida.

No entanto, a linha nodal das medidas tinha mostrado que o quantum mesmo se converte em qualidade. Com isso, a determinidade quantitativa “se suprassume até tornar-se determinidade qualitativa”<sup>19</sup> e a “primeira relação” passa para “a nova relação de medida”. Com isso resulta a segunda determinação dos sem-medida: uma outra medida que surgiu da exterioridade do quantum. A nova medida é “um sem-medida com respeito”<sup>20</sup> à primeira medida. O sem-medida para o qual a medida passa por causa da sua determinidade quantitativa não é apenas um quantum em geral, um quantum que não é por si medida alguma, mas antes uma outra medida, para a qual a primeira medida passa.

Em relação à primeira medida, a nova medida é o sem-medida ou a sua privação, porque ela, ao relacionar-se consigo (“qualidade que é para si”), exclui de si a medida anterior. Contudo, a segunda determinação do sem-medida não é estável, porque a nova relação de medida é novamente afetada pelo momento do ser-aí quantitativo, através do qual ela é impulsionada para uma nova medida como seu sem-medida “e assim por diante para o *infinito*”. A progressão mostra que os sem-medidas da medida correspondente são, decerto, privações, mas não apresentam o sem-medida da medida enquanto tal. Os sem-medidas são apenas privações das medidas dadas, mas, por sua vez, são medidas. O movimento da linha nodal é a reprodução, dentro da medida, da estrutura lógica do progresso infinito, em que cada quantum remete a um além.

A terceira determinação do sem-medida é o sem-medida enquanto “*infinito* que é para si”<sup>21</sup>. A série infinita do sem-medida constitui uma “alternância de existências específicas uma com a outra e das mesmas igualmente com relações que permanecem meramente quantitativas”<sup>22</sup>. Disso se segue a análise daquilo que “está presente” nessa alternância. O progresso infinito do sem-medida consiste (i) na

<sup>18</sup> (Hegel, 2016, p. 400).

<sup>19</sup> (Hegel, 2016, p. 400).

<sup>20</sup> (Hegel, 2016, p. 400).

<sup>21</sup> (Hegel, 2016, p. 400).

<sup>22</sup> (Hegel, 2016, p. 400).

progressão puramente quantitativa (isto é, a “a negação das relações específicas”<sup>23</sup>) e (ii) no supracumir dessa progressão quantitativa numa nova qualidade (isto é, a “negação da própria progressão quantitativa”<sup>24</sup>). A alternância é a negação recíproca da independência dos dois momentos do sem-medida, e assim surge o “*infinito que é para si*”.

Enquanto infinito para si, o sem-medida tem a determinação de negar não apenas esta ou aquela medida, mas a medida enquanto tal. Com isso se alcança a determinação do sem-medida como privação da medida. O sem-medida abstrato e o sem-medida como outra medida eram ainda determinações da medida. O sem-medida como infinito sendo para si não é mais determinidade positiva da medida, mas sim determinidade da sua dissolução. A lógica da qualidade e a lógica da quantidade já mostraram duas concepções do infinito, que a linha nodal apresentou em modalidade de revezamento. Na linha nodal das relações de medida o infinito se mostra em dois modos: como infinitude qualitativa e quantitativa, mas ainda não como sendo para si.

O infinito *qualitativo* mostra-se nas relações finitas de medida como *salto* imediato de uma qualidade para outra, ou seja, como “irromper do infinito no finito, como passagem *mediata* e desaparecer do aquém em seu além”.<sup>25</sup>

O infinito do finito é, novamente, uma relação finita de medida, que possui autossubsistência qualitativa e, com isso, tem ser para si. O momento da infinitude consiste no emergir da nova medida, no salto imediato de uma qualidade para outra. Nessa ausência de mediação o salto é precisamente o oposto do ser para si mediado dentro de si.

O infinito quantitativo mostra-se na “*continuidade* do quantum”, a qual ultrapassa indefinidamente (indiferente a toda qualidade) todo quantum finito, sem refletir-se em si mesma no próprio finito. O infinito *quantitativo* também não é para si, porque o finito quantitativo, ao invés de ser relação consigo, “*aponta para além de si*”<sup>26</sup>. O infinito do quantum consiste apenas no assim chamado mau infinito do progresso infinito.

Na caracterização do sem-medida como infinito que é para si reside a unificação da infinitude (a continuação além do finito) e o ser para si (ser junto de si no

<sup>23</sup> (Hegel, 2016, p. 400).

<sup>24</sup> (Hegel, 2016, p. 400).

<sup>25</sup> (Hegel, 2016, p. 400).

<sup>26</sup> (Hegel, 2016, p. 400).

outro). A infinitude do sem-medida deve ser infinita para si, isto é, a infinitude não pode consistir nem no salto imediato de uma qualidade para outra (negação do progresso quantitativo), nem no progresso quantitativo (negação da relação específica), ou seja, no progresso infinito do sem-medida, mas a infinitude do sem-medida deve ser infinita para si porque se relaciona consigo na negação do finito qualitativo (o finito quantitativo) e na negação do finito quantitativo (finito qualitativo), isto é, na negação da negação do finito qualitativo. A infinitude sendo para si do sem-medida consiste num ser que se relaciona consigo no progresso infinito.

A negação da progressão quantitativa resulta numa nova relação específica de medida, e a partir da negação da relação específica resulta a progressão quantitativa. O infinito sendo para si surge através do igualamento recíproco das negações no progresso infinito do sem-medida. Quando ambas as negações não podem ser mais separadas uma da outra, a negação da relação específica é imediatamente a negação da progressão quantitativa, e, vice-versa, a negação da progressão quantitativa é a negação da relação específica.

O resultado é o seguinte: (i) negação da negação do finito qualitativo, (ii) negação da negação do finito quantitativo. O infinito sendo para si é descrito como segue:

Mas essa infinitude da especificação da medida põe tanto o qualitativo como o quantitativo como tais que se *suprassumem* uma para dentro do outro e, com isso, põe a unidade primeira, *imediata*, dos mesmos, a qual é a medida em geral, como tal que retornou para dentro de si e, portanto, como, ela mesma, *posta*.<sup>27</sup>

O processo do suprassumir-se do qualitativo e do quantitativo um no outro é o progresso infinito do sem-medida. Enquanto o qualitativo e o quantitativo resultam suprassumir-se um no outro nesse progresso, ambos vêm a ser postos pela infinitude da especificação da medida como negação da sua negação respectiva. Portanto, no seu resultado, ou seja, no progresso do sem-medida (o converter-se do qualitativo no quantitativo um no outro), a infinitude da especificação da medida é uma relação mediada consigo mesma.

O infinito sendo para si é descrito como uma unidade autorrelacional de relações de medida:

<sup>27</sup> (Hegel, 2016, p. 400-401) (tradução modificada).

O qualitativo, uma existência específica, passa para uma outra de modo que ocorre apenas uma alteração da determinidade quantitativa de uma relação; a alteração do próprio qualitativo no qualitativo está posta, com isso, como uma alteração externa e indiferente e como um *ir junto consigo mesmo*<sup>28</sup>.

Pode-se perguntar em que consiste a novidade desse processo lógico em relação à conversão da quantidade na qualidade que caracterizava a linha nodal, pois a passagem de “uma existência específica” para outra através de uma alteração quantitativa já constituía o cerne da linha nodal. A novidade está na afirmação de que a alteração qualitativa “está posta [...] como um *ir junto consigo mesmo (Zusammengehen mit sich selbst)*”. O argumento é o seguinte: dado que a diferença de uma qualidade em relação à outra é uma diferença apenas externa do quantum, a alteração de uma qualidade para outra é somente um juntar-se consigo mesmo. Se uma alteração se junta consigo, então ela se altera no sentido de deixar de ser alteração. A alteração da qualidade, enquanto se realiza mediante a alteração quantitativa, é uma alteração que deixa de ser a alteração que ela é, ou seja, deixa de ser passagem para outro.

No caso da alteração da qualidade que se reúne consigo mesmo, o aspecto segundo o qual a alteração da qualidade constitui a unidade daquilo que se altera é a capacidade de continuar-se ou permanecer igual a si mesmo através de toda alteração de qualidade.

As razões para a identidade consigo da alteração da qualidade são duas: (i) a alteração da qualidade é alteração de si ou alteração que se relaciona consigo; (ii) o termo da mudança ou alteração não está separado da alteração, mas é a própria capacidade de alterar-se. Essa ‘capacidade’ é a essência daquilo que se altera.

A supressão da alteração qualitativa numa qualidade que é o “ser determinado em si e para si” (o ser que muda permanecendo junto de si mesmo em toda alteração) configura uma situação lógica distinta de todas as determinações anteriores da medida. Até agora, a alteração de uma medida ou de uma qualidade conduzia sempre para uma outra relação de medida ou para uma outra qualidade. Através da medida, algo se diferenciava qualitativamente de outro. Agora, se a alteração da qualidade está determinada de tal modo que ela se junta consigo (como alteração de si), então a determinidade de medida do ente está supressa. No lugar de determinidades de

<sup>28</sup> (Hegel, 2016, p. 401).

medida entra o processo do sem-medida como privação de medida, processo em que as diferenças qualitativas da medida estão suprassumidas (ou seja, reduzidas a momentos de uma ser determinado em si e para si).

No progresso infinito do sem-medida (alteração quantitativa e qualitativa) aquilo que se altera permanece, ao mesmo tempo, idêntico a si, relacionando-se consigo no outro.

O ser para si é o infinito, porque inclui o ser-outro e se relaciona consigo no outro. O infinito e o ser para si estão unidos, pois o infinito não é nem o outro qualitativo do finito nem o processo meramente quantitativo, e tampouco o ser para si é um ser que constitui sua autossubsistência por meio da exclusão de outro ser.

O infinito sendo para si é a “unidade que se continua na sua mudança de medidas dentro de si mesma”, e essa se denomina “a *matéria (Materie)*, a *Coisa (Sache)* que verdadeiramente permanece subsistindo, autossubsistente”<sup>29</sup>.

Ao longo da lógica do ser, Hegel emprega o conceito de matéria segundo significações distintas e cada vez mais complexas. Na lógica do ser, a matéria é tratada: (i) como unidade de atração e repulsão, de acordo com os princípios da física racional de Kant<sup>30</sup>; (ii) como pura quantidade, conforme uma concepção do jovem Leibniz<sup>31</sup>; (iii) como unidade que se perpetua na alternância das medidas. O conceito meramente quantitativo de matéria é uma determinação insuficiente daquilo que a matéria é efetivamente de acordo com seu conceito. Somente no contexto do sem-medida enquanto infinito sendo para si a matéria se torna explicitamente um conceito, ou seja, uma unidade de determinações contrapostas. A matéria não é nem mera substância extensa (quantitativa) nem processo de qualidades opostas, mas é, aristotelicamente, substrato unitário, algo que subjaz aos opostos e que permanece indiferente a todas as alterações (quantitativas e qualitativas)<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> (Hegel, 2016, p. 401).

<sup>30</sup> (Hegel, 2016, 185-ss).

<sup>31</sup> (Hegel, 2016, p. 200). A referência de Hegel à dissertação de Leibniz de 1663 não deve fazer nos esquecer de que, numa fase mais avançada do projeto de fundamentação metafísica da nova física, Leibniz defende, contra Descartes, uma concepção dinâmica da matéria, à qual são atribuídas forças que explicam as propriedades essenciais da repulsão ou resistência e da atração. O lugar do confronto da *Ciência da Lógica* com essa concepção será, então, a *Doutrina da essência*, precisamente o capítulo sobre a relação essencial da força e da sua externalização.

<sup>32</sup> A relação do substrato hegeliano com a física aristotélica foi sublinhada por Moretto, o qual argumenta que a lógica do sem-medida apresenta uma “reinterpretação matemática da doutrina aristotélica do devir: o grafo da função ou da relação é o meio auxiliar para apresentar os pares opostos, e, em determinado aspecto, o substrato é a função mesma, que de modo global representa o

O que está presente no conceito de matéria é “uma e a mesma Coisa que está posta como base em suas diferenciações e como perene”. O “sentido do processo”, isto é, do progresso infinito do sem-medida, é “apenas o *ser-aí*, o *mostrar* ou *pôr* de que ao mesmo [processo] subjaz um tal substrato que é a unidade eles [do qualitativo e do quantitativo].”<sup>33</sup> Aquilo que se mantém na alteração constante das medidas como indiferente não é mais uma medida, e sim a matéria como substrato de todas as medidas. Assim o sem-medida indica a primeira categoria que não está submetida ao passar, mas antes fundamenta ou subjaz ao passar. Grifando a expressão “*pôr*”, Hegel quer enfatizar que o sem-medida torna explícita uma determinação implícita na medida, ou seja, a relação entre a singularidade (a relação de medida) e seu pano de fundo.

A infinitude do sem-medida, que no outro, no progresso infinito do sem-medida, se junta consigo, não significa a simples eliminação das determinidades qualitativas. O sem-medida não é mero não-ser (ausência de determinidades). Tampouco a determinidade do sem-medida fica restrita ao quantitativo. Pelo contrário, vale o seguinte:

Agora, tais relações [as relações autossubsistentes e excludentes de medida] estão determinadas apenas como nós [*Knoten*] de um e do mesmo substrato. Com isso, as medidas e as autossubsistências postas com elas estão rebaixadas a estados [*Zustände*]. A alteração [*Veränderung*] é apenas alteração [*Änderung*] de um estado, e *aquilo que passa* [*das Übergehende*] está posto como tal que nela [na alteração] permanece *o mesmo*<sup>34</sup>.

182

No processo do sem-medida as determinidades não são mais determinidades de medidas autossubsistentes. as determinidades em questão são, doravante, sempre determinidades negadas, isto é, momentos ou determinidades postas como

---

fenômeno”. (Moretto, 2002, p. 92) (tradução nossa). Embora a matemática seja importante para destacar o caráter relacional do substrato, cabe dizer que a lógica do substrato não é determinada pela concepção moderna da natureza, mas sim, a rigor, pela *lógica* da medida, ou seja, pela explicitação do conteúdo implícito no próprio conceito de medida. Embora as categorias da medida possam ser ilustradas por diversos fenômenos da natureza – os exemplos de Hegel são o calor, o peso específico e a combinação dos materiais químicos –, esses são *exemplos* de categorias que são derivadas segundo uma necessidade independente da observação da natureza. Essa abordagem imanente é defendida por (Houlgate, 2014).

<sup>33</sup> (Hegel, 2016, p. 401) (tradução modificada).

<sup>34</sup> (Hegel, 2016, p. 402) (tradução modificada). É impossível reproduzir em português a distinção entre *Veränderung* e *Änderung* mantendo, ao mesmo tempo, a raiz linguística de um mesmo termo. Embora no alemão comum os dois termos possam ser usados como sinônimos, Hegel quer explorar as nuances da sua língua nativa para exprimir uma distinção conceitual entre uma alteração que muda por inteiro o ser de algo, transformando-o no ser de outro algo, e uma alteração que muda o estado ou modo de ser de algo, sem afetar a identidade consigo desse algo. Se quiséssemos utilizar as categorias reflexivas da essência, poderíamos dizer que a *Veränderung* é uma alteração essencial, enquanto que a *Änderung* é uma alteração acidental ou uma simples modificação.

evanescentes. Portanto, o sem-medida contém determinidades e diferenças, mas de tal modo que essas têm o modo de ser do desaparecer. As medidas deixam de ser realidades independentes e se reduzem a “estados”, ou seja, a momentos de um substrato, que “permanece *o mesmo*” na alteração.

Por fim, Hegel recapitula a “determinação progressiva que a medida percorreu”. A fundamentação regressiva da medida no sem-medida mostra que o caráter da medida consiste essencialmente na sua não-autossubsistência, na sua determinação como momento de uma conexão superior de relações, que constituem a esfera da essência.

Já na introdução à seção sobre a medida Hegel afirma que “na medida já está a ideia da *essência*”<sup>35</sup>. O sem-medida é a penúltima determinidade da medida e, ao mesmo tempo, o início da dissolução de toda determinidade de medida. Por conseguinte, no sem-medida já precisa estar contida implicitamente a transição para a essência.

A essência significa reflexão, cuja estrutura se determina como relação negativa consigo. É a determinação da reflexão que está contida no processo do sem-medida e que diferencia o sem-medida da medida. O processo do sem-medida é caracterizado pela suprassunção da alteração qualitativa, porque essa é um reunir-se consigo na relação com outra alteração qualitativa. Nessa “mediação *consigo*”<sup>36</sup> se dá a conhecer a reflexão enquanto relação negativa consigo<sup>37</sup>: no ir junto consigo mesmo no outro se suprassume a alteração qualitativa. Através da reflexão das determinidades de medida, a medida vem a ser negada como uma realidade independente que se distingue de outras relações de medida.

No entanto, a reflexão das determinidades é apenas inicial, pois tem como base um substrato, o qual, certamente, é a unidade das determinidades refletidas, mas não é, ele mesmo, reflexão, e sim algo que conserva o aspecto de imediatidade própria à esfera do ser. Hegel exprime o limite do substrato de modo seguinte:

Mas o princípio especificante ainda não é o conceito livre, o qual unicamente dá determinação imanente a suas diferenças, mas o princípio é inicialmente

<sup>35</sup> (Hegel, 2016, p. 352).

<sup>36</sup> (Hegel, 2016, p. 352).

<sup>37</sup> Kervégan afirma que “existe uma correlação entre a medida e a efetividade. A teoria da medida e da efetividade discutem a mesma questão: podemos pensar o real em sua singularidade sem nos referirmos a um plano de fundo ou a um fundo metafísico?” (Kervégan, 2008, p. 85).



apenas substrato, uma matéria, para cujas diferenças, a fim de serem como totalidades, isto é, de terem dentro de si a natureza do substrato que permanece igual a si mesmo, está presente apenas a determinação quantitativa externa, que se mostra, ao mesmo tempo, como diversidade da qualidade.<sup>38</sup>

A prova de que o substrato pode ser pensado somente como essência ou reflexão constitui a passagem do ser para a essência. Apesar do seu legado físico e metafísico, a expressão “substrato” não designa um ente pressuposto = X ao qual se aplicam desde fora operações subjetivas de medição<sup>39</sup>, mas antes, enquanto terceira significação do sem-medida, designa um processo constitutivo das determinidades qualitativas e quantitativas. Em seu “conceito livre”, a matéria é negatividade, um movimento infinito de produção de diferenças reais; porém, enquanto esse princípio é “inicialmente apenas substrato”, as diferenças se apresentam como modificações de uma base que se conserva idêntica a si mesma debaixo de suas variações.

*À guisa de conclusão: comparação entre as duas lógicas do sem-medida*

A comparação entre *O Capital* e a *Lógica* permite apreciar semelhanças e diferenças. Começamos com as semelhanças. Em primeiro lugar, Marx quer retomar o princípio hegeliano da *Auslegung der Sache Selbst*, ou seja, quer explicitar a lógica processual da própria realidade. Marx compartilha com Hegel a ideia de que a ciência é uma reconstrução racional da realidade (ou, pelo menos, de um domínio dado da realidade) e que a ordem categorial dessa reconstrução não coincide com a ordem dos acontecimentos na história ou como a ordem de apreensão empírica de fatos. A apresentação (*Darstellung*) teórica não é apenas uma maneira de classificar os resultados da pesquisa, mas um método reconstrutivo pelo qual a própria teoria desenvolve a si mesma através de seus diferentes níveis e suas diferentes categorias em direção à compreensão adequada do seu conteúdo. No caso de *O Capital*, a *Darstellung* é uma “progressão sistemática de categorias sócio-econômicas que reconstroem no

<sup>38</sup> (Hegel, 2016, p. 402).

<sup>39</sup> Sob esse aspecto, discordo da interpretação pragmatista de Stekeler-Weithofer, segundo o qual as categorias da medida real mostram que o conceito da objetividade do mundo “depende conceitualmente da práxis bem-sucedida do medir com base em medidas apropriadas. Nas invariâncias das medições se mostra a essência do mundo” (Stekeler-Weithofer, 2018, p. 267) (tradução nossa). Original: “der Begriff des Objektiven von der erfolgreichen Praxis des Messens auf der Basis geeigneter Maße begrifflich abhängt. In den Invarianzen der Messungen zeigt sich das Wesen der Welt”.

pensamento o modo capitalista de produção<sup>40</sup>. Os primeiros quatro capítulos do primeiro livro progridem da categoria da mercadoria para a categoria do capital.

Em segundo lugar, o sem-medida marxiano, enquanto privação de medida, remete aos constituintes da categoria hegeliana da medida: o momento qualitativo (a identidade imediata da determinidade e do ser da coisa) e o momento quantitativo (a determinação indiferente, que muda sem mudar, até certo ponto, a identidade do determinado). O momento qualitativo corresponderia ao valor de uso, enquanto que o momento quantitativo corresponderia ao valor de troca, embora ambos reitam a algo mais fundamental, que é a substância do valor: o trabalho humano abstrato.

Em terceiro lugar, tanto o sem-medida marxiano como aquele hegeliano são categorias móveis, no sentido de serem resultados de um movimento lógico e germes de um movimento ulterior. A forma que articula esse movimento é a contradição, a qual, longe de ser eliminada, é o princípio que impulsiona a ordem das categorias, das mais simples para as mais complexas.

Apesar dessas semelhanças, cabe frisar três diferenças relevantes entre os dois métodos dialéticos.

Em primeiro lugar, o sem-medida hegeliano é uma categoria de uma lógica ontológica de tipo processual, ou seja, não é uma classificação de regiões reais do ser, mas uma reconstrução do processo de constituição do significado ou da inteligibilidade do ser enquanto ideia (unidade de subjetividade e objetividade). O sem-medida é uma categoria do pensar puro e, simultaneamente, do ser enquanto ser pensado<sup>41</sup>, ao passo que a lógica do sem-medida marxiano é uma lógica peculiar daquele objeto peculiar que é o capital como modo de produção de uma formação social peculiar. Hegel elabora uma lógica puramente autodesenvolvimental dos conteúdos objetivos do pensamento, transversais à distinção entre natureza e espírito, ao passo que Marx mantém firme um mundo real (natural e histórico) cuja existência é independente do pensamento. A dialética de Hegel desenvolve categorias puras, ou seja, sem substratos prévios, ao

<sup>40</sup> (Smith, 1993, p. 20) (tradução nossa).

<sup>41</sup> Sobre a abordagem lógico-ontológica da medida, ver (Houlgate, 2014, p. 136): “Ela [a lógica] determina-nos a *pensar* sobre as medidas de certas maneiras (embora tal pensar precise de tempo e de história para tornar-se plenamente explícito), e também determina que *haja* certas medidas no mundo” (tradução nossa). Original: “It [the logic] determines us to *think* about measures in certain ways (though such thought needs time and history to become fully explicit), and it also determines there to *be* certain measures in the world.”

passo que a dialética de Marx é um método cujo ponto de partida é a categoria de mercadoria, que pressupõe um mundo dado e historicamente determinado.<sup>42</sup>

Em segundo lugar, a ordem categorial de *O Capital* não forma alguma correspondência mecânica (um a um) com as categorias da *Lógica*. A prova disso é que não é possível compreender o sem-medida marxiano sem compreender como a oposição interna da mercadoria (a categoria elementar de *O Capital*) se desenvolve até o dinheiro com a sua contradição. De fato, o sem-medida marxiano não é considerado em si e para si, mas apenas como aspecto dependente da relação entre a essência (o valor) e o fenômeno (o dinheiro como forma-de-valor) em que ela tem de aparecer. Ao contrário, em Hegel a compreensão do sem-medida não pressupõe a compreensão das determinações reflexivas da essência (oposição e contradição, essência e fenômeno), mas sim o desenvolvimento interno da própria categoria de medida. Embora o sem-medida contenha uma contradição implícita peculiar, a contradição enquanto tal não resulta aí tematizada, porque a sua explicitação *resulta* da transição da lógica do ser para a lógica da essência.<sup>43</sup>

Em terceiro lugar, o sem-medida marxiano é o modo de ser de um processo histórico-social (o capital) que é fim em si mesmo, no sentido de que seu fim não é algum conteúdo determinado (seja ele anterior ou posterior à sua gênese histórica), mas a reposição de seus próprios pressupostos de funcionamento (a separação entre trabalho vivo e meios de produção e a acumulação do dinheiro). O sem-medida hegeliano está integrado a um processo de dissolução da esfera do ser (qualidade-quantidade-medida) e, simultaneamente, de automeiação do ser consigo mesmo (essência). Embora esse processo já seja implicitamente o conceito e carregue a sua finalidade intrínseca, o sem-medida não é capaz de expressar a finalidade interna e tampouco requer o conceito de um processo conforme a fins para que a sua lógica interna se torne manifesta. Sob este

<sup>42</sup> Aqui cabe deixar de lado a questão complexa de como em Hegel o elemento empírico e o elemento histórico determinado entra na determinação do desenvolvimento do conceito.

<sup>43</sup> A afinidade estrutural da contradição da mercadoria com o desenvolvimento da oposição para a contradição na *Doutrina da Essência* (1813) da *Ciência da Lógica* foi analisada em: (Fineschi, 2006, p.146-153. O autor defende a tese de que entre o capital (Marx) e o conceito (Hegel) não existe uma omologia – como, ao contrário, é defendido por Christopher Arthur, outro integrante do *International Symposium on Marxian Theory* – mas apenas algumas analogias. O ponto decisivo da analogia é a processualidade: “O capital pôs-se como processo que põe seus próprios pressupostos, ele é doravante sujeito do processo; è o valor que permanece junto de si na sua passagem para outro. A modalidade pela qual o dinheiro como terceira determinação precisa tornar-se processo é definida como necessária enquanto contraditória”. (Fineschi 2006, p. 153) (tradução nossa).

aspecto, a lógica do sem-medida hegeliano carrega menos pressupostos do que a lógica do sem-medida marxiano, que pressupõe a existência de um mundo histórico peculiar, a esfera da circulação simples e a relação de mútua utilidade de suas *dramatis personae* (o possuidor de dinheiro e o trabalhador livre).

**REFERÊNCIAS:**

BORDIGNON, M. **Ai limiti della verità. Il problema della contraddizione nella logica di Hegel.** ETS Pisa, 2014.

FINESCHI, R. **Ripartire da Marx. Processo storico ed economia politica nella teoria del ‘Capitale’.** Napoli: Città del sole, 2001.

FINESCHI, R. **Marx e Hegel. Contributi per una rilettura.** Roma: Carocci, 2006.

HEGEL, G.W.F. **Ciência da Lógica. 1. A doutrina do ser.** Petrópolis (RJ): Editora Vozes, 2016. Tradução de C.Iber, M.L. Miranda, F.Orsini.

HEGEL, G.W.F. **Ciência da Lógica. 2. A doutrina da essência.** Petrópolis (RJ): Editora Vozes, 2017. Tradução de C.Iber, F.Orsini.

HOULGATE, S. **The Logic of Measure in Hegel’s Science of Logic.** In: *International Yearbook of German Idealism*, De Gruyter, v. 12, 2014, p.115-138.

IBER, C. **Metaphysik absoluter Relationalität. Eine Studie der ersten beiden Kapiteln der Wesenslogik.** De Gruyter Berlin, 1990.

IBER, C. **Elementos da teoria marxiana do capitalismo. Um comentário sobre o livro I de O Capital de Karl Marx.** Porto Alegre: Editora Fi, 2013.

KERVÉGAN, J.F. **Hegel e o hegelianismo.** São Paulo: Edições Loyola, 2008. Tradução de Mariana Paolozzi Sérvulo da Cunha.

MARX, K. **Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Hamburg 1867 (1867):** MEGA II.5. Berlin: Dietz, 1983.

MARX, K. **O Capital. Crítica da Economia Política. Livro I.** São Paulo: Boitempo, 2011 (edição digital).

MORETTO, A. **Die Hegelsche Auffassung des Maßes in der Wissenschaft der Logik gemäß der Lehre vom Sein von 1832.** In: Koch, A. F./Schick, F. (Hg.): **G.W.F. Hegel: Wissenschaft der Logik.** Berlin: Akademie Verlag, pp. 75–97.

SMITH, T. *Marx's Capital and Hegelian Dialectical Logic*. In: Moseley, F. (Ed.) *Marx's Method in Capital. A Reexamination*. New Jersey: Humanities Press, 1993, p. 15-36.

STEKELER-WEITHOFER, P. *Das Sein. Dritter Abschnitt. Das Maass*. In: Quante, M./ Mooren, N. (Hg.), *Kommentar zu Hegels Wissenschaft der Logik*. Hegel-Studien, Beiheft 67. Hamburg: Felix Meiner, p.219-273.

## “CRITICA” TRA HEGEL E MARX

Roberto Fineschi<sup>1</sup>

### Abstract:

Marx fa largo uso del termine “critica”, che è presente nel titolo di varie sue opere. In questo articolo cercherò di ricostruire lo sviluppo e i cambiamenti di significato di questo termine nelle diverse fasi dell’indagine di Marx. Mi concentrerò sulle fonti dirette, come il dibattito “critico” tedesco durante il *Vormärz*, e su autori come Strauß, Bruno Bauer, Feuerbach. Certamente Hegel è un punto di riferimento privilegiato dell’approccio filosofico di Marx. Mostrerò come Marx si sia spostato lentamente da un significato specifico del termine “critica” che era predominante durante il *Vormärz* per approssimarsi alla posizione hegeliana.

**Parole chiave:** Critica. Dialettica. Marx. Hegel. Vormärz.

## "CRITIQUE" FROM HEGEL TO MARX

### Abstract:

Marx largely used the term “critique”, which can be found in the title of several of his works. In this article, I will try to reconstruct the development and changes of its meaning in the different phases of Marx's investigation. The focus will be on his direct sources, such as the German “critical” debate during the *Vormärz*, and authors such as Strauß, Bruno Bauer, Feuerbach. Hegel is of course a privileged reference point of Marx's philosophical approach. I will show how Marx slowly moved away from a specific meaning of the term “critique” that was predominant during the *Vormärz*, and came closer to a Hegelian position.

**Keywords:** Critique. Dialectic. Marx. Hegel. Vormärz.

È noto che Marx fa largo uso del termine “critica”. Esso è presente nel titolo di varie sue opere e non è quindi un caso che l’attenzione si sia concentrata su di esso. In questo articolo si cercherà di contribuire alla ricostruzione della sua storia interna e della sua origine nella tradizione filosofica anteriore. Essendo Hegel uno dei filosofi di riferimento privilegiati di Marx, si indagherà anche in questo autore il significato del termine per vedere a quale uso specifico di critica Marx si avvicini di più. Si vedrà del resto come il ruolo e la funzione della critica cambino nel corso della sua maturazione teorica.

1. Critica è un termine dall’uso diffusissimo nel dibattito intellettuale dall’illuminismo in poi. Qui fa da generale ed emblematico punto di riferimento la ricca, articolata e programmatica voce “Critique” nella *Encyclopédie* di Diderot e D'Alembert scritta da Marmontel (1754, vol. IV, pp. 490a–497b). Riviste critiche, biografie critiche, approcci critici, per non parlare

---

<sup>1</sup> Roberto Fineschi ha studiato filosofia e teoria economica a Siena, Berlino e Palermo. Fra le sue pubblicazioni ricordiamo le monografie **Ripartire da Marx** (Napoli 2001), **Marx e Hegel** (Roma 2006) e **Un nuovo Marx** (2008). Vincitore del premio Rjazanov 2002, è curatore di una nuova versione del libro del *Capitale* dopo la nuova edizione storico-critica MEGA<sup>2</sup> (Napoli 2011), nonché membro del comitato scientifico dell’edizione italiana delle opere complete di Marx ed Engels e dell’*International Symposium on Marxian Theory*. I suoi saggi sono tradotti in varie lingue. r.fineschi@sienaschool.com

ovviamente del criticismo kantiano, inondano la produzione letteraria e pubblicistica al punto che non è affatto semplice individuare un significato univoco del termine. Il tema è così complesso che non può certo essere oggetto di questo saggio; ci si limiterà in questa sede a indicarne alcune interpretazioni specifiche che reputo rilevanti per Marx ed il suo rapporto con Hegel.

Vediamo la lista di titoli significativi di pugno di Marx in cui compare il termine “critica”:

1. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* (Parigi 1844).
2. *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik* (Francoforte sul Meno 1845).
3. *Die deutsche Ideologie (Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten)* (1845/6) (anche se non era il titolo vero e proprio).
4. *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (Berlino 1859).
5. *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie* (Amburgo 1867).

Si tratta in particolare di comprendere come e perché in 5 il termine “critica” sia presente solo come sottotitolo rispetto al piano originario marxiano nel quale esso era invece nel titolo (4). È importante enfatizzare questo aspetto perché in parte del dibattito recente si insiste molto nel definire il progetto marxiano come critica dell’economia politica.<sup>2</sup> Se ovviamente la dimensione critica del progetto marxiano è di rilievo, tuttavia, considerarla la chiave di esso può essere fuorviante. Infatti, il fatto da spiegare è che, nella formulazione finale, Marx *non* ponga più l’enfasi principale sulla critica, come è chiaramente testimoniato nella sua *riduzione* a sottotitolo. Abbiamo evidenza testuale del momento in cui Marx prese questa decisione; si tratta di una lettera a Kugelmann, molto significativa per la periodizzazione del lavoro al *Capitale*:

È la continuazione del fascicolo I [*Per la critica dell’economia politica*], ma compare come opera a sé sotto il titolo “Il capitale” e “Per la critica dell’economia politica” solo come sottotitolo (Marx ed Engels, 1973b, p. 695).

Questo il termine *ad quem*. Si tratta adesso di capire che cosa Marx intenda con critica attraverso queste diverse fasi e, alla fine, a quale tradizione si riannodi via via che procede nella sua riflessione.

Il contesto culturale di riferimento più diretto è ovviamente quello del periodo della sua formazione ed in particolare il *Vormärz*. Il modello di titolo che inizia con “Kritik “ si riscontra ovviamente già prima di questo periodo, ma la cosa rilevante è che esso è significativamente usato da due autori molto importanti nella formazione di Marx: Bruno Bauer e Ludwig Feuerbach. Così iniziano tre titoli di opere fondamentali di Bauer: *Kritik der Geschichte der Offenbarung*, (Berlino 1838), *Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes* (Brema 1840) e *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker* (Lipsia 1841–1842) e con “*Zur Kritik*” due tra le opere più note di Feuerbach: *Zur Kritik der positiven*

<sup>2</sup> Vedi Heinrich (1999), Krätke (2017). Diverso il caso di Redolfi Riva (2019), il quale, nonostante muova dal sottotitolo, mi pare sviluppi un’argomentazione per larghi tratti simile a quella qui proposta nei §§ 5-6.

*Philosophie'* (1838) e *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie* (1839). Prima di procedere a una breve ricognizione del significato di critica in questi autori, non si può non ricordare un'altra opera estremamente influente che fa un po' da detonatore agli intensissimi dibattiti di quel periodo, vale a dire la *Vita di Gesù* - ovviamente *trattata "criticamente"* - di Strauß (*Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*. Tubinga 1835/1836); da ricordare infine l'opera di Baur, maestro di Strauß, e, in generale, della scuola di Tubinga. Va da sé che anche costoro intendono la propria indagine come critica. In termini più generali, il contesto filosofico del tempo vede evidentemente campeggiare la figura di Hegel la cui opera fa da sfondo alla maggior parte di queste discussioni.

2. Procediamo in ordine cronologico con la *Vita di Gesù* di Strauß, *trattata criticamente*, come precisa il sottotitolo. Come è noto essa diede vita a roventi polemiche alle quali Strauß rispose ampiamente. Delle sue repliche raccolte in volume (Strauß 1837a), due sono di particolare interesse, perché egli precisa la sua posizione "critica" in primo luogo rispetto a Hegel (Strauß 1985)<sup>3</sup> e, in secondo, rispetto a Bruno Bauer (Strauß 1837b); questi aveva scritto una lunga recensione dei due volumi dell'opera (Bauer 1835/6).

L'opera di Strauß era stata duramente attaccata non solo intellettualmente, ma anche politicamente; nel suo rifiuto del soprannaturale e nella riduzione di Cristo a personaggio storico si erano volute trovare le estreme conseguenze della posizione di Hegel, per il quale la religione non espone scientificamente il vero, ma lo rappresenta. Ciò aveva spinto alcuni interpreti a una lettura implicitamente critica nei confronti della rivelazione e della religione istituzionale, inclusa la sua funzione politico-sociale, che poteva essere trattata alla stregua di una verità in forma di mito e, facendo un passo in più, a un mito della verità, e quindi sostanzialmente inutile, o addirittura pernicioso, in quanto mascherava la verità, la rendeva aliena, e quindi era superata dalla filosofia, dove superare suonava più come eliminare che come togliere e conservare. Gli hegeliani conservatori, per salvare Hegel da queste accuse, tentarono di prendere le distanze da Strauß, sostenendo che il suo approccio non poteva essere considerato hegeliano. È interessante vedere come Strauß risponda, perché ciò gli dà modo di precisare la sua posizione sul concetto di "critica", considerato chiave della questione.

Nella sostanza, Strauß riconosce che la sua non è una posizione hegeliana, ma che tale posizione non è inconciliabile con lo sostanza di quella filosofia. Egli afferma che, quando gli hegeliani dicono che a Hegel il suo libro non sarebbe piaciuto, hanno ragione, perché a Hegel non piaceva la *critica storica*; c'è qui un esplicito riferimento a Niebuhr come figura eminente dell'atteggiamento critico, al quale notoriamente Hegel non risparmiava rilievi per la sua illusione di poter ridurre lo spirito del tempo ai fatti e credere di poter capire il senso della storia passando mostrando il carattere fantasioso della sua autocomprensione. Il riferimento a questo tipo di critica veniva a Strauß dalla sua formazione nella Scuola di

<sup>3</sup> È questo, come è noto, il testo in cui Strauß introduce la celebre distinzione tra "destra" e "sinistra" hegeliana (parla in verità anche di un centro). La differenziazione, che successivamente sarà estesa a definire posizioni ben più ampie, dipende da quanto l'elemento divino è considerato un tutt'uno con l'elemento umano nella figura di Cristo. Bruno Bauer, secondo molti tra i più a sinistra tra gli hegeliani di sinistra, è considerato da Strauß un campione della "destra".



Tubinga ed in particolare dal suo maestro Baur.<sup>4</sup> Per Strauß quella hegeliana non è neppure la “critica” di Kant o Fichte che essi applicavano anche alla religione e alla morale, mentre Hegel, sulla scia di Schelling, ne considera il carattere “positivo”. Quindi Hegel è anche contro questo “criticismo”. Mentre però le differenze tra Schelling e Hegel fanno sì che il primo resti lontano dalla Critica, le stesse differenze riportano Hegel vicino a essa, in particolare con la *Fenomenologia* che è Critica della coscienza. Strauß fa un parallelo tra la *sinnliche Gewissheit* punto di partenza della *Fenomenologia* e la *glaubige Gewissheit*, punto di partenza della conoscenza religiosa, da sottoporre appunto a critica. Il risultato della *Fenomenologia* hegeliana non è più l'immediato come si dava, in quanto il processo delle mediazione lo ha trasformato. Quell'immediato come tale non può essere considerato l'assoluto. Stessa cosa vale per la teologia speculativa: la fede immediata, il fatto, non può essere preso come l'assoluto, ma l'accadere universale è il risultato finale del processo di mediazione. Qui si colloca il punto di contatto tra la filosofia hegeliana e la critica teologica:

Dunque non se *sia effettivamente accaduto* ciò che raccontano i vangeli può essere deciso dal punto di vista della filosofia della religione, bensì solo se in virtù della verità di certi concetti *debba* essere accaduto necessariamente o no. A questo riguardo è ora mia convinzione che non segua affatto dalla posizione generale della filosofia hegeliana un'affermazione sulla necessità di un tale essere accaduto, bensì proprio quella posizione pone questa storia, dalla quale si prendono le mosse come da un immediato, come un qualcosa di indifferente, che *potrebbe* essere accaduto come no; la decisione su ciò semplicemente deve essere rimessa alla critica storica (Strauß, 1985, p. 61. Trad. RF).

E quindi aggiunge:

Se ora questa unione in Cristo abbia avuto luogo può essere deciso solo storicamente, non filosoficamente; allo stesso modo, che, in un qualche momento, un siffatto uomo debba in genere comparire nella storia non si lascia dimostrare a priori (Strauß, 1985, p. 66. Trad. RF).

In conclusione, la critica di Strauß, il metodo storico-critico che si può far risalire a Niebuhr, non è quello hegeliano. Essi però non sono in contraddizione ed è possibile trovare un punto di contatto coerente.

3. Senza entrare nel merito e nelle minuziose polemiche tra Strauß e Bruno Bauer sulla figura di Cristo, si può considerare il secondo come il campione di quella tendenza sopra indicata, vale a dire quella che reputava di poter portare alle estreme conseguenze gli assunti hegeliani presentando iperbolicamente Hegel addirittura come l'anticristo. Questo almeno lo spirito di una delle sue opere più celebri, *Die Posaune des Jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum* (Lipsia 1841). La tesi di fondo dell'esegesi neotestamentaria di Bauer, sviluppata nelle sue celebri critiche sopra menzionate e in opere successive, è che la storicità della figura di Cristo non è dimostrabile, ma che questo non è il punto

<sup>4</sup> Per complicare il tutto, naturalmente Baur non riconosceva nell'approccio di Strauß la “propria” critica. Per le polemiche dolorose e aspre che portarono alla rottura tra i due si veda Köpf (2017).

filosoficamente rilevante. La sua figura è di natura puramente letteraria, tuttavia la religione cristiana in particolare e la religione *tout court* non sono certo vere e storicamente effettuali in virtù della fattualità storica della loro narrazione. Stabilire o meno l'esistenza reale di Cristo non è il nodo concettuale del cristianesimo; per questa ragione l'intento di Strauß di ridurre Cristo a una figura storica è un falso problema, al di là della minuziosa discussione dei passi evangelici. Bauer spiega che tutto il tema religioso è da ricondurre all'Autocoscienza ed alla sua processualità storica di estrinsecazione e recupero. L'autocoscienza dell'umanità che si fa percepibile a se stessa nella forma sensibile della rappresentazione religiosa. Questo l'insegnamento hegeliano e la chiave della dissoluzione della religione:

Che Cristo sia figlio di Dio, che sia risorto, asceso al cielo e che sieda in eterno alla destra del padre, ciò, dice Hegel, è “decreto dello spirito”, che la comunità ha decretato, “*car tel est notre plaisir*”. Se popoli hanno trasposto fra le stelle i loro benefattori, così lo spirito ha riconosciuto la soggettività, l'autocoscienza come momento assoluto della natura divina e la ha innalzata in cielo come l'unico signore onnipotente del mondo. Dio doveva diventare uomo perché per l'umanità doveva diventare certezza, nella forma della religione cioè di nuovo nella maniera sensibile della rappresentazione, che l'uomo è dio e il dio della rappresentazione è solo l'uomo della rappresentazione, l'uomo che uscendo da sé si è posto in cielo (Bauer, 1985, p. 366. Trad. RF).

Il paragrafo da cui viene questo passo si intitola significativamente *Auflosung des Christentums*. La vera critica consiste dunque nel mostrare la natura concettuale della religione, il suo essere prodotto dell'alienazione dell'autocoscienza stessa che diventa forma estraniata se questa condizione di alterità viene considerata sostanziale e non momento della sua stessa processualità. Critica è dunque comprensione di questa scissione e sua riconduzione all'unità dell'autocoscienza, riappropriazione da parte dell'umanità autocosciente di se stessa del mondo rappresentativo che aveva proiettato in cielo come sua stessa essenza fatta figura (Bauer, 1985, pp. 344, 352). Ciò porta alla dissoluzione del Cristianesimo e della religione stessa.

4. Feuerbach sviluppa la sua critica religiosa in una direzione ancora leggermente diversa. In primo luogo ci aiuta a comprendere quale sia forse il senso generale di ciò che si riteneva atteggiamento critico, al di là delle molte modalità in cui poi esso di fatto si articola. Tirando le somme della sua monografia su Bayle, egli afferma:

Il significato di Bayle per la filosofia ci sta per la maggior parte dietro le spalle; consiste principalmente *nel suo rapporto negativo con la teologia*. Egli è un'introduzione pratico-dialettica dal pensiero dogmaticamente limitato della teologia al pensiero libero della filosofia (Feuerbach, 2008 p. 237).

Quello critico pare dunque delinearci come un atteggiamento anti-dogmatico, soprattutto nei confronti della teologia; una filosofia dunque in diverse maniere fondata sulla ragione e sull'argomentazione tanto pratica che teorica. Un atteggiamento in qualche modo

“illuministico”. Se questo amplissimo orizzonte resta valido, come si è già avuto modo di vedere, le declinazioni sono poi molte ed anche Feuerbach propone la propria.

Nella sua *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, egli parla di metodo genetico-critico. Si tratta di mostrare la genesi del pensiero nel mondo umano, che però non è l'autocoscienza, ma l'umano come specie naturale. Il dibattuto tema del presupposto, del punto di partenza del filosofare non si lascia risolvere in maniera speculativa nel pensiero, ma deve essere riportato alla sua fonte originaria che non è la speculazione, ma il mondo dell'uomo, degli uomini dialoganti nella loro dimensione tanto materiale che intellettuale. Il tema dell'inversione dell'idealismo non è risolto dalla filosofia della natura schellingiana e nemmeno da Hegel che annulla la distinzione soggetto-oggetto, in ogni passaggio, fondandone l'unità nel pensiero e finendo così per presentare un empirico “non digerito” come frutto della deduzione del pensiero apriori. Egli commenta:

Ed è così che Hegel ha inteso davvero per verità oggettive certe rappresentazioni che esprimono soltanto bisogni soggettivi; dato che egli non si è rifatto alla fonte, al bisogno da cui queste rappresentazioni sono scaturite, le ha prese per oro colato e si è sentito costretto a tener conto di ciò che, guardano nella giusta luce, è di natura estremamente equivoca: ha considerato originario ciò che era secondario, sia trascurando ciò che era tipicamente primario sia assegnandogli un ruolo marginale, come se fosse subordinato, e ha dimostrato come razionale a sé e per sé ciò che è tale solo in modo particolare e relativo (Feuerbach, 1965, p. 146).

Ciò è definito “mancanza di analisi storico-critica” (Feuerbach, 1965, p. 146). I fondamenti della filosofia genetico-critica sono i principi e le cause naturali (Feuerbach, 1965, p. 153).

La filosofia è la scienza della realtà nella sua verità e totalità; ma la sostanza della realtà è la natura... L'unica fonte di salvezza è il ritorno alla natura... La natura ha edificato non soltanto quella comunissima officina che è lo stomaco, ma anche quel tempio che è il cervello; non ci ha dato soltanto una lingua fornita di papille che corrispondono ai villi intestinali, ma anche orecchie che solo l'armonia dei suoni incanta, e occhi che stasia soltanto l'essenza celeste e altruista della luce... σωφροσύνη greca è in perfetto accordo con la natura (Feuerbach, 1965, p. 154).

Quindi l'uomo nella sua naturalità, nei suoi bisogni determinati genera la speculazione filosofica ed il proprio mondo ideale. Esso, per essere compreso criticamente, va ricondotto a quelli. Non quindi all'autocoscienza va ridotta la religione, all'uomo speculativo, ma all'uomo naturale, in carne, ossa e pensiero. La critica è il processo di riconduzione a questa base naturale/materiale del mondo ideale costruito dall'uomo stesso.

5. È adesso il caso di tirare in ballo Hegel. È noto che, insieme a Schelling, anch'egli sia stato editore di un giornale “critico”, il *Kritisches Journal der Philosophie*. Nella loro *Introduzione* dal titolo *Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum*

*gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere*,<sup>5</sup> viene esposta la loro idea di critica. Per quanto la pubblicazione dello scritto risalga al 1802, già pare chiaro un orientamento che, pur con le modifiche del caso, Hegel non cambierà. Il punto di partenza è l’attacco nei confronti di una critica filosoficamente sbagliata, vale a dire quella kantiana e fichtiana, le quali assolutizzano il finito e, pur essendo valide nella sfera intellettuale, pretendono di considerare l’assoluto inaccessibile rendendolo di fatto finito di fronte al fenomeno.

In quanto cioè da essi [sostenitori del criticismo] è stato provato .... che i concetti dell’intelletto hanno la loro applicazione solo nell’esperienza, che la ragione, conoscendosi attraverso le proprie idee teoriche, si avvolge in contraddizioni, e che all’essenza come tale gli oggetti debbono essere dati attraverso la sensibilità, in questo modo si rinuncia alla ragione nella scienza e ci si abbandona al più crasso empirismo (Hegel, 1970, pp. 178 s. Trad. RF).

Che l’approccio criticistico si presenti come provvisorio, problematico o “ipotetico”, oppure certo, ciò non modifica l’esito:

Che un tal punto di partenza finito venga fatto passare come qualcosa di momentaneo e ipotetico introduce ... solo una ulteriore illusione; compaia esso modestamente come un qualcosa di ipotetico o anche subito come un qualcosa di certo, in entrambi i casi ciò conduce allo stesso risultato, che il finito viene mantenuto come ciò che è, nella sua divisione, e l’assoluto resta un’idea, un aldilà, cioè affetto da finitezza (Hegel, 1970, p. 180).

La sostanza di questi rilievi al criticismo kantiano è mantenuta fino all’opera matura e costituisce l’essenza del contenuto sviluppato nei noti §§ 40 e ss. dell’*Enciclopedia*. Critica dunque non può essere altro che giudizio obiettivo, vale a dire sussunzione sotto l’idea:

perché, se ogni critica è sussunzione sotto l’idea, allora ogni critica cessa dove questa manchi (Hegel, 1970, p. 173).

Ove tuttavia l’idea di filosofia sia effettivamente presente, ciò è affare della critica (Hegel, 1970, p. 174).

Al di là di queste dichiarazioni esplicite, non si può che prendere atto che quella di critica non è una categoria cara a Hegel; a ben vedere, nella quasi totalità della sua opera essa viene utilizzata con specifico riferimento al criticismo kantiano. Probabilmente, proprio per marcare la distanza da questo tipo di approccio, Hegel non la definisce o utilizza praticamente mai in senso diverso, almeno nelle opere fondamentali come la *Scienza della logica* o l’*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*.<sup>6</sup> Per questa ragione, la sussunzione sotto l’idea di cui si parla nella citazione sopra è da intendere, con ogni

<sup>5</sup> Prima pubblicazione in “Kritisches Journal der Philosophie”, a cura di Friedrich Wilhelm Joseph Schelling und Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1. Band, 1. Stück, Tübingen (Cotta) 1802. Testo redatto da Hegel con la collaborazione di Schelling.

<sup>6</sup> Un uso ormai “convenzionale” della parola “critica” è evidente anche nella rivista, largamente ispirata da Hegel, fondata dal suo entourage (1827), alla quale egli stesso contribuì con varie recensioni. Si tratta dello “Jahrbuch für wissenschaftliche Kritik”, la rivista in cui uscì la recensione di Strauß scritta da Bauer di cui sopra.

probabilità, come l’idea di filosofia per eccellenza, ovvero il sistema filosofico; è dunque critico l’atteggiamento che pensa il particolare come momento sistematico dell’universale, vale a dire come suo svolgimento nella singolarità. Nel far questo il particolare non viene cancellato, come la prospettiva intellettualistica del criticismo kantiano non è eliminata; essa viene semplicemente compresa nei termini suoi propri, ovvero come sapere intellettualistico, filosofia della riflessione e del finito; essa ha il suo proprio posto nel sistema ma non può essere il sistema stesso, filosofia in senso forte. Pensare una sistematica e quindi concepire la finitezza come momento necessario dell’infinito è l’obiettivo della critica.

Questa definizione hegeliana è diversa da quelle dei suoi discepoli e interpreti considerati sopra. Vedremo in Marx quale di queste accezioni ritorni e con quale peso.

6. Marx si forma prevalentemente tra Bruno Bauer e Feuerbach;<sup>7</sup> da essi riceve un certo Hegel e una certa idea di critica. Critica significa sicuramente riconduzione della religione, ma progressivamente anche della cultura e delle istituzioni in senso più ampio, alla base dapprima dell’autocoscienza, poi umana, ma poi, via via sempre in maniera più complessa, ai rapporti sociali che la hanno generata.

Nei cosiddetti manoscritti economico-filosofici si riscontra una più marcata chiave autocoscienziale, corretta con il lavoro come essenza al posto dello spirito; tale struttura si incanala in una prospettiva baueriana più marcata, con la provvida correzione del lavoro al posto dello spirito. Tuttavia la dinamica di alienazione e recupero pare, abbastanza chiaramente, reminescente di una “dialettica” di lontana matrice hegeliana, ma sostanzialmente filtrata da Bruno Bauer, tanto nella sua drammatica alienazione che nelle prospettive palinogenetiche di riconciliazione. Tutto ciò tuttavia non tarda ad assumere più radicali sembianze feuerbachiane per le quali la critica reale deve ricondurre il mondo ideale al mondo reale, dal fantasmagorico mondo delle rappresentazioni religiose ed idealistiche (inclusa l’autocoscienza filosofica e la sua alienazione) ai bisogni, alla natura materiale. Marx già qui fa tuttavia un passo avanti rispetto a un unilaterale e rozzo materialismo meccanicista. Infatti, pur non avendo ancora sciolto il nodo del rapporto tra produzione sociale e ruolo individuale, afferma che non basta riconoscere il mondo ideale come forma dell’alienazione; bisogna piuttosto ricostruire le cause materiali che hanno determinato quelle rappresentazioni e, soprattutto trasformarle, altrimenti esse torneranno a prodursi come *oggettiva* forma trasfigurata dei rapporti sociali.<sup>8</sup> Questa trasformazione deve riguardare l’*ensemble* dei rapporti sociali e non il mero uomo in generale feuerbachiano, astorico ed immobile nella sua essenza di specie. Anzi, lo stesso uomo astratto va spiegato come risultato storico. La critica feuerbachiana funge quindi sì da martello antispiritualista, ma finisce per produrre un nuovo uomo ancora troppo generale, un feticcio che va a sua volta mostrato nella sua genesi e determinatezza storica,<sup>9</sup> esso stesso forma ideologica della società borghese, anzi sua figura per antonomasia.

<sup>7</sup> Su questo tema mi permetto di rimandare a Fineschi (2006).

<sup>8</sup> Fin troppo celebre il passo in cui Marx afferma che per parlare di armi della critica non si deve scordare la critica delle armi (Marx, 1983, p. 168).

<sup>9</sup> “Feuerbach risolve l’essenza religiosa nell’essenza *umana*. Ma l’essenza umana non è qualcosa di astratto che sia immanente all’individuo singolo. Nella sua realtà essa è l’insieme dei rapporti sociali. Feuerbach, che non penetra nella critica di questa essenza reale, è perciò costretto: 1. ad astrarre dal corso della storia, a

A grandissimi tratti, sono queste le fasi che Marx attraversa nella sua formazione giovanile facendo suo, ma anche rimodellando, un concetto di critica che va via via definendosi. Tuttavia, l'opera marxiana prima del *Capitale* si caratterizza per genialità, ma anche mancanza di sistematicità e un carattere talvolta pamphlettistico e mordace. Difficile è, a mio parere, anzi addirittura erroneo prendere il Marx del *Vormärz* come fondatore di alcunché, se non di spunti che solo nella sistematica, anch'essa incompiuta, del *Capitale* troveranno o meno conferma e sviluppo. Ciò premesso, bisogna comunque aggiungere che il suo punto di arrivo di questa fase è già oltre Feuerbach, in quanto la base, la “essenza”, non è l'uomo astratto, ma l'insieme dei rapporti sociali. Qui si intuisce quanto sia filologicamente dubbio parlare di un Marx “umanista”, se con ciò si intende che il centro della riflessione marxiana sia l'Uomo astratto con la u maiuscola, a meno che non si voglia prendere un troncone di Marx (quello “baueriano”). Tuttavia in che cosa consistano questi rapporti sociali *Marx ancora non lo sa* e spenderà il resto della sua vita nel tentativo di spiegarlo.

L'idea della critica dell'economia politica nasce quindi da convinzioni giovanili, ma si sviluppa in una maniera del tutto peculiare che “supera” l'originario orizzonte di riferimento: Marx cerca di spiegare il senso e la legittimità della critica “illuministica”, ma allo stesso tempo mettendone in luce i limiti filosofici. Essa sembra riguardare il processo di comprensione dei fenomeni illuminandoli con la luce della ragione, quindi riconducendoli a criteri, metodologie, schemi che ne consentano un'effettiva conoscenza. Dal punto di vista storico si tratta di indagare le cause storico-politico-culturali che li hanno determinati, di ricostruire e conoscere il contesto per cui essi si configurano in un certa maniera, contesto che sempre più si delinea come “economico”<sup>10</sup>. Questo processo della conoscenza, illuministico in senso lato, è comprensione, chiarimento e quindi superamento del non-conosciuto dentro la sfera del conosciuto. Nel contesto post-hegeliano in cui questa critica si sviluppa, tale processo viene facilmente riconfigurato come modalità di attuazione dell'autocoscienza che, nell'alterità, riconosce se stessa e, ancor di più, il processo per cui essa si scinde in sé e nel proprio altro per poi individuare in questa modalità nient'altro che la propria dinamica di autoattuazione. Il limite di questa “critica critica” consiste nell'accontentarsi di questa riconciliazione nel pensiero; Feuerbach sposta la radice dal pensiero all'umano reale; ciò tuttavia non è ancora sufficiente, perché non si tratta meramente di comprendere la natura umana e reale dell'alterità, ma di superare effettivamente la scissione, cosa possibile solo con la soppressione reale dei processi che la generano; in questo senso, l'alienazione non è altro che la versione filosofica di ciò che spiega assai più efficacemente l'economia politica

---

fissare il sentimento religioso per sé, ed a presupporre un individuo umano astratto - *isolato*. 2. L'essenza può dunque esser concepita soltanto come «genere», cioè come universalità interna, muta, che legghi molti individui *in modo naturale*” (Marx, 2009, p. 121). Si è in passato sostenuto che l'*Ideologia tedesca* segnerebbe un punto di rottura radicale con questo essenzialismo. A ben vedere essa lo articola, ma non lo supera, perché lo allarga ai molti individui che lavorano e alla loro attività produttiva individuale. Pone in realtà il parallelo tra l'alienazione filosofica tedesca e la sua sostanza reale, vale a dire l'economia politica classica. Quest'ultima è, tuttavia, ancora concepita nei termini della sua stessa autocomprensione. Non è ancora critica dell'economia politica. Sull'*Ideologia tedesca* dopo la nuova edizione storico-critica, vedi Fineschi (2019). In sostanza, pur divenendo consapevole dei limiti di Feuerbach, Marx non ha ancora una risposta ai problemi qui sollevati.

<sup>10</sup> Si badi bene che Marx utilizza il termine in un senso tutto specifico, ben lontano da ciò che si intende oggi per economia. Su questo punto sono ancora fondamentali le critiche di Antonio Labriola all'interpretazione dei “fattori” (Labriola, 1977, pp. 23, 53, 60, 103-105).

inglese, ovvero la filosofia tedesca post-hegeliana non è che la versione speculativa la cui chiave reale è l'economia politica classica. In sostanza sono i - per adesso non meglio definiti - processi reali a determinare le ipostatizzazioni ideologiche, intellettuali, culturali, istituzionali e non viceversa; senza una “critica” reale che trasformi questi ultimi, gli altri continueranno a sussistere. Questo travagliato risultato del ragionamento giovanile è quindi un presupposto, o meglio un *progetto di ricerca*. L'elaborazione della risposta sul funzionamento dei rapporti reali in chiave non meramente riduzionistica o “umanistica” è lo sforzo della teoria del modo di produzione capitalistico.

7. Le occorrenze del termine critica nella maturità di Marx non sono poi moltissime. Naturalmente la cosa più significativa è che Marx concepisca inizialmente il proprio progetto come Critica dell'economia politica, ma che poi decida di declassare questa espressione a sottotitolo preferendo *Il capitale* come titolo generale. La decisione viene resa nota, come si è visto in apertura, in una lettera a Kugelmann del 2 dicembre del 1862, quindi quando Marx è ormai prossimo alla conclusione del secondo grande manoscritto preparatorio al *Capitale* (1861-63). Sta finendo la parte più corposa di quel testo, passata alla storia come *Teorie sul plusvalore*, dove appunto si “criticano” le teorie degli economisti suoi predecessori, successivamente suddivisi in classici e volgari. È mia convinzione che non sia un caso che proprio in questo momento Marx prenda tale decisione. Qui infatti egli viene a piena consapevolezza di un duplice livello di analisi “critica” che tuttavia già affiorava alla sua mente mentre stava scrivendo il primo grande manoscritto preparatorio al *Capitale*, i cosiddetti *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. In una assai nota lettera a Lassalle del 22 febbraio del 1858 in cui descrive il proprio lavoro, Marx usa le seguenti parole:

Il lavoro di cui si tratta in primo luogo è la *Critica delle categorie economiche* ovvero, if you like, descrizione critica del sistema dell'economia borghese. È contemporaneamente descrizione del sistema e, attraverso la descrizione, critica del medesimo (Marx ed Engels, 1973a, pp. 577 s.).

Quanto in questa edizione italiana viene tradotto con “descrizione” è in realtà, nell'originale tedesco, *Darstellung*, vale a dire la “esposizione” propriamente scientifico-dialettica. Fraintendimento non da poco perché proprio qui si capisce il senso della cosa: grazie all'esposizione sistematica le categorie vengono svolte e collocate al loro debito posto; ciò implica una critica delle categorie dell'economia politica, vale a dire il mostrare dove esse originino e perché si sviluppino in modo capovolto nell'autocomprensione distorta dei latori del processo (feticismo).

Marx sta terminando le *Teorie sul plusvalore*. Lì egli critica le incongruenze e le contraddizioni delle teorie borghesi. Non si tratta di esposizione, ma di mettere l'accento sugli errori di quei sistemi. Ciò è possibile perché contemporaneamente si è capito a livello di sistema quale sia la giusta risposta al problema non risolto in quei contesti. Il primo passaggio implica il secondo, i due sono imbricati certo, ma non sono la stessa cosa. Se non sono la stessa cosa, critica diventa termine troppo generico ed impreciso; con essa si va allora a

indicare il primo passaggio e di conseguenza *Critica dell'economia politica* passa a sottotitolo; *Il capitale* è invece il nuovo titolo dell'esposizione sistematica.<sup>11</sup>

Se a questo punto vogliamo chiederci quale fra le accezioni di critica descritte in apertura più si avvicini a quella qui indicata, la risposta è quasi scontata, vale a dire quella hegeliana: riconduzione a sistema del particolare e sua riesposizione come momento.

La critica, per come la si è ricostruita nel contesto del *Vormärz*, è un processo di riconduzione all'umano, declinato in vari modi. Ciò non è cancellato; si tratta della comprensione intellettualistica del processo da parte dei latori di esso. È la necessaria rappresentazione ideologica della parvenza oggettiva (feticismo). Questo processo come tale non è più critico in senso forte; ciò che è critico è la spiegazione di come esso sia necessario e debba prodursi in quelle forme. Tutta la critica del *Vormärz* o di matrice illuministica è un processo ideologico necessario che, nella propria autocomprensione, non è completamente fallace; semplicemente è intellettualistico e riflessivo, vale a dire riguarda l'autocomprensione che i latori del processo hanno della loro stessa prassi a livello fenomenico. La comprensione concettuale dell'insieme di questi rapporti è invece possibile solo grazie al sistema che mette “criticamente” tali processi al posto che loro compete.

o o o

Se lo svolgimento della cosa stessa, della logica specifica dell'oggetto specifico determina le categorie ed il sistema dell'economia politica, inclusa la sua critica, restano aperte alcune questioni: la prima riguarda l'individuazione di *chi* eserciti la critica. In secondo luogo, e di conseguenza, la questione se la dimensione teorica di questa doppia critica (esposizione + critica) sia sufficiente e non implichi invece ancora una “critica delle armi”. In terzo luogo, si può mostrare come il capitolo sul feticismo sia una risposta, in falsariga, alle questioni delle *Tesi su Feuerbach*; vi si mostra il processo di genesi obiettiva - riflesso rappresentativo oggettivamente parvente - delle determinazioni “borghesi”. Sono però tre temi ciascuno dei quali richiederebbe un saggio a sé e, quindi, *Zukunftsmusik*.

199

#### Testi citati

Bauer, Bruno (1835/6), **Rezension Das Leben Jesu, David Friedrich Strauss, Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik**, Dec. 1835, May 1836.

Bauer, Bruno (1840), **Kritik der Geschichte der Offenbarung**, (Berlino 1838),

Bauer, B. (1840), **Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes** (Brema 1840).

Bauer, Bruno (1841/2) **Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker** (Lipsia 1841–1842).

---

<sup>11</sup> Ho cercato di dimostrare passo passo che la teoria del capitale è l'esposizione dialettica sistematica di un intero in Fineschi (2001).



Bauer, Bruno (1985), **Die Posaune des Jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum**, in **Die Hegelsche Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz**, Leipzig, Reclam (originalmente Lipsia 1841).

Feuerbach, Ludwig (1965), **Per la critica della filosofia hegeliana**, in, **Opere**, a cura di C. Cesa, Roma-Bari, Laterza.

Feuerbach, Ludwig (2008), **Pierre Bayle. Un contributo alla storia della filosofia e dell'umanità**, trad. e cura di Maria Luisa Barbera, Napoli, La città del sole.

Fineschi, Roberto (2001), **Ripartire da Marx. Processo storico ed economia politica nella teoria del “capitale”**, Napoli, La città del sole.

Fineschi, Roberto (2006), **Marx e Hegel. Contributi a una rilettura**, Roma, Carocci.

Fineschi, Roberto (2008), **Un nuovo Marx. Filologia e interpretazione dopo la nuova edizione storico-critica**, Roma, Carocci.

Fineschi, Roberto (2019), **L'ideologia tedesca dopo la nuova edizione storico-critica**, in *Historia Magistra*, n. 30, pp. 89-104.

Hegel, G.W.F. (1970), **Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere**, in **Werke**, vol. 2, Francorforte sul Meno, Suhrkamp. Originariamente pubblicata in *Kritisches Journal der Philosophie*, a cura di Friedrich Wilhelm Joseph Schelling und Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1. Band, 1. Stück, Tübingen (Cotta) 1802. .

200

Köpf, Ulrich (2017), **Ferdinand Christian Baur and David Friedrich Strauss**, in **Ferdinand Christian Baur and the History of Early Christianity**, a cura di M. Bauspiess, C. Landmesser e D. Lincicum, Oxford University Press, pp. 3-44.

Heinrich, Michael (1999), **Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition**, Münster, Westfälisches Dampfboot.

Krätke, Michael (2017), **Kritik der politischen Ökonomie heute**, Hamburg, VSA.

Labriola, Antonio (1977), **Saggi sul materialismo storico**, Roma, Ed. Riuniti.

Marmontel, Jean-François (1754), **Critique** in **Encyclopédie Ou Dictionnaire Raisonné Des Sciences, Des Arts Et Des Métiers** a cura di Diderot e D'Alembert, Pargigi, Briasson, vol. IV, pp. 490a–497b.

Marx, Karl (1844), **Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung**, in *Deutsch-Französischen Jahrbüchern*, Paris.

Marx, Karl (1845), **Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik**, Frankfurt am Main, Literarische Anstalt (J. Rütten).

Marx, Karl (1845-6), **Die deutsche Ideologie (Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten)** (1845/6).

Marx, Karl (1859), **Zur Kritik der politischen Ökonomie**, Berlin, W. Besser's Verlagshandlung.

Marx, Karl (1867), **Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie**, Hamburg, Verlag Otto Meissner.

Marx, Karl (1983), **Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione**, in K. Marx, **Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico**, Roma, Editori Riuniti.

Marx, Karl (2009), **Tesi su Feuerbach**, in F. Engels, **Ludwig Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca**, a cura di G. Sgro', Napoli, La città del sole.

Marx, Karl e Engels, Friedrich (1973a), **Opere**, vol. XL, Lettere 1856-1859, Roma, Editori Riuniti.

Marx, Karl e Engels, Friedrich (1973b), **Opere**, vol. XLI, gennaio 1860-settembre 1864, Roma, Editori Riuniti.

Redolfi Riva, Tommaso (2019) *A partire dal sottotitolo del Capitale: Critica e metodo della critica dell'economia politica*, in **Marx inattuale**, Roma, Edizioni Efesto.

Strauß, David Friedrich (1835-6), **Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet**. Tubinga 1835/1836.

Strauß, David Friedrich(1837a), **Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie**, 3. Heft, C. F. Osiander, Tübingen 1837.

Strauß, David Friedrich (1837b), **Verschiedene Richtungen innerhalb der Hegel'schen Schule in Betreff der Christologie**, Strauß (1837a), pp. 100-120.

Strauß, David Friedrich (1985), **Allgemeines Verhältnis der Hegel'schen Philosophie zur theologischen Kritik**, in **Die Hegelsche Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz**, Leipzig, Reclam, 1985. Originalmente in Strauß (1837a), pp. 57-75.

# REVOLUTION UND GESCHICHTSPHILOSOPHIE. ZUM BEGRIFF DER KRITIK BEIM FRÜHEN UND BEIM SPÄTEN MARX

Georg Spoo<sup>1</sup>

## Zusammenfassung:

Der Beitrag widmet sich einem zentralen Dilemma radikaler Kritik: Entweder akzeptiert radikale Kritik den Maßstab des kritisierten Gegenstandes, verliert dadurch aber ihre Radikalität, oder ihre Radikalität gründet auf eigenen Maßstäben, dann bleiben sie dem kritisierten Gegenstand aber äußerlich. Der Beitrag rekonstruiert dieses Dilemma und mögliche Lösungen anhand von drei Modellen der Kritik in Marx' Früh- und Spätwerk. Dabei geht es nicht vorrangig um die Frage, *was* Marx an der bürgerlichen Gesellschaft kritisiert, sondern *wie* er sie kritisiert und welche Antworten er auf die Aporie radikaler Kritik bietet.

**Schlagwörter:** Kritik. Normativität. Revolution. Philosophie.

## REVOLUTION AND PHILOSOPHY OF HISTORY. THE CONCEPT OF CRITIQUE IN MARX' EARLY AND LATE WORK

### Abstract:

The paper is devoted to a main dilemma of radical critique: Either radical critique accepts the criterion of the criticized object, but thereby loses its radicality, or its radicality is grounded on its own criterions, but remains external to the criticized object. This dilemma and possible solutions are reconstructed on the basis of three models of critique in Marx's early and late work. The paper is not primarily concerned with the question of *what* Marx criticizes about bourgeois society, but rather *how* he criticizes it and what answers he offers to the aporia of radical critique.

**Keywords:** Critique. Normativity. Revolution. Philosophy.

Die Philosophie von Karl Marx ist eine radikale Kritik der liberalen bürgerlichen Gesellschaft. Jede radikale Kritik ist mit einer grundlegenden Aporie konfrontiert: Wenn radikale Kritik an die normativen Maßstäbe ihres Gegenstandes anschließt, ist sie nicht länger radikal, da sie ihren Gegenstand an seinen eigenen Maßstäben misst und ihn dadurch affirmiert. Trägt sie jedoch eigene äußerliche Maßstäbe an den Gegenstand heran, um seine Affirmation zu vermeiden, verfehlt sie ihren Gegenstand, weil sie ihn an fremden Maßstäben misst. Die Radikalität und der Gegenstandsbezug von Kritik scheinen somit in einer virulenten Spannung zu stehen. Mindestens ebenso wichtig wie die umstrittene Frage, *was* Marx an der bürgerlichen Gesellschaft eigentlich genau kritisiert – ob Entfremdung, Ausbeutung oder Dysfunktionalität – ist

202

---

<sup>1</sup> Georg Spoo ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Philosophischen Seminar der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Er arbeitet an einer Dissertation zur Kritik des Idealismus bei Kant und Fichte. Email: georg.spoo@philosophie.uni-freiburg.de

daher die Frage, *wie* Marx die bürgerliche Gesellschaft kritisiert; und ob es ihm gelingt eine nicht-aporetische radikale Kritik zu begründen.

Diesen Fragen soll im Folgenden nachgegangen werden, indem anhand seines Früh- und Spätwerks, vor allem der *Doktordissertation*, der *Judenfrage* und dem *Kapital*, drei verschiedene Kritikmodelle rekonstruiert werden: das linkshegelianische Modell (1.), nach Marx' sozialistischer Wende (2.) das sozialrevolutionäre Modell (3.) und schließlich das geschichtsphilosophische Modell (4.). Diese drei Modelle geben unterschiedliche Antworten auf die Frage, wie radikale Kritik möglich ist und sind mit unterschiedlichen politischen Konsequenzen verbunden. Alle drei Modelle haben Stärken und Schwächen. Deshalb erscheint es für die Kritik der Gegenwart sinnvoll, diese Modelle nicht als Alternativen zu verstehen, sondern ineinander zu integrieren (5.).

### **1. Linkshegelianische Kritik**

203

Das erste Kritikmodell entwickelt Marx im Zeitraum zwischen 1840 und 1842 in seiner Doktordissertation über die *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie* (1840/1841) sowie seinen frühesten Zeitungsartikeln aus dem Jahr 1842, in denen er emphatisch die Pressefreiheit gegen die Zensurbestrebungen des preußischen Staates verteidigt. Als Sozialist oder Kommunist versteht sich Marx zu dieser Zeit ausdrücklich nicht (vgl. MEW 1, 105–108), sondern er argumentiert eher radikal liberal und demokratisch. Sein Kritikbegriff ist zumindest rhetorisch stark durch Hegel beeinflusst, weicht in entscheidenden Aspekten aber von Hegel ab. Das in dieser Zeit entwickelte Kritikmodell lässt sich als linkshegelianisch bezeichnen.

In diesem Modell bedeutet Kritik, das, was an der Wirklichkeit nur scheinhaft und unvernünftig ist, von einem philosophischen „Standpunkt der Idee“ (MEW 1, 50) anhand eines Maßstabes der Wahrheit und der Vernunft zu kritisieren. Das, was nur vernünftig zu sein scheint, muss kritisiert werden, um das wirkliche Wesen der Dinge erkennen zu können. Die Kritik, so Marx in seinen *Debatten über Pressefreiheit*, verlässt hierfür den Standpunkt, „der mir die Welt und die menschlichen Verhältnisse

nur in ihrem äußerlichen Schein zeigt, ihn als unfähig zu erkennen, den Wert der Dinge zu beurteilen“ (MEW 1, 50). In starker Anlehnung an Hegelsche Terminologie schreibt Marx weiterhin: „Wir müssen also das Maß des Wesens der innern Idee an die Existenz der Dinge legen“ (MEW 1, 50). In dieser Prüfung, ob die bloße Existenz der Dinge dem normativen Anspruch der Idee dieser Dinge entspricht, liegt für Marx das Wesen der Kritik. In seiner Doktordissertation schreibt er: „Es ist die *Kritik*, die die einzelne Existenz am Wesen, die besondere Wirklichkeit an der Idee mißt“ (MEW 40, 326/328) Kritik bedeutet demnach also, vereinfacht gesagt, die schlechte und falsche Wirklichkeit an der guten und richtigen Idee dieser Wirklichkeit als Maßstab zu messen.

Obwohl Marx diese Auffassung in auffälliger terminologischer Nähe zu Hegel formuliert, distanziert er sich mit ihr sachlich von Hegel. Hegel fasst die Idee bzw. die Vernunft nämlich nicht bloß als ein besonderes Prinzip der Philosophie, sondern vertritt die Auffassung, dass die menschliche Wirklichkeit, zumindest grundsätzlich, immer schon auf eine rationale Weise strukturiert ist. Die Idee bzw. die Vernunft ist der Wirklichkeit daher nicht entgegengesetzt, sondern mit ihr identisch. Das heißt allerdings auch für Hegel nicht, dass alles, was ist, automatisch vernünftig ist. Das, was nicht vernünftig, sondern bloß zufällig und unwesentlich ist, bezeichnet Hegel als bloße ‚Existenz‘, die normativ unterhalb der vernünftig strukturierten ‚Wirklichkeit‘ rangiert. Die Existenz dafür zu kritisieren, dass sie nicht mit der Vernunft übereinstimmt, ist demnach eine Tautologie. Für eine Kritik, die die Existenz an der Idee misst, hat Hegel folglich kaum mehr als Spott übrig. In der *Enzyklopädie* schreibt er:

[W]er wäre nicht so klug, um in seiner Umgebung vieles zu sehen, was in der Tat nicht so ist, wie es sein soll? Aber diese Klugheit hat unrecht, sich einzubilden, mit solchen Gegenständen und deren Sollen sich innerhalb der Interessen der philosophischen Wissenschaft zu befinden. Diese hat es nur mit der Idee zu tun, welche nicht so ohnmächtig ist, um nur zu sollen und nicht wirklich zu sein. (Hegel 1830, 49)

Zwar ist der von Marx vertretene Kritikbegriff etwas weniger harmlos, als die von Hegel verspottete ‚kritische Klugheit‘. Denn Marx knüpft an der Differenz zwischen Wirklichkeit und Existenz bei Hegel an und weitet sie gegen Hegel zur Differenz zwischen Idee und Wirklichkeit aus, um auch die Wirklichkeit durch eine von ihr

unterschiedene Vernunft kritisieren zu können, die Hegel noch mit der Wirklichkeit identifiziert hatte. Wenn aber nicht nur die Existenz, d.h. letztlich historisch zufällige und strukturell bedeutungslose Aspekte der Wirklichkeit, sondern auch die Wirklichkeit selbst, d.h. ihre Grundstrukturen, nicht mit der Idee übereinstimmt, hört die Idee auf, Element der Wirklichkeit zu sein. Damit wird offenbar die gegenüber Kant fortschrittliche Position Hegels aufgegeben, dass Vernunft nicht nur subjektiv und theoretisch als geistige Fähigkeit von Individuen oder als partikulares Prinzip der Philosophie verstanden werden darf, sondern sie sich auch praktisch in objektiven und gesellschaftlichen Strukturen manifestiert. Die Idee wird bei Marx zu einem normativen Prinzip der subjektiven Vernunft, das der unvernünftigen objektiven gesellschaftlichen Wirklichkeit entgegeng gehalten wird.<sup>2</sup> Das hat auch politische Konsequenzen: Die Kritik an der Wirklichkeit auf Grundlage der Idee scheint im linkshegelianischen Modell vorrangig eine Aufgabe der von der Praxis noch losgelösten Theorie (vgl. MEW 40, 327), von kritischen Intellektuellen oder philosophisch gebildeten Journalisten, wie Marx zu dieser Zeit selbst einer ist, d.h. der bürgerlichen Öffentlichkeit.

Marx' Abgrenzung von Hegel eröffnet eine grundsätzliche systematische Aporie radikaler Kritik: Die Hegelsche Identifikation von Vernunft bzw. Idee und Wirklichkeit schließt die Möglichkeit radikaler Kritik der Wirklichkeit eigentlich aus. Denn in einer von Vernunft durchdrungenen Wirklichkeit kann es eigentlich kein rationales oder normatives Desiderat geben, das in dieser Wirklichkeit *grundsätzlich* verfehlt wird. Wenn eine radikale Kritik der Wirklichkeit möglich sein soll, müssen Wirklichkeit und Vernunft deshalb – wie bei Marx – voneinander getrennt werden. Mit dieser Trennung geht aber die Gefahr einher, Vernunft und Kritik als gegenüber der Wirklichkeit externe Ansprüche eines nur theoretischen und subjektiven Standpunktes zu verstehen. Die normativen Ambitionen der Kritik kommen dann über Sollensforderungen nicht hinaus. Sie bleiben ihrem Gegenstand, den praktischen und objektiven gesellschaftlichen Verhältnissen, äußerlich oder gehen gar an ihnen vorbei, und steuern auf einen vor- oder sogar unpolitischen Moralismus zu. Man könnte

<sup>2</sup> Allerdings vertritt Marx diesen Kritikbegriff nicht naiv. In seiner Doktordissertation weist er darauf hin, dass eine Trennung der Idee von der Wirklichkeit nicht nur für die kritisierte Wirklichkeit, sondern auch für die Idee als Maßstab der Kritik problematisch ist (vgl. MEW 40, 329). Für sein erstes Kritikmodell bleibt diese Einsicht aber noch ohne Konsequenzen. Sie macht sich erst in den folgenden Modellen bemerkbar.

dieses Problem als *normativen Externalismus radikaler Kritik* bezeichnen. Um dem *Externalismus* zu begegnen, ohne aber die Möglichkeit *radikaler Kritik* aufzugeben, müsste die Trennung von Vernunft und Wirklichkeit, anstatt als Trennung der Philosophie von der gesellschaftlichen Wirklichkeit, vielmehr *innerhalb* der Wirklichkeit selbst verortet werden. Erst wenn das gelingt, könnte Marx einerseits an der entscheidenden Hegelschen Einsicht festhalten, dass die Vernunft (sowie die Unvernunft) nie bloß individuell oder vorgesellschaftlich, sondern immer auch Teil der gesellschaftlichen Wirklichkeit ist – ohne sich damit aber andererseits zugleich auf Hegels vollständige Identifizierung von Vernunft und Wirklichkeit verpflichten zu müssen und damit wiederum die Möglichkeit radikaler Kritik preiszugeben. Dieser Herausforderung stellt sich Marx in der 1843 verfassten *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* und in dem ebenfalls 1843 verfassten und 1848 in den *Deutsch-Französischen Jahrbüchern* erschienenen Text *Zur Judenfrage*. Mit seiner in diesen Texten radikalisierten Kritik der bürgerlichen Gesellschaft (2.) radikalisiert Marx auch seinen Kritikbegriff (3. u. 4.).

## **2. Kritik der bürgerlichen Gesellschaft**

206

Der Text *Zur Judenfrage* kann als Marx' erstes Programm radikaler Gesellschaftskritik gelesen werden: In diesem Text kritisiert er nicht mehr nur die politische, sondern auch die ökonomische Wirklichkeit der bürgerlichen Gesellschaft, die er schon mit seinem Ende 1842 verfassten Beitrag zu den *Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz* im Rheinischen Landtag und seinen Untersuchungen über die soziale Lage der Moselbauern 1843 (vgl. MEW 1, 172–199) in den Blick genommen hatte. Die gesellschaftstheoretischen Ansätze zu einer Kritik der bürgerlichen Gesellschaft in der *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* werden in der Ende 1843 verfassten Schrift *Zur Judenfrage* zu einer eigenständigen kritischen Gesellschaftsanalyse ausgebaut. In den 1844 verfassten *Kritischen Randglossen* bekennt sich Marx vor diesem Hintergrund dann ausdrücklich zum Sozialismus und bricht mit seinen zuvor eher radikal liberalen Ansichten. Mit dieser Radikalisierung

transformiert er das linkshegelianische Kritikmodell in ein sozialrevolutionäres Kritikmodell.<sup>3</sup>

Im Staat, so Marx in der *Judenfrage*, führt der Mensch als „*Gemeinwesen*“ sein „*Gattungsleben* [...] im Gegensatz zu seinem materiellen Leben.“ (MEW 1, 354–355). In ihm gilt er als „*souveränes*, als höchstes Wesen“ (MEW 1, 360). In der bürgerlichen Gesellschaft bzw. auf dem kapitalistischen Markt hingegen lebt der Mensch als „*Privatmensch*“ „egoistisch[...]“, als ein „auf sein Privatinteresse und seine Privatwillkür zurückgezogenes und vom Gemeinwesen abgesondertes Individuum“ (MEW 1, 366), das andere Menschen „als Mittel betrachtet, sich selbst zum Mittel herabwürdigt und zum Spielball fremder Mächte wird“ (MEW 1, 355). In ihr lebt der Mensch, „wie er durch die ganze Organisation unserer Gesellschaft verdorben, sich selbst verloren, veräußert, unter die Herrschaft unmenschlicher Verhältnisse und Elemente gegeben ist“ (MEW 1, 360). In der politischen Sphäre des Staates, so lässt sich Marx' Diagnose zusammenfassen, ist der Mensch demnach ein allgemeines Gattungs- und Gemeinwesen, in der ökonomischen Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft hingegen ist er ausschließlich ein einzeltes Individuum. Als *homo politicus* verfügt der Mensch über Selbstbestimmung und ist der Zweck politischen Handelns. Als *homo oeconomicus* hingegen ist der Mensch fremdbestimmt und nur Mittel für andere Zwecke.

Entscheidend für Marx' Weiterentwicklung seiner bisherigen Position ist, dass er die politische Sphäre des Staates mit der Idee und die ökonomische Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft mit der Existenz identifiziert und sein hegelianisches Vokabular dadurch gesellschaftstheoretisch konkretisiert: In den *Kritischen Randglossen*, die er wenige Monate nach der *Judenfrage* verfasst hat, bezeichnet er den Gegensatz zwischen dem Staat und der bürgerlichen Gesellschaft als den „Gegensatz zwischen der allgemeinen Idee und der individuellen Existenz des Menschen“ (MEW 1, 408; vgl. auch MEW 1, 360). Das ist gegenüber seinem früherem Kritikprogramm ein entscheidender Fortschritt: Die zunächst mit Hegel vorgenommene Unterscheidung zwischen der Idee bzw. der Vernunft und der bloßen Existenz, die Marx dann gegen Hegel zum Unterschied zwischen Idee und

<sup>3</sup> Vgl. überblicksartig zum ‚sozialrevolutionären‘ Marx mit Fokus auf den Begriff der Kritik u.a. Röttgers 1975, 253–277, Heinrich 2014, S. 86–120, Arndt 2012, S. 14–62 u. Strehle 2019.



Wirklichkeit ausgeweitet hatte, geht nicht mehr mit einer Trennung von subjektiven theoretischen oder normativen Vorstellungen einerseits und der objektiven praktischen Realität andererseits einher. Marx versteht Normativität jetzt nämlich nicht mehr bloß als subjektive Vorstellung, sondern in erster Linie als eine Normativität, die sich in gesellschaftlichen Institutionen ausdrückt. Der Gegensatz zwischen der Idee und der Wirklichkeit wird folglich nicht mehr als Gegensatz zwischen Idee und Wirklichkeit, sondern vielmehr als Gegensatz zwischen Staat und bürgerlicher Gesellschaft, d.h. als Gegensatz der gesellschaftlichen Wirklichkeit *selbst* verstanden.<sup>4</sup> Damit verbindet Marx die Einsicht, dass die nicht-wirkliche Vernunft in der Form des Staates ebenso defizitär ist, wie die nicht-vernünftige Wirklichkeit in der Form der kapitalistischen Ökonomie: „Der *wirkliche* Mensch ist erst in der Gestalt des *egoistischen* Individuums, der *wahre* Mensch erst in der Gestalt des *abstrakten citoyen* anerkannt“ (MEW 1, 370, erste Herv. G.S.). Wahrheit und Idee bleiben in der politischen Sphäre demnach unwirklich und abstrakt, weil sie auf einen gesellschaftlichen Sonderbereich beschränkt bleiben. Sie durchdringen nicht den größeren wirklichen Bereich der bürgerlichen Gesellschaft, nämlich die kapitalistische Ökonomie, die nicht die Vernunft in sich realisiert. Das Vernünftige bzw. Wahre bleibt partikular und ist nicht das Wirkliche und das allgemeine Wirkliche ist nicht das Wahre bzw. Vernünftige. Dieser Chiasmus formuliert die innere Selbstverkehrung und Selbstverfehlung der gesellschaftlichen Wirklichkeit: Die bürgerliche Gesellschaft ist eine „verkehrte Welt“ (MEW 1, 340). Das Ziel radikaler Kritik kann demnach nicht mehr darin bestehen, die selbst einseitige und defizitäre Idee zum Maßstab der defizitären Wirklichkeit zu machen, sondern darin, die Trennung und Entgegensetzung beider in ihrer Gestalt von Staat und Gesellschaft aufzuheben.

### 3. Sozialevolutionäre Kritik

Dementsprechend übt Marx eine deutliche (Selbst-)Kritik an seinem früheren Kritikmodell. Das Modell der ‚linkshegelianischen‘ Kritik bezeichnet er jetzt polemisch als ‚vulgär‘ oder ‚dogmatisch‘ (vgl. MEW 1, 296). Diese Kritik „findet überall Widersprüche. Das ist selbst noch dogmatische Kritik, die mit ihrem

<sup>4</sup> Heinrich 2014, S. 103 ist hingegen der Auffassung, dass sich die grundlegende Struktur der Marx’schen Konzeption in der *Judenfrage* nicht geändert habe.

Gegenstand *kämpft*, so wie man früher etwa das Dogma der heiligen Dreieinigkeit durch den Widerspruch von eins und drei beseitigte.“ (MEW 1, 296) Diese Kritik, so lässt sich Marx Gedanke ausführen, hat ihren Gegenstand noch nicht zureichend verstanden und befindet sich in nur einer internen Auseinandersetzung mit ihm, da sie ihn als widersprüchlich kritisiert und für eine Seite dieses Widerspruches Partei ergreift. Dadurch bleibt sie dem Widerspruch aber verhaftet und reproduziert ihn. Sie ist nicht in der Lage, den Widerspruch ihres Gegenstandes aus seiner inneren Struktur zu erklären, ihn als hinsichtlich des Gegenstandes notwendig einzusehen, und damit auch eine normativ über den Gegenstand hinausführende Perspektive einzunehmen.

In genau solch einer Analyse der notwendigen Widersprüche der gesellschaftlichen Wirklichkeit besteht für Marx' das Wesen der sozialrevolutionären bzw., in Marx Worten, ‚wahren‘ Kritik:

Die wahre Kritik dagegen zeigt die innere Genesis der heiligen Dreieinigkeit im menschlichen Gehirn. Sie beschreibt ihren Geburtsakt. So weist die wahrhaft philosophische Kritik der jetzigen Staatsverfassung nicht nur Widersprüche als bestehend auf, sie *erklärt* sie, sie begreift ihre Genesis, ihre Notwendigkeit. Sie faßt sie in ihrer *eigentümlichen* Bedeutung [...]. (MEW 1, 296)

209

Dieser Kritik kann es nicht darum gehen, nur einen Widerspruch zwischen der gesellschaftlichen Wirklichkeit und den gesellschaftlichen Normen zu konstatieren. Vielmehr muss dieser Widerspruch aus der inneren Struktur der bürgerlichen Gesellschaft selbst erklärt werden. Diesen Gedanken einer immanenten Kritik der gesellschaftlichen Wirklichkeit hat Marx in dem berühmten Diktum formuliert, „daß wir nicht dogmatisch die Welt antizipieren, sondern erst aus der Kritik der alten Welt die neue finden wollen“ (MEW 1, 344). Damit weist er die Trennung zwischen Normativität und Faktizität, d.h. die Trennung zwischen der Idee als dem Maßstab der Kritik und der kritisierten Wirklichkeit zurück, die noch das linkshegelianische Kritikmodell kennzeichnete. Zwar vermeidet das sozialrevolutionäre Kritikmodell dadurch das Problem des normativen Externalismus, ist allerdings mit zwei neuen Problemen konfrontiert. Das erste Problem könnte man als Problem der *normativen Begründung* bezeichnen:<sup>5</sup> Wenn, wie in der von Marx intendierten *immanenten* Kritik, das, was sein soll, aus dem, was ist, entwickelt wird, handelt sich Marx dann

<sup>5</sup> Vgl. zum Begründungsproblem auch Spoo 2020.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 9	n. 18	Outubro 2020	p. 202-218
--------------------------	-------	-------	--------------	------------

nicht einen naturalistischen Fehlschluss ein, der Faktizität mit Normativität verwechselt? Die Antwort auf diese Frage lautet, dass in Marx' an Hegel orientiertem Verständnis von Wirklichkeit Faktizität und Normativität keine Gegensätze, sondern gleichermaßen Aspekte der Wirklichkeit sind: Die gesellschaftliche Wirklichkeit weist als solche immer schon normative Aspekte und Dimensionen auf, die sich in gesellschaftlichen Praxen, Institutionen, Verhältnissen und Strukturen materialisieren. Eben darin besteht die Pointe von Marx' Gesellschaftstheorie in der *Judenfrage*, die Idee nicht philosophisch, sondern, in der Gestalt des Staates, als Teil der praktischen gesellschaftlichen Wirklichkeit zu verstehen. Daraus folgt, dass die radikale Kritik nicht bloß einseitig an die normativen Instanzen der gesellschaftlichen Wirklichkeit anschließt, um dann anzuprangern, dass sie permanent verletzt werden und ihre Achtung einzufordern. Vielmehr geht es Marx darum, zu zeigen, dass sich Normativität und Faktizität in der liberal-kapitalistischen Gesellschaft wechselseitig durcheinander hervorbringen und durchdringen: Sowohl die *Hervorbringung* als auch die *Verletzung* ihrer eigenen Normen ist in der Struktur der kapitalistischen Gesellschaft selbst immer schon gleichursprünglich angelegt – und deshalb ist eine radikale Veränderung dieser Gesellschaft nötig. Auch wenn sich das Problem der Begründung der Kritik so lösen lässt, stellt sich dem sozialrevolutionären Modell aber noch ein Anschlussproblem, das sich nicht so leicht innerhalb dieses Modells lösen lässt. Man könnte dieses zweite Problem als Problem des *normativen Internalismus* bezeichnen: Wie lässt sich aus der ‚internen‘ Diagnose, dass ein Gegenstand notwendigerweise selbstwidersprüchlich verfasst ist, der Schritt hin zu seiner radikalen Veränderung ableiten? Eine notwendige Selbstwidersprüchlichkeit, ja selbst eine notwendige Selbstverfehlung, führt nur dann zu einer Veränderung, wenn die *Widerspruchsvermeidung* oder *Selbsterfüllung* als normatives Ziel bereits vorausgesetzt sind. Es ist aber fraglich, ob diese normativen Voraussetzungen allein aus der internen Analyse der Widersprüche des Gegenstandes entwickelt werden können, oder ob sie nicht doch extern hinzutreten müssen, um eine Veränderung zu initiieren. In Marx sozialrevolutionärem Modell bleibt diese Frage jedenfalls ungelöst. Sie wird erst im geschichtsphilosophischen Kritikmodell aus dem *Kapital* beantwortet.

Wie schon der linkshegelianische so hat auch der sozialrevolutionäre Kritikbegriff bestimmte politische Konsequenzen. Er ist mit der ihm von vornherein eingeschriebenen Perspektive einer Überwindung der gesellschaftlichen Verkehrungen und Widersprüche immer auch Element verändernder Praxis. Dieser *praktische* Impetus unterscheidet das sozialrevolutionäre Kritikmodell von dem rein *theoretischen* Status der Kritik im linkshegelianischen Modell. Der Ort der Kritik ist daher auch nicht mehr, wie noch in Marx' frühesten Schriften, der Diskurs bürgerlicher Öffentlichkeit, sondern er besteht in den gesellschaftlichen Kämpfen und Konflikten, in denen die gesellschaftlichen Widersprüche praktisch ausgetragen und auf die Spitze getrieben werden. Dieser radikale Begriff der Kritik ist somit selbst eine Kritik des liberal-bürgerlichen Verständnisses. Marx pointiert die politischen Konsequenzen seiner radikalen Kritikauffassung so, dass es darum geht, „unsre Kritik an die Kritik der Politik, an die Parteinahme in der Politik, also an *wirkliche* Kämpfe anzuknüpfen und mit ihnen zu identifizieren“ (MEW 1, 345). Der Gedanke dieser Parteinahme der Kritik wiederum lässt sich als eine Art Antwort auf das Problem des Internalismus interpretieren: Die Parteinahme versteht Marx nämlich als „Selbstverständigung (kritische Philosophie) der Zeit über ihre Kämpfe und Wünsche“ (MEW 1, 346). Marx ist der Auffassung, dass die Kämpfe und Konflikte entlang der Linien der gesellschaftlichen Widersprüche noch nicht *von selbst* zu einer gesellschaftlichen Transformation führen. Um das radikale Veränderungspotential der gesellschaftlichen Widersprüche wirklich zu aktivieren, bedarf es deshalb der sozialrevolutionären Kritik, die den sozialen Konflikten und Kämpfen ihren für sie zunächst nur impliziten radikalen und sozialrevolutionären Telos expliziert:

Die Reform des Bewußtseins besteht *nur* darin, daß man die Welt ihr Bewußtsein innerwerden läßt, daß man sie aus dem Traum über sich selbst aufweckt, daß man ihre eignen Aktionen ihr *erklärt*. [...]. Es wird sich dann zeigen, daß die Welt längst den Traum von einer Sache besitzt, von der sie nur das Bewußtsein besitzen muß, um sie wirklich zu besitzen. (MEW 1, 346)

Im geschichtsphilosophischen Modell der Kritik bietet Marx eine andere Lösung für das Problem des normativen Internalismus an und mit dieser Lösung entfällt auch die bewusstseinsbildende und praktische Funktion der Kritik.

#### **4. Geschichtsphilosophische Kritik**

Mit dem geschichtsphilosophischen Modell der Kritik im *Kapital* reagiert Marx nicht nur auf den normativen Externalismus des linkshegelianischen Modells, sondern ebenfalls auf den normativen Internalismus des sozialrevolutionären Modells. Seine geschichtsphilosophische Konzeption einer objektiven Selbstkritik und Selbstüberwindung der kapitalistischen Gesellschaft drängt dabei jedoch die politische und praktische Bedeutung von Kritik zurück. Im *Kapital* finden sich zwar kaum explizite Überlegungen zum Kritikbegriff, allerdings lässt sich aus der kapitalismuskritischen Gesamtargumentation des Werks und verstreuten Bemerkungen ein recht schlüssiges Kritikmodell rekonstruieren.<sup>6</sup>

Im ersten Abschnitt des *Kapitals* untersucht Marx die elementaren Strukturen kapitalistischer Gesellschaften, den Wert, die Ware und den Warentausch. Sie bilden die Grundlage für die Produktion- und Akkumulation von Kapital, weil die spezifisch kapitalistische Ausbeutung der Arbeitskraft nur möglich ist, wenn die Arbeit als Ware gekauft werden kann. Die Zirkulationssphäre des Marktes, in der die Marktteilnehmer mit freiem Willen einen Äquivalententausch eingehen, versteht Marx dabei – anders als man auf den ersten Blick meinen könnte – tatsächlich unpolemisch als eine Art Ursprungsort der bürgerlichen Ideale von Freiheit und Gleichheit:

Die Sphäre der Zirkulation oder des Warenaustausches, innerhalb deren Schranken Kauf und Verkauf der Arbeitskraft sich bewegt, war in der Tat ein wahres Eden der angeborenen Menschenrechte. Was allein hier herrscht, ist Freiheit, Gleichheit, Eigentum und Bentham. (MEW 23, 189)

Nach seiner Untersuchung der Zirkulationssphäre analysiert Marx die Produktionssphäre und den Akkumulationsprozess des Kapitals und zeigt, dass der Kapitalismus notwendigerweise und aus innerer Konsequenz die rücksichtslose Ausbeutung von Mensch und Natur betreibt. Bevor Marx den Gesamtprozess kapitalistischer Akkumulation resümiert, hält er fest:

<sup>6</sup> Vgl. u.a. zum Kritikbegriff im *Kapital* knapp Heinrich 2009.

Sosehr die kapitalistische Aneignungsweise also den ursprünglichen Gesetzen der Warenproduktion ins Gesicht zu schlagen scheint, so entspringt sie doch keineswegs aus der Verletzung, sondern im Gegenteil aus der Anwendung dieser Gesetze. (MEW 23, 610)

Freiheit und Gleichheit als Ideale der bürgerlichen Gesellschaft widersprechen demnach nicht der Ungleichheit und Unfreiheit im Kapitalismus, sondern bringen diese systematisch hervor. Nicht die *Verletzung* der Ideale der bürgerlichen Gesellschaft, so Marx' im *Kapital* radikalisierte Kritik, sondern ihre *Realisierung* führt zur Ausbeutung der Lohnabhängigen. Das Kernproblem ist daher nicht mehr, anders als noch in der *Judenfrage*, dass die bürgerliche Gesellschaft aus innerer Notwendigkeit ihre Ideale *verletzt*, sondern es sind diese Ideale *selbst*, die zu Ausbeutung und Herrschaft führen.

Vor diesem Hintergrund verschärft Marx auch nochmal seine Kritik der linkshegelianischen Kritik und des normativen Externalismus. Er wirft dieser Kritik jetzt nicht mehr, wie noch zur Zeit der *Judenfrage*, vor, dass sie hilflos mit ihrem Gegenstand ringt, weil sie ihn trotz aller genuin kritischen Absicht nicht zureichend verstanden hat. Mit dieser früheren Diagnose konzidiert Marx einer solchen Kritik immerhin noch eine echte kritische Spannung zu ihrem Gegenstand. Im *Kapital* spricht er ihr eine solche Spannung vollends ab. Marx' entsprechende Argumentation lässt sich anhand von zwei Optionen wie folgt zuspitzen: Entweder trifft die Beurteilung der Wirklichkeit anhand ihrer Idee diese Wirklichkeit. Dann ist sie aber letztlich keine Kritik mehr, sondern eine Bejahung, weil sie bestenfalls die strukturellen und funktionalen Normen dieser Wirklichkeit einklagt. Oder sie zielt darauf ab, als wirkliche Kritik, andere Normen einzuklagen, dann misst sie die Wirklichkeit aber an einem ihr fremden Maßstab und geht schlichtweg an ihr vorbei. Als Vertreter der ersten Option, d.h. einer immanenten (Schein-)Kritik der bürgerlichen Gesellschaft, nennt Marx den „Freihändler vulgaris“, der der Zirkulationssphäre seine „Anschauungen, Begriffe und Maßstab für sein Urteil über die Gesellschaft des Kapitals und der Lohnarbeit entlehnt“ (MEW 23, 191). Die im Warentausch geltenden Ideen von Freiheit und Gleichheit als die urtypischen Ideen der kapitalistischen Produktionsweise sind aber nicht geeignet, die auf den Warentausch gegründete kapitalistische Produktions- und Akkumulationsweise zu kritisieren, sondern sie bejahen ihn vielmehr. Als Vertreter der zweiten Option, d.h.

einer Kritik anhand äußerlicher Maßstäbe, nennt Marx paradigmatisch Proudhon und Gilbart, die den Kapitalismus auf naturrechtlicher Grundlage kritisieren:

Mit Gilbart [...] von natürlicher Gerechtigkeit hier zu reden ist Unsinn. Die Gerechtigkeit der Transaktionen, die zwischen den Produktionsagenten vorgehen, beruht darauf, daß diese Transaktionen aus dem Produktionsverhältnissen als natürliche Konsequenz entspringen. (MEW 25, 351f.)

Und gegen Proudhon gerichtet schreibt Marx:

Weiß man etwa mehr über den „Wucher“, wenn man sagt, er widerspreche der „justice éternelle“ und der „équité éternelle“ und der „mutualité éternelle“ und anderen „vérités éternelles“, als die Kirchenväter wußten, wenn sie sagten, er widerspreche der „grâce éternelle“, oder „foi éternelle“, der „volonté éternelle de dieu“? (MEW 23, 100)

In dieser Polemik gegen Gilbart und Proudhon, die die Wirklichkeit anhand eines postulierten Ideals kritisieren, eignet Marx sich gewissermaßen den Spott Hegels gegen eine Kritik des abstrakten Sollens an, die noch Marx linkshegelianisches Kritikmodell getroffen hatte: eine bloße Kritik des Kapitalismus anhand von naturrechtlich oder anderweitig extern begründeten Normen versteht ihn nicht, trifft ihn nicht und ist ihm deshalb hilflos ausgeliefert.

214

Es ist keine Überraschung, dass sich Marx nicht nur in der Kritik eines falschen Kritikverständnisses, sondern auch in der Konzeption des richtigen Kritikmodells Hegel wieder annähert. In der Vorrede zur *Phänomenologie des Geistes* schreibt Hegel: „Das leichteste ist, was Gehalt und Gediegenheit hat, zu beurteilen, schwerer, es zu fassen, das schwerste, was beides vereinigt, seine Darstellung hervorzubringen.“ (Hegel 1807, 11). Hier formuliert Hegel programmatisch die Idee, das Verstehen des Gegenstandes und dessen Kritik zu verbinden, was er dann methodisch sowohl in der *Phänomenologie* als auch in der *Logik* durchführt: Die Kritik ist demnach keine Beurteilung der Sache von einem der Sache äußerlichen Standpunkt. Eine solche Kritik, die die Sache nur beurteilt, ohne sie zu ‚fassen‘, hat mit der Sache letztlich eigentlich gar nichts zu tun und schlägt deshalb als Kritik *dieser Sache* fehl. Das Verstehen der Sache hingegen, das auf Kritik der Sache verzichtet, verkennt die innere Dynamik und die innere Spannung einer Sache und fasst sie deshalb nur verkürzt und einseitig. In der gelungenen Darstellung einer Sache verbinden sich beide Hinsichten: Kritik bedeutet hier nicht, von außen eine Kritik der Sache zu üben,

sondern darzustellen, wie sich die Sache gewissermaßen *selbst* kritisiert, d.h., allgemein formuliert, ihre Ambivalenzen, ihre Spannungen und Widersprüche dynamisch austrägt und sich dadurch verändert. Kritik ist, kurz gesagt, nicht mehr subjektiv, sondern objektiv. Es ist genau dieses Programm einer *objektiven Kritik*, das Marx im *Kapital* übernimmt. In einem Brief an Kugelmann schreibt er zur Methode des *Kapitals*:

Die Arbeit, um die es sich zunächst handelt, ist *Kritik der ökonomischen Kategorien* oder, if you like, das System der bürgerlichen Ökonomie kritisch dargestellt. Es ist zugleich Darstellung des Systems und durch die Darstellung Kritik desselben.“ (MEW 29, 550)

Bei Marx' *Kapital* handelt es sich, gewissermaßen analog zu Hegels *Logik*, um eine Darstellung des kapitalistischen Systems, das aus seiner Elementarform, der Ware, entwickelt wird, um aus innerer Konsequenz dieses Systems zu zeigen, wie es sich in Selbstwidersprüche und in Krisen manövriert. Die Kritik des Kapitalismus ist dabei keine Aufgabe mehr, die von einem spezifischen subjektiven Standpunkt *an* diesem System geübt wird, sondern dieses System kritisiert sich durch den Vollzug der eigenen Akkumulations- und Krisendynamik *selbst*. Diese objektive ‚Selbstkritik‘ führt schließlich geradezu von selbst in eine Selbstaufhebung. Für die bewusste politische Aktion von Subjekten bleibt in dieser Konzeption nicht mehr viel Raum. Wie Marx zum Ende des *Kapitals* schreibt, vollzieht sich diese Selbstaufhebung „durch das Spiel der immanenten Gesetze der kapitalistischen Produktion selbst [...]. [D]ie kapitalistische Produktion erzeugt mit der Notwendigkeit eines Naturprozesses ihre eigne Negation. Es ist Negation der Negation.“ (MEW 23, 790f.) Diese objektive Negation der Negation bezeichnet Marx als die geschichtliche Tendenz der kapitalistischen Akkumulation (vgl. MEW 23, 789). Die objektive Selbstkritik der kapitalistischen Akkumulation lässt sich daher als geschichtliche Kritik und das entsprechende Kritikmodell als geschichtsphilosophisch bezeichnen.

### 5. Welche Kritik verändert die Welt?

Rückblickend lassen sich den drei verschiedenen Kritikmodellen, der linkshegelianischen Kritik, der sozialrevolutionären Kritik und der geschichtsphilosophischen Kritik, drei verschiedene Verständnisse der gesellschaftlichen Wirklichkeit zuordnen: In seinen frühesten Schriften versteht Marx

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 9	n. 18	Outubro 2020	p. 202-218
--------------------------	-------	-------	--------------	------------



unter Kritik, dass Ideen bzw. Normen von subjektiven Akteuren als Maßstab an die falsche gesellschaftliche Wirklichkeit angelegt werden, um einen Widerspruch zwischen Normen und Wirklichkeit zu kritisieren. Kritik basiert in diesem linkshegelianischen Modell auf dem Widerspruch zwischen der objektiven Wirklichkeit und subjektiven Normen. Sowohl die Normen als auch die Kritik der Wirklichkeit auf Grundlage dieser Normen ist *subjektiv*. Bald darauf versteht Marx die Ideen bzw. Normen im Modell der sozialrevolutionären Kritik nicht mehr subjektiv, sondern interpretiert den Widerspruch zwischen Normen und faktischer Wirklichkeit als Widerspruch zwischen Staat und bürgerlicher Gesellschaft. Der Widerspruch zwischen Normativität und Faktizität ist somit keiner mehr zwischen der subjektiven Idee einerseits und der Gesellschaft andererseits, sondern der Widerspruch zwischen Normen und Faktizität wird selbst als gesellschaftlich-institutioneller Widerspruch zwischen Staat und Markt, also objektiv interpretiert. Der Kritik fällt die Aufgabe zu, diesen Widerspruch innerhalb von gesellschaftlichen Konflikten zu explizieren und diese Konflikte an der radikalen Veränderung als Aufhebung dieses Widerspruches zu orientieren. Im Unterschied zum ersten Modell werden in diesem zweiten Modell die Normen objektiv verstanden, die Kritik ist aber nach wie vor subjektiv. Dies ändert sich im dritten Modell. Hier geht Marx in zweifacher Hinsicht über die ersten beiden Modelle hinaus, weil er Kritik erstens gar nicht mehr auf gesellschaftlichen Normen gründet und die Kritik zweitens nicht mehr subjektiv, sondern objektiv versteht: Der für die Kritik entscheidende Widerspruch ist nicht mehr der Widerspruch zwischen gesellschaftlich verstandenen Normen und der faktischen Wirklichkeit dieser Gesellschaft, sondern ein faktischer Selbstwiderspruch der Gesellschaft, nämlich der zwischen Kapital und Arbeit. Folglich ist die Kritik keine Aufgabe mehr von gesellschaftlichen Akteuren im Anschluss an gesellschaftliche Normen. Vielmehr vollzieht sie sich als gewissermaßen anonyme Selbstkritik objektiver Entwicklungstendenzen der kapitalistischen Akkumulations- und Krisenprozesse, die schließlich gleichsam automatisch zu ihrer Selbstaufhebung führen.

Während das erste linkshegelianische Modell einen letztlich unpolitischen Moralismus oder Voluntarismus begünstigt, droht das dritte geschichtsphilosophische Modell die kritische und praktische Initiative, die im sozialrevolutionären Modell im

Fokus steht, in einen geschichtsphilosophischen Determinismus aufzulösen.<sup>7</sup> Obwohl das zweite sozialrevolutionäre Modell hier einen guten Kompromiss anbietet, bleibt in diesem Modell unklar, warum und wie sich aus der Diagnose objektiver gesellschaftlicher Widersprüche die subjektiv verstandene Kritik und Veränderung der Gesellschaft begründen lässt.

In Marx' Denkentwicklung lösen die Kritikmodelle einander ab und werden als Überbietung des überholten Vorgängermodells verstanden. Aufgrund der Stärken und Schwächen der jeweiligen Modelle scheint es aber aussichtsreicher, nicht eines dieser Modelle zu privilegieren, sondern sie jeweils als Elemente in einen umfangreichen Kritikbegriff zu integrieren: Die Kritik des Kapitalismus ist wohl kaum, wie es das dritte Modell nahelegt, allein durch eine Einsicht in objektive geschichtliche Krisentendenzen (die im Übrigen immer zweifelhafter werden, je länger der Kapitalismus fortbesteht) motiviert, sondern zumindest auch, wie im ersten Modell, durch subjektive Freiheits- und Gerechtigkeitsvorstellungen. Diese bleiben aber kraftlos, wenn sie als Normen im luftleeren Raum postuliert werden, sondern sie müssen sich, wofür das zweite Modell plädiert, in den gesellschaftlichen Kämpfen aktualisieren lassen, ihnen als brauchbarer Leitfaden dienen, und auch, wofür das dritte Modell steht, im Horizont der geschichtlichen Möglichkeiten formuliert werden. Erst dann lässt sich der Sozialismus jenseits von vermeintlichen harten Naturgesetzen der Geschichte einerseits und luftigen utopischen Hoffnungen andererseits als reale politische Möglichkeit begründen.

### **Literatur**

MEW Marx, Karl/Engels, Friedrich: *Werke*. Hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Berlin 1976ff.

Arndt, Andreas 2012: *Karl Marx. Versuch über den Zusammenhang seiner Theorie*. 2. Auflage. Berlin.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1830: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Erster Teil. 11. Auflage. Frankfurt am Main 2017.

<sup>7</sup> Vgl. hierzu Iber 2018.

- 1807: *Phänomenologie des Geistes. Gesammelte Werke*, Band 9. Hrsg. von Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede. Hamburg 1980.

Heinrich, Michael 2014: *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*. 6. Auflage. Münster.

- 2009: „Kritik bei Marx“. In: Devi Dumbadze u.a. (Hrsg.): *Erkenntnis und Kritik. Zeitgenössische Positionen*. Bielefeld, 41–48.

Iber, Christian 2018: „Revolution als Negation der Negation? Zu Marx’ Hegelrezeption“. In: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 43.3, S. 249–266.

Röttgers, Kurt 1975: *Kritik und Praxis. Zur Geschichte des Kritikbegriffs von Kant bis Marx*. Berlin.

Spoo, Georg 2020: „Ideal. Polemik. Revolution. Drei Typen der Kritik beim frühen Karl Marx (1841–44)“. In: Doris Maja Krüger/Markus Börner (Hrsg.): *Karl Marx in der Geschichte. Entstehung und Rezeption der Marx’schen Kritik*. Bielefeld (im Erscheinen).

Strehle, Samuel 2019: „Karl Marx: Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (1844)“. In: Gärtner, Christel/Pickel, Gert (Hrsg.): *Schlüsselwerke der Religionssoziologie*. Wiesbaden, 45–55.

# A CRÍTICA DE MARX À INVERSÃO HEGELIANA DA IDEIA COMO SUJEITO E DO HOMEM E DE SUAS PRODUÇÕES COMO PREDICADOS

Eduardo Ferreira Chagas<sup>1</sup>

## Resumo:

Mostrar-se-á que não é a Ideia absoluta de Hegel, mas o sujeito humano como sujeito de si que é sujeito de suas ideias e de suas instituições, como a família, a sociedade civil e o Estado. Estabelecer-se-á a crítica de Marx a Hegel por ele ter tomado não o homem, mas a ideia como central, como sujeito, como princípio produtor, do qual tudo deriva. Em Hegel, a realidade efetiva é a ideia realizada, ideia essa que Marx a tem, ao invés, apenas como produto do espírito humano, como predicado do sujeito humano. Hegel toma o predicado (a ideia) como independente e o faz sujeito. A ideia hegeliana enquanto sujeito e elemento criador e regulador do mundo, princípio que gera tudo a partir de sua autodeterminação, se assemelha ao ser sobrenatural e sobre-humano (Deus) do Cristianismo, que, em vez de ser produto da criação humana, resultado da vontade imaginária, se converte no ser criador de tudo, do homem e da natureza, que, assim privados de suas realidades materiais, de suas verdadeiras determinações, aparecem, pois, como manifestações, exteriorizações, da ideia, da atividade abstrata da Ideia Absoluta.

**Palavras-chave:** Marx. Sujeito-Predicado. Crítica de Marx a Hegel.

## MARX'S CRITICAL EVALUATION OF THE HEGELIAN INVERSION PROPOSITION OF IDEA AS SUBJECT, AND OF MAN AND HIS PRODUCTIONS AS PREDICATE

### Abstract:

It will be manifested that it is not Hegel's Absolute Idea, but the human subject, as the subject of himself, who is the essence of his ideas and his institutions, such as family, civil society and State. Marx's critique of Hegel will be revealed because the philosopher took not man, but the idea as central, as subject, as a producing principle, from which everything derives. In Hegel, the effective reality is the realized idea, a proposition that Marx supports, instead, only as a product of the human spirit, as a predicate of the human subject. Hegel takes the predicate (the idea) as an independent item and makes it a subject. Idea, as proposed by Hegel, as a subject and a creative and regulating element of the world, a principle that generates everything from its self-determination, resembles the supernatural and superhuman being (God) of Christianity, who, instead of representing the product of human creation, results from an imaginary will, and becomes the creator of everything, of man and of nature, which, thus deprived of their material realities, of their true determinations, appear, therefore, as manifestations, or externalizations of being that arises from the abstract activity of the Absolute Idea.

**Keywords:** Marx. Subject-Predicate. Marx's Critique of Hegel.

---

<sup>1</sup> Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE, 1989), Mestrado em Filosofia pela Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FAFICH) da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG, 1993), Doutorado em Filosofia pela Universität von Kassel (KASSEL, ALEMANHA, 2002) e Pós-Doutorado em Filosofia pela Universität Munster (Alemanha) (2018-2019). É professor efetivo (associado) do Curso de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC) e professor colaborador do Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da FAFED - UFC. Coordenador do Grupo de Estudos Marxistas – GEM –, vinculado ao Eixo Marxismo, Teoria Crítica e Filosofia da Educação, e ao Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da FAFED - UFC. Orientador do Programa Jovens Talentos/CNPQ. Atualmente, é Pesquisador Bolsista de Produtividade do CNPQ, é membro da Internationale Gesellschaft der Feuerbach-Forscher (Sociedade Internacional Feuerbach) e dedica suas pesquisas ao estudo da filosofia política, da filosofia de Hegel, do idealismo alemão e de seus críticos Feuerbach, Marx, Adorno e Habermas. E-mail: ef.chagas@uol.com.br. Academia.edu: <https://ufc.academia.edu/EduardoFChagas>. Homepage: [www.efchagas.wordpress.com](http://www.efchagas.wordpress.com). Editor da Revista Dialectus (<http://periodicos.ufc.br/dialectus>). C.V (Lates): <http://lattes.cnpq.br/2479899457642563>. ORCID: 0000-0003-1957-6117.

A posição de Marx sobre a subjetividade detecta-se, inicialmente, a partir de sua inversão da inversão hegeliana entre sujeito e predicado, entre sujeito e atributo, tomando o homem como sujeito tanto das ideias quanto das instituições sociais, como a família, a sociedade civil e o Estado. Isto é evidente, em 1843, em sua obra *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel (Aus der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie)* (1843)<sup>2</sup>, conhecida também como *Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, ou como a *Crítica de Kreuznach*, ou como *Manuscritos de Kreuznach*, ou, simplesmente, como *Crítica de 1843*, em que Marx crítica Hegel por ter, em sua obra *Princípios da Filosofia do Direito (Grundlinien der Philosophie des Rechts)* (1821), invertido os sujeitos em predicados, e os predicados em sujeitos, ou seja, por ter rebaixado o sujeito humano a sujeito posto por um outro ente (a ideia), tornando ele e todas as suas determinações meras efetivações da ideia abstrata. Apoiando-se em Feuerbach, para quem tanto a religião quanto a especulação filosófica invertem a relação entre sujeito e predicado (na religião, Deus é o sujeito, o criador, e o homem é o predicado, a criatura; e, na especulação, a ideia é o sujeito, e as instituições são predicados)<sup>3</sup>, Marx defende que Hegel também inverte a

<sup>2</sup> Essa obra, *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel (Aus der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie)* (1843), que permaneceu em Manuscrito, sem publicação na época de Marx, deixa de lado o Direito Abstrato, a Moralidade Subjetiva e as duas primeiras partes da Moralidade Objetiva, ou da Eiticidade, a Família e a Sociedade Civil, da Filosofia do Direito, e se concentra na crítica à concepção hegeliano de Estado, particularmente a partir da crítica ao § 161 da Filosofia do Direito, de Hegel. As quatro primeiras páginas, que se perderam, continham a crítica aos § 257, § 258, § 259 e § 260, que constituem o começo da análise do Estado e de suas instituições na Filosofia do Direito, de Hegel. Já a partir dessa obra, Marx, embora permanece fiel ao pensamento central de Hegel, se distância de Hegel e dos jovens hegelianos, ao não fazer culto ao Estado, ao negá-lo como uma organização política universal, racional; ao mostrar que o Estado, longe de ser uma esfera do interesse geral, determinante na formação, na organização e no desenvolvimento da sociedade, é, pelo contrário, determinado por essa sociedade, ou seja, que ele não é a encarnação da razão, nem uma mera forma mais elevada dos graus sucessivos de exteriorização, de determinação, da Moralidade Objetiva. Anos depois, em 1851, Marx se refere a essa obra nesses termos: “O primeiro trabalho que empreendi para dissipar as dúvidas que, então, me assaltavam, foi uma revisão crítica da Filosofia do Direito de Hegel, cuja introdução apareceu nos Anais Franco-Alemães, publicados em 1844, em Paris. A conclusão dessa crítica era que as instituições jurídicas e as diferentes formas de Estado não podem explicar-se por si mesmas ou por um suposto desenvolvimento do Espírito humano, mas que resultam das condições materiais de vida que Hegel, à imitação dos franceses e dos ingleses do século XVIII, designa com o nome de ‘sociedade burguesa’, cuja anatomia dá a economia política”. Cf. Marx, K. *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, p. 08.

<sup>3</sup> Para Feuerbach, o homem é, na sociedade moderna, um ser fragmentado, separado de sua essência, e é, precisamente, essa separação que se explica o processo subjetivo da fé, da crença religiosa. Esta Feuerbach vê como um produto da subjetividade humana marcada pela cisão entre sua essência, o gênero, o universal, e sua existência singular, individual. Como o homem não pode efetivar, na sua existência singular, o gênero, o universal, ele o projeta para fora de si, num ser exterior a ele (= em Deus). Resulta daqui que o objeto (o homem) torna-se sujeito, e o sujeito (o gênero, Deus) torna-se objeto, pois não foi Deus que criou o homem, mas o homem quem criou subjetivamente Deus à sua imagem e semelhança. Mas, na religião, essa verdade antropológica não é evidente, pois o que aparece é uma inversão: Deus como sujeito (como criador), e o homem como predicado (como criatura). A pretensão de Feuerbach é inverter essa inversão e mostrar que a discórdia, a oposição, entre

relação entre sujeito e predicado, fazendo, erradamente, da ideia o sujeito, e do homem e de suas instituições os predicados. Diante disto, Marx converte em sujeito o que Hegel julga predicado, e toma como predicado o que Hegel tem como sujeito.<sup>4</sup> Precisamente, a crítica de Marx a Hegel é que este comete uma dupla inversão: primeiro, ele toma as instituições, como a família, a sociedade civil e o Estado, como meras objetivações, corporações, de uma ideia. Tais instituições são para Marx, ao contrário, universalidades concretas, comunidades reais, enquanto realizações, objetivações, não da ideia, mas do sujeito humano; tais instituições têm, pois, como pressuposto o sujeito humano. Este é “o ser de todos os seres”; as instituições, família, sociedade civil e Estado, são produzidas por ele, e nelas ele se objetiva.<sup>5</sup> Segundo, Hegel inverte os sujeitos reais, a família e a sociedade civil, em atributos, em predicados abstratos da ideia de Estado. Entre essas instituições, Marx, em polêmica aqui com Hegel, precisa, por um lado, o caráter particular, privado e de classe da sociedade civil burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*) e, por outro, toma-a como a verdadeira premissa, o sujeito, do Estado moderno, que não pode superar a partir de suas instâncias, como Hegel quer, as contradições, como a riqueza, a pobreza, a abundância, a escassez, a propriedade privada, isto é, os conflitos entre os interesse gerais e os particulares, da sociedade civil burguesa.

Em Hegel, particularmente, em sua supracitada obra “*Princípios da Filosofia do Direito*”, a ideia da liberdade é central; ela é sujeito dela mesma e se desenvolve a partir dela mesma, de modo que a ideia da liberdade no Direito Abstrato, na Moralidade e nas esferas efetivas da Eticidade, a saber, na família, na sociedade civil e no Estado, são manifestações dela mesma. O Estado é a esfera ideal plena da liberdade, e a família e a sociedade civil são esferas ideais do Estado, reintegradas nele. Marx mostra, na sua já citada obra *Crítica da Filosofia do*

---

Deus (o divino, o sagrado) e o homem (o humano, o profano) é ilusória, porque o conteúdo da religião é inteiramente humano. Portanto, o homem só tomará consciência que Deus é uma projeção de sua subjetividade, de sua própria essência subjetiva, tomada de forma absoluta, quando converter a teologia em antropologia. Cf. CHAGAS, Eduardo F. “Religião: O homem como imagem de Deus ou Deus como imagem do homem.” In: *Formação Humana: Liberdade e Historicidade*. Fortaleza: Edições UFC, 2004, Coleção Diálogos Intempestivos, v. 16. p. 86-105.

<sup>4</sup> De forma semelhante diz Feuerbach em relação à filosofia especulativa de Hegel: “O método da crítica reformadora da filosofia especulativa não se distingue do que se empregou na Filosofia da Religião. Sempre estamos em condições de fazer do atributo o sujeito e deste o atributo; basta, pois, converter a filosofia especulativa para que a verdade se revele em toda sua pureza e claridade.” Cf. Feuerbach, L. *Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia*, p. 28.

<sup>5</sup> Cf. MARTINS, Maurício Mello Vieira. *Marx e o Sujeito Autônomo: Uma Polêmica*. Dissertação de Mestrado, apresentada ao Departamento de Filosofia da PUC/RJ como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Filosofia. Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, PUC, mimeografado, 1990, p. 15-16.

*Direito de Hegel*, que, em Hegel, o Estado é o sujeito, e a família e a sociedade civil são os predicados desse sujeito; ou, com outras palavras, o Estado é o pressuposto, e a família e a sociedade civil são os postos pelo Estado. Desta forma, Hegel trata a relação do Estado com a família e a sociedade civil de forma invertida, tendo o Estado como determinante, e a família e a sociedade civil como determinadas, pois, para ele, o Estado é a substância, a substância social, a identidade da diferença, a unidade da diversidade, o todo orgânico das partes, a esfera infinita, universal, geral, e é superior às partes, às esferas finitas dos interesses particulares da família e da sociedade civil, que dependem e estão subordinadas a ele (ao Estado). A relação da família e da sociedade civil com o Estado deixa transparecer, já aqui, segundo Marx, o “misticismo” especulativo de Hegel, quando ele toma a família e a sociedade civil como manifestações, fenômenos, atos da Ideia, da ideia subjetivada do Estado. “A ideia é subjetivada, e a relação efetiva da família e da sociedade civil burguesa com o Estado é concebida como sua atividade *internar imaginada*. (...) Mas, se a ideia é subjetivada, os sujeitos efetivos, sociedade civil burguesa, família, ‘circunstâncias (...) etc.’ transformam-se aqui em momentos objetivos da ideia, *não efetivos*, tendo um outro significado.”<sup>6</sup> Em vez da família e da sociedade civil constituírem os pressupostos reais, materiais, do Estado, na especulação hegeliana surge o contrário: os sujeitos reais, a família e a sociedade civil, transformam-se em momentos “não reais”, “em momentos” exteriorizados, objetivados, da “ideia”<sup>7</sup>. A família e a sociedade civil são “objetos da lógica” e não “lógicas do objeto”, não são objetividades existentes a partir delas mesmas, mas determinações das idealidades (das categorias lógicas, dos conceitos, da ideia, da soberania, da vontade, do livre arbítrio, do “princípio da subjetividade”, etc.), não são finitudes enquanto tais, mas finitudes da ideia; não são determinações próprias, mas determinações de um terceiro, da ideia, e têm o significado de um resultado místico, de um produto ideal, de uma obra ou determinação da ideia subjetivada. Diferentemente de Hegel, Marx deixa claro que o Estado não é um pressuposto autônomo, independente, pois ele não pode existir sem a base natural da família e sem a base material-econômica da sociedade civil. E enquanto Marx toma a família e a sociedade civil como as forças motrizes, como os pressupostos, como a *conditio sine qua non* do Estado, Hegel inverte essa relação e tem essa condição condicionante como sendo condicionada,

<sup>6</sup> Marx, K. *Aus der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Kritik des Hegelschen Staatsrechts*. In: Marx/Engels, Werke (MEGA), GW1. Berlin: Dietz Verlag, 1957, p. 206.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 206.

o determinante como sendo o determinado, o pressuposto como posto, o produtor e criador (família e sociedade civil) como o produto de seu produto, o produto da criação do criado (do Estado). O Estado e os seus momentos materiais, a família e a sociedade civil, não são para Marx, como o são para a especulação hegeliana, uma obra, uma realização, da ideia subjetivada. Marx acredita que o segredo da filosofia hegeliana do direito se encontra expresso assim: “O fato, que serve como ponto de partida [a família e a sociedade civil], não é concebido como tal, mas sim como resultado místico [da ideia subjetivada do Estado].”<sup>8</sup> O que se pode deduzir disto é que Hegel toma aqui como sujeito a ideia subjetivada, a idealidade do Estado, a ideia mesma de Estado, e como predicado a família e a sociedade civil, ou seja, ele transforma sempre a ideia (o Estado) em sujeito e faz do sujeito real (a família e a sociedade civil) propriamente dito o predicado.

Nessa inversão do sujeito e do predicado, torna-se claro que o pressuposto, para Hegel, é a ideia tomada como sujeito, e o predicado são consequências, derivações, determinações, resultados, produtos, obras, da ideia. O ponto de partida é, pois, a ideia subjetivada, e seu desenvolvimento pleno, que é o Estado, considerado por Hegel como a ideia subjetivada que se torna plenamente objetiva enquanto organismo, totalidade orgânica, viva e racional. Hegel diz, precisamente, no § 267 dos seus “*Princípios da Filosofia do Direito*”, que a ideia ““(…) como substancialidade *subjetiva* (...) é o *organismo do Estado*, o *Estado* propriamente *político* e a *sua Constituição*.”<sup>9</sup> Na idealidade hegeliana, o sujeito aqui é, como expresso, a ideia abstrata, a ideia lógica, “a ideia em si mesma”, que é a “substância subjetiva” do Estado, que, como organismo, tem partes, diversos poderes, que não são fixos, mecânicos, inorgânicos, mas que se relacionam uns com os outros, que mantêm entre si relações dinâmicas, vivas e racionais. No § 269, diz Hegel que o Estado, “este *organismo*, é o desenvolvimento [a transformação] da ideia em suas diferenças e em sua efetividade [realidade] objetiva. Esses lados distintos são assim os *diferentes poderes* com suas funções e atividades específicas através das quais o universal [a ideia] *se produz* de modo *necessário* e (...) *se mantém*”.<sup>10</sup> Tanto o Estado quanto seus poderes não são consequências de seus seres reais, determinados pelas suas próprias naturezas, mas sim por uma natureza estranha, quer dizer, pela natureza da ideia, e, assim sendo, são predicados,

<sup>8</sup> Ibidem, p. 208.

<sup>9</sup> Ibidem, p. 209.

<sup>10</sup> Ibidem, p. 209.



determinações, da ideia, que é o “*agens*”, o agente, o princípio determinante. Sendo objetos pensados, predicados da ideia, a realidade do Estado e de seus poderes não é real, material, concreta. No § 270, quando Hegel diz que “o objetivo do Estado” é “o interesse geral enquanto tal” e neste reside “a conservação dos interesses particulares”, ele deixa evidenciar a realidade genérica, abstrata, que o Estado aqui possui. Como Hegel parte da ideia como sujeito, da ideia como verdadeira realidade, o Estado universal, racional, e os seus poderes, enquanto produtos do desenvolvimento da ideia, adquirem, pois, um sentido lógico, formal, abstrato.

O Estado universal, orgânico, independente, que é, para Hegel, o sujeito e o fundamento da sociedade civil, se divide, ainda de acordo com Hegel, nos seguintes poderes: a) no poder legislativo, que tem a função de determinar e estabelecer o universal; b) no poder executivo, que tem o papel de integrar no universal os interesses particulares e singulares e c) no poder soberano (no poder do monarca), que representa, para Hegel, o poder da subjetividade como decisão da vontade, e é nesse poder que os outros poderes são agrupados numa unidade individual, constituindo uma totalidade entre eles. Marx analisa inicialmente o poder soberano, que se expressa em Hegel assim: “§275 – O poder soberano contém em si mesmo os três momentos da totalidade [(§272)]: a *universalidade* da Constituição e das leis; a deliberação [execução], como relação do *particular* com o universal, e o momento da *decisão* final como *autodeterminação* (...). Este absoluto autodeterminar-se constitui o princípio distintivo do poder soberano enquanto tal”<sup>11</sup>. O poder do soberano, do monarca (da monarquia constitucional), expressa a universalidade da Constituição e das leis; ele visa vincular os interesses particulares aos interesses universais; ele é o poder de uma personalidade particular, de um sujeito, a saber, o poder do príncipe, que tem o poder da decisão final, como autodeterminação de sua vontade individual. Marx acredita ser um erro de Hegel fazer dos assuntos e das atividades do Estado e de seus poderes propriedade privada de uma personalidade particular, imediata, ou seja, reduzir a soberania do Estado, o poder soberano, a um sujeito, ao poder da subjetividade do soberano. Para Marx, os assuntos e as atividades do Estado estão ligados não a indivíduos físicos, particulares, isolados, mas a indivíduos político-sociais, na medida em que os indivíduos são membros do Estado, e este atua através daqueles. O Estado e suas atividades devem ser considerados, pois,

<sup>11</sup> Ibidem, p. 218.

não como determinações de uma qualidade particular, física, de um indivíduo, mas como modos de existência das qualidades sociais dos homens.

A soberania do Estado, o poder soberano, tendo o seu fundamento, a sua base, o seu suporte, na subjetividade particular de um indivíduo, de um monarca, e não nas relações sociais, na unidade social dos indivíduos com o Estado, existe, então, só como subjetividade (que é uma transformação da ideia), como sujeito individual, expressando, com isto, uma ideia, um idealismo, de Estado, e não o Estado realmente existente. Sobre isto, frisa Hegel: “§279 – A soberania, primeiramente apenas o pensamento *universal* desta idealidade, *existe* somente como *subjetividade* certa de si mesma e como *autodeterminação* abstrata e, portanto, privada de fundamento, da vontade, na qual reside a decisão última [suprema]. É esta a individualidade do Estado enquanto tal, que só nele é *uno*. Mas apenas como *sujeito*, a subjetividade está em sua verdade (...). Este momento absolutamente decisivo do todo não é, por isto, a individualidade em geral, mas sim um indivíduo, o *monarca*.”<sup>12</sup> Hegel toma como base do Estado não os sujeitos reais, sociais, mas a subjetividade particular como sujeito, pois, para ele, como a personalidade é uma pessoa, assim também a subjetividade é um predicado do sujeito, só existe como sujeito, ou melhor, é um sujeito. Isto constitui, na análise denunciadora de Marx, o caráter mistificador da *Filosofia hegeliana do Direito*, quer dizer, uma mistificação de Hegel, pois, em vez de a personalidade e a subjetividade serem predicados, determinações, da pessoa e do sujeito, elas (a personalidade e a subjetividade) se tornam independentes e se transformam em sujeitos. Nessas condições, a existência dos predicados (da personalidade e da subjetividade) é, em Hegel, o sujeito, de modo que o sujeito é a subjetividade, a existência da subjetividade independente, separada, do verdadeiro sujeito, do ser real, da realidade finita, da realidade do existente, que é, para Marx, o sujeito real, o sujeito do infinito, o suporte material, a base concreta, da subjetividade humana.

A soberania do Estado, o poder soberano, é, como mostrado, um indivíduo, um sujeito, a saber, o monarca, que é, para Hegel, uma “encarnação da ideia”, da Razão. Mas a soberania é, diz Hegel ainda no § 279, a “*autodeterminação* abstrata, porque sem fundamento, da vontade, na qual reside a decisão última [suprema].”<sup>13</sup> Quer dizer, Hegel faz da autodeterminação da vontade, da decisão suprema da vontade, uma característica do soberano, do monarca, que

<sup>12</sup> Ibidem, p. 223-224.

<sup>13</sup> Ibidem, p. 224.

possui o poder soberano, a soberania, a decisão suprema, e é a encarnação exclusiva da personalidade do Estado, o sujeito do Estado, tal como a personalidade abstrata é o sujeito do Direito Abstrato. O poder soberano, o poder da decisão suprema, é constituído pela vontade livre (pelo eu quero = l'État c'est moi') do monarca, e este é o aspecto individual do Estado, e só nele (no monarca) o Estado é uno (unidade) dos muitos unos, que compõe o povo. Mas, se a soberania do Estado existe no monarca, a soberania popular é antitética, oposta, a essa soberania que reside no monarca, uma vez que ela, para Hegel, é uma representação inculta do povo, uma totalidade confusa, genérica, uma abstração indeterminada. Tem-se aqui, segundo Marx, dois conceitos de soberania absolutamente opostos, residindo um no monarca e o outro no povo. Para Hegel, o povo, sem o soberano e sem a organização viva do Estado, "constitui a massa informe", "uma simples opinião geral", representada na república, na democracia. Frente ao poder absoluto do soberano, à monarquia, Marx defende a democracia (a plena, a verdadeira, democracia): nesta, diz ele, "nenhum momento recebe uma significação diferente daquela que lhe cabe. Cada momento é, efetivamente, apenas momento do *demos* inteiro. Na monarquia, uma parte determina o caráter do todo. A Constituição inteira tem de modificar-se de acordo com um ponto fixo. A democracia é o gênero da Constituição. A monarquia é uma espécie e, para dizer a verdade, uma má espécie."<sup>14</sup> Marx vê a Constituição, na democracia, como obra, produto, livre do sujeito humano, como Constituição do povo, como uma determinação, a saber, como a autodeterminação do povo, que se refere à sua base real, ao sujeito humano real, ao povo real. Nessa diferença entre monarquia e democracia, Marx compara também a Constituição, na democracia, com a religião, tomando aqui como base a crítica de Feuerbach à religião, quando este tem a religião cristã como um produto da subjetividade humana: assim como a religião não produz o sujeito humano, mas é este quem cria a religião, assim também, diz Marx, a Constituição não produz o povo, mas é este quem cria a Constituição; quer dizer, o povo é o todo, o fundante, o poder constituinte, e a Constituição é a parte, o fundado, o poder constituído.

Nessa mesma linha de raciocínio, Marx toma, na democracia, não só a Constituição, a lei, mas também o Estado político como uma autodeterminação do sujeito humano, como um modo particular de existência do povo. Se na monarquia, e também na república política, enquanto forma particular do Estado, o universal (a lei, a Constituição, o Estado) está apartado do

<sup>14</sup> Ibidem, p. 230-231.

particular (da sociedade civil, da vida real dos sujeitos humanos), o homem político (o cidadão, o *citoyen*) separado do homem não-político (do homem privado, do *bourgeois*), na verdadeira democracia há uma conciliação do Estado político com o não-político, uma unidade do universal (do Estado, da Constituição) com o particular (com a sociedade civil, com o sujeito humano real, concreto), ou, com outras palavras, o universal (o Estado) é uma determinação particular do sujeito, um conteúdo particular do povo, por isto, na verdadeira democracia, segundo Marx, o Estado político e a sociedade civil como instâncias autônomas, independentes do sujeito humano, tendem a desaparecer. É, precisamente, na modernidade, que a esfera política, o Estado político, aparece como a esfera celeste, universal, genérica, separada da esfera terrestre, da sociedade civil, da vida privada dos indivíduos humanos. Diz Marx, de forma enfática: “A abstração do Estado *como tal* pertence somente ao tempo moderno, porque a abstração da vida privada pertence só ao tempo moderno. A abstração do Estado *político* é um produto moderno.”<sup>15</sup> Diferentemente da modernidade, tanto no mundo antigo quanto no mundo medieval, a sociedade e o sujeito humano (o cidadão livre) eram políticos, pois, de fato, na Grécia antiga, a *res publica* era assunto privado, conteúdo real dos cidadãos, e o homem privado (livre) tinha o Estado político como instância pertencente à sua vida. Do mesmo modo, na Idade Média, as esferas privadas (as corporações de ofícios, de sábios, o comércio etc.) tinham um caráter político, eram também esferas políticas, isto é, não havia separação entre os interesses gerais e os interesses particulares, entre a vida pública e os assuntos privados, e estes, devido a isto, tinha um caráter sócio-político. Diferentemente do mundo antigo e medievo, na modernidade, o Estado político se torna uma realidade particular, apartada da sociedade civil e oposta à vida real dos indivíduos.

Anteriormente, vimos que a subjetividade (a subjetividade do Estado) é, para Hegel, o sujeito, e que esse sujeito é uma individualidade imediata, um indivíduo empírico, uno, a saber, o monarca, o soberano, que possui, na análise de Hegel, um conteúdo específico, uma determinação imediata, corporal, dada pelo nascimento natural, pela hereditariedade, e destinada à dignidade de monarca. Marx observa ironicamente, dizendo que, para Hegel, a naturalidade, a corporeidade, especifica a qualidade de um sujeito como soberano e determina a sua dignidade de monarca, de forma que, nesse raciocínio de Hegel, o momento da decisão suprema no Estado está ligado à natureza imediata, à animalidade, e não à razão. Na análise de Marx, há aqui em Hegel

<sup>15</sup> Ibidem, p. 233.

uma transição de conteúdo, uma conversão, através da qual Hegel passa da esfera da subjetividade (do sujeito do Estado, da soberania do Estado, da autodeterminação da vontade, da decisão suprema do monarca) para a da existência natural (para o corpo) do monarca. Sobre isto enfatiza Hegel no § 281 dos seus “*Princípios da Filosofia do Direito*”: ““Ambos os momentos [interno e externo, subjetividade e naturalidade] na sua unidade indivisível, o si mesmo último da vontade como ser supremo (...) e a existência (...), como determinação reservada à *natureza*, essa ideia (...) constitui *majestade* do monarca. Nesta unidade reside a *unidade efetiva [real]* do Estado”<sup>16</sup>. Marx afirma que a unidade real do Estado reside, neste sentido, em dois momentos arbitrários, em dois acasos: o acaso interno (subjetivo), o acaso da vontade pessoal do monarca, a subjetividade do soberano que decide em última instância, e o acaso externo (objetivo), o acaso da natureza, a soberania dada pelo nascimento, a soberania nascida. Uma consequência disto é que, em vez de o Estado ser uma realidade político-social, um modo de existência social do sujeito humano, é o poder soberano (a vontade particular, pessoal, subjetiva), enquanto subjetividade que decide em última instância, que se converte, na análise de Marx sobre Hegel, na soberania do Estado, ou seja, o subjetivo se converte em objetivo, ou, com outras palavras, é uma pessoa particular empírica, o monarca hereditário, que se converte na realidade suprema do Estado.

Hegel articula o poder soberano com o poder governamental (o poder executivo), uma vez que este tem como função, por um lado, aplicar, fazer cumprir, as resoluções daquele (do poder soberano) e, por outro, conservar o interesse geral, comum, no âmbito particular da família e da sociedade civil, ou seja, fazer com que os interesses particulares da família e da sociedade civil estejam subordinados aos interesses gerais do Estado. Sobre isto enfatiza Hegel no § 289 dos seus “*Princípios da Filosofia do Direito*”: ““A *manutenção do interesse universal do Estado* e da *legalidade* nesses direitos particulares e a condução destes àquele exige uma gestão da parte dos delegados do poder governamental, dos *funcionários estatais* executivos e superiores autoridades consultivas enquanto colegialmente constituídas, que convergem para as instâncias supremas que tocam o monarca.”<sup>17</sup> Hegel limita, assim, o poder governamental a uma função que é incluir o particular no geral, isto é, a uma tarefa que é governar a vida civil concretamente, ou, com outras palavras, conciliar os interesses particulares da sociedade civil

<sup>16</sup> Ibidem, p. 237.

<sup>17</sup> Ibidem, p. 243.

burguesa, que é o campo de batalha de todos contra todos (*hellum omnium contra omnes*), com os interesses gerais do Estado. Essas funções do governo devem ser realizadas por indivíduos que são destinados a essas funções não pelas suas personalidades naturais ou pelos seus nascimentos, como o soberano, mas pelo reconhecimento de outros indivíduos acerca de suas capacidades subjetivas, de suas aptidões intelectivas. Mas, assim como o poder soberano - que é o poder que decide e é subjetivo, que depende da subjetividade do soberano -, o poder governamental é também subjetivo, e não objetivo, pois há aspectos contingentes, acidentais, subjetivos, tanto na capacidade dos funcionários do poder governamental quanto na escolha, na preferência, subjetiva, de uns entre muitos outros para ocuparem uma função no Estado, que é dirigir a coisa pública. Embora a capacidade e a escolha para ocupar uma função no Estado sejam subjetivas, o próprio Hegel chama a atenção, no § 294 dos “*Princípios da Filosofia do Direito*” e na nota desse parágrafo, também para o aspecto objetivo do poder governamental, na medida em que o indivíduo, por exercer um serviço público no Estado e por estar ligado ao universal, tem o dever de dar primazia ao geral, ao universal, sacrificando, assim, a satisfação pessoal de suas paixões, de seus interesses privados, de suas particularidades, de suas influências e pretensões subjetivas.

Hegel reduz, como expresso, o poder governamental a uma administração, que ele designa de burocracia, que tem como função, por um lado, impedir o exercício de um poder arbitrário e absoluto, estabelecendo um vínculo entre a monarquia e o povo, e, por outro lado, sujeitar o individual e o particular ao universal, quer dizer, administrar os interesses particulares da sociedade civil, para salvaguardar os interesses gerais, universais, genéricos, do Estado. “Na burocracia, a identidade do interesse do Estado e do fim particular privado está colocado de modo que o *interesse do Estado* se torna um fim *privado particular* contraposto aos demais fins privados.”<sup>18</sup> Hegel acredita que a superação da burocracia se daria, justamente, quando o interesse particular se sujeitasse ao universal, ou quando o particular se transformasse em interesse geral. O que Hegel quer é que as esferas da sociedade civil e seus interesses particulares estejam pela burocracia, pela administração, subordinados aos interesses superiores do Estado.<sup>19</sup> Hegel parte do pressuposto que, na modernidade, o Estado e a sociedade civil são opostos, e que o Estado não tem um vínculo direto com a sociedade civil, mas se relaciona indiretamente com

<sup>18</sup> Ibidem, p. 250.

<sup>19</sup> Cf. Hegel, G F. W. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: Hauptwerke, sechs Bänden, Vol. 5, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999, particularmente o § 289.

ela através do poder governamental (da gestão administrativa, da burocracia, dos representantes do governo, dos funcionários do Estado ), que é encarregado, como expresse, de intervir no âmbito dela, para que os seus interesses privados não prevaleçam sobre os interesses comuns, coletivos. Com essa possibilidade de um cidadão poder se tornar mediante a burocracia um funcionário do Estado, Hegel pensa ter superado, superficialmente, a oposição entre a monarquia e o povo, entre o Estado e a sociedade civil, entre o Estado e a propriedade privada, sem pelo menos ter rejeitado a burocracia, que constitui uma casta especial de funcionários, uma corporação privilegiada, oposta ao conjunto da população, preocupada em defender, sobretudo, seus interesses particulares, não representando, portanto, o interesse geral. Marx denuncia que essa superação de Hegel da oposição entre o interesse geral e o interesse particular, entre o Estado e a sociedade civil através do poder governamental (dos representantes do Estado, da burocracia) é só aparente e serve, na verdade, para ocultar o caráter particular e reacionário da monarquia, pois ela constitui um simples arranjo, um reconhecimento legal, do próprio dualismo não resolvido.

Após as análises sobre os poderes soberano e governativo, Hegel fala sobre o poder legislativo, que faz parte da Constituição, mas existe anterior e fora dela, porque ele é o poder de organizar o geral, de elaborar, justamente, as leis da Constituição. O poder legislativo representa, pois, a generalidade, o interesse geral, o todo, a totalidade, em que atuam os outros dois poderes, o poder soberano, que é o poder da decisão suprema da subjetividade, e o poder governamental, que é o poder que aspira, conhece e executa o assunto geral. O problema é que esse interesse geral é, aqui, só subjetivo, formal, um universal só enquanto forma, a forma da universalidade, e não a universalidade como conteúdo; ele é uma ilusão dos assuntos do Estado como aparência dos assuntos do povo, ou seja, esse interesse geral é elaborado sem ter em conta, na verdade, o interesse real do povo, sem a intervenção do povo. Nos *Princípios da Filosofia do Direito*, de Hegel, o saber e a vontade das assembleias populares, o povo, a consciência comum, constitui, entretanto, a parte insignificante ou a que deve ser posta em suspeito, pois, em Hegel, o povo é reduzido à “multidão” atomística, representado como “massa” indiferenciada, informe, matéria amorfa, inorgânica, “expressão inorgânica do pensamento e da vontade”, a parte desordenada, desorganizada, “que não sabe o que quer” e “que não possui um saber particular do geral”. O povo, as assembleias populares não possuem um saber particular para o geral, são supérfluas para o cumprimento do interesse geral, pois elas não possuem, de acordo com Hegel, um

conhecimento profundo, a ciência administrativa, que os funcionários do Estado possuem. O poder legislativo tem, pois, como conteúdo o universal, o assunto geral, mas que só aparentemente é assunto geral. Tal poder é a base para a ilusão geral do Estado constitucional, para a sua realidade formal, em que o interesse do Estado aparece formalmente como interesse real do povo. Trata-se aqui na verdade, segundo Marx, de uma mentira confirmada, legal, em que se afirma que “o *Estado é o interesse do povo* ou que o *povo é o interesse do Estado*.”<sup>20</sup> Distintamente do seu significado real, enquanto órgão particular, protetor de interesses privados das classes hegemônicas, o Estado moderno, constitucional, orgânico, aparece, justamente, como esfera universal, garantidor da liberdade do povo e do bem-estar geral.

Como frisado anteriormente, na modernidade, o Estado se refere, sim, ao geral, mas a sociedade civil remete ao particular. Já na Idade Média, “a organização da sociedade civil era política e o Estado político era a sociedade civil, ainda não havia esta *separação*, esta *duplicação*”<sup>21</sup> da diferença entre sociedade civil e Estado político. Estes “*não significavam uma coisa* no mundo social [civil] e *outra* no mundo político, (...) mas conferiam significados a si próprios [a si mesmas].”<sup>22</sup> Diferentemente da sociedade medieval, em que havia, de certa maneira, uma síntese entre a sociedade e o Estado, uma identidade entre a sociedade civil e a sociedade política -, já que o princípio orgânico da sociedade civil era o princípio do Estado -, a sociedade moderna, a sociedade burguesa, da qual Hegel parte, se caracteriza pela busca e defesa não dos interesses gerais, mas exclusivamente dos interesses particulares, privados, e pressupõe a separação entre a vida privada e a vida pública, a vida política, concentrada no Estado, isto é, pressupõe a separação entre a sociedade civil burguesa (a vida civil) e o Estado político (a vida política), considerados, na verdade, não só como duas esferas separadas, mas diferentes e fundamentalmente opostas. A supressão plena do caráter político da sociedade civil, ou seja, a consolidação da separação entre a vida social e a vida política se deu com a Revolução Francesa. Como frisa Marx: “Foi a Revolução Francesa que consumou a transformação dos estamentos [das classes] *políticos* em estamentos [classes] *sociais* ou, por outras palavras, que fez das *distinções estamentais* [de classes] da sociedade civil em simples distinções [diferenças] *sociais*, distinções da vida privada, sem qualquer significado na vida política. A separação da vida política e da

<sup>20</sup> Marx, K. *Aus der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Kritik des Hegelschen Staatsrechts*. Op. cit., p. 268.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 286.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 286.



sociedade civil foi, assim, consumada.”<sup>23</sup> A sociedade civil é a não-realidade da existência da política, a esfera privada, particular, contingente, atomisticamente decomposta em indivíduos isolados, despojada do caráter político, carecida da atividade política, não tendo como fim o geral, mas o privado, daí ela é oposta ao Estado político, que é, por sua vez, uma esfera necessária, geral enquanto abstração dessa sociedade. Dessa separação da sociedade em sociedade civil e Estado político resulta, necessariamente, a separação do sujeito humano enquanto sujeito privado, membro burguês da sociedade civil, do sujeito cidadão, membro da cidadania política do Estado. Assim como o sujeito humano, na sociedade civil, é sujeito privado, fora do Estado, não toca o Estado político, assim também como o sujeito humano, no Estado, é sujeito público, cidadão, que tem uma existência puramente formal, abstraída da vida civil real. Diante dessa separação entre a vida civil e a vida política, os sujeitos têm uma existência fragmentada e contraditória, sendo “iguais” formalmente no céu do mundo político, mas continuando desiguais na existência terrestre da sociedade. Na sociedade civil, o sujeito aparece como sujeito isolado, como sujeito individual egoísta, circunscrito aos estreitos limites da sua esfera privada, fazendo da sua particularidade, da sua individualidade, a sua substância, o fim último; o sujeito real é o sujeito externo, separado do seu ser geral, privado da constituição do Estado, em que ele vale, em vez de sujeito isolado, como sujeito humano-social. Diante dessa separação e oposição do Estado político e da sociedade civil, Hegel não defende que o geral seja condicionado pelo particular, mas que o ser do Estado político (a generalidade) determine o ser da sociedade civil (a particularidade). Embora Hegel reconheça como consequência da sociedade moderna essa oposição entre a sociedade civil (a esfera dos interesses e das necessidades particulares) e o Estado político (a esfera geral, universal), ele não quer a separação entre a vida civil e a vida política, mas a unidade da vida civil e política no interior do Estado. Assim sendo, Hegel inverte a relação entre o sujeito e o predicado, fazendo do sujeito concreto, do determinante (a sociedade civil), o predicado, o determinado, e do predicado, do determinado (o Estado político), o sujeito abstrato, o determinante, ou seja, faz do Estado a causa do efeito (da sociedade civil), e do efeito a causa do Estado, cujo princípio é a ideia, a ideia absoluta como sujeito.

<sup>23</sup> Ibidem, p. 284.

## **REFERÊNCIAS:**

CHAGAS, Eduardo Ferreira; OLIVEIRA, Renato Almeida de. **Consciência, Natureza e Crítica Social em Hegel, Feuerbach e Marx**. Porto Alegre, RS: Editora FI, 2019, 305 p. ISBN: 978-85-5696-519-6. Disponível em: <https://www.editorafi.org/519hegel>.

CHAGAS, Eduardo F.; REDYSON, Deyve; PAULA, Marcio G. de. **Homem e Natureza em Ludwig Feuerbach**. Série Filosofia, nº 8, Fortaleza : Edições UFC, 2009.

CHAGAS, Eduardo F.; REDYSON, Deyve. **Ludwig Fuerbach: filosofia, religião e natureza**. São Leopoldo, Editora Nova Harmonia, 2011.

CHAGAS, Eduardo Ferreira. **Natureza e Liberdade em Feuerbach e Marx**. Campinas - SP: Editora Phi, 2016.

\_\_\_\_\_. O Pensamento de Marx sobre a Subjetividade. In: CHAGAS, Eduardo Ferreira/RECH, Hildemar Luiz/VASCONCELOS, Raquel/MATA, Vilson Aparecido da. **Subjetividade e Educação**. Fortaleza: Edições UFC, 2012.

\_\_\_\_\_. “O Método Dialético de Marx: investigação e exposição crítica do objeto.” In: **Síntese – Revista de Filosofia**. Belo Horizonte, v. 38, nº 120, 2011, p. 55-70.

\_\_\_\_\_. “A natureza dúplice do trabalho em Marx: Trabalho útil-concreto e trabalho abstrato.” In: **Revista Outubro**, nº. 19, 2011, p. 61-80.

\_\_\_\_\_. “A crítica da política em Marx”. In\_\_\_\_: **Trabalho, Filosofia e Educação no Espectro da Modernidade Tardia**. Fortaleza: Edições UFC, 2007, p. 67-82.

\_\_\_\_\_. **A Comunidade Ilusória: A Teoria do Estado no Jovem Marx**. Ijuí, Ed. UNIJUÍ, 1998.

\_\_\_\_\_. “Religião: O homem como imagem de Deus ou Deus como imagem do homem.” In: **Formação Humana: Liberdade e Historicidade**. Fortaleza: Edições UFC, 2004, Coleção Diálogos Intempestivos, v. 16. p. 86-105.

\_\_\_\_\_. “Hegel e Marx: Crítica ao Caráter Formal-Abstrato dos Direitos Humanos”, in: **Filosofia e Direitos Humanos**, Fortaleza, Editora UFC, 2006, v. 4, p. 249-268.

ENGELS, F. **Einleitung zu “Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850” von Karl Marx**, in: Marx/Engels Werke (MEGA), Berlin, Dietz Verlag, 1960, v. 7.

FEUERBACH, L. **Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia**. Lisboa: Edições 70, 1988.

HEGEL, F. **Grundlinien der Philosophie des Rechts**, in: Hauptwerke in sechs Bänden, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999, v. 5.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 9	n. 18	Outubro 2020	p. 219-234
--------------------------	-------	-------	--------------	------------

MARTINS, Maurício Mello Vieira. **Marx e o Sujeito Autônomo**: Uma Polêmica. Dissertação de Mestrado, apresentada ao Departamento de Filosofia da PUC/RJ como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Filosofia. Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, PUC, mimeografado, 1990.

MARX, K. **Aus der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Kritik des Hegelschen Staatsrechts**. In: Marx/Engels, Werke (MEGA), GW1. Berlin: Dietz Verlag, 1957.

\_\_\_\_\_. **Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung**. In: MARX/ENGELS, Werke (MEGA). Berlin: Dietz Verlag, 1957, v. 1.

\_\_\_\_\_. **Zur Kritik der Politischen Ökonomie**. in: Marx/Engels Werke (MEGA), Berlin, Dietz Verlag, 1961, v. 13.

\_\_\_\_\_. **Zur Judenfrage**, in: Marx/Engels Werke (MEGA), Berlin, Dietz Verlag, 1957, v. 1.

\_\_\_\_\_. **Die deutsche Ideologie**. In: MARX/ENGELS, Werke (MEGA). Berlin: Dietz Verlag, 1958, v. 3.

\_\_\_\_\_. **Kritische Randglossen zu dem Artikel “Der König von Preussen und die Sozialreform. Von einem Preussen”**, in: Marx/Engels Werke (MEGA), Berlin, Dietz Verlag, 1957, v. 1.

\_\_\_\_\_. **Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850**, in: Marx/Engels Werke (MEGA), Berlin, Dietz Verlag, 1960, v. 7.

\_\_\_\_\_. **Kritik des Gothaer Programms**. in: Marx/Engels Werke (MEGA), Berlin, Dietz Verlag, 1962, v. 19.

\_\_\_\_\_. **Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie**. In: MARX/ENGELS, Werke (MEGA). Berlin: Dietz Verlag, 1983, v. 13.

SILVEIRA, Maria Lídia Souza da. Algumas notas sobre a temática da subjetividade no âmbito do marxismo. In: **Revista Outubro**, Nº. 7, 2002, p. 103.

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

Friedrike Schick<sup>1</sup>

### Zusammenfassung:

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

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

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

### Abstract:

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

---

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

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

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

In seinem 1843 verfassten Kommentar<sup>2</sup> kritisiert Marx Hegels Theorie des Staats, wie sie in dessen *Grundlinien der Philosophie des Rechts*<sup>3</sup> entwickelt ist. Die bekannten Stichworte dieser Kritik sind „der logische, pantheistische Mystizismus“ (MEW 1, 205) und die „Vertauschung von Subjekt und Prädikat“:

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

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

236

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

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

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

### 1. Der Gegenstand von Marx' Kommentar

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

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

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

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

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

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

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

238

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

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

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

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

239

## 2. Eine „ungelöste Antinomie“

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

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



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

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

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

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

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

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

241

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

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

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

Der Paragraph lautet:

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

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

242

<sup>7</sup> Die Unterstreichungen geben Marx' Hervorhebungen wieder, die Kursivierungen die des Hegelschen Originals.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

245

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

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

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

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

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

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

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



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

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

248

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

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

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

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

249

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

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

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

#### 4. Konsequenzen für eine Theorie des bürgerlichen Staats

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

250

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Bibliographische Referenzen:

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

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

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

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

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

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

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

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

# SUBSTANTIELLE FREIHEIT ODER REELLE SUBSUMTION. PROBLEME DER SITTlichen VERMITTLUNG BÜRGERLICHER GESELLSCHAFTEN

Michael Städtler<sup>1</sup>

## Zusammenfassung:

Hegels Begriff der Sittlichkeit steht für substantielle Freiheit, insofern er gleichermaßen die moralischen Prinzipien der Gesellschaft und ihre Verwirklichungsbedingungen umfasst. Deshalb wird er häufig als Korrektiv sozialer Pathologien bemüht. Der objektive Geist, die rechtlich organisierte Gesellschaft, ist aber prinzipiell in sich widersprüchlich verfasst. In diesen Widersprüchen machen sich herrschaftliche Elemente im Geistbegriff geltend, die sich auch in den heute sozialphilosophisch beliebten Konzepten von Anerkennung und Sittlichkeit auswirken. Die spezifisch gesellschaftliche Herrschaft, die mit den moralischen Prinzipien im Sittlichkeitsbegriff unvereinbar ist, wird von Hegel nicht ausreichend reflektiert. Marx gelingt es, mit dem Konzept der realen Subsumtion der Arbeit unter das Kapital eine systematische Erklärung der spezifischen, institutionell vermittelten Herrschaft in der bürgerlichen Gesellschaft zu geben. Damit erweisen sich aber bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft und Sittlichkeit als unvereinbar.

**Schlüsselwörter:** Anerkennung, Geist, gesellschaftliche Arbeit, Herrschaft, Selbstbewusstsein.

## SUBSTANTIAL FREEDOM OR REAL SUBSUMPTION. PROBLEMS OF ETHICAL MEDIATION OF CIVIL SOCIETIES

### Abstract:

Hegel's concept of ethical life represents substantial freedom, insofar as it encompasses the moral principles of society and its conditions of realization equally. Therefore it is often used as a corrective for social pathologies. But the objective spirit, the legally organized society, is in principle contradictory. In these contradictions, elements of domination are present which are based on the concept of spirit. These elements also have an effect on the concepts of recognition and ethical life which are popular in social philosophy today. Hegel does not sufficiently reflect on the specific social domination that is incompatible with the moral principles in the concept of ethical life. With the concept of the real subsumption of labour under capital, Marx succeeds in giving a systematic explanation of the specific, institutionally mediated domination in civil society. Thus, civil-capitalist society and ethical life turn out to be incompatible.

**Keywords:** domination, recognition, self-consciousness, social labour, Spirit.

Der Begriff der Sittlichkeit bezeichnet bei Hegel wirkliche Freiheit, also eine Freiheit, die nicht bloß als Prinzip gegenüber der moralischen, rechtlichen, sozialen und politischen Verfassung der Wirklichkeit steht, sondern die selbst wirkendes Prinzip in dieser Verfassung ist: „Die Sittlichkeit ist die *Idee der Freiheit*, als das lebendige Gute [...], – der *zur vorhandenen Welt* und *zur Natur des Selbstbewußtseins* gewordene Begriff der Freiheit“ (Hegel, 2009, § 142)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Apl. Prof. Dr. Michael Städtler, Nachwuchsgruppenleiter im Projekt *Kohärenz in der Lehrerbildung*, Bergische Universität Wuppertal. Promotion 2002 an der Universität Hannover mit der Arbeit: *Die Freiheit der Reflexion. Zum Zusammenhang der praktischen mit der theoretischen Philosophie bei Hegel, Thomas von Aquin und Aristoteles*. Habilitation 2009 an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster mit der Arbeit: *Kant und die Aporetik moderner Subjektivität*. Seit 1999 Leiter des *Gesellschaftswissenschaftlichen Instituts* in Hannover, seit 2005 Leiter des *Peter-Bulthaup-Archivs*. staedtler@uni-wuppertal.de

<sup>2</sup> Walter Jaeschke hat Hegels Sittlichkeitsbegriff präzise zusammengefasst: „In ihm ist die Gesamtheit der menschlichen Lebensverhältnisse gedacht, innerhalb deren Moral oder Recht lediglich abstrakte Momente bilden. Unter dem Titel ‚Sittlichkeit‘ begreift Hegel Formen, in denen sich menschliches Leben gestaltet. Sie können – wie bei der Ehe – in die Sphäre des Biologisch-Natürlichen hinabreichen, bilden aber im wesentlichen

Diese Freiheit ist dann nicht bloß formelle, sondern substantielle Freiheit, sie ist im Sinne des zweifachen aristotelischen Substanzbegriffs<sup>3</sup> sowohl als ‚zweite Substanz‘ die Form der sittlichen Institutionen als auch als ‚erste Substanz‘ die wirkliche Form-Materie-Einheit jeder dieser Institutionen selbst. Diese sind somit materialisierte Freiheit.

Sittlichkeit als substantielle Freiheit sieht Hegel in *unmittelbarer* Weise in der Familie gegeben, in *vermittelter* Form in der Gesellschaft und *als ideale Einheit von Vermittlung und Unmittelbarkeit* im Staat. Die moralische Identität des Einzelnen ist seine bloß subjektive Freiheit, die für sich alleine ihrem Begriff nicht gerecht wird. Deswegen werden alle notwendigen Beziehungen auf Anderes und auf andere Subjekte als Momente in das Sittliche integriert, das dadurch *substantielle* Freiheit wird. Die bloße Form der Spontaneität der praktischen Vernunft kann sich als Freiheit nicht entfalten, wenn ihr nicht gegenständliche Bedingungen korrespondieren, in denen sie sich realisieren kann. Die praktische Herstellung dieser Bedingungen durch Naturbearbeitung bedarf der kollektiven Organisation in der Gesellschaft durch Arbeitsteilung und Kooperation. Das Zusammenwirken Einzelner in der gesellschaftlichen Arbeitsteilung darf freilich nicht zur Vereinzelung partikularer Interessen gegenüber dem allgemeinen Zweck der Sittlichkeit führen. Die allgemeine Möglichkeit einer Vereinbarung von Einzelem und Allgemeinem ist prinzipiell in der Familie angelegt, in der die Einzelnen zunächst als Glieder einer Gemeinschaft hervorgebracht werden, bevor sie als Einzelne in die Gesellschaft eintreten. Die Substantialität der Familie und die relationale Freiheit der Gesellschaft sollen dann im Staat zur konkreten Freiheit verbunden werden.

Gegenüber früheren natur- und vernunftrechtlichen Freiheitskonzeptionen hat Hegels Begriff konkreter Freiheit sicher den Vorzug, Freiheit erst in ihrer institutionellen und gegenständlichen Wirklichkeit als abgeschlossen zu denken. Allerdings ist dieser Begriff konkreter Freiheit selbst zunächst ein formaler Begriff, dessen Inhalt erst durch die jeweils konkrete geschichtliche Realität von Gesellschaft und Staat gegeben wird. Hegel geht es darum – im größeren geschichtlichen Rahmen der Philosophie des Geistes – die Realität der bürgerlichen Gesellschaft, in der die Handlungen der Einzelnen sich durch eine unsichtbare Dynamik zu einem System von Bedürfnis und Befriedigung vermitteln, als Moment der substantiellen Freiheit moderner Staaten zu fassen. Er muss dies stets gegen den Augenschein extremer Widersprüche in der gesellschaftlichen Realität tun, die er gewissenhaft notiert. Im folgenden

---

eine eigene, dem geistigen Leben immanente, ihm gleichsam natürliche und dennoch geschichtlich wandelbare Form.“ (Jaeschke, 2010, S. 153).

<sup>3</sup> Vgl. Aristoteles, 1974, S. 45f.



möchte ich zeigen, dass dieses Vorgehen dazu führt, dass Hegels Sittlichkeitsbegriff ebenso wie durch Freiheit auch durch Herrschaft bestimmt ist und dass diese implizite Apologie von Herrschaft sich dem Umstand verdankt, dass die systematische Organisation moderner Gesellschaften nicht sowohl auf substantieller Freiheit beruht als vielmehr auf dem, was Marx reelle Subsumtion der Arbeit unter das Kapital nannte.

**I.**

Hegels Begriff der Sittlichkeit als substantielle Freiheit, der Freiheit nur als gegenständlich realisierte gelten lässt und eine harmonische Einheit von Gesellschaft und Staat unter moralischen Prinzipien konzipiert, ist sozialphilosophisch reizvoll.<sup>4</sup> Dieser Reiz ist aber zu relativieren an der systematischen Bedeutung und Funktion, die der Begriff der Sittlichkeit bei Hegel hat.

Dieser Begriff entsteht im Kontext der praktischen Philosophie der Jenaer Zeit, und diese praktische Philosophie selbst entsteht im Kontext der Entwicklung von System, Dialektik und Geistesphilosophie in Auseinandersetzung mit Transzendentalphilosophie und Idealismus. Schon in den praktischen Teilen der *Differenzschrift* (1801) wird deutlich, dass für Hegel das Verhältnis von Natur und Freiheit das zentrale praktische Problem ist. Gegenüber den unzureichenden Freiheitsbegriffen der Naturrechtstradition, die entweder auf Determinismus oder auf Willkür hinausliefen, hatte die Transzendentalphilosophie im Anschluss an Rousseaus objektiven Willensbegriff der *volonté générale* einen ideellen Freiheitsbegriff entdeckt, der aber der Natur entgegengesetzt wurde und deshalb abstrakt blieb.<sup>5</sup> Das Problem, das bereits bei Kant die *Kritik der Urteilskraft* inspiriert hatte, blieb ungelöst: Wie kann Freiheit verwirklicht werden, wenn jede gegenständliche Bedingung ihrer Verwirklichung sie unter

<sup>4</sup> Vgl. zuletzt Spieker et al. 2019 oder Honneth 2015 und zu diesem meine Kritik: Städtler, i.V. – Der Unterschied zwischen *Sozialphilosophie* und *Gesellschaftstheorie* besteht darin, dass Sozialphilosophie ihre Gegenstände vorwiegend aus Begriffen konstruiert, ohne dass die gesellschaftliche Wirklichkeit im Einzelnen dafür konstitutiv wäre. Gesellschaftstheorie erschließt hingegen ihre Gegenstände aus der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Das bedeutet nicht, dass Gesellschaftstheorie derart im Gegensatz zur Sozialphilosophie stünde, dass sie ihre Gegenstände in der Erfahrung sammelte, sondern dass sie im Versuch, gesellschaftliche Erfahrung in Begriffen zu fassen, aus dem Material der Erfahrung auf dessen Gesetzmäßigkeit schließe. Der Unterschied zur Sozialphilosophie besteht dann darin, dass diese die Erfahrung nach vorgestellten Regeln konstruiert. Der Unterschied zum Positivismus sowohl empirischer Sozialforschung als auch pragmatistischer Handlungstheorien besteht darin, dass diese gar nicht zu Begriffen oder Gesetzen gelangen, sondern – dezidiert nachmetaphysisch – im Bereich dessen bleiben, was Kant komparative Allgemeinheit oder ein bloßes Agglomerat von Vorstellungen nannte, im Unterschied zur begrifflich bestimmten Erfahrungserkenntnis.

<sup>5</sup> Vgl. Rousseau, 1977, II.3.

Naturbestimmungen der Sinnenwelt subsumiert?<sup>6</sup> Der Beantwortung dieser Frage gilt von da an Hegels praktische Philosophie, als Willenstheorie des subjektiven Geistes auf der einen Seite und als Theorie des objektiven Geistes auf der anderen.

Hegel nimmt dabei den von Kant entdeckten, aber nicht zu Ende geführten Gedanken der Kulturgeschichte<sup>7</sup> auf und bestimmt in Auseinandersetzung mit Schelling die Natur überhaupt als Produktion aus dem Geist bzw. die Welt als Selbstreproduktion des Geistes in der Natur.<sup>8</sup> Damit fügt sich diese Neufassung der praktischen Philosophie in den Gesamtzusammenhang der Philosophie als System. Diese Form von Philosophie soll durch die Bestimmung des durchgängigen logischen Zusammenhangs der Welt die Möglichkeit wahrer Erkenntnis begründen. Wissenschaft als Vermittlung von Subjekt und Objekt in gehaltvollen wahren Aussagen ist nur möglich, wenn Subjekt und Objekt zusammenfallen, ohne ihre Differenz zu verlieren. Hegel versucht, dies auf der Grundlage eines prozessualen, geschichtlichen, Verhältnisses von Begriff und Gegenstand zu fassen und dadurch die Dichotomie von Subjekt und Objekt zu vermitteln, ohne sie aufgeben zu müssen.

Die Philosophie des Geistes mit den Stufen von der Natur, die an sich Geist ist, über den subjektiven und den objektiven Geist hin zum absoluten Geist ist zunächst einmal als Hegels systematische Antwort auf das erkenntnistheoretische Wahrheitsproblem zu verstehen. Hegels Einsicht liegt darin, das Verhältnis von Subjekt und Objekt nicht als abstraktes Gegenüber zu begreifen, sondern als dialektischen Inbegriff der Emanzipation der Menschen von der unmittelbaren Natur durch deren Bearbeitung. Das Subjekt-Objekt-Verhältnis wird damit zum gattungsgeschichtlichen Arbeitsprozess, in dem Subjektivität nur im Verhältnis zur gleichzeitig erschlossenen und in zweite Natur umgewandelten Objektivität entsteht. Je weiter die rationale Gestaltung der Objektivität fortschreitet, desto mehr kommt der Geist in seinem Anderen zu sich selbst. Das ist der geschichtliche Kern des Adäquationsbegriffs der Wahrheit (So kann man's auch sagen!). In diesem Prozess des Geistes hat die Sittlichkeit, der objektive Geist, eine Funktion: Wie Naturprozess und Reflexionsprozess gilt auch der Geschichtsprozess als Vermittlungsform von Subjekt und Objekt.

<sup>6</sup> Vgl. Kant, 1990, S. XIX f.: „[D]er Freiheitsbegriff soll den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen, und die Natur muß folglich auch so gedacht werden können, daß die Gesetzmäßigkeit ihrer Form wenigstens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgesetzen zusammenstimme.“

<sup>7</sup> Vgl. a.a.O., § 83.

<sup>8</sup> Vgl. Gerhard, 2002 sowie Arndt und Jaeschke, 2012.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 9	n. 18	Outubro 2020	p. 254-274
--------------------------	-------	-------	--------------	------------

Die systematische Form theoretischen Wissens erzwingt die Totalität von systematisch aufeinander bezogenen Geistprozessen. Wie aber in diesem Kontext der Geist immer geschichtlich ist, so ist auch alles Geschichtliche Ausdruck von Geist. Oder: Wenn die gesellschaftliche Organisation von Lebensbedingungen als solchen eine Stufe im Prozess des Subjekt-Objekt-Verhältnisses ist, dann ist auch jede besondere Organisationsform immer schon Geist, wie unentwickelt auch immer. Wäre *nicht* jede Form von Sittlichkeit Ausdruck von Geist, so würde die praktische Philosophie durch Inkonsistenzen aus dem System philosophischen Wissens herausgesprengt. Damit fiel aber die Grundlage der geschichtlichen Vermittlung des Wissens und mit dieser die Begründbarkeit von Erkenntnis überhaupt dahin.

Wenn die Begründbarkeit wissenschaftlicher Erkenntnis derart an einem geschichtlichen Verhältnis von Subjekt und Objekt hängt, dann wird das Verhältnis von Natur und Freiheit zum zentralen systemphilosophischen *topos*. Genauer: Die gesellschaftliche und politische Form der Vermittlung von Natur und Freiheit wird als objektiver Geist das Mittel zwischen Natur und subjektivem Geist, und die Geschichte der reflexiven Erkenntnis dieser Vermittlung ist die Entfaltung des absoluten Geistes. Deshalb ist das System des Geistes nicht eine redundante bewusstseinsphilosophische Zutat Hegels zu einem anerkennungsbasierten Sittlichkeitsbegriff,<sup>9</sup> sondern es ist von vornherein das theoretische Medium, in dem allein dieser Sittlichkeitsbegriff entfaltet werden konnte. Das bestimmt sein sozialphilosophisches Potential ebenso wie seine gesellschaftstheoretischen Grenzen.

258

## II.

Die wesentlichen Elemente von Hegels Theorie der Sittlichkeit sind seit dem von Rosenzweig so genannten *System der Sittlichkeit* (vermutlich 1802/03) im Prinzip versammelt: Der Begriff der Sittlichkeit als aufgehobene Moral, die Familie als natürliche Basis, abstraktes Recht, die Aufhebung der Gesellschaft als System von Bedürfnissen und Arbeiten im Staat, die ständische Gliederung der Gesellschaft und die Prinzipien Anerkennung sowie Herrschaft und Knechtschaft. Hegels weitere Arbeit über den *Naturrechtsaufsatz*, die *Systementwürfe* und Vorlesungen hin zur *Enzyklopädie* (1817) und zu den *Grundlinien* (1821) besteht zu großen Teilen in der Systematisierung dieser Elemente. Dabei wird das Herrschaftsthema zuerst ausführlich im *Naturrechtsaufsatz* (1802) ausgeführt, das Anerkennungsthema vor allem im *Systementwurf III* (1805/06), der sog. *Realphilosophie*. In den *Grundlinien* werden diese beiden

<sup>9</sup> Vgl. Honneth, 1992, S. 107.

Prinzipien ohne weitere Ausführung vorausgesetzt, der Schwerpunkt liegt seit der Naturrechts-Vorlesung von 1817/18 auf der Sittlichkeit als System des objektiven Geistes, von Familie, bürgerlicher Gesellschaft und Staat, in dem Recht und Moral wirklich sind.

Es liegt in der Form des Hegelschen Denkens begründet, dass der Begriff der Gesellschaft nicht allein aus anthropologischen oder subjektivitätstheoretischen Voraussetzungen philosophisch abgeleitet, sondern dass die spezifische Form gesellschaftlichen Handelns aus ihrem objektiven Zweck, ihrem Gegenstand heraus entwickelt wird. Dieser Gegenstand ist die gemeinsame materielle Reproduktion der Menschen. Zu deren Bestimmung greift Hegel bereits seit dem *System der Sittlichkeit* auf die Ergebnisse der Nationalökonomie zurück, denn es geht ihm nicht mehr darum, *a priori* ein System gesellschaftlichen Handelns zu entwerfen, sondern darum, die geschichtlich gewordene Gestalt menschlicher Gesellschaft als ein Moment von Sittlichkeit zu bestimmen.

Den rechtlichen Aspekt führt Hegel in der Schrift über die *Wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften* von 1802 aus.

Dort zeigt Hegel, dass eine rechtliche Ordnung nicht bloß durch ihre politische Gewalt Geltung beanspruchen kann, sondern in der gesellschaftlichen Praxis verankert sein muss. Ein sittlicher Zustand ist allein die organische Verbindung gesellschaftlicher Vielheit und staatlicher Einheit. Diesen Begriff *konkreter Sittlichkeit* will Hegel aus der Begriffsdialektik von Einheit und Vielheit begründen. Das logische Verhältnis, dass Vielheit ohne Einheit unbestimmt bliebe, Einheit ohne Vielheit aber ein leeres Prinzip, also beide ohne einander so gut wie nichts wären, ist – mit Fichte<sup>10</sup> – die logische Struktur des Selbstbewusstseins. Hegel bemüht sich also, aus dem erkenntnistheoretisch Allersichersten, dem reinen Begriff des Selbstbewusstseins, die Differenzierung in politische Einheit und gesellschaftliche Vielheit abzuleiten.

Hegel geht dabei von folgendem Grundgedanken aus: „[D]a der absolute Begriff das Gegentheile seiner selbst ist, ist mit seiner reinen Einheit und Negativität auch das Seyn der Differenz gesetzt.“ (Hegel, 1968, S. 454)

Der absolute Begriff wäre ein Begriff, der auf nichts bezogen ist als auf sich selbst. Ein Begriff, der nur auf sich selbst bezogen wäre, wäre aber ein Begriff von Nichts, reine Identität, an sich leer. Ein leerer Begriff entspricht aber nicht dem Begriff davon, was ein Begriff ist, denn Begriffe begreifen *etwas*. Deswegen muss der absolute Begriff auf etwas Anderes bezogen sein.

<sup>10</sup> Vgl. die subjekttheoretische Eröffnung bei Fichte, 1971, §§ 1 und 2.

Ist er aber auf etwas Anderes bezogen, dann ist er nicht absolut. Deshalb folgt aus dem Begriff des absoluten Begriffs, dass er das Gegenteil seiner selbst ist. Insofern er Einheit, Identität, ist, ist er auch Differenz, und das bedeutet, dass Begriffe keine statischen, sondern dynamische Einheiten sind.<sup>11</sup>

Dieser absolute Begriff ist die logische Form des Selbstbewusstseins: Es ist Bewusstsein seiner selbst, reine Reflexion, und dadurch als Identität bestimmt. Diese Identität bliebe aber leer, wäre also ein bewusstloses Selbstbewusstsein, wenn sie nicht auf eine Differenz bezogen wäre. Diese Differenz muss *innerhalb* des Selbstbewusstseins selbst gesetzt sein, wenn es ein inhaltlich *bestimmtes* Bewusstsein seiner selbst sein soll. Es weiß dann von sich selbst im Unterschied zu anderem. Das absolute Selbstbewusstsein bleibt formale Voraussetzung der Freiheit des Individuums, bedarf aber der gegenständlichen Vermittlung, um bestimmte, konkrete, Freiheit begründen zu können.

Die Freiheit des Individuums, sein absolutes Selbstbewusstsein, das nur auf sich selbst und sonst auf nichts bezogen ist, kann also nur sittliche Einheit begründen, wenn es sich auch auf etwas Anderes, Differentes bezieht. Es muss zugleich Identität stiften und als Identität in die Differenziertheit seines Anderen hineinwirken. Anders gesagt: Das Selbstbewusstsein subsistiert nicht in sich, sondern es existiert nur aus anderem, es hat externe Existenzbedingungen. Die schon von Fichte umfangreich seinem *Naturrecht* von 1794 vorangestellte Aufgabe besteht jetzt darin, diese externen Existenzbedingungen als die eigenen zu identifizieren, also die notwendige Differenz zugleich gelten zu lassen und sie aufzuheben. Oder: Die Aufgabe ist die Unterwerfung der Existenzbedingungen unter die Form des Selbstbewusstseins, und das ist die Erkenntnis und Bearbeitung der externen Bedingungen.<sup>12</sup> Diese sollen so organisiert werden, dass die Identität des Selbstbewusstseins, die *absolute* Sittlichkeit, darin wirksam werde. Dafür muss die absolute Sittlichkeit aber in Relationen zu bestimmten Dingen, fixen Bestimmungen, treten und ist nicht mehr absolut. Ihre Absolutheit ist nur noch negativ: Sie soll Einheit des Vielfältigen sein, Ordnungsprinzip des Ungeordneten.

<sup>11</sup> Man könnte meinen, der absolute Begriff, der Begriff des Begriffs, sei sinnlos, weil er widersprüchlich ist. Aber ohne einen Begriff des Begriffs wüssten wir nicht, was ein Begriff ist. Philosophie, die das ignoriert, ist insoweit begriffslos, als sie keinen Begriff von sich selbst formulieren kann. Ignoriert Philosophie das nicht, muss sie bereit sein, auf einer theoretischen Ebene mit Widersprüchen zu operieren. Das heißt Dialektik.

<sup>12</sup> Vgl. Hegel, 1968, S. 453: „Es ist bei dem betrachteten System der Realität gezeigt worden, daß die absolute Sittlichkeit sich negativ gegen dasselbe verhalten müsse; in demselben ist das Absolute, wie es unter der fixen Bestimmung desselben erscheint, als negativ-absolutes [...] gesetzt, [das] sich gegen den Gegensatz als formale, relative, abstracte Einheit darstellt“.

Die Einheit absoluter Sittlichkeit repräsentiert dann nur noch das *Gegenteil* der mannigfaltigen Wirklichkeit, an dem diese sich orientieren *soll*.

Erst die Einheit *absoluter Sittlichkeit* und *sittlich geordneter Realität* wäre die Wirklichkeit einer sittlichen Gemeinschaft. In dieser bestimmten sittlichen Gestalt sind Einheit und Vielheit vollkommen aufeinander bezogen. Durch die sittliche Ordnung der materiellen Bedingungen wird zwar deren Differenz aufgehoben, aber nicht ihr Unterschied getilgt. Auch die *organisierte* Naturbearbeitung bleibt Bearbeitung von *Natur*. Das ist auch für Hegel eine für die Sittlichkeit unüberwindliche Differenz. Der Gegensatz von Identität und Vielheit, Selbstbestimmung und externen Bedingungen, muss immer vermittelt werden, wenn die Ordnung nicht zusammenbrechen soll, und dadurch, dass er vermittelt wird, wird er auch immer wieder als Gegensatz bestätigt. Jede selbstbestimmte sittliche Gemeinschaft beruht Hegel zufolge auf der *Realität* einer absoluten Einheit und einer relativen Einheit:

Daß beides, das Aufgehobenseyn des Gegensatzes und das Bestehen desselben, nicht nur ideell, sondern auch reell sei, ist überhaupt das Setzen einer Abtrennung und Aussonderung, so daß die Realität in welcher die Sittlichkeit objektiv ist, getheilt sey in einen Theil, welcher absolut in die Indifferenz aufgenommen ist, und einen, worin das Reelle als solches bestehend, also relativ identisch ist und nur den Widerschein der absoluten Sittlichkeit in sich trägt. (Hegel, 1968, S. 454).

261

Die Unterscheidung in eine absolute Sittlichkeit und eine relative sittliche Ordnung der Realität ist nämlich zunächst selbst nur eine irrealer, ideelle begriffliche Konstruktion. Wenn sie aber das Wesen des Sittlichen ist, muss diese Unterscheidung auch real dasein. Die beiden Seiten oder Funktionen müssen an individuell bestimmte Träger verteilt werden: auf der einen Seite Subjekte, in deren Lebensführung die absolute Identität der Sittlichkeit objektiv real ist, auf der anderen Seite Subjekte, in deren Lebensführung die relative Identifizierung der Realität objektiv real ist: „Es ist hiemit gesetzt ein Verhältniß der absoluten Sittlichkeit, die ganz inwohnend in den Individuen und ihr Wesen sey, zu der relativen Sittlichkeit, die ebenso in Individuen reell ist.“ (Hegel, 1968, S. 454).

Die einen vertreten die reine Identität absoluter Sittlichkeit, sie stehen sozusagen für das Politische, das ungetrübt von gesellschaftlicher und materieller Abhängigkeit in reiner Selbstbestimmung gründet und ausgeübt wird. Die anderen vertreten die tätige Identifizierung der materiellen Bedingungen reiner Selbstbestimmung, indem sie in ihren gesellschaftlichen Beziehungen den Stoffwechsel mit der Natur organisieren, Natur bearbeiten und Lebensbedingungen reproduzieren. Damit dieses Materielle aber nicht übermächtig werde, muss das Prinzip absoluter sittlicher Einheit von einem besonderen Stand repräsentiert werden,

nämlich dem allgemeinen oder öffentlichen Stand, der die politischen Geschäfte innehat und die theoretische Organisation der materiellen Bedingungen. Ihm gegenüber wird die praktische Organisation dieser Bedingungen von einem anderen Stand versehen, der für die Bearbeitung und andere notwendige Geschäfte zuständig ist:

„Da dieses System der Realität ganz in der Negativität und in der Unendlichkeit ist, so folgt für sein Verhältniß zu der positiven Totalität, daß es von derselben ganz negativ behandelt werden, und seiner Herrschaft unterworfen bleiben muß; was seiner Natur nach negativ ist, muß negativ bleiben, und darf nicht etwas Festes werden.“ (Hegel, 1968, S. 450).

Der Bereich der Gesellschaft ist für das Politische notwendig, muss aber von diesem beherrscht werden, wenn seine Eigengesetzlichkeit nicht die sittliche Gemeinschaft und damit Freiheit insgesamt zerstören soll.

Damit hat Hegel im *Naturrechtsaufsatz* aus dem Begriff des absoluten Begriffs, der reinen Form des Selbstbewusstseins, nicht nur die Differenzierung in Politik und Gesellschaft als Momente von Sittlichkeit abgeleitet, sondern auch, dass Sittlichkeit real nur in der Gestalt von Herrschaft möglich ist.<sup>13</sup> Während in dieser Argumentation der Begriff der Sittlichkeit offensichtlich eine Herrschaftsapologie enthält, wird dies in der Theorie der Anerkennung erst auf den zweiten Blick sichtbar.

### III.

Die neuere sozialphilosophische Bemühtheit um den Anerkennungsbegriff irritiert schon deshalb, weil dieser Begriff bei Hegel kein spezifisches Prinzip des *objektiven* Geistes ist, sondern zum *subjektiven* Geist gehört.<sup>14</sup> In der *Jenaer Realphilosophie* heißt es: „Anerkanntsein ist das geistige Element, aber noch unbestimmt in sich, und daher erfüllt mit mannigfachem Inhalte. Das gewalthabende Gesetz ist die Bewegung dieses Inhalt[es]“ (Hegel, 1969, S. 263). Die Anerkennung konstituiert weder Familie, noch Gesellschaft oder Politik, sondern sie konstituiert das *Individuum* zum *geistigen Subjekt*, zu einem Subjekt, das erst nur *fähig* ist, objektiven Geist zu bilden. Ein solches Subjekt entsteht durch eine Beziehung zu anderen, in der es selbst und die anderen als kollektiv vermittelte Subjekte bestimmt werden. Objektive

<sup>13</sup> Reale Sittlichkeit ist nicht rein zu haben, weil sie auf externe Bedingungen angewiesen ist, die nie ganz von ihr beherrscht werden. Die empirischen Einschränkungen sind mit dem Selbstbewußtsein nur so vereinbar, daß es sie aus Freiheit akzeptiert und symbolisch als Opfergabe an die absolute Sittlichkeit betrachtet, damit überhaupt Sittlichkeit sein kann. Das nennt die Hegel die „Tragödie im Sittlichen“ (vgl. Hegel, 1968, S. 458-462).

<sup>14</sup> Für eine ausführlichere Kritik an dem sozialphilosophischen Versuch, kritische Gesellschaftstheorie auf den Begriff der Anerkennung zu gründen vgl. Städtler 2017.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 9	n. 18	Outubro 2020	p. 254-274
--------------------------	-------	-------	--------------	------------

Realität korrespondiert dieser Subjektivität darin, dass ihr Anerkennungsprozess sich im Medium der Eigentumsbegründung entwickelt, also in dem Prozess der kollektiven Organisation der gegenständlichen Bedingungen materieller Reproduktion. Das Wechselverhältnis von Besitzansprüchen und Läsionen korrespondiert dem Verhältnis des Anspruchs, als daseiendes Subjekt anerkannt zu werden, zu dessen Negierung. Daraus gehen Subjekte hervor, die durch ihr Eigentum erstens real sind und zweitens real aufeinander bezogen. Die später bei Hegel folgenden ökonomischen und rechtlichen Prinzipien von Gesellschaft und Staat sind keine Anerkennungsprozesse, sondern setzen das Anerkanntsein schon voraus, indem die Subjekte als Eigentümer konzipiert sind. Allein anlässlich von Läsionen der zivilrechtlichen Ordnung der Eigentumsverhältnisse wird virulente Anerkennung in der Gesellschaft noch akut.

Zudem ist Anerkennung keine Liebe, und sie überwindet auch nicht natürliche Fremdheit, sondern sie ist die spezifische Form *bürgerlicher* Fremdheit.<sup>15</sup> Aus den durch Anerkennung gebildeten Subjekten geht eine Gesellschaft hervor, deren Arbeitsteilung zwar durch Kooperation, aber ebenso durch Konkurrenz bestimmt ist. Die darin institutionalisierte Fremdheit erzwingt eine herrschaftliche Restriktion der gesellschaftlichen Dynamik: Während Polizei und Korporationen bloß kompensieren können, reagieren Rechtspflege und Staat direkt korrigierend auf die Brüche der Sittlichkeit, die in der Gesellschaft selbst angelegt sind.<sup>16</sup> Im *Naturrechtsaufsatz* hatte Hegel seine Herrschaftsbegründung noch aus der Form des Selbstbewusstseins im Verhältnis zu seinen konkreten Bedingungen entwickelt. Im *Systementwurf* III folgt Herrschaft als Regulierungsmacht aus der Form der Gesellschaft, wie sie aus der kollektiven Substanz des Selbstbewusstseins, also aus dem Anerkennungsverhältnis heraus konstituiert wird. Das bleibt so bis zu den *Grundlinien*, den *Berliner Vorlesungen* und der *Enzyklopädie* (1830). Durch diese Konstruktion gelingt Hegel eine subtile Vermittlung der Herrschaftsförmigkeit seines Sittlichkeitsbegriffs. Er begründet aus der Anerkennungsstruktur des Selbstbewusstseins die Notwendigkeit der spezifisch *bürgerlichen* Gesellschaft und zugleich die Notwendigkeit von deren immanenter Fremdheit. Damit ist aber zugleich die Notwendigkeit herrschaftlicher Regulierung begründet, denn aus eigenen Prinzipien kann die Gesellschaft ihre Dynamik nicht kontrollieren. Die Notwendigkeit der Regulierung ergibt sich

<sup>15</sup> Das Liebesverhältnis bezeichnet Hegel einmal als „Anerkanntsein ohne Gegensatz des Willens, worin jedes der ganze Schluß wäre, worin sie nur als Charaktere, nicht als freie Willen eintreten“ (Hegel, 1969, S. 109). Damit ist die Liebe aber gerade kein Anerkennungsverhältnis, für das vielmehr Fremdheit konstitutiv ist.

<sup>16</sup> Dem sozialphilosophischen Interesse an der Sittlichkeit als solcher korrespondiert ein spezielles an den Korporationen. Vgl. Ellmers und Herrmann 2016.



zum anderen daraus, dass eine substantielle Überwindung der bürgerlichen Gesellschaft nicht in Frage kommt, denn sie ist die adäquate historische Gestalt von durch Anerkennung konstituierten Personen, mithin der entwickelte objektive Geist. Die in den tatsächlich durch willkürliche Aneignung und unter Voraussetzung feudaler Herrschaftsverhältnisse begründeten modernen Eigentumsverhältnisse<sup>17</sup> tragen in die Gesellschaft depersonalisierte Herrschaftsverhältnisse ein. Deren Auswirkungen – z.B. die Produktion von Armut durch Reichtumsproduktion – erzeugen im politischen Regulierungsbedarf eine Herrschaft zweiter Ordnung, die eben nicht das Prinzip der Freiheit zur Geltung bringt, sondern die gesellschaftliche Herrschaftsordnung bloß moderiert.

Hegel hat den herrschaftlichen Kern seines Anerkennungsbegriffs dann systematisiert und mit geschichtlichem Akzent versehen im Kapitel über *Herrschaft und Knechtschaft* in der *Phänomenologie des Geistes* auf den Punkt gebracht. Dort läuft der Anerkennungsprozess auf eine Art Produktionsverhältnis hinaus, in dem der Knecht für den Herrn die Natur bearbeitet und so quasi die materiellen Kosten des reinen Selbstbewusstseins und der kultivierten Freiheit auf sich nimmt: „[D]er Herr aber, der den Knecht zwischen es [das Ding] und sich eingeschoben, schließt sich dadurch nur mit der Unselbstständigkeit des Dinges zusammen, und genießt es rein; die Seite der Selbstständigkeit aber überläßt er dem Knecht, der es bearbeitet.“ (Hegel, 1980, S. 113)

Hegel entwickelt hier den Begriff der wechselseitigen Anerkennung aus der Begründung der absoluten Unabhängigkeit des Selbstbewusstseins. Selbstbezüglichkeit wird durch tätige Unterscheidung von einem Anderen begründet. Die geistige Seinsweise des Selbstbewusstseins kann aber nicht adäquat durch Unterscheidung von der Natur begründet werden. Es muss sich von etwas unterscheiden, das nicht nur Natur ist, und das ist ein anderes Selbstbewusstsein. Insofern es nicht nur Natur ist, verhält es sich selbst geistig zu dem ersten Selbstbewusstsein, und es kann das zweite nur als Selbstbewusstsein sich verhalten, wenn es seine Bestätigung, Selbstbewusstsein zu sein, im ersten findet. Das bestimmt Hegel als wechselseitige Anerkennung. Das Problem ist, dass die Begründung des Selbstbewusstseins in der Anerkennung durch ein anderes Selbstbewusstsein das erste zu einem abhängigen macht, es

<sup>17</sup> Vgl. z.B. Rousseau, 1977, I.9 (Fußnote), der Herrschaft bereits mit Eigentum in Verbindung bringt. Kant stellt sodann die Frage „wie es doch mit Recht zugegangen sein mag, daß jemand mehr Land zu eigen bekommen hat, als er mit seinen Händen selbst benutzen konnte [...]; und wie es zugeing, daß viele Menschen, die sonst insgesamt einen beständigen Besitzstand hätten erwerben können, dadurch dahin gebracht sind, jenem bloß zu dienen, um leben zu können“ (Kant, 1968, S. 295). Marx beantwortet diese Frage in Kapitel 24 in: Marx, 1987, S. 743: „mit Zügen von Blut und Feuer“.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 9	n. 18	Outubro 2020	p. 254-274
--------------------------	-------	-------	--------------	------------

also gerade nicht als selbstständiges bestätigt. Daraus folgt bei Hegel, dass beide um ihrer Selbstständigkeit willen das andere ebenso vernichten müssen wie sie seiner bedürfen (vgl. Hegel, 1980, S. 109f.). Die prozessuale Stabilisierung dieses Widerspruchs ist ein Herrschaftsverhältnis. Der Stärkere unterwirft den Schwächeren. Der Knecht organisiert für den Herrn die materielle Reproduktion und vertritt das gesellschaftliche Prinzip der Vielheit, indem er die Mannigfaltigkeit der Natur für den Herrn organisiert. Der Herr vertritt das politische Prinzip der Einheit, indem er von der Natur unabhängig die gesellschaftliche Vielheit organisiert. Zwar bilden nur beide zusammen eine organische Einheit und sind wechselseitig aufeinander angewiesen, aber das Verhältnis bleibt seinem materiellen Gehalt nach asymmetrisch.

Hegel möchte mit dieser Argumentation einen systematischen Zusammenhang zwischen menschlichem Selbstbewusstsein und materieller Reproduktion begründen: Dass Menschen sich als Mensch wissen, hat materielle Bedingungen und nur in der selbstbewussten Organisation dieser Bedingungen hat das Selbstbewusstsein objektive Realität. Die Notwendigkeit der rationalen, begrifflichen Organisation der materiellen Naturbeherrschung führt bei Hegel zur Begründung der gesellschaftlichen Arbeitsteilung von Handarbeit und Kopfarbeit. Das volle, begrifflich organisierte und materiell realisierte Selbstbewusstsein ist nur im System der gesellschaftlichen Arbeitsteilung realisiert, an dem alle Beteiligten partizipieren. Indem dieses System asymmetrisch oder ständisch gegliedert ist, ist Gesellschaft als Herrschaftsordnung gedacht. Indem die Sphäre der materiellen Reproduktion – die bürgerliche Gesellschaft – faktisch über die Lebensbedingungen der Gesellschaft verfügt, ist ihre Subordination unter den Geist aber instabil. Ohne politische Organisation der Herrschaft droht die beherrschte Sphäre sich zu verselbstständigen.

Hegel reagiert damit auf die zu beobachtende unkontrollierte Eigendynamik der bürgerlichen Gesellschaft, die um 1800 ihre ersten genuinen Krisen produziert. Die theoretische Absicht, den Staat als Dompteur der Gesellschaft zu begründen, wie sie schon Hobbes antizipiert, indem der politische Zustand den kriegerischen Naturzustand, der in Wahrheit ein Gesellschaftszustand ist, ablösen soll, erkennt Hegel als Not- und Verstandesstaat, als äußerliche Ordnung, die der bürgerlichen Gesellschaft außer einer relativen Stabilität gar nichts hinzufügt. Dagegen versucht er, das Verhältnis von Staat und Gesellschaft aus demselben Prinzip, der Freiheit nämlich, zu begründen, und die politische, staatliche Ordnung der Gesellschaft als konkrete Einheit der Sittlichkeit zu bestimmen.

IV.

Die Eigendynamik der Gesellschaft, die sich ihre eigene Politik zu machen anschickt, hat Hegel bis in die späte *Rechtsphilosophie* hinein beschäftigt. Die Gesellschaft wird auch hier neben der Familie zum Moment der im Staat vollendeten Sittlichkeit.

Dieses System, in dem jeder von jedem anderen abhängig ist, stellt sich vor allem als System der Bedürfnisse dar: Die Befriedigung von Bedürfnissen durch Arbeit ist durch Arbeitsteilung und Kooperation organisiert. Hegel hat seit dem *System der Sittlichkeit* die Konsequenz aus der Tradition der politischen Ökonomie gezogen und das System der Reichtumsproduktion als in sich selbstständiges gesellschaftliches System entwickelt, das seit der Vorlesung von 1817/18 den Namen ‚bürgerliche Gesellschaft‘ trägt. Dieser Begriff der bürgerlichen Gesellschaft ist jedoch in sich selbst problematisch:

Das Herabsinken einer großen Masse unter das Maß einer gewissen Subsistenzweise, die sich von selbst als die für ein Mitglied der Gesellschaft notwendige reguliert – und damit zum Verluste des Gefühls des Rechts, der Rechtlichkeit und der Ehre, durch eigene Tätigkeit und Arbeit zu bestehen – , bringt die Erzeugung des Pöbels hervor, die hinwiederum zugleich die größere Leichtigkeit, unverhältnismäßige Reichtümer in wenige Hände zu konzentrieren, mit sich führt. (Hegel, 2009, § 244).

266

Hegel konstatiert, schon seit dem *Systementwurf III* (vgl. Hegel, 1969, S. 232), eine gesellschaftliche Tendenz, aus der Reichtumsproduktion heraus Armut zu produzieren, aus der Realisierung der bürgerlichen Freiheit heraus diese Freiheit zu zerstören durch existentielle Abhängigkeit und den Reichtum immer zunehmend in den Händen Weniger zu konzentrieren. Dies liegt offenbar im Wesen der bürgerlichen Gesellschaft selbst: „Es kommt hierin zum Vorschein, daß bei dem Übermaß des Reichtums die bürgerliche Gesellschaft nicht reich genug ist, d.h. an dem *ihr eigentümlichen* Vermögen nicht genug besitzt, dem Übermaße der Armut und der Erzeugung des Pöbels zu steuern.“ (Hegel, 2009, § 245, meine Hervorhebung )

Der Grund der Paradoxie von Reichtum und Armut liegt demzufolge in der spezifischen gesellschaftlichen Form des Reichtums, dem der bürgerlichen Gesellschaft eigentümlichen Vermögen. Diese Paradoxie im Wesen der Gesellschaft weist Hegel der vorhin diskutierten Äußerlichkeit gesellschaftlicher Beziehungen zu. Die Gesellschaft ist eben nur der Bereich der materiellen Reproduktion, in dem Sittlichkeit immer unvollkommen bleibt. Hegel löst das Problem nicht auf. Er benennt Möglichkeiten der Milderung, etwa öffentliche wie private Fürsorge, berufsständische Absicherung in den Korporationen, schließlich Außenhandel und Kolonisation. Dem Staat der späten Rechtslehre kommt es zu, partikulare Interessen und allgemeine Zwecke zu vermitteln, ohne dass Hegel dazu Näheres ausführte. Jedenfalls aber

verändert der Staat die Gesellschaft nicht, sondern sie bleibt als *bürgerliche* Gesellschaft die materielle Basis des Staates. Das ist darin begründet, dass die bürgerliche Gesellschaft historisch die materielle Grundlage des theoretischen Selbstbewusstseins der Freiheit ist, diejenige historische Gestalt, in der die Freiheit des Einzelnen in der Welt zuerst wirklich wird. Was Hegel nicht sieht, ist, dass die konsequente Verwirklichung der bürgerlichen Prinzipien Freiheit und Gleichheit, die er im Blick hat, noch einmal systematisch über die bürgerliche Form der Gesellschaft hinausweisen, das heißt innerhalb dieser nicht realisierbar sind. Die Gesellschaft bleibt bei Hegel damit auch *im Staat* der Ort, an dem die materiellen Bedürfnisse mit der der bürgerlichen Gesellschaft eigenen Naturwüchsigkeit, Anarchie und Widersprüchlichkeit organisiert werden. Der Staat reguliert *diesen* Zustand.<sup>18</sup>

Entgegen Hegels Absicht, Staat und Gesellschaft symmetrisch zu vermitteln, bleibt ihr Verhältnis deshalb ein hierarchisches, in dem der Wildwuchs gesellschaftlichen Handelns politisch eingedämmt werden soll.

Dass diese gesellschaftliche Ordnung trotz allem ein Moment von Sittlichkeit sein soll, gründet in Hegels Begriff der konkreten Freiheit, die erstens auf ihre objektive Realität bezogen ist und die sich in dieser Konkretion zweitens als Resultat der Geschichte des Geistes versteht. Nur weil die Gesellschaft als geschichtlich realisierte Rationalität prinzipiell eine Erscheinung des Geistes ist, erhält sie diejenige Notwendigkeit, die eine über Kompensation hinausgehende Überwindung ausschließt. Und dieses Vertrauen in den Weltgeist beseelt, wenngleich meistens unreflektiert, auch die modernen Träume vom sittlich reformierbaren Kapitalismus.

267

## V.

Der universale Zusammenhang allseitiger Abhängigkeit, den Hegel zur substantiellen Freiheit integrieren will, wird theoretisch gesetzmäßig bestimmbar, wenn alle Menschen in gesellschaftliche Funktionszusammenhänge eingeordnet sind. Das war mit der Industrialisierung der Fall, in der sich die Form produktiver Arbeit, des gegenständlichen

<sup>18</sup> James, 2017, S. 3, versteht Hegels Rechtsbegriff als Kriterium dafür, alles, was nicht zur Selbstverwirklichung der Freiheit taugt, aus dem Recht auszuschneiden. Die empirische Realität ist aber nicht eindeutig. So ist in der Privatautonomie des bürgerlichen Rechts (der individuellen Freiheit, Verträge zu schließen) gegenüber den persönlichen Bindungen des Lehnrechts zweifellos Freiheit verwirklicht, und doch ist zugleich ein individuell unkontrollierbarer Sachzwang gesetzt, tatsächlich Verträge zu schließen, auch einseitig ungünstige, wie Arbeitsverträge zu Minimalbedingungen bei Konkurrenz der Arbeitskräfte. Die Freiheit, die in der individuellen Macht, Vereinbarungen für sich selbst zu treffen, liegt, ist mit Unfreiheit vermengt und kann nicht durch eine Rechtskritik, sondern nur durch eine grundsätzliche Gesellschaftsveränderung freigesetzt werden.

Gehalts von Gesellschaft, substantiell verändert, nämlich von partikularen Gestalten zu einer allgemeinen Form. Marx schreibt dazu im I. Band des *Kapital*:

Wie im Natursystem Kopf und Hand zusammengehören, vereint der Arbeitsprozeß Kopfarbeit und Handarbeit. Später scheiden sie sich bis zum feindlichen Gegensatz. Das Produkt verwandelt sich überhaupt aus dem unmittelbaren Produkt des individuellen Produzenten in ein gesellschaftliches, in das gemeinsame Produkt eines Gesamtarbeiters, d. h. eines kombinierten Arbeitspersonals (Marx, 1987, S. 531).

Das Phänomen *gesellschaftlicher* Arbeitsteilung, in dem sich verschiedene Professionen herausbilden, Hegels System der Bedürfnisse, wird von der betrieblichen Arbeitsteilung seit der Manufakturperiode systematisch überholt. Die wesentliche Bestimmung dieses Vorgangs ist keineswegs die Verfeinerung und Vervielfältigung der Bedürfnisse, wie Hegel annahm, denn

die Substanz der Arbeit verschiebt sich in der kapitalistischen Ära von der Gebrauchswertproduktion zur Mehrwertproduktion. Diejenige Bestimmung der Arbeit, die aus der Natur der materiellen Produktion selbst abgeleitet [wurde], bleibt immer wahr für den Gesamtarbeiter, als Gesamtheit betrachtet. Aber sie gilt nicht mehr für jedes seiner Glieder, einzeln genommen. [...] Die kapitalistische Produktion ist nicht nur Produktion von Ware, sie ist wesentlich Produktion von Mehrwert (Marx, 1987, S. 532).

268

Der Endzweck der Produktion ist nicht mehr die Versorgung der Gesellschaft mit Gebrauchsgegenständen, sondern die tendentiell unbegrenzte Vergrößerung der eingesetzten Wertsumme. Die Gebrauchswerte werden zu subalternen Zwecken der Wert- und Mehrwertproduktion.

Um Mehrwert zu produzieren, muss der Arbeiter mehr arbeiten als er es zur bloßen Reproduktion seiner eigenen Lebensmittel nötig hätte. Wird diese Mehrarbeit durch eine Verlängerung des Arbeitstages erreicht, so wird *absoluter* Mehrwert produziert (vgl. Marx, 1987, S. 334). Vorausgesetzt, dass der Mehrwert privat angeeignet wird, setzt diese Verlängerung des Arbeitstages ein Herrschaftsverhältnis voraus, aufgrund dessen Arbeiter bereit sind, sich dieser Bedingung zu fügen. Dieses Herrschaftsverhältnis gründet darin, dass die Arbeiter ihre Arbeitskraft selbst nicht verwirklichen können, dass der Landarbeiter nicht Landbesitzer, der Fabrikarbeiter nicht Fabrikbesitzer ist (vgl. Marx, 1987, S. 183 und 742). Die unmittelbare Form dieses Herrschaftsverhältnisses ist die eines partikularen persönlichen Abhängigkeitsverhältnisses des Arbeiters vom Produktionsmitteleigentümer. Marx nennt dies *formelle* Subsumtion der Arbeit unter das Kapital, weil hier, hegelianisch gedacht, das herrschende Prinzip Kapital als formell entgegengesetztes Prinzip in Gestalt des Kapitalisten auftritt (vgl. Marx, 1987, S. 533).

Da Arbeitstage auch mit Gewalt nicht unbegrenzt zu verlängern sind, ist der prinzipiell unbegrenzte Verwertungszweck des Kapitals nur durch die Produktion *relativen* Mehrwerts zu erfüllen, der dadurch erzielt wird, dass die Produktivkraft der Arbeit durch technische Revolutionierung der Arbeitsprozesse gesteigert wird. Ein Mittel hierfür ist die systematisch betriebene Organisation betrieblicher Arbeitsteilung, in der schließlich jeder Arbeiter nur eine Teilfunktion möglichst effektiv ausführt. In der technischen Gestalt dieser Arbeitsteilung zeigt sich, was Marx mit der Veränderung der produktiven Arbeit und mit der Scheidung von Kopf- und Handarbeit bis zum feindlichen Gegensatz meint: Das materialisierte Produkt der Kopfarbeit, nämlich die auf wissenschaftlicher Arbeit beruhende industrielle Maschinerie, tritt dem Anwender fremd und feindlich gegenüber. Indem sie ihm das Werkzeug aus der Hand nimmt, entwertet sie unter kapitalistischen Bedingungen alle seine Qualifikationen und macht ihn zu einem Anhängsel der Maschinerie. Dadurch, so Marx, wird die Arbeit dem Kapital *reell* subsumiert, wieder hegelianisch gedacht: Arbeit und Kapital sind hier derart organisch vermittelt, dass es kein *äußerlich* erscheinendes Herrschaftsverhältnis mehr gibt. Herrschaft ist in der veränderten Gestalt des Produktionsprozesses reell inkorporiert. Durch diesen Vorgang wird die kapitalistische Produktionsweise „allgemeine, gesellschaftlich herrschende Form des Produktionsprozesses“ (Marx, 1987, S. 533), und erst dadurch wird die Gesellschaft, der Ort der materiellen Reproduktion, zu einem nach allgemeinen Gesetzen funktionierenden Gesamtzusammenhang.

Der zentrale Zweck dieses Zusammenhangs ist Marx zufolge die Verwertung von Wert, die Vermehrung der gesamtgesellschaftlichen Wertsumme. Die Ordnung der gesellschaftlichen Produktion durch das Prinzip des Werts ist aber überhaupt nur sinnvoll, wenn Mehrwert produziert wird, und Mehrwert kann nur als akkumulierbarer Mehrwert existieren (vgl. Bensch, 1995). Das heißt, der Mehrwert muss in Gestalt von Waren vorliegen, die erneut in den Produktionsprozess eingehen können, denn der Wert von Konsumtionsmitteln verwertet sich nicht weiter, sondern wird in der individuellen Konsumtion vernichtet. Das Kapital wächst gesamtgesellschaftlich nur dann, wenn es Mehrwert in wieder verwertbarer Gestalt produziert, und so bestimmt es sich zur Produktion von Produktivität durch die Produktion von immer produktiveren Produktionsmitteln. Die Produktion von Lebensmitteln wird systematisch zum Anhängsel dieser Produktion, sie fällt auf die Kostenseite der gesamtgesellschaftlichen Bilanz und wird, so weit als es physiologisch und kulturell möglich ist, reduziert. Dadurch wird die Reproduktion der bürgerlichen Gesellschaft erstens zu einem systematischen gesetzmäßigen Zusammenhang und zweitens zu einem abstrakten, unpersönlichen Herrschaftsverhältnis.

**VI.**

Diese gesellschaftstheoretische Analyse war Hegel aus historischen Gründen nicht möglich, ein so gewissenhafter Beobachter er auch war. Zu seiner Zeit sind weder alle Bereiche menschlichen Handelns bereits durch die kapitalistische Ökonomie bestimmt, in ländlichen Gebieten herrscht Subsistenzwirtschaft vor, noch sind die Menschen durchgängig bürgerlich egalisiert. Die Gesellschaft wirtschaftet zwar längst kapitalistisch, aber noch in den wie immer bereits abgeschliffenen Formen einer Ständegesellschaft. Zudem waren Abhängigkeitsverhältnisse, auch frühindustrielle, noch weitgehend persönlich strukturiert. Das angemessene fortschrittliche Selbstbewusstsein dieser Zustände ist bestimmt durch die bürgerlichen Ideale Freiheit und Gleichheit, die auf der Grundlage einer Theorie des Selbstbewusstseins begründbar sind. Der Umstand, dass diese Ideale in der historischen politischen Bewegung der frühbürgerlichen Gesellschaft als wirkliche identifizierbar sind, begründet Hegels Überzeugung, dass in dieser geschichtlichen Bewegung nichts Geringeres als der Geist selbst zur Objektivität komme. Und das wiederum begründet seinen Anspruch, die Formen der Gesellschaft und des Rechts als Erscheinungsweisen dieses objektiven Geistes zu entwickeln.

270

Die gesellschaftstheoretische Bestimmung von Herrschaft bei Marx hingegen erfasst ihren Gegenstand in einer spezifisch gesellschaftlich gewordenen Form: Der Zweck der Produktion, die Verwertung von Wert, und die diesem Zweck gemäße Organisation der gesellschaftlichen Arbeit sind die Prinzipien der Herrschaft, denn diese Produktion gelingt nur, wenn die Zwecke der Produktion der autonomen Verfügung der Produzenten systematisch entzogen sind. Deshalb ist die kapitalistische bürgerliche Gesellschaft, mit und zugleich gegen Hegel gesprochen, einer sittlichen Vermittlung nicht fähig. Hier kann man durch Reform immer nur das Schlimmste verhindern, aber hier geschah und geschieht auch immer wieder das Schlimmste. Die sozialphilosophische Bestimmung von Sittlichkeit wird außerhalb einer grundsätzlichen Aufhebung der Prinzipien bürgerlicher Gesellschaft gesellschaftstheoretisch nicht fruchtbar gemacht werden können.

Hegels Sittlichkeitsbegriff ist daher nicht, wie Axel Honneth behauptet hat, ein im Prinzip anerkennungstheoretischer Begriff der Sittlichkeit, der ‚auf halbem Wege‘ an Hegels Hang zur Bewusstseinsphilosophie gescheitert wäre (vgl. z.B. Wood, 1990, S. 5; Honneth, 1992, S. 107

oder Neuhouse, 2000, S. 4);<sup>19</sup> vielmehr ist er Ausdruck des notwendig aporetischen Versuchs, die moderne, sich industrialisierende Gesellschaft, die von ihrer eigenen Dynamik beschädigt wird, sozialphilosophisch rational zu rekonstruieren. Dies ist deshalb *notwendig* aporetisch, weil diese Dynamik nicht rational ist, aber zugleich die spezifisch moderne Form, in der überhaupt Rationalität eine gegenständliche Realität erhält. Sie ist Rationalität an sich oder in verkehrter Gestalt. Die systematische Vermittlung aller besonderen und allgemeinen Interessen in der Sittlichkeit der staatlich verfassten Gesellschaft bleibt deshalb unter Voraussetzung einer in sich nicht sittlichen Gesellschaft entweder eine bloße Behauptung oder ein herrschaftlicher Akt staatlicher Regulierung, in dessen Erfordernis und in dessen Form die herrschaftliche Struktur gesellschaftlicher Anerkennung sich abbildet.

Als anwendungsorientiertes Lösungskonzept sogenannter sozialer oder politischer „Pathologien“ ist Hegels Sittlichkeitsbegriff nicht geeignet.<sup>20</sup> Seine aktuelle Bedeutung liegt im Gegenteil dort, wo er größer ist als er bei Hegel selbst gedacht wird, wo er in seiner Aporetik über sich hinausweist. Dies ist aber nicht dort der Fall, wo er benutzt wird, um gesellschaftliche Herrschaftsverhältnisse handlungstheoretisch abzuschleifen, wohl aber gerade dort, wo er an seinem Gegenstand abprallt und in Widersprüche läuft;<sup>21</sup> und dann bestimmt seine selbstbewusstseinstheoretische Form gerade seine Stärke: Der Gedanke, dass Moralität und Sozialität auf gegenständliche Bedingungen in der Wirklichkeit angewiesen sind, ist eine materialistische Einsicht Hegels, die zur idealistischen Rationalisierung der je gegebenen Bedingungen nicht passt. Der weitere Gedanke, dass Moralität und Sozialität mit ihren Bedingungen geschichtlich vermittelt sind, ist eine historisch-materialistische Einsicht, die schon der logischen Form nach ihren idealistischen Rahmen sprengt: Im geschichtlichen Prozess der moralischen Selbstbewusstwerdung der menschlichen Gesellschaft ist mit dieser Einsicht ein Punkt erreicht, an dem das Selbstbewusstsein mit den historischen Bedingungen,

<sup>19</sup> Zu dem substantiellen Zusammenhang der Hegelschen Rechtsphilosophie mit logischen und bewusstseinstheoretischen Bestimmungen vgl. z.B. Vieweg, 2012, S. 33 und jetzt auch Städtler 2020.

<sup>20</sup> Die Rede von den Pathologien einer im Ansatz doch realisierten Freiheit hat Honneth populär gemacht: Vgl. z.B. Honneth, 2011. – Wird Hegels kritisches Potential darin gesehen (vgl. für viele Neuhouse, 2008, S. 227), dass der Begriff wirklichen Rechts nicht der des empirisch existierenden sei und darum ein normativer Maßstab, so wird übersehen, dass für eine triftige Kritik die Differenz eines positiven Zustandes von einem normativen Ideal nicht genügt, sondern dass in dem normativen Ideal auch eine adäquate theoretische Durchdringung des positiven Zustandes vorausgesetzt werden muss. Insofern bleiben Hegels Gesellschafts- und Staatsbegriff als kritische Maßstäbe zumindest halb blind.

<sup>21</sup> Allerdings muss man dann diese Widersprüche auch registrieren. Vgl. hingegen Westphal, 1999, der zwar Hegels Einsicht in die humane Bedeutung des Handels betont (S. 246), die Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft aber kaum im Vorbeigehen berührt (S. 259), und auch dann nur als schon in den Korporationen aufgehobene. Deutlicher ist Pauly, 2009, S. 16: Die bürgerliche Gesellschaft könne sich nicht „aus sich heraus vor der Selbstzerstörung bewahren“.



durch die es selbst ermöglicht wurde, kollidiert. Es wird als Selbstbewusstsein nur dann sich erhalten und entwickeln können, wenn es seine externen Bedingungen aus dem Prinzip der Sittlichkeit heraus bewusst verändert.

### **Bibliographie**

ARISTOTELES. Kategorien. Hamburg: Meiner, 1974.

ARNDT, Andreas; JAESCHKE, Walter. Die Klassische Deutsche Philosophie nach Kant. Systeme der reinen Vernunft und ihre Kritik 1785-1845. München: C.H. Beck, 2012.

BENSCH, Hans-Georg. Der Reichtum der Gesellschaften. Lüneburg: zuKlampen, 1995.

ELLMERS, Sven; HERRMANN, Steffen (eds.). Korporation und Sittlichkeit. Zur Aktualität von Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft. München: Fink, 2016.

FICHTE, Johann Gottlieb. Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre. Fichtes Werke. Bd. III. Berlin: de Gruyter, 1971.

GERHARD, Myriam. Von der Materie der Wissenschaft zur Wissenschaft der Materie. Schellings Naturphilosophie im Ausgang der Transzendentalphilosophie Kants und Fichtes und ihre Kritik einer systematischen Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Vernunft. Berlin: Duncker und Humblodt, 2002.

HEGEL, G.W.F. Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stellung in der praktischen Philosophie, und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften. Gesammelte Werke 4. Hamburg: Meiner, 1968.

HEGEL, G.W.F. *Jenaer Realphilosophie*. Hg. v. Hoffmeister, Johannes. Berlin: Akademie-Verlag, 1969.

HEGEL, G.W.F. Phänomenologie des Geistes. Gesammelte Werke 9. Hamburg: Meiner, 1980.

HEGEL, G.W.F. Grundlinien der Philosophie des Rechts. Gesammelte Werke 14.1. Hamburg: Meiner, 2009.

HONNETH, Axel. Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

HONNETH, Axel. Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit. Berlin: Suhrkamp, 2011.

HONNETH, Axel. Die Idee des Sozialismus. Versuch einer Aktualisierung. Berlin: Suhrkamp, 2015.

JAESCHKE, Walter. Hegel-Handbuch. Leben-Werk-Schule. Stuttgart: Metzler, 2010.

JAMES, David. Introduction: Freedom and History in Hegel's Philosophy of Right. In: Ders. (ed.). Hegel's Elements of the Philosophy of Right. A Critical Guide. Cambridge: Cambridge UP, 2017. S. 1-15.

KANT, Immanuel. Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. Kants Werke. Bd. VIII. Berlin: de Gruyter, 1968, S. 273-314.

KANT, Immanuel. Kritik der Urteilskraft. Hamburg: Meiner, 1990.

MARX, Karl. Das Kapital. Bd. I. MEW 23. Berlin: Dietz, 1987.

NEUHOUSER, Frederick. Foundations of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom. Cambridge: Cambridge UP, 2000.

NEUHOUSER, Frederick. Hegel's Social Philosophy. In: Beiser, Frederick C. (ed.). The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-Century Philosophy. Cambridge: Cambridge UP, 2008, S. 204-229.

PAULY, Walter. Hegels Beitrag zur Theorie des modernen Verfassungsstaates. In: Ders. (ed.). Der Staat – eine Hieroglyphe der Vernunft. Staat und Gesellschaft bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Baden-Baden: Nomos, 2009, S. 13-26.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Vom Gesellschaftsvertrag. Stuttgart: Reclam, 1977.

SPIEKER, Michael; SCHWENZFEUER, Sebastian; ZABEL, Benno (eds.). Sittlichkeit. Eine Kategorie moderner Staatlichkeit?, Baden-Baden: Nomos, 2019.

STÄDTLER, Michael. Die theoretische Form der kritischen Theorie. Zur historischen Entwicklung der systematischen Bedeutung des Kritikbegriffs in der Gesellschaftstheorie. In: Bittlingmayer, Uwe; Demirović, Alex; Freytag, Tatjana (eds.). Handbuch Kritische Theorie. Wiesbaden: Springer, 2017, Online-Ressource: [https://doi.org/10.1007/978-3-658-12707-7\\_13-1](https://doi.org/10.1007/978-3-658-12707-7_13-1) (abgerufen am 9. 11. 2019).

STÄDTLER, Michael. Die Wirklichkeit der konkreten Freiheit. G.W.F. Hegels Lehre vom Staat als ausgeführter Idee der Sittlichkeit. Staatsdiskurse. Stuttgart: Steiner, 2020.

STÄDTLER, Michael. Verdunkelung. Axel Honneths Idee des Sozialismus im Lichte der Marx'schen Kapitalismuskritik. i.V.

VIEWEG, Klaus. Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts, München: Fink, 2012.

WESTPHAL, Kenneth. The basic context and structure of Hegel's Philosophy of Right. In: Beiser, Frederick C. (ed.). The Cambridge Companion to Hegel. Cambridge: Cambridge UP, 1999, S. 234-269.

WOOD, Allen W. Hegel's Ethical Thought. Cambridge: Cambridge UP, 1990.

# ANFÄNGE DES ANARCHISMUS. MARX' KRITIK DER HEGELSCHEN RECHTSPHILOSOPHIE UND SEIN POLITISCHER GEGENENTWURF

Steffen Wasko<sup>1</sup>

## Zusammenfassung:

Dieser Artikel führt die These aus, dass Marx' frühe Kritik an Hegel von 1843 ihn aufgrund seiner materialistischen Methode zu einer anarchistischen Position führt. Zwar stimmen Marx und Hegel durchaus in der Krisendiagnose ihre Zeit überein, allerdings trennen sich ihre Wege deutlich in Frage, wie diese Krise des Sozialen gelöst werden kann. Marx hat Hegels Analyse der Trennung zwischen der bürgerlichen Gesellschaft und dem modernen Staate viel zu verdanken, allerdings bleibt für ihn Hegels Ansatz der Vermittlung des Sozialen durch die Stände unhaltbar. Das Hauptproblem der *Grundlinien der Philosophie des Rechts* sieht Marx jedoch in Hegels idealistischer Methode and setzt daher der Logik seines Lehrers seine historisch-essentialistische Methode entgegen. Sichtlich beeinflusst von Feuerbachs *Thesen*, argumentiert Marx, dass der Staat und die bürgerliche Gesellschaft unmöglich miteinander vermittelbar sind und die moderne Form der Entfremdung und Unfreiheit eine notwendige bleiben muss. Da Staat und bürgerliche Gesellschaft unterschiedlichen Wesens sind, bleiben sie unvermittelbar und allein eine Revolution dieser beiden Formen des Sozialen kann die moderne Entfremdung aufheben. Die kursorischen Ausführungen Marx' zu diesem unentfremdeten Zustand menschlicher Gesellschaft weisen des Weiteren deutliche Affinitäten zu klassischen anarchistischen Ansätzen auf.

**Schlüsselwörter:** Marx, Hegel, Anarchism, Critique.

## BEGINNINGS OF ANARCHISM. MARX CRITIQUE OF THE HEGELIAN PHILOSOPHY OF RIGHT AND HIS COUNTERDRAFT

275

## Abstract:

This paper argues that Marx' early critique of Hegel 1843 leads him, due to his materialistic method, to a typical anarchist point of view. Despite the fact that both philosophers agree on a recent crisis of the social world, they disagree about the way this crisis could be solved. Marx follows Hegel in his analysis in which the social unity is divided by the differences between state and bourgeois society. But he criticises Hegel's attempt to mediate state and bourgeois society to a unity through the institution of the estates. Marx recognizes the main problem in Hegels *Philosophy of Right* is his method: He opposes his teacher's idealistic logic with his own historical-essentialist method. Obviously influenced by Feuerbachs *Thesen*, Marx argues, that state and bourgeois society could never be mediated, and that therefore modern humans live therefore by necessity unfree and alienated. Since bourgeois society and state hold on to different essence, only a revolution of both forms could end modern alienation. Furthermore, Marx' cursory comments on the unalienated, free and stateless society show great affinity to classical anarchist approaches.

**keywords:** Marx, Hegel, Anarchism, Critique.

## Einleitung

Hegel beendet seine 1806 in Jena gehaltene Vorlesung zur spekulativen Philosophie mit einer kritischen Zeitdiagnose:

---

<sup>1</sup> 2007-2015 Studium der Geographie, Geschichte und Philosophie in Freiburg und Patras. Seit 2015 Promotion zu Marx und Bakunin an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg (Philosophie). Steffen.Wasko@gmail.com.

Wir stehen in einer wichtigen Zeitepoche, einer Gärung, wo der Geist einen Ruck getan, über seine vorige Gestalt hinausgekommen ist und eine neue gewinnt. Die ganze Masse der bisherigen Vorstellungen, Begriffe, die Bande der Welt sind aufgelöst und fallen wie ein Traumbild in sich zusammen. Es bereitet sich ein neuer Hervorgang des Geistes. Die Philosophie hat vornämlich seine Erscheinung zu begrüßen und ihn anzuerkennen, während andere, ihm unmächtig widerstehend, am Vergangenen kleben und die meisten bewußtlos die Masse seines Erscheinens ausmachen. (zit. n. Hoffmeister 1936, 352.).

Der Beginn der Moderne, der mit der Französischen Revolution eingeleitet wurde, als Krise des Sozialen, als eine „Gärung“ zu fassen, ist nicht nur ein Grundtopos Hegels,<sup>2</sup> sondern zugleich ein verbindendes Element zwischen diesem und Marx. Gleichwohl könnten ihre Antworten nicht unterschiedlicher sein. Während Hegel 1820 in seinen *Grundlinien der Philosophie des Rechts* aus diesem Krisenbewusstsein heraus den Versuch unternimmt, den vernünftigen Staat als eine das Soziale vermittelnde Instanz zu inaugrieren, so erteilt Marx dieser höchsten Manifestation des Sittlichen nicht nur eine deutliche Absage, sondern beschuldigt den Staat darüber hinaus, wesentlicher Akteur der Krise des Sozialen zu sein. Der Staat konstituiert die Entfremdung des Menschen von dem Menschen.

276

In Marx' Hegelkritik von 1843 steht dementsprechend die Staatskritik im Zentrum – doch zugleich geht es um mehr als Staatskritik. Marx' Hegelkritik verfährt vielmehr auf mehreren Ebenen. Einerseits versucht Marx die inneren Widersprüche der Hegelschen Staatsphilosophie aufzuzeigen indem er Hegel *immanent* kritisiert. Andererseits will Marx zeigen, dass die Hegelschen Kategorien nicht geeignet sind die Wirklichkeit darzustellen und zu verstehen. Gegen diesen Idealismus Hegels mobilisiert Marx eine materialistische Methode, welche ihrem eigenen Anspruch nach historisch fundiert ist und aus der schließlich sein anarchistisches Programm erwächst.

Im Folgenden möchte ich zeigen, wie aus Marx' immanenter Hegelkritik zugleich eine eher äußere, materialistische Kritik des Staates und des Politischen überhaupt erwächst, die schließlich in dem mündet, was ich als Marx' frühen Anarchismus bezeichne. Nach der Darstellung der Affinitäten von Marx' politischen Programm zum Anarchismus des 19. und

<sup>2</sup> Joachim Ritter schreibt über die Zentralität der Französischen Revolution für Hegel: „Das Ereignis, um das sich bei Hegel alle Bestimmungen der Philosophie im Verhältnis zur Zeit, in Abwehr und Zugriff das Problem vorzeichnend, ist die Französische Revolution, und *es gibt keine zweite Philosophie, die so sehr und bis in ihre innersten Antriebe hinein Philosophie der Revolution ist wie die Hegels*“ (Ritter 1957, 15).

frühen 20. Jahrhundert unterziehe ich in einem letzten Schritt eine Kernkategorie dieser Konzeption einer Kritik – eine Kritik die für die Mehrheit anarchistische Theoriebildung des 19. Jahrhunderts gültig ist.

Hegels Vermittlung der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates

Zunächst ist es allerdings unerlässlich knapp auf Hegels Darstellung der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates im dritten Abschnitt des dritten Teils der *Grundlinien der Philosophie des Rechts* zu verlieren.

In diesem letzten Abschnitt widmet sich Hegel den Gliederungen des Sozialen, namentlich der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und schließlich dem Staat. Darin entwirft er ein Modell des Sozialen, welches zwar wesentlich vom Staat ausgeht, allerdings keine bloße Staatsphilosophie darstellt, sondern vielmehr eine organische Schichtung des Sozialen beschreibt, deren Anfangs- und Endpunkt der Staat bildet. Hegels Rechtsphilosophie kann sozusagen als der Versuch einer grundlegenden Vermittlung der theoretischen und empirischen Differenzen des Sozialen in der frühen Moderne angesehen werden. Die grundlegenden Erschütterungen des Sozialen in der Moderne, namentlich die Französische Revolution und der Siegeszug des Kapitalismus, sollen hier dem Anspruch nach wieder in einem organischen Ganzen zusammengefügt werden (vgl. Leopold 2009, 141).

277

Während also im bisherigen Gang der Rechtsphilosophie niedrigere Formen des Sozialen betrachtet wurden, wie die Familie und die bürgerliche Gesellschaft, so kommt Hegel nun im letzten Teil bei jener Form an, in welcher „die Freyheit zu ihrem höchstem Recht kommt“ (HGPR, 201) und in welcher zugleich alle Formen des sozialen und individuellem Lebens miteinander rational vermittelt werden – der Staat. Dementsprechend ist der Staat die höchste organische Einheit und rationalste Organisation des Sozialen. In Hegels Worten ist der Staat die „Wirklichkeit der sittlichen Idee“ (HGPR, 201), was in einer modernen Übersetzung bedeutet, dass der Staat die höchste Form ist, in der sich subjektives Bewusstsein in einer Einheit mit sozialen Institutionen objektiviert.

Wie bereits angedeutet, kommt dem Staat die Funktion zu, die unterschiedlichen Formen der Sittlichkeit, d.h. des Sozialen, organisch zu einen, ihre Gegensätze zu vermitteln und rational zu organisieren. Neben dem Staat selbst zählt Hegel eben die Familie und die bürgerliche Gesellschaft zu den elementaren Formen des Sozialen.

Die Seinsweise innerhalb der Familie wird als Liebe charakterisiert, als „empfindende Einheit“ (HGPR, 144). Nachdem die Menschen aus der harmonisierenden Einheit der Familie scheiden, treten sie als nunmehr erwachsene, selbstständige Personen in die Sphäre des Systems der Bedürfnisse der bürgerlichen Gesellschaft ein. Hier gilt allerdings nicht jene Seinsweise der Liebe und der Einheit als soziales Prinzip, sondern gerade die einzelne, von sozialen Banden losgelöste Person mit ihren individuellen Bedürfnissen, sowie ihre Bezugnahme auf andere einzelne Personen. Die bürgerliche Gesellschaft hat gegenüber der sozialen Identität der Familie ihr soziales Prinzip wesentlich in einer relationalen Differenz einzelner Individuen, unter der Voraussetzung rechtlicher Gleichheit und individueller Freiheit – dem Individualismus (vgl. HGPR, 160).

Es ist ausdrücklich diese Sphäre des Privateigentums und Handels, die von Hegel und in seiner Nachfolge auch von Marx als die problematische betrachtet wird. Da die Grundlage der bürgerlichen Gesellschaft die allgemeine Gleichheit und Freiheit der Individuen ist und damit die Menschen allein als abstrakte, atomistische Individuen losgelöst von ihren konkreten Eigenschaften, d.h. jenseits ihrer sozialen Banden, Geltung besitzen, unterminiert sie die Konstitution einer Gesellschaft als Ganzes. Indes spaltet sie nicht allein *formell*, sondern *konkret* durch ihre Logik des Individualismus, des Privateigentums und der Konkurrenz aktiv die Gesellschaft. So fasst Hegel die Entwicklungslogik der bürgerlichen Gesellschaft wie folgt zusammen:

Wenn die bürgerliche Gesellschaft sich in ungehinderter Wirksamkeit befindet, so ist sie innerhalb ihrer selbst in *fortschreitender Bevölkerung* und *Industrie* begriffen. – Durch die *Verallgemeinerung* des Zusammenhangs der Menschen durch ihre Bedürfnisse, und der Weisen, die Mittel für diese zu bereiten und herbeizubringen, vermehrt sich die *Anhäufung der Reichthümer* [...] – auf der einen Seite, wie auf der anderen Seite die *Vereinzelung* und *Beschränktheit* der besondern Arbeit und die *Abhängigkeit* und *Noth* der an diese Arbeit gebundenen Classe, womit die Unfähigkeit der Empfindung und des Genusses der weitem Freyheiten und besonders der geistigen Vortheile der bürgerlichen Gesellschaft zusammenhängt. (HGPR, 193)

Die weitgehende Exklusion, Verarmung und Entfremdung eines Teils der Bevölkerung ist somit nach Hegel strukturelle Folge des Prinzips der bürgerlichen Gesellschaft. Hinzu kommt, dass die Frage, wer was arbeitet, also die Frage welche funktionale Teilnahme der einzelnen

Person in der bürgerlichen Gesellschaft zukommt, vor allem durch die Zufälligkeit der jeweiligen Umstände bedingt ist (vgl. HGPR, 169).

Soll die Gesellschaft als Ganze einen organischen Zusammenhang bilden, so muss Hegel zeigen können, dass der Staat die Pathologien der bürgerlichen Gesellschaft dialektisch aufheben kann. Anders zerfällt die Sittlichkeit in verschiedene widerstreitende Subsysteme des Sozialen – und dies widerspräche Hegels Logik. Er ist allerdings überzeugt, dass die Vermittlung von Besonderen – die Einzelperson der bürgerlichen Gesellschaft – und Allgemeinen – der Mensch als sittliches Wesen – durch den Staat geleistet werden kann.

Hegels wichtigster Kandidat für die Vermittlung zwischen bürgerlicher Gesellschaft und dem Staat sind die Stände. Sie werden der gesetzgebenden Gewalt des Staates zugesprochen, nehmen aber bloß eine beratende Funktion ein (vgl. HGPR, 247f.). Die Stände selbst teilen sich wiederum in zwei Sektionen aus Teilen des Adels einerseits und Vertretern der Korporationen aus der bürgerlichen Gesellschaft andererseits (vgl. HGPR, 250-254). Hegel lehnt jegliches (basis-)demokratische Element bewusst ab, da damit „alle vernünftige Form in de[m] Staatsorganismus“ (HGPR , 254) unterminiert würde und darüber hinaus durch allgemeine Wahlen „jedem der Weg offen [ist] auch sein subjectives Meynen über das Allgemeine zu äußern und geltend zu machen.“ (ebd.) Indem sich die Stände hierarchisch aus dem Adel und den Vertretern der Korporationen – d.h. der Handwerkerzünfte, Unternehmen und Kaufmannsgilden – zusammensetzen, entsprechen sie den jeweiligen sittlichen Sphären, die sie vertreten. Diesen Vertretern spricht Hegel die Kompetenzen zu, im Sinne ihre Abordnungen und mit Blick auf das soziale Allgemeine, welches der Staat vertritt, politisch zu handeln.

Gerade bei den Ständen aus der bürgerlichen Gesellschaft geht es Hegel darum, dass sich diese als Vertreter der Ordnung der bürgerlichen Gesellschaft, den Korporationen, konstituieren. Dadurch sei gewährleistet, dass eben nicht jener individualistische, zufällige, sondern der vernünftig sittliche Teil dieser sozialen Sphäre politische Macht erhält. Als vermittelnde Vertreter stehen die Stände „zwischen der Regierung einerseits, und dem in besonderen Sphären und Individuen aufgelösten Volke andererseits.“ (HGPR , 250) Die Stände bilden die Mitte zwischen diesen beiden Sphären und haben damit die Bestimmung sowohl die „*Gesinnung des Staates* und der *Regierung*“, als auch die „*Interessen der besonderen Kreise und der Einzelnen*“ zugleich zu vertreten. (HGPR , 250) Als Abordnungen der bürgerlichen Gesellschaft stehen sie daher nicht im einfachen Gegensatz zum Staat und



der Regierung, sondern aus einer holistischen, organischen Perspektive „beweist sich das ständische Element nur durch die Function der Vermittlung.“ (HGPR, 251) Damit sei Hegel zufolge der Gegensatz zwischen Staat und bürgerlicher Gesellschaft zu „einem Schein herabgesetzt.“ (ebd.)

Mit diesem Modell einer politischen Ständegesellschaft richtet sich Hegel gegen die liberale Theorie, in der er die Gefahr von zwei Extrema erblickt. Zum einen bestünde die Gefahr „der Auflösung der bürgerlichen Gesellschaft in eine ‚Menge von Individuen‘“, ein Manko, das Hegel besonders in der Demokratie sieht. Zum anderen bestünde die Gefahr einer Formalisierung des politischen Staats (vgl. HGPR, 254f.). Hegel nimmt hingegen eine Position zwischen diesen beiden Extrema ein, die im Gegensatz zum Liberalismus und der Demokratie eine „feste und berechtigte Grundlage“ (HGPR, 252) besitzt. Die Demokratie, welche allen Individuen der bürgerlichen Gesellschaft gleichsam die politische Betätigung ermöglicht, lehnt Hegel mit dem Verweis ab, dass damit bloß der abstrakten Vorstellung Rechnung getragen wird, Mitglied des Staats zu sein. Damit setze man „ohne alle vernünftige Form“ (HGPR, 254) das abstrakte subjektive Element unvermittelt in den Staat. Denn der Staat, so führt Hegel aus, „ist aber wesentlich eine Organisation [...] und in ihm soll sich kein Moment als eine unorganische Menge zeigen.“ (HGPR, 252)

280

Zentral für seine Kritik an der Demokratie ist Hegels Verständnis von Repräsentation, welches er aus dem Standpunkt der organischen Totalität gewinnt und sich grundsätzlich von jeglichem liberalen Paradigma unterscheidet. Gegen die liberale Auffassung von Repräsentation als Vertretung von Einzelnen schreibt Hegel:

Wenn die Abgeordneten als *Repräsentanten* betrachtet werden, so hat diß einen organischen vernünftigen Sinn nur dann, daß sie nicht *Repräsentanten als von Einzelnen*, von einer Menge seyn, sondern *Repräsentanten* einer wesentlichen Sphäre der Gesellschaft, Repräsentanten ihrer großen Interesse. (HGPR, 257)

Die Repräsentation in Form der Stände ermögliche schließlich die Einheit von Staat und bürgerlicher Gesellschaft in der Differenz.

Marx' immanente Kritik

Marx' immanente Kritik an Hegels Vermittlung von Staat und bürgerlicher Gesellschaft ist eine vielschichtige. Im Folgenden werde ich allerdings den Fokus auf die Kritik der Vermittlung legen. Aus einer historischen Perspektive wendet Marx zunächst ein, dass die

Institution, welche Hegel als einen Kandidaten der Vermittlung einführt, die Ständeversammlung, völlig veraltet sei und bereits von der Französischen Revolution überholt wurde. Dementsprechend legt Marx in einem kurzen historischen Abriss die Entwicklung der Stände vom Mittelalter (als sie noch eine rein politische Funktion ausübten) über ihre Transformation in der absoluten Monarchie zu sozialen Ständen (in denen aber noch stets eine politische Funktion hegemonial blieb) dar. Schließlich entwickelten sie ihre gegenwärtige, rein soziale Form im Zuge der Französischen Revolution (vgl. MEW 1, 283f.).

Hegel hingegen nimmt eine rein begriffsgenetische Perspektive ein, wonach die Stände ein subjektives Moment im Hinblick auf das Allgemeine darstellen (vgl. HGPR, 250). Indem nun Hegel einerseits die Stände als Momente der bürgerlichen Gesellschaft begreift, diese wiederum als Sphäre des Eigeninteresses und dezidiert unpolitisch fasst, verwundert es Marx, wie die Stände nun innerhalb der staatlichen Ordnung eine politische Funktion ausüben können – Hegel hatte zuvor die Stände als Privatstand bezeichnet. Wesentlich seien sie eben gegen den Staat als Sphäre des Allgemeinwohls gerichtet und daher notwendig unpolitisch, d.h. nicht auf ein Allgemeines abzielend, sondern vielmehr auf ein jeweiliges Partikulares. Wie auch Hegel selbst ausführlich schildert, besteht die Seinsweise der bürgerlichen Gesellschaft im Prinzip des Individualismus, das eine bloß formale Allgemeinheit herstellt, die sich wiederum strukturell durch soziale Zufälligkeiten (der sozialen Stellung) und Extrema (von Reichtum und Armut) charakterisiert. Indem aber nun Hegel ihnen trotz ihres wesenhaften Individualismus eine politische Funktion zuschreibt, führt er Marx zufolge eine „Transsubstantiation“ (MEW 1, 280) durch, eine Wesensverwandlung. So folgert Marx, dass durch die Politisierung des Stands innerhalb der Ständeversammlung „sich die bürgerliche Gesellschaft völlig von sich als bürgerlicher Gesellschaft, als Privatstand“ lossagt, damit eine „Partie seines Wesens geltend“ macht, die schließlich „mit der wirklichen bürgerlichen Existenz seines Wesens nicht nur keine Gemeinschaft hat, sondern ihr direkt gegenübersteht.“ (MEW 1, 280f.) Marx' zweiter Einwand ist – nach dem historischen – ein essentialistischer, in dem Sinne, dass die Stände wesensmäßig unmöglich eine vermittelnde Funktion einnehmen können, da sie sonst sich selbst untergraben würden, also nicht mehr das wären was sie sind: Moment der bürgerlichen Gesellschaft. Damit habe Hegel eben nicht die Vermittlung der Sphären Staat – bürgerliche Gesellschaft geleistet, sondern vielmehr versucht ihre Trennung, die er zuvor als Widerspruch begreift, vertuscht.

Marx teilt dementsprechend Hegels Analyse und Kritik der bürgerlichen Gesellschaft, widerspricht aber aus einer historischen und essentialistischen Perspektive vehement einer Vermittlung des Individualismus mit dem sittlichen Allgemeinen durch den Staat. Schließlich vermittelt die Ständeversammlung nicht die Sphären des privaten und des öffentlichen, sondern das „politisch-ständische Element“ ist „eben nichts anders [...] als der faktische Ausdruck des wirklichen Verhältnisses von Staat und bürgerlicher Gesellschaft, ihre *Trennung*.“ (MEW 1, 279) Diese Form der Kritik, welche von den grundsätzlich gegensätzlichen Wesen ausgeht, möchte ich als empirisch-essentialistischen Kritik bezeichnen.<sup>3</sup> Sie ist zugleich eine immanente Kritik an Hegel, da sie an Hegels wesenhaften und logischen Unterscheidungen anknüpft.

#### Marx' materialistischer Ansatz

Hegels großangelegte Vermittlung verfängt sich Marx zufolge in selbstverschuldeten Aporien, die sich einerseits aus Hegels Analyse und Kritik der bürgerlichen Gesellschaft und andererseits aus seinem idealistischen Logozentrismus ergeben.

Marx könnte nun den Weg gehen, in linkshegelianischer Manier einen besseren Versuch der Vermittlung zwischen Staat und bürgerlicher Gesellschaft auszuarbeiten, wie es beispielsweise sein Mentor Bruno Bauer versucht hat.<sup>4</sup> Jedoch wird die Abkehr von Bauer 1843 deutlich, da sich Marx durch die immanente Kritik an Hegel in Verbund mit seiner Feuerbach-Lektüre,<sup>5</sup> sowie seiner ausführlichen Beschäftigung mit der zeitgenössischen Geschichtsschreibung<sup>6</sup> vielmehr einer materialistischen Methodik zuwendet und damit zu einer radikalen Kritik der politischen Form „Staat“ an sich gezwungen sieht.<sup>7</sup> Die hier vertretene These lautet dementsprechend, dass die immanente philosophische Kritik der Hegelschen Philosophie des Staates und der Gesellschaft Marx' Anarchismus gebiert.

282

<sup>3</sup> Von besonderer Bedeutung für diesen Kritik-Modus ist das reichhaltige historische Material, das sich Marx während seiner Zeit in Kreuznach im Sommer 1843 angeeignet hat. Er studierte ungefähr 25 Jahrhunderte Weltgeschichte, dabei vor allem die jüngere Geschichte Frankreichs und im Besonderen der Französischen Revolution. Aber auch die Geschichte Englands und der USA sowie des Antiken Griechenlands, Venedigs, Polens und Schwedens. Vgl. MEGA IV/2. Dieses reiche Material erlaubt ihm Hegels Philosophie an der Geschichtsschreibung selbst zu prüfen.

<sup>4</sup> Wie beispielsweise in *Die Judenfrage*, Braunschweig 1843.

<sup>5</sup> Marx bezieht sich vor allem auf *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*, wie er in einem Brief an Ruge anmerkt (vgl. MEGA III/1, 45).

<sup>6</sup> Vgl. Marx' Exzerpte zur Geschichte verschiedener Staaten: MEGA IV/2; sowie Rubel 1968, 17f.

<sup>7</sup> Zu der Beschäftigung Marx' mit dem französischen Kommunismus/ Sozialismus vgl. MEGA IV/2.

Im Gegensatz zu seiner Zeit als Journalist hat sich Marx ab August 1843 vom Republikanismus abgewendet und es wäre daher weit gefehlt den Marx von 1843 einen Demokraten zu nennen.<sup>8</sup> Demgegenüber stellt das Programm Marx', welches er in der *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* unter dem Begriff der „wahren Demokratie“ fasst, einen anarchistischen Entwurf dar.<sup>9</sup> Dieser Übergang vom Demokraten zum Anarchisten durch die Philosophie Feuerbachs, d.h. der Materialismus des Gattungswesens, ermöglicht.<sup>10</sup>

Dies wird in der *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* an vielen Stellen nur zu deutlich. In derselben Weise wie Feuerbach das religiöse Wesen in das menschliche auflöste, transferiert Marx Hegels idealistische Kategorien des Sittlichen in materialistische Kategorien des Politischen.<sup>11</sup> Während Hegel den Staat als Anfangs- und Endpunkt setzt, welcher souverän über dem Volk stehe, so dreht Marx die Entwicklungslogik als auch das Verhältnis um: „Als wäre nicht das Volk der wirkliche Staat. Der Staat ist ein Abstractum. Das Volk allein ist das Concretum.“ (MEW 1, 229) Nicht vom Staat ist also auszugehen, sondern vielmehr von dem ihm zugrundeliegenden Subjekt, dem Volk. Nicht der Geist teilt sich in die Sphären der bürgerlichen Gesellschaft und der Familie, konstituiert schlussendlich den Staat und fügt die Menschen in ein organisches sittliches Ganzes, sondern der Staat ist vielmehr ein Moment des substantziellen Volkslebens. Marx schreibt:

Werden z.B. bei der Entwicklung von Familie, bürgerliche Gesellschaft, Staat etc., diese socialen Existentialweisen des Menschen als Verwirklichung, Verobjectivirung seines Wesens betrachtet, so erscheinen Familie etc. als einem Subjekt inhärente Qualitäten. Der Mensch bleibt immer das Wesen aller dieser Wesen, aber diese Wesen erscheinen auch als seine *wirkliche* Allgemeinheit, daher auch als das *Gemeinsame*. (MEW 1,241)

<sup>8</sup> Marx selbst verweist auf die Abstraktheit und Unzulänglichkeit der liberalen Demokratieauffassung, vgl. MEW 1, 232.

<sup>9</sup> Die Frage von immanenter und externer Kritik in dieser Schrift ist in der Forschung durchaus umstritten. Avineri bspw. spricht von einer rein immanenten Kritik (vgl. Avineri 1969, 12), während Abensour die externen Elemente der Kritik stark macht (vgl. Abensour 2012, 177-182).

<sup>10</sup> Zwar teilt Marx weitgehend Feuerbachs Hegelkritik, allerdings beziehe sich Feuerbach Marx zufolge „zu sehr auf die Natur und zu wenig auf die Politik.“ (MEGA III/1, S.45.) Diesem Versäumnis kommt Marx in seiner Hegelkritik wiederum nach, wie im Folgenden ausgeführt wird (Zur Rolle Feuerbachs bei Marx' Hegelkritik vgl. Avineri 1969, 10-12). In diesem Sinne darf der Einfluss der staatstheoretischen Schriften von Machiavelli (*Vom Staate*), Rousseaus (*Du contrat social*), sowie Montesquieus (*De l'esprit des loix*) auf die Hegelkritik Marx' nicht unterschätzt werden. Zu Machiavellis Einfluss auf Marx vgl. Abensour 2012.

<sup>11</sup> Bereits hier, 1843, beginnt jener bekannte Prozess, in dem Marx Hegels Philosophie „vom Kopf auf die Füße“ stellt (vgl. Loick 2010, 155).

Während für Hegel das Volk eine bloße „formlose Masse“ ist, in der die „Vielen als Einzelne“ (HGPR, 252) gerade kein organisches Ganzes ausbilden können, so dreht Marx auch hier wieder den Zusammenhang um: Das Volk ist das zugrundeliegende Subjekt, welches sich in besondere Momente verobjektiviert. Das Volk ist „der wirkliche Träger der Verfassung“ (MEW 1, 259) und eben der „wirkliche Staat“ (MEW 1, 229). Hegel meint aber „Alle“ als die Einzelnen, welche erst vernünftig organisiert werden müssen. Dagegen versteht Marx das Volk vor dem Hintergrund des Gattungswesens als „Alle“ im Sinne einer wirklichen, konkreten Einheit, als ein Kollektivsingular (vgl. Theunissen 1978, 480-482). Das Volk ist nicht formlose Masse, sondern vielmehr formgebende Substanz.<sup>12</sup>

Indem Marx die typische Inversion von Subjekt und Prädikat konsequent an Hegels Rechtsphilosophie durchdekliniert, damit Hegels idealistische Entwicklungslogik dekonstruiert, eröffnet er schlussendlich den Raum des Politischen. Während Hegel das Soziale wesentlich als vernünftige Wirklichkeit der Idee der Sittlichkeit fasst, so stellt sich für Marx aus der Feuerbachschen Perspektive das Soziale grundlegend als Zusammenhang der verschiedenen sozialen Wesenslogiken des Gattungswesens Mensch dar. Das Gattungswesens wiederum ergänzt Marx um eine eminent politische Perspektive, so dass das sozialphilosophische Fundament nunmehr um das *politische* Subjekt-Objekt des Volkes bereichert wird.

Gleichwohl bleiben trotz aller Kritik die tiefen Einsichten Hegels in die Strukturen des Sozialen der unhintergehbare Ausgangspunkt für Marx.<sup>13</sup> Zwar führt ihn sein empirisch-essentialistischer Kritik-Modus zu einer Ablehnung des *apriori* Charakter der Kategorien Hegels und letztendlich zum Gattungswesen, bzw. Volk als Grundkategorie des Sozialen. Jedoch sind damit keineswegs jene höchstproblematischen Entfremdungsphänomene gelöst, welche Hegel in der Rechtsphilosophie aufreißt: Zum einen das Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft, der Individualismus, und zum anderen das Auseinanderklaffen von bürgerlicher Gesellschaft und Staat. Auch wenn Hegel und Marx von unterschiedlichen politischen Standpunkten mit unterschiedlichen Grundkategorien argumentieren, so treffen sie sich in der

<sup>12</sup> Eine ähnliche Kritik an Hegel findet sich schon 1839 bei Ruge, dessen Einfluss für Marx' politischen Werdegang entscheidend war (vgl. Lindner 2013, 74-76).

<sup>13</sup> Anders als in der älteren Forschung oft angenommen, dreht Marx Hegels Modell des Staates als übergeordnete Instanz gegenüber der bürgerlichen Gesellschaft nicht einfach um, sondern fasst beide Sphären vielmehr als gleichberechtigt und entgegengesetzt. Zur älteren Forschung vgl. Althusser 1968; Hyppolite 1969, 112. Dagegen vgl. Lindner 2013, 84-8; Loick 2010, 156-157; Leopold 2009, 70-74.

Grundannahme, dass das Soziale eine Totalität bildet, die ferner eine Einheit sein soll. Marx' Argument gegen Hegels Vermittlung von bürgerlicher Gesellschaft und Staat ist ja gerade, dass diese Vermittlung aufgrund ihrer jeweiligen eigenständigen Wesenslogiken scheitern muss und die vorgängige Entfremdung dieser beiden sozialen Sphären schließlich unaufgelöst bleibt. Beide stimmen also sowohl in der Feststellung der sozialen Entfremdung wie auch in der Notwendigkeit ihrer Überwindung überein. Jedoch widerspricht Marx Hegel darin, dass die zeitgenössische moderne soziale Welt diese Bedingungen der Überwindung schon bereitstellen würde. Nicht also in seinem Anspruch kritisiert Marx Hegel, sondern vielmehr, dass er diesen schon mit der Überwindung der Entfremdung selbst verwechselt habe (vgl. Leopold 2009, 75f.).

Marx beschreibt die wesenslogische Trennung als eine Differenz von dem was er Inhalt des Staates, d.h. der rechtliche Rahmen in dem sich die bürgerliche Gesellschaft entfaltet, und der jeweiligen Staatsform, d.h. das jeweilige politische System, wie Monarchie, Republik, etc.<sup>14</sup> Die Trennung von Inhalt und Form des Staates fasst Marx zugleich unter den Begriffen vom „materielle[n] Staat“<sup>15</sup> und dem „abstrakte[n] Staat“<sup>16</sup>. Die materielle, bzw. inhaltliche Sphäre des Staates manifestiert sich vor allem in der bürgerlichen Gesellschaft, da sich hier konkret die materielle Produktion des menschlichen Lebens – das System der Bedürfnisse, wie Hegel sagt – abspielt. Der inhaltliche Staat, also das politische System, hat zwar die Wahrung des Allgemeinwohls zur Aufgabe, vermag allerdings nicht wesentlich in die materielle Produktion einzugreifen. Im Zusammenhang dieser Trennung des abstrakten Staates von der bürgerlichen Gesellschaft spielt das jeweilige politische System allerdings keine Rolle. Nach Marx ist es also einerlei, ob der abstrakte Staat eine Monarchie, oder eine Republik sei – beides seien nur verschiedene Erscheinungsformen der grundlegenden Form des abstrakten Staates (vgl. MEW 1, 232)

Demgegenüber stellt Marx auf Basis seiner historischen Forschung fest, dass diese Trennung Resultat der konkreten historischen politischen Prozesse ist. Im Mittelalter hingegen bildeten Inhalt und Form des Staates eine Einheit:

Im Mittelalter gab es Leibeigene, Feudalgut, Gewerbe-Corpartion, Gelehrten-Corporation etc.; d.h. im Mittelalter ist Eigentum, Handel, Societät, Mensch

<sup>14</sup> Vgl. MEW I, S.232-233 / MEGA I/2, S.32-33.

<sup>15</sup> MEW I, S.232 / MEGA I/2, S.32.

<sup>16</sup> Ebd.

*politisch*; der materielle Inhalt des Staats ist durch seine Form gesetzt. (MEW 1, 233)

Dadurch, dass jede Privatsphäre auch politischen Charakter besitzt und damit alle Bereiche des Sozialen zugleich auch im Bereich des Politischen liegen, ist im Mittelalter „Volksleben und Staatsleben identisch.“ (MEW 1, 233) Allerdings folgert Marx daraus weder ein „Zurück-ins-Mittelalter“, noch dass diese integrative Sozialform ein Ideal darstellen würde, wie Teile seiner romantischen Zeitgenossen. Ganz im Gegenteil: zwar konstituiert das Politische eine soziale Einheit, indem es in alle sozialen Bereiche ausstrahlt und damit den ganzen, wirklichen Menschen zum Prinzip des Staates macht, gleichwohl ist es hier der „*unfreie* Mensch“ (ebd.), welcher das Prinzip des Staates ausmacht. Was Marx hier als politischen Charakter aller Bereiche des Sozialen fasst, ist politisch im Sinne personaler Herrschaft. Dementsprechend konstituiert sich die soziale Einheit des Mittelalters politisch als konkreter Gegensatz zwischen Herrschern und Beherrschten, während die soziale Trennung der Moderne einen Gegensatz zwischen wesenslogisch unterschiedlichen sozialen Sphären beschreibt. Marx schreibt: „Das Mittelalter ist der *wirkliche*, die moderne Zeit ist *abstrakter* Dualismus.“ (ebd.)

286

Am Beispiel dieses Gegensatzes von Mittelalter und Moderne lässt sich die spezifische Marxsche Entwicklungslogik des Politischen und damit zugleich auch die Geschichte der Freiheit aufzeigen. Ihr politischer und freiheitstheoretischer Unterschied besteht darin, dass sich aus der sozialen Einheit des Mittelalters der politische Staat als eigene, genuin politische Sphäre herauslöste und zugleich die Sphäre des Privaten als genuin unpolitische konsolidierte. Anders als Hegel, fasst Marx diese historische Entwicklung der Moderne als Zäsur. Hegel argumentiert, dass durch die allmähliche Herausbildung des Verfassungsstaats, die sich fast unmerklich vollzog, die soziale Einheit durch die Verfassung – sprich dem politischen Staat – erst eine Wirklichkeit erhielt. Diesem Narrativ widerspricht Marx in doppelter Hinsicht und seine Ausführungen dazu verdeutlichen in pointierte Weise seine anarchistische Position.

Erstens konstatiert Marx, dass diese sukzessiven politischen Veränderungen, von denen Hegel als konstitutive Verfassungselementen spricht (vgl. HGPR, 247), immer nur partikularen Charakters waren und nie eine qualitative Veränderung der sozialen und politischen Verhältnisse bedeuteten. Hegels Annahme sei schlichtweg „historisch falsch“ (MEW 1, 259). Marx schreibt:

Ganze Staatsverfassungen haben sich allerdings so verändert, daß nach und nach neue Bedürfnisse entstanden, daß das Alte zerfiel etc.; aber zu der neuen Verfassung hat es immer einer förmlichen Revolution bedurft. (MEW 1, 259)

Marx' empirisch-essentialistischer Kritikmodus, welcher hier gegen Hegel in Anschlag gebracht wird, impliziert, dass diese Revolutionen immer ein politisches Handeln des Volkes sind. Auf Grundlage der Feuerbach'schen Inversion, zeigt Marx, dass sich nicht die Verfassung verändert, sondern in den Revolutionen das Volk selbst, „also der wirkliche Träger der Verfassung“ (MEW 1, 259), die Verfassung macht.<sup>17</sup> Dies ist, wie weiter unten noch ausgeführt wird, eine typisch anarchistische Argumentationsfigur.

Zweitens entgegnet Marx Hegels Argumentation, dass die bisherigen Verfassungen mitnichten die Objektivierung einer sozialen Einheit bilden, sondern gerade ihre Trennung vollziehen. Die politische Verfassung bildete sich als besonderes Element neben den anderen sozialen Sphären heraus, „als ein Jenseitiges derselben.“ (MEW 1, 232) Der Charakter des Verhältnisses dieser Trennung von politischem Staate und bürgerlicher Gesellschaft fußt auf Marx' Wesenslogik. Der politische Staat, welcher auf der Verfassung ruht, hat das Gemeinwohl, oder philosophisch gesprochen das Allgemeine oder den Gattungsinhalt zu seinem Gegenstand. Er stellt den Ort der allgemeinen Vernunft dar. Allerdings steht dem politischen Staat die bürgerliche Gesellschaft entgegen, deren Inhalt er gerade nicht bestimmt, da ihr Inhalt unpolitisch und bloße Privatsache ist. Da sich Privatleben und Gemeinwohl nicht politisch durchdringen, verbleibt die Verfassung, als das seinem eigenen Anspruch nach Allgemeine, in einem abstrakten Modus und bildet einen Gegensatz zum Privaten (vgl. (MEW 1, 233).

287

Aus Marx' empirisch-essentialistischem Ansatz ergibt sich, dass der Staat ein Resultat der Revolutionen des Volkes ist, aber dennoch seinen eigenen Anspruch – der im politischen Charakter der Revolution des Volkes selbst liegt, Vollstrecker des Allgemeinen zu sein – verfehlt. Der Staat bleibt als bloß politischer so nur „ein Monopol“ der Politiker und Bürokraten, während die „Monopole“ in der bürgerlichen Gesellschaft „die wirklichen allgemeinen Angelegenheiten sind.“ (MEW 1, 268) Dennoch knüpft Marx nicht an einen

<sup>17</sup> Marx knüpft hier an Feuerbachs politische Philosophie aus den Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie an, in denen die Idee entwickelt wird, dass der Staat „die realisierte, ausgebildete, explizierte Totalität des menschlichen Wesens“ und der Mensch wiederum das „Ἐγ καὶ πᾶν [Ein und alles, S.W.] des Staates“ ist. (Feuerbach 1970, 262)



etatistischen Geltungsüberschuss an, welcher reformistisch sich realisieren lassen würde, sondern spricht sich vielmehr für einen revolutionären Bruch aus.

Als eine notwendige Entwicklungsstufe bildet diese moderne Entfremdung des Sozialen, in Form der Trennung zwischen politischem Staat und unpolitischer bürgerlicher Gesellschaft, die Bedingung für die revolutionäre Verwirklichung des Gattungsinhalts durch eine angemessene Realisierung des Politischen. Diese Versöhnung von Allgemeinen und Besonderem, von Subjekt und Objekt, sowie der Vereinheitlichung des Sozialen und des Politischen, konzeptualisiert Marx mit dem Begriff der „wahren Demokratie“.<sup>18</sup> Während Hegel der Demokratie als unvernünftiges und unorganisches Extrem eines politischen Radikalismus deutlich eine Absage erteilt, nimmt sie in Marx' Sozialphilosophie genau jene zentrale Stellung ein, die Hegel dem Staat zuschreibt.

#### Marx und der Anarchismus

Im Folgenden werde ich nun den Marxschen Anarchismus explizit umreißen, wie er stellenweise immer wieder in der *Kritik der Hegelschen* Rechtsphilosophie in Anschlag gebracht wird. Was meines Erachtens den anarchistischen Entwurf Marx' in besonderer Weise auszeichnet, ist der Versuch einer weitgehenden Unvermitteltheit zwischen den politischen Subjekten und ihren politischen Objektivationen, wie der Verfassung, den Institutionen, usw.

Anders als in klassischen Demokratietheorien erhält die demokratische Verfassung bei Marx bloß einen zeitweiligen, temporären Status. Die Verfassung ist schließlich eine vorübergehende Objektivierung des jeweiligen politischen Willens der Menschen. Die Verfassung wird dementsprechend immer wieder neu, den Bedürfnissen und dem Willen der Menschen entsprechend konstituiert und bildet damit die objektivierte Seite der (fast) unvermittelten Selbstherrschaft des Volkes. Während in allen bisherigen politischen Systemen die Objektivierungen des Menschen über die Menschen herrschten, so soll in der wahren Demokratie das Verhältnis umgedreht werden und die Verfassung unterliegt dem Willen des Volkes. In der wahren Demokratie „erscheint die *Verfassung selbst* nur als eine Bestimmung, und zwar Selbstbestimmung des Volks.“ (MEW 1, 231) Exakt in dieser stetigen

<sup>18</sup> Marx Demokratiekonzeption reicht in ihrem demokratischen Anspruch deutlich weiter als jegliche zeitgenössische Demokratie, wie bspw. in Nordamerika. Aber auch theoretisch vertritt er hier einen radikal-demokratischen Ansatz, der nichts mit liberalen Demokratietheorien gemein hat (vgl. Avineri 1969, 33-34; sowie MEW 1, S.230f.).

basisdemokratischen Aktualisierung der Verfassung durch das Volk – und damit des gesamten politischen Systems – liegt Marx' Anarchismus.

Damit schafft Marx in seiner Konzeption den klassischen Staat ab. Da der Staat einerseits Ausdruck der Trennung ist und andererseits diese Trennung aktiv vollzieht, soll er als eigenständige Institution durch eine Revolution aufgehoben werden. Er ist schlichtweg nicht notwendig, da das Volk als wesenslogisches Fundament des Politischen in der wahren Demokratie sich selbst regiert – daher sagt Marx der Demokratie nach, sie sei „das aufgelöste *Räthsel* aller Verfassungen.“ (MEW 1, 230)

Doch zugleich bleibt eine Form des Staates erhalten, die allerdings mit den bisherigen Staatsformen nichts gemein haben kann. Marx macht deutlich, dass in der wahren Demokratie „keines der Momente eine andere Bedeutung“ erlangt, „als ihm zukommt. Jedes ist wirklich nur Moment des ganzen Demos.“ (MEW 1, 230) Dies gilt auch für den Staat. Marx schreibt an keiner Stelle von der Abschaffung des Staates schlechthin, sondern allein von der Aufhebung der Trennung von Form und Inhalt des Staates, von der Überwindung des Dualismus zwischen abstraktem und materiellem Staat und von dem Ende der politischen Entfremdung. Wird das Verhältnis zwischen Staat und Volk in gleicher Weise wie in Bezug auf die Verfassung umgekehrt, so wird deutlich, dass auch der Staat eine Einhegung seiner Kompetenzen, seines Geltungsbereichs und schlussendlich das Ende seiner Autorität erfährt (vgl. MEW 1, 230f.). Gleichwohl scheint eine Art Reststaat in der Marxschen Konzeption bestehen zu bleiben, den man allerdings eher als eine Art Ausschuss begreifen müsste – Marx Ausführungen dazu sind sehr vage. Jedenfalls sollen sich weder Verfassung noch Staat in der wahren Demokratie verdinglichen können. Als verflüssigte Resultate des freien Gattungswillens sind sie zugleich Produkte des fortwährenden politischen Schaffens (vgl. Abensour 2012, 144-147).

Ferner schließt die Aufhebung der Trennung zwischen Staat und bürgerlicher Gesellschaft die Aufhebung des Privateigentums, der Klassen und des Prinzips der bürgerlichen Gesellschaft – der Individualismus – mit ein. Indes verbleiben Marx Ausführungen auch dazu oberflächlich.<sup>19</sup> Avineri interpretiert die synchrone Aufhebung des politischen Staates und der

<sup>19</sup> So geht Marx auf die Aufhebung der bürgerlichen Gesellschaft und des Privateigentums nur selten ein und schon gar nicht auf das Verhältnis der verschiedenen Klassen zueinander. Wie naiv Marx sich hier die Auflösung der bürgerlichen Gesellschaft vorstellt, zeigt sich unter anderem daran, dass er glaubt mit dem allgemein Wahlrecht die bürgerliche Gesellschaft zu überwinden: „Die *Wahlreform* ist also innerhalb des *abstrakten politischen* Staates die Forderung seiner Auflösung, aber ebenso der *Auflösung*

bürgerlichen Gesellschaft als Vorform von Marx' späteren Kommunismus, da aus Marx' Kritik und seinen Prämissen notwendig die Abschaffung des Privateigentums folgt (vgl. Avineri 1969, 34-38). Allerdings bleibt durchaus fraglich, was Marx unter Privateigentum überhaupt versteht, welche Verkehrsformen er im Blick hat und schließlich fehlt dem Manuskript jeglicher Klassenbezug. Demgegenüber scheint es angebrachter von dem Primat der Politik zu sprechen, weshalb es treffender ist, das Programm der wahren Demokratie als ein anarchistisches zu verstehen.<sup>20</sup>

Es sprechen aber auch eine Reihe von strukturellen Gründen dafür, das Programm der wahren Demokratie als eine anarchistische Konzeption zu lesen sprechen. Dies lässt sich an den strukturellen Affinitäten von Marx' Hegelkritik zu dem Anarchismus des 19. und frühen 20. Jahrhunderts aufzeigen.

Zunächst wird dies an dem Stellenwert der Anthropologie deutlich. Typisch für den Anarchismus des 19. und frühen 20. Jahrhundert ist die Fundierung des Politischen in der Anthropologie, so wie man sie bei Bakunin (2013), Büchner (1906) oder Kropotkin (1923) finden kann. Exakt ein solches Fundierungs-Paradigma des Politischen liegt Marx' essentialistisch-empirischen Ansatz zugrunde. Seine Methode der Dekonstruktion des Sittlichen besteht schlussendlich in der Rückführung derselben in eine politische Anthropologie des Gattungswesens. Diese radikale Rückführung der Hegelschen Kategorie auf ein Subjekt, d.h. dem Menschen als Wesen der Wesen, führt dazu „die Tätigkeit“ aus Hegels Geistphilosophie zu verbannen und „auf ein gegenständliches Substrat“ aufzutragen (Theunissen 1978, 483). D.h., dass sämtliche Kategorien des Politischen und Sozialen von Hegels Ideen weg in einem Fluchtpunkt des Gemeinsamen enggeführt werden, den Marx mal den „Menschen“, ein anderes Mal die „Gattung“ oder das „Volk“ nennt.<sup>21</sup>

Wenn Marx von der Realisierung des Gattungswesens spricht, so meint er 1843 damit die Aufhebung der politischen Gegensätze zwischen individuellem und allgemeinem Menschen. Die politischen Objektivierungen des Menschen, die entstehen, wenn er sich sein eigenes Wesen zum Gegenstand, zum Objekt macht, waren bisher aufgrund ihres verselbständigten verdinglichten Charakters entfremdete Gemeinwesen und Staaten. Dementsprechend

---

*der bürgerlichen* Gesellschaft“ (MEW 1, S.326-327). Andere Stellen dazu finden sich auf: MEW 1, S.232, 253, 303.

<sup>20</sup> Eine ähnliche Interpretation findet sich auch bei Loick 2010, 157.

<sup>21</sup> Mensch und Gattung werden bei Marx synonym verwendet, während meiner Ansicht nach das „Volk“ der dezidiert politische Modus des Menschen ist.

beschreibt die wahre Demokratie als der politische Ausdruck des Gattungswesen kein organisches System der Vermittlung wie bei Hegel, sondern eine sich stetig selbst aktualisierende Unmittelbarkeit. Sie ist, wie Lindner schreibt, „ein Gestaltungsmodus des Sozialen, in dem die politische Gestaltungsform nicht mehr *über*, sondern *in* dem Zu-Gestaltenden liegt.“ (Lindner 2013, 87) Form und Inhalt unterliegen zwar auch in der wahren Demokratie der Dialektik der Entfremdung und Objektivierung, aber da die Verfassung, der Staat, etc. wesentlich auf das Volk rückbezogen sind, bilden sie in dieser sich aktualisierenden Immanenz immer wieder eine Identität.

Eine weitere starke Affinität von Marx' Hegelkritik zum Anarchismus besteht in der Rückführung des Politischen von Hegels Kategorien des Geistes und der Idee auf das Handeln der Menschen. Der damit einhergehende Voluntarismus ist ebenfalls ein typisches Strukturelement des Anarchismus. Indem damit Geschichte als ein Kontinuum menschlichen Handelns erschlossen wird, werden die Verhältnisse wandelbar und damit soziale Ordnung durch den Menschen machbar. Mit dem Politischen geht es aber Marx nicht primär um Fragen der Herrschaft, sondern, wie Abensour schreibt, vielmehr darum, „wie das menschliche Zusammenleben zu gestalten ist, damit es den Anforderungen der Freiheit“ entspricht (Abensour 2012, 127). Da sich die Frage der Gestaltung des Gemeinwesens an den politischen und handelnden Menschen richtet, wird deutlich, dass Marx' Konzeption von 1843 zwingend voluntaristische Züge trägt. Es gilt sozusagen angesichts der Fragmentierung und Zersplitterung des Gattungswesens eine Einheit zu *schaffen*. Ein freiheitliches Zusammenleben kann nach Marx nur Resultat einer Tat aus Freiheit sein (vgl. Avineri 1969, 32f.). Die Nähe zu Bakunin ist auch hier mehr als deutlich. Schon ein Jahr zuvor proklamierte Bakunin, dass die Frage der Freiheit „keineswegs durch eine formale Anwendung und Verbreitung von fertigen Theorien“ beantwortet werden könne, „sondern nur durch eine ursprüngliche Tat des praktischen autonomen Geistes“ vollbracht wird (Bakunin 1984, 32). Die anthropologische Wende impliziert also zugleich eine prometheische Praxis der Freiheit.

Und schließlich untersteht Marx' Konzeption von 1843 einem typischen anarchistischen Primat des Politischen. Auch wenn sich Marx durchaus des Problemkomplexes der bürgerlichen Gesellschaft und ihren Strukturen bewusst ist, werden diese 1843 (noch) nicht explizit behandelt. Das Zentrum der Kritik und des Gegenentwurfs stellt die Aufhebung der politischen Entfremdung dar, weshalb Avineris oben genannte These, dass hier schon der

Kommunismus aufscheine, nicht plausibel ist. Marx' Staatskritik zielt darauf ab, das Politische zum Gegenstand des Wesens des Politischen, des Menschen zu machen. Indem in der wahren Demokratie dezidiert die politischen Vermittlungsinstanzen auf ein Mindestmaß beschränkt und zugleich immer dem Willen des Volkes unterstellt sein sollen, wird der Staat als solcher aufgehoben.<sup>22</sup> Diese autopoetische Konzeption des politischen Menschen entspricht exakt jener Definition des Anarchismus, die Peter Kropotkin 68 Jahre später in der *Encyclopedia Britannica* geben wird:

Anarchism [...], the name given to a principle or theory of life and conduct under which society is conceived without government — harmony in such a society being obtained, not by submission to law, or by obedience to any authority, but by free agreements concluded between the various groups, territorial and professional, freely constituted for the sake of production and consumption, as also for the satisfaction of the infinite variety of needs and aspirations of a civilized being. (Kropotkin 1911, 914)

Der Anarchismus Marx' verbleibt als bloße Skizzierung eines nie dagewesen Zustands allerdings noch in der Sphäre der Idealität. 1843 ist noch nichts von dem „Kommunismus“ als der „wirkliche[n] Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt“ (MEW 3, 35) zu lesen. Der Anarchismus stellt für Marx vielmehr eine regulative Idee dar, mit der sowohl die Vergangenheit verstanden als auch die Gegenwart gedeutet werden kann. Damit ist Marx auf einer Linie mit seinem späteren Konkurrenten Pierre-Joseph Proudhon. Obzwar Proudhon Marx' Konzeption des Volkswillens abgelehnt hätte, so treffen sich beide in dem bestimmenden Ideal einer auf Selbstherrschaft des Menschen gründenden möglichst unvermittelten Selbstorganisation der Gesellschaft. Entgegen seiner nur fünf Jahre späteren Geringschätzung des Anarchisten, hätte Marx 1843 den folgenden Ausführungen Proudhons nur lobend zustimmen können:

Es hat niemals das Beispiel einer vollkommenen Gemeinherrschaft gegeben, und es ist recht unwahrscheinlich, daß alle Spuren der Regierung und der Autorität verschwinden werden, auch wenn die Menschheit einen noch so hohen Stand der Zivilisation, Sittlichkeit und Weisheit erreicht. Doch ist [...] die Anarchie das Ideal [...] das darauf drängt, jede Verfestigung der Regierung abzuschaffen [...]. (Proudhon 1963, 208f.)

<sup>22</sup> Auch hier besteht eine deutliche Nähe zu seinem Zeitgenossen Bakunin (vgl. Bakunin 2013, 89).

Resümee

Angesichts dieser Nähe des frühen Marx zum Anarchismus ist es durchaus angebracht in Anlehnung an Johann Most die späteren Konflikte Marx' mit Proudhon und besonders mit Bakunin als einen „Bruderzwist“ zu bezeichnen (Most 2006, 108). Gleichwohl treffen Marx mit dieser Nähe zum Anarchismus auch jene Kritiken, die auch für anarchistische Theorien zutreffen.<sup>23</sup> Wie auch in der Kritik des Anarchismus immer wieder deutlich gemacht wurde, so besteht meines Erachtens die größte Problematik von Marx' Anarchismus in seinem Volksbegriff. Da das Volk als politischer Ausdruck des Gattungswesens eine Identität bildet, finden Konflikte allein zwischen der stetigen Aktualisierung des Volkswillens mit seinen Objektivierungen, wie der Verfassung, dem Staat, etc. statt, werden allerdings aufgrund der Identität von Form und Inhalt immer wieder aufgehoben. Eine Konflikthaftigkeit im Volk, d.h. im politischen Gattungswesen selbst scheint es für den Marx von 1843 nicht zu geben (vgl. Lindner 2013, 88). Als eine solche identitätslogische, positive Grundkategorie beschreibt das Volk die vollkommene soziale Einheit und Auflösung der Widersprüche des Sozialen in einer politischen Gemeinschaft der Menschen.

Wie bereits ausgeführt, wendet Marx die typisch linkshegelianische und im Besonderen Feuerbachsche Figur der Rückführung idealistischer Kategorien auf das Soziale, auf den Bereich des Politischen an. Das Volk manifestiert 1843 seinen Kollektivwillen in der Demokratie in Form der Souveränität, in seiner Selbstherrschaft. Es ist die schon immer dagewesene politische Substanz, welche sich in der Demokratie die entsprechende Form der Objektivierung geben kann. Nicht die Demokratie als dezentrale partizipative politische Form konstituiert ein Volk der Demokratie, sondern vice versa: das Volk konstituiert die Demokratie, obwohl es sich beim Volk, wie Demirovic richtig anmerkt, „de facto um eine Reflexionskategorie handelt.“ (Demirović 1997, 62)

Gleichwohl bleibt bei Marx offen, wer oder was dieses Volk sei. Außerhalb oder unterhalb der sozialen Existenzweisen der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates stehend, ist das Volk das homogene politische Kollektivsubjekt.

Ironischerweise abstrahiert Marx hier gerade von jenen sozialen Differenzierungen, die er bei Hegel lobt, und konstruiert eine Homogenität, die trotz des Individualismus der bürgerlichen Gesellschaft, sowie der generellen Trennung zwischen Citoyen und Bourgeois, besteht. In

<sup>23</sup> Zur Kritik des klassischen Anarchismus vgl. Newman 2010, 393.

völligem Gegensatz zu seinem historisch-empirischen Ansatz, die Wirklichkeit des Staates, der Gesellschaft und der Geschichte zu analysieren, kittet Marx das Soziale durch eine leere, fiktionale politische Kategorie zusammen.<sup>24</sup>

Man kann sicher einwenden, dass der Impetus einer solchen Konzeption doch gerade in Herrschaftsfreiheit läge, jedoch zielt das anarchistische Element in Marx' wahrer Demokratie gerade nur auf die Vertikalität politischer Herrschaft und ignoriert damit jegliche Form horizontaler Gleichschaltung als Herrschaftsform. Diese Form der Versöhnung unterläuft sich genau darin selbst, dass sie der Artikulation eines Volkswillens bedarf und eine Homogenität notwendig macht. Man müsste mit Hegel polemisch an Marx zurückfragen: was ist mit den Einzelnen, in diesem „Alle“ des Volkes, also jenen einzelnen Individuen, deren vielfältige und unterschiedliche Interessenslagen und deren Autonomie einem solchen Kollektivwillen widersprechen?

Gleichwohl sieht Marx selbst, dass er sich in diesen Aporien verfängt, welche sich allerdings aus der Sache selbst ergeben. Deshalb wendet er sich ab 1844 von der politischen Theorie und Kritik ab, hin zur Kritik der politischen Ökonomie. Dennoch wird das anarchistische Moment von 1843 immer den Fluchtpunkt für eine emanzipatorische Form des Politischen bilden.<sup>25</sup>

294

### Siglen

HGPR: Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Grundlinien der Philosophie des Rechts. In: Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Hauptwerke in sechs Bänden, Bd. 5. Hamburg: Meiner, 2015.

MEGA: Marx, Karl; Engels, Friedrich: Gesamtausgabe. Berlin/ Boston: De Gruyter, 1975.

<sup>24</sup> Selbstverständlich ist dieser Übergang von einem materialistischen Anspruch in eine politische Identitätslogik eine Wiederholung und politische Exemplifizierung der ahistorischen und anthropologischen Seite des Gattungswesens Feuerbachs. Die Anthropologisierung des Idealismus gebiert dementsprechend einen neuen Mystizismus, was Marx selbst einige Jahre später selbst feststellen wird.

<sup>25</sup> Zu nennen wäre hier beispielsweise die Kritik der Repräsentation, welche Marx fast exakt so wie 1843 noch 1871 in *Der Bürgerkrieg in Frankreich* wiederholt (vgl. MEW 17, S.339-342). Aber auch Marx selbst betont die eigene Schaffenskontinuität im Vorwort *Zur Kritik der politischen Ökonomie* von 1859: „Die erste Arbeit, unternommen zur Lösung der Zweifel, die mich bestürmten, war eine kritische Revision der Hegelschen Rechtsphilosophie, eine Arbeit, wovon die Einleitung in den 1844 in Paris herausgegebenen ‚Deutsch-Französischen Jahrbüchern‘ erschien. Meine Untersuchung mündete in dem Ergebnis, daß Rechtsverhältnisse wie Staatsformen weder aus sich selbst zu begreifen sind noch aus der sogenannten allgemeinen Entwicklung des menschlichen Geistes, sondern vielmehr in den materiellen Lebensverhältnissen wurzeln, deren Gesamtheit Hegel, nach dem Vorgang der Engländer und Franzosen des 18. Jahrhunderts, unter dem Namen "bürgerliche Gesellschaft" zusammenfaßt, daß aber die Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft in der politischen Ökonomie zu suchen sei“ (MEW 13, S.8).

MEW: Marx, Karl; Engels, Friedrich: Werke. Berlin: Dietz, 1975.

### Literatur

Abensour, Miguel: Demokratie gegen den Staat. Marx und der machiavellische Moment. Berlin: Suhrkamp, 2012.

Althusser, Louis: Für Marx. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1968.

Avineri, Shlomo: The social and political thought of Karl Marx. London: Cambridge University Press, 1969.

Bakunin, Michael Aleksandrovič: Gott und der Staat (Ausgewählte Schriften, Bd. 1. Hrsg. von Wolfgang Eckhardt; Bd. 1). Berlin: Kramer, 2013.

Bakunin, Michail Aleksandrovič: Die Reaktion in Deutschland. Hamburg: Nautilus, 1984.

Büchner, Ludwig: Darwinismus und Sozialismus oder der Kampf um das Dasein und die moderne Gesellschaft. Stuttgart: Kröner, 1906.

Demirović, Alex: Demokratie und Herrschaft. Aspekte kritischer Gesellschaftstheorie. Münster: Westfälisches Dampfboot, 1997.

Feuerbach, Ludwig: Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie. In: Ludwig Feuerbach: Gesammelte Werke. Kleinere Schriften II (1839-1846). Hrsg. v. Werner Schuffenhauer. Berlin: Akademie Verlag, 1970, S. 243–263.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Grundlinien der Philosophie des Rechts. In: Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Hauptwerke. In sechs Bänden; Bd. 5. Hamburg: Meiner, 2015.

Hoffmeister, Johannes: Dokumente zu Hegels Entwicklung. Stuttgart: Frommann, 1936.

Hyppolite, Jean: Studies on Marx and Hegel. London: Heinemann, 1969.

Kropotkin, Pëtr Alekseevič: Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt. Leipzig: Thomas, 1932.

Leopold, David: The young Karl Marx. German philosophy, modern politics, and human flourishing. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Lindner, Urs: Marx und die Philosophie. Wissenschaftlicher Realismus, ethischer Perfektionismus und kritische Sozialtheorie. Stuttgart: Schmetterling, 2013.

Loick, Daniel: Kritik der Souveränität. Frankfurt: Campus, 2012.

Most, Johann: Der kommunistische Anarchismus. In: Johann Most: Die freie Gesellschaft. Münster: Unrast, 2006, S. 95–122.



Newman, Saul: From Bakunin to Lacan. Anti-authoritarianism and the dislocation of power. Lanham, Md: Lexington Books, 2010.

Proudhon, Pierre-Joseph: Über das föderative Prinzip und die Notwendigkeit, die Partei der Revolution wiederherzustellen. In: Pierre-Joseph Proudhon: Ausgewählte Texte. Hrsg. v. Thilo Ramm. Stuttgart: K.F. Koehler Verlag, 1963, S. 193–264.

Riedel, Manfred: Bürgerliche Gesellschaft. Eine Kategorie der klassischen Politik und des modernen Naturrechts. Stuttgart: Steiner, 2011.

Ritter, Joachim: Hegel und die Französische Revolution. Köln: Westdeutscher Verlag, 1957.

Rubel, Maximilien: Marx-Chronik. Daten zu Leben und Werk. München: Hanser, 1968.

Theunissen, Michael: Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1978.

# **„ZWEITE NATUR“ BEI HEGEL UND MARX: VON GEWOHNHEIT, „UNBEWUSSTER“ SITTlichkeit UND DER „NATURGESCHICHTE“ DER GESELLSCHAFT**

Holger Hagen<sup>1</sup>

## **Zusammenfassung:**

In den letzten Jahren wurde mehr und mehr erkannt, dass der Hegel'schen Philosophie in Bezug auf den Begriff der ‚zweiten Natur‘ eine geradezu ‚revolutionäre‘ Rolle zukommt, insofern sie die einschlägigen Diskurse – über ‚subjektive‘ Phänomene wie Gewohnheiten einerseits und ‚objektive‘ wie Gesellschaft, Recht und Sittlichkeit andererseits – zu vereinen und im Zuge dessen zugleich eine systematische Relevanz des Begriffs herauszuarbeiten scheint. Bei näherer Analyse der Hegel'schen Begriffsbildung erweist sich allerdings, dass sie ‚zweite Natur‘ als einen formellen Begriff erfasst, dessen je kontextspezifische Gehalte sich nicht einfach in einer übergreifenden Theorie ein und derselben ‚zweiten Natur‘ integrieren. Durch die hier skizzierte synoptische Analyse der verschiedenen Gegenstandsbereiche lässt sich indes rekonstruieren, was ‚zweite Natur‘ jeweils genau beinhaltet, welche Identitäten und Differenzen dabei zum Tragen kommen und wie Hegel bestimmte ‚subjektive‘ und ‚objektive‘ Aspekte – innerhalb des ‚objektiven Geists‘ – in der Tat zusammenschließt und darüber hinaus auch systematisch entwickelt. Was sich in Hegels Untersuchung der modernen, ‚bürgerlichen Gesellschaft‘ lediglich andeutet, wird bei Marx zum zentralen Gegenstand der Theoriebildung: die ‚zweite Natur‘ moderner Ökonomien. Scheint Hegels Forschung zu Aspekten ‚zweiter Natur‘ daher bei Marx einerseits eine eminente Fortsetzung zu erfahren – so andererseits aber auch durch die undifferenzierte Rede von ‚Naturzusammenhängen‘ aufgegeben zu werden. Um also der weiteren begrifflichen Entwicklung zu folgen und diesem Widerspruch nachzugehen, wird die synoptische Analyse auf die Marx'sche Theorie ausgedehnt. Unter Berücksichtigung der Differenzen zur ‚Soziologie‘ Comte'scher Provenienz kann schließlich aufgezeigt werden, inwiefern Marx die bahnbrechende Hegel'sche Entwicklung der gesellschaftstheoretischen Aspekte ‚zweiter Natur‘ fortführt und wie er sie in ihren kritischen und historischen Dimensionen konzipiert. Durch eine systematische Rekonstruktion wird so insgesamt ein grundlegender Überblick über die originäre Begriffsentwicklung von Hegels Analyse der ‚zweiten Natur‘ der Gewohnheit bis zur Marx'schen These von der ‚Naturgeschichte‘ der Gesellschaft gegeben.

297

**SCHLÜSSELBEGRIFFE:** zweite Natur, Sittlichkeit, bürgerliche Gesellschaft, politische Ökonomie, Naturgeschichte.

## **‘SECOND NATURE’ IN HEGEL AND MARX: ON HABIT, ‘UNCONSCIOUS’ ETHICS AND THE ‘NATURAL HISTORY’ OF SOCIETY**

### **Abstract:**

In recent years it has been recognized more and more that Hegel's philosophy has an almost ‘revolutionary’ role with regard to the concept of ‘second nature’, insofar as it seems to unite the respective discourses – on ‘subjective’ phenomena such as habits on the one hand and ‘objective’ ones like society, law and ethics on the other – and in the course of that also to work out a systematic relevance to the term. On closer analysis of Hegel's concept formation, however, it turns out that ‘second nature’ is rather to be understood as a formal concept, the context-specific contents of which do not simply integrate into an overarching theory of one and the same ‘second nature’. Nevertheless, the synoptic analysis of the various subject areas outlined here allows us to

---

<sup>1</sup> Holger Hagen ist Professor für Sozial- und Kulturphilosophie an der Hochschule Merseburg. Neben Philosophie studierte er Politik, Germanistik und Pädagogik und promovierte mit einer Arbeit über „Körper, Selbst, Identität“ und die „verdinglichende Selbstreflexion des modernen Subjekts“. Es folgten hochschulex- und -interne Tätigkeiten im sozialwissenschaftlichen und philosophischen Bereich. Anknüpfend an Deutschen Idealismus und Kritische Theorie liegen Forschungsschwerpunkte in den Themengebieten moderne Gesellschaftlichkeit, Subjektkonstitution, Technologieentwicklung, Partizipation und Wissenschaftstheorie der Sozialwissenschaften. E-Mail funktional: holger.hagen@hs-merseburg.de.

reconstruct what ‘second nature’ specifically means at each point, which identities and differences come into play and how Hegel indeed combines certain ‘subjective’ and ‘objective’ aspects – within the ‘objective spirit’ – and furthermore develops them systematically. What is merely adumbrated by Hegel in his study of modern ‘civil society’ becomes the central topic of theorizing in Marx’s work afterwards: the ‘second nature’ of modern economies. Therefore, Hegel’s research on aspects of ‘second nature’ seems to be eminently continued in Marx’s thought on the one hand – but also to be abandoned by the undifferentiated talk of ‘natural social relations’ on the other. In order to follow the further conceptual development and to pursue this contradiction, the synoptic analysis is extended to Marx’s theory. Taking into account the differences to the ‘sociology’ of Comteian provenance, it can finally be shown to what extent Marx continues the groundbreaking Hegelian development of the socio-theoretical aspects of ‘second nature’ and how he conceptualizes it in its critical and historical dimensions. Overall, through a systematic reconstruction a basic overview of the original concept development from Hegel’s analysis of the ‘second nature’ of habit to Marx’s thesis of the ‘natural history’ of society is provided.

**KEYWORDS:** second nature, ethical life, civil society, political economy, natural history.

## Einleitung

Dem Begriff der ‚zweiten Natur‘ ist seit einigen Jahren, vor allem ausgehend von den ‚neoaristotelischen‘ Überlegungen John McDowells in „Mind and World“<sup>2</sup>, in verschiedenen theoretischen Zusammenhängen eine große Aufmerksamkeit zuteilgeworden. Im Zentrum dieses Interesses steht nicht nur die aristotelische Behandlung des Themas, sondern auch jene, die es im Deutschen Idealismus insbesondere bei Hegel erfahren hat. Bezieht sich die von McDowell ausgehende Diskussion zunächst auf den ursprünglich von Demokrit und Platon herkommenden Gedanken,<sup>3</sup> dass Erziehung und Bildung durch Gewohnheiten wesentlich zu einer ‚zweiten Natur‘ führen, so ist allerdings Ryles Warnung zu bedenken, dass „die weitverbreitete Annahme, alle ‚zweite Natur‘ sei bloße Gewohnheit, Unterschiede verwischt, die von grundlegender Bedeutung [...] sind“: Denn Gewohnheiten können zwar als „eine Art, aber nicht die einzige Art ‚zweiter Natur‘“<sup>4</sup> verstanden werden – und das in einem noch weitergehenden Sinne, als Ryle selbst vorschwebte. Auch wenn der Ausdruck also manchmal in einer derart eingeschränkten quasi-terminologischen Weise verwendet wird,<sup>5</sup> ist das Feld seiner Bedeutungen und Kontexte tatsächlich sehr viel größer. So charakterisiert schon Cicero, der zunächst die Formulierung ‚andere Natur‘ – ‚*altera natura*‘ – prägt, nicht nur die Gewohnheiten, sondern auch die Produkte der Arbeit als eine solche; und Augustinus, in dessen Überlegungen die schlechten Gewohnheiten als ‚zweite Natur‘ – ‚*secunda natura*‘ – eine bedeutende Rolle spielen, gilt eine durch den Sündenfall bedingte ‚Natur‘ des Menschen

298

<sup>2</sup> McDowell, 2001; die englischsprachige Erstausgabe ist bereits 1994 erschienen.

<sup>3</sup> Einen Überblick über die Begriffsgeschichte gibt Rath, 1984.

<sup>4</sup> Beide Stellen: Ryle, 1969, 50.

<sup>5</sup> Diese Deutung dominiert traditionell auch oft die lexikalischen Definitionen von ‚zweiter Natur‘. So ist diese z. B. für das Metzler Philosophie Lexikon „im Allgemeinen die Bezeichnung für eine aus Gewohnheit und Erziehung stammende Prägung der Lebewesen, vornehmlich des Menschen“ (Precht et al., 1996, 348).

als eine ‚zweite‘ gegenüber der ursprünglich von Gott gegebenen.<sup>6</sup> Im Deutschen Idealismus überträgt Fichte<sup>7</sup> den Gedanken in die Sitten- und Schelling in die Rechtslehre, so dass hier der auf den Begriff der ‚zweiten Natur‘ bezogene Diskurs auf dem Gebiet der Gesellschaftstheorie explizit beginnt – das indes mit den ursprünglichen, pädagogischen Überlegungen implizit in gewisser Weise längst betreten worden war.<sup>8</sup> Nicht zuletzt unter Rekurs auf die schon bei Hegel – und im Weiteren bei Marx – gesellschaftskritisch gewendete Theoriebildung wird ihm heute schließlich auch in Bezug auf „Aktualisierungsversuche einer kritischen Theorie der Gesellschaft“<sup>9</sup> eine große Bedeutung zugemessen.<sup>10</sup>

Bei Hegel spielt der Begriff der ‚zweiten Natur‘ vor allem in zwei inhaltlichen Kontexten eine Rolle: Zum einen behandelt er ihn in der Theorie vom ‚subjektiven Geist‘, die sich mit Phänomenen auseinandersetzt, die heute größtenteils der ‚Psychologie‘ im weiteren Sinne zugerechnet werden würden, mit Bezug auf die *Gewohnheit* – und zum anderen in der Lehre vom ‚objektiven Geist‘, die mit Gegenständen wie *Recht, Moralität, Sittlichkeit, Erziehung, Ökonomie und Staat* befasst ist. Nicht zuletzt vor diesem Hintergrund sind in der auf Hegel bezogenen Diskussion des Begriffs „zwei Hauptbereiche [...], auf die der Begriff sich beziehen kann“, unterschieden worden: Er habe „erstens einen subjektiven und zweitens einen objektiven“<sup>11</sup> Bezugspunkt und beachte so „die Struktur des Geistes, insofern sie sowohl Bestimmungen des subjektiven Geistes als auch des objektiven umfasst“<sup>12</sup>. – Werden in der „subjektiven Dimension“<sup>13</sup> dann allerdings sämtliche „Vermögen, Fähigkeiten und Eigenheiten der Individuen, die als zweite Natur charakterisiert werden“<sup>14</sup>, aufgeführt, so ist konsequenterweise festzuhalten, dass „diese konstitutiven inneren Elemente nur als Ergebnis eines Entwicklungs-, Bildungs- und Sozialisationsprozesses zu verstehen sind“<sup>15</sup>. Müsste damit „das subjektive Moment der zweiten Natur [...] die leibliche und geistige Konstitution

<sup>6</sup> Vgl. Rath, 1984, 485.

<sup>7</sup> Zur Frage, inwieweit sich bereits bei Immanuel Kant ein Konzept der ‚zweiten Natur‘ findet, siehe: ders., 1968a, 44 und ders., 1968b, 275 sowie Khurana, 2017, 220 ff.

<sup>8</sup> So diskutiert z. B. schon Aristoteles Erziehung und Sittenlehre, für ihn ganz selbstverständlich, im Kontext des ‚politischen‘ Gemeinwesens. Wenngleich nicht unter dem Terminus, so sind hier der Sache nach doch bereits einige wesentliche Gedanken späterer Diskurse vorgezeichnet.

<sup>9</sup> Puzic, 2017, 9.

<sup>10</sup> Siehe z. B. bei Menke, 2018.

<sup>11</sup> Beide Stellen: Testa, 2008, 287.

<sup>12</sup> Testa, 2008, 291.

<sup>13</sup> Ranchio, 2016, 29.

<sup>14</sup> Testa, 2008, 287.

<sup>15</sup> Ranchio, 2016, 29.

des Menschen, wie er sie durch Bildungs- und Sozialisationsprozesse erworben hat<sup>16</sup>, bezeichnen, so erweist sich, dass diese Unterscheidung zumindest quer zu der genannten Hegel'schen Systematik verläuft, in deren Rahmen erst im Zuge des ‚objektiven Geistes‘ systematisch Phänomene der Gesellschaft, ihrer Sitten und der Sozialisation thematisiert werden.<sup>17</sup> Die dort in der Tat ebenfalls diskutierten subjektiven Momente des ‚objektiven Geistes‘ scheinen insofern von denen des ‚subjektiven Geistes‘ an sich noch unterschieden werden zu müssen.

Angesichts dieses breiten Themenspektrums, in welchem dem Begriff der ‚zweiten Natur‘ eine Bedeutung zukommt, scheint allerdings auch die Frage angebracht, ob es sich überhaupt in allen diesen Fällen wirklich stets um ein und denselben handeln kann. Liegt es nicht nahe, dass ‚zweite Natur‘ bei Hegel eher zu „einer Methode [wird], mit deren Hilfe Analysen des Gewordenseins und der historischen und gesellschaftlichen Vermittlungen aller kulturellen Sphären und Hervorbringungen vorgenommen werden können“<sup>18</sup>? Ein solches zunächst plausibel wirkendes Verständnis wird jedoch fraglich, wenn in Betracht gezogen wird, dass Hegel an verschiedenen Stellen eine ‚methodenorientierte‘ Konzeption des Erkenntnisprozesses, d. h. das „Primat der Methode über die Sache“<sup>19</sup>, einer eingehenden Kritik unterzogen hat.<sup>20</sup> Die Methode kann demnach, wenn der Gegenstand nicht nur äußerlich den durch sie an ihn herangetragenen Bestimmungen unterworfen werden soll – so dass er nur noch nach deren Maßgabe erscheinen kann und der Erkenntnisprozess somit *a priori* zum Scheitern verurteilt ist –, „von ihrem Gegenstande und Inhalte nichts Unterschiedenes“<sup>21</sup> sein. Die Methode ist daher für Hegel nur der ‚Weg auf das Ziel hin‘ (gr.: μέθοδος), d. h. insoweit das Erkennen dem erforschten Gegenstand folgt, nichts als der begriffliche „Gang der Sache selbst“<sup>22</sup>. Wenn Hegel also von ‚zweiter Natur‘ spricht, so scheint er der Auffassung zu sein, dass die Sache selbst in ihrer Analyse ein Moment derselben zu erkennen gibt.

<sup>16</sup> Ebd.

<sup>17</sup> Es geht Hegel auch „nicht darum, ein System von Gefühlen [...] mit der Frage nach einem guten Leben kurzzuschließen. [...] Denn unsere [...] sittlichen Pflichten und Tugenden [...] lassen sich nach Hegels Überzeugung philosophisch nur in einer Lehre vom objektiven Geist erkennen“ (Fulda, 2001, 111).

<sup>18</sup> Rath, 2012, 364. In demselben Sinne: „Der Begriff der zweiten Natur scheint Hegel lediglich als Instrument zur Registrierung von Antagonismen als solchen zu dienen“ (Puzic, 2017, 66).

<sup>19</sup> SeF, 201.

<sup>20</sup> Siehe hierzu Schick, 2006.

<sup>21</sup> L I, 50.

<sup>22</sup> Ebd.

Welche Sache aber behandelt Hegel, wenn er sowohl die Gewohnheit, als auch Recht und Sittlichkeit explizit als ‚zweite Natur‘ charakterisiert und z. B. Erziehung und Bildung ebenfalls in diesem Zusammenhang bespricht? Ein Blick in die Literatur zeigt, dass in Anbetracht der Vielfalt der angesprochenen Gegenstände und Aspekte der zentrale Gehalt des Begriffs durchaus unterschiedlich interpretiert wird. Während die ‚zweite Natur‘ manchen Positionen offenbar wesentlich der Anthropologie oder Psychologie zugehörig gilt, insofern sie ihnen zufolge für Gewohnheit bzw. umgekehrt „Habitualität für zweite Natur steht“<sup>23</sup>, hat für andere Stimmen im Diskurs der „Begriff der zweiten Natur seinen Platz in der Theorie der Bildung“, so dass er wesentlich „ein paideologischer Begriff“<sup>24</sup> ist; eine wiederum andere thematische Verortung wird vorgenommen, wenn es dabei vor allem um „Institutionalisierung und Invisibilisierung“ gehen soll, d. h. darum, „dass es normativen Strukturen, die sich zu institutionalisieren vermögen, *à la longue* gelingt, die Spuren ihrer Genese so zu verwischen, dass sie fürderhin nicht mehr [...] als Gemachtes erscheinen“<sup>25</sup>. Insofern alle diese Gegenstandsbereiche und Aspekte einen Bezug zum Begriff der ‚zweiten Natur‘ haben, scheint eine Entscheidung hier schwer möglich – zumal sich auch der Bezeichnung selbst kein Hinweis auf einen konkreten Gegenstand entnehmen lässt: Benennt sie doch nur eine ‚Natur‘, die zugleich als ‚zweite‘ formell von sich selbst unterschieden wird.

301

Vielleicht muss eine Entscheidung zwischen derartigen Alternativen allerdings auch gar nicht getroffen werden. Bei näherer Betrachtung liegt schließlich gerade in der relativen Unbestimmtheit des Ausdrucks eine Antwort auf die Frage nach der im Begriff thematisierten Sache: insofern nämlich, als darin eine gewisse *Allgemeinheit* und *Formalität* zum Ausdruck kommt. Hegel selbst führt in der Theorie des „subjektiven Geistes“ folgendermaßen aus, was mit der Bezeichnung besagt ist: Wenn etwa die Gewohnheit „eine zweite Natur genannt“ wird, dann ist sie demnach „*Natur*, denn sie ist ein unmittelbares Sein“, und „eine *zweite*, denn sie ist eine [...] *gesetzte* Unmittelbarkeit“<sup>26</sup>. Die Sache, hier die Gewohnheit, ist also einerseits als „*Natur*“ angesprochen, weil sie *der Form nach* als etwas Unmittelbares, Gegebenes und Vorfindliches erscheint. Andererseits ist sie aber *ihrem Inhalt nach* zugleich keine solche, sondern eine erst durch die Menschen „*gesetzte*“ Wirklichkeit, d. h. etwas von ihnen Gemachtes. Festgehalten wird mit diesem Ausdruck also eine

<sup>23</sup> Magri, 2018, 213.

<sup>24</sup> Beide Stellen: Menke, 2018, 120.

<sup>25</sup> Flügel-Martinsen, 2008, 213.

<sup>26</sup> Alle Stellen: E III § 410 A, 184.

„Gleichheit in der Verschiedenheit“<sup>27</sup>: Allein in Anbetracht des aus der Erfahrung zwar nicht schon erkannten, aber doch in gewisser Weise bekannten Unterschieds von natürlichen und geistigen Gegenständen wird es für bemerkenswert erachtet, dass ein Phänomen der geistig-gesellschaftlichen Welt, wie hier die Gewohnheit, eben „nicht bloße Natur, aber bloß *wie* Natur“<sup>28</sup> ist. Gedacht ist also nicht einfach an das dem Menschen unmittelbar eigene Moment von Natur, das ihm als geistiges Lebewesen zukommt, sondern daran, dass bestimmte geistig-gesellschaftliche Phänomene *als solche* Züge tragen, die Formen der Natur *analog* sind. Insofern sie sich von der Natur unterscheiden, da sie Geist und Gesellschaft angehören, und ihr doch in formeller Hinsicht gleichen, werden diese *geistigen Formen in Analogie zur Natur bestimmt*: als eine Natur, die eigentlich keine Natur ist, sondern bloß *wie* Natur – eine ‚andere‘, eine ‚zweite‘ Natur.

Dass Hegel bei der als Beispiel herangezogenen Gewohnheit übrigens nicht nur in der zunächst erwähnten „Unmittelbarkeit“ eine quasi-natürliche Form ausmacht, sondern ebenso darin, dass sie in gewisser Weise einem „Mechanismus“<sup>29</sup> gleicht, macht deutlich, dass die Analogie der Formen sich, was beide Seiten betrifft, jeweils durchaus auf unterschiedliche und vielfache Momente beziehen kann.

Auf Grund der Formalität dieses Begriffs handelt es sich bei seinem Vorkommen in verschiedenen Themengebieten zunächst wiederum nur um *Analogien*: Hier *wie* dort erscheinen geistig-gesellschaftliche Phänomene *wie* Natur. So konnte der Gedanke und später auch der Terminus historisch von einem Gebiet ins andere *übertragen* werden. In welcher Hinsicht das so ist, d. h. *was* für Momente von Geist und Gesellschaft jeweils *welchen* Zügen der Natur *inwiefern* analog sind, muss daher im Einzelnen untersucht werden. Es kann nicht, wie es oft geschieht, von vornherein davon ausgegangen werden, dass bei Hegel von *einer* übergreifenden Theorie *der* ‚zweiten Natur‘ – und im Weiteren von *deren* subjektiver und objektiver Seite – zu sprechen ist. Dies könnte allenfalls ein *Ergebnis* der näheren Betrachtung der Ausführungen zu den verschiedenen Themengebieten sein: Insofern es Hegel nicht bloß darum geht, diese Phänomene zu beschreiben, sondern sie zu erklären und auf ihren Begriff zu bringen, könnte sich ein *innerer Zusammenhang* unter den *prima facie* recht unterschiedlichen Bedeutungskontexten erschließen. – Dass und inwiefern dies bei einigen Kontexten der Fall ist, wird im Folgenden noch zu zeigen sein.

<sup>27</sup> Rath 1984, 485.

<sup>28</sup> Menke 2018, 138.

<sup>29</sup> E III § 410 A, 184.

Die in der Tat zu konstatierende „hegelsche Revolution“<sup>30</sup> in Bezug auf ‚den‘ Begriff der ‚zweiten Natur‘ scheint auf Grundlage der bisherigen, noch recht formalen Annäherung an seine Position also pro primo darin zu liegen, dass er ihn erstens in seiner Allgemeinheit streng als *formellen Begriff erfasst*, zweitens die verschiedenen Gebiete oder Disziplinen, in denen er von Bedeutung ist, samt seinen *konkreten Fassungen in diesen Kontexten differenziert und analysiert* und auf dieser Basis erstmals sowohl seine *systematische Relevanz* an den verschiedenen Stellen als auch deren *innere Zusammenhänge* erkennt und herausarbeitet. Erst an diesem Punkt kann dann in der Tat „der einzigartige Versuch einer systematischen Vereinigung von [...] einer *subjektiven* und einer *objektiven* Dimension der zweiten Natur“<sup>31</sup> verortet werden – die, da sie, wie bereits angedeutet, nicht den ‚subjektiven‘ und ‚objektiven Geist‘ schlechthin, sondern nur Subjektivität und Objektivität des letzteren betreffen zu können scheint, erst noch näher zu spezifizieren sein wird.

Indem Hegel mit der Entwicklung des Begriffs der ‚zweiten Natur‘ als systematisch relevanter Kategorie im Zusammenhang der Sittlichkeit die Analyse der modernen Gesellschaft weit vorantreibt, tritt bei ihm auch die ‚zweite Natur‘ moderner Ökonomien deutlich zutage – deren eingehende Erforschung jedoch bleibt im Rahmen seiner Philosophie bloßes Desiderat. Es ist Marx, der die Problematik wieder aufgreift und diesen Gegenstand ins Zentrum seiner Forschung rückt. Spielt so der Begriff der ‚zweiten Natur‘ von seinem Früh- bis zu seinem Spätwerk „dem Sinn nach an entscheidenden Stellen“<sup>32</sup> eine Rolle, so jedoch wirklich nur „dem Sinn nach“: denn gleichzeitig ist nicht zu übersehen, dass er die Bezeichnung selbst weitestgehend vermeidet und stattdessen nur noch etwa von „gesellschaftliche[n] Natureigenschaften“<sup>33</sup> im Kontext „gesellschaftlicher Naturzusammenhänge“<sup>34</sup> spricht. Der bei Hegel bedeutsame Unterschied von ‚erster‘ und ‚zweiter‘ Natur scheint insofern von Marx – seiner Befassung mit Aspekten von ‚zweiten Natur‘ zum Trotz – gerade eingezogen zu werden.

Hier stellt sich also die Frage, an welchen Bereich und welche Aspekte der Hegel’schen ‚zweiten Natur‘ Marx genau anschließt, inwiefern er dessen Theorie in kritischer Weise fortführt und warum er dabei die Charakterisierung als ‚zweite Natur‘ aufgibt. – Die in

<sup>30</sup> Testa 2008, 290.

<sup>31</sup> Ranchio 2016, 29 in Anschluss an Testa 2008, 291.

<sup>32</sup> Rath 1984, 491.

<sup>33</sup> MEW 23, 86.

<sup>34</sup> Ebd., 126.



gewisser Weise ‚populär‘ gewordene Antwort, dass Hegel die ‚zweite Natur‘ schlichtweg als per se vernünftig ansehe und Marx dem entgegenhalte, dass sie „eher zu beschreiben wäre mit den Begriffen, die er selbst auf die erste anwendet“<sup>35</sup>, kann nämlich kaum überzeugen: Zunächst schon deshalb nicht, weil in der Bezeichnung als ‚zweite Natur‘ explizit eine Analogie zur ‚ersten‘ Natur gezogen wird, so dass dieser Aspekt nicht erst noch eingebracht werden muss. Insofern weiterhin nicht von Natur, sondern Gesellschaft die Rede ist, scheint es sich zudem so oder so nur um eine ‚andere‘, ‚zweite‘ Natur handeln zu können. Schließlich ist aber auch schon bei Hegel die ‚zweite Natur‘ nicht nur ein „Begriff der höchsten Affirmation“<sup>36</sup>, sondern zugleich einer der, in großen Teilen durchaus intendierten, „Gesellschaftskritik“<sup>37</sup>.

Um zu begreifen, wie in diesem Konzept mit Hinblick auf Hegels Theorie der Gesellschaft „Kritik und Affirmation auf komplexe, unauflösbare Weise ineinander verschlungen“<sup>38</sup> sind, ist es wichtig, sich darüber im Klaren zu sein, dass seine Position keine ‚normative‘ oder ‚präskriptive‘ in dem Sinne ist, dass seine Erklärungen zur Sache der Frage gälten, „wie sie sein *solle*“ – obgleich ihre Realität vielleicht derart gar „nicht sei“<sup>39</sup>. Durch eine solche „Abtrennung der Wirklichkeit“ von der Theoriebildung werden Hegel zufolge nur nach subjektivem Belieben „Abstraktionen“<sup>40</sup> festgehalten, die das Wesen der Sache verfehlen müssen – und die ihrer Wirklichkeit dann nichtsdestotrotz als „*Ideale*“<sup>41</sup> entgegengehalten werden, denen sie nicht genüge. Während ein solcher ‚Idealismus‘ daher in seiner Vorstellung der Sache „vorschreibt“<sup>42</sup>, was und wie sie zu sein habe, versteht Hegel unter diesem von ihm auch für seine eigene Position verwendeten Titel ganz im Gegenteil zunächst, dass die Philosophie wie jede Wissenschaft die Welt „zu erkennen habe, *wie sie ist*“<sup>43</sup>. Mit diesem Erkennen leiste sie es allerdings zugleich, die Sache „*als ein in sich Vernünftiges zu begreifen und darzustellen*“<sup>44</sup>, insofern deren *Notwendigkeit* dargelegt werde. Kritik kann daher für Hegel ausschließlich in dem Rahmen der Erkenntnis verortet sein, dass etwas seinem eigenen und als solchen per se vernünftigen *Begriff (noch) nicht entspricht*. –

<sup>35</sup> Schmidt 1993, 37.

<sup>36</sup> Menke 2018, 143.

<sup>37</sup> Ebd., 119.

<sup>38</sup> Ebd.

<sup>39</sup> Beide Stellen: E III § 6 A, 48.

<sup>40</sup> Beide Stellen: ebd.

<sup>41</sup> VPG, 52.

<sup>42</sup> E III §6 A, 48.

<sup>43</sup> R, 15 (Vorrede).

<sup>44</sup> Ebd., 26.

Eine Auffassung, der Marx entgegentritt, insofern er hier eine sachfremde Festlegung der Kritik auf die gegebene ‚Wirklichkeit‘ ausmacht: Die Erkenntnis eines Gegenstands und der in ihm waltenden Notwendigkeiten *könne* denselben zwar in der Tat als etwas ‚Vernünftiges‘ ausweisen, aber *müsse* dies keineswegs; vielmehr könne und müsse in einer Theorie auch „durch die Darstellung Kritik desselben“<sup>45</sup> stattfinden: Diese Frage entscheide sich allein daran, ob der Gegenstand selbst von der Art sei, dass er – und das heißt demnach auch sein Begriff selbst –, sich in der Erkenntnis als vernünftig oder kritikabel erweise; ob also beispielsweise die Notwendigkeit der Sache im gesellschaftlichen Stoffwechsel mit der Natur liege oder aus einer Abstraktion davon hervorgehe und ihn somit sachfremden Kriterien subsumiere.<sup>46</sup> Während für Hegel also die Notwendigkeit der ‚zweiten Natur‘ der bürgerlichen Gesellschaft im Kontext seines Systems – d. h. ihre Herleitung aus dem Willen einerseits und die im weiteren Verlauf entwickelte ‚Aufhebung‘ derselben im Staat bzw. im ‚absoluten Geist‘ andererseits – die trotz aller Kritik letztlich prinzipiell affirmative Rahmung des Begriffs verbürgt, erweist er sich für Marx in Bezug auf bestimmte Kontexte als ein im emphatischen Sinne kritischer Begriff.

Im Folgenden soll daher eine *synoptische Analyse* des Begriffs der ‚zweiten Natur‘ in den unterschiedlichen Gebieten respektive Disziplinen skizziert werden, in denen er bei Hegel und Marx eine wesentliche Rolle spielt.<sup>47</sup> Es geht dabei nicht um eine eingehende Diskussion der jeweiligen Theoreme, sondern um die demgegenüber grundlegende, sozusagen archäologische Arbeit, die von diversen jüngeren Diskursschichten überlagerte<sup>48</sup> *originäre Begriffsentwicklung* freizulegen und *systematisch zu rekonstruieren*. Der auf diesem Weg hergestellte Überblick sollte maßgebliche begriffliche *Kontinuitäten und Diskontinuitäten* zu erkennen geben. Am Beginn der Darstellung stehen mit *Psychologie*<sup>49</sup> und *Pädagogik* die Aspekte des ältesten und noch heute am weitesten verbreiteten Diskurses; von hier aus tastet

<sup>45</sup> MEW 29, 550.

<sup>46</sup> Mit Adorno könnte so im Falle der „Kritik“ also in der Tat von einem „Bruch“ die Rede sein – allerdings, was die Marx’sche Konzeption betrifft, nicht von einem der „Identität der Sache mit ihrem Begriff“ (ND, 90), sondern einem, der innerhalb des Begriffs der kritikablen Sache selbst zu verorten ist.

<sup>47</sup> Weitere Aspekte werden bei Ranchio, 2016 diskutiert; um eine umfassende Darstellung bemüht sich zudem besonders Puzic, 2017.

<sup>48</sup> Beispielsweise bezieht sich die von McDowells „Mind and World“ ausgehende Diskussion des Begriffs der ‚zweiten Natur‘ auf neuere Problemkonstellationen, die so für die Hegel’sche Philosophie selbst nicht bestehen.

<sup>49</sup> Die Disziplinen werden zur Erleichterung des Zugangs in der heute üblichen Form bezeichnet. Auch wenn also beispielsweise der Gegenstand der Ethik nach Hegel in die Rechtsphilosophie fällt, werden beide Disziplinen hier formell unterschieden. In der inhaltlichen Darstellung deuten sich allerdings Gründe für Hegels Systematik an.

sie sich über *Ethik* und *Rechtsphilosophie* systematisch zu den Gebieten der neueren Diskursstränge vor – bis schließlich in Abgrenzung zur damals aufkommenden *Soziologie* Comtes mit Marxens *politischer Ökonomie* die historisch jüngste, gesellschaftskritische Wende des Begriffs nachgezeichnet wird, in deren Zuge er schließlich seine Differenz zur ‚ersten‘ Natur einzubüßen scheint. Indem alle Positionen in dieser systematisch orientierten Perspektive in Bezug auf die in Frage stehende Begriffsentwicklung zu fokussieren sind, wird schließlich auch auf die Erörterung ihrer weiteren Elemente, Relationen und Kontexte sowie möglicher Problemstellungen verzichtet.

## **I. Hegel**

### **Psychologie: Die ‚zweite Natur‘ der Gewohnheit**

Der Terminus ‚zweite Natur‘ taucht bei Hegel systematisch betrachtet als erstes in einem Systemteil auf, der von ihm als „Anthropologie“ bezeichnet wird. Bei diesem Titel könnte das Missverständnis bestehen, dass es Hegel um ein den Menschen festlegendes ‚Wesen‘ ginge, das *hinter* den vielfältigen Erscheinungen der menschlichen Welt und ihrer Geschichte als ihr gemeinsamer letzter Grund zu suchen sei. Ein solches Verständnis lehnt Hegel allerdings nicht nur deswegen ab, weil ein Wesen, das nicht erschiene, nicht wesentlich wäre,<sup>50</sup> und so auch ein hinter den geistigen Phänomenen verborgenes, „mit sich selber hinter dem Berge der Erscheinungen haltendes Wesen“<sup>51</sup> sich selbst widerspräche: Vor allem wird hier der Geist in seiner Bestimmtheit als etwas vorgestellt, dass „wie die Naturdinge *ist*“<sup>52</sup> – obgleich er in dieser Vorstellung „sodann aber ebenso sehr *für sich* ist, sich anschaut, sich vorstellt, denkt“. Damit *unterscheidet* sich der Mensch geistig selbst von seinem Inhalt – also z. B. auch von einem imaginierten ihn festlegenden So-Sein oder Wesen – und macht ihn zum *Gegenstand* seiner Reflexion, *über* den er nachdenkt und den er gedanklich *verarbeitet* – so dass angesichts dieser sich hier offenbarenden *geistigen Freiheit* jegliche Vorstellung eines durch sein Wesen oder seine Natur determinierten Menschen sich performativ selbst aufhebt. Der Mensch ist bei Hegel daher zwar durchaus Naturwesen, aber zugleich als *geistiges* Lebewesen über die bloße Natur hinaus. Dass der Mensch „nur durch dies tätige Fürsichsein Geist“ ist,

306

<sup>50</sup> Vgl. E I § 131, 261.

<sup>51</sup> E III § 378 Z, 12.

<sup>52</sup> Diese und folgende Stellen: VÄ I, 51.

hat zur Konsequenz, dass er, überhaupt kein feststehendes ‚Wesen‘ hat,<sup>53</sup> sondern das, „was er ist [...], aus sich selbst für sich macht“ – sowohl „*theoretisch*“ als auch „*durch praktische Tätigkeit*“ in der äußeren Welt.<sup>54</sup>

Wenn der Mensch dabei allerdings sich selbst erst „zum Bewusstsein bringen muss, was in der Menschenbrust sich bewegt, was in ihr wühlt und treibt“<sup>55</sup>, dann verweist das nach Hegel darauf, dass der aus der Natur hervorgegangene Geist zunächst eine „Realität“<sup>56</sup> hat, die noch „eine durch die Natur gegebene“ ist. Diesen so noch unmittelbar auf seine eigene Natur, „auf seine Leiblichkeit bezogenen“ Geist nennt Hegel – im Anschluss an den allgemeinen Sprachgebrauch – die „*Seele*“, so dass „in der *Anthropologie*“ diese sozusagen psycho-somatische oder psycho-physische „Grundlage des Menschen“ Thema ist und noch nicht die im engeren Sinne geistigen Phänomene. Diese sind Gegenstand der systematisch erst später folgenden „*Psychologie*“<sup>57</sup>, welche die „Tätigkeitsweisen des *Geistes als solchen*“ untersucht – zu denen sich dieser, ausgehend von den Widersprüchen seiner unmittelbar gegebenen Form, erst fortentwickeln muss.<sup>58</sup>

<sup>53</sup> Es erscheint mir daher fraglich, ‚den‘ Begriff der ‚zweiten Natur‘ als „einen entscheidenden Schritt in Richtung einer Sozialanthropologie“ zu interpretieren, auch wenn für sie gelten soll, dass „sie die universale und grundlegende Dimension des Geistes, die primär in der sittlichen Totalität zu suchen ist, in den Blick“ nimmt und „von dort aus [bestimmt], was der Mensch sei“ (Puzic, 2017, 25): Hegels Kritik gängiger anthropologischer Denkfiguren mündet schließlich darin, diese nur als unterste Stufe des Geistes zu konzipieren, in der dieser noch unmittelbaren Formen verhaftet und nicht zu sich gekommen ist. Von der Sittlichkeit und insbesondere der Moderne her nach dem Wesen des Menschen zu fragen, birgt zudem die Gefahr, Formen spezifischer Sozialität in die menschliche Natur zu projizieren.

<sup>54</sup> In diesem Sinne ist es anscheinend zunächst zu verstehen, dass diese „*Manifestation*“ (E III § 383, 27) des Geistes einerseits ein „*Setzen der Natur als seiner Welt*“ (E III § 384, 29) – insofern sie nämlich *für ihn* ist –, andererseits aber zugleich ein „*Voraussetzen der Welt als selbständiger Natur*“ (ebd.) darstellt – insofern das, *was so für ihn* ist, von ihm als ein ihm *Äußerliches* gewusst und praktisch behandelt wird. Der aus der Natur sozusagen „erwachte Geist [...] stellt [...] sich [...] [die] Natur gegenüber, macht dieselbe sich zum Gegenstande [...]. Der Geist setzt hier die Natur [...] als seine Welt [...]; zugleich aber bleibt dies Andere ein [...] Vorausgesetztes, also ein solches, dessen Gesetzwerden dem reflektierenden Denken vorhergeht“ (E III § 384 Z, 30 f.); vgl. auch Stederoth, 2001, 97 f. Das hier angesprochene Verhältnis von Setzen und Voraussetzen ist daher m.E. nicht unmittelbar mit der „Schaffung einer zweiten Natur“ (Menke, 2018, 143) zu identifizieren, obwohl Hegel dies in gewisser Weise naheulegen scheint. Angesichts dessen, dass die nach wie vor als *äußerlich* vorausgesetzte Natur als der *eigene* Gegenstand gesetzt wird, stellt es vielmehr ein theoretisch erst zu lösendes *Rätsel* dar, warum die praktische Umformung der Natur zu einem Resultat führt, das Züge von quasi-natürlicher *Gegebenheit*, *Fremdheit* usw. trägt.

<sup>55</sup> VÄ I, 51.

<sup>56</sup> Diese und folgende Stellen: E III § 387 Z, 40.

<sup>57</sup> Diese und die folgende Stelle: § 440 A, 229.

<sup>58</sup> Hegel verwendet „*Psychologie*“ allerdings zuweilen auch in dem üblichen, weiteren, übergreifenden Sinn, auf den hier auch in der Kapitelüberschrift Bezug genommen wird und der den Themenkreis des subjektiven Geistes insgesamt bezeichnet. So behandelt er z. B. die aristotelische Schrift „*De anima*“ unter diesem Titel (vgl. VGP II, 199).

In diesem Rahmen also, in dem es noch nicht um den bewussten, erkennenden und handelnden Geist, sondern das sozusagen noch ‚unbewusste‘ seelische Tun geht,<sup>59</sup> behandelt Hegel die Gewohnheit.<sup>60</sup> Bereits Cicero hatte das allgemeinere, psychologische Moment an den pädagogischen und ethischen Überlegungen für sich festgehalten, dass „durch Gewohnheit gewissermaßen eine andere Natur zustande gebracht wird“<sup>61</sup> und damit die dementsprechende Redewendung etabliert, die auch Hegel zustimmend aufnimmt.<sup>62</sup> Und in der Tat: Ob es um „*Abhärtung* gegen äußerliche Empfindungen (Frost, Hitze, Müdigkeit der Glieder usf., Wohlgeschmack usf.)“, um „*Gleichgültigkeit* gegen die *Befriedigung*“ von Trieben etc. oder um Phänomene der „*Geschicklichkeit*“<sup>63</sup> geht: In unseren Gewohnheiten agieren wir in gewisser Weise, als handelte es sich weniger um seelisch-geistige Betätigungen als um ein ‚natürliches‘ Geschehen. Die menschliche Psyche ist dabei jedoch nicht zur Natur geworden, sondern gleicht dieser lediglich in *formeller* Hinsicht: Sie wird durch die von ihr angeeigneten Inhalte nicht mehr affiziert, sondern vollzieht ihr Tun in der Weise des „*Mechanischen*“<sup>64</sup>. Zustande kommt dies durch die Wiederholung der, je nach dem, Empfindungen, Befriedigungen oder Übungen, denn über die *vielen einzelnen* Betätigungen kommt der Mensch zu einer „durch ihn selber gesetzten und ihm *eigen* gewordenen *allgemeinen Weise* des Tuns“<sup>65</sup>. Das Resultat ist nicht der Widerspruch einer Determination der Psyche durch den ihr eigenen Inhalt, sondern im Gegenteil die vollzogene Aneignung desselben: Die „aus dem Mittelpunkt ihrer konkreten Wirksamkeit herausgerückte Seele“<sup>66</sup> muss nicht mehr *bei diesem Inhalt* sein, um ihn auszuüben. Sie *befreit* sich in der Gewohnheit von ihrer Versenkung in ihren Inhalt und ist in ihm *bei sich*, insofern sie in ihn „so völlig *eingewohnt* [ist], dass sie sich in ihm mit *Freiheit* bewegt“<sup>67</sup>. Gerade am menschlichen Körper wird dies deutlich: Sind die Bewegungen eines Kindes zunächst noch un gelenk, so erhalten

<sup>59</sup> Die Deutung der Gewohnheit als „epistemologisches Phänomen“ (Menke, 2018, 132) scheint mir insofern problematisch, als die Gewohnheit eine spezifisch seelische Form ist, die als solche noch kein Erkennen bezweckt und kein Wissen hat. Ein „Selbstbewusstsein der Gewohnheit“ (ebd., 135) kommt in der weiteren Entwicklung des Geistes wie auch in Bezug auf andere seelische Formen gewiss zustande, kann aber nichts sein, wodurch sie selbst sich auszeichnet; und ein solches Selbstbewusstsein wäre wiederum nur ein formaler Aspekt gegenüber den spezifischen Inhalten, die bei der „Unbewusstheit der ‚sittlichen Handlung‘“ (ebd. Fn 30), die Hegel in der Phänomenologie des Geistes diskutiert, Thema sind.

<sup>60</sup> Siehe dazu auch Stederth, 2001, 222-245.

<sup>61</sup> Im Original: „*consuetudine quasi alteram quandam naturam effici*“ (Cicero, 1988, V, 74, übers. oben von mir).

<sup>62</sup> Vgl. E III § 410 A, 184.

<sup>63</sup> Alle Stellen: ebd., 185.

<sup>64</sup> E III § 410, 184.

<sup>65</sup> E III § 410 Z, 188.

<sup>66</sup> Ebd.

<sup>67</sup> Ebd.

sie durch die Wiederholung „einen immer höheren Grad der Angemessenheit“, so dass die Seele in ihren leiblichen „Äußerungen somit immer *heimischer*“<sup>68</sup> wird.

Festzuhalten ist allerdings auch, dass „in der Weise der Naturexistenz“<sup>69</sup> des Gewohnten eine gewisse Festlegung und insofern ‚Unfreiheit‘ liegt – wir sprechen von der ‚Macht der Gewohnheit‘ und sehen uns gelegentlich geradezu als deren „Skaven“<sup>70</sup>. Allerdings ist es ebenso allgemeine Erfahrung, dass etwa durchaus entgegen „üblen Gewohnheiten“<sup>71</sup> gehandelt werden kann<sup>72</sup> – dies erfordert allein eine gewisse Anstrengung. Indem so der bisherigen Gewohnheit als „Reflexions-Allgemeinheit“ der vielen einzelnen Betätigungen ihre Grundlage entzogen wird, findet einerseits eine *Entwöhnung* statt, während andererseits durch die „Wiederholung“ und „Übung“ der neuen Betätigungen nach und nach eine neue „Erzeugung der Gewohnheit“<sup>73</sup> eintritt. Der psychische Inhalt des Menschen ist dadurch wiederum „zu *seinem* bloßen Sein herabgesetzt“<sup>74</sup>, in das er sich nicht mehr versenken muss, sondern das ihm *eigen* ist, so dass er darin ganz bei sich ist. Die ‚Macht der Gewohnheit‘ ist also zum einen keine der Psyche übergeordnete Instanz, sondern nur ein Moment an ihr selbst.<sup>75</sup>

Zum anderen ist die Unfreiheit, die in diesem Moment, d. h. dem aus der Betätigung der Psyche zum ‚Mechanismus‘ verfestigten „Sein der Seele“<sup>76</sup> liegt, „etwas bloß Anthropologisches“<sup>77</sup> und darin „nur *formell*“<sup>78</sup>, insofern sie sich allein auf diese seelische *Form* bezieht – in die doch höchst unterschiedliche seelische und geistige Tätigkeiten münden. Der Fortschritt zur geistigen Selbstbestimmung liegt in den *Inhalten*, die in der Entwicklung des Individuums diese Form annehmen – so dass die entscheidende Frage ist, *was* den Menschen zur Gewohnheit wird. Der in der quasi-natürlichen Form ausgemachte Widerspruch zur geistigen Freiheit ist in dieser Formalität zu abstrakt und ‚absolut‘ gefasst:

<sup>68</sup> Alle Stellen: Ebd., 191

<sup>69</sup> E III §410, 184.

<sup>70</sup> E III §410 Z, 189.

<sup>71</sup> E III §410 A, 185; Herv. ausgelassen.

<sup>72</sup> So schon Aristoteles: „Gegen ihre Gewohnheit und Natur handeln Menschen ja oft nach Vernunftgründen, wenn sie sich überzeugen lassen, dass es so besser sei“ (Pol. VII 13, 1332b6-8).

<sup>73</sup> Alle Stellen: E III § 410, 184.

<sup>74</sup> Ebd.

<sup>75</sup> Der Gewohnheit mag insofern wohl ein gewisser „Doppelcharakter“ zugesprochen werden, jedoch nicht im Sinne einer „Unterwerfung der Subjekte“ (beide Stellen: Ranchio, 2016, 219).

<sup>76</sup> E III §410 A, 184.

<sup>77</sup> E III § 410 Z, 189.

<sup>78</sup> Ebd.

Er lässt sich „nur *relativ*“<sup>79</sup> zum seelischen oder geistigen Inhalt begreifen, da wir uns mit Hinblick auf die Gewohnheiten überhaupt nur dort als unfrei ansehen, wo uns die bisherigen in unserer Beurteilung auf einmal zu „*üblen*“ werden und ihnen von uns „ein anderer Zweck entgegengesetzt“<sup>80</sup> wird. Erst hier werden die uns eigenen Betätigungsweisen zu Schranken, die mühsam überwunden und durch Entwöhnung aufgelöst werden müssen. Wo die Vorstellung einer ‚Übermacht‘ der Gewohnheit nicht nur überspitzte Illustration, sondern ernsthafter Topos ist, liegt folglich nicht wirklich ein Kampf gegen die Gewohnheit, sondern gegen die sich in ihr äußernden Inhalte vor, von denen wir trotz anderer Vorstellungen nicht lassen wollen.<sup>81</sup>

Die Gewohnheit umfasst „alle Arten und Stufen der Tätigkeit des Geistes“<sup>82</sup>: Das bedeutet, dass ganz verschiedene geistige und gesellschaftliche Inhalte diese Form annehmen. Wie sie durch diese Inhalte nicht erklärt werden kann, so sind auch diese umgekehrt nicht durch sie zu verstehen – kommt doch der Gewohnheit bei ihnen nur die Rolle eines formellen Moments zu. Wenngleich also etwa die „Sittlichkeit [...] wesentlich Gewohnheit“<sup>83</sup> ist, so liegt doch das Wesen der Gewohnheit umgekehrt nicht in der Sittlichkeit.<sup>84</sup> Bedient sich beispielsweise die Erziehung mehr oder minder bewusst dieser psychologischen Form, so gibt sie ihr dadurch einen spezifisch pädagogischen Inhalt und Kontext.

310

### **Pädagogik: Von der Transformation der ‚ersten‘ Natur in die ‚zweite‘**

In Bezug auf die Pädagogik greift Hegel den Gedanken einer ‚zweiten Natur‘ zunächst insofern auf, als er festhält, dass es in dieser „Kunst“<sup>85</sup> wesentlich darum geht, dass der Mensch als „vernünftiges Wesen“<sup>86</sup>, d. h. als geistiges Lebewesen nicht nur seine körperlichen, sondern vor allem auch seine geistigen Fähigkeiten entwickelt: Seine „als innere Möglichkeit vorhandene Vernunft wird durch die Erziehung verwirklicht“<sup>87</sup>. Dieser Prozess

<sup>79</sup> E III § 410 A, 184.

<sup>80</sup> Beide Stellen: Ebd., 185.

<sup>81</sup> So erhält die Rede von der Gewohnheit als einer „zweiten Natur ihre ausdrücklich negative Wendung in Richtung einer Gefangenschaft bzw. Versklavung“ (Müller, 2009, 318) nicht zufällig bei Augustinus, der seine grundsätzliche innere ‚Zerrissenheit‘ betont und als ihm immanentes Verhältnis zweier Willen beschreibt (Augustinus, 2009, d. h. Conf., VIII, 5, 10).

<sup>82</sup> E III § 410 A, 186.

<sup>83</sup> Menke, 2018, 135 Fn. 135; ebenso Puzic, 2017, 11.

<sup>84</sup> So führt z. B. der „Schritt übers Leben in besonderen Gefühlen hinaus [...] auch nicht zum Ethos der Selbstbeherrschung, sondern bloß [...] zur *Gewohnheit* als einer ‚zweiten Natur‘“ (Fulda, 2001, 111).

<sup>85</sup> R § 151 Z, 302.

<sup>86</sup> E § 140 Z, 276.

<sup>87</sup> Ebd.

schließt Hegel zufolge ein, dass das „Geistige die zweite Natur des Individuums wird“<sup>88</sup>: Gedacht ist dabei offenbar fürs erste daran, „dass dieses Geistige in ihm zur Gewohnheit wird“<sup>89</sup>.

Wie sich bereits bei der Betrachtung der Gewohnheit selbst zeigte, spielt sie bei sehr vielen seelischen und geistigen Betätigungen eine Rolle. Hegel macht darauf aufmerksam, dass sogar so grundlegende Aktivitäten wie das aufrechte Stehen und das eigentliche Sehen erst angewöhnt werden müssen und selbst das „tätige *Denken* [...] der Gewohnheit und Geläufigkeit“ bedarf, damit „Ich als denkendes für mich“<sup>90</sup> *bin* – es zeigt sich hier, wie innerlich der Geist mit ihr und dem ihr eigenen Moment ‚zweiter Natur‘ verbunden ist. Aus dieser vielfach wichtigen Rolle der Gewohnheit folgt für die Pädagogik, die das Kind unterstützt, diese Tätigkeiten zu lernen, dass sie dabei darauf achten und dafür Sorge tragen muss, dass sich über die regelmäßige Übung die entsprechenden Gewohnheiten ausbilden.

Wenn Hegel daran anknüpfend weiter ausführt, dass es in der Pädagogik überhaupt darum gehe, die „erste Natur zu einer zweiten geistigen umzuwandeln“<sup>91</sup>, so kann dies mit Bezug auf die große Bedeutung der Gewohnheit *prima facie* nur konsequent erscheinen. Auf den zweiten Blick weist diese Formulierung jedoch gerade in Anbetracht von Hegels eigenen Erläuterungen eine kleine, aber durchaus bemerkenswerte ‚Verschiebung‘ auf: Während es bislang darum ging, die spezifisch menschlichen, also gerade nicht bloß natürlichen, sondern *geistigen* Möglichkeiten des Kindes zu verwirklichen, werden nun sowohl Ausgangs- als auch Endpunkt als ‚Natur‘ gefasst und so gewissermaßen *zwei Arten von ‚Natur‘* einander gegenübergestellt. Während der Mensch als geistiges Lebewesen über die bloße Natur hinausgeht und der Geist sodann nur an bestimmten Stellen der Natur *analoge* Formen annimmt, die somit einen wesentlich anderen Gehalt als ihre natürlichen Referenzpunkte haben, scheint in dieser Aussage dagegen das Geistige in die widersprüchliche Rolle der Besonderheit einer der beiden Arten von ‚Naturen‘ herabzusinken. Es entsteht mit anderen Worten der Eindruck, als werde die *Analogie der Formen* unter der Hand in eine *Identität der Inhalte* verwandelt und so die substantielle Differenz von ‚erster‘

<sup>88</sup> VPR, 146.

<sup>89</sup> R § 151 Z, 302.

<sup>90</sup> Direkte und indirekt zitierte Stellen: E III § 410 Z, 186.

<sup>91</sup> R § 151 Z, 302.



und ‚zweiter Natur‘ zum Verschwinden gebracht.<sup>92</sup> Da angesichts der Hegel’schen Ausführungen zur Gewohnheit im Allgemeinen und zur Pädagogik im Besonderen jedoch kein Zweifel daran bestehen kann, dass er diesem Missverständnis, Erziehung und Bildung als einen bloßen Transformationsprozess von einer Form der Natur zu einer anderen aufzufassen, nicht unterliegt, stellt sich die Frage, ob hier nur in überspitzter Form auf die große Rolle der Gewohnheit in der Pädagogik hingewiesen werden soll – oder ob vielleicht noch ein anderes Moment von ‚zweiter Natur‘ involviert ist, das eine solche Formulierung nahelegt. Wie also bestimmt Hegel die Pädagogik näher?

Das gesellschaftliche Wissen, praktisches wie theoretisches, hat nach Hegel für das Kind zunächst „die Form eines nur Äußerlichen“ und tritt ihm in Gestalt der erziehenden Instanz „als äußere Autorität“<sup>93</sup> gegenüber. Denn wenngleich es bereits geistiges Lebewesen ist, so ist sein Geist, wie sich bereits in der ‚Anthropologie‘ zeigte, unmittelbar in einem noch ganz in seiner Natur ‚versenkten‘ Zustand, so dass es ihn erst nach und nach entfalten kann und muss, um diesen Widerspruch zu überwinden – wobei es denselben zwar praktisch erfährt, davon jedoch zunächst kein Bewusstsein hat: Das Wissen über die Welt und es selbst fällt vielmehr ganz auf Seiten derer, die es auf- und erziehen. Sie haben in diesem widersprüchlichen Zustand der Kinder einen Grund, sie nicht nur zu versorgen, sondern ihnen auch jene Hilfe zu ihrer Entwicklung zukommen zu lassen, derer sie bedürfen. Sie müssen daher zunächst auch für sie denken und entscheiden. Umgekehrt besteht damit an sich guter Grund auf sie, die insofern das ‚Sagen‘ haben, zu ‚hören‘: Die Kinder, insofern sie auf diese Unterstützung substantiell angewiesen sind, „lassen sich von ihren Eltern bestimmen“<sup>94</sup>. Auch dies wird übrigens eine Gewohnheit – die allerdings mit der sukzessiven Entwicklung des eigenen Willens nach und nach in Frage gestellt wird. Das Ziel der Entwicklung des Kindes impliziert selbst die Überwindung dieses zunächst gegebenen Abhängigkeitsverhältnisses, insofern es sich letztlich Wissen über die Welt und sich selbst erwerben und so in die Lage versetzt werden soll, sich selbst ein Urteil darüber zu bilden, was aus welchen Gründen in der Welt und mit ihm geschieht und wie es sich dazu verhalten will. „Die Erziehung und Bildung des Kindes besteht dann darin, dass es das, was es zunächst nur *an sich* und damit für andere (die Erwachsenen) ist, auch *für sich* wird“, so dass, indem es sich die Welt und sich selbst

<sup>92</sup> In gewissem Sinne scheint z. B. McDowell anzunehmen, „dass Natur [...] eine *zweite Natur* einschließt“ (McDowell 2001, 19), und somit „eine Art Kontinuitätsverhältnis“ (Honneth/Seel, 2009, 14) von ‚erster‘ und ‚zweiter‘ Natur zu behaupten.

<sup>93</sup> Alle Stellen: E I § 140 Z, 276.

<sup>94</sup> R § 107 Z, 206.

erschließt, die vernünftigen Inhalte die Form der „äußere[n] Autorität“ sukzessive verlieren und es sich derselben „als seines Eigenen und Inneren bewusst“<sup>95</sup> wird – vorausgesetzt, sie erweisen und bewähren sich im gedanklich prüfenden Nachvollzug als solche vernünftigen Inhalte.

Es ist allerdings nicht zu übersehen, dass Hegel der in diesem Abhängigkeits- und Sorgeverhältnis liegenden „Macht“<sup>96</sup> der Erziehenden einerseits und der an die zu Erziehenden ergehenden Forderung des „Gehorsam[s]“<sup>97</sup> andererseits eine Bedeutung zumisst, die sich aus dem bislang dargestellten Verhältnis allein nicht nachvollziehen lässt. Dass dies mit einem spezifischen Kontext und Inhalt von Pädagogik zu tun hat, deutet sich an, wenn Hegel für ein „Hauptmoment der Erziehung“ die „Zucht“ erklärt, in der es darum geht, „den Eigenwillen des Kindes zu brechen, damit das bloß Sinnliche und Natürliche ausgereutet werde“<sup>98</sup>. Die „Aufhebung des natürlichen Willens“<sup>99</sup> findet Hegels Analyse zufolge offenbar nicht einfach in dem Sinne statt, dass der kindliche Geist – vermittelt einer *temporären* Unterordnung unter die Erziehenden – lernt, sich von seinem unmittelbaren Inhalt zu *distanzieren, um diesen zu reflektieren* und sich darüber zu einem aus einsichtigen Gründen selbst bestimmenden Willen zu entwickeln. In Form dieser – sich im Resultat selbst aufhebenden Unterordnung – geht es laut Hegel zugleich um ein darüber hinausgehendes Unterordnungsverhältnis anderer Art: Wenn es gilt, den Willen des Nachwuchses durch die ‚Erziehungsgewalt‘ ganz prinzipiell „zu brechen“, *damit jene „äußere Autorität“ vollkommen fraglos gilt*, dann weist diese sich als eine aus, die sich nicht einfach aus dem aus der Welt- und Selbstreflexion resultierenden Wissen ergibt: denn daraus folgt keine derart abstrakt-allgemeine Negation des „Eigenwillens“. Die Autorität, von der hier die Rede ist, scheint sich vielmehr grundsätzlich vom betroffenen Willen und seinen Gründen, also auch *von Einsicht nicht abhängig* zu machen und somit *absolute Geltungsansprüche* zu erheben, die als solche eine *fraglose Unterordnung* verlangen. Wenn es also bei Hegel heißt, dass die „natürliche Seele [...] nicht [ist], wie sie sein soll“<sup>100</sup>, so erweist sich dieses ‚Sollen‘ als doppeldeutig: Drückt es zur einen Seite den immanenten Widerspruch des kindlichen Geistes aus, so bringt es zur anderen zugleich absolut geltende gesellschaftliche Anforderungen zum

<sup>95</sup> E I § 140 Z, 276.

<sup>96</sup> R § 174 N, 326.

<sup>97</sup> R § 175, 327.

<sup>98</sup> Alle Stellen: R § 174 Z, 327.

<sup>99</sup> VPR, 146.

<sup>100</sup> VPR, 146.

Ausdruck. Ein solches ‚Sollen‘ führt Hegel unter der Bezeichnung ‚Sitten‘ ein: Gefordert ist demnach vom Nachwuchs ein durch die Erziehung erst hervorzubringendes und sie überdauerndes „*Sichunterwerfen unter das Sittliche*“<sup>101</sup>. Dass eine Pädagogik mit dem Ziel einer derartigen Unterordnung des kindlichen Willens an erster Stelle auf „Bestrafungen“, die auf „Abschreckung“<sup>102</sup> zielen, verfällt, um das gewünschte Resultat herzustellen, scheint in der Tat nur konsequent.<sup>103</sup> Indem sich Hegels Ausführungen zur Pädagogik so als eine „Theorie der Bildung des Subjekts als sozialer Disziplinierung“<sup>104</sup> erweisen, wird der Gedanke eines Transformationsprozesses von der ‚ersten‘ zu einer ‚zweiten‘ Natur in erhellender Weise neu kontextualisiert:

Die Pädagogik ist die Kunst, die Menschen sittlich zu machen: sie betrachtet den Menschen als natürlich und zeigt den Weg, ihn wiederzugebären, seine erste Natur zu einer zweiten geistigen umzuwandeln, so dass dieses Geistige in ihm zur Gewohnheit wird. In ihr verschwindet der Gegensatz des natürlichen und subjektiven Willens, der Kampf des Subjekts ist gebrochen [...].<sup>105</sup>

Unter dem Gesichtspunkt, dass die Sitten der Gesellschaft absolute Geltung beanspruchen, geht es einer sich daran ausrichtenden Pädagogik darum, dem gesellschaftlichen Nachwuchs diese ‚beizubringen‘ und ihn „sittlich zu machen“ – ob der das momentan oder *à la longue*, also überhaupt einsichtig findet und will oder auch nicht. In Anbetracht dieses gegen den eigenen Willen der zu Erziehenden gleichgültigen pädagogischen Programms, das auf dessen quasi ‚sozialtechnologische‘ Installation und Festlegung zielt, gewinnt der Aspekt der ‚zweiten Natur‘ eine qualitativ neue Dimension gegenüber dem bloßen Mechanismus der Gewohnheit – und eine noch weitaus gewichtigere Stellung. In dieser Perspektive scheint es nämlich entscheidend, den gesellschaftlichen Nachwuchs weniger zu einer *Reflexion* der ursprünglich-natürlichen Bestimmung seines Willens durch die Triebe etc. zu bringen als ihn auch von den schon reflektierten eigenen Bedürfnissen und Interessen zu ‚befreien‘ und ihn stattdessen, den jeweiligen sittlichen Anforderungen entsprechend, *auf eine bestimmte Form des Wollens festzulegen* – also seine ‚erste‘ Natur in der Tat gewissermaßen bloß in eine ‚zweite‘ zu transformieren. In diesem Kontext, den kindlichen Willen zum bereits angesprochenen prinzipiellen „Sichunterwerfen unter das Sittliche“ zu bringen –

<sup>101</sup> Ebd.; Herv. von mir.

<sup>102</sup> Beide Stellen: R § 174, 326.

<sup>103</sup> Hegel knüpft auch hier an Aristoteles an, insofern dieser erklärt, dass gegen den ‚leidenschaftlichen‘ Willen nichts als die Gewalt helfe (vgl. EN X 10, 1179b28ff).

<sup>104</sup> Menke, 2018, 129.

<sup>105</sup> R § 151 Z, 302.

individualgeschichtlich demnach „überhaupt Werk der Erziehung und der Bildung“<sup>106</sup> –, erhält dann allerdings auch die ‚zweite Natur‘ der Gewohnheit eine neue Relevanz.<sup>107</sup> Durch sie erst erreicht das fest Vorausgesetzte, durch das das werdende Subjekt bestimmt werden soll, auch in ihm „eine Festigkeit“, die sich bis in die „Vorstellung des Gemüts“<sup>108</sup> erstreckt – und schließlich in die „Ausbildung des ganzen sittlichen Charakters“<sup>109</sup> mündet.<sup>110</sup>

Die Vorstellung, dass sich dieses gewünschte Resultat des an die gesellschaftlichen Sitten angepassten Nachwuchses einfach, wie es oben hieß, „machen“ ließe: dieses „Umgestalten der Seele – nur dies heißt Erziehung“<sup>111</sup> –, drückt dabei jedoch nicht einfach das reale Verhältnis der willentlichen Ausbildung von Gewohnheiten aus, denn hier muss die zu erziehende Subjektivität durchaus ihren eigenen, aktiven Anteil beitragen. Formuliert wird so vielmehr ein *pädagogisches Ziel*, das entgegen seiner techn(olog)ischen Vorstellungsweise nicht einfach durch die Erziehenden selbst herbeizuführen ist. Hegels psychologische Analyse legt damit offen, dass die unter pädagogischen Gesichtspunkten ins Gespräch gebrachte und angestrebte ‚zweite Natur‘ des Nachwuchses durch die in der Zwecksetzung enthaltene Machbarkeitsunterstellung die Züge eines in einer derartigen Pädagogik praktisch verfolgten *Ideals* trägt – dessen Realisierung dann zuweilen buchstäblich ‚mit aller Gewalt‘ erzwungen werden soll.<sup>112</sup>

Das Ziel der Schaffung einer solchen ‚zweiten Natur‘ könnte nun insofern als längst obsolet erscheinen, als es in der modernen Gesellschaft darum geht, dass die Erzogenen am Ende, wie Hegel es ausdrückt, zu einer „freien Persönlichkeit“<sup>113</sup> im „Zustande der die Personen und Familien verselbständigenden [...] bürgerlichen Gesellschaft“<sup>114</sup> werden sollen. Zu bedenken ist hier allerdings, dass die sogenannte ‚schwarze Pädagogik‘, die „den eigenen

<sup>106</sup> VPR, 146.

<sup>107</sup> Vgl. ebd.

<sup>108</sup> ReS, 347.

<sup>109</sup> Ebd. 438.

<sup>110</sup> Die oben angesprochene „Unterwerfung der Subjekte“ im engeren Sinne liegt nach Hegel daher nicht in der Gewohnheit selbst, sondern im pädagogischen bzw. sittlichen Zweck, für den sie eingesetzt wird. Als Momente dieses Zusammenhangs erhalten nicht nur die Gewohnheiten und ihre Bildung jenen gewissen „Doppelcharakter“, sondern eine dementsprechende Erziehung und Bildung insgesamt – genauso wie die mit ihr zusammenhängenden Momente von ‚Autorität‘, ‚Disziplin‘, ‚Vernunft‘ etc.

<sup>111</sup> E III § 395 Z, 71.

<sup>112</sup> Dieses Machbarkeitsideal kommt auch bei Aristoteles zum Ausdruck, wenn er bei der Hervorbringung der Tugend durch Gewöhnung an die Gesetze zwar die Absicht von dem realen Resultat des Prozesses unterscheidet – als einzigen Grund für das *Verfehlen* des pädagogischen Ziels jedoch eine *schlechte Umsetzung* anführt (vgl. EN II 1, 1103b3 ff.): als müsste ansonsten der gesetzte Zweck zwangsläufig realisiert werden.

<sup>113</sup> R §175, 327.

<sup>114</sup> R §178, 330.

Willen des Kindes und damit seinen Widerstand gegen die erzieherischen Absichten [...] brechen“ und „es gefügig zu machen“ will, selbst eine Position innerhalb und in Folge der Aufklärung ist und somit selbst dem Denken der modernen Gesellschaft angehört – offenbar bis heute, denn diese „dunkle [...] Seite der Pädagogik“ ist auch nach pädagogischem Urteil „keineswegs aus der Welt [...], auch wenn sie in der pädagogischen Literatur nicht mehr zum Ausdruck kommt“<sup>115</sup>. Und in der Tat: Insofern als absolut geltend vorausgesetzte Sitten für eine solche Pädagogik jenes „Sichunterwerfen unter das Sittliche“ erfordern als wäre es Natur, spielt deren näherer Inhalt zunächst keine Rolle – die sittlichen Normen können sowohl früheren als auch heutigen Verhältnissen angehören.

Handelt es sich allerdings um die Normen der modernen Gesellschaft, so muss es als Widerspruch erscheinen, für das Ziel einer „freien Persönlichkeit“ durch die Brechung ihres Willens der Kindheit und „Jugend das Gefühl der Unterwürfigkeit und der Unfreiheit zu geben“<sup>116</sup>. Zwar muss nach Hegel auch von diesen modernen Sitten her „Gehorsam gefordert werden“, aber in Angelegenheiten, die wesentlich „nicht zur Ordnung gehören“, kann und muss der Nachwuchs „frei gelassen“ werden, damit er sich „selbst bestimme“<sup>117</sup>, d. h. an freie Betätigung seines Willens entsprechend der modernen Sitten gewöhnt. Auch eine Pädagogik, die „mehr Unterstützung als Niederdrückung“<sup>118</sup> sein will, kann daher für Hegel durchaus auf die Installation der besagten ‚zweiten Natur‘ zielen: Dies hängt ganz von ihrem Inhalt ab.

Einer modernen sittlichen „Erziehung zur Selbständigkeit“<sup>119</sup> zufolge ist es beispielsweise „erfordert, dass die Jugend frühe gewöhnt werde, das eigene Gefühl von Schicklichkeit und den eigenen Verstand zu Rate zu ziehen“<sup>120</sup>, auf dass dieser den Sitten gemäß gebildet werde. Angesichts der für eine solche Pädagogik problematischen Abhängigkeit vom Willen des Nachwuchses, gilt es ihr aber nicht zuletzt auch aktiv zu werden, bevor die Kinder einen eigenen Willen entwickeln: So soll „die Sittlichkeit in ihnen zur [...] *Empfindung* gebracht“ werden und das kindliche „Gemüt darin, als dem *Grunde* des sittlichen Lebens, in Liebe, Zutrauen und Gehorsam sein erstes Leben“<sup>121</sup> samt der dazugehörigen Gewohnheiten haben. Dafür sei – gemäß den traditionellen Sitten der

<sup>115</sup> Alle Stellen: Sesink, 2001, 67.

<sup>116</sup> ReS, 350.

<sup>117</sup> Alle Stellen: Ebd., 351.

<sup>118</sup> Ebd., 350.

<sup>119</sup> Ebd., 351.

<sup>120</sup> Ebd.

<sup>121</sup> Beide Stellen: R §175, 327.

geschlechtlichen ‚Arbeitsteilung‘ in der modernen Familie<sup>122</sup> – vor allem „in der ersten Zeit die Erziehung der Mutter wichtig“<sup>123</sup>.

Soll das zu Vermittelnde so abschließend nur, nachdem die Grundlage geschaffen, nämlich die „die Sittlichkeit [...] als Empfindung in das Kind gepflanzt“<sup>124</sup> und sein Wille „gebrochen“ ist, sekundär für den „eigenen Verstand“ als vernünftig einsehbar vorgestellt werden,<sup>125</sup> so lässt es sich kaum halten, dass der Mensch allein oder auch nur im Wesentlichen „auf verständliche Weise durch die ethische Erziehung in diese Dimension des Raums der Gründe eingeführt worden“<sup>126</sup> ist. Wenn in der sittlichen „Formung der Persönlichkeit [...] der praktische Intellekt in eine bestimmten Form gegossen wird“<sup>127</sup>, so scheint dabei der Vernunft die Rolle einer *nachgeordneten* Instanz zugewiesen zu werden, die sittliche Anforderungen der Gesellschaft gegen den Nachwuchs *repräsentiert* und erst für einen Willen, der sich schon auf die jeweiligen Sitten als ‚zweite Natur‘ eingestellt hat, *ex post legitimiert*. Kam in vormodernen Gesellschaften der Religion eine solche Rolle zu, so wird seit der Aufklärung der jeweils *dafür geltende* „Inhalt dessen, was recht und gut ist, [...] Vernunft genannt“<sup>128</sup>, wie Hegel kritisch anmerkt. Die so verstandene ‚Vernunft‘ trägt ihren Teil dazu bei, dass der Nachwuchs „der zunächst als äußere Autorität betrachteten Sittlichkeit [...] sich als seines Eigenen und Inneren bewusst“<sup>129</sup> wird.

317

Legt Hegels Analyse einer Pädagogik, die aus einer ‚ersten‘ eine ‚zweite‘ Natur der Menschen ‚machen‘ will, dar, dass es in ihr um die ‚Implantation‘ einer als absolut gültig vorausgesetzten Sittlichkeit im Nachwuchs geht, so verweist sie auf diese ihre Prämisse und die damit einhergehende Form von ‚zweiter Natur‘ als ihren spezifischen Kontext, in dem allein sie zu begreifen ist. Die historisch am längsten diskutierte und noch heute vorherrschende pädagogische Bedeutung von ‚zweiter Natur‘ ist daher nicht bloß *per Analogie* auf ein anderes Gebiet zu übertragen: Dieser Fortgang hat ein *fundamentum in re*, indem sich die in der Hegel’schen Philosophie thematisierte Pädagogik dort zugleich als bloßes *Moment* eines größeren Zusammenhangs zu erkennen gibt.

<sup>122</sup> Unterschiedliche Perspektiven bieten hierzu Putschert, 2006, 84-119 sowie Bockenheimer, 2013.

<sup>123</sup> R §175 Z, 329.

<sup>124</sup> Ebd.

<sup>125</sup> Nach Aristoteles können in der Erziehung nur jene vernünftig belehrt werden, deren Geist bereits durch die Gewöhnung – und die darin eingeschlossene sittliche Gewalt – kultiviert worden sei (vgl. EN X 10, 1179b23ff.).

<sup>126</sup> McDowell, 2001, 109.

<sup>127</sup> Ebd.

<sup>128</sup> VPG, 523.

<sup>129</sup> E I § 140 Z, 276.

**Ethik: Über die ‚sekundäre Natürlichkeit‘ des ‚sittlichen Charakters‘**

Während es im vorigen Kapitel zunächst um den pädagogischen Transformationsprozess in die ‚zweite‘ Natur ging, so ist nun die – dabei sowohl individuell resultierende, als auch gesellschaftlich vorausgesetzte – „*Sitte*“ selbst „als eine *zweite Natur*“<sup>130</sup> zu betrachten. Auch hier ist zunächst an die „*Gewohnheit*“<sup>131</sup> zu denken, auf welche die *Sitte* im Griechischen (ἥθος), wie schon Aristoteles ausführte,<sup>132</sup> auch sprachlich verweist (gr. ἔθος: *Gewohnheit*), genauso wie übrigens im Lateinischen (lat. *mos*). Nach dieser Seite ist in der Tat zunächst festzuhalten, dass die sich in den sittlichen Verhältnissen „ergebenden *Gewohnheiten* des Denkens und Handelns [...] die *zweite Natur* [...] des ethischen Charakters“<sup>133</sup> darstellen.

Wie schon bei der Pädagogik, so geht allerdings auch an dieser Stelle die Bedeutung der ‚zweiten Natur‘ nicht in diesem psychologischen Aspekt auf. Vielmehr betont Hegel, dass die *Sitten*, obgleich sie sich durch „*Vernünftigkeit*“<sup>134</sup> auszeichnen sollen, für das Subjekt allein dadurch, „dass *sie sind*, [...] eine absolute [...] *Autorität und Macht*“<sup>135</sup> haben. Wie schon bei der Erziehung deren Ziel nicht von der Einsicht der Betroffenen abhängig gemacht wurde, so erklärt Hegel auch hier nicht den Nachvollzug der reklamierten Vernünftigkeit der *Sitten*, sondern deren Unwidersprechlichkeit für entscheidend, um ihre absolute Geltung zu wahren. Züge einer ‚zweiten Natur‘ tragen die *Sitten* demnach auch insofern, als sie für die Gesellschaftsmitglieder, die einen ihnen entsprechenden „*sittliche[n] Charakter*“<sup>136</sup> ausbilden, so selbstverständlich und *fraglos gültig* sind wie „das Sein der *Natur*“<sup>137</sup>.

Der so von Hegel dargestellte absolute Gültigkeitsanspruch der *Sitten* muss in Bezug auf die Verhältnisse moderner Gesellschaften allerdings merkwürdig erscheinen: Ist doch der Mensch in ihnen als ‚Subjekt‘ anerkannt, dem als solchem eine „*subjektive* oder *moralische Freiheit*“<sup>138</sup> zukommt, der zufolge die *Sitten* „nicht nur als äußerliche Gesetze und Vorschriften einer *Autorität* den Anspruch an ihn machen, von ihm befolgt zu werden,

<sup>130</sup> Beide Stellen: R, § 151, 301.

<sup>131</sup> Ebd.

<sup>132</sup> Vgl. EN II 1, 1103a17 f.

<sup>133</sup> McDowell, 2001, 109 f.

<sup>134</sup> R § 145, 294.

<sup>135</sup> R § 146, 295.

<sup>136</sup> R § 152, 303; Herv. von mir.

<sup>137</sup> R § 146, 295.

<sup>138</sup> E III § 503 A, 312.

sondern in seinem Herzen, Gesinnung, Gewissen, Einsicht usf. ihre [...] Begründung haben<sup>139</sup> sollen. Hatten die Gesellschaftsmitglieder in früheren Zeiten sittlich einfach „ein Äußerliches und Gegebenes vor sich, sei es Religion oder Recht“<sup>140</sup>, so weiß ich mich dagegen als moderner Mensch „selbst als [...] das allein für mich Verpflichtende“<sup>141</sup>. Insbesondere das „Gewissen drückt die absolute Berechtigung des subjektiven Selbstbewusstseins aus, nämlich *in sich* und *aus sich* selbst zu wissen, was Recht und Pflicht ist, und nichts anzuerkennen, als was es so als das Gute weiß“<sup>142</sup>. In diesem uns heute selbst zur ‚zweiten Natur‘ gewordenen „Standpunkt der modernen Welt“, scheint so schließlich alles Gesellschaftliche einem „Untergange“<sup>143</sup> anheimgefallen, d. h. verschwunden zu sein – und alle Normen letztlich den Individuen als solchen zu entspringen. Anders als im Fall der antiken Sittlichkeit bedarf es in Anbetracht der modernen Verhältnisse daher eines Nachweises, dass das moralische Subjekt der Moderne selbst eine spezifische Erscheinungsform der Sitten moderner Gesellschaften darstellt, welche nach Hegel in Wirklichkeit „das Leben der Individuen regieren“<sup>144</sup>. Während die moderne philosophische Ethik hier klassischer Weise ‚normativ‘ danach fragt, wie das in der Moral postulierte Gute näher zu bestimmen und zu begründen sei, widmet sich Hegel – der dies als eine Verwechslung der Untersuchung von Moral mit der ihr immanenten Suche nach Kriterien und Begründungen für sie ablehnt<sup>145</sup> – der Analyse des in dem Gewissen liegenden Anspruchs auf moralische ‚Autonomie‘.<sup>146</sup>

<sup>139</sup> Ebd., 312 f.

<sup>140</sup> R § 136 Z, 254.

<sup>141</sup> Ebd.

<sup>142</sup> R § 137 A, 255.

<sup>143</sup> Beide Stellen: R § 136 Z, 254.

<sup>144</sup> R § 145, 294.

<sup>145</sup> Es sei eine merkwürdige Vorstellung, dass „die sittliche Welt nur auf ein solches [...] Ausdenken und [...] Begründen gewartet habe“ (R, 15 (Vorrede)) – als habe sie nicht bereits eigene Kriterien und Gründe, die es bei einer Beschäftigung mit diesen Themen gerade zu erforschen gelte.

<sup>146</sup> Wenn, wie es zuweilen geschieht, jene ‚normative‘ Herangehensweise mit der der Philosophie schlechthin identifiziert wird, scheint eine ‚deskriptive‘ Untersuchung der Moral allein die Sache der ‚empirischen‘ Wissenschaften Psychologie und Soziologie zu sein. Am bekanntesten hierfür dürfte die Psychoanalyse Sigmund Freuds sein, die am Beispiel Kant explizit die normative Konzeption eines im Menschen, in der Vernunft selbst zu suchenden Sittengesetzes abweist und „über die Entstehung des Gewissens“ erklärt: „Wenn das Gewissen auch etwas ‚in uns‘ ist, so ist es doch nicht von Anfang an. [...] [Denn] das kleine Kind ist bekanntlich amoralisch, es besitzt keine inneren Hemmungen“; jedoch ist es mit „einer äußeren Macht, von der elterlichen Autorität gespielt“, konfrontiert: „Der Elterneinfluss regiert das Kind durch Gewährung von Liebesbeweisen und Androhung von Strafen [...]. Erst in weiterer Folge bildet sich die sekundäre Situation heraus, die wir allzu bereitwillig für die normale halten, dass die äußere Abhaltung verinnerlicht wird“ (Freud, 1961, 67 f.). Ähnlich in der Soziologie z. B. Durkheim, 1972, 49.



Dieser Analyse zufolge stellt sich zunächst, insofern „das Handeln für sich einen besonderen Inhalt und bestimmten Zweck erfordert, das Abstraktum der Pflicht aber noch keinen solchen enthält, [...] die Frage: *was ist Pflicht?*“<sup>147</sup>. Zur Beantwortung derselben steht jedoch nichts zu Verfügung als diese von allem besonderen Inhalt getrennten Abstraktionen, die unmittelbar im Gewissen selbst enthalten sind: Es ist „*Recht zu tun* und für das *Wohl*, sein eigenes Wohl und das Wohl in allgemeiner Bestimmung, das Wohl anderer, zu sorgen“<sup>148</sup>. Aus dem Gewissen als dem formellen Selbstbewusstsein und der Gewissheit, selbst zu wissen, was das Gute ist, lässt sich so aber auf Grund seiner *Trennung von der äußeren Welt* und der daraus resultierenden *abstrakten Innerlichkeit* kein bestimmter Inhalt und folglich auch kein Handeln herleiten: Jede Beziehung seines „abstrakten Guten“<sup>149</sup> auf einen Inhalt ist nicht dessen Beziehung, kann daher nur durch „Willkür“<sup>150</sup> hergestellt werden und bleibt so eine demselben *äußerliche Bestimmung*. Für sich festgehalten hat das Gewissen daher die Bestimmung eines „Bestimmungslosen, das bestimmt sein *soll*“<sup>151</sup>, sich aber *nicht* bestimmen *kann*, und so entgegen seinem eigenen Anspruch „*in sich* und als eine Unwirklichkeit bleibt“<sup>152</sup>. Seine *de facto* gegebenen moralischen Inhalte und Maßstäbe muss es daher von außen, nämlich aus den gesellschaftlichen Verhältnissen, „*Gesetze[n] und Einrichtungen*“<sup>153</sup> erhalten, denen es somit in Wirklichkeit angehört.<sup>154</sup>

Das sich als *frei* wissende Gewissen entspringt damit Hegel zufolge sowohl dem Inhalt als auch der Form nach der Gewissheit der freien *Person* – als welche die Mitglieder der modernen Gesellschaft durch das *Recht* bestimmt sind – *zur individuellen Selbstbestimmung berechtigt* zu sein. Die im Gewissen liegende subjektive „Gewissheit ihrer Freiheit“ hat in solchem Recht, „in solcher Objektivität ihre *Wahrheit*“<sup>155</sup>. Der im Gewissen thematische, aber zunächst inhaltslose und so stets nur vorausgesetzte Gegensatz von allgemeinem und besonderem Willen hat in der „*Differenz*“ beider Momente, durch die sich

<sup>147</sup> R § 134, 251.

<sup>148</sup> Ebd.

<sup>149</sup> R § 144, 293.

<sup>150</sup> R § 149, 297.

<sup>151</sup> R § 141, 286.

<sup>152</sup> R § 149, 298.

<sup>153</sup> R § 144, 294.

<sup>154</sup> Als empirische Erscheinungsform dessen könnte es zu begreifen sein, dass die Moral im „Regelfall [...] mit einer gewissen zeitlichen Verzögerung und in größerem oder geringerem Ausmaß, den Wertungen des Rechts“ (Neumann, 2017, 13 f.) folgt.

<sup>155</sup> R § 153, 303.

die „bürgerliche Gesellschaft“<sup>156</sup> – als „der Kampfplatz des individuellen Privatinteresses aller gegen alle [...] und [...] gegen die höheren Gesichtspunkte und Anordnungen des Staats“<sup>157</sup> – laut Hegel auszeichnet, seine wahre Form und daher auch seinen näheren Inhalt. Indem die *Moral* an dieser Objektivität ihre „Grundlage und bewegenden Zweck“<sup>158</sup> und die *rechtlichen* Verhältnisse andererseits das ihnen angemessene subjektive Bewusstsein gewinnen, erweisen sich beide als komplementäre Momente desselben Ganzen, das Hegel als „Sittlichkeit“<sup>159</sup> bezeichnet.<sup>160</sup> Die „Formung des ethischen Charakters“<sup>161</sup> findet daher nach Hegel wesentlich im rechtlich geregelten Leben der bürgerlichen Gesellschaft statt und ist im Resultat „als die einfache Angemessenheit des Individuums an die Pflichten der Verhältnisse, denen es angehört, *Rechtschaffenheit*“<sup>162</sup>. Nicht zuletzt auf Grund seiner ‚sekundären Natürlichkeit‘ stellt seine Bildung dabei Hegel zufolge eine „geistige Naturgeschichte“<sup>163</sup> dar.

Diese Bildung beginnt individualgeschichtlich, wie sich zeigte, mit der Erziehung – aber sie endet keineswegs mit ihr: Jene „einfache Angemessenheit“ an die gesellschaftlichen Rechte und Pflichten ist für die Gesellschaftsmitglieder nämlich keineswegs eine ‚einfache‘ Angelegenheit. Fürs erste ist es lediglich ein pädagogisches bzw. nunmehr moralisches *Ideal*, dass die Individuen, nachdem sie durch die Erziehung – in dem oben bereits angesprochenen Sinne – ‚zur Vernunft gekommen‘ sind, durch diese *als ihren ‚Charakter‘, ihr ‚zweite Natur‘ bestimmt* seien. Die Vorstellung sie seien ganz ‚Vernunft‘, ganz „logos geworden“ und dass dieser quasi-automatisch „funktioniert, ohne dass sie etwas getan hätten“<sup>164</sup>, die Foucault exemplarisch bei Plutarch festhält, stellt lediglich eine Idealisierung der ‚zweiten Natur‘ des sittlichen Charakters dar – womit eine Form bloßer

<sup>156</sup> Beide Stellen: R § 181, 338.

<sup>157</sup> R § 289 A, 458.

<sup>158</sup> R § 142, 292.

<sup>159</sup> R § 141, 286.

<sup>160</sup> Hegel unterscheidet also – insbesondere mit Bezug auf moderne Gesellschaften – zwischen Moralität und Sittlichkeit und begreift unter dieser die Einheit jener mit dem ihr zugrundeliegenden Recht: „Das Rechtliche und das Moralische kann nicht für sich existieren“, sie sind „beide Momente“ des „Sittliche[n]“ (R § 141 Z, 291).

<sup>161</sup> McDowell, 2001, 110.

<sup>162</sup> R § 150, 298.

<sup>163</sup> R § 150 A, 299. In ihr fasst sich nach Hegel, wie sich dem Verweis sowohl auf die anthropologische Form des ‚Charakters‘ als auch die sittlichen ‚Tugenden‘ entnehmen lässt, die Einstellung des Geistes auf ‚primär‘ und ‚sekundär natürliche‘ Bedingungen zusammen – die Hegel übrigens bereits an früherer Stelle angedeutet hat: Vgl. E III § 391 Z, 51.

<sup>164</sup> Beide Stellen: Foucault, 2005d, 882.

„Naturbestimmtheiten“<sup>165</sup> der Seele zum formalen Ideal des vernünftigen Willens erhoben wird. Die Erzogenen wissen den ehemals durch die äußere Autorität vertretenen sittlichen Willen zwar in der Tat nun als ihren eigenen. Aber auch wenn sie keinen unmittelbaren, ‚natürlichen‘, sondern längst einen ihrer gesellschaftlichen Welt gemäß gefassten Willen haben, so stellen die „sittlichen Gebote“<sup>166</sup> doch die perennierende Forderung dar, auch den so verfassten Willen unterzuordnen und damit jene gegen sich selbst geltend zu machen. In diesem Sinne mussten die Erzogenen, wie Hegel sagt, lernen zu „gehorschen, um gebieten zu lernen“<sup>167</sup>: über sich selbst. Wenn also die ‚Vernunft‘ von ihnen *Selbstbeherrschung* gegenüber den „Bestimmungen des natürlichen Willens, der Begierde, Trieb, Neigung usf.“<sup>168</sup> verlangt, so sind in dieser kakophemistisch ‚naturalisierenden‘ Form folglich nicht zuletzt ihre eigenen, ebenso geistig-gesellschaftlich konstituierten Bedürfnisse und Interessen angesprochen.<sup>169</sup>

Was in dieser subjektiven Form der modernen Selbstbeherrschung erscheint, ist die zugrundeliegende objektive Herrschaft des ebenso modernen Rechts: Das „freie Individuum, im (unmittelbaren) Rechte nur *Person*, ist nun als *Subjekt* bestimmt“<sup>170</sup>, wie Hegel ausführt. Dass es diese „subjektive [...] Freiheit [...] vornehmlich [ist], welche im europäischen Sinne Freiheit heißt“<sup>171</sup>, bedeutet, dass die durch das Recht definierte Person in der Form des Subjekts nun als die *selbstbestimmte Trägerin der Sitten* erscheint. Anstatt passiv als frei definiert zu werden, versteht sich das Subjekt als das seine Lebensverhältnisse aus seiner eigenen Freiheit heraus Bestimmende. Dieser Fortgang geschieht Hegel zufolge, indem sich der Mensch auf die gegebenen – in der Moderne aus der Freiheit der Person resultierenden – rechtlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse einstellt, so dass diese „innerlich *als die seinigen gesetzt* und von ihm gewollt werden“<sup>172</sup>. Ungeachtet dessen, dass es sich dabei keineswegs um von ihm selbst gesetzte, sondern ihm vorausgesetzte und ihm

<sup>165</sup> E III § 391, 51.

<sup>166</sup> R § 140 A, 273.

<sup>167</sup> E III § 396 Z, 81.

<sup>168</sup> R § 139 A, 261.

<sup>169</sup> Innerhalb der Psychologie ist es übrigens wiederum zunächst die Psychoanalyse, die es für ein der Erklärung bedürftiges Phänomen hält, dass „das Seelenleben [...] ein Kampf- und Tummelplatz entgegengesetzter Tendenzen“, d. h. von inneren „Widersprüchen und Gegensatzpaaren“ (Freud, 1969, 71) ist, und darin einen Ausgangspunkt und Gegenstand ihrer Theoriebildung hat.

<sup>170</sup> E III § 503, 312.

<sup>171</sup> E III § 503 A, 312.

<sup>172</sup> E III § 503, 312.

gegenüber somit „*an sich* seiende [...] Bestimmungen“<sup>173</sup> handelt, wie Hegel betont, besteht das Resultat dieser subjektiven Aneignung der Sitten darin, dass sie „als seine eigenste Subjektivität in ihm erscheinen“<sup>174</sup>.

Durch diese Identifikation nimmt nicht nur die Person als Subjekt,<sup>175</sup> sondern auch das Recht als „*Recht des subjektiven Willens*“<sup>176</sup> nach Hegel eine neue Form an. Während es im Recht wesentlich um die „äußerlichen“ Bestimmungen des Willens und seiner Verhältnisse geht, die praktisch geltend gemacht werden, ist in der Moral demgegenüber alle „Willensbestimmtheit *im Innern* gesetzt“<sup>177</sup>: Als *sein* Recht und *seine* Pflicht kommt es dem Subjekt darauf an, dass es in diesen Formen seine „*Selbstbestimmung*“<sup>178</sup> hat – und zwar als dieses besondere Individuum, das es ist. Das „Recht des moralischen Willens“<sup>179</sup> dreht sich daher nicht nur um die für das ‚objektive‘ Recht im Prinzip gleichgültige Frage, was in seinem „Herzen“, seiner „Gesinnung“ und seinem „Gewissen“, wie es oben hieß, liegt, sondern, weil die Person als Subjekt „zugleich als ein *besonderer*“<sup>180</sup> Wille gesetzt ist, geht es nicht zuletzt um die „Befriedigung dieses Inhalts“<sup>181</sup>: Den individuellen „Bedürfnissen“<sup>182</sup> der Subjekte soll durch das – davon allerdings abstrahierende – Recht genüge getan werden, so dass es sich in diesem Sinne für sie als ein „*Recht des Wohls*“<sup>183</sup> darstellt.

323

Das moralische Bewusstsein hat also zum einen ein „Wissen des wahrhaften Allgemeinen, es sei in Form nur des Gefühls von *Recht* und *Pflicht* oder in Form weiterer Kenntnis und Erkenntnis davon“, und zum anderen von einem inhaltlich „diesem Allgemeinen widerstrebenden *Besonderen*“<sup>184</sup>, das es z. B. gegen andere Gesellschaftsmitglieder verfolgt. Weil seine „Anerkennung des Rechts“ für es „mit dem entgegengesetzten besonderen Interesse und ebensolcher Ansicht verbunden“<sup>185</sup> ist, legt es

<sup>173</sup> Ebd.

<sup>174</sup> R § 175 Z, 329.

<sup>175</sup> Abgesehen vom Umkreis der Kritischen Theorie finden zentrale Gedanken dieser Analyse erst sehr viel später wieder eine Aufnahme, namentlich in Foucaults Analyse des ‚Subjekts‘, wenn er in Anspielung auf die verschiedenen französischen Wortbedeutungen feststellt, dass es sich bei ihr um eine besondere Form handelt, die das Selbstbewusstsein annimmt, indem es sich einer Herrschaft unterwirft und sich so zugleich an eine spezifische Identität bindet (vgl. Foucault, 2005a, 275 und Foucault, 2005c, 871).

<sup>176</sup> R § 107, 205.

<sup>177</sup> Beide Stellen: E III § 503, 312.

<sup>178</sup> R § 104 A, 199.

<sup>179</sup> R § 114, 213.

<sup>180</sup> E III § 503, 312.

<sup>181</sup> R § 123, 230.

<sup>182</sup> Ebd.

<sup>183</sup> E III § 505, 314.

<sup>184</sup> Beide Stellen: R § 140 A, 266.

<sup>185</sup> R § 86, 175.

das Recht so aus, dass seine Anliegen – obgleich es im Gegensatz zu ebenso berechtigten anderen Interessen steht und das Recht diesen Gegensatz reguliert – darin prinzipiell enthalten sind. Wenn es mit Blick auf die Realität dann allerdings im Vergleich seiner beiden Momente zu der Feststellung, dass es sich wegen seiner Interessen gegen Recht und Pflicht vergangen hat, und somit zu einem „bösen Gewissen“<sup>186</sup> kommen muss, liegt es für es angesichts der postulierten Identität nahe, das gewollte Gute noch einmal konsequenter in seinem Sinne zu überdenken: Es macht sich daran, für seine „Handlung eine positive Seite und damit einen guten Grund und Absicht herauszufinden“<sup>187</sup> – der wie etwa ein durch Verhalten anderer erlittener und als Ungerechtigkeit reflektierter Schaden sogar eine Übertretung der geltenden Gesetze rechtfertigen soll –, und darüber wieder zu einem guten Gewissen zu kommen. So gesehen gibt es eigentlich keinen Grund für ein schlechtes Gewissen, denn alle wollen „immer etwas [...] Gutes“<sup>188</sup>. Mit dieser für das sich selbst ins Recht setzende Gewissen eintretenden Erleichterung sind im Resultat jedoch „alle wirklichen Pflichten verschwunden“<sup>189</sup> – so dass es nach den geltenden Maßstäben und damit für andere Subjekte im Begriff ist, „ins Böse umzuschlagen“<sup>190</sup>. Zu diesem Bewusstsein gehört daher auch die Klage, dass, was „das Gewissen betrifft, [...] eine große Überzahl von Menschen [...] davon nur ein bescheidenes Maß oder kaum so viel, als noch der Rede wert ist, mitbekommen“<sup>191</sup> habe – was den so Adressierten nach dem Gesagten allerdings kaum gerecht werden dürfte.

324

Ob es sich nun aber bei „Verbrechen und Laster“ um die früheren Zeiten eigene einfache Form des „frank und freien, verhärteten, ungetrübten Sündigens“ handelt oder ob an dessen Stelle „das Bewusstsein der vollkommenen Rechtfertigung durch die Absicht und Überzeugung getreten“<sup>192</sup> ist: Es zeigt sich mit Hegel, dass weder die Erziehung des Subjekts noch dessen eigene Bemühungen um die Bildung des rechten ‚sittlichen Charakters‘ maßgeblich sind, damit es „ohne sich irremachen zu lassen [...] in allen seinen Handlungen die Übereinstimmung mit sich selber“<sup>193</sup>, nämlich jene oben angesprochene „einfache Angemessenheit [...] an die Pflichten der Verhältnisse“ bewahrt und so „zu seiner festen

<sup>186</sup> R § 140 A, 267.

<sup>187</sup> Ebd., 271.

<sup>188</sup> Ebd.

<sup>189</sup> Ebd.

<sup>190</sup> R § 139 A, 261.

<sup>191</sup> Freud, 1961, 67.

<sup>192</sup> Alle Stellen: R § 140 A, 274.

<sup>193</sup> E III § 395 Z, 73.

Bestimmtheit<sup>194</sup> macht. Legt Hegels Theorie der Pädagogik dar, dass schon in der sittlichen Erziehung eine Autorität vonnöten ist, die sich nicht einfach aus ihrem Wissen, sondern aus ihrer Macht begründet, so erweist sich diese nun als bloße „Erscheinung der sittlichen Macht“<sup>195</sup>, die für die Sitten überhaupt maßgeblich ist: Die ihnen substantiell zugrundeliegenden Rechtsnormen haben ihre Gültigkeit nur durch die *Strafe*, die als Negation des das Recht verletzenden Willens „das Aufheben des Verbrechens [...] und [...] die Wiederherstellung des Rechts“<sup>196</sup> ist.<sup>197</sup> Das in der ‚zweiten Natur‘ der Sitten und des sittlichen Charakters liegende Moment einer gewissermaßen *unwidersprechlichen Naturgewalt* verweist insofern nach Hegel auf das der Sittlichkeit und Moral systematisch zugrundeliegende *Recht und seine Zwangsgewalt* zurück.<sup>198</sup> – Folgen wir daher zunächst diesem Hinweis auf einen weiteren wichtigen Kontext der ‚zweiten Natur‘, um von dort aus zu einem Ausblick auf die weitere Entwicklung und damit schließlich zu einer umfassenden Perspektive zu gelangen.

### **Rechtsphilosophie: Zur ‚zweiten Natur‘ des Rechts**

In gewisser Weise sind bei Schelling bereits Momente der Hegel’schen Position zur ‚zweiten Natur‘ des Rechts vorweggenommen. Schelling zufolge ist die „Rechtslehre“ nämlich nicht als „praktische“, sondern als „rein theoretische Wissenschaft“<sup>199</sup> zu fassen, insofern sie es gewissermaßen mit per Naturgewalt durchgesetzten Naturgesetzen zu tun habe: Da es fraglich sei, dass von sich aus „alle Vernunftwesen ihr Handeln durch die Möglichkeit des freien

<sup>194</sup> Ebd.

<sup>195</sup> R § 174 N, 326.

<sup>196</sup> R § 99, 187.

<sup>197</sup> So argumentiert schon Aristoteles, dass die guten Gewohnheiten, die durch die Erziehung in der Jugend gebildet wurden, nur durch die fortwährende Geltung der Gesetze in der gesellschaftlichen Ordnung ihren Bestand haben, so dass ihm diese folglich unter diesem Gesichtspunkt als Ermöglichung der Tugend erscheint (vgl. EN X 10, 1180a1ff.).

<sup>198</sup> Hegel widerspricht hier also Fichte, insofern dieser umgekehrt die Zwangsgewalt des Rechts auf die – mangelnde – Moral zurückführt: „Der Staat aber, in seiner wesentlichen Eigenschaft als zwingende Gewalt, rechnet auf den Mangel des guten Willens [...]. Wären alle seine Mitglieder tugendhaft, so verlöre er seinen Charakter als zwingende Gewalt gänzlich, und würde bloß der Leiter, Führer und treue Rath der Willigen“ (Fichte, 1971, 168). Auf Grund der Unbestimmtheit des abstrakt guten Willens der Moral für sich genommen bzw. ihrer tatsächlichen Internalisierung des objektiv geltenden Rechts, dessen Harmonisierung mit dem besonderen Willen sie enthält, und schließlich ihres letztlich nur durch Zwang einzulösenden Ge- und Verbotscharakters selbst kann die Moral laut Hegel nur die nachgeordnete ‚subjektivierte‘ Seite der Sittlichkeit sein, welche grundlegend in ihrer objektiven Seite, dem Recht bestehen muss. Aus der Perspektive der Moral selbst indes muss die Strafe in der Tat als Konsequenz des ‚bösen‘ Willens erscheinen, der sich nicht an das Recht halten will.

<sup>199</sup> Beide Stellen: Schelling, 1858, 583.

Handelns aller übrigen einschränken“, müsse, damit die „Freiheit des Individuums“<sup>200</sup> garantiert sei, „das Rechtsgesetz“<sup>201</sup> gelten und damit

eine zweite und höhere Natur gleichsam über der ersten errichtet werden, in welcher ein Naturgesetz, aber ein ganz anderes, als in der sichtbaren Natur herrscht, nämlich ein Naturgesetz zum Behuf der Freiheit. Unerbittlich, und mit der eisernen Notwendigkeit, mit welcher in der sinnlichen Natur auf die Ursache ihre Wirkung folgt, muß in dieser zweiten Natur auf den Eingriff in fremde Freiheit der augenblickliche Widerspruch gegen den eigennütigen Trieb erfolgen.<sup>202</sup>

Hiermit spricht Schelling einerseits aus, dass das Recht durch die Bestrafung seiner Verletzung für die ihm Unterworfenen mit dem „Zwang eines unverbrüchlichen Gesetzes“ gilt und insofern in gewisser Weise formal Naturgesetzen gleicht. Indem sein Ausgangspunkt mit Bezug auf die *sein sollende* Freiheit allerdings normativ ist, kommt mit dem Begriff der ‚zweiten Natur‘ bei ihm andererseits zugleich ein *Ideal der absoluten Gültigkeit des Rechts* zur Sprache.<sup>203</sup> In dieser Hinsicht gelten seine Zweifel der „Willkür“ des Willens überhaupt – so dass er es für notwendig erachtet, das Recht von diesem theoretisch abzutrennen und es für eine „Maschine“ zu erklären, die, obgleich willentlich geltend gemacht, vom Willen „unabhängig, als ob sie durch sich selbst existierte, fortwirken“ müsse – und ihm als „Naturmechanismus“<sup>204</sup> so keine Wahl mehr lasse, als sich zu unterwerfen. – Zum Ideal der ‚zweiten Natur‘ wird hier wiederum die ‚erste‘.

326

Auch auf Grundlage seiner Kritik an ‚normativen‘ Positionen hat Hegel diesen unmittelbaren Widerspruch eines nur durch den Willen und zugleich gänzlich unabhängig von ihm geltenden Rechts hinter sich gelassen, wenn er erläutert, dass „das Rechtssystem das Reich der verwirklichten Freiheit, die Welt des Geistes aus ihm *selbst hervorgebracht*, als eine *zweite Natur*, ist“<sup>205</sup>. Wie die Individuen auf die Gesetze der Natur stoßen und sich auf diese einstellen müssen, um sich an die Realisierung ihrer Willensinhalte machen zu können, so ist es – zunächst ganz im Sinne Schellings – auch mit den unverrückbar gültig gemachten

<sup>200</sup> Beide Stellen: Ebd., 582.

<sup>201</sup> Ebd., 583.

<sup>202</sup> Ebd.

<sup>203</sup> Ähnlich Fichte, wenn er das Ideal „einer alle Vergehungen gegen das äußere Recht der Mitbürger streng und ohne Ausnahme systematisch umfassenden Gesetzgebung und einer Verwaltung, welcher nie oder höchst selten die wirkliche Vergehung verborgen und ohne die bestimmte [...] Strafe bleibt“ (Fichte, 1971, 168) formuliert.

<sup>204</sup> Alle Stellen: Schelling, 1858, 583 f.

<sup>205</sup> R § 4, 46; Herv. von mir.

Gesetzen des Rechts.<sup>206</sup> Ihre Geltung erlangen sie jedoch Hegel zufolge in doppelter Hinsicht nur durch fortlaufende Willensakte: Dass sie in Form der Moral willentlich *akzeptiert* werden, setzt voraus, dass sie durch die Bestrafung ihrer Verletzung zunächst ebenso willentlich *durchgesetzt* werden. Zur Sittlichkeit gehört also auch notwendig dieses Formmoment in Analogie zur „*Natur*: Sie enthält notwendigerweise ein Element von Zwang und Gewalt in sich, das in jeder praktischen Anwendung rechtlicher Normen und Gesetze zum Ausdruck kommt“<sup>207</sup>.

Offen ist mit dem zunächst abstrakten Begriff des Rechts für Hegel allerdings noch die Frage, von *welchem* Willen es eigentlich geltend gemacht wird – sein Begriff ist schließlich nicht etwa mit dem des Staates identisch, sondern in seiner unmittelbaren Abstraktheit zunächst eine Bestimmung des gesellschaftlichen Willens überhaupt. Dabei betont Hegel, dass wir es hier nicht mit einem ahistorischen, etwa schon zu aristotelischen Zeiten geltenden Recht zu tun haben, sondern „mit dem abstrakten Recht unserer modernen Staaten“<sup>208</sup>. An dessen Anfang steht ein in Anschluss an Hegel oft als „negative Freiheit“<sup>209</sup> angesprochenes Rechtsverhältnis, welches „den Einzelnen isoliert, ihn als solchen gewähren lässt (so dass er wesentlich als Person gilt) und doch [...] alle zusammenhält“<sup>210</sup>. Damit soll nicht behauptet sein, dass es nicht auch einen sozialen Konnex in der „*Teilung der Arbeiten*“<sup>211</sup> gebe, sondern erklärt werden, in welcher *spezifischen Form* sich die Gesellschaftsmitglieder in ihrem Zusammenhang willentlich aufeinander beziehen. In der modernen, der bürgerlichen Gesellschaft treten sie nämlich als „*Privatpersonen*, welche ihr eigenes Interesse zu ihrem Zwecke haben“, auf, so dass ihnen dafür jeder Zusammenhang mit anderen „als *Mittel erscheint*“<sup>212</sup>, dem sie sich zu ihren je eigenen Gunsten bedienen wollen. Ist die Gesellschaft in den damit gegebenen Austauschverhältnissen der Individuen also ein

<sup>206</sup> Die „Gesetze der Natur sind schlechthin und gelten so, wie sie sind [...]. Wir lernen die Gesetze [des Rechts] ebenso kennen, wie sie schlechthin da sind“ (R, 16 Z (Vorrede)); vgl. ferner R § 146 samt A, 294 f. Auch bei Aristoteles finden sich ähnliche Überlegungen, wenn er etwa der Frage nachgeht, ob es für die Politik gut sei, Gesetze zu ändern: Selbst wenn die bestehenden zu wünschen übrig ließen, müsse bedacht werden, dass damit dem Ungehorsam Vorschub geleistet werde – schließlich werde damit, so die Prämisse, ihre Unverrückbarkeit in Frage gestellt, welche die Grundlage für die Gewöhnung an sie ist. Vgl. Pol. II 8, 1269a20 ff.

<sup>207</sup> Ranchio, 2016, 36.

<sup>208</sup> VGP II, 227.

<sup>209</sup> Honneth, 2013, 44.

<sup>210</sup> VGP II, 227.

<sup>211</sup> R § 198, 352.

<sup>212</sup> Beide Stellen: R § 187, 343.



Ort der Konkurrenz, ein „Kampfplatz des individuellen Privatinteresses aller gegen alle“<sup>213</sup>, auf dem allgemeine Institutionen wie Geld und Recht von den entgegengesetzten Parteien je für sich in Anspruch genommen werden,<sup>214</sup> so kann dies nach Hegel nicht nur gegenüber den zugrundeliegenden rechtlichen bzw. sittlichen Formen als in Folge ihrer selbst eintretender „Verlust der Sittlichkeit“<sup>215</sup> erscheinen – die moderne Gesellschaft gleicht mit ihrem gleichgültigen Neben- und Gegeneinander der einander äußerlichen Individuen auch *Formen des Existenzkampfes in der Natur*, wie sie später etwa von Darwin thematisiert wurden. An dieser Stelle tritt somit en passant ein weiterer Aspekt der ‚zweiten Natur‘ moderner Gesellschaften zutage, den Hegel adressiert, wenn er in Bezug auf die sich „äußerlich zueinander verhalten[den]“<sup>216</sup> Einzelnen in Analogie zur Physik von einem „System der Atomistik“<sup>217</sup> spricht oder ein „geistiges Tierreich“ dort ausmacht, wo man allseits „sich [...] bekämpft“ und daher auch zu „gegenseitiger Gewalttätigkeit“<sup>218</sup> tendiert.<sup>219</sup>

Es erhellt jedenfalls, dass dem nicht in den Privatinteressen, sondern in dem Willen zur zugrundeliegenden Freiheit bestehenden „*allgemeinen Zwecke*“ der „Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft“<sup>220</sup> im Prinzip nur jenseits derselben Wirklichkeit verschafft werden kann; in einer übergeordneten, diesen Gegensätzen enthobenen Institution, die, mit Rousseau ausgedrückt, nicht einen *volonté de tous*, sondern in gewisser Weise einen *volonté général* verkörpert, der nicht mehr die Partikularwillen vermittelt, sondern umgekehrt durch sie vermittelt ist: Der Staat ist so nach Hegel erst „die Wirklichkeit des substantiellen Willens [...], in welchem die Freiheit zu ihrem höchsten Recht kommt“<sup>221</sup>.

Was durch den Staat als „substantiellen“ Willen zur Freiheit durchgesetzt wird, kann sich nach den bisherigen Ausführungen allerdings weder mit den Anliegen noch mit dem sittlichen Bewusstsein der Partikularwillen als solchen decken. Im Anschluss an seine Erläuterungen zur Moral betont Hegel schon zu Beginn seiner Darstellung der Sittlichkeit,

<sup>213</sup> R § 289 A, 458.

<sup>214</sup> In dieser Inanspruchnahme des Allgemeinen als Mittel, macht es sich allerdings bereits als Zweck geltend. Am „System der Bedürfnisse“ verfolgt dies Schick, 2013.

<sup>215</sup> R § 181, 338.

<sup>216</sup> Ebd.

<sup>217</sup> E III § 523, 321.

<sup>218</sup> Beide Stellen: PG, 398.

<sup>219</sup> Über die Analogie zu solchen Naturformen ist allerdings nicht zu übersehen, dass sich aus der modernen ‚zweiten Natur‘ auch ein eigentümlicher Blick auf die ‚erste‘ konstituiert, wie Marx anmerkt: „Es ist merkwürdig, wie Darwin unter Bestien und Pflanzen seine englische Gesellschaft mit ihrer Teilung der Arbeit, Konkurrenz, Aufschluss neuer Märkte, ‚Erfindungen‘ und Malthusschem ‚Kampf ums Dasein‘ wiedererkennt. Es ist Hobbes‘ bellum omnium contra omnes“ (MEW 30, 249).

<sup>220</sup> R § 256, 397.

<sup>221</sup> R § 258, 399.

dass die ‚zweite Natur‘ des Rechts unabhängig von ihren moralischen Beurteilungen ihren eigenen, objektiven Gehalt hat, dass also die „*sittlichen Mächte*“ als „das Objektive“ und objektiver „Kreis der Notwendigkeit [...] das Leben der Individuen regieren“<sup>222</sup>. Die Menschen richten sich nach den rechtlich geregelten Verhältnissen, stellen sich auf sie ein und bilden sich so ihre eigenen Einstellungen zu und Vorstellungen von ihnen, in denen sie diese als ihrem besonderen Willen entsprechend auffassen. Ihren sittlichen Zusammenhang treffen sie der Sache nach zwar so nicht in seiner Objektivität, aber durch sein „über das subjektive Meinen und Belieben erhabenes Bestehen“<sup>223</sup> ist dieser davon auch nicht tangiert, sondern auf seine Weise bestätigt. Von der objektiven Seite der Sittlichkeit her betrachtet, kann daher mit Hegel gesagt werden, „der sittliche Mensch sei sich unbewusst“<sup>224</sup>: darüber, welchen wesentlichen Gehalt diese für ihn maßgeblichen gesellschaftlichen Normen und Institutionen<sup>225</sup> eigentlich haben.<sup>226</sup> In dieser Hinsicht gehört zur ‚zweiten Natur‘ bei Hegel auch die Seite, dass der soziale Zusammenhang seinen Mitgliedern inhaltlich geradezu ein „*Fremdes*“ wie die *äußere Natur* ist – als das er ihnen in ihrem Bewusstsein von ihm als ihrem „*eigenen Wesen*“, zu dem sie „*Glaube und Zutrauen*“<sup>227</sup> haben, selbstverständlich zugleich nicht gilt. Während dies in gewisser Weise für alle sittlich verfassten Gemeinwesen zutreffen muss, stellen die modernen Gesellschaften insofern eine Besonderheit dar, als hier nicht nur staatliche Gesetze geltend gemacht werden, deren Wesen jenseits des sittlichen Bewusstseins liegt, sondern durch das individuelle Handeln auch *ökonomische Gesetze* in Kraft treten, die den Beteiligten nur phänomenal bekannt sind und deren Gehalt erst durch die Wissenschaft erforscht werden muss.<sup>228</sup>

329

In der hier nur angedeuteten begrifflichen Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft zum Staat betont Hegel dabei zugleich die *fortschreitende Bewusstwerdung*

<sup>222</sup> R § 145, 294.

<sup>223</sup> R § 144, 293.

<sup>224</sup> R § 144 Z, 294.

<sup>225</sup> „Die Institutionen des Rechts sind in ihrem Bestehen und in ihrer Einwirkung unabhängig von unseren subjektiven, moralischen Einstellungen zu ihnen: Ihre geschichtliche Entwicklung erscheint uns handelnden Subjekten in Form [...] einer objektiven Logik, die sich gleichsam hinter unserem Rücken abspielt“ (Ranchio, 2016, 35).

<sup>226</sup> Hegel geht hier also deutlich über Fichte hinaus, der zwar einen gewissen Klärungsbedarf in Bezug auf die Sitten bemerkt, aber daran allein das zwar vorhandene, jedoch nur oberflächliche Moment festhält, dass wir uns des Gewohnten oft nicht mehr vollkommen bewusst sind: Sitte sind nach Fichte „die angewöhnten und durch den ganzen Stand der Cultur zur anderen Natur gewordenen, und ebendarum im deutlichen Bewusstseyn durchaus nicht vorkommenden Principien der Wechselwirkung der Menschen untereinander“ (Fichte, 1971, 215; Herv. ausgelassen).

<sup>227</sup> R § 147, 295.

<sup>228</sup> Vgl. R § 189 A, 346 f.

dieser ‚zweiten Natur‘: Zum Gesetz etwa gehört, dass es „für das Bewusstsein bestimmt und als das, was Recht ist und gilt, bekannt“<sup>229</sup> ist – während „die Planeten auch ihre Gesetze“ hätten und sogenannte „Barbaren [...] durch Triebe, Sitten und Gefühle regiert“<sup>230</sup> würden, bringe das Recht also ein Bewusstsein der eigenen Gesetze mit sich. Mit dem Übergang der bürgerlichen Gesellschaft in den Staat werde die Unbewusstheit und Unfreiheit der ‚zweiten Natur‘ dann bereits ein Stück weit aufgehoben: Denn der Staat sei seinem Begriff nach der „*offenbare, sich selbst deutliche [...] Wille, der sich denkt und weiß und das, was er weiß und insofern er es weiß, vollführt*“<sup>231, 232</sup>. Wenn in ihm zentrale Momente Hegel zufolge „*nicht als ein Gemachtes*“ angesehen werden sollten, glichen sie darin schon weniger der profanen Natur – vielmehr komme in ihnen unmittelbar „das Göttliche“<sup>233</sup> des Staates zum Ausdruck. Letztlich verbleiben aber auch die Staaten und die durch sie bestimmte Weltgeschichte noch im Reich des ‚objektiven Geistes‘, das erst mit dem ‚absoluten Geist‘ endgültig aufgehoben wird.<sup>234</sup>

## II. Marx

An den so entwickelten Staatsbegriff Hegels anknüpfend lässt sich mit Bezug auf die ‚zweite Natur‘ der diesbezügliche Zweifel und die Kritik von Karl Marx skizzieren. Obgleich Hegel „den Staat als die Verwirklichung des freien Geistes darstellen“ wolle, ist nach Marx nicht zu verkennen, dass in ihm doch förmlich dieselbe „Naturnotwendigkeit“<sup>235</sup> zum Tragen kommt, welche die ihm zugrundeliegenden Formen der Sittlichkeit auszeichnet.<sup>236</sup> Der Staat „überwindet“ diese nämlich nur, indem sie „*außerhalb* der Staatssphäre [...] bestehen“ bleibt, wo er sie „anerkennen“, politisch selbst „herstellen“ und dadurch in gewisser Weise auch „sich selbst von ihr beherrschen lassen muss“<sup>237</sup>. Insofern kommt Marx zu dem Schluss, dass auch im „Übergang des Sonderinteresses in das Allgemeine“ und in diesem selbst – bei aller

<sup>229</sup> R § 211, 361.

<sup>230</sup> R § 211 Z, 364.

<sup>231</sup> R § 257, 398.

<sup>232</sup> Die endgültige und vollumfängliche Aufhebung sieht Hegel allerdings erst im absoluten Geist.

<sup>233</sup> R § 273 A, 439.

<sup>234</sup> Dieser Aspekt kann in diesem Rahmen nicht weiterverfolgt werden. Siehe dazu Menke, 2018, 139-145.

<sup>235</sup> MEW 1, 259.

<sup>236</sup> Der Verweis darauf, dass Hegel den Staat „als“ etwas Bestimmtes „darstellen“ „will“ (ebd.) bringt Marxens Vorwurf zum Ausdruck, dass es Hegel nicht einfach um den Begriff gehe, sondern dass er mit einer vorgefassten Beweisabsicht an die Sache herangehe. Weil er sie von vornherein als „das Vernünftige“ begreifen wolle, übersehe er regelmäßig den „*Widerspruch der unvernünftigen Wirklichkeit*“ (ebd., 266).

<sup>237</sup> MEW 1, 354 f.

politischen Willensbildung – wesentlich noch eine „blinde Naturnotwendigkeit herrscht“<sup>238</sup>. Er verschiebt so den Fokus vom Staat zurück auf die zugrundeliegende Gesellschaft und widmet seine Analyse den zentralen, von Hegel erkannten Formen der ‚zweiten Natur‘ – die er allerdings nicht als solche bezeichnet.

Insofern Marx die Differenzierung von ‚erster‘ und ‚zweiter Natur‘ terminologisch weitestgehend vermeidet, kann es bei erster Annäherung scheinen, als vertrete er in Bezug auf die Gesellschaft eine naturalisierende Position: etwa wenn er davon spricht, dass er die „Entwicklung der ökonomischen Gesellschaftsformation als einen naturgeschichtlichen Prozess“<sup>239</sup> untersuchen wolle. Bei eingehender Betrachtung wird jedoch schnell klar, er diese Differenz genau erkennt: Insofern er mit „Vico sagt, [dass] die Menschengeschichte sich dadurch von der Naturgeschichte unterscheidet, dass wir die eine gemacht und die andre nicht gemacht haben“<sup>240</sup>, steht hier also gewiss „nicht der anthropologischen Naturbegriff“<sup>241</sup> in Rede. Wenngleich daher Marx von der ‚zweiten Natur‘<sup>242</sup> nur ausnahmsweise spricht, so scheint der Gedanke doch „dem Sinn nach an entscheidenden Stellen“<sup>243</sup> seines Werks eine Rolle zu spielen, wenn darunter verstanden wird, dass gesellschaftliche Verhältnisse und Resultate der Form nach *wie* Natur auftreten. Dass er den Begriff der ‚zweiten Natur‘ kaum verwendet und stattdessen vorzugsweise den der ‚Natur‘ schlechthin heranzieht, könnte von daher mit Adorno zunächst als Ausdruck dessen interpretiert werden, dass es sich bei ihm um einen „polemischen [...] Begriff der Naturgesetzlichkeit“<sup>244</sup> handelt, der der aufgeklärten Gesellschaft den Widerspruch ihres Zustands verdeutlichen soll, ihre eigenen *Produkte* wie *Natur* zu behandeln. Aber betrachten wir die Sache näher.

331

### **Soziologie: Von der ‚Natur‘ der ‚Gesellschaft‘**

Wenn Marx also für eine Refokussierung der Theoriebildung vom Staat auf die Gesellschaft steht, so könnte dies als ein Fortgang von der politischen Theorie hin zur Soziologie – der Wissenschaft von der Gesellschaft – aufgefasst werden. Es kommt dabei allerdings ganz darauf an, was unter einer soziologischen Theoriebildung verstanden wird. Aufgebracht wird

<sup>238</sup> MEW 1, 258.

<sup>239</sup> MEW 23, 16 (Vorwort zur 1. Auflage).

<sup>240</sup> MEW 23, 393 Fn. 89.

<sup>241</sup> ND, 347.

<sup>242</sup> MEW 25, 868.

<sup>243</sup> Rath, 1984, 491.

<sup>244</sup> ND, 348.

eine Disziplin unter diesem Titel schließlich von Auguste Comte, von dessen Theorie Marx sich deutlich abgrenzt. Um diese für unsere Frage aufschlussreiche Abgrenzung zu verstehen, ist es sinnvoll, Foucaults Hinweis aufzunehmen, dass die „Idee der Gesellschaft“<sup>245</sup> strenggenommen der modernen Vorstellungswelt angehört. Sie impliziert – neben dem Moment der in der Abstraktion gesetzten Gleichheit aller Gesellschaftsmitglieder –, dass die Staatsgewalt „nicht nur ein Staatsgebiet zu verwalten und sich um ihre Untertanen zu kümmern hat, sondern dass sie sich mit einer komplexen unabhängigen Realität auseinandersetzen muss, die ihre eigenen Gesetze und Reaktionsmechanismen besitzt“<sup>246</sup>. Diesem Wandel im Denken zur Moderne hin liegen praktische Erfahrungen mit den angesprochenen Eigengesetzlichkeiten zugrunde wie etwa die, dass ihre Regulierung „zu Ergebnissen führte, die das genaue Gegenteil der erwünschten Resultate darstellten“<sup>247</sup>. Es ist das daraus erwachsende theoretische Interesse an diesen ‚Mechanismen‘ der Gesellschaft, das Comte zur Begründung der ‚Soziologie‘ führt, die ihm zufolge nach eben jenen ‚den sozialen Erscheinungen zugrunde liegenden Gesetzen‘<sup>248</sup> fragen soll. Dass Comte diese neue Wissenschaft auch als ‚Soziale Physik‘<sup>249</sup> bezeichnet und dass es bei ihr darum gehen soll, aus den erkannten Gesetzen auf Basis ‚der Unwandelbarkeit der Naturgesetze [...] zu erschließen, was sein wird‘<sup>250</sup>, macht deutlich, dass die ‚zweite Natur‘ der modernen Gesellschaft in ihr als ‚erste‘ *Natur des Sozialen schlechthin* gedacht und im Interesse der quasi-technologischen Beherrschung der in ihren Gesetzen erkannten Natur in Form des *Ideals eines berechenbaren Mechanismus* vorgestellt wird.

332

Ein solches Nachdenken über die ‚Natur‘ von Gesellschaft gilt Marx als massiver Rückfall<sup>251</sup> hinter die Analyse der gesellschaftlichen Verhältnisse, die ‚Hegel, nach dem Vorgang der Engländer und Franzosen des 18. Jahrhunderts, unter dem Namen ‚bürgerliche Gesellschaft‘ zusammenfasst“<sup>252</sup>: Diese attributive Konstruktion bringt schließlich zum Ausdruck, dass Hegel die gesellschaftlichen Verhältnisse im Allgemeinen von ihrer modernen Formation im Besonderen unterscheidet, die er auf Grund der maßgeblichen doppelten Rolle

<sup>245</sup> Foucault, 2005b, 327.

<sup>246</sup> Ebd.

<sup>247</sup> Ebd.

<sup>248</sup> Comte, 1923, 184 Fn. 1.

<sup>249</sup> Ebd.

<sup>250</sup> Comte, 1994, 20.

<sup>251</sup> So merkte er über Comte, den er „nebenbei“ studierte, an, dass seine Theorie sich „jammervoll gegen Hegel“ (MEW 31, 234) darstelle.

<sup>252</sup> MEW 13, 8.

von Bürger- und Staatsbürgertum als ‚bürgerlich‘ charakterisiert. Dass sich in der Praxis des sozialen Zusammenhangs unabhängig von den Absichten seiner Mitglieder objektive Gesetze einstellen, auf die sich diese wie Natur beziehen, geht dabei nach Hegel von der für die bürgerlichen Gesellschaft spezifischen Konstellation aus, dass es allen Beteiligten im Prinzip um die private „Befriedigung der subjektiven Besonderheit“<sup>253</sup> geht. Erst in einem solchen „Wimmeln der Willkür“ im Bezug aufeinander kann und muss es mit einer „Notwendigkeit [...] die von selbst eintritt“<sup>254</sup>, so sein, dass jenseits aller individuellen Absichten die in ihrem arbeitsteiligen Zusammenhang liegende „Allgemeinheit sich geltend macht“<sup>255</sup> und so auf dem Markt unversehens *ökonomische Gesetze* zustande kommen und sich gegenüber den Beteiligten geltend machen.<sup>256</sup> Der Kern dieses für die moderne Gesellschaft spezifischen – und wie spätestens die Analogie zum Planetensystem<sup>257</sup> deutlich macht: ‚sekundär-natürlichen‘ – Verhältnisses der „äußeren Notwendigkeit“<sup>258</sup> ist daher schon für Hegel ökonomischer Natur und somit Gegenstand der von „Smith, Say, Ricardo“ vertretenen und von ihm als „Staatsökonomie“<sup>259</sup> übersetzten *political economy*. An diese Überlegungen schließt Marx an, wenn er durch seine „kritische Revision der Hegelschen Rechtsphilosophie“ zu der Auffassung gelangt, dass „die Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft in der politischen Ökonomie zu suchen sei“<sup>260</sup>.

333

### **Politische Ökonomie: Über die ‚Naturgesetze‘ des modernen Reichtums**

Im Unterschied zur herkömmlichen Volkswirtschaftslehre, wie die heute im Deutschen übliche Bezeichnung lautet, geht es Marx in seiner „Kritik der politischen Ökonomie“ nicht nur um die Entdeckung und empirische Bestimmung der Gesetze des ökonomischen Lebens der Gesellschaft, sondern damit zugleich um die Frage, was es heißt, dass und „warum dieser Inhalt jene Form annimmt“<sup>261</sup> – also um eine Analyse der ökonomischen ‚zweiten Natur‘ der modernen Gesellschaft und ihrer Gründe.

<sup>253</sup> R § 189, 346.

<sup>254</sup> Beide Stellen: R § 189 Z, 347.

<sup>255</sup> R § 189, 346.

<sup>256</sup> Insofern ist m.E. die Aussage nicht unproblematisch, dass „der Begriff der ‚zweiten Natur‘“ bei Hegel zu einem „grundlegenden Begriff der Vergesellschaftung“ (Puzic, 2017, 25) werde: Da hier vom Spezifikum der von Hegel thematisierten Gesellschaftsformen und den ihnen je eigentümlichen Formen ‚zweiter Natur‘ abstrahiert wird, erscheinen diese Formen als universelle Formen der Vergesellschaftung überhaupt.

<sup>257</sup> R § 189 Z, 347.

<sup>258</sup> R § 187 A, 344.

<sup>259</sup> Beide Stellen: R § 189 A, 346 f.

<sup>260</sup> Beide Stellen: MEW 13, 8 (Vorwort).

<sup>261</sup> MEW 23, 95.

Ist etwa die klassische politische Ökonomie zu dem Resultat gelangt, dass die Austauschverhältnisse der Waren auf dem Markt bei allen Fluktuationen im Prinzip durch die für die jeweiligen Warensorten notwendigen Arbeitsmengen bestimmt sein müssen, so dass sie die Ware, insofern sie nicht ‚Gebrauchswert‘, sondern ‚Tauschwert‘ ist, quantitativ durch die Arbeitszeit bestimmt sieht, so geht Marx daran anschließend der Frage nach, was es qualitativ überhaupt bedeutet, dass sich die Arbeit als ‚Tauschwert‘ bzw. ‚Wert‘ der Produkte darstellt und als Maß ihrer Austauschbarkeit gilt – und worin diese Formen begründet liegen. Den „Springpunkt“<sup>262</sup> entdeckt er dabei darin, dass die gesellschaftliche Arbeitsteilung als „Komplex“<sup>263</sup> „voneinander unabhängig betriebener Privatarbeiten“ existiert: Diese „betätigen sich [...] erst als Glieder der gesellschaftlichen Gesamtarbeit durch die Beziehungen, worin der Austausch die Arbeitsprodukte [...] versetzt“, so dass sich auch die „gesellschaftlichen Charaktere ihrer Privatarbeiten erst innerhalb dieses Austausches“ der Produkte *als deren Eigenschaft* geltend machen können und sich in den individuellen Tauschakten als „blindwirkendes Durchschnittsgesetz der Regellosigkeit durchsetzen“<sup>264</sup> müssen. Die Produkte derartig organisierter Gesellschaften haben demnach durch die soziale Praxis Bestimmungen, die nicht im Wissen und den Absichten ihrer Mitglieder liegen, und doch von ihnen in Rechnung gestellt werden müssen – ganz wie Naturbedingungen. Daher spricht Marx von „gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge“ und, insofern der Zusammenhang der Gesellschaftsmitglieder und ihrer Arbeiten über den Austausch hergestellt wird, davon, dass er sich praktisch als „außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen“<sup>265</sup> darstellt.

Bei den Bestimmungen der Arbeit, die für die so Produzierenden die quasi-natürliche Form von Produkteigenschaften annehmen, handelt es sich allerdings nicht einfach nur um Momente von Arbeit schlechthin, wie sie in jeder Gesellschaftsform zu finden sind, sondern konsequenter Weise um die „spezifisch gesellschaftlichen Charaktere ihrer Privatarbeiten“<sup>266</sup>. Bemerkenswerter Weise sind diese Marx zufolge allerdings in gewissem Sinne als genau das bestimmt: als „*Arbeit schlechthin*“<sup>267</sup>. Indem die Arbeiten über den Austausch ihrer Produkte ins Verhältnis, in diesem aber als Werte gleichgesetzt werden,

<sup>262</sup> MEW 23, 56.

<sup>263</sup> Diese und die folgenden Stellen: MEW 23, 87.

<sup>264</sup> MEW 23, 117.

<sup>265</sup> Beide Stellen: MEW 23, 86.

<sup>266</sup> MEW 23, 87.

<sup>267</sup> MEW 23, 59; Herv. von mir.

abstrahiert diese Praxis von allen näheren Bestimmungen der Arbeit und lässt sie nur in dieser „Abstraktion“<sup>268</sup> gelten, die folglich keine theoretische, sondern eine real praktizierte ist.<sup>269</sup> Was diese Arbeit dann hervorbringt, ist ein *Wertprodukt*, bei dem es ebenso relativ wie bei ihr selbst auf die konkret nützlichen Eigenschaften ankommt: Es muss sie haben, um auf dieser Grundlage auf dem Markt *austauschbar* zu sein. Die damit geforderte *allgemeine* Austauschbarkeit wird nach Marx angesichts der an spezifische Bedürfnisse appellierenden Gebrauchswerte allerdings erst durch den allseitigen Austausch mit einer Ware erreicht, die den Wert aller anderen Waren wirklich getrennt von ihrer Nützlichkeit zur Darstellung bringt und so das *Maß* allen Warenreichtums darstellt: *Geld*. Dass Menschen durch die Arbeit zu den von ihnen benötigten Produkten kommen, stellt sich durch den Austausch aller Arbeiten in Form der produzierten Waren gegen Geld also als dessen Eigenschaft dar: Weil es „in jede Ware unmittelbar umsetzbar“ ist, die für Geld produziert wurde, erscheint die in der *gesellschaftlichen Arbeit* liegende „gesellschaftliche Macht“ *als die Macht eines Dings* – und damit zugleich als „Privatmacht der Privatperson“<sup>270</sup>, die es besitzt.

Die so zunächst grundlegend konstituierte ‚zweite Natur‘ der Ökonomie verfolgt Marx en détail begrifflich weiter: Fungiert Geld zunächst praktisch als „Zirkulationsmittel“, durch das die Austauschenden zu den Waren kommen, deren Gebrauchswert ihnen nutzt, so bemisst es sich doch als Geld von vornherein nicht am Bedürfnis, so dass der Einkauf bzw. die darauf folgende Konsumtion zugleich einen Verlust darstellt, gegen den es als Wertreichtum festzuhalten ist. – Und das „maßlos“<sup>271</sup>: Denn jede „wirkliche Geldsumme“ widerspricht in ihrer „quantitativen Schranke [...] der qualitativen Schrankenlosigkeit des Geldes [und] treibt den Schatzbildner stets zurück zur Sisyphusarbeit der Akkumulation“<sup>272</sup>. Da die in der *Schatzbildung* erfolgende bloße Anhäufung von Geldreichtum ihm jedoch zugleich die Ausübung seiner Macht über die Warenwelt verwehrt, ist, so argumentiert Marx, eine Form verlangt, in der Geld zunächst gegen Ware ausgegeben wird, um mit Ware schließlich umgekehrt Geld – und zwar mehr davon – einzunehmen: „Geld, das in seiner

<sup>268</sup> MEW 23, 51.

<sup>269</sup> „Arbeit scheint eine ganz einfache Kategorie. Auch die Vorstellung derselben in dieser Allgemeinheit – als Arbeit überhaupt – ist uralte. Dennoch, ökonomisch in dieser Einfachheit gefasst, ist ‚Arbeit‘ eine ebenso moderne Kategorie wie die Verhältnisse, die diese einfache Abstraktion erzeugen. [...] Die Arbeit ist hier nicht nur in der Kategorie, sondern in der Wirklichkeit als Mittel zum Schaffen des Reichtums überhaupt geworden“ (MEW 42, 38).

<sup>270</sup> Alle Stellen: MEW 23, 146 f.

<sup>271</sup> Ebd., 147.

<sup>272</sup> Ebd.



Bewegung diese letzte Zirkulation beschreibt, [...] ist schon seiner Bestimmung nach *Kapital*<sup>273</sup>. – Der Analyse der durch es bestimmten modernen Ökonomie des „Kapitalismus“ ist das Marx’sche Hauptwerk gewidmet, in dem er es begrifflich durch seinen Produktions-, Zirkulations- und Gesamtprozess, über Formen wie produktives, Handels- und Bankkapital, Kapitalisierung und „kapitalistische Grundrente“ bis hin zu den „oberflächlichen Phänomenen“<sup>274</sup> wie den Revenuen theoretisch zu entwickeln beansprucht.

Wichtige Grundlage für diese theoretischen Fortgänge ist, dass die hier angedeutete Vermehrung des „abstrakten Reichtums“<sup>275</sup> Marx zufolge unterstellt, dass das Kapital auf dem Markt eine Ware vorfindet, die Quelle von mehr Wert ist, als sie selbst hat. Insofern Reichtum begrifflich Produkt der bedürfnisgerechten Umgestaltung von Natur, also von Arbeit ist – die im Wertreichtum abstrakt dargestellt wird –, muss hier die bloße Möglichkeit zur Arbeit, die *Arbeitskraft* als Gebrauchswert figurieren,<sup>276</sup> der angesichts mangelnder Alternativen *als Ware* auf dem Markt angeboten wird; der Lebensprozess der ‚Arbeitskräfte‘ erscheint demnach als Produktion einer Ware und die für deren ‚Reproduktion‘ notwendigen Arbeiten bzw. Werte können nur als Wert dieser Ware auf dem Markt erstritten werden. Der Nutzen dieser Ware ist dabei von vornherein auf das Kapital bezogen, das qua Einkauf über die nötigen Produktionsmittel verfügt, um sie anzuwenden, und auf dieser Grundlage mehr abstrakte Arbeit aus ihr ‚herausholen‘ und so *mehr Wert* mit ihr herstellen kann, als es selbst für sie aufwenden muss in Form des Lohns. Erschien bereits im Geld die gesellschaftliche Arbeit und damit auch ihre ‚Macht‘ in dinglicher Gestalt, so kann das Geld nach Marx nunmehr selbst ‚arbeiten‘ und ‚sich vermehren‘: Die Arbeitskraft „erscheint als Selbsterhaltungskraft des Kapitals, dem sie einverleibt ist, ganz wie [...] die beständige Aneignung der Mehrarbeit [...] als beständige Selbstverwertung des Kapitals“<sup>277</sup>.

Handelt es sich beim Arbeitsverhältnis der Marx’schen Theorie zufolge also um ein ‚unpersönliches‘ ökonomisches Abhängigkeits- und Herrschaftsverhältnis, so wird dieses allerdings auf dem Markt durch einen Arbeitsvertrag konstituiert, der nicht nur auf Seiten der Kapitalbesitzenden, sondern auch auf Seiten der Arbeitskräfte rechtlich *freie Entscheidungen* voraussetzt – genau wie jeder gewöhnliche Tausch-, Kauf- oder Mietvertrag. In der damit

<sup>273</sup> Ebd., 162; Herv. von mir.

<sup>274</sup> MEW 25, 349.

<sup>275</sup> MEW 23, 167.

<sup>276</sup> „Der Gebrauchswert selbst ist hier ökonomische Kategorie (und nicht eine der Warenkunde) sofern er Bedingung der Verwertung und Realisierung des Wertes ist“ (Arndt, 2012, 181).

<sup>277</sup> MEW 23, 633 f.

angesprochenen rechtlichen Elementarform der *Person* erblickt Marx daher die zur Ware bzw. insbesondere zum Wert gehörende Willensbestimmung:

Um diese Dinge als Waren aufeinander zu beziehen, müssen die Warenhüter sich zueinander als Personen verhalten, deren Willen in jenen Dingen haust, so daß der eine nur mit dem Willen des andren, also jeder nur vermittelt eines, beiden gemeinsamen Willensakts sich die fremde Ware aneignet, indem er die eigne veräußert. [...] Der Inhalt dieses Rechts- oder Willensverhältnisses ist durch das ökonomische Verhältnis selbst gegeben.<sup>278</sup>

Da der Zweck des Verhältnisses für Marx rein auf der Ebene der Produkte liegt, erweist sich diese Willensbestimmung anders als bei Hegel – der Eigentum und Warenform aus der Person herleitet – als sekundäre und abgeleitete Form.<sup>279</sup> Das ändert für ihn allerdings nichts daran, dass das Recht, wenn es „entwickelt“ ist, die Form hat, „legal“<sup>280</sup>, also staatlich erlassenes Gesetz zu sein, so dass die ‚Ökonomie‘ in kapitalistischen Gesellschaften nicht nur zu einer eigenen ‚Sphäre‘ verselbständigt ist, sondern dabei durch die ebenso selbständige politische ‚Sphäre‘ qua Gesetzgebung bzw. Ordnungspolitik reguliert wird – weshalb Marx offenbar bewusst an der Bezeichnung „politische Ökonomie“ festhält, um den Gegenstand seiner kritischen Theorie zu kennzeichnen.

Indem sich die Individuen also auf die rechtlich regulierten Bedingungen der bürgerlichen Gesellschaft einstellen und ihrem Willen eine dementsprechende – mit Hegel gesprochen: sittliche – Form geben, machen sie sich nach Marx zu den *Dramatis personae* des modernen ökonomischen Systems. In Anspielung auf die Herkunft der deutschen ‚Person‘ vom lateinischen ‚*persona*‘ in der Bedeutung von ‚Rolle‘ und ‚Schauspielmaske‘ einerseits und auf die traditionelle Rede vom ‚sittlichen Charakter‘ andererseits, führt Marx den Terminus „*Charaktermaske*“ ein und erläutert, „dass die ökonomischen Charaktermasken der Personen nur die Personifikationen der ökonomischen Verhältnisse sind, als deren Träger sie sich gegenüber treten“<sup>281</sup>.<sup>282</sup> An vielen unterschiedlichen und wesentlich entgegengesetzten Stellen lässt sich so Marx zufolge die „Menschheit zur Produktion um der Produktion willen“<sup>283</sup> verpflichten, die in Form der endlosen Selbstvermehrung von Reichtum durch

<sup>278</sup> MEW 23, 99.

<sup>279</sup> Vgl. Iber, 2005, 86.

<sup>280</sup> MEW 23, 99.

<sup>281</sup> MEW 23, 101.

<sup>282</sup> Entsprechend der bei Hegel herausgearbeiteten Unterscheidung der objektiven und subjektiven Seite des ‚sittlichen Charakters‘ scheint Marx hier implizit eine Unterscheidung von objektiven ‚Rollen‘ und subjektiv passend gebildeten ‚Identitäten‘ vorzuschweben.

<sup>283</sup> MEW 23, 618.

„Einsaugung lebendiger Arbeit“<sup>284</sup> betrieben wird und dabei „zugleich die Springquellen alles Reichtums untergräbt: die Erde und den Arbeiter“<sup>285</sup>. – Die ‚zweite Natur‘ der modernen Gesellschaft stellt demzufolge nicht ‚nur‘ die Reproduktion der sie buchstäblich Produzierenden selbst in Frage, sondern auch die zugrundeliegenden Lebensbedingungen der ‚ersten‘ Natur.

Während Marxens Verweis auf die gesellschaftliche ‚Natur‘ also zunächst so verstanden werden könnte, als ginge es ihm darum, dass gesellschaftliche Verhältnisse wie Natur aufgefasst werden oder dass sie selbst dies nahelegen, handelt es sich vielmehr um eine Charakterisierung der gesellschaftlichen *Praxis* selbst – werde deren „verselbständigte Macht [...] nun vorgestellt als Naturmacht, Zufall oder in sonst beliebiger Form“<sup>286</sup>. Weil diese Praxis *bewusst* betrieben wird, ist in ihr allerdings zweitens das Moment eines dementsprechend verdinglichenden und naturalisierenden Bewusstseins je schon enthalten. Aus dieser Praxis und ihren Problemen ergeben sich drittens schließlich Fragestellungen, die in ihrem Sinne gelöst werden sollen, wodurch die Naturhaftigkeit der modernen Gesellschaft nach Marx auch im moralischen, religiösen und wissenschaftlichen *Nachdenken* reproduziert wird.<sup>287</sup> In Anbetracht dieser unterschiedlichen, logisch aufeinander aufbauenden und parallel bestehenden Ebenen von sozialer ‚Naturhaftigkeit‘ ist diese für Marx folglich nicht einfach wahr oder falsch, sondern sowohl „Ideologie“<sup>288</sup> als auch Realität, wie Adorno feststellt.<sup>289</sup>

### **Geschichte: Zur ‚ersten‘ Natur in der ‚zweiten‘**

In der ‚zweiten Natur‘ kapitalistischer Verhältnisse herrscht so laut Marx’scher Analyse eine spezifische „Verkehrung von Zwecken und Mitteln“, in der die Menschen und ihre „Zwecke zu bloßen Mitteln derjenigen Mittel“<sup>290</sup> werden, derer sie sich bedienen wollen. Das

<sup>284</sup> MEW 23, 247.

<sup>285</sup> MEW 23, 530.

<sup>286</sup> MEW 42, 127.

<sup>287</sup> Eine ‚Ideologie‘ in Bezug auf die ‚Natur‘ der modernen Verhältnisse muss nach Marx nicht eine buchstäbliche Naturalisierung darstellen: „Indem man aber die gesellschaftlichen Charaktere, welche Sachen [...] erhalten, für bloße Zeichen, erklärt man sie zugleich für willkürliches Reflexionsprodukt der Menschen. Es war dies beliebte Aufklärungsmanier [...], um den rätselhaften Gestalten menschlicher Verhältnisse [...] den Schein der Fremdheit abzustreifen“ (MEW 23, 105 f.) Analog könnte z. B. auch aus der Gesetztheit der ‚zweiten Natur‘ auf einen Willen zu ihr geschlossen werden – in diesem Fall führte erst die nähere Bestimmung seiner Gründe eine solche Theorie auf eine der ‚zweiten‘ bedürftige ‚erste‘ ‚Menschennatur‘.

<sup>288</sup> MEW 3, 26.

<sup>289</sup> „Die Naturgesetzlichkeit der Gesellschaft ist Ideologie, soweit sie als unveränderliche Naturgegebenheit hypostasiert wird. Real aber ist die Naturgesetzlichkeit als Bewegungsgesetz der bewussten Gesellschaft“ (ND, 349).

<sup>290</sup> Quante, 2018, 97.

impliziert, dass die Verselbständigung des Reichtums gegen das menschliche Bedürfnis zwar nur durch den praktizierten Willen der Subjekte zustande kommt, aber nicht aus diesem an sich folgt – nicht aus dem, was durch sie Marx zufolge gerade verkehrt wird.<sup>291</sup> Er widerspricht durch seine Darstellung folglich nicht nur Ansätzen, die die gesellschaftlichen Verhältnisse aus der *Natur* des Menschen herzuleiten und in dem Sinne die ‚zweite Natur‘ auf die ‚erste‘ zu reduzieren suchen – ein spezifisch „historisches Resultat“ in eine „Vorstellung von der menschlichen Natur“ zu verwandeln, diese „Täuschung ist jeder neuen Epoche bisher eigen gewesen“<sup>292</sup> –, sondern auch Hegels Ansatz, die modernen Verhältnisse aus dem Begriff des allgemein-menschlichen *Willens* herzuleiten.<sup>293</sup> Der kommt nach Marx zu der von seinem Inhalt abstrahierenden Allgemeinheit nicht von sich aus, sondern nur, indem er sich nach der „realen Abstraktion“<sup>294</sup> des Austauschs und dem darin „über die Köpfe der Subjekte sich realisierenden Allgemeinen“<sup>295</sup> richtet. Indem es sich dabei jedoch um *ihr* Allgemeines handelt, ist damit zugleich besagt, dass dasselbe nur das Produkt der Gesellschaftsmitglieder selbst ist.

Das so nach Marx zu konstatierende wechselseitige Voraussetzungs- und Begründungsverhältnis lässt sich nicht logisch, sondern nur *historisch* auflösen, wie er in Bezug auf den für die moderne Gesellschaft elementaren Austauschprozess ausführt. Dieser kann nur in einer Gesellschaft entstanden sein, in der die Produktion nicht Austausch, sondern Konsumtion bezweckte, und in der die Individuen sich nicht als Privatpersonen, sondern bloß als Mitglieder des Gemeinwesens verhielten; sein Entstehen erklärt sich auf dieser Grundlage nur durch die *zufällige* Produktion von Überschüssen, die in den Verhältnissen zu *fremden* Gemeinwesen gelegentlich zu einem tauschähnlichen Verhältnis verwendet wurden.<sup>296</sup> Aus diesen noch nicht systematisch selbst produzierten, sondern sozusagen *naturwüchsigen* Bedingungen heraus entwickelt sich der Austausch weiter,<sup>297</sup> wodurch die ursprünglich vorgefundene *Äußerlichkeit* der beteiligten Gemeinwesen und ihrer Produkte *selbst reproduziert* wird – durch die Ausweitung nach innen nicht zuletzt in Form der ökonomischen

<sup>291</sup> Während daher zur einen Seite hin festzuhalten ist, dass der Grund dieser „zweiten Natur als mangelhafter Gestalt des Geistes [...] nur im Geist selbst liegen“ (Menke, 2018, 137) kann, kann er andererseits zugleich nicht aus diesem selbst folgen.

<sup>292</sup> MEW 42, 19

<sup>293</sup> Zu dieser Problematik siehe auch: Iber, 1998.

<sup>294</sup> Simmel, 1989, 57.

<sup>295</sup> ND, 347.

<sup>296</sup> Vgl. MEW 23, 102.

<sup>297</sup> Die Gründe dieser zunächst ebenfalls naturwüchsigen Entwicklung sind damit nicht schon geklärt.

Verselbständigung der Gesellschaftsmitglieder gegeneinander. Die historische Durchsetzung des Kapitalismus setzt schließlich bereits ein System von „unabhängig voneinander betriebenen, aber als naturwüchsige Glieder der gesellschaftlichen Teilung der Arbeit allseitig voneinander abhängigen Privatarbeiten“<sup>298</sup> voraus und vollendet dieses zugleich. Während sich die Menschen also Marx zufolge ursprünglich auf Bedingungen der ‚ersten‘ Natur eingestellt haben, akkomodieren sie sich jetzt ihren selbst produzierten Verhältnissen – ihrer ‚zweiten Natur‘ samt den ihr eigentümlichen ‚Naturgesetzen‘ und ‚Naturgewalten‘. Auch die genealogische Betrachtungsweise bestätigt daher für Marx zunächst, dass es sich nicht um eine „absolute Notwendigkeit“ des Willens und der Produktion per se, sondern um eine „bloß historische“<sup>299</sup> handelt, die allein in den Gründen liegt, die die Menschen unter den jeweils gegebenen Bedingungen gelten lassen, fassen und geltend machen. Sie betätigen ihren Willen – relativ zu ihren so oder so vorausgesetzten Verhältnissen: „Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen.“<sup>300</sup>

Wie sich zeigt, wendet Marx also im Grunde Hegels Kritik ‚anthropologischer‘ Vorstellungen von einem Wesen des Menschen oder des Geistes gegen ihn selbst und kommt so zu einer durchgängigen *Historisierung der gesellschaftlichen ‚Naturverhältnisse‘* – in der er zugleich Fergusons Einsicht aus dem „Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft“ wieder aufnimmt, dass „sogar in denjenigen Zeitaltern, die man die aufgeklärten nennt“, letztlich alle „Formen der Gesellschaft von einem dunklen und fernen Ursprung“ her sich „mit der gleichen Blindheit“ entwickelt haben, weil die Menschen darin maßgeblich „durch die Umstände geleitet [sind], in die sie versetzt“<sup>301</sup> werden. In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn Marx implizit Hegels oben zitierte Anmerkung zur „geistigen[n] Naturgeschichte“ der ‚zweiten Natur‘ des rechtschaffenen Charakters wieder aufgreift und diesen sozusagen als „Charaktermaske“ auf die ihm zugrundeliegenden gesellschaftlichen Verhältnisse bezieht, indem er davon spricht, dass er die „Entwicklung der ökonomischen Gesellschaftsformation als einen naturgeschichtlichen Prozess“<sup>302</sup> auffasst, der keine Frage von individuellen Charakteren ist, sondern diesen umgekehrt erst eine bestimmte gesellschaftliche Form gibt.

<sup>298</sup> MEW 23, 89.

<sup>299</sup> Beide Stellen: MEW 42, 722

<sup>300</sup> MEW 8, 115.

<sup>301</sup> Alle Stellen: Ferguson, 1986, 258.

<sup>302</sup> MEW 23, 16.

Damit ergibt sich schließlich auch ein Grund in der Sache, aus dem heraus Marx kaum auf den Begriff der ‚zweiten‘ Natur rekurriert und es stattdessen vorzieht, unterschiedslos von ‚Natur‘ zu sprechen. Hier lässt sich an die in der Einleitung schon angedeutete These Alfred Schmidts anknüpfen, dass nach Marx „Hegels zweite Natur [...] selbst noch erste“<sup>303</sup> sei – sie muss nur etwas anders verstanden werden: Es geht Marx nicht darum, die ‚zweite Natur‘ „zu beschreiben [...] mit den Begriffen [...] Begriffslosigkeit, [...] blinde Notwendigkeit und blinder Zufall“<sup>304</sup>: Das hat Hegel selbst bereits getan. Sein Anliegen ist vielmehr darin zu sehen, die ‚zweite Natur‘ der von ihm untersuchten gesellschaftlichen Phänomene auf ihren Begriff zu bringen. Dazu gehört für ihn die Einsicht, dass diese zwar der *Form* nach eine ‚zweite Natur‘ bilden, sich ihrem *Inhalt* nach jedoch zugleich als ‚erste‘ erweisen: Er fasst die von ihm untersuchten kritikablen naturhaften Formen als das Werk eines gesellschaftlichen Willens auf, der sich auf seine zunächst gegebenen natürlichen Bedingungen eingestellt hat und dieses Moment in sich und seiner gesellschaftlichen Wirklichkeit reproduziert, wobei er sich wiederum an die so selbst geschaffenen, aber wie Naturgesetze geltenden Bedingungen fortlaufend akkomodiert. Auf diese Weise *kontiniert sich* in der Gesellschaft und der von ihr zustande gebrachten ‚zweiten Natur‘ für Marx ein maßgebliches *Moment von ‚erster‘ Natur*<sup>305</sup> – das ihm zufolge erst durch eine auf Einsicht beruhende Umgestaltung der so trotz aller bewußten sozialen Organisation in gewisser Weise bloß naturhaften Verhältnisse ‚aufgehoben‘ werden könnte.<sup>306</sup> Den auch auf diesem Gebiet noch formellen Begriff der ‚zweiten Natur‘ konkretisiert Marx also mit der Rede von den ‚gesellschaftlichen Naturzusammenhängen‘ als einen enger am Inhalt zu fassenden historischen Begriff – der sich näher als ‚*naturhistorischer*‘ ausweist.

341

Hat sich an unserem Ausgangspunkt, den Ausführungen zu Hegels ‚Anthropologie‘ gezeigt, dass der Geist des Individuums sich zunächst in einer naturgegebenen Form vorfindet und erst sukzessive sich und seine Bedingungen verändert, zu sich selbst kommen und sein unmittelbares Dasein sich selbst gemäß machen muss, so ergibt sich für Marx – wiederum in Anschluss an Hegel<sup>307</sup> – nun eine analoge Entwicklung auf der

<sup>303</sup> Schmidt, 1993, 37.

<sup>304</sup> Ebd., 36 f.

<sup>305</sup> Während Schmidt zwar abstrakt festhält, dass die Menschheit „aus der Naturgeschichte nicht herausgetreten“ (Schmidt, 1993, 37) ist, bestimmt Adorno das Verhältnis näher: Im „naturwüchsige[n] Wesen von Kultur selber [...] perpetuiert sich [...] der blinde Naturzusammenhang“ (EF, 28).

<sup>306</sup> Vgl. MEW 23, 94.

<sup>307</sup> „Der Mensch, der an sich immer schon Mensch ist, muss sich Hegel zufolge dennoch erst ‚zu dem machen, was er ist‘ – und dies kann er nur auf der Basis der körperlichen Arbeit auf der einen Seite und der Arbeit des

Ebene der Gesellschaft.<sup>308</sup> Wird schon durch Hegels Analyse der ‚zweiten Natur‘ auf dem Gebiet der Sittlichkeit die Frage nach deren Wesen und „*wie wir leben wollen*“<sup>309</sup> aufgeworfen, so haben die modernen Menschen nach Marx in ihren Verhältnissen – ihre „eigne gesellschaftliche Bewegung besitzt für sie die Form einer Bewegung von Sachen, unter deren Kontrolle sie stehen, statt sie zu kontrollieren“<sup>310</sup> – einen Grund zur Selbstreflexion und Umgestaltung ihrer Gesellschaft. Dass Marx dabei auf Seiten der Arbeitskräfte auf Grund ihrer spezifischen Rolle im Kapitalismus eine besondere Notwendigkeit sieht, sich diese Frage zu stellen und sich für ‚vernünftige‘ Bedingungen in den buchstäblich selbst produzierten Verhältnissen einzusetzen, ist bekannt. Dass diese Notwendigkeit bei ihm bisweilen nach einem Auftrag, einer Verpflichtung oder gar einer Determination durch eine teleologisch bestimmte und quasi-automatisch ablaufende Geschichte klingt,<sup>311</sup> lässt diesen als Emanzipation angedachten Akt allerdings wiederum als Dienst an einer fremden ‚zweiten‘ oder gar ‚ersten‘ Natur erscheinen.

## Résumé

Die zur Rekonstruktion des weitläufigen ‚Begriffsfelds‘ der ‚zweiten Natur‘ bei Hegel durchgeführte synoptische Analyse der Themengebiete und Disziplinen, in denen er von einer ‚zweiten Natur‘ spricht, bestätigt die eingangs formulierten Thesen, dass es sich dabei für ihn um einen im Allgemeinen als *formell* zu charakterisierenden Begriff handelt, der sich in unterschiedlichen Gegenstandsbereichen als *Formmoment* auffinden lässt – wobei sich sowohl wesentliche Identitäten als auch Differenzen in Bezug auf seine besonderen Zusammenhänge erkennen lassen. Während der *psychologische* bzw. *anthropologische* Begriff der sich auf die *Gewohnheit* beziehenden ‚zweiten Natur‘ lediglich beinhaltet, dass dem Menschen seine stets wiederholten Betätigungen zu eigen geworden sind, so dass er sie unmittelbar und *quasi mechanisch* ausüben und dabei ganz bei sich sein kann, erweisen sich die Charakterisierungen als ‚zweite Natur‘ in den anderen Kontexten – von der Pädagogik bis

342

---

Geistes auf der anderen. Während die Anthropologie die ‚Selbsterzeugung des Menschen‘ auf der Ebene der Entwicklung des einzelnen Menschen in seiner ‚Naturbestimmtheit‘ thematisiert, geschieht dies in der *Weltgeschichte* auf der Ebene der Entwicklung der ganzen Menschheit“ (Bauer, 2015, 36).

<sup>308</sup> Der „Mensch ist nicht nur Naturwesen, sondern [...] für sich selbst seiendes Wesen, darum *Gattungswesen*, als welches er sich sowohl in seinem Sein als in seinem Wissen bestätigen und betätigen muss. [...] Weder die Natur – objektiv – noch die Natur subjektiv ist unmittelbar dem *menschlichen* Wesen adäquat vorhanden. [...] Die Geschichte ist die wahre Naturgeschichte des Menschen“ (MEW 40, 579).

<sup>309</sup> Khurana, 2017, 500.

<sup>310</sup> MEW 23, 89.

<sup>311</sup> Vgl. z. B. MEW 13, 9.

zur Staatstheorie – als unterschiedliche, aber systematisch zusammenhängende Aspekte eines und desselben, viel konkreteren Gegenstandskomplexes, den Hegel unter dem Titel ‚*Sittlichkeit*‘ behandelt – und für den eher die Formanalogie zu *Naturgesetzen* zentral zu sein scheint, während die Gewohnheit hier nur als funktional eingeordnetes Moment figuriert. Im Anschluss an diese *grundlegende Differenzierung* gelingt Hegel *innerhalb* des ‚objektiven Geistes‘ sodann „der einzigartige Versuch einer systematischen *Vereinigung* von [...] einer subjektiven und einer objektiven Dimension der zweiten Natur“<sup>312</sup>. Seine daran anknüpfende und vielleicht noch größere Leistung besteht allerdings darin, dass er aus dieser ‚Einheit‘ heraus umgekehrt auch ihre *objektiven und subjektiven Momente begrifflich zu entwickeln vermag*.

Im Einzelnen hat sich erwiesen, dass sich die folgenden ‚sekundär-natürlichen‘ Gegenstände und Aspekte unterscheiden und in ihrem – hier nur noch einmal angedeuteten – inneren Zusammenhang rekonstruieren lassen: Ist mit der Analyse einer *Pädagogik*, deren Ziel der – formell durch die Gewohnheit vermittelte – Transformationsprozess von der ‚ersten‘ in die ‚zweite Natur‘ ist, zunächst laut Hegel Thema, dass und wie die *Sittlichkeit im Nachwuchs der Gesellschaft ‚eingepflanzt‘* wird, so werden die hierbei als absolut gültig vorausgesetzten Sitten auf dem Gebiet der *Ethik* zum Gegenstand. In ihr geht es Hegel um den sich auf der Basis von *Normen, denen ein unwidersprechliches ‚Sein‘ wie Naturgesetzen zukommt*, sich bestimmenden Willen und wie er – wiederum vermittelt der Gewöhnung – einen festen *sittlichen ‚Charakter‘* ausbildet. Während der Inhalt desselben auf die *Rechtsnormen* verweist, so seine Festigkeit auf deren, wenngleich nicht ‚unverbrüchliche‘, so doch durch das *Strafrecht* kontinuierlich wiederhergestellte Geltung. Gibt es auch in vormodernen Gesellschaften gewisse ‚sekundäre‘ ‚Naturgesetze‘, ‚Naturgewalten‘ und ‚Naturbestimmtheiten‘, so gehört es nach Hegel speziell zur modernen *Sittlichkeit der Freiheit*, dass die Gesellschaftsmitglieder sich als einander äußerliche Individuen verhalten: wie ein ‚geistiges Tierreich‘, in dem ein ‚*Kampf ums Dasein*‘ *aller gegen alle* entbrannt ist. Die Implikation, dass der Gehalt des über die Formen von abstrakter Allgemeinheit vermittelten sozialen Prozesses und das individuelle Wollen und Wissen auseinanderfallen, zeigt Hegel zufolge die *sittliche ‚Unbewusstheit‘* über den für das Leben der Gesellschaft maßgeblichen Kreis der Notwendigkeiten in besonders zugespitzter Form als dessen *Fremdheit und Eigengesetzlichkeit* – eine ‚zweite Natur‘, die sich in ihren ökonomischen

<sup>312</sup> Ranchio, 2016, 29 (Herv. von mir) in Anschluss an Testa, 2008, 291.



Aspekten bei Hegel abzeichnet, aber erst bei Marx zum Gegenstand einer eingehenden Analyse wird.

Indem Marx systematisch die Frage verfolgt, warum soziale Verhältnisse die von ihm untersuchten spezifischen Formen ‚zweiter Natur‘ annehmen, setzt er die Hegel’sche Analyse der ‚bürgerlichen Gesellschaft‘ insbesondere mit Hinblick auf ihre *ökonomische Sphäre* fort, deren Eigengesetzlichkeiten er in seiner Theorie aus den ihr eigentümlichen ‚Verkehrungen‘ herleitet. Während für Hegel die Gewohnheit in gewisser Weise zum Modell für die ‚zweite Natur‘ schlechthin wird, insofern er ungeachtet der von ihm betonten kritikablen Aspekte alle Momente ‚zweiter Natur‘ im Gegenstandskomplex der ‚Sittlichkeit‘ als Ausfluss und *systematisch notwendige* Durchgangsform der Entwicklung des Geistes zur Freiheit darstellt, insistiert Marx auf den im Begriff des modernen Reichtums und des zu ihm gehörigen Willens liegenden ‚Brüchen‘ – auf Grund deren er zu einer konsequenten *Historisierung* der seinen Analysen zufolge „verkehrten Welt“<sup>313</sup> und ihrer sozialen Formen gelangt. Die bereits in der Einleitung skizzierte ‚Hegelsche Revolution‘ im Denken über die ‚zweite Natur‘, die sich in dem hier vorgelegten kurzen analytischen Durchgang bestätigt hat, setzt Marx insofern in einer neuen ‚Dimension‘ fort, als er die ‚zweite Natur‘ der von ihm untersuchten Phänomene als Form eines Willens ausweist, der seinem *Inhalt nach bloß* ‚erste‘ Natur ist – so dass sich alles gesellschaftliche Geschehen bis in die Gegenwart für ihn im Rahmen einer erst noch zu überwindenden ‚Naturgeschichte‘ abspielt. Offen bleibt in der Marx’schen Theorie, insofern sie die ‚zweite Natur‘ nur in speziellen Formen und nicht als solche zum Thema hat, ob und gegebenenfalls wie – neben der an sich bloß psychologischen bzw. ‚anthropologischen‘ Form von Gewohnheiten – im Bereich des Sozialen eigene ‚sekundär-natürliche‘ Formmomente möglich, existent oder notwendig sind, die nicht als ‚Verkehrungen‘ ihrer Kritik anheimfallen.

<sup>313</sup> MEW 1, 378.

## Literaturverzeichnis

### Siglen

*Hegel, G.W.F.*

- TW HEGEL, G. W. F. Werke. Hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1969 ff. Bei Quellenangaben steht „A“ für Anmerkung, „Z“ für Zusatz und „N“ für Notiz.
- E Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse: TW 8-10 (zit. als I-III)
- L Die Wissenschaft der Logik: TW 5-6 (zit. als I-II)
- PG Phänomenologie des Geistes: TW 3
- R Grundlinien der Philosophie des Rechts: TW 7
- ReS Rede zum Schuljahrschluß am 2. September 1811: TW 4, 344-359
- VÄ Vorlesungen über die Ästhetik: TW 13-15 (zit. als I-III)
- VGP Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, 18-20 (zit. als I-III)
- VPG Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte: 12
- VPR Vorlesungen über die Philosophie der Religion: 16-17 (zit. als I-II)

*Marx, Karl*

- MEW MARX, K./ENGELS, F. Werke. Hrsg. vom Institut für Geschichte der Arbeiterbewegung (früher: Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED). Berlin: Dietz, 1956 ff.

Im Einzelnen wird auf folgende Texte rekuriert:

- 1 Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (Kritik des Hegelschen Staatsrechts), 201-333  
Zur Judenfrage, 347-377  
Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, 378-391
- 3 Die Deutsche Ideologie, 9-530
- 8 Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, 111-207
- 13 Zur Kritik der politischen Ökonomie, 3-160
- 23 Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Bd. 1
- 25 Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Bd. 3

- 29 Brief von Marx an Lassalle vom 18. Februar 1858, 549-552  
30 Brief von Marx an Engels vom 18. Juni 1862, 248-249  
31 Brief von Marx an Engels vom 7. Juli 1866, 232-234  
40 Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, 465-588  
42 Ökonomische Manuskripte 1857/1858 (Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie)

*Aristoteles*

- AW ARISTOTELES. Werke in deutscher Übersetzung. Hrsg. von Helmut Flashar. Berlin: Akademie Verlag, 1956 ff. Angegeben werden mit den üblichen Siglen Werk, Buch, Kapitel und die Bekker-Paginierung.  
EN Nikomachische Ethik, in: AW, Bd. 6, 1. Hb., übers. und komm. von Franz Dirlmeier  
Pol Politik, Buch II/III in: AW, Bd. 9 Teil II; Buch VII/VIII in: AW, Bd. 9 Teil IV. Beide übers. und erläutert von Eckart Schütrumpf.

*Adorno, Theodor W.*

- GS ADORNO, Theodor W. Gesammelte Schriften. Hrsg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1997.  
EF Der Essay als Form, GS 11, 9-33  
ND Negative Dialektik, GS 6, 7-412  
SeF Soziologie und empirische Forschung, GS 8, 196-216

346

**Weitere Literatur**

ARNDT, A., Karl Marx. Versuch über den Zusammenhang seiner Theorie. Berlin: Akademie Verlag, 2012.

AUGUSTINUS, A. Confessiones. Bekenntnisse. Lateinisch/Deutsch. Übers., hrsg. und komm. von Kurt Flasch und Burkhard Mojsisch. Stuttgart: Reclam, 2009.

BAUER, C. J. Selbsterzeugung des Menschen? Hegels Integration der Anthropologie in sein Konzept einer Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. In: RÖLLI, M. (Hrsg.). Fines Hominis. Zur Geschichte der philosophische Anthropologiekritik. Bielefeld: transcript, 2015, 33-49.

BOCKENHEIMER, E. Hegels Familien- und Geschlechtertheorie (= Hegel-Studien Beiheft 59). Hamburg: Meiner, 2013.

CICERO, M. T. Über die Ziele des menschlichen Handelns. De finibus bonorum et malorum. Hrsg., übers. und komm. von Olof Gigon und Laila Straume-Zimmermann. München: Artemis, 1988.

COMTE, A. Soziologie. Jena: Fischer, 1923.

COMTE, A. Rede über den Geist des Positivismus. Hamburg: Meiner, 1994.

DURKHEIM, É. Erziehung und Soziologie. Düsseldorf: Pädagogischer Verlag Schwann, 1972.

FERGUSON, A. Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986.

FICHTE, J. G. Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. In: Ders. Fichtes Werke, hrsg. von Immanuel H. Fichte, Bd. VII. Berlin: Walter de Gruyter, 1971.

FLÜGEL-MARTINSEN, O. Entzweiung. Die Normativität der Moderne. Baden-Baden: Nomos, 2008.

FOUCAULT, M. Subjekt und Macht. In: Ders. Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Bd. 4. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2005a, 269–294.

FOUCAULT, M. Raum, Wissen und Macht. In: Ders. Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Bd. 4. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2005b, 324–341.

FOUCAULT, M. Die Rückkehr der Moral. In: Ders. Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits, Bd. 4. Frankfurt: Suhrkamp, 2005c, 859–875.

FOUCAULT, M. Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit. In: Ders. Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits, Bd. 4. Frankfurt: Suhrkamp, 2005d, 875–902.

FREUD, S. Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. In: Ders. Gesammelte Werke. Bd. 15. Frankfurt a. M.: Fischer, 1961.

FREUD, S. Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. In: Gesammelte Werke. Bd. 11. Frankfurt a. M.: Fischer, 1969.

FULDA, H. F. Anthropologie und Psychologie in Hegels „Philosophie des subjektiven Geistes“. In: SCHUMACHER, R. (Hrsg.). Idealismus als Theorie der Repräsentation? Mentis, Paderborn, 2001, 101–125.

HONNETH, A./SEEL, M. Einleitung. In: MCDOWELL, J., Wert und Wirklichkeit. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2009, 7–29.

HONNETH, A. Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2013.

IBER, C. Moderne Subjektivität und Recht bei Fichte und Hegel. In: Phil. Jahrbuch 105. Jg. / II, 1998.

- IBER, C. Grundzüge der Marx'schen Kapitalismustheorie. Berlin: Parerga, 2005.
- KANT, I. Kritik der praktischen Vernunft. In: Ders. Kants Werke. Akademie-Textausgabe. Bd. 5. Berlin: Walter de Gruyter, 1968a, 1-164.
- KANT, I. Kritik der Urtheilskraft. In: Ders. (1968), Kants Werke. Akademie-Textausgabe. Bd. 5. Berlin: Walter de Gruyter, 1968b, 165-486.
- KHURANA, T. Das Leben der Freiheit. Form und Wirklichkeit der Autonomie. Berlin: Suhrkamp, 2017.
- MAGRI, E. Zweite Natur und Sittlichkeit. Über Hegels Auffassung von Inhabitanz. In: OEHL, T./KOK, A. (Hrsg.). Objektiver und absoluter Geist nach Hegel. Kunst, Religion und Philosophie innerhalb und außerhalb von Gesellschaft und Geschichte. Leiden/Boston: Brill, 2018, 213–232.
- MCDOWELL, J. Geist und Welt. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001. (Die englischsprachige Erstausgabe: MCDOWELL, J. Mind and World. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1994.).
- MENKE, C. Autonomie und Befreiung. Studien zu Hegel. Berlin: Suhrkamp, 2018.
- MÜLLER, J. Willensschwäche in Antike und Mittelalter. Eine Problemgeschichte von Sokrates bis Johannes Duns Scotus. Leuven: University Press, 2009.
- NEUMANN, U. Recht und Moral. In: HILGENDORF, E./JOERDEN, J. C. (Hrsg.). Handbuch Rechtsphilosophie. Stuttgart: J.B. Metzler, 2017, 7-15.
- PRECHTL, P./BURKARD, F.-P. (Hrsg.). Metzler-Philosophie-Lexikon: Begriffe und Definitionen. Stuttgart/Weimar: Metzler, 1996.
- PUTSCHERT, P. Grenzfiguren. Kultur, Geschlecht und Subjekt bei Hegel und Nietzsche. Frankfurt a. M.: Campus, 2006.
- PUZIC, M. Spiritus sive Consuetudo. Überlegungen zu einer Theorie der zweiten Natur bei Hegel. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2017.
- QUANTE, M. Der unversöhnte Marx. Die Welt in Aufruhr. Münster: mentis, 2018.
- RANCHIO, F. Dimensionen der zweiten Natur: Hegels praktische Philosophie (= Hegel-Studien Beiheft 64), Hamburg: Meiner, 2016.
- RATH, N. Natur, zweite. In: RITTER, J./GRÜNDER, K./GABRIEL, G. (Hrsg.). Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 6. Basel/Stuttgart: Schwabe, 1984, 484-494.
- RATH, N. Natur, zweite. In: Konersmann, Ralf (Hrsg.). Handbuch Kulturphilosophie. Stuttgart: J.B. Metzler, 2012, 360-365.
- RYLE, G. Der Begriff des Geistes, Stuttgart: Reclam. 1969.

SCHELLING, F. W. J. System des transzendentalen Idealismus. In: Ders. Sämtliche Werke. Hrsg. von K. F. A. Schelling. Abt. I, Bd. 3. Stuttgart/Augsburg: Cotta'scher Verlag, 1858, 329–634.

SCHICK, F. Erkennen vor dem Erkennen. Implikationen eines erkenntnistheoretischen Programms. In: KARÁSEK, J./KUNES, J./LANDA, I. (Hrsg.). Hegels Einleitung in die Phänomenologie des Geistes. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006, 75-86.

SCHICK, F. Bildung in Hegels Konzeption der bürgerlichen Gesellschaft (Grundlinien der Philosophie des Rechts, §§ 187-200). In: BRAUNE, A./VIEWEG, K./ZANDER, F. (Hrsg.). Freiheit und Bildung bei Hegel. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2013, 173-216.

SCHMIDT, A. Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, 1993.

SESINK, W. Einführung in die Pädagogik. Münster: LIT, 2001.

SIMMEL, G. Philosophie des Geldes. In: Ders., Gesamtausgabe. Hrsg. von David P. Frisby und Klaus Christian Köhnke. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989.

STEDEROTH, D. Hegels Philosophie des subjektiven Geistes. Ein komparatorischer Kommentar. Berlin: Akademie Verlag, 2001.

TESTA, I. Selbstbewusstsein und zweite Natur. In: VIEWEG, K./WELSCH, W. (Hrsg.). Hegels Phänomenologie des Geistes: Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2008, 286-307.

# NUOVE TECNOLOGIE, SOCIETÀ DELLA CONOSCENZA E “MENTE ORIZZONTALE”

Roberto Finelli<sup>1</sup>

## Sintesi:

La tesi di fondo è che le nuove tecnologie rappresentano un enorme sviluppo dell'umanità sul piano della trasmissione e dell'elaborazione delle informazioni. Ma questa gigantesca innovazione, per la cornice dell'accumulazione capitalistica in cui viene svolta e sviluppata, dà luogo ad una antropologia e ad una formazione della soggettività umana in cui il “conoscere” prevale e domina sul “sentire”. La natura *astratta* della ricchezza del capitale, e la sua accumulazione, richiedono un individuo parimenti *astratto*, in cui la conoscenza diventa sempre più informazione. Questa fallace identificazione della *conoscenza* con l'*informazione* è basata su una epocale distorsione del sentire, per la quale il senso del conoscere non proviene più dal corpo emozionale e interiore del soggetto umano ma dall'esterno, secondo programmi e definizioni di senso in qualche modo già predefiniti e precompilati. In questo ambito di problemi il saggio utilizza una distinzione profonda di significato tra il lemma “tecnica” e il lemma “tecnologia”, a partire da sollecitazioni presenti nelle pagine del Marx maturo, per mettere in discussione una contestualizzazione “umana” e non “capitalistica” della tecnologia. Nello stesso tempo l'autore svolge una critica profonda della concezione heideggeriana e della tecnica e del modo in cui le filosofie della postmodernità, soprattutto quelle della cosiddetta *French Theory*, sotto la guida di Nietzsche e di Heidegger, hanno registrato solo la superficializzazione del mondo messa in atto dalla nuova tipologia “flessibile” dell'accumulazione capitalistica. La liquidazione di ogni forma di soggettività operata dai pensatori francesi, se ha avuto il merito di criticare giustamente forme troppo identitarie e dogmatiche di soggettività, ha nello stesso tempo del tutto liquidato l'ipotesi marxiana del capitale come vero soggetto della società moderna e contemporanea, con la sua necessità intrinseca di creare un mondo sempre più omogeneo alla sua espansione e universalizzazione.

**Parole chiave:** Tecnologia, Marx, Heidegger, Teoria Francese, Psicoanalisi.

350

## NEW TECHNOLOGIES, KNOWLEDGE SOCIETY AND “HORIZONTAL MIND”

## Abstract:

This article claims that the new technologies represent a huge development of humanity on the level of the transmission and processing of information. However, since the capitalistic accumulation provides the context for this innovation, this latter gives rise to an anthropology and a formation of human subjectivity which bestows upon “knowing” a primacy over “feeling”. Given this starting point, my essay will use the semantic distinction between “technique” and “technology” to explore some notes of the late Marx, in order to question a “human” contextualization of technology, instead of a “capitalistic” one. At the same time, I will undertake a critique of Heidegger's conception of technique and of postmodern French philosophy, which is responsible for getting rid of Marx's hypothesis of the capital as the real subject of modern and contemporary society, with its intrinsic need to make a world more and more homogeneous with its own universalization.

**Key-words:** Technology, Marx, Heidegger, French Theory, Psychoanalysis.

---

<sup>1</sup> Roberto Finelli (Roma 1945) conduce ricerche da molti anni sull'opera di Marx, di Hegel e di Freud. Ha composto, tra i vari suoi scritti, una trilogia: 1) **Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx**, Torino 2004, dedicato ad illustrare i deficit antropologici di Marx e del marxismo (ed. ing. **A Failed Parricide**, Leiden 2016); 2) **Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel**, Milano 2015, che valorizza il *Capitale* come scienza imprescindibile della modernità; 3) **Per un nuovo materialismo**, Torino 2018, in cui utilizza l'opera di Spinoza e Freud per una nuova proposta etico-politica. Ha pubblicato anche una monografia sulla filosofia di Hegel, **Mythos und Kritik der Formen. Die Jugend Hegels (1770-1803)**, Frankfurt a. M. 2000 (ed. it., **Mito e critica delle forme. La giovinezza di Hegel**, Lecce 2009). E-mail: roberto.finelli@uniroma3.it.

1. Informazione e conoscenza.

L'ideologia sempre più dominante nella società contemporanea, io credo, sia quella che scambia la conoscenza umana con la trasmissione e l'elaborazione di informazioni. Sia cioè quella che confonde la costruzione di conoscenza come attribuzione di significato ad una sfera dell'esperienza e del mondo con la comunicazione di informazioni attraverso procedure e sistemi di segni.

D'altra parte è indubbio che le grandi trasformazioni nella storia della civilizzazione umana si sono sempre accompagnate a profonde rivoluzioni sul piano della comunicazione. L'invenzione dell'alfabeto ha consentito di poter sintetizzare l'enorme campo della comunicazione, sia orale che scritta, in soli 25/30 segni, consentendo all'umanità di uscire da una comunicazione iconografica o pittografica, il cui uso rimaneva nelle mani di pochi. L'alfabeto cioè ha rappresentato il mezzo fondamentale di passaggio da una società e da una cultura aristocratico-sacerdotale a una società di cultura potenzialmente accessibile a masse numerose di popolazione. L'altro grande passaggio nell'ambito dei sistemi di comunicazione è stato rappresentato certamente dall'invenzione della stampa e dall'abbandono della tecnica amanuense, con la diffusione enorme del libro e del documento scritto che ne è conseguita. Oggi stiamo vivendo, senza dubbio, la terza grande rivoluzione con le macchine informatiche, capaci di trasmettere ed elaborare una enorme quantità di segni condensate in una piccola unità di silicio.

Ma appunto l'ideologia contemporanea consiste nel vedere il mondo come un *massive information process*, all'interno del quale la stessa intelligenza umana viene considerata come una macchina computazionale che processa informazioni e che, per tale struttura di base, può essere sostituita dall'intelligenza artificiale, come macchine che possono elaborare una enorme quantità di segni<sup>2</sup>.

Invece io credo che sia necessario mantenere la profonda differenza tra *segno* e *simbolo*, con la distinzione tra *sintassi* e *semantica* che essa comporta. Un sistema di segni segue infatti delle regole formali di connessione/disgiunzione, che ne costituiscono la grammatica, ad es. quelle di un codice binario e del rispetto del principio di non contraddizione. Tali regole formali di movimento dei segni sono appunto formali, perché formano una *sintassi che è indipendente dal significato*. Ed infatti segni alfabetici e numeri non esistono in natura. Mentre il simbolo è un segno che rimanda a un significato, ad una semantica, il cui senso orienta letteralmente la nostra vita, separando l'azione

<sup>2</sup> Per una interpretazione critica di questa prospettiva cfr. G. Longo, 2019, *Information at the Threshold of Interpretation Science as Human Construction of Sense*, in *A Critical Reflection on Automated Science – Will Science Remain Human?*, (Bertolaso, Sterpetti eds), Springer. Berlin 2019.



da seguire da quella da non seguire, il bene dal male, e costruendo in tal modo le intenzioni e le prospettive del nostro agire nel mondo.

Il significato dei segni in quanto simboli è dunque ciò che costituisce il contenuto non riducibile a linguaggio del nostro vivere e che affonda le sue radici nel corpo della nostra memoria e dei nostri sentimenti. Perché su memoria e sentimenti si costruiscono a poco a poco le prospettive secondo le quali diamo organizzazione e forma al mondo in cui viviamo: esattamente attraverso una memoria emozionale che seleziona le invarianti importanti nella nostra esperienza e lascia cadere ciò che è fuori del nostro interesse vitale<sup>3</sup>.

Questo significa dire, in una prospettiva materialistica, che si dà costruzione di conoscenza nell'essere umano solo quando il *conoscere* è connesso profondamente con il *sentire*, quale complesso di sentimenti che danno senso e che dirigono il nostro scambio, la nostra *agency*, rispetto al nostro ambiente biologico e sociale. Significa dire che nell'essere umano c'è una indispensabilità del corpo, fisico ed emozionale, nel costruire una conoscenza piena di senso. Significa dire che il cervello umano, come il cervello animale, forma l'informazione nel senso di conoscenza, attraverso un modo e dei percorsi che sono completamente diversi dal modo in cui quella stessa informazione verrà poi elaborata e formalizzata nei linguaggi binari del *digital computer*<sup>4</sup>.

352

2. Per tutto ciò l'*Etica* di Spinoza giganteggia nella storia della filosofia moderna. Perché ha connesso profondamente percorsi del corpo e percorsi del pensiero, perché è giunta per prima nella storia del pensiero occidentale a proporre una concezione materialistico-corporea della distinzione tra bene e male. Secondo Spinoza infatti quella distinzione fondamentale non nasce dal *conoscere* ma dal *sentire*. Una etica intellettualistica presuppone che bene e male sia oggetti esterni, appartenenti a una tradizione o a una struttura oggettiva della realtà. Mentre l'*Etica* di Spinoza giudica bene ciò che aumenta la potenza di vita del corpo emozionale dell'essere umano e produce un sentimento che chiama in latino *laetitia*: e giudica male ciò che diminuisce e rattrista quella stessa potenza di vita, generando il sentimento della *tristitia*. Il passaggio da un'etica intellettualistica del conoscere a un'etica materialistica del sentire credo sia ancora oggi

<sup>3</sup> Su questo tema rimando alla trilogia del neurobiologo A. Damasio, *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, Grosset/Putnam, New York, 1994 (*L'errore di Cartesio*, tr. it. a cura di F. Macaluso, Adelphi, Milano 1995); *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*, Harcourt, Orlando 1999 (*Emozioni e coscienza*, tr. it. a cura di S. Frediani, Milano *Looking for Spinoza. Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*, Harcourt, Orlando 2003 (*Alla ricerca di Spinoza. Emozioni, sentimenti e cervello*, tr. it. a cura di I. Blum, Adelphi, Milano 2003).

<sup>4</sup> Cfr. L. Oddo, *L'Inconscio fra reale e virtuale*, Moretti & Vitali, Bergamo 2018.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 9	n. 18	Outubro 2020	p. 350-364
--------------------------	-------	-------	--------------	------------

fondamentale per comprendere la profondità della compenetrazione di mente e corpo nell'esperienza umana e per comprendere .....<sup>5</sup>

Ma oggi la potenza dell'ideologia del mondo come *massive information process* è l'espressione della trasformazione epocale di un capitalismo, basato sulle nuove tecnologie informatiche, e caratterizzato da quella che D. Harvey ha definito «accumulazione flessibile»<sup>6</sup>. Il superamento dell'accumulazione di tipo fordista e la diffusione di una tipologia di lavoro autonomo, non fisso, con un alto grado di precarietà sta producendo infatti un nuovo tipo di antropologia individuale e collettiva.

Farsi capitale di se stessi, improntare la propria vita ad una mentalità quantitativo-calcolante che, prima che a passioni e desideri, guardi ai costi e ricavi del proprio agire, introiettare la forma-capitale come accumulazione di competenze e abilità motivate assai più dal valore di scambio che non dal valore d'uso: queste appaiono oggi essere sono le richieste fondamentali che la produzione capitalistica legata alle nuove tecnologie informatiche avanza nei confronti della nuova forza-lavoro.

Questa nuova tipologia dell'umano, che vede una mente calcolante prevalere e dominare su un pensiero incarnato in affetti ed emozioni, configura un'antropologia costruita solo su un asse orizzontale di identità e relazione a scapito dello sviluppo dell'asse verticale, quale relazione interiore tra pensiero ed emozione<sup>7</sup>.

Tale *antropologia dell'orizzontale*, a causa della rimozione della dimensione verticale, rende impossibile ogni distanza critica da cui i processi di vita individuali e collettivi possano essere valutati e diretti. Essa rappresenta infatti la diffusione sull'intero corpo sociale di un comportamento manageriale, quale modo di agire in un mondo messo in connessione, organizzato attraverso la rete, in un mondo cioè orizzontale-rizomatico, dove la competenza primaria consiste nella capacità di entrare in relazione e costruire legami.

E' la produzione di una *mente orizzontale*, quale tipologia di mente diffusa e di massa, che dunque oggi è all'ordine del giorno quale funzione antropologica fondamentale per la produzione e la valorizzazione del capitale. Produzione di una mente orizzontale che testimonia, secondo la lezione di Marx, la tendenza della valorizzazione capitalistica a totalizzarsi all'intera vita sociale, togliendo in questo caso ogni distinzione tra vita privata e vita pubblica e giungendo a

<sup>5</sup> Cfr. E. Scribano, *La conoscenza del Bene e del Male. Dal Breve trattato all'Etica*, in «Consecutio rerum», 2012, n. 2 ([www.consecutio.org](http://www.consecutio.org)). Ma più in generale su Spinoza cfr. A. M. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Éditions de Minuit, Paris 1988.

<sup>6</sup> D. Harvey, *The condition of Postmodernity*, Balckwell, Oxford 1989 (*La crisi della modernità*, tr.it. a cura di M. Viezzi, Il Saggiatore, Milano 2015).

<sup>7</sup> Ferrari, Lombardi

plasmare secondo l'astrazione propria della ricchezza del capitale la stessa interiorità dell'essere umano.

### 3. *Il mito della società della conoscenza.*

Il mito della società contemporanea di essere una *società della conoscenza* e della partecipazione creativa di tutti al mondo inteso come *massive information process* è centrale in questo processo.

L'ideologia fondata sullo *scambio tra conoscenza e informazione* mette in scena infatti ancora una volta l'apparenza e la superficie di un *lavoro concreto* che nasconde la realtà di un *lavoro astratto*.

Si dice infatti che le nuove tecnologie informatiche abbiano bisogno di prestazioni lavorative sempre più prossime all'*agire comunicativo* e dunque di un soggetto capace di interagire con il suo ambiente lavorativo attraverso tutte le sue doti di intelligenza e riflessività, di autonoma capacità di scelta. Secondo tale visione nell'economia flessibile del postfordismo i contesti di produzione e di mercato, per l'organizzazione a rete che li caratterizza, sono sempre più complessi e differenziati. Dunque tali che per essere coordinati rimandano alla complessità e all'elasticità proprie della mente umana. Per cui oggi ci sarebbe bisogno di prestazioni con forte partecipazione soggettiva e con un grado di individualizzazione che confuterebbe il discorso marxiano sul lavoro astratto, utilizzabile ormai solo al passato per il capitalismo ottocentesco e novecentesco. Con la società postfordista e postindustriale sarebbe aumentata dunque, secondo questa visione, e si sarebbe estesa ormai in larghissima misura l'efficacia del lavoro e del sapere concreto, la necessità dell'intervento personalizzato, rispetto a modelli standardizzati di comportamento.

Ma la verosimiglianza di questo discorso rifletta solo una realtà di superficie, che a ben vedere va rovesciata. A me sembra infatti che oggi sia il linguaggio alfa-numerico delle macchine informatiche che con i suoi codici binari, codici cioè semplicati ed altamente formalizzati, comanda l'intelligenza umana. *E' il linguaggio informatico depositato nei programmi di elaborazioni dati che richiede un ambiente già semplificato e in grado di essere processato dal computer*, che richiede cioè un ambiente a un grado assai basso di imprevedibilità. Né è un caso che i sistemi di intelligenza artificiale più efficienti sono quelli che operano all'interno di ambienti di lavoro assai semplicati ed omologati ai limiti delle loro procedure di calcolo<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Cfr. L. Floridi, *The Fourt Revolution. How the Infosphere is Reshaping Human Reality*, Oxford University Press, Oxford 2014 (*La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, tr. it. a cura di M. Durante, Raffaello Cortina, Milano 2017).

Voglio dire insomma che il problema delle nuove tecnologie oggi non è tanto quello del fatto che esse, in un futuro anche prossimo, porrebbero fine al lavoro umano, con la minaccia di sostituire integralmente con l'automazione e l'Intelligenza Artificiale la mente umana. E' quello invece di una *riduzione/conformazione del mondo-ambiente*, lavoratori della mente compresi, secondo parametri prevalentemente di semplificazione e misurazione quantitativa, adatti a costituire i *data base* del *massive information process*. Il vero problema è cioè quello di una *superficializzazione del mondo* ridotto a campi di misurazione e valutazione solo quantitativa, che escludono criteri e parametri orientati al valore. Ovvero, per usare il linguaggio sociologico di Max Weber, criteri che sono validi per *l'agire determinato allo scopo* e non per *l'agire orientato al valore*, capace di discutere, confrontare e scegliere tra scopi.

E' un'intelligenza infatti quella richiesta dalle tecnologie informatiche che può certamente operare e scegliere tra più variabili ma utilizzando programmi che già in qualche modo predeterminano e obbligano il campo delle risposte possibili. Vale a dire che il campo di azione del lavoratore intellettuale può essere incomparabilmente più vario e polisemico di quello dell'antico lavoratore manuale, ma nello stesso tempo quel medesimo campo è strutturato secondo sintassi e schede di lavoro che, per quanto molteplici, rimandano a una semantica, a una scelta cioè di significati e scopi articolabili e innovabili all'interno di un orizzonte dato. Anche in questo senso di orizzonte storicamente dato e non superabile si può dire che il capitalismo flessibile e globale ha sempre più bisogno di una mente orizzontale.

Io credo dunque che si possa affermare che se nel fordismo il sistema *Maschinerei-Arbeitskraft* richiedeva l'uso di un *corpo senza mente*, oggi l'economia capitalistica postfordista, nei suoi luoghi di sviluppo più avanzati, richiede una *mente senza corpo*. Una mente che deve essere anaffettiva e decorporeizzata e nella quale si dà *conoscere senza riconoscere*: ossia acquisizione ed elaborazione di informazioni senza riconoscimento del significato e del valore emozionale (e dunque del valore etico-politico) dei loro contenuti.

#### 4. *Tecnica e tecnologia.*

Ovviamente la produzione della mente orizzontale non ha luogo solo attraverso le tecnologie e le strutture produttive del capitalismo flessibile. La formazione della mente orizzontale richiede un'organizzazione finalizzata a tale scopo da tutti gli apparati ideologici della società contemporanea: dalla produzione di informazione da parte dei media giornalistici e televisivi all'intera filiera dell'istruzione scolastica inclusa quella universitaria. Così In particolare nella

formazione scolastica abbiamo assistito, almeno a partire dalla fine degli anni '70 del secolo scorso, ad una caduta radicale della *Storicismo* di contro all'affermazione generalizzata di una cultura del *Pragmatismo*. Ossia è venuta meno una cultura delle grandi scansioni storiche e dei passaggi epocali da una forma sociale all'altra – è venuta meno una cultura delle radici, del senso della memoria delle loro trasformazioni e rotture – per l'affermarsi di una educazione basata sull'efficienza pratica e sul *problem solving*, su come risolvere problemi di un immediato presente, il cui senso sta tutto nella sincronia della sua attualità che non nella diacronia delle sue cause profonde.

Tanto che la storia diviene, come ha ben illustrato Frederic Jameson in *Postmodernism*, solo una baracca di deposito per gli attrezzi di *bricolage*, dove ciascuno va per prendere quello che gli serve, per risolvere appunto il suo problema, senza considerazione alcuna della complessità simbolica e della totalità sociale in cui quegli attrezzi del passato erano collocati e da cui prendevano senso. La distruzione dell'*Historismus* è divenuta così il principio base su cui riorganizzare l'intero processo formativo delle nuove generazioni, le cui *conoscenze* vengono sempre più piegate nel verso delle *competenze*: ossia della capacità di fare ed agire, togliendo progressivamente ogni differenza significativa tra l'età dello studio e l'età del lavoro.

Di conseguenza non è certo un caso che la «tecnica» sia divenuta la categoria centrale e fondante del modo in cui l'essere umano si rapporta oggi alla realtà. Ossia che la tecnica, quale capacità dell'*homo faber* di elaborare e trasformare il mondo a suo vantaggio, sia divenuta la caratteristica dominante e più diffusa della *Weltanschauung* contemporanea. *Visione del mondo* come *ideologia* ovviamente, visto che la concezione dell'essere umano come *homo technicus*, come specie che compensa la sua fragilità rispetto alle altre specie viventi per mezzo della tecnica, percorre, secondo la modalità di un concetto generale e generico, tutta la storia della cultura occidentale, dal mito di Protagora narrato nell'omonimo dialogo di Platone all'antropologia filosofica di Helmut Plessner. *L'essere umano non ha le caratteristiche e le abilità particolari e determinate proprie di ciascuna specie vivente*, perché non possiede l'*habitus* istintuale e predeterminato delle altre specie, ma può integrare questa sua debolezza e incompiutezza ontologica attraverso il grande dispiegamento delle sue invenzioni tecniche che gli garantiscono un *habitus* sostanzialmente illimitabile e ad espansione infinita.

Secondo questa ideologia la tecnica è dunque una *determinazione antropologica*, assai prima che *determinazione sociologica e sociale*. Apparterrebbe all'essenza della specie umana, prima che alle diverse configurazioni del suo essere sociale: giacché senza di essa in generale, quali

possano essere poi le differenze che la connotano di sistema sociale in sistema sociale, la specie umana non si sarebbe riprodotta e non si riprodurrebbe.

Tanto che lo stesso discorso heideggeriano sulla tecnica, che è diventato egemone tra molti intellettuali negli ultimi quarant'anni, soppiantando il discorso marxiano sui processi di lavoro, è, a ben vedere, null'altro che una variante rovesciata di questo dispositivo ideologico e metastorico. Per il filosofo tedesco infatti la tecnica infatti trova la sua origine nell'oblio che l'essere umano compie della sua più vera natura. Essa nascerebbe dalla rimozione della differenza ontologica, cioè della distanza abissale che stringe insieme e separa radicalmente *Sein* e *Dasein*. Per cui l'essere umano, sottrattosi alla cura dell'*Essere* e della propria autenticità, si volgerebbe verso un mondo fatto solo di oggetti, riducibili solo ad enti della sua manipolazione e dunque della tecnica<sup>9</sup>.

Ma proprio nella questione della tecnica sta, per chi come noi appartiene a una tradizione di studi marxiani, una delle espressioni più rilevanti, per non dire la principale e la più insidiosa, del *feticismo del capitale*. Sta, potremmo dire, nella *sovrapposizione di tecnica a tecnologia*: se per tecnica intendiamo appunto la caratterizzazione metastorica e generica delle capacità dell'homo faber e per tecnologia l'applicazione della scienza ai processi di lavoro che caratterizza in modo peculiare la produzione nella storia del capitalismo.

Non è senza rilievo infatti, a proposito di questo problema, che Karl Marx abbia ben frequentato il significato *economico e insieme politico* di ciò che significava *Technologie* nella Germania del '700, avendo fatti estratti a Londra, com'è ben noto, dai testi di Joseph Beckmann.

La *Technologie* tedesca costituiva una delle materie di studio e di formazione del burocrate dell'era del cameralismo tedesco che doveva controllare e gestire i processi di produzione secondo una serie di procedure ordinate, prive di sprechi e di forte implicazione con lo studio scientifico della natura. La *Technologie* era cioè la disciplina economico-politica che, distinguendo tra competenza del burocrate cameralista e lavoratori impiegati e comandati come esecutori all'interno di un processo di lavoro scandito da necessità naturalistiche, maggiormente mediava scienze naturali e dominio burocratico-statale<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Per una critica della teoria heideggeriana della tecnica (limitatamente alla τέχνη nel mondo greco antico) mi permetto di rinviare al mio saggio, *La dottrina della verità senza la dottrina della città*, in «Consecutio rerum», anno 3, n. 6, aprile 2019 ([www.consecutio.org](http://www.consecutio.org)).

<sup>10</sup> Su questo tema cfr. l'ampia produzione, di G. Frison, *Linnaeus, Beckmann, Marx and the foundation of Technology. Between natural and social sciences: a hypothesis of an ideal type*. First Part: *Linnaeus and Beckmann, Cameralism, Oeconomia and Technologie*, in *History and Technology*, 1993, vol. 10, pp. 139-160; *Beckmann, Marx, Technology and Classical Economics*, “History and Technology”, 1993, vol. 10, pp. 161- 173. Ma si guardi dello stesso autore anche *Technical and technological innovation in Marx*, “History and Technology”, 1988, vol. 6, pp. 299-324.

Marx usa con una certa indistinzione negli scritti sul *Capitale* i termini di *Technik* e di *Technologie*, ma a mio avviso egli mantiene fortemente, soprattutto nel capitolo 13° su “Macchine e Grande Industria” e nel *Manoscritto 1871-73*, il significato di derivazione cameralistica, per cui tecnologia stava a significare controllo e dominio sul processo di elaborazione dell’oggetto come, insieme, controllo e dominio dei fattori umani implicati nella produzione. Nello stesso tempo quel Marx abbandona invece, a mio avviso, un significato antropologico di tecnica e di prassi come proprietà intrinseche al genere umano che era stato molto operoso e presente sia nei *Manoscritti economico-filosofici del '44* che nella teoria del materialismo storico dell’*Ideologia tedesca*.

La *Technologie* marxiana degli scritti sul *Capitale* con il passaggio dalla sussunzione formale alla sussunzione reale della forza-lavoro al capitale, concettualizza infatti un sistema *Maschinerei-Arbeitskraft* in cui la forza-lavoro è necessariamente subalterna alla processualità automatica delle macchine. Anche perché Marx abbandona qui una teoria antropocentrica della macchina di ispirazione smithiano-hegeliana, presente anch’essa nei suoi scritti precedenti, secondo la quale la macchina deriverebbe dalla divisione dei movimenti lavorativi dell’essere umano, che, attraverso una sempre maggiore parcellizzazione e semplificazione, alla fine potrebbero essere sostituiti dai movimenti della macchina. Per accedere invece ad una teoria del macchinario non più antropomorfa ma articolata secondo la tripartizione macchina motrice- macchina trasmittitrice- macchina utensile in cui l’applicazione della scienza matematico-fisico della natura all’intero meccanismo sottrae alla prestazione umana ogni centralità ed ogni primato fondativo di senso<sup>11</sup>.

Ed è appunto tale realtà e concetto della “tecnologia”, come *produttrice di beni-merci e insieme di lavoro astratto* e comunque subordinato al piano dell’impresa capitalistica, che vengono dissimulati e falsificati nella rappresentazione di superficie della tecnica come strumentazione meccanica, risorsa oggettiva e neutrale, a disposizione della specie umana. Quando cioè la tecnica viene intesa, in sostanza, come ciò che attiene alla relazione *soggetto umano-oggetto naturale*, senza far entrare in gioco le dinamiche delle relazioni *soggetto-soggetto/i*.

Tale intendimento feticistico e di superficie della tecnica è del resto alla base anche della narrazione heideggeriana della tecnica, in cui il dispositivo soggetto-oggetto viene mediato non da relazioni umane storiche e sociali ma dalla storia dell’*Essere*. Per cui il pastore dell’*Essere* ha finito col teorizzare che la dilatazione a dismisura della tecnica nel mondo contemporaneo non è dovuta alla storia di quella relazione sociale moderna che chiamiamo capitale quanto invece alla storia di un *Essere* che invia agli esseri umani, come loro destino, la dimenticanza di sé medesimo

<sup>11</sup> Sulla questione di quanto nel Marx del materialismo storico, prima del *Capitale*, pesi fortemente una subordinazione della teoria delle macchine al modulo, ancora *antropocentrico*, della «divisione del lavoro», rimando alle pagine 163-209 del mio testo, *Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel*, Jaca Book, Milano 20015.

quale vero fondamento dell'essere, e di conseguenza la disposizione a trattare la realtà intera come fondo inesauribile e manipolabile di una soggettività umana, trapassata inautenticamente dalla triade *Essere/Esserci/Ente* alla diade *Esserci/Ente*.

Ora è indubbio che il feticismo come occultamento delle relazioni più profonde della realtà sociale a scene e a figure di superficie sia intrinseco al concetto marxiano di capitale. Ma io credo che il feticismo come è esposto nel famoso quarto paragrafo del primo capitolo sia ancora esso stesso troppo di superficie, ancora troppo legato alla sfera della circolazione e dello scambio delle merci. Invece, soprattutto in condizioni di sussunzione reale io credo che più che il feticismo della merce vada messo a tema un feticismo più profondo, che possiamo chiamare *feticismo del capitale*. Per il quale la ricchezza astratta del capitale, con la sua logica accumulativa, pervade e svuota di senso autonomo il mondo del concreto. Ma nello stesso tempo ne lascia sopravvivere solo una pellicola di superficie, che ha appunto la funzione di occultare e dissimulare la logica dell'astratto che invece profondamente lo muove dall'interno<sup>12</sup>.

##### 5. *Postmodernità e mente orizzontale.*

Da questo *gioco di dissimulazione del capitale* sono stati giocati a mio avviso tutti i pensatori del postmoderno che hanno criticato ogni uso possibile di categorie come sistema e totalità, verità e realtà: denunciando che erano solo categorie ideologiche appartenenti alle grandi narrazioni autocelebrative della modernità. La maggior parte dei pensatori del postmoderno si sono riconosciuti in una ermeneutica del frammento, dell'evento, dell'episodico, hanno rinunciato, per principio, ad ogni interpretazione della realtà istituita sul nesso di *apparenza ed essenza, esteriorità ed interiorità, significante e significato*, e si sono trovati a frequentare di conseguenza solo la superficie dell'agire sociale. Senza rendersi conto che in questo modo essi finivano per incontrare inconsciamente proprio il processo capitalistico di *superficializzazione della realtà*, per il quale le strutture profonde e strutturale della realtà cedono la scienza alla presenza solo di *homines oeconomici* calcolanti e scambianti, a cose-merci oggetti di un consumo generalizzato, a eventi giornalieri e mutevoli<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Su tale processo di superficializzazione della realtà nella società contemporanea il riferimento obbligato è a F. Jameson, *Postmodernism: Or, the Cultural Logic of Late Capitalism*, Duke University Press, Durham 1991 (*Postmodernismo ovvero La logica culturale del tardo capitalismo*, tr. it. di M. Manganelli, Fazi, Roma 2007).

<sup>13</sup> Su tale tema, della forte esposizione delle culture della postmodernità ad una prospettiva del “fuori” cfr. M. Gatto, *Marxismo culturale. Estetica e politica della letteratura nel tardo Occidente*, Quodlibet, Macerata 2012; Id., *Resistenze dialettiche. Saggi di teoria della critica e della cultura*, manifestolibri, Roma 2018.



Gli eroi eponimi della postmodernità, ossia gli eroi che danno il nome a un intero periodo filosofico, sono stati rispettivamente F. Nietzsche e M. Heidegger. Sono loro infatti che hanno concepito i principi fondamentali della decostruzione della modernità. Nietzsche ha negato l'idea di ogni struttura di permanenza e di ogni forma di identità, teorizzando una filosofia della vita come ineshausto, sempre diverso e mai prevedibile, divenire. Critico di ogni luogo del consistere, di ogni istituzione, di ogni valore, di ogni soggettività, per Nietzsche la vita è solo un confronto costantemente diverso tra forze di vita e forze di non-vita. *L'eterno ritorno* è appunto il sempre nuovo disporsi di questo parallelogramma di forze. Il superuomo è colui che riesce ad accettare questo riconfigurarsi sempre nuovo della vita e riconoscerlo come proprio. Da questo rifiuto di ogni organizzazione e struttura permanente è nato l'anarchismo rizomatico di Deleuze e la microfisica del potere di Foucault, accomunati dalla celebrazione di Nietzsche di contro alla metafisica marxista della storia e alla negazione di ogni soggettività autocentrata.

Ma è soprattutto alla rivoluzione reazionaria di Heidegger che si deve la fondazione della postmodernità e il *congedo da ogni forma di soggettività*, con la reintroduzione autoritaria di una categoria filosofica così arcaica e consumata come quella di *Essere*. Attraverso l'*Essere* Heidegger ha introdotto infatti nell'essere umano una profondità abissale, un fondo sfondato, un fondo senza fondo. In tal modo con la differenza ontologica tra *Essere* ed *Esserci* Heidegger ha fatto dell'essere umano un'esistenza sfondata e dunque, per definizione, indefinibile e indeterminabile. Ossia, per meglio dire, il fondamento sfondato dell'*Essere*, la sua intrinseca Alterità rispetto all'*Esserci*, obbliga a dire che l'essenza dell'essere umano consiste nell'*a/Alterazione*, nel farsi *a/Altro* rispetto alla propria quotidianità e a un'esistenza di base materialistica, fatta di bisogni e scambio organico con la natura e gli altri esseri umani. Il risultato è, a ben vedere, il medesimo di quello di Nietzsche: la identificazione della soggettività umana con il disvalore per eccellenza a fronte di un «Altrove» (per Nietzsche la vita, per Heidegger l'*Essere*), che vieta ogni autonomo strutturarsi della società e della storia. Entrambi muovono da un «Fuori»: Nietzsche dall'interiorità di un corpo emozionale che viene dilatato ad unica e vera cornice dell'accadere, Heidegger dall'immanenza di un *Essere* che in effetti è assoluta lontananza tanto da manifestarsi solo velandosi e nascondendosi.

Ma è proprio qui, in questo sgomento ed orrore di fronte all'idea della soggettività, io credo si collochi la genesi, sul piano propriamente filosofico, della *mente orizzontale*. Perché in queste teorie di un *soggetto senza identità*, senza un fondamento specifico e proprio, senza una storia familiare, senza una radice storica e sociale, nasce a ben vedere un essere umano

*indeterminato*<sup>14</sup>: ossia un essere umano privo di caratteristiche e pronto nella sua indeterminatezza ad essere determinato secondo protocolli comunicativo-linguistici, secondo dimensioni sempre più intersoggettive e sempre meno *infrasoggettive*<sup>15</sup>.

Per altro non si può certo negare che la decostruzione della modernità messa in atto dalla *French Theory*, non abbia avuto profondi meriti nel criticare e decostruire costruzioni di una soggettività troppo facilmente presupposta: a partire, in campo marxista, da una collettività di classe troppo immediatamente presupposta come soggetto di una prassi rivoluzionaria. In tal senso i pensatori postmoderni hanno positivamente continuato la demistificazione della ragione occidentale già intensamente iniziata, dopo Nietzsche, dalla *Dialettica dell'Illuminismo* di Horkheimer e Adorno. Così come in particolare Derrida ha condotto una critica meritoria, da cui non si può più tornare indietro, di qualsiasi chiusura identitaria difensiva ed escludente, così come di comunitarismi e fondamentalismi privi di ogni sensibilità all'ideale unificazione kantiana del genere umano. Per cui non v'è dubbio che tutte le filosofie della decostruzione abbiano contribuito ad un progresso, prezioso quanto mai irrinunciabile, riguardo alla sfera dei diritti di riconoscimento di minoranze etniche, religiose, di genere, di accoglienza di profughi e migranti, di estensione dei più elementari diritti umani.

Ma oltre questo *decentramento della ragione occidentale* la critica postmetafisica della ragione e del soggetto non è riuscita ad andare, obbligata a un pensiero negativo-distruittivo a cui era fatto divieto, per fondazione originaria, il poter svolgersi in una ricostruzione positiva del tema della soggettività, individuale e collettiva. Foucault, Deleuze e Derrida, insieme con la nozione di un'essenza metafisica dell'uomo, hanno disgregato e impedito ogni possibile forma di identità soggettiva, delineando al massimo, nella loro estremizzazione dissolutoria, un'antropologia aperta e atta al globale ma priva di ogni determinazione locale: dove ogni «proprio» è solo un «improprio»<sup>16</sup>. E proprio in questa negazione radicale del “locale” i pensatori della decostruzione hanno, a mio avviso, spianato la strada alla soggettività priva di ogni costituzione e di ogni biografia personale e pronta perciò alla nuova orizzontalità capitalistica della mente.

6. *Riconoscimento dell'altro e riconoscimento del sé.*

<sup>14</sup> Cfr. F. Fistetti, *Le ambivalenze e i paradossi della rivoluzione dei diritti: una storia filosofica e politica* (saggio di prossima pubblicazione: In «Consecutio rerum», anno 3, n. 7, www.consecutio.org).

<sup>15</sup> Sul tema di una sopravvalutazione dell'*intersoggettività* rispetto a quella dell'*infrasoggettività* nelle scienze umane contemporanee, sia sociologiche che psicologico-psicoanalitiche cfr. R. Lombardi, *Formless Infinity. Clinical Explorations of Matte Blanco and Bion*, Routledge, London 2015. Id, *Metà Prigioniero, Metà Alato*, Bollati Boringhieri, Torino 2016.

<sup>16</sup> Cfr. F. Fistetti, *Le ambivalenze e i paradossi della rivoluzione dei diritti: una storia filosofica e politica*, op. cit..

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 9	n. 18	Outubro 2020	p. 350-364
--------------------------	-------	-------	--------------	------------

Stiamo vivendo, come dicevo all’inizio, una rivoluzione epocale nelle tecnologie dell’informazione e della Intelligenza Artificiale che hanno già cambiato e continueranno a cambiare profondamente la qualità delle nostre vite. Sottrarsi oggi al loro uso e alla loro diffusività a gestione capitalistica appare null’altro che una lontana e disarmante utopia.

Ma nello stesso tempo non bisogna dimenticare le indicazioni antropologiche ed etico-politiche che nascono da un *nuovo materialismo* che rilegge il vecchio materialismo marxiano in un modo originale e legato alla nostra attuale problematica esistenziale e sociale. Questo nuovo materialismo che fa del corpo, della sua natura biologica e della dinamica pulsionale che ne consegue, il principio di senso dell’essere umano può infatti aiutare a ricostruire il quadro di una nuova configurazione e di una nuova valorizzazione della soggettività da far entrare in campo contro la tipologia egemone oggi e sempre più diffusa di soggettività orizzontale. E’ un nuovo materialismo che, oltre al marxismo, si riferisce alla migliore tradizione psicoanalitica d’ispirazione freudiana, rifiuta il lacanismo, e guarda soprattutto alla scuola psicoanalitica inglese di prima e seconda generazione (Klein, Winnicott, Bion). Di contro ad una tipologia di soggettività informatica, nella quale v’è separazione e scissione tra informazione ed emozione, tra schede di lavoro su programmi alfa-numeriche e percezioni sensoriali – insomma di contro ad una umanità in cui corpo e mente devono escludersi a vicenda - il nuovo materialismo rivendica il diritto alla superiorità dell’interpretazione sull’informazione e che interpretazione significhi, non elaborazione digitale di informazioni, ma costruzione di conoscenza, ossia una selezione di scelte e di modalità di azione nei confronti del mondo..

362

Questo a mio avviso significa che nell’ambito di una nuova stagione dei diritti ciò che va rivendicato è un *nuovo diritto, di massa, alla pratica e alla necessità del riconoscersi*, ossia alla possibilità per ognuno di entrare in contatto con il proprio mondo emozionale e dunque di stabilire una connessione tra somatico e psichico.

Si è molto parlato e discusso negli ultimi decenni, ed anche a ragione, dei diritti del riconoscimento dell’altro, del suo trapassare da una condizione di esclusione a quella di inclusione in una cittadinanza economica, civile e politica, sempre più estesa e partecipata. Ma anche il diritto al riconoscimento non può rimanere confinato su un piano solo orizzontale. Perché, accanto al riconoscimento dell’altro, ciò che va salvaguardato e sempre più curato ed educato, è il riconoscimento del sé, il diritto di ciascuno a riconoscere sé medesimo, nel vero che si diceva di una soggettività che matura un alto grado di gravitazione interna, quanto a capacità di sentire il proprio sentire e di dare così senso al proprio essere nel mondo.

La civiltà giuridica del liberalismo e del kantismo ha iscritto nella storia dell'umanità il valore primario dell'autonomia, come libertà di pensare e di volere nel proprio foro interiore, indipendentemente da qualsiasi autorità e costrizione esterna. La civiltà giuridica del socialismo e del comunismo ha iscritto in quella stessa storia il valore primario dell'eguaglianza, come accessibilità per tutti ai beni primari della materialità dell'esistenza, e dunque come libertà dai bisogni elementari. Ma la nuova era delle tecnologie digitali e della mente orizzontale che l'accompagna introduce un nuovo imprescindibile valore: quello dell'*individuazione*. Ovvero quello della libertà, la più ampia possibile, per ciascuno di poter accedere, lungo l'asse interno della verticalità corpo-mente, alla propria irripetibile emotività e sensibilità: *con il grado minimo di autorepressione e censura*<sup>17</sup>.

Quali percorsi e quali istituzioni mettere in campo per fare della *società del conoscere* anche una *società del riconoscere* sarà, a mio avviso, il compito, assai difficile ma affascinante, delle generazioni future.

Bibliografia:

Damasio, A. **Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain**, Grosset/Putnam, New York, 1994 (**L'errore di Cartesio**, tr. it. a cura di F. Macaluso, Adelphi, Milano 1995).

Damasio, A. **The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness**, Harcourt, Orlando 1999 (**Emozioni e coscienza**, tr. it. a cura di S. Frediani, Milano, 1999).

Damasio, A. **Looking for Spinoza. Joy, Sorrow, and the Feeling Brain**, Harcourt, Orlando 2003 (**Alla ricerca di Spinoza. Emozioni, sentimenti e cervello**, tr. it. a cura di I. Blum, Adelphi, Milano 2003).

Harvey, D. **The Condition of Postmodernity**, Blackwell, Oxford 1989 (**La crisi della modernità**, tr.it. a cura di M. Viezzi, Il Saggiatore, Milano 2015).

Finelli, R. **Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel**, Jaca Book, Milano 2015.

Finelli, R. **Per un nuovo materialismo. Presupposti antropologici ed etico-politici**, Rosenberg & Sellier, Torino 2018.

<sup>17</sup> Anche qui, su questo tema e sulla tragica assenza di una teoria dell'individuazione nel pensiero di Marx e nella tradizione marxista, mi permetto di rinviare al mio ultimo testo, *Per un nuovo materialismo. Presupposti antropologici ed etico-politici*, Rosenberg & Sellier, Torino 2018, particolarmente pp. 213-227.

Finelli, R. **La dottrina della verità senza la dottrina della città**, in «Consecutio rerum», anno 3, n. 6, aprile 2019 (www.consecutio.org).

Fistetti, F. **Le ambivalenze e i paradossi della rivoluzione dei diritti: una storia filosofica e politica**, In «Consecutio rerum», anno 3, n. 7, 2019 (www.consecutio.org).

Floridi, L. **The Fourt Revolution. How the Infosphere is Reshaping Human Reality**, Oxford University Press, Oxford 2014 (**La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo**, tr. it. a cura di M. Durante, Raffaello Cortina, Milano 2017).

Gatto, M. **Marxismo culturale. Estetica e politica della letteratura nel tardo Occidente**, Quodlibet, Macerata 2012.

Gatto, M. **Resistenze dialettiche. Saggi di teoria della critica e della cultura**, manifestolibri, Roma 2018.

Jameson, F. **Postmodernism: Or, the Cultural Logic of Late Capitalism**, Duke University Press, Durham 1991 (**Postmodernismo ovvero La logica culturale del tardo capitalismo**, tr. it. di M. Manganelli, Fazi, Roma 2007).

Lombardi, R. **Formless Infinity. Clinical Explorations of Matte Blanco and Bion**, Routledge, London 2015.

Lombardi, R. **Metà Prigioniero, Metà Alato**, Bollati Boringhieri, Torino 2016.

Longo, G. 2019, **Information at the Threshold of Interpretation Science as Human Construction of Sense**, in: **A Critical Reflection on Automated Science – Will Science Remain Human?**, (Bertolaso, Sterpetti eds), Springer, Berlin 2019.

Matheron, A.M. **Individu et communauté chez Spinoza**, Éditions de Minuit, Paris 1988.

Oddo, L. **L'Inconscio fra reale e virtuale**, Moretti & Vitali, Bergamo 2018.

Scribano, E. **La conoscenza del Bene e del Male. Dal Breve trattato all'Etica**, in «Consecutio rerum», n. 2, 2012, (www.consecutio.org).

# A PLEBE E A SUA CONSTITUIÇÃO: O QUE HEGEL E MARX TÊM A NOS DIZER SOBRE O POPULISMO?

Emmanuel Nakamura<sup>1</sup>

*Ao Marcos Müller*

## **Resumo:**

Nos últimos anos, a crítica à dinâmica de mercado capitalista e a questão da pobreza ganharam um espaço dentro dos estudos hegelianos. No debate público, assistimos hoje em dia a uma crescente preocupação com o fenômeno do populismo. O objetivo do meu artigo é encontrar elementos para uma caracterização do novo populismo a partir da consideração de Hegel sobre a plebe. De acordo com Hegel, a geração da plebe é o resultado da dinâmica antagonista da economia de mercado liberalizada. A passagem da sociedade civil burguesa ao Estado se apoia na base precária da formação da disposição de ânimo política a favor do Estado. Esta provém do bem-estar particular legalmente reconhecido e realizado como direito através da dupla mediação do político entre as instituições sociais e a representação política. A plebe assinala uma perturbação dessa dinâmica de reconhecimento, pois ela não está organizada nos círculos particulares das instituições da sociedade civil. Isso traz consequências negativas para o estado de direito: por um lado, a atuação do governo não pode ser controlada de baixo para cima e, por outro, a plebe desenvolve uma disposição de ânimo contra o governo e as instituições do estado de direito.

**Palavras-chave:** Plebe. Pobreza. Mercado capitalista. Representação política.

365

## **THE RABBLE AND ITS CONSTITUTION: WHAT DO HEGEL AND MARX HAVE TO SAY US ABOUT POPULISM?**

### **Abstract:**

In the last years, the criticism of the capitalist market dynamic and the question of poverty have gained a space within Hegelian studies. In the public debate we are seeing an increasing concern about the phenomenon of populism. The aim of my paper is to find out elements for a characterization of the new populism in Hegel's description about the rabble. According to Hegel, the generation of the rabble is the result of the antagonistic dynamic of a liberalized market economy. The transition of bourgeois civil society to the state is based on the precarious basis of the formation of the political disposition. This arises from the particular welfare that is legally recognized and realized as a right through the double mediation of the political between social institutions and political representation. The rabble accentuates a disturbance in this dynamic of recognition, since it is not organized in the particular circles of civil society institutions. This has negative consequences for the constitutional state: on the one hand, government action cannot be controlled from below, and on the other hand, the rabble develops a disposition against the government and the institutions of the constitutional state.

**Keywords:** Rabble. Poverty. Capitalist market. Political representation.

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela Humboldt-Universität zu Berlin, pós-doutorando na Universidade de Campinas (UNICAMP) e autor do livro *Der Maßstab der Kritik des modernen Staates bei Hegel und Marx. Der Zusammenhang zwischen subjektiver und sozialer Freiheit* (Berlin: De Gruyter, 2018, Hegel-Jahrbuch, Sonderband 12). Contato: el.nakamura@daad-alumni.de.

## **Introdução**

Nos últimos anos, a discussão sobre o populismo tomou conta do debate público. Esta foi animada pelo surgimento de governos como os de Putin, Erdoğan, Orbán, Johnson, Trump, Bolsonaro e etc. No espaço acadêmico, os cientistas políticos têm ganhado notabilidade pela defesa das democracias liberais contra a emergência do populismo de extrema-direita. No âmbito político, o neoliberalismo progressivo e a esquerda liberal formam uma única voz em defesa das liberdades públicas. Alguns intelectuais de esquerda, no entanto, não veem apenas retrocessos nesse novo populismo e preferem desenvolver uma “razão populista” (LACLAU, 2005). Em meu artigo, eu não pretendo entrar a fundo nesse debate e nem mesmo retomar discussões anteriores sobre populismo que remetem a outros períodos históricos. Apenas tomo de Laclau (2005, p. 206) a definição de *populismo* como “o terreno de uma indecibilidade primária entre a função hegemônica do significante vazio e a equivalência de demandas particulares.” Meu objetivo é tão somente encontrar elementos para uma caracterização do novo populismo a partir da consideração de Hegel sobre a plebe. Minha hipótese é que tanto a plebe descrita por Hegel como o novo populismo têm em comum um caráter anti-institucional, que se volta contra um dos pilares da ideia de Estado moderno e das sociedades democráticas do pós-guerra – i.e. a *dupla mediação do político* entre *instituições sociais* e *representação política*. A dissolução dessa mediação cria uma forma de fazer política baseada na maneira de ver da plebe.

366

Além de Laclau (2005), meu ponto de partida e chegada para caracterizar o novo populismo são as análises de Fukuyama (2018) e Mounk (2018). De maneira polêmica, Fukuyama procura aproximar as políticas *identitárias*, associadas ao neoliberalismo progressista e à esquerda liberal, da política populista de extrema-direita.<sup>2</sup> Os dois lados teriam em comum o fato de suas políticas se apoiarem em formas de sentimentos de autoestima decorrentes das narrativas de experiências vividas. Uma experiência vivida particular forma uma identidade que precisa ser reconhecida como direito ou como política pública. Da mesma forma, a assim chamada classe trabalhadora branca norte-americana exige o reconhecimento de sua experiência de vida. A perturbação dessa dinâmica de reconhecimento gera ressentimentos. Já

<sup>2</sup> “What is notable, however, is how the right has adopted the language and framing of identity from the left: the idea that my particular group is being victimized, that its situation and sufferings are invisible to the rest of society, and that the whole of the social and political structure responsible for this situation (read: the media and political elites) needs to be smashed. Identity politics is the lens through which most social issues are now seen across the ideological spectrum.” (FUKUYAMA, 2018, p. 165).

Mounk defende que as democracias liberais estão se decompondo em duas partes. De um lado, temos o surgimento de *democracias iliberais*, isto é, sem direitos civis, e, de outro, de liberais não-democráticos, responsáveis por um “disempowerment” do povo, por meio de instituições tecnocráticas e uma elite econômica (2018, p. 93). Para o Fukuyama (2018, p. 215), o fracasso na procura pelo reconhecimento de uma identidade autêntica da experiência vivida faz a formação da vontade política dos Estados modernos se apoiar em dois polos: por um lado, há indivíduos à procura de autoestima por meio do reconhecimento da dignidade de experiências vividas e, com isso, expostos a líderes populistas, que, por outro lado, conseguem mobilizar o ressentimento gerado pelo fracasso dessa demanda por reconhecimento.<sup>3</sup> Mounk (2018, p. 35), por sua vez, nos lembra que essa frustração se volta contra as instituições intermediárias das democracias liberais.

Em meu artigo, eu não pretendo discutir as soluções propostas pelos dois autores, mas sim apenas articular esses diagnósticos por meio de uma reconstituição das causas do surgimento da plebe dentro filosofia do direito de Hegel e uma interpretação de seus efeitos políticos. O meu texto está dividido em 5 partes. Na primeira, eu pretendo mostrar como o surgimento da plebe se assenta em uma dinâmica antagônica de funcionamento da sociedade de mercado capitalista (1). Na segunda parte, eu mostro o papel desempenhado pela dupla mediação do político, entre as instituições sociais e a representação política, para a formação da disposição de ânimo a favor do estado de direito (2). Em seguida, eu teço algumas considerações sobre a resposta do jovem Marx à questão social do *Vormärz* com o intuito de mostrar a alternativa à emergência da plebe – i.e. a formulação e integração dos interesses particulares da classe despossuída dentro do estado de direito (3). Na quarta parte, eu discuto uma contradição da dinâmica de funcionamento da democracia representativa: por um lado, ela permite que o debate político, o reconhecimento e a realização do bem-estar particular na forma de direitos sociais cheguem até a classe despossuída; por outro lado, a formação da vontade política democrática abstrai das instituições mediadoras, minando as condições de seu próprio funcionamento (4). Por fim, eu procuro apontar como a desinstitucionalização do tecido social põe o arbítrio da vontade privada como a única base para a formação da política de governo (5).

<sup>3</sup> “The authentic identities they are seeking are ones that bind them to other people. They can be seduced by leaders who tell them that they have been betrayed and disrespected by the existing power structures, and that they are members of important communities whose greatness will again be recognized.” (FUKUYAMA, 2018, p. 215).



## **1. A dinâmica antagônica da sociedade de mercado capitalista**

Para Hegel, o “direito da *particularidade* do sujeito”, ou o “direito da liberdade subjetiva”, “constitui o ponto de virada e o ponto central na diferença entre a *Antiguidade* e os Tempos *Modernos*.”<sup>4</sup> (GW 14,1: § 124 A.) Ou seja, Hegel afirma, com isso, que a liberdade individual é o *princípio*, ou o valor, constituinte da modernidade. A liberdade individual-subjetiva se assenta na separação entre sociedade civil burguesa e Estado, pois a separação significa que o sujeito tem o direito de “encontrar-se satisfeito” (GW 14,1: § 124 A.), isto é, de buscar livremente a satisfação de suas carências e seus interesses particulares. Em outras palavras, a separação significa que, na modernidade, os interesses particulares não formam imediatamente o interesse coletivo. Os elementos particulares e comunitários se apresentam em duas esferas separadas institucionalmente – a sociedade civil burguesa e o Estado.

A separação não significa, no entanto, que a sociedade civil burguesa seja apenas uma coleção de carências e interesses particulares. O âmbito comunitário está presente de três maneiras: (1) o direito da liberdade subjetiva surge, historicamente, como um princípio do espírito do mundo trazido à existência pelo cristianismo (GW 20: § 482 A.); (2) o direito da particularidade subjetiva tem um caráter “universalmente válido”, no sentido de que o agir individual, orientado para satisfazer o próprio bem-estar particular, “se determina segundo leis e princípios *pensados*, isto é, *universais*” – o direito, como forma universalmente válida, constitui o “ponto de partida” e o “resultado”, condicionando as “modalidades de comportamento” na busca pela satisfação particular (GW 14,1: § 258 A.); (3) a efetivação de um fim egoísta está condicionada por um “sistema de dependência omnilateral”, ou seja, por um espaço social-comunitário onde se desenvolvem as relações de mercado (GW 14,1: § 183). É por isso que a recepção norte-americana de Hegel criou a definição de *liberdade social*, no sentido de que as liberdades individuais só podem ser conquistadas socialmente, ou seja, por meio da participação em instituições sociais.<sup>5</sup>

368

<sup>4</sup> Cito as obras de Hegel a partir das edições críticas por meio da sigla GW (*Gesammelte Werke*) e indicação do volume. No caso das *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, indico parágrafo e em seguida, quando for o caso, a sigla A (Anotação). Utilizo a tradução de Marcos Müller, eventualmente com alguma modificação. As outras traduções de textos de Hegel são de minha autoria.

<sup>5</sup> “[...] this conception of freedom is particularly difficult to grasp, in part because it is both a freedom that individuals achieve through certain ways of participating in their social institutions and a freedom that can be predicated of those institutions themselves, insofar as they are rational.” (NEUHOUSER, 2000, p. 5)

Enquanto forma socialmente válida de realização da liberdade individual, o direito é o ser-aí da vontade livre (GW 14,1: § 29). Para Hegel, as liberdades modernas só podem ser realizada racionalmente como direito. Mas só se pode criar e organizar instituições que realizem as liberdades individuais quando a liberdade individual se torna um princípio, ou um valor, que norteia nossas ações e a criação e uso de instituições. A ideia da vontade livre é a formulação filosófica desse valor que veio ao mundo por meio do cristianismo – mais especificamente, por meio do protestantismo. Isso não significa que a ideia de Estado livre de Hegel é fundada religiosamente. No protestantismo, Hegel tem apenas o ancoramento histórico da consciência que reconhece a “diferenciação da forma da autoridade e da fé”, de modo que a separação entre Estado e confissão religiosa surge de baixo para cima, “na medida em que o lado eclesial chega em si mesmo à separação”<sup>6</sup> (GW 14,1: § 270 A.). Este é o ponto de partida histórico para que o Estado possa adquirir a forma laica da “universalidade do pensamento”, “acima das igrejas *particulares*” (GW 14,1: § 270 A.).

Diante do mundo exterior, a ideia da vontade livre é um princípio abstrato de reconstituição das relações sociais e políticas. A forma universalmente válida do direito aparece, inicialmente, como abstração de qualquer contexto, isto é, como *direito abstrato*. Independentemente de qualquer situação, os indivíduos são *pessoas livres*. Essa abstração confere à personalidade jurídica uma *capacidade*, pois a abstração do direito é o solo comum que retira o indivíduo de qualquer relação de dependência e dominação, permitindo que a pessoa se relacione apenas consigo mesmo em sua liberdade (GW 14,1: § 35). A capacidade jurídica confere à pessoa uma *propriedade* tanto do ponto de vista interno como também externo: enquanto pessoa livre, eu sou proprietário de minhas próprias capacidades e também sou livre para adquirir propriedade.<sup>7</sup> – Por isso não me parece correta a interpretação de Schildbach (2018, p. 262), que localiza na instituição do direito privado o “começo do problema da pobreza”. A abstração, ou a “ignorância”, do direito privado em relação à satisfação das carências particulares significa que a pessoa se relaciona com o mundo exterior apenas pela mediação da vontade livre, desnaturalizando qualquer relação de posse, dependência e dominação. A possibilidade da existência de uma propriedade comum não é negada pela instituição do

<sup>6</sup> “Für den Hegel der späten 1820er Jahre ist ein freier Staat ein protestantischer Staat, und zwar nicht, weil der Protestantismus geeignet wäre, den Staat zu fundieren, sondern umgekehrt: weil der protestantische Staat kein religiös fundierter Staat ist, sondern die Sittlichkeit des Staates als eine Gestalt eigenen Rechtes anerkennt – also weil er anerkennt, dass der Staat keiner Fundierung durch eine explizite Religion bedarf, sondern sein Fundament in sich selber hat.” (JAESCHKE, 2009, p. 15 et seq.).

<sup>7</sup> “La personne peut être définie comme un pur rapport de la liberté à elle-même, s’exprimant comme un rapport indéfini, et en ce sens formel, entre elle et les choses.” (KERVÉGAN, 2007, p. 62).

direito abstrato, mas a sua existência está sujeita ao arbítrio de cada pessoa (GW 14,1: § 46). Por um lado, nem tudo é passível de virar propriedade privada: “A particularidade de objetos elementares, segundo a sua natureza, não é possível de ser particularizada como propriedade privada”. Por outro lado, “as determinações que concernem à propriedade privada podem ser subordinadas às esferas mais altas do direito” (GW 14,1: § 46 A.).

Além disso, Hegel caracteriza a dinâmica de mercado como um “sistema de carências” mediado pelo trabalho (GW 14,1: § 188). No trabalho, reside o “momento da libertação” (GW 14,1: § 194 A.), no sentido de um “momento social”, ou de *socialização* por meio do trabalho, pois por meio dele as carências imediatas ou naturais se tornam carências sociais (GW 14,1: § 194). Essa libertação do trabalho é, porém, apenas formal, já que “a particularidade dos fins permanece o conteúdo que lhe serve de fundamento” (GW 14,1: § 195). O trabalho é a “mediação que consiste em preparar e obter para as carências *particularizadas* meios adequados, igualmente *particularizados*” (GW 14,1: § 196). Há no trabalho um elemento “universal e objetivo”, presente na “abstração do produzir”, que “efetua a especificação dos meios e das carências” (GW 14,1: 198), mas os “múltiplos fins” atingidos pela mediação objetiva do trabalho permanecem ligados a um “material imediatamente fornecido pela natureza.” (GW 14,1: § 196). Em suma, a abstração da propriedade privada não pode ser totalmente indiferente em relação à satisfação das carências naturais e sociais.<sup>8</sup>

No entanto, a possibilidade de participação na riqueza social, como forma de satisfação de uma carência particular, está condicionada a circunstâncias contingentes que ligam um indivíduo à posse de capital ou a uma determinada capacidade de trabalho (GW 14,1: § 200). O sistema de carências está organizado por um sistema de trocas em que cada indivíduo aliena a sua mercadoria, fruto do seu trabalho, com o objetivo de adquirir a mercadoria de outro indivíduo e, com isso, satisfazer a sua própria carência: “As carências e os meios, enquanto ser-aí real, tornam-se um *ser* para *outros*, por cujas carências e por cujo trabalho a satisfação está reciprocamente condicionada.” (GW 14,1: § 192) O que move o sistema de trocas é o “*egoísmo subjetivo*”, pois cada um quer satisfazer a sua própria carência por meio da mercadoria de outro, mas, para isso, cada um precisa alienar o produto do seu próprio trabalho e, dessa maneira, cada um contribui “*para a satisfação das carências de todos os ou-*

<sup>8</sup> “[...] Arbeit ist ihrem Begriff nach Vermittlung, gegenständliche Beziehung, in der das Subjekt sich noch immer auf ein Anderes bezieht. An ihr klebt das Naturhafte, Empirische, Endliche, während Hegel in letzter Konsequenz das Absolute als eine reine Subjektivität denken will, die sich nur auf sich selbst bezieht und nicht mehr mit einem Anderen behaftet ist.” (ARNDT, 2001, p. 103 et seq.)

tros”: “cada um adquire, produz e frui por si, precisamente com isso produz e adquire para a fruição dos demais.” (GW 14,1: § 199) A satisfação de uma carência *particular* é mediada por um elemento *universal*, um processo de socialização, mas a satisfação da carência social geral não se apresenta como um fim para cada indivíduo.<sup>9</sup> Ela é o resultado da “dependência e reciprocidade do trabalho e da satisfação das carências”, isto é, do “entrelaçamento da dependência de todos por todos os lados” (GW 14,1: § 199).

Esse entrelaçamento implica em uma divisão social do trabalho. A satisfação de carências particularizadas exige meios particularizados de trabalho e uma formação prática pelo trabalho. Por meio desse processo, o trabalho se restringe de três maneiras: (1) “segundo a natureza do material”; (2) “segundo o arbítrio dos outros”; e (3) segundo o “hábito que se adquire por essa disciplina de exercer atividade *objetiva*”. A especialização do trabalho não anula o seu caráter de “*ocupação em geral*”, ou seja, o fato de que as atividades do trabalho precisam corresponder a “habilidades *universalmente válidas*” (GW 14,1: § 197), para satisfazer as carências sociais.<sup>10</sup> Contudo, justamente, na abstração do trabalho reside uma contradição: se por um lado ela permite a especificação dos meios e das carências, por outro, ao permitir a divisão das tarefas, “o trabalho do singular torna-se mais simples”, “mais mecânico”, de modo que o homem pode ser retirado do processo produtivo e seja substituído por máquinas (GW 14,1: § 198). Por um lado, o trabalho é o meio universal para adquirir parte da riqueza social; por outro lado, a própria organização social da produção subtrai dos indivíduos os meios naturais de aquisição da riqueza social (GW 14,1: § 241).

A dinâmica de mercado oferece, portanto, apenas a mera “*possibilidade*” para “a subsistência e o bem-próprio de cada singular”, enquanto a “*efetividade*” da participação na riqueza social está condicionada pelo caráter arbitrário, pelo elemento natural e pela objetividade da organização do sistema de carências (GW 14,1: § 230). A dinâmica liberalizada de mercado oferece tanto a possibilidade de participação na riqueza social como o risco de “reduzir os indivíduos à pobreza” (GW 14,1: § 241). Em sua “*atuação desimpedida*”, a sociedade de mercado possui uma dinâmica antagônica: por um lado, ela universaliza a “*conexão entre*

<sup>9</sup> “Das allgemeine Interesse ist eben die Allgemeinheit der selbstsüchtigen Interessen.” (MEGA II,1.1: p. 168). Cito as obras de Marx a partir das edições críticas por meio da sigla MEGA (*Marx-Engels-Gesamtausgabe*), com indicação da seção e do volume.

<sup>10</sup> “Sie müssen einerseits als bestimmte nützliche Arbeiten ein bestimmtes gesellschaftliches Bedürfnis befriedigen und sich so als Glieder der Gesamtarbeit, des naturwüchsigen Systems der gesellschaftlichen Theilung der Arbeit, bewähren. Sie befriedigen andererseits nur die mannigfachen Bedürfnisse ihrer eignen Producenten, sofern jede besondere nützliche Privatarbeit mit jeder andren nützlichen Art Privatarbeit austauschbar ist, also ihr gleichgilt.” (MEGA II,10: p. 73).

os homens” e “aumenta a *acumulação das riquezas*”; por outro, ela “aumenta o *isolamento* e o *caráter restrito* do trabalho particular e, com isso, a *dependência* e a *penúria* da classe atada a esse trabalho”<sup>11</sup> (GW 14,1: § 243). Essa “grande massa” pobre – ao decair “abaixo do padrão de um certo modo de subsistência” (GW 14,1: § 244) – se torna incapaz de “sentir e de fruir as demais liberdades e, particularmente, as vantagens espirituais da sociedade civil.” (GW 14,1: § 243). O “sentimento de injustiça” – decorrente da perda das “vantagens da sociedade”, da “capacidade de adquirir habilidades e cultura em geral, [...] assistência jurídica, [...] cuidado da saúde e até mesmo, muitas vezes, o consolo da religião” – é responsável pela “disposição de ânimo da aversão ao trabalho, da malignidade e de outros vícios” (GW 14,1: § 241). A “*plebe*” (*Pöbel*) se caracteriza pela perda do “sentimento de direito, da retidão e da honra de subsistir mediante atividade própria e trabalho próprio”<sup>12</sup> (GW 14,1: § 244).

Hegel não possui uma solução definitiva para essa questão social e se limitou a constatar que, “no seu *excesso de riqueza*, a sociedade civil *não é suficientemente rica* [...] para obviar ao excesso de pobreza e à geração da plebe” (GW 14,1: § 245). Entretanto, ele não deixa de localizar uma tendência: “o esforço da sociedade vai na direção de descobrir e organizar o que há de universal na miséria e no socorro a ela e a tornar aquela ajuda dispensável.” (GW 14,1: § 242) – Ou seja, uma resposta à questão social passa por um “esforço da sociedade” em “descobrir e organizar o que há de universal na miséria”.

372

## **2. A disposição de ânimo para o estado de direito**

A especificação e multiplicação de carências e o desenvolvimento da divisão do trabalho acompanham o desenvolvimento de uma “*formação teórica*” do trabalho, com sua “*multiplicidade de representações e conhecimentos*”, e a “*formação do entendimento em geral, por conseguinte, também a da linguagem.*” (GW 14,1: § 197) A divisão social do trabalho cria, portanto, ramos (ou estamentos) específicos de trabalho, com *formas de vida particula-*

<sup>11</sup> É claro que Marx teria muito mais a acrescentar sobre esse caráter antagônico da produção e acumulação capitalista: “Die Akkumulation von Reichthum auf dem einen Pol ist also zugleich Akkumulation von Elend, Arbeitsqual, Sklaverei, Unwissenheit, Brutalisierung und moralischer Degradation auf dem Gegenpol, d.h. auf Seite der Klasse, die ihr eignes Produkt als Kapital produciert.” (MEGA II,10: p. 580).

<sup>12</sup> Para Ruda (2011, p. 76), não é a pobreza em si, mas essa perda do sentimento de direito que, fundamentalmente, caracteriza a plebe. Tanto a miséria como o excesso de riqueza podem despertar uma disposição de ânimo contra o estado de direito: “Der reiche Pöbel (ist) atomisiert, entfremdet, entbindet, desintegriert. Er setzt sich als atomisierter Einzelner als das Allgemeine, entfremdet dieses damit in die Form der bloßen Partikularität, entbindet sich von ihm und desintegriert damit die Logik des sittlichen Gemeinwesens als solche.”

res. Para Hegel, os indivíduos estão repartidos em “*sistemas particulares* de carência”, com meios e trabalhos próprios e com modos de satisfação e formação teórica e prática correspondentes<sup>13</sup> (GW 14,1: § 201).

Se por um lado a escolha por um determinado trabalho tem a influência de “disposições naturais”, do “nascimento” e das “circunstâncias”, por outro lado “a determinação última e essencial reside na *opinião subjetiva* e no *arbítrio particular*”, ou seja, o vínculo a uma determinada profissão e instituição social correspondente é “*mediado pelo arbítrio* e tem para a consciência subjetiva a figura de uma obra de sua vontade.” (GW 14,1: § 206) Dentro das instituições sociais (ou corporações) vem à existência a formação de um “*elemento comum*”, ou seja, uma forma de vida compartilhada. O membro de uma instituição social desenvolve um “fim *egoísta*” que é, ao mesmo tempo, universal. (1) *Egoísta* porque diz respeito à defesa de interesses e de uma forma de vida particular da instituição social da qual o indivíduo é membro. (2) *Universal* porque o fim ou o interesse formado coletivamente dentro dessa instituição social é “inteiramente *concreto* e não tem nenhuma amplitude maior do que a que reside na [respectiva] indústria, na sua ocupação peculiar e no interesse próprio.”<sup>14</sup> (GW 14,1: § 251) Se por um lado a instituição social precisa ser reconhecida pelo poder público, por outro ela tem a autonomia tanto para “cuidar de seus próprios interesses incluídos no seu interior”, assim como para “tomar a seu cuidado os seus integrantes em face das contingências particulares” e para “cuidar da formação da sua capacidade”. É por isso que Hegel caracteriza as instituições sociais como uma “*segunda família*” (GW 14,1: § 252), no sentido de que o seu membro tem nela (1) um “solo firme, enquanto *garantia* da subsistência condicionada pela *capacitação*”, e (2) o momento do *reconhecimento*, pois, por meio de uma instituição social, “está também reconhecido que ele pertence a um todo, que ele próprio é um elo da sociedade universal”<sup>15</sup> (GW 14,1: § 253). A forma de vida e a práxis compartilhada dentro da instituição

<sup>13</sup> É nesse sentido que Kervégen (2007, p. 369) afirma que as instituições sociais formam um horizonte de sentido para os seus membros: “[...] les institutions sont de purs rapports symboliques qui structurent la perception, l’énonciation et l’action de sujets, lesquels n’accèdent au status de sujets que pour autant qu’ils accomplissent les rites qui marquent leur appartenance à l’institution, en même temps qu’ils confèrent à celle-ci la seule réalité – une réalité symbolique, autrement dit subjective-objective – dont elle est susceptible.”

<sup>14</sup> Os estamentos e corporações, na definição hegeliana, criam formas de vida particulares, com uma práxis coletiva própria, no sentido dado por Jaeggi (2014, p. 77): “Eine Lebensform hat man nicht als Einzelner oder Einzelne. Sie beruht auf sozial geteilten Praktiken, selbst da, wo man als Einzelner an diesen teilhaft und sich zu diesen verhält. Die Lebensform eines Individuums bezeichnet die Hinsicht, in der es als einzelnes und in seinem individuellen Handeln Anteil an einer kollektiven Praxis hat.”

<sup>15</sup> “What is recognized in these social roles is the ability to contribute something useful to the social whole, but also the particular abilities of individuals; the recognition also comprises, in a sense, their decision to chose

social são os freios socialmente constituídos ao luxo e ao esbanjamento das “classes empreendedoras”, já que o indivíduo, “reduzido pelo seu isolamento ao lado egoísta”, procurará “alcançar o *seu reconhecimento* por meio de demonstrações exteriores do seu sucesso na indústria, demonstrações que não têm limites, porque não há como viver conforme ao seu estamento quando ele não existe”. Desse modo, são estabelecidos dentro das instituições sociais critérios normativos não apenas para um padrão de consumo, mas também uma condição básica para uma forma de vida particular reconhecida socialmente, de modo que “a ajuda que a pobreza recebe perde o seu caráter contingente, assim como o seu caráter injustamente humilhante”. Enquanto o vínculo a uma forma de vida compartilhada produz uma certa “retidão” (*Rechtschaffenheit*) no comportamento individual, o reconhecimento social é responsável pela geração de uma certa autoestima (ou honra) de pertencer a um determinado agrupamento social<sup>16</sup> (GW 14,1: § 253 A.). Ao dar um caráter formativo, socialmente compartilhado, para a práxis individual, a instituição social eleva esta a uma “atividade consciente em vista de um fim comum”, fornecendo uma outra base para a ação além da mera opinião individual contingente<sup>17</sup> (GW 14,1: § 254).

A separação entre sociedade civil burguesa e Estado se apresenta, de um lado, como a “particularidade *refletida dentro de si* da carência e da fruição” e, de outro, como a “universalidade jurídica abstrata” do código civil burguês (GW 14,1: § 255; cf. § 209–229) – ao lado dos instrumentos de administração e regulação da economia capitalista (cf. GW 14,1: § 231–249). Os dois momentos estão unidos de “maneira interior” quando o “bem-estar particular” é efetivado enquanto direito (GW 14,1: § 255). Essa *união interior* nada mais é do que

374

---

this kind of profession, and hence their free will. Hegel says that the individual’s ‘arbitrary will’ wins ‘right... merit, and... dignity’ in civil society, and one form that this dignity takes is to be recognized as a particular somebody, who has chosen this profession for himself of herself and now excels in it.” (HERZOG, 2013, p. 78)

<sup>16</sup> O mundo salarial do pós-guerra, orientado pelo princípio dos direitos sociais, conheceu essa dinâmica, principalmente, nas instituições da classe despossuída: “[...] on comprend que l’acceptation du salariat à part entire représente une étape décisive de la promotion de la modernité: un modèle de société dans lequel les positions sociales sont essentiellement définies par la place occupée dans la division du travail.” (CASTEL, 1995, p. 314)

<sup>17</sup> Herzog (2019, p. 35) faz uma observação interessante sobre essa retidão do comportamento individual vinculado a uma forma de vida particular. Trata-se de um outro modelo, menos sujeito às análises de preferência individual desenvolvidas pela economia comportamental, pois ele tem como enfoque a *formação* de um padrão social de comportamento: “Esse é um tratamento bem diferente daquele observado por economistas sobre como padrões gerais de comportamento são introduzidos no mercado. Ele não surge de uma consequência de como as preferências estáticas das pessoas se relacionam mutuamente, mas diz respeito à formação dessas mesmas preferências: estas se tornam padronizadas, e, como as corporações são comunidades éticas, também ‘eticizadas’. O que Hegel faz na teoria das corporações é transformar as instituições sociais nas quais preferências e identidades dos indivíduos são formadas em um objeto explícito de teorização.”

a *disposição de ânimo* (*Gesinnung*) para o estado de direito, sobre a qual, entretanto, o Estado não tem qualquer controle. Ela é a “*confiança* [...] de que o meu interesse substancial e particular está conservado e contido no interesse e no fim [...] do Estado”. Por um lado, ela é ativada por um agir individual conforme às práticas socialmente partilhadas nas instituições sociais; por outro, ela é o resultado das instituições reconhecidas pelo Estado (GW 14,1: § 267). Desse modo, as instituições sociais formam “a racionalidade desenvolvida e efetivada *no âmbito do particular*”, no sentido de que “nelas a liberdade particular está realizada e é racional”, ou seja, o bem-estar particular é realizado como direito. Ao contrário da interpretação comum de que a ideia hegeliana de Estado concede aos cidadãos pouco espaço de decisão e controle político, Hegel defende que a constituição é racional apenas quando está assentada sobre a base das liberdades particulares: as instituições sociais “formam a constituição, [...] a base sólida do Estado [...] e são os pilares da liberdade pública” (GW 14,1: § 265).

O “desenvolvimento ulterior” dessa constituição é de responsabilidade do poder legislativo (GW 14,1: § 298). A representação política atua como um “*órgão mediador*” que impede que os interesses particulares das instituições sociais se isolem em relação ao Estado (GW 14,1: § 302). Marx criticou o fato de que, segundo a ideia hegeliana de Estado, a instituição social “atinge uma significação e uma atuação política” apenas dentro do poder legislativo<sup>18</sup> (cf. MEGA I,2: p. 77). Contudo, é apenas por meio da separação entre o desenvolvimento autônomo dos interesses sociais e a formação do interesse comum político que se pode “deixar o princípio da subjetividade completar-se até o extremo autônomo da particularidade pessoal” (GW 14,1: § 260). Sem essa separação não há, portanto, autonomia das instituições sociais frente ao Estado. Por isso, as instituições sociais só podem intervir no poder legislativo por meio de deputados (GW 14,1: § 308). Hegel defende uma deputação provida de assembleias das instituições sociais, isto é, não por meio do voto direto. Sua justificativa é que a sociedade civil elege os seus deputados a partir do que ela é, ou seja, “não enquanto dissolvida atomisticamente nos singulares”, reunindo-se apenas “por um instante sem sustentação ulterior, para um ato isolado e temporário”, mas sim enquanto “articulada” em instituições sociais (GW 14,1: § 308). A ideia do Estado concreto se apresenta, assim, como um “*todo articulado em seus círculos particulares*” (GW 14,1: § 308 A.).

<sup>18</sup> No caso do manuscrito de Marx *Zur Kritik der hegelischen Rechtsphilosophie* (MEGA I,2: p. 3–137), eu utilizo, eventualmente com modificações, a tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. Cf. MARX, K. **Crítica da filosofia do direito**. São Paulo: Boitempo, 2005. As outras traduções de textos de Marx são de minha autoria.



A separação entre sociedade civil e Estado – e, mais especificamente, entre o livre desenvolvimento dos interesses sociais e a sua significação e atuação política – não é livre de contradições. Por um lado, a deputação tem o sentido de que “os deputados estejam familiarizados com as carências especiais, os obstáculos, os interesses particulares desta e os compartilhem.” (GW 14,1: § 311) Por outro, a delegação tem também o sentido de que os deputados entendem melhor dos assuntos políticos do que os que delegam e façam valer não o interesse particular de uma instituição social contra o interesse político geral, mas sim, essencialmente, este último (GW 14,1: § 309). Por um lado, sociedade civil burguesa e Estado estão unidos “de maneira interior”, por meio da disposição de animo política, formada a partir do reconhecimento do bem-estar particular como direito (GW 14,1: § 255). Por outro, enquanto direito da liberdade subjetiva, a “esfera da interioridade [...] não constitui domínio do Estado.” (GW 14,1: § 270 A.) Para Hegel, cada uma das esferas do direito – direito privado, moralidade, família, sociedade civil e Estado – tem o seu direito próprio, pois todas se apresentam como “ser-aí da liberdade” e, por isso, “estão no mesmo plano de serem direitos”, podendo entrar em colisão entre si (GW 14,1: § 30 A.). A ideia de Estado ético fornece apenas a forma racional em que as contradições sociais e políticas podem se desenvolver enquanto *luta por direitos*.<sup>19</sup> O que acontece então quando uma camada da sociedade civil burguesa não está organizada em instituições sociais? Assinalaria a plebe um ponto de “contingência radicalmente subjetiva” em que a filosofia social de Hegel fracassa em sua tarefa de conceituar o político?<sup>20</sup>

376

### 3. A resposta de Marx à questão social e constitucional no *Vormärz*

A crítica de Marx foi feita mais de 20 anos após Hegel ter escrito as *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. O prefácio de Hegel é de 1820; o manuscrito de Marx, conhecido como *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, é de 1843. Nesse sentido, ao contrário de Ruda, considero importante levar em conta a dimensão histórica sobre o que Hegel e Marx

<sup>19</sup> “Das Abbrechen der metaphysischen Spitze bedeutet hier, daß diejenige Instanz verschwindet, die den Inhalt der Entwicklung des Rechts als fortschreitende Konkretisierung der Freiheit garantieren könnte. Und das bedeutet weiter, daß die Kollisionen in der endlichen Wirklichkeit ihre Verlaufsformen und Lösungen in dieser selbst finden müssen, was in letzten Konsequenz heißt: diese Widersprüche sind anders zu begreifen als in der Hegelschen *Logik*.” (ARNDT, 1995, p. 91)

<sup>20</sup> “Wenn Hegel das, was ist, adäquat beschreibt, dann lässt sich behaupten, dass Marx – der Denker der ‘wirklichen Verhältnisse’ – an genau der Stelle ansetzt, an der Hegel scheitert. Dass Marx zur Notwendigkeit der Transformation der Philosophie und ihrer Kategorien durch das Hegel’sche Scheitern getrieben wurde, bedeutet, dass sich der Pöbel – das Problem, an dem Hegels ‘politische Philosophie’ scheitert – als Ausgangspunkt des Marx’schen Unternehmens verstehen lässt.” (RUDA, 2011, p. 24; cf. p. 184)

tomam por “*o que é*”. Para Ruda, a “emergência da plebe” se apoia em uma “contingência radicalmente subjetiva” que não pode ser deduzida dialeticamente.<sup>21</sup> – Hegel talvez responderia que a mera *contingência* é uma categoria lógica que se contradiz em si mesma, pois o que é contingente está desde o começo em relação com um outro que não é contingente. Já quando afirmamos que algo *é* contingente, estamos diante de uma contradição, pois *ser é a igualdade simples consigo mesma*, enquanto a contingência é o que é *simplesmente desigual e negativo*. Portanto, afirmar uma contingência é já passar ao seu outro. Como esse outro surge da própria afirmação da contingência, não é possível afirmar que se trata de uma necessidade exterior. Para o senso comum, o que é contingente se apresenta como algo *positivo*, como um *fato*, ou seja, como algo que tem *realidade* (GW 18: p. 284 et seq.). Contextualizar um fato filosoficamente significa apreende-lo em sua *necessidade* lógico-conceitual. A tarefa da filosofia do direito é conceituar o princípio moderno da liberdade subjetiva não como algo contingente, mas sim em sua necessidade (GW 14,1: p. 16). – A pergunta sobre “o que é”, era, para Hegel em 1820, uma sociedade civil burguesa “articulada nas suas corporações, comunas e associações cooperativas de todo modo já constituídas, que dessa maneira adquirem uma conexão política.” (GW 14,1: § 308) Para o jovem Marx em 1843, o que é, é agora uma sociedade civil burguesa “dissolvida atomisticamente nos singulares” e que queria se reunir “somente por um instante sem a sustentação ulterior, para um ato isolado e temporário” (cf. ME-GA I,2: p. 121; GW 14,1: § 308).

Entre 1820 e 1843, a Prússia conheceu os efeitos de uma política de reformas liberais no campo econômico, responsável pelo aguçamento da questão social.<sup>22</sup> A desagregação da ordem estamental criou uma sociedade dissolvida atomisticamente em singulares que via no voto democrático a única forma de poder tomar parte nos assuntos políticos. Por isso, Koselleck (1989, p. 389) afirma que a crítica de Marx dispõe de uma experiência histórica que Hegel não pôde ter. Se por um lado a sua crítica se dá no mesmo nível de abstração de Hegel – no âmbito da filosofia do espírito objetivo –, por outro lado as contradições sociais apontadas por Marx se referem a um processo histórico posterior à análise de Hegel. Para Koselleck (1989, p. 390): “Marx deduz logicamente a partir de Hegel e, empiricamente, a

<sup>21</sup> “Die Emergenz des Pöbels lässt sich nicht aus der geschichtlichen Bewegung der bürgerlichen Gesellschaft oder des Staates ableiten, da sie allein auf einer radikal subjektiven Kontingenz beruht. Sie markiert denjenigen Punkt, an dem die Ableitung hadert, stockt und etwas Unableitbares, Kontingentes ins Spiel kommt: Der Pöbel markiert einen Punkt der Unmöglichkeit (der deduktiven Herleitung).” (RUDA, 2011, p. 184)

<sup>22</sup> “Ein zentrales Thema des Vormärz ist angeschlagen: die Massenarmut, genauer die Staatsunmittelbarkeit der Armut, die sich aus dem Zerfall der Ständeordnung ergab.” (KOSELLECK, 1989, p. 129)

partir de sua situação”. Enquanto a economia se modernizava após às reformas liberalizantes, a representação política continuava sendo fundamentalmente estamental.<sup>23</sup> Com isso, a economia de mercado produzia uma classe de proprietários e não-proprietários como novos atores sociais, mas que, por estarem excluídos do jogo político, se reuniram momentaneamente em torno da reivindicação por uma constituição moderna.<sup>24</sup> Por isso, na Prússia, a questão social se colocava, ao mesmo tempo, como questão constitucional.<sup>25</sup> É nesse contexto histórico que se torna possível identificar a existência da plebe pobre, isto é, de uma massa sem qualquer direito e qualquer organização social e que não conhecia limites para a sua penúria.<sup>26</sup>

Este me parece ser o contexto histórico adequado para refletir sobre a resposta de Marx à questão social e constitucional prussiana. – Em relação ao seu procedimento, não há muita diferença em relação ao que a teoria crítica depois foi chamar de *critica imanente*: “Eu não sou, portanto, a favor de que nós hasteemos uma bandeira dogmática, pelo contrário. Nós temos que tentar ajudar os dogmáticos a esclarecer as suas próprias sentenças.”<sup>27</sup> (MEGA I,2: p. 487 et seq.) A filosofia fornece aqui apenas uma gramática para os conflitos e reivindicações sociais já existentes: “A razão sempre existiu, apenas não na forma racional.” (MEGA I,2: p. 487). A “verdade social” deve, então, para Marx, deixar se desenvolver “a partir do conflito do Estado político consigo mesmo”. O progresso da forma republicana do Estado está, justamente, em expressar “todos os conflitos sociais, carências, verdade” (MEGA I,2: p. 488). É por isso que o “esforço da efetiva sociedade civil burguesa” vai no sentido de dar a si mesma um “ser-aí político” (MEGA I,2: p. 128). O voto democrático “forma o interesse político principal da efetiva sociedade burguesa” (MEGA I,2: p. 130), pois ele se apresentava, na época, como a única forma de incluir as novas classes proprietária e não-proprietária no processo de formação da vontade política.

<sup>23</sup> “Die Stände wurden zu wirtschaftlichen Interessenvertretungen gestempelt, und auch dies nur in einem einschränkenden Sinne, indem die Vertreter der Fabriken, der Banken, des Handels und der Juristen nur als Grundbesitzer auftreten sollten.” (KOSELLECK, 1989, p. 342)

<sup>24</sup> “So konnte die Revolution ausbrechen, in der sich die Großbürger und Fabrikanten zunächst auf derselben Seite befanden wie die Kleinbürger und Arbeiterklassen, die ihrerseits Schutz gegen eben jene Unternehmer vergeblich vom Staat forderten.” (KOSELLECK, 1989, p. 637)

<sup>25</sup> “Wie das Proletariat zugleich mit dem neuen Wirtschaftsbürgertum entstanden war, so stellte sich in Preußen die soziale Frage zugleich als Verfassungsfrage.” (KOSELLECK, 1989, p. 620)

<sup>26</sup> “Es war eine Klasse, die nach oben keine geschlossene Standesgrenze, nach unten keine Grenze der Not kannte. Sie war noch auf das platte Land angewiesen, aber nicht mehr daran gebunden, sie ging über in die städtische Unterschicht, bevölkerte den freien Arbeitsmarkt und war, politisch ohne Rechte oder gar Organisation, von den Unternehmern aller Art in Stadt und Land abhängig.” (KOSELLECK, 1989, p. 556)

<sup>27</sup> “Immanente Kritik tritt dann wie Marx sagt, ‘nicht mit einem vorgefertigten Ideal der Wirklichkeit entgegen’, sie entnimmt es ihr aber auch nicht einfach, sondern entwickelt dieses Ideal aus dem widersprüchlichen ‘Bewegungsmuster der Wirklichkeit’ selbst.” (JAEGGI, 2009, p. 286)

A dupla mediação do político entre instituições sociais e representação política pressupõe a existência de liberdades civis burguesas, como a liberdade de imprensa e liberdade de associação, algo que a Prússia ainda não conhecia em sua amplitude. Mais interessante e atual do que as respostas revolucionárias de Marx à questão social me parece ser a sua reivindicação do “direito consuetudinário” (*Gewohnheitsrecht*) da classe despossuída enquanto um “direito legal” (*gesetzliches Recht*): “Nós reivindicamos à pobreza o direito consuetudinário, mais especificamente um direito consuetudinário que não é local, um direito consuetudinário que é o direito consuetudinário da pobreza em todos os países.” (MEGA I,1: p. 204) Assim como Hegel, e contra a *Escola histórica do direito*, Marx era a favor da codificação das leis (cf. MEGA I,1: p. 191–198). Por isso, a forma de vida da classe despossuída, com o seu livre acesso aos seus meios habituais de vida, deveria ganhar a forma de um direito legal: “No tempo das leis gerais (*allgemeiner Gesetze*), o direito consuetudinário racional não é nada mais que o hábito do direito legal, pois o direito não deixou de ser hábito porque ele se constituiu como lei, mas ele deixou de ser apenas hábito.” (MEGA I,1: p. 206) Marx vê na forma de vida habitual da classe despossuída não uma disposição de ânimo contra o direito, mas, pelo contrário, um “sentido instintivo de direito” (*instinktmäßiger Rechtssinn*) (MEGA I,1: p. 209) e o sentimento da carência de “satisfazer um impulso jurídico” (*einen rechtlichen Trieb zu befriedigen*) (MEGA I,1: p. 208). Contra a lei que tornava propriedade privada o acesso à lenha, Marx trazia a ideia hegeliana de Estado: “Toda a nossa apresentação mostrou como a câmara dos deputados (*Landtag*) [...] degrada a ideia de Estado a meios materiais de interesses privados.” (MEGA I,1: p. 232) Ou seja, contra a hegemonização dentro da esfera política por interesses econômicos advindos da esfera do direito privado, Marx defendeu o direito particular da classe despossuída aos seus meios de vida: “todos os direitos consuetudinários dos pobres se baseavam no fato de que certa propriedade porta um caráter oscilante que não é selado decisivamente como propriedade privada nem como propriedade comunal, uma mistura de direito privado e direito público” (MEGA I,1: p. 207).

A mesma mistura entre direito privado e direito público da *ideia marxiana do direito social* está, ao meu ver, presente nos sistemas de proteção social dos Estados sociais.<sup>28</sup> O

<sup>28</sup> “L’État social trouve là une fonction spécifique. Il es, pourrait-on dire, le garant de la propriété de transfert. L’État se taille ainsi un rôle nouveau et complètement original qui lui permet de surplomber l’antagonisme absolu entre la défense éperdue de la propriété ‘bourgeoise’ et les programmes socialistes visant son appropriation. Il peut jouer ce rôle sans attenter à la propriété privée. Mais, par la gestion de la propriété de transfert, il lui superpose un système de prestations publique qui assure la sécurité sociale.” (CASTEL, 1995, p. 316).

direito social pode ser definido então como o *ser-aí da liberdade diante dos riscos de existência causados pela dinâmica capitalista de mercado*. Ele é a resposta mais racional até agora desenvolvida à questão social moderna. Por meio dele, o bem-estar particular da classe despossuída é reconhecido e efetivado como direito. O reconhecimento forma, ao meu ver, a verdadeira passagem da plebe ao proletariado, enquanto classe despossuída incluída na lógica de reconhecimento da ideia de Estado ético: “O direito não depende mais da contingência do hábito [ser] racional, mas sim o hábito se torna racional porque o direito é legal, porque o hábito se tornou hábito do Estado.” (MEGA I,1: p. 206) Por esse meio, o Estado social fornece a base para que a classe despossuída possa formar uma disposição de ânimo política a seu favor. Isso implica, certamente, em uma inclusão dos interesses particulares da classe despossuída no debate político, o que, por sua vez, pressupõe historicamente o surgimento das instituições sociais onde a classe despossuída pudesse formar os seus próprios interesses e ter a representação política destes.<sup>29</sup> É a forma republicana do Estado que vai permitir o desenvolvimento dessa dinâmica. Esta, porém, não é livre de contradições.

#### **4. A contradição da democracia representativa**

380

Ao permitir a extensão do debate político a toda sociedade civil burguesa, a democracia representativa realizou, em parte, aquilo que o jovem Marx via como o desdobramento do processo revolucionário na França. O papel da emancipação deveria se desenvolver em “série” até finalmente alcançar a classe social que quer organizar “todas as condições da existência humana sob a pressuposição da liberdade social”. A “emancipação parcial” (política) seria, assim, o “fundamento” da emancipação “universal” (social) (MEGA I,2: p. 181). Pelo menos no caso dos Estados sociais europeus, foi a emancipação política que possibilitou a inclusão dos interesses da classe despossuída na formação da vontade política geral. Em oposição aos interesses econômicos e enquanto foi um princípio dominante na história mundial, a reivindicação por direitos sociais podia influenciar a organização das condições de existência humana.

Não era intenção de Hegel procurar por nenhuma solução harmônica ou definitiva para as contradições sociais e políticas. Se por um lado a sociedade civil burguesa é o espaço

<sup>29</sup> “Certes les ouvriers, travaillés par la propagande républicaine, ont progressivement fait leur revendication politique du suffrage universel. Mais surtout ils ont eux-mêmes élaboré leur revendication spécifique [...]” (CASTEL, 1995, p. 271).

institucional onde o princípio da subjetividade pode desenvolver-se até o “*extremo autônomo da particularidade pessoal*” (GW 14,1: § 260), por outro lado, essa autodiferenciação dos interesses sociais faz da sociedade civil “o campo de batalha do interesse privado individual de todos contra todos, [...] do interesse privado com os assuntos particulares comunitários, e o desses junto com aquele contra os pontos de vista e os ordenamentos superiores do Estado.” (GW 14,1: § 289 A.) Ou seja, há pelo menos três níveis de conflitos: (1) entre os interesses individuais privados, (2) entre os interesses privados e os interesses particulares comunitários formados nas instituições sociais e (3) entre os interesses privados e das instituições sociais contra o ponto de vista do Estado. Como cada uma dessas esferas é um ser um ser-aí da liberdade, todas elas têm o seu direito e estão no mesmo plano, podendo entrar em colisão uma com as outras (GW 14,1: § 30). Por meio das instituições sociais, contudo, o indivíduo se distancia da contingência de uma opinião subjetiva em vista de um interesse particular formado comunitariamente dentro da instituição social (GW 14,1: § 254). Por sua vez, a representação política impede que a vontade política geral seja formada a partir de dois extremos isolados. Por meio dela, nem os interesses sociais se isolam e nem o Estado aparece como “mero poder dominador e arbitrário” (GW 14,1: § 302). Por isso, Hegel conclui que “o membro do Estado é o *membro* de um tal *estamento*, somente nessa determinação objetiva ele pode ser tomado em consideração no Estado.” (GW 14,1: § 308 A.) – De um ponto de vista histórico, no *Vormärz*, essa representação estamental se tornou incompatível com as demandas de participação política dos novos atores sociais proprietários e não-proprietários.

381

Se por um lado foi a democracia representativa que condicionou o processo de realização de liberdades sociais, em sua forma racional como direitos sociais, foi, por outro lado, ela mesma que minou a continuidade desse processo. Este se desenvolve por meio da dupla mediação do político entre instituições sociais e representação política no poder legislativo. A democracia representativa tem, porém, o voto individual como ponto de partida do processo de formação da vontade política. Para Hegel, a “representação” (*Vorstellung*) democrática “se detém na determinação abstrata de ser membro do Estado” (GW 14,1: § 308 A.). Ela abstrai, precisamente, das instituições sociais mediadoras enquanto espaço de formação coletiva dos interesses sociais. Sem essa mediação, por um lado, o indivíduo está imediatamente ligado à esfera política e, por outro lado, os poderes do Estado estão diante do perigo de se tornarem propriedade privada. Isso porque a vontade particular se torna a “instância última de decisão”, fazendo da constituição o espaço de uma “*capitulação eleitoral*” (GW 14,1: § 281 A.).

Do ponto de vista dos interesses econômicos, Hegel via um progresso no princípio da liberdade da propriedade privada. Para ele, “o novo sistema da liberdade burguesa” contém “liberdade racional, segundo o seu conteúdo”. O conteúdo está, justamente, em seu “sentido limitado”, isto é, como “liberdade da propriedade, da habilidade, e do que é produzido através destas”. O conteúdo racional da liberdade econômica está, precisamente, em deixar se limitar à esfera do direito privado e à dinâmica da sociedade civil burguesa: “nesta esfera esse conteúdo é racional.” (GW 27,1: p. 440) Em suma, o conteúdo racional da liberdade econômica consiste em não ter nenhuma determinação política. Do ponto de vista da opinião pública, Hegel via a “contradição consigo mesma aí presente” (GW 14,1: § 316), pois, por um lado, ela “contém dentro de si os princípios substanciais eternos da justiça, o verdadeiro conteúdo e o resultado de toda a constituição, da legislação e da condição universal”, mas, por outro lado, intervém nela “toda a contingência da opinião, a sua ignorância e a sua perversão, o seu conhecimento e os seus juízos falsos” (GW 14,1: § 317). Por isso, Hegel defendia que a “opinião pública merece ser tanto *respeitada* quanto *desprezada*” (GW 14,1: § 318). A liberdade de opinião tem de permanecer um *direito formal* (GW 14,1: § 314), no sentido de que a opinião pública não pode ser, para Hegel, a fonte imediata das leis: “o Estado não pode reconhecer a consciência moral na sua forma peculiar, isto é, enquanto *saber subjetivo*, como tampouco na ciência tem validade a *opinião* subjetiva, a *asseveração* e o *apelo* a uma opinião subjetiva.” (GW 14,1: § 137 A.)

A formação da vontade política geral tem de se dar por meio de um processo institucional cuja base são os interesses particulares coletivamente formados por meio da participação em uma instituição social autônoma. O voto individual se detém, no entanto, na determinação abstrata de ser membro do Estado. Neste ponto, Marx não está em contradição com Hegel: “Para se comportar como cidadão efetivo do Estado, para obter significado e eficácia política, ele tem de sair de sua efetividade burguesa, abstrair-se dela, recolher-se de toda essa organização em sua individualidade”. Também para Marx, ao abstrair da função de mediação das instituições sociais, o voto individual tem uma função individualizante que une imediatamente o indivíduo a um coletivo abstrato: “a única existência que ele encontra para a sua cidadania estatal é a sua *individualidade* pura e nua” (MEGA I,2: p. 86). O voto democrático coloca, assim, o indivíduo em contradição com as instituições sociais onde os interesses particulares podem ser formulados coletivamente: “Apenas em contradição com essas *únicas comunidades aí presentes*, apenas como *indivíduo*, ele pode ser *cidadão do Estado*.” A existência política do cidadão está separada dos espaços em que a liberdade subjetiva pode ser pre-

enchida pelo conteúdo concreto de uma práxis coletiva, própria a uma forma de vida particular: “Sua existência como cidadão do Estado é uma existência que se encontra fora das existências comunitárias, que é, portanto, puramente *individual*.” (MEGA I,2: p. 87)

O voto individual e a disposição de ânimo a favor do estado de direito constituem o *ponto de partida e chegada* de um processo de formação da vontade política geral, que, por sua vez, apenas por meio dos interesses particulares coletivamente formados nas instituições sociais pode se distanciar das peculiaridades arbitrárias da individualidade pessoal. Se por um lado foi a extensão da representação política, por meio do voto individual, a todos os setores da sociedade que permitiu a inclusão dos interesses da classe despossuída por direitos sociais no debate político, por outro lado é essa mesma representação política que abstrai dos espaços mediadores onde a reivindicação por direitos sociais pode ser formulada concretamente a partir de uma forma de vida particular e uma práxis coletiva. Sem esses espaços mediadores, a formação da vontade política está apoiada em apenas dois extremos: a opinião individual e uma política de governo.

## **5. A formação do governo populista**

383

Quando um Estado tem nas instituições sociais da sociedade civil a garantia da racionalidade desenvolvida e efetivada no âmbito do particular, a sua política de governo precisa também estar apoiada na base sólida dos direitos do bem-estar particular. Os interesses sociais formados coletivamente dentro das instituições sociais, assim como os direitos da particularidade já realizados, constituem o ponto de partida para o debate da formação da vontade política geral dentro do poder legislativo e para a formação de uma política de governo. Essa é a base sólida também para que o “espírito” das instituições sociais, engendrado pela “legitimação das esferas particulares”, se inverta “dentro de si mesmo, no espírito do Estado, visto que ele tem no Estado o meio da conservação dos fins particulares.” (GW 14,1: § 289 A.) Essa inversão “dentro de si mesmo” revela, porém, o caráter precário da garantia do surgimento da disposição de ânimo a favor do estado de direito, já que o Estado ético não pode ter qualquer controle sobre a formação desses interesses particulares: “esses assuntos [...] são a *propriedade privada*, e o *interesse* dessas esferas *particulares* [...] repousa conjuntamente sobre a confiança dos seus companheiros” de instituição social (GW 14,1: § 288), de modo que “essa esfera própria pode ser considerada como abandonada ao momento da *liberdade*



*formal*, onde o conhecimento, a decisão e a execução próprias do indivíduo, bem como as pequenas paixões e fantasias, têm uma arena para espriar-se” (GW 14,1: 289 A.).

O problema não reside, contudo, na precariedade da garantia da formação da disposição de ânimo política do indivíduo a favor do estado de direito, mas sim, antes, na possibilidade de uma política de governo não estar ancorada em interesses e direitos particulares. Ou seja, a questão é quando a política de governo não pode conservar as esferas particulares dos cidadãos, simplesmente porque a sociedade civil não está articulada em instituições sociais. Tanto as instituições da soberania, “que atuam de cima para baixo”, quanto os “direitos” das instituições sociais, “que atuam de baixo para cima”, impedem que o governo assuma “a posição isolada de uma aristocracia e que a cultura e a habilidade se tornem um meio de arbítrio e dominação.” (GW 14,1: § 297) Aqui reside o risco de um governo tecnocrático que transforma a administração econômica em instrumento de dominação.<sup>30</sup> Os interesses econômicos ganham, com isso, uma determinação imediatamente política e perdem o seu conteúdo racional de deixar se limitar à esfera do direito privado.<sup>31</sup>

A ausência de instituições sociais mediadoras, exercendo o controle de baixo para cima sobre o governo, significa não apenas a possibilidade de elevar e hegemonizar interesses econômicos à esfera política. É a esfera do direito privado como um todo que adquire uma determinação política e, com isso, “toda a contingência da opinião” pode se tornar a base para a formação da política de governo. Quando é dada uma determinação política à esfera do direito abstrato, tanto a contingência do senso comum como as *formas de sentimento* podem ser mobilizadas por um candidato a governo contra a formação tecnocrática de uma política de governo apoiada em interesses econômicos: “a objetividade da qual eu sou afetado não é determinada por mim” (GW 25,1: p. 537). O perseverar em uma forma de sentimento revela que um setor da sociedade está excluído da dinâmica de reconhecimento de direitos particulares: eu sou apenas afetado por uma política econômica e não tenho qualquer poder de determina-

<sup>30</sup> Esse é, por exemplo, o diagnóstico crítico de déficit de legitimação democrática que Habermas volta contra a política neoliberal da União Europeia: “Einer demokratisch entwurzelteten Technokratie fehlen sowohl die Macht wie das Motiv, die Forderungen der Wahlbevölkerung nach sozialer Gerechtigkeit, Statussicherheit, öffentlichen Dienstleistungen und kollektiven Gütern im Konfliktfall gegenüber den systemischen Erfordernissen von Wettbewerbsfähigkeit und Wirtschaftswachstum ausreichend zu berücksichtigen” (HABERMAS, 2013, p. 92).

<sup>31</sup> “On obtient alors la définition néolibérale de l’‘État de droit’ ou du ‘règne du droit’ (*rule of law*): ce dernier n’est pas défini par l’obligation du respect des droits de l’homme en général, mais par la limite *a priori* que le droit privé impose à toute législation comme à tout gouvernement.” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 53) Para Dardot e Laval (2016, p. 56), o Estado neoliberal perde o equilíbrio entre os poderes ao generalizar os interesses da esfera do direito privado: “En définitive, c’est le principe libéral de la ‘balance’ des pouvoirs qui est sacrifié sur l’autel de la constitutionnalisation du droit privé.”.

ção sobre ela. – Contra essa situação, o jovem Marx também recorreu à forma subjetiva do sentimento como base de uma ideia de democracia: “Apenas o sentimento [...] pode a partir da sociedade fazer de novo uma sociedade de seres humanos, um Estado democrático.” (MEGA I,2: p. 476) Mas, no contexto histórico do *Vormärz*, a insistência em uma forma de sentimento – aqui o “autossentimento do homem” – era uma forma de se opor ao déficit democrático do Estado prussiano. Poder problematizar um sentimento significa se voltar para o seu conteúdo objetivo: “Eu tenho o sentimento de injustiça, o conteúdo é o direito” (GW 25,1: p. 534). Perseverar em uma forma de sentimento revela, portanto, um bloqueio nesse processo em que o sujeito tematiza objetivamente o conteúdo de seu sentimento. A ausência de liberdades civis burguesas impedia que os novos atores sociais pudessem formular os seus próprios interesses: o sujeito pode se voltar para fora “com interesse” e “com determinada atenção” na medida em que ele “tem um poder em consideração aos objetos” (GW 25,1: p. 540).

Os direitos podem ser sentidos individualmente, mas a forma racional do direito não pode ter uma forma subjetiva de sentimento como sua fonte. Os sentimentos – como o de prazer, alegria, serenidade, dor, medo, esperança, ansiedade, ressentimento e etc. – não têm um conteúdo particular e podem surgir das modificações de um “dato exterior” (*äußerlichen Begebenheit*) (GW 25,1: § 390). A existência de uma esfera política, que se apresenta como um dato exterior aos indivíduos, denuncia a emergência de uma plebe excluída da dinâmica de reconhecimento do bem-estar particular como um direito legal. Uma política de governo formada a partir da mobilização de formas de sentimento se assenta não na base sólida da racionalidade desenvolvida nas instituições sociais, mas apenas no vazio contingente da opinião e dos afetos da plebe.<sup>32</sup> A sua disposição de ânimo contra o estado de direito pode ser então mobilizada por um governo contra as instituições da soberania, que exercem o controle de cima para baixo, e contra as instituições sociais, que exercem o controle de baixo para cima.<sup>33</sup> Ao se legitimar unicamente por meio do voto democrático, a formação da vontade polí-

<sup>32</sup> “[...] surge una visión de la subjetividad política en la cual una pluralidad de prácticas y adhesiones apasionadas entran en un cuadro en el que la racionalidad – ya sea individual o dialógica – ya no es un componente dominante.” (LACLAU, 2005, p. 213) Uma visão reduzida de razão se encontra também no populismo defendido por Mouffe: “Vernunft existiert für Mouffe ohnehin lediglich als ‘Schleier’ vor der eigentlich partikularen, irrationalen, gewaltbegründeten Wirklichkeit.” (ELBE, 2018, p. 111).

<sup>33</sup> “Populist leaders seek to use the legitimacy conferred by democratic elections to consolidate power. They claim direct charismatic connection to ‘the people,’ who are often defined in narrow ethnic terms that exclude big parts of the population. They don’t like institutions and seek to undermine the checks and balances that limit a leader’s personal power in a modern liberal democracy: courts, the legislature, an independent media, and a nonpartisan bureaucracy.” (FUKUYAMA, 2018, p. 8).

tica se detém na determinação abstrata e “homogeneizante” de ser membro de um Estado nacional.<sup>34</sup>

Hegel foi criticado por ter dado um tratamento apenas socioeconômico para a questão da plebe.<sup>35</sup> Ele tinha, no entanto, boas razões para fazer isso. Sua ideia de Estado ético apresenta as condições objetivas para a realização do princípio moderno da liberdade subjetiva: uma constituição assentada sobre os direitos das liberdades particulares, realizados através da dupla mediação do político entre instituições sociais e representação política. A plebe deixa, então, de ser plebe ao estar organizada em instituições sociais e ao poder formular os seus interesses particulares. Incluir politicamente a plebe, sem essa mediação, significa elevar à esfera política o “ponto de vista do negativo em geral”. Se para Hegel essa “maneira de ver da plebe” estava fora do poder executivo – pois ela podia apenas pressupor “da parte do governo uma má vontade ou uma vontade menos ruim” (GW 14,1: § 301) –, ela adquire um caráter puramente destrutivo, que se volta contra as instituições da soberania e da sociedade civil, quando se torna base para uma política de governo. Esse ponto de vista do negativo em geral só se encontra consigo mesmo na determinação abstrata de ser membro de um Estado nacional.

### **Considerações finais**

O populismo atual é o resultado de um processo de dissolução da dupla mediação do político entre instituições sociais e representação política. Por um lado, são as instituições sociais que permitem o desenvolvimento autônomo de interesses particulares, associados a uma forma de vida particular e a uma práxis coletiva. Por outro lado, é a representação política que permite (1) que os interesses particulares possam continuar se reproduzindo autono-

<sup>34</sup> “Sin la producción de vacuidad no hay pueblo, no hay populismo, pero tampoco hay democracia.” (LACLAU, 2005, p. 213) Contra a lógica da autodiferenciação dos interesses, própria à sociedade civil burguesa, o populismo propõe a sua redução a uma cadeia de equivalência de demandas particulares: “Der Preis für die Konstruktion der ‘Äquivalenzkette’ (Laclau 1981d, 181) Proletariat = werktätige Massen = antikapitalistisches Kleinbürgertum = mittleres Kapital = ausgebeutete deutsche Nation, ist keineswegs ein die Klassengrenzen transzendierendes herrschaftskritisches Projekt, sondern der zunehmende Bedeutungsverlust der Signifikanten und damit die Abkehr von begrifflich konturierter Kapitalismus- und Faschismusanalyse zugunsten der Bedienung diffuser Ressentiments gegen ‘Schieber’, ‘Spekulanten’ und ‘Parasiten’, teils ‘jüdischer’ Art.” (ELBE, 2019, p. 24).

<sup>35</sup> “Während ich zu zeigen versucht habe, dass ein genuin wirtschaftliches Problem zu einem politischen wird, scheint der Philosoph selbst diese Argumentation nicht zu teilen: Die Gefahr des Pöbels, vor der er im Abschnitt über die bürgerliche Gesellschaft ausführlich warnt, ist für den Philosophen gebannt.” (SCHILDBACH, 2018, p. 193).

mamente, sem uma significação e atuação imediatamente política, e (2) que os interesses particulares possam formar a base para a formação dos interesses gerais.

O reconhecimento e a realização do bem-estar particular como um direito legal não soluciona as contradições da economia de mercado capitalista e nem a contradição entre interesse sociais e políticos. A dupla mediação do político fornece apenas a base para que essas contradições se desenvolvam e possam ser tratadas racionalmente. A plebe é o resultado da dinâmica antagônica da produção da riqueza capitalista. O único tratamento racional para a sua disposição de ânimo anti-institucional passa por uma constituição que ofereça a possibilidade da formulação de seus interesses particulares por meio da sua inclusão na dupla mediação do político. Foi assim que ela se organizou institucionalmente em torno da luta por direitos sociais. Mas ela deixa de ser plebe para ser classe despossuída. Se por um lado a democracia representativa ofereceu a estrutura racional que permitiu essa integração, por outro lado foi ela mesma – ao abstrair das instituições sociais mediadoras – que dissolveu as bases dessa integração.

Sem a mediação de instituições sociais e políticas, a formação da vontade política está apoiada em critérios que veem da esfera do direito abstrato. Estes podem ser tanto (1) os interesses econômicos (neoliberalismo) como (2) a opinião individual contingente ou a maneira de ver da plebe (populismo). A elevação imediata dessa maneira de ver da plebe à política de governo significa dar uma função hegemônica ao seu “significante vazio”, ou seja, ao seu ponto de vista do negativo. Demandas particulares precisam ser reduzidas a um “equivalente” – isto é, à determinação abstrata de ser membro de um Estado nacional. Com isso, direitos sociais podem deixar de se apresentar como o resultado do reconhecimento legal de reivindicações das instituições sociais da classe despossuída para receber a determinação abstrata de um Estado nacional: sou membro de um Estado nacional, logo sou portador de determinados direitos sociais. Isso tem um efeito explosivo numa economia de mercado globalizada.

387

#### **REFERÊNCIAS:**

ARNDT, A. Der Begriff der Allgemeinheit in der Philosophie des Rechts. In: **Hegel-Jahrbuch** 1993/1994. Org. por Andreas Arndt, Karol Bal e Henning Ottmann. Berlin: Akademie, 1995, p. 89–97.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 9	n. 18	Outubro 2020	p. 365-389
--------------------------	-------	-------	--------------	------------

\_\_\_\_\_. Zum Philosophischen Arbeitsbegriff: Hegel, Marx & Co. In: KODALLE, K.-M. (Org.). **Arbeit und Lebensinn**. Eine aktuelle Herausforderung in historischer und systematischer Perspektive. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2001. (Kritisches Jahrbuch der Philosophie Beiheft 3/2001), p. 99–108.

CASTEL, R. **Les métamorphoses de la question sociale**: Une chronique du salariat. Paris: Fayard, 1995.

DARDOT, P.; LAVAL, C. **Ce cauchemar qui n'en finit pas**. Comment le néolibéralisme défait la démocratie. Paris: La Découverte, 2016.

ELBE, I. Die postmoderne Querfront. Anmerkungen zu Chantal Mouffes Theorie des Politischen. In: **Zeitschrift für Ideologiekritik**, Heft 12/2018, p. 107–127.

\_\_\_\_\_. Politische Macht, Faschismus und Ideologie. Ernesto Laclaus Auseinandersetzung mit Nicos Poulantzas. In: **Rote-Ruhr-Uni**. Disponível em: [http://www.rote-ruhr-uni.com/cms/IMG/pdf/poulantzas\\_und\\_laclau\\_langtext.pdf](http://www.rote-ruhr-uni.com/cms/IMG/pdf/poulantzas_und_laclau_langtext.pdf). Acesso em: 28/11/2019.

FUKUYAMA, F. **The demand for dignity and the politics of resentments**. New York: Macmillan, 2018. (iBook Edition).

HABERMAS, J. **Im Sog der Technokratie**. Berlin: Suhrkamp, 2013.

HEGEL, G. W. F. **Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse**. GW 14,1. Hamburg: Meiner, 2009.

\_\_\_\_\_. **Vorlesungsmanuskripte II (1816–1831)**. GW 18. Hamburg: Meiner, 1995.

\_\_\_\_\_. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)**. GW 20. Hamburg: Meiner, 1992.

\_\_\_\_\_. **Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes**. Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1822 und 1825. GW 25,1. Hamburg: Meiner, 2008.

\_\_\_\_\_. **Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte**. Nachschriften zu dem Kolleg des Wintersemesters 1822/23. GW 27,1. Hamburg: Meiner, 2015.

HERZOG, L. **Inventing the Market: Smith, Hegel and Political Theory**. Oxford: Oxford University Press, 2013.

\_\_\_\_\_. Duas maneiras de “domar” o mercado: por que Hegel precisa da polícia e das corporações. In: **Revista Eletrônica Estudos Hegelianos**, ano 16, n. 28, 2019, p. 23–42.

JAEGGI, R. Was ist Ideologiekritik? In: JAEGGI, R.; WESCHE, T. (Org.). **Was ist Kritik?** Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2009, p. 266–295.

\_\_\_\_\_. **Kritik von Lebensformen**. Berlin: Suhrkamp, 2014.

JAESCHKE, W. Es ist ein Begriff der Freiheit in Religion und Staat. In: ARNDT, A.; IBER, C.; KRUCK, G. (Org.). **Staat und Religion in Hegels Rechtsphilosophie**. Berlin: Akademie, 2009, p. 9–22.

KERVEGAN, J.-F. **L'Effectif et le Rationnel: Hegel et L'esprit objectif**. Paris: Vrin, 2007.

KOSELLECK, R. **Preußen zwischen Reform und Revolution: Allgemeines Landrecht, Verwaltung und soziale Bewegung von 1791 bis 1848**. München: Klett-Cotta, 1989.

LACLAU, E. **La razón populista**. Buenos Aires: FCE, 2005.

MARX, K. Publizistische Arbeiten. In: **Karl Marx: Werke, Artikel, literarische Versuche bis März 1843**. MEGA I,1. Berlin: Dietz, 1975, p. 93–366.

\_\_\_\_\_. Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In: **Karl Marx: Werke, Artikel, Entwürfe März 1843 bis 1844**. MEGA I,2. Berlin: Dietz, 1982, p. 5–137.

\_\_\_\_\_. Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: **Karl Marx: Werke, Artikel, Entwürfe März 1843 bis 1844**. MEGA I,2. Berlin: Dietz, 1982, p. 170–183.

\_\_\_\_\_. Briefe aus den “Deutsch-Französischen Jahrbüchern”. In: **Karl Marx: Werke, Artikel, Entwürfe März 1843 bis 1844**. MEGA I,2. Berlin: Dietz Verlag, 1982. p. 469–489.

\_\_\_\_\_. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Erster Teil. In: **Karl Marx: Ökonomische Manuskripte 1857/58**. MEGA II,1.1. Berlin: Dietz, 1976.

\_\_\_\_\_. **Das Kapital**. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Hamburg 1890. MEGA II,10. Berlin: Dietz, 1991.

MOUNK, Y. **The people vs. democracy: why our freedom is in danger and how to save it**. Cambridge; Massachusetts: Harvard University Press, 2018.

NEUHOUSER, F. **Foundations of Hegel's social theory: Actualizing Freedom**. Cambridge; Massachusetts; London: Harvard University Press, 2000.

RUDA, F. **Hegels Pöbel**. Eine Untersuchung der “Grundlinien der Philosophie des Rechts”. Konstanz: Konstanz University Press, 2011.

SCHILDBACH, I. **Armut als Unrecht**. Zur Aktualität von Hegels Perspektive auf Selbstverwirklichung, Armut und Sozialstaat. Bielefeld: Transcript, 2018.

## ARMUT ALS UNRECHT, SOZIALSTAAT ALS ANTWORT? – HEGEL UND MARX IM VERGLEICH

Ina Schildbach<sup>1</sup>

### Zusammenfassung:

Hegel und Marx haben sich beide mit dem Phänomen der Armut auseinandergesetzt: Was sind die Ursachen dessen, dass ein Teil der Gesellschaftsmitglieder unter materieller Deprivation leidet und also – in unterschiedlicher Quantität – in seinen Verwirklichungsmöglichkeiten eingeschränkt ist? Im Beitrag werden Identitäten und Differenzen der Analysen herausgearbeitet und gezeigt, inwiefern sie auf Basis ihrer unterschiedlichen Definition zu Armut zu entgegengesetzten Antworten gelangen: Während Hegel das Gemeinwesen als Sozialstaat in die Pflicht nehmen möchte, kann für Marx der kritikwürdige Zustand nur durch eine Beseitigung der Rechtsprinzipien dieses Staates selbst das Unrecht beenden.

**Schlüsselbegriffe:** Armut, Ungleichheit, Armutsursache, Sozialstaat, Privateigentum.

## POVERTY AS INJUSTICE, THE WELFARE STATE IN RESPONSE? – A COMPARISON OF HEGEL AND MARX

### Abstract:

Hegel and Marx both dealt with the phenomenon of poverty: What are the reasons why some members of society suffer from material deprivation and are therefore - in varying quantities - restricted in their ability to realise their potential? The article elaborates identities and differences in their analyses and shows to what extent they arrive at opposing answers based on their different definitions of poverty. While Hegel wants to make the community as a welfare state responsible for remedying poverty as an injustice, for Marx the state of poverty worthy of criticism can only be remedied by eliminating the legal principles of this state which are responsible for the creation of poverty.

**Keywords:** Poverty, inequality, cause of poverty, welfare state, private property.

„Das Tier ist ein Partikulares, es hat seinen Instinkt und die abgegrenzten, nicht zu übersteigenden Mittel der Befriedigung. [...]. Das Bedürfnis der Wohnung und Kleidung, die Notwendigkeit, die Nahrung nicht mehr roh zu lassen, sondern sie sich adäquat zu machen und ihre natürliche Unmittelbarkeit zu zerstören, macht, daß es der Mensch nicht so bequem hat wie das Tier und es als Geist auch nicht so bequem haben darf“ (Hegel, GPR, § 190 Zus.), so G. W. F. Hegel in den Grundlinien. Dem Philosophen zufolge ist es dem Menschen immanent, dass er seine Bedürfnisse und die Mittel ihrer Befriedigung vervielfältigt und kultiviert – und insofern ist ihm jede Konsumkritik, die an der Bindung an Äußeres einen Mangel festmacht, fremd.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Dr. Ina Schildbach, Lehrbeauftragte an mehreren bayerischen Hochschulen und politische Bildungsreferentin, promovierte über den Armutsbegriff bei Hegel. Forschungsschwerpunkte: Armuts- und Sozialstaatsforschung, politische Ökonomie, Nationalismus und Rassismus. Kontakt: ina.schildbach@thnuernberg.de

<sup>2</sup> Andere deuten Hegels Ausführungen hingegen durchaus im Sinne einer kritischen Einstellung gegenüber dem Konsum (vgl. bspw. Vieweg, 2012, S. 292; zustimmend hingegen Schnädelbach, 2000, S. 276).

Darin stimmt er mit Karl Marx überein, der die mangelhafte Befriedigung der materiellen Bedürfnisse eines großen Teils dieser Gesellschaft bekanntlich zum Springpunkt seiner Kritik an diesem System macht. Armut stellt auch für Hegel ein zentrales Thema<sup>3</sup> dar – wenn auch zugleich in anderer Weise als bei Marx, was im Argumentationsgang des Artikels entwickelt werden soll: Er differenziert zwischen Armut aufgrund von natürlichem Mangel und Armut „im Zustande der Gesellschaft“, wobei sie bei letzterer „sogleich die Form eines *Unrechts*, was dieser oder jener Klasse angetan wird“ (Hegel, GPR, § 244 Zus., Hervorh. I. S.), annimmt. Meines Erachtens würde Marx diese Formulierung als „Unrechts“ aus darzulegenden Gründen negieren.

Ich möchte im Folgenden in vier Thesen<sup>4</sup> darlegen, inwiefern sich Hegel und Marx hinsichtlich der Bestimmung und Problematisierung von Armut unterscheiden bzw. übereinstimmen: Worin liegen die Ursachen der Armut? Unter welcher Perspektive wird sie analysiert und welche Konsequenzen ziehen sie hieraus?

**1. Eine Erkenntnis Hegels im Kontext der Armutforschung ist, dass es in der bürgerlichen Gesellschaft aufgrund des Eigentumsrechts notwendigerweise Armut geben muss. Ihm zufolge wird die Not der auf Arbeit angewiesenen Klasse immer größer.**

391

Wie im Eingangszitat deutlich wurde, stellt die Ausdifferenzierung der Bedürfnisse für Hegel ein Moment der Freiheit des Menschen dar. Wie nun gelangt er an die Mittel ihrer Befriedigung?

Die Möglichkeit der Befriedigung derselben ist hier in den gesellschaftlichen Zusammenhang gelegt, welcher das allgemeine Vermögen ist, aus dem alle ihre Befriedigung erlangen. Die unmittelbare Besitzergreifung (§ 488) von äußeren Gegenständen als Mitteln hierzu findet in dem Zustande, worin dieser Standpunkt der Vermittlung realisiert ist, nicht mehr oder kaum statt; die Gegenstände sind Eigentum. Deren Erwerb ist einerseits durch den Willen der Besitzer, der als besonderer die Befriedigung der mannigfaltig bestimmten Bedürfnisse zum Zwecke hat, bedingt und vermittelt, sowie andererseits durch die immer sich erneuernde Hervorbringung austauschbarer Mittel durch eigene Arbeit; diese Vermittlung der Befriedigung durch die Arbeit aller macht das allgemeine Vermögen aus (Hegel, Enz. III, § 524).

Die erste und abstrakteste Bestimmung hierzu ist Hegel zufolge darin zu sehen, dass die Bedürfnisbefriedigung durch den gesellschaftlichen Zusammenhang bestimmt ist. Da

<sup>3</sup> In der Hegel-Forschung wird dieser Punkt zumeist übersehen oder ausgeblendet. Für eine ausführliche Darlegung des Forschungsstandes hierzu sowie eine detaillierte Darlegung der Hegelschen Analyse siehe Schildbach, 2018.

<sup>4</sup> Trotz der eventuell etwas apodiktisch anmutenden Thesenform habe ich mich für diese entschieden, da so der Kern meiner Argumentation unmittelbar ersichtlich wird.



von einer Gesellschaft die Rede ist, in der fast alle Dinge bereits Eigentum sind, kann man sich diese nicht mehr unmittelbar aneignen. Vielmehr muss man sich mit dem jeweiligen Eigentümer einer Sache in Beziehung setzen und ihm dabei gemäß des „do ut des“ etwas für den Austausch anbieten. Denn, so Hegel an anderer Stelle, Eigentümer einer Sache zu sein, ist gleichbedeutend mit einem „absoluten Zueignungsrecht des Menschen“ (Hegel, GPR, § 44). Damit ist diese „für jede andere Person ein Unantastbares“ (Hegel, Enz. III, § 385, Zus.). Möchte ein anderer sich also mein Eigentum aneignen, so Hegels Folgerung im Zitat, muss dieser über austauschbare Waren verfügen, die man – in der Regel<sup>5</sup> – durch eigene Arbeit produziert. Allein auf dieser Basis kann ein Wille zur rechtmäßigen Hergabe der eigenen Dinge entstehen.<sup>6</sup>

Dabei sind die – rechtlich gesehen – freien und gleichen Eigentümer hinsichtlich ihrer materiellen Mittel höchst unterschiedlich ausgestattet. Während einige über eine „unmittelbare eigene Grundlage (Kapital)“ (Hegel, GPR, § 200, Anm. im Original) verfügen, sind andere auf ihre „Geschicklichkeit“ verwiesen, „welche ihrerseits wieder selbst durch jenes, dann aber durch die zufälligen Umstände bedingt ist, deren Mannigfaltigkeit die Verschiedenheit in der Entwicklung der schon für sich ungleichen natürlichen körperlichen und geistigen Anlagen hervorbringt“ (ebd.). Wer nicht über genügend Kapital verfügt, das über Investitionen immer wieder reproduziert und im Erfolgsfall vergrößert wird, muss also seine eigene Arbeitsfähigkeit zu Markte tragen, um dort einen Tauschpartner zu finden, der ihm für den Einsatz seiner Arbeitspotenz einen Lohn zahlt. Nur dadurch wird der an sich Mittellose zu einem auf dem Warenmarkt nachfragekräftigen Eigentümer.

Denn in der Regel setzen die Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft ihre Fähigkeiten nicht mehr so ein, dass sie autonom Produkte herstellen, die sie anschließend auf dem Markt tauschen. Vielmehr gibt es eine zunehmende Mechanisierung und damit „Teilung der Arbeit“ (Hegel, GPR, § 198), wodurch sich „die Abhängigkeit und die Wechselbeziehung der Menschen für die Befriedigung der übrigen Bedürfnisse zur gänzlichen Notwendigkeit“ (Hegel, GPR, §198) vervollständigt. Sie sind darauf angewiesen, einen Arbeitsplatz zu finden,

<sup>5</sup> „In der Staatswirtschaft sind daher die blossen Konsumenten sehr schlecht angeschrieben, die Kapitalisten, die Hummeln der Gesellschaft, sie sind nicht produktiv, bringen nicht Mittel heran für die Anderen, sie haben diese Mittel, bringen aber keine hervor“ (Hegel, GSGPR IV, S. 499 zu § 196).

<sup>6</sup> Die Analyse bewegt sich hier rein auf der Ebene dessen, welche Konsequenzen die Rechtsprinzipien des Eigentums haben. Hegel zufolge ist eine davon, dass andere Menschen allein als Eigentümer und damit potentielle Tauschpartner in den Blick genommen werden. „Im Rechte kommt es nicht darauf an, ob der Wille der anderen etwas möchte in Beziehung auf meinen Willen, der sich Dasein im Eigentum gibt. Im Moralischen dagegen handelt es sich um das Wohl auch anderer, und diese positive Beziehung kann erst hier eintreten“ (Hegel, GPR, § 113 Zus.).

wobei sie hierbei in Konkurrenz zu anderen und deren Qualifikationen stehen:<sup>7</sup> Die unterschiedlichen natürlichen und erworbenen Charakteristika der Individuen hinsichtlich Physis und Geist werden vom Arbeitgeber nach seinen Interessen verglichen, wodurch manche nicht oder nur zu schlechteren Bedingungen beschäftigt werden.

Durch diese Funktionsweise einer auf dem Prinzip Eigentum basierenden Ökonomie geht – in heutigen Worten formuliert – die Schere zwischen Arm und Reich immer weiter auseinander:

Durch die Verallgemeinerung des Zusammenhangs der Menschen durch ihre Bedürfnisse und der Weisen, die Mittel für diese zu bereiten und herbeizubringen, vermehrt sich die Anhäufung der Reichtümer – denn aus dieser gedoppelten Allgemeinheit wird der größte Gewinn gezogen – auf der einen Seite, wie auf der anderen Seite die Vereinzelung und Beschränktheit der besonderen Arbeit und damit die Abhängigkeit und Not der an diese Arbeit gebundene Klasse, womit die Unfähigkeit der Empfindung und des Genusses der weiteren Freiheiten und besonders der geistigen Vorteile der bürgerlichen Gesellschaft zusammenhängt (Hegel, GPR, §243).

Während Eigentümer mit Kapital ihren Reichtum vermehren können, indem sie mittellose Eigentümer für sich arbeiten lassen, werden die Personen, die allein über ihre Geschicklichkeit bzw. Arbeitsfähigkeit verfügen, tendenziell immer ärmer. Diese Klasse ist auf einen Arbeitgeber angewiesen und dies umso mehr, als jegliche autonome Reproduktion und Subsistenz unmöglich werden. Ob der Tauschakt auf dem Arbeitsmarkt jedoch gelingt, ist rein kontingent<sup>8</sup>: Wie brauchbar ist die eigene Physis für bestimmte Arbeiten?<sup>9</sup> Benötigen die Unternehmer die eigene Qualifikation? Wie viele Arbeiter werden mit dieser Ausstattung gebraucht? Wie ist die Konkurrenzlage zwischen den Arbeitern und wie zwischen den Unternehmern? Herrscht eine Phase des Wachstums oder der Krise? All diese Punkte beeinflussen den Konkurrenzerfolg des einzelnen Eigentümers auf dem Arbeitsmarkt, wobei er selbst nur seine Qualifikationen in der Hand hat – nicht jedoch, ob dieser Versuch, sich für andere Subjekte brauchbar zu machen, auch tatsächlich gelingt.

Wie Hegel ausführt, sind die Konsequenzen der Exklusion verheerend: Die materielle Deprivation wirkt sich auch auf die Genussfähigkeit und die geistigen Potenzen der betroffenen Individuen aus. Sie verlieren ihre Qualifikationen oder bilden sie durch die fehlende Berufspraxis zumindest nicht weiter aus, sie haben einen schlechteren bis keinen

<sup>7</sup> „[D]er Mensch ist auf den Standpunkt des Kampfes gestellt“ (Hegel, GSGPR § 195, S. 495).

<sup>8</sup> „[D]ie Möglichkeit der Teilnahme an dem allgemeinen Vermögen für die Individuen [bleibt, I.S.] noch von der objektiven Seite den Zufälligkeiten unterworfen, und um so mehr, je mehr sie Bedingungen der Geschicklichkeit, Gesundheit, Kapital usw. voraussetzt“ (Hegel, GPR, § 237).

<sup>9</sup> Damit ist selbstredend kein Werturteil über das Individuum gefällt. Vielmehr zeigt sich die Brutalität des Maßstabs der Brauchbarkeit sowie die der Macht, diesen auch geltend machen zu können.

Zugang zum Gesundheits- und Rechtssystem und sind insofern von sämtlichen Freiheiten der bürgerlichen Gesellschaft ausgeschlossen (Hegel, GPR, § 241, GSGPR, S.606 zu § 241).

**2. Marx differenziert zwischen zwei Formen der Armut: dem „Pauperismus“ und der Armut der einen Arbeitsplatz innehabender Lohnarbeiter, wodurch sich seine Argumentation von der Analyse Hegels abgrenzt.**

Auch Marx analysiert, was es bedeutet, wenn sich eine Gesellschaft in der Rechtsform des Eigentums reproduziert und auch er gelangt zu dem Schluss, dass hierdurch notwendigerweise Armut entsteht. Allerdings bestimmt er den Personenkreis der von Armut Betroffenen und damit diese selbst anders als Hegel. Der Kern der Marxschen Theorie bildet meines Erachtens der Nachweis, dass neben dem Phänomen des „Pauperismus“ (Marx, Kapital I, MEW 23, S. 673f.) auch „normale“ Lohnarbeiter, die einer Beschäftigung nachgehen, per definitionem arm sind.

Zunächst soll die erste Form näher betrachtet werden, bei deren Analyse Marx meines Erachtens mit Hegel übereinstimmt<sup>10</sup>. Die Angehörigen der Klasse, die nicht über Kapital verfügt, können als „doppelt freie Lohnarbeiter“ bestimmt werden: „frei in dem Doppelsinn, daß er als freie Person über seine Arbeitskraft als seine Ware verfügt, daß er andererseits andre Waren nicht zu verkaufen hat, los und ledig, frei ist von allen zur Verwirklichung seiner Arbeitskraft nötigen Sachen“ (Marx, Kapital I, MEW 23, S. 183). Der moderne Eigentümer ist also kein Leibeigener, sondern als freie Rechtsperson anerkannt. Diese rechtliche Freiheit, die gleichbedeutend ist mit der Anerkennung seines Willens, ist Voraussetzung für den Tauschakt durch ein Vertragsverhältnis. Und zugleich verfügt er über keinerlei Mittel außer seiner eigenen Arbeitsfähigkeit, sodass er diese Ware also auf dem Markt anbieten muss, um den durch das Eigentum garantierten umfassenden Ausschluss zu überwinden. Insofern ist der Arbeiter an sich arm:

Im Begriff des freien Arbeiters liegt schon, daß er Pauper ist: virtueller [der Möglichkeit nach] Pauper. Er ist seinen ökonomischen Bedingungen nach bloßes lebendiges Arbeitsvermögen, also auch mit den Bedürfnissen des Lebens ausgestattet. Bedürftigkeit nach allen Seiten hin, ohne objektives Dasein als Arbeitsvermögen zur Realisierung desselben. Kann der Kapitalist seine Surplusarbeit nicht brauchen, so kann er seine notwendige nicht verrichten; seine Lebensmittel nicht produzieren. Kann sie dann nicht durch den Austausch erhalten, sondern, wenn er sie erhält, nur dadurch, daß Almosen von der Revenue für ihn abfallen. Als Arbeiter kann er nur leben, soweit er sein Arbeitsvermögen gegen den Teil des Kapitals austauscht, der den Arbeitsfonds bildet. Dieser Austausch selbst ist an für ihn zufällige, gegen sein organisches Sein gleichgültige Bedingungen

<sup>10</sup> Marxens Erkenntnisse können in der gebotenen Kürze hier lediglich angedeutet werden. Eine ausführliche Darstellung findet sich unter anderem bei Iber, 2005.

geknüpft. Er ist also virtualiter [als Möglichkeit] Pauper (Marx, Grundrisse, MEW 42, S. 505, Einfügungen I.S.).

Ob er sich durch den Verkauf seiner Arbeitskraft zu reproduzieren vermag oder nicht, stellt eine reine Zufälligkeit dar. Er hat die notwendigen Bedingungen hierfür nicht in der Hand und ist fremden Kalkulationen unterworfen, die die Macht haben, ein Urteil der Unbrauchbarkeit über ihn zu fällen. Die Kalkulationen dieser Subjekte stehen in keinem Verhältnis zum Bedürfnis der Lohnarbeiter nach Reproduktion durch bezahlte Arbeit. Die Betroffenen sind Teil der „Überbevölkerung“ (Marx, Kapital I, MEW 23, S. 673f.)<sup>11</sup> – nicht in dem Sinne, dass sie zu viele sind, um sie mit Gütern zu versorgen, sondern zu viele gemessen an den Bedürfnissen des Kapitals nach Arbeitskräften.<sup>12</sup>

Abgesehen von dieser besonderen Not der im Verhältnis zum Bedarf der Unternehmer überflüssigen Bevölkerung sind Marx zufolge auch alle anderen Arbeiter/innen, die in einem Lohnverhältnis stehen, von Armut betroffen. In dieser Gleichsetzung zwischen der Arbeiterklasse und Armut besteht die wesentlichste Differenz zur Hegelschen Analyse.<sup>13</sup>

Wenn es einem mittellosen Eigentümer gelingt, einen Arbeitsplatz zu finden und damit ein Einkommen zu erhalten, das ihm die Möglichkeit der zahlungsfähigen Nachfrage auf dem Warenmarkt eröffnet, ist er Marx zufolge deswegen dem Status der Armut nicht entronnen. Zum einen bleibt er im Allgemeinen den zuvor entwickelten Bestimmungen unterworfen; er ist insofern also auch als Arbeitsplatzbesitzer virtueller Pauper – die Potenz kann jederzeit wieder zur Realität werden.<sup>14</sup> Zum anderen kommt Marx außerdem zu dem Schluss, dass das Lohnarbeitsverhältnis nicht die Aufhebung der materiellen Deprivation bedeutet, sondern diese vielmehr in mehrerlei Hinsicht perpetuiert. Sich in das Arbeits- bzw. Dienstverhältnis zu begeben, stellt an sich bereits ein Moment der bleibenden Armut dar, denn schließlich ist die Arbeit „die eigene Lebenstätigkeit des Arbeiters, seine eigene Lebensäußerung“ (MEW 6, Lohnarbeit, S.400), die er allein aus Not verkauft: „Er arbeitet, um zu leben. Er rechnet die Arbeit nicht selbst in sein Leben ein, sie ist vielmehr ein Opfer seines Lebens“ (ebd.). Und insofern fängt für ihn das eigentliche Leben auch erst da an, „wo diese Tätigkeit aufhört, am Tisch, auf der Wirtshausbank, im Bett. Die zwölfstündige Arbeit

<sup>11</sup> Eine genauere Ausdifferenzierung der vom Pauperismus Betroffenen findet sich bei Paugam, 2008, S. 48f.

<sup>12</sup> In diesem Sinne kritisiert er auch Thomas Robert Malthus` Vorstellungen einer absoluten Überbevölkerung unabhängig von den Bestimmungen der Ökonomie (vgl. Marx, Grundrisse, MEW 42, S. 508).

<sup>14</sup> Nach wie vor muss er „der Sklave der andern Menschen sein [...], die sich zum Eigentümer der gegenständlichen Arbeitsbedingungen gemacht haben“ (Marx, Gothaer Programm, MEW 19, S. 15) und „[m]it der Durchsetzung des Kapitalverhältnisses gehört Arbeitslosigkeit zum Arbeiterdasein“ (Iber, 2005, S. 264).

dagegen hat ihm keinen Sinn als Weben, Spinnen, Bohren usw., sondern als *Verdienen*, das ihn an den Tisch, auf die Wirtshausbank, ins Bett bringt“ (ebd., S. 400f.).

Und dieses Verdienen-Müssen ist kein Zweck, der sich für den Arbeiter nach getanen Dienst erledigt, sondern eine Aufgabe, die sich aufgrund des Lohnverhältnisses immer wieder neu stellt: Die Zahlung des Lohns die Weise, wie die Arbeit entgolten und der Arbeiter damit von den von ihm hergestellten Produkte rechtmäßig getrennt wird. Der Nutzen der Arbeit fällt damit völlig auf die Seite des Kapitalisten, der die Gebrauchswerte auf dem Warenmarkt gewinnbringend verkaufen und die Einnahmen reinvestieren kann. Sein Vermögen wächst also qua Verfügung über Kapital bzw., wie Hegel es ausdrückt, seiner „unmittelbare[n] eigene[n] Grundlage“, die ihm auf Basis des Eigentumsrechts die Möglichkeit gibt, alle Elemente des Produktionsprozesses einzukaufen und damit über sie zu verfügen.

Der Arbeiter hingegen kann sich eine Zeitlang vom Lohn reproduzieren, bis dieser aufgebraucht ist und er sich also erneut einen absoluten Ausschluss von den Produkten gegenüber sieht. Er benötigt seinen Lohn zur „unmittelbaren Konsumtion“ (Marx, Lohnarbeit, MEW 6, S. 409). So wiederholt sich der Verkauf seiner Ware, der Arbeitskraft; in der von ihm eingenommenen Geldsumme drückt sich nicht die Überwindung der Armut, sondern lediglich die quantitativ begrenzte und damit beschränkte Zugriffsmöglichkeit auf den Reichtum der Gesellschaft aus. Anders formuliert bedeutet dies, dass es für die lohnabhängige Bevölkerung normal ist, einen Arbeitstag lang ihre Lebenszeit, ihren Willen und damit die Inanspruchnahme von Physis und Geist in den Dienst eines anderen Eigentümers zu stellen, der von diesem in seinem Sinne Gebrauch macht, und diesen Vorgang, der „nur ein Mittel, um existieren zu können“ (ebd.) ist, ein Arbeitsleben lang zu wiederholen.

Dabei schließt dieser Marx zufolge einen Gegensatz zu den Interessen der Arbeitnehmer ein: Je geringer der Lohn und insofern also je kleiner die Geldsumme, die den Arbeitern eine Teilhabe am von ihnen geschaffenen Warenreichtum ermöglicht, desto größer der Gewinn des Unternehmers (vgl. Marx, Lohnarbeit, MEW 6, S. 413ff.). Darin liegt zum Beispiel auch begründet, weswegen die Bestimmung der grundsätzlichen Armut der Lohnarbeiter auch in Zeiten eines allgemeinen und anhaltenden Wachstums nicht aufgehoben ist: Ihre Rolle im Produktionsprozess führt dazu, dass ihr relativer Ausschluss vom Reichtum nützlich für dieses System und die ökonomisch profitierenden Subjekte ist und kann somit innerhalb desselben nicht behoben werden, bzw. „die Interessen des Kapitals und die

Interessen der Lohnarbeit sich schnurstracks gegenüberstehen“ (Marx, Lohnarbeit, MEW 6, S. 415).

Die Nützlichkeit der Armut wird auch deutlich an der Rolle der Arbeiter im Produktionsprozess. Aus den bisher entwickelten Momenten ergibt sich, dass die Gestaltung des Arbeitstages den Interessen der Arbeitnehmer zuwider laufen muss: Je länger und intensiver sie tätig sind, desto mehr Waren werden für den Verkauf produziert und desto größer ist dementsprechend der potentielle Gewinn des Unternehmers. So folgert Marx in den Grundrissen: „Die Arbeitszeit als Maß des Reichtums setzt den Reichtum selbst als auf der Armut begründet“ (Marx, Grundrisse, MEW 42, S. 604).

Das in dieser Bestimmung eingeschlossene Interesse der Kapitalisten an Produktivkraftsteigerungen zum Zwecke des Wachstums seines Vermögens durch einen Zuwachs an verkaufbaren Produkten offenbart einen weiteren Aspekt der zweiten Armutsform. Im dadurch wachsenden Reichtum, der von den Arbeitnehmern geschaffen wird, manifestiert sich sogar ein zunehmender Ausschluss der ihn Produzierenden: Offenbar können durch immer produktivere Maschinen Waren schneller hergestellt werden, sodass die Exklusion der Produzenten relativ zum verfügbaren Reichtum wächst. Die Arbeiterklasse eines Landes benötigt eine immer kürzere Zeit zur Herstellung der für ihre Reproduktion notwendigen Güter, wodurch ein immer größerer Anteil des Arbeitstages Mehrprodukt für die Kapitalistenklasse erzeugt. Die Möglichkeit der Befriedigung ihrer Bedürfnisse ist dadurch „gefallen im Vergleich mit den vermehrten Genüssen des Kapitalisten, die dem Arbeiter unzugänglich sind, im Vergleich mit dem Entwicklungsstand der Gesellschaft überhaupt“ (Marx, Lohnarbeit, MEW 6, S. 412).

Durch die Produktivkraftentwicklung steigt wiederum der Pauperismus bzw. die Anzahl der Überbevölkerung, weil nun relativ weniger Menschen zur Herstellung der gleichen Warenmenge benötigt werden: „Mit der durch sie selbst produzierten Akkumulation des Kapitals produziert die Arbeiterbevölkerung also im wachsenden Umfang die Mittel ihrer eignen relativen Überzähligmachung“ (Marx, Kapital I, MEW 23, S. 660). Dadurch wird ein „Teil[] der Arbeiterklasse zu erzwungenem Müßiggang durch Überarbeit des anderen Teils, und vice versa“ (ebd., S. 661) verdammt.<sup>15</sup>

Welche Schlussfolgerungen ziehen Hegel und Marx nun aus ihren Diagnosen?

<sup>15</sup> Dabei ist es nicht zutreffend, dass Marx eine „absolute Verelendungstheorie“ (Iber, 2005, S. 264) vertritt, wie seine Analysen häufig aufgefasst werden, sondern in dem erläuterten Sinne eine „relative Verelendungstheorie, wonach der relative Abstand zwischen Armen und Reichen immer mehr wächst, und eine Theorie nützlicher Armut“ (ebd.).

**3. Aus ihrer Diagnose der Notwendigkeit von Armut ziehen Hegel und Marx konträre Schlussfolgerungen: Während sie Hegel zufolge durch den Sozialstaat auf ihre relative Form begrenzt werden muss, argumentiert Marx für die Aufhebung der Prinzipien, die Armut verursacht.**

Weder Hegel noch Marx belassen es bei der Analyse der politökonomischen Gesetzmäßigkeiten und der Diagnose, dass es immer von Armut Betroffene geben wird: „Die wichtige Frage, wie der Armut abzuhelfen sei, ist eine vorzüglich die moderne Gesellschaft bewegende und quälende“ (Hegel, GPR, § 244, Zus.), so konstatiert Hegel in den Grundlinien – stellt jedoch auch fest: „Die Frage wie der Armuth zu helfen ist, ist sehr schwer zu beantworten“ (Hegel, GSGPR, S. 611 zu § 245).

In diesem Sinne diskutiert der Philosoph mehrere mögliche Maßnahmen, die er alle aus unterschiedlichen Gründen verwirft: Weder die künstliche, also nicht den Marktgesetzen folgende Schaffung von Arbeitsplätzen, noch Gemeineigentum, die (stärkere) Besteuerung von Vermögenden, die Kolonisation oder die Mildtätigkeit der Privatsubjekte stellen für ihn adäquate Antworten dar.<sup>16</sup> Letzteres lehnt er deswegen ab, da die Abhilfe dann allein dem Zufall bzw. dem guten Willen der Individuen überlassen wird (vgl. Hegel, GPR, § 242, GSGPR, S. 527 zu § 207). Dies kann jedoch angesichts der Systematik der Armutserzeugung keine ausreichende Lösung darstellen.

Nach einigen Paragraphen, in denen potentielle Strategien diskutiert werden, kommt er letztlich zu dem Schluss, dass der Staat sich als *sozialer* betätigen muss, indem er beispielsweise eine Art Existenzminimum garantiert: „Die polizeiliche Aufsicht und Vorsorge hat den Zweck, das Individuum mit der allgemeinen Möglichkeit zu vermitteln, die zur Erreichung der individuellen Zwecke vorhanden ist. Sie hat für Straßenbau, Brückenbau, Taxation der täglichen Bedürfnisse sowie für die Gesundheit Sorge zu tragen“ (Hegel, GPR, § 236, Zus.; vgl. auch Hegel, GPR, § 249).<sup>17</sup> Es handelt sich hierbei um Bedingungen für die Betätigung der Eigentümer, die jedoch die Wirtschaft selbst nicht hervorzubringen vermag. An mehreren Beispielen macht Hegel deutlich, dass es einer übergeordneten Instanz bedarf,

<sup>16</sup> Ausführlich hierzu siehe Ruda, 2011 oder Schildbach, 2018, S. 161ff.

<sup>17</sup> „Hegels Analyse [muss, I.S.], richtig verstanden, zur Konzeption eines Sozialstaates führen [...] – nur er lässt einerseits die Gesellschaft frei und gesteht ihr das moderne Recht der Besonderheit zu, ohne jedoch andererseits tatenlos den Verwicklungen zuzusehen, in die die bürgerliche Gesellschaft ohne staatliche Lenkung und Kontrolle notwendig stürzt (Höfle, 1988, S. 556, vgl. auch Vieweg, 2012, S. 309 sowie Schnädelbach, 2000, S. 289).

die regulierend in das Marktgeschehen eingreift und dadurch langfristig die ökonomische Ordnung und die Möglichkeit der Teilnahme aller Personen als freie Eigentümer garantiert.<sup>18</sup>

Denn nur, wenn das Existenzminimum der von Armut Betroffenen gewährt ist, bleiben diese weiterhin als Personen bzw. rechtsfähige Subjekte erhalten, die auf dem Arbeits- und Warenmarkt Verträge schließen können. Insofern besteht für Hegel die Antwort darin – modern gesprochen –, die absolute Form der Armut durch das Eingreifen des Staates als Sozialstaat zu verhindern und sie auf ihre relative Form zu begrenzen. Letztere, deren Existenz schließlich unterstellt ist, wenn es einen sozialen Staat in einem Gemeinwesen gibt, stellt für ihn keinen Analyse- und Sorgegegenstand mehr dar. Doch weswegen ist Armut einerseits eine „quälende“ Frage, die andererseits jedoch ihre Brisanz verliert, sobald sie beschränkt wird durch die Staatsaufgabe der „die durch Befähigung bedingte Sicherung der Subsistenz“ (Hegel, GPR, § 253)?

Ich möchte dafür argumentieren, dass dies in Hegels staatsapologetischen Perspektive begründet liegt, die Armut nicht an sich als zu beseitigenden Missstand auffasst, sondern dies nur in Relation zur potentiellen Gefahr, die die materielle Deprivation für die Eigentumsordnung und den Staat bedeutet. Aus mehreren Gründen stellt absolute Armut eine Herausforderung für den Staat dar. Ganz unmittelbar bedeutet sie einen Selbstwiderspruch zu den Rechtsprinzipien Person und Eigentum, die sie zugleich hervorbringt: Menschen, die in ihrer Existenz bedroht sind, verlieren ihre Fähigkeit, an der bürgerlichen Gesellschaft teilzunehmen. Ohne rechtsfähigen Willen sind sie schließlich kein vertragsfähiges Subjekt mehr.

Außerdem bedeutet Armut Hegel zufolge zugleich die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit, dass ein sogenannter „Pöbel“ entsteht. Dieser ist nicht einfach durch die materielle Lage charakterisiert, sondern zusätzlich durch eine unsittliche Einstellung:

Die Armut an sich macht keinen zum Pöbel: dieser wird erst bestimmt durch die mit der Armut sich verknüpfende Gesinnung, durch die innere Empörung gegen die Reichen, gegen die Gesellschaft, die Regierung usw. Ferner ist damit verbunden, daß der Mensch, der auf die Zufälligkeit angewiesen ist, leichtsinnig und arbeitsscheu wird (Hegel, GPR, § 244 Zus.).

Dies gilt es zu verhindern,<sup>19</sup> unter anderem aufgrund der unmittelbaren Bedrohung, die eine solche Einstellung für das Bestehen der Gesellschaftsordnung bzw. für den inneren

<sup>18</sup> „Die polizeiliche Vorsorge verwirklicht und erhält zunächst das Allgemeine, welches in der Besonderheit der bürgerlichen Gesellschaft enthalten ist, als eine äußere Ordnung und Veranstaltung zum Schutz und Sicherheit der Massen von besonderen Zwecken und Interessen, als welche in diesem Allgemeinen ihr Bestehen haben so wie sie als höhere Leistung Vorsorge für die Interessen (§ 246), die über diese Gesellschaft hinausführen, trägt (Hegel, GPR, § 249).



Frieden bedeutet.<sup>20</sup> Hinzu stellt die Existenz eines Pöbels mit einer staatsfernen Gesinnung aus hier nur kurz anzureißenden Gründen eine Bedrohung der Hegelschen Staatskonzeption dar.

Hegel bestimmt den Staat als „substantielle“ (Hegel, Enz. III, § 534) und „gewusste“ (Enz. III, § 535) Allgemeinheit, also als ein Gemeinwesen, das vom Bürgerwillen getragen wird;<sup>21</sup> „die Citoyen-Gemeinschaft als freie, gebildete Bürgerschaft muss als das Kernstück von Hegels Staatsorganisation angesehen werden“ (Vieweg, 2012, S. 439, Hervorh. i. O.). Insofern handelt es sich um eine sehr anspruchsvolle Staatskonzeption: Zweck und Begriff des Staates sollen von den Bürgern gewusst und damit bewusst affirmiert werden, um diese Allgemeinheit in Existenz zu bringen. Dieser von Hegel auf Basis von Einsicht geforderte Patriotismus (vgl. Hegel, GPR, § 268) drohen die Armen jedoch verlustig zu gehen, weil für sie nicht gilt, was Grundlage dieser politischen Gesinnung ist, dass nämlich „mein Interesse, mein Wohl auch sein [des Staates, I. S.] Zweck ist, daß unsere Zwecke identisch sind“ (Hegel, GSGPR, § 268, S. 642). Ein Staat, der die Prinzipien in Kraft setzt, die zur schlechten sozialen Lage führen, kann schließlich zunächst kaum als identisch zu den eigenen Interessen erkannt werden. Der Pöbel markiert also die Potenz der Untergrabung des ganzen Hegelschen Staatsentwurfes.

400

Die materielle Deprivation nun auf ihre relative Form durch einen sozialen Staat einzudämmen, hat nicht nur naturgemäß positive Folgen für die ökonomische Situation der Betroffenen, sondern bezieht sie zugleich positiv auf den Staat: Er ist nicht nur das Subjekt, das die bürgerlichen Rechtsprinzipien installiert und ihr Funktionieren gewährleistet, sondern zugleich auch Garant ihres Person-Seins. Dass die Armen den Staat deswegen tatsächlich als „gewusste Allgemeinheit“ anerkennen, ist damit selbstredend nicht determiniert, tatsächlich scheint sich diese Annahme jedoch praktisch bewahrheitet zu haben.

Sich an den Staat zu wenden mit der Forderung, Sozialstaatsausgaben zu erhöhen, stellt eine logische Folge aus dem gedanklichen Übergang dar – eine Konsequenz, die Marx in der Form der Hoffnung in eine andere Regierung oder gar Staatsform kritisiert:

Der *Staat* wird nie im ‚*Staat und der Einrichtung der Gesellschaft*‘, wie es der Preuße von seinem König verlangt, den Grund *sozialer Gebrechen* finden. Wo es

<sup>19</sup> „Es ist nicht allein das Verhungern, um was es zu tun ist, sondern der weitere Gesichtspunkt ist, daß kein Pöbel entstehen soll“ (Hegel, GPR, § 240 Zus.).

<sup>20</sup> „Die bürgerliche Gesellschaft muß denn alle die dürftigen, ruinierten Familienväter und so eine Menge von Poebel versorgen, oder sie kommt von ihnen in Gefahr“ (Hegel, GSGPR, S. 630 zu § 255).

<sup>21</sup> In der Forschungsliteratur dominiert hingegen die Annahme, Hegel hätte einen Obrigkeitsstaat entworfen, der die Bürger zu bloßen Untertanen degradiert (vgl. als Bsp. für zahlreiche andere Auslegungen Popper, 2003).

politische Parteien gibt, findet jede den Grund eines jeden Übels darin, dass statt ihrer ihr Widerpart sich am *Staatsruder* befindet. Selbst die radikalen und revolutionären Politiker suchen den Grund des Übels nicht im *Wesen* des Staats, sondern in einer bestimmten *Staatsform*, an deren Stelle sie eine *andere* Staatsform setzen wollen. (Marx, Randglossen, MEW 1, S. 400f., Hervorh. i. O.).

Marxens Diagnose lautet hingegen, dass die Armut in den Staatsprinzipien an sich begründet liegt und insofern jegliche Hoffnung auf eine Abschaffung des Elends durch Wechsel in der Regierungsführung unbegründet sind. „Soweit sich die Staaten aber mit dem Pauperismus beschäftigt haben, sind sie bei Verwaltungs- und Wohltätigkeitsmaßnahmen stehengeblieben“ (Marx, Randglossen, MEW 1, S. 400), da sie sich als eigene Ursache erkennen müssten. Das politische Handeln bzw. die Forderungen Hegels nach solchen in Form des Sozialstaates implizieren also die Perpetuierung der Armut durch ihre Betreuung.

Aber auch die von Hegel ebenfalls – wenn auch aus anderen Gründen – negierten Vorschläge der direkten Umverteilung der Güter und der Gleichheit lehnt Marx ab. Seine Kritik aller Forderungen nach einer alternativen Distribution ergibt sich unmittelbar aus der dargelegten Analyse, dass unter Eigentumsverhältnissen das Produkt demjenigen gehört, der sich die Arbeit sowie die Arbeitsmittel angeeignet hat. Weil der Unternehmer diese Produktionsfaktoren rechtmäßig gekauft hat, gehört ihm auch das Produkt bzw. ist die Trennung der unmittelbaren Produzenten von ihren Waren in der Lohnzahlung eingeschlossen. Deswegen können die Wirkungen nicht über Modifikationen bei der Verteilung, sondern nur beim Charakter der Produktion selbst verhindert werden.<sup>22</sup> Aus demselben Grund greifen auch alle Forderungen nach einem „gerechten Lohn“ für Marx zu kurz (Marx, Gothaer Programm, MEW 19, S. 24ff.).

Für ihn bedeutet die Schlussfolgerung Hegels, die dauerhafte Existenz von Armut anzuerkennen und sie staatsnützlich einzuhegen. Dieser permanente Verwaltung, die die Ursachen unterstellt, stellt Marx einen radikalen Gegenentwurf der Aufhebung des Lohnarbeiterverhältnisses (Marx, Gothaer Programm, MEW 19, S. 24ff.) und insofern des

<sup>22</sup> „Abgesehen von dem bisher Entwickelten war es überhaupt fehlerhaft, von der sog. Verteilung Wesens zu machen und den Hauptakzent auf sie zu legen. Die jedesmalige Verteilung der Konsumtionsmittel ist nur Folge der Verteilung der Produktionsbedingungen selbst; letztere Verteilung aber ist ein Charakter der Produktionsweise selbst. Die kapitalistische Produktionsweise z.B. beruht darauf, dass die sachlichen Produktionsbedingungen Nichtarbeitern zugeteilt sind unter der Form von Kapitaleigentum und Grundeigentum, während die Masse nur Eigentümer der persönlichen Produktionsbedingung, der Arbeitskraft, ist. Sind die Elemente der Produktion derart verteilt, so ergibt sich von selbst die heutige Verteilung der Konsumtionsmittel. Sind die sachlichen Produktionsbedingungen genossenschaftliches Eigentum der Arbeiter selbst, so ergibt sich ebenso eine von der heutigen verschiedene Verteilung der Konsumtionsmittel“ (Marx, Gothaer Programm, MEW 19, S. 22).

Privateigentums in einer höheren Form des gesellschaftlichen Wirtschaftens<sup>23</sup> gegenüber. Der wesentlichste Schritt in diese Richtung besteht – wie seiner Analyse der Armutsursachen implizit entnommen werden kann – in der Aufhebung des Privateigentums an Produktionsmittel, wodurch die Trennung der Arbeiterklasse von den Möglichkeiten der Herstellung von Gütern und insofern die Lohnarbeit als solche selbst aufgehoben werden. Die Menschen müssen sich nicht mehr zum Mittel fremder Interessen machen und können die Produktion aller Gebrauchswerte selbstbestimmt organisieren.<sup>24</sup>

Die Forderung nach Abschaffung der bürgerlichen Rechtsprinzipien bedeutet auch, dass Marx den bürgerlichen Staat, der diese Prinzipien in die Welt bringt und absichert, aufheben möchte. Insofern unterscheidet er sich hier diametral von Hegel, der im Staat – trotz der identischen Analyse, dass sein Recht die Armut mit verursacht – den zentralen Akteur des Gegensteuerns zu erkennen glaubt.<sup>25</sup>

Aus dieser Differenz ergibt sich schließlich auch der eingangs angesprochene Unterschied in der Kennzeichnung der Armut als „Unrecht“.

#### **4. Armut ist Unrecht, wie von Hegel ausgeführt, zugleich jedoch auch im Recht dieser Gesellschaft begründet, wie Marx erläutert.**

402

Das Postulat Hegels, dass Armut in Gesellschaft als „Unrecht“ zu charakterisieren ist, stellt meines Erachtens bereits in Bezug auf Hegels eigene Position einen Widerspruch dar. Zunächst ist diese Kennzeichnung – gerade auch mit der von Hegel erwähnten Abgrenzung zur Natur – durchaus schlüssig: Wenn Menschen in natürlichen, vorgesellschaftlichen Zuständen materielle Deprivation erfahren, so ist diese als „Mangel“ zu bezeichnen, da es kein verursachendes Subjekt, keine klassenmäßige unterschiedliche Betroffenheit und auch keine Möglichkeit gibt, diese abzustellen. Naturbeherrschung und Produktivkräfte sind dann offenbar noch so gering entwickelt, dass keine Möglichkeit

<sup>23</sup> Dies zu betonen, scheint mir deswegen wichtig, da Marxens Analyse keineswegs eine Rückkehr zur Subsistenz vorsieht. Dass Wirtschaften vor allem dann produktiv ist, wenn es gesellschaftlich organisiert – nicht für den Zweck der Kapitalakkumulation, sondern der Güterproduktion – stattfindet, wird meines Erachtens an keiner Stelle von ihm bestritten.

<sup>24</sup> Es ist häufig kritisiert worden, dass Marx keinen konkreten Gegenentwurf zum kapitalistischen Wirtschaften vorgelegt hat. Meines Erachtens können die zentralen Prinzipien einer neuen Weise des Wirtschaftens jedoch seiner Kritik an der marktwirtschaftlichen Produktionsweise entnommen werden. Dennoch ist es zutreffend, dass er sich einer genaueren Ausbuchstabierung verweigert: „Indessen ist das gerade wieder der Vorzug der neuen Richtung, daß wir nicht dogmatisch die Welt antizipieren, sondern erst aus der Kritik der alten Welt die neue finden wollen“ (Marx, Briefe, MEW 1, S. 344).

<sup>25</sup> Insofern ist es auch folgerichtig, dass bei Marx jegliche „Verpflichtung, die Armen im Namen von Demokratie und Staatsbürgerlichkeit zu versorgen“ (Paugam, 2008, S. 52), nicht erwähnt wird.

existiert, die Versorgung aller mit dem Benötigten zu planen. Insofern kann gegen die Natur keiner ein Recht behaupten (Hegel, GPR, § 244, Zus.).

Dies ändert sich, wenn wir es nicht mit vor-gesellschaftlichen Zuständen ohne gemeinsame Organisation der Wirtschaftstätigkeit zu tun haben. Wie für die bürgerliche Gesellschaft dargelegt, ist Armut hier kein Mangel, der auf fehlenden Mitteln oder einem anders gearteten Unvermögen beruht, sondern sie ist sogar Funktionserfordernis dieses Systems. Eine ökonomisch bestimmte Klasse profitiert von der fehlenden eigenen Grundlage der Ausgeschlossenen und der Staat organisiert und sichert dieses Verhältnis mit seinem Recht ab. Insofern ist zwar nicht die Armut an sich intendiert, die Lage dieser Menschen jedoch durchaus, da nur durch ihre dargelegte prinzipielle Mittellosigkeit ihre Verwiesenheit auf die zu ihnen im Gegensatz stehende Klasse gegeben ist. In diesem grundsätzlichen Sinne lässt sich die Formulierung Hegels, dass dieser Klasse Unrecht angetan werde, durchaus halten. Sie werden ihrer ökonomischen Bestimmung nach auf eine Rolle als dem Unternehmerinteresse Untergeordnete festgelegt und sind in ihrer ganzen Existenz und ihren Verwirklichungsmöglichkeiten von der Gegenseite abhängig.

Andererseits – in einer tatsächlich rechtlichen Weise verstanden – ist die Charakterisierung auch im Sinne der Hegelschen Analyse nicht zutreffend. Wie von ihm dargelegt, ist es das Eigentumsrecht selbst, das dieses Unrecht systematisch produziert. Dies bedeutet jedoch im Umkehrschluss, dass es gerade das Recht dieser Gesellschaft ist, das diesen abzulehnenden Zustand einer um seine Verwirklichungsmöglichkeiten deprivierten Klasse erzeugt. Man mag dies also als unvernünftig oder moralisch verwerflich negieren – ein Widerspruch zum herrschenden Recht ist jedoch nicht zu konstatieren.

Um die Betonung dessen bemüht sich Marx an zahlreichen Textstellen: Die Hervorbringung der Armut der Lohnarbeiter sowie des Pauperismus als Armut im engen Sinne stellt keine Entwicklung dar, die den Rechtsprinzipien freier und gleicher Eigentümer widerspricht. Vielmehr betont er umgekehrt, dass sie notwendige Folge dessen sind. Wer seine Arbeitskraft verkauft, muss „freier Eigentümer seines Arbeitsvermögens, seiner Person sein“ (Marx, Kapital I, MEW 23, S. 182), um sich mit dem Käufer als „ebenbürtige Warenbesitzer“ (ebd.) also als „juristisch gleiche Personen“ (ebd.) durch einen Vertrag zueinander ins Verhältnis zu setzen. In der Zirkulationssphäre, also dem Austausch der Waren, gilt: „Was allein hier herrscht, ist Freiheit, Gleichheit Eigentum und Bentham“ (ebd., S. 189).

Gerade auf Basis dessen kommt es zum „Umschlag des Eigentumsgesetzes“, das die besprochenen Folgen zeitigt: „Das erste ist die Identität der Arbeit mit dem Eigentum; das zweite die Arbeit als negiertes Eigentum oder das Eigentum als Negation der Fremdheit der fremden Arbeit“ (Marx, Kapital I, MEW 42, S. 382), in dem Sinne, dass sich der Unternehmer die verschiedenen Bestandteile der Produktion rechtmäßig aneignet und deswegen fraglos auch Eigentümer der hergestellten Waren und Herr über die Organisation des Produktionsprozesses ist: Die fremde Arbeit ist auf Basis der bürgerlichen Rechtsprinzipien gerade keine fremde mehr, sondern seinem Eigentum inkorporiert.<sup>26</sup>

Um hervorzuheben, dass die bürgerlichen Rechtsprinzipien – und nicht etwa ein Verstoß gegen sie – diese negativen Folgen zeitigen, lehnt es Marx ab, dem wirklichen Recht eine eigentliche, höhere Gerechtigkeit entgegenzuhalten. Statt Funktionsweise und Konsequenzen dieser Gesellschaftsprinzipien zu analysieren, flüchtet man sich hierbei in eine nicht existierende Welt und hält die selbst ausgemalte bessere Möglichkeit den realen Verhältnissen als Anklage vor. Marx verdeutlicht dies unter anderem an seiner Kritik Proudhons. Es sei verkehrt, „die wirkliche Warenproduktion und das ihr entsprechende wirkliche Recht diesem Ideal [der Gerechtigkeit, I.S.] gemäß ummodelln“ (Marx, Kapital I, MEW 23, S. 99, Fußnote 38) zu wollen. „Was würde man von einem Chemiker denken, der, statt die wirklichen Gesetze des Stoffwechsels zu studieren und auf Basis derselben bestimmte Aufgaben zu lösen, den Stoffwechsel durch die ‚ewigen Ideen‘ [...] ummodelln wollte?“ (ebd.). Marx zufolge bleibt also nur die Analyse und der daraus zu folgende Schluss der Aufhebung des bestehenden Eigentumsrecht in einer höheren Weise des Wirtschaftens, die die Prinzipien der Gleichheit, des Rechts und der Gerechtigkeit überwindet. Denn „erst dann kann der enge bürgerliche Rechtshorizont ganz überschritten werden und die Gesellschaft auf ihre Fahne schreiben: Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen!“ (Marx, Gothaer Programm, MEW 19, S. 21).

## Literatur

<sup>26</sup> Der Grund für die Differenz liegt meines Erachtens darin, dass Hegel hier an die Schranke seines politischen Anthropologismus stößt: Ihm zufolge ist das Eigentumsrecht in der menschlichen Natur begründet, da sich seines Erachtens die Bestimmung der menschlichen Freiheit allein durch die Aneignung der unfreien Dinge als Eigentum realisieren kann. Dass der nur ideelle Wille der Mittel bedarf, um sich Existenz zu geben, ist natürlich zutreffend; dass diese jedoch die Form des Eigentums haben müssen, ist daraus nicht zu folgern.

Hegel, G.W. Friedrich: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Bd. 10, in Werke in 20 Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main 1969 ff. (Zitiert als Enz. III).

Hegel, G.W. Friedrich: Grundlinien der Philosophie des Rechts, Bd. 7, in Werke in 20 Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main 1969 ff. (Zitiert als GPR).

Hegel, G. W. Friedrich: Vorlesungen über Rechtsphilosophie. 1818-1831, nach den Vorlesungsmitschriften von Griesheim und Strauß, herausgegeben von Karl-Heinz Ilting, Stuttgart /Bad Cannstatt 1974 (Zitiert als GSGPR).

Hösle, Vittorio. Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität, Hamburg, Felix Meiner, 1988.

Iber, Christian. Grundzüge der Marx'schen Kapitalismustheorie, Weimar, Parerga, 2005.

Marx, Karl / Engels, Friedrich: Briefe aus den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“, in MEW 1, 1961ff., S.343-346.

Marx, Karl / Engels, Friedrich: Das Kapital, Kritik der politischen Ökonomie, Erster Band: Der Produktionsprozeß des Kapitals, in MEW 23, 1962ff.

Marx, Karl / Engels, Friedrich: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, in MEW 42, 1981ff..

Marx, Karl / Engels, Friedrich: Kritik des Gothaer Programms, in MEW 19, S.13-32, 1961ff.

Marx, Karl / Engels, Friedrich: Kritische Randglossen zu dem Artikel „Der König von Preußen und die Sozialreform. Von einem Preußen“, in MEW 1, 1961ff., S.392-409.

Marx, Karl / Engels, Friedrich: Lohnarbeit und Kapital, in MEW 6, 1959ff., S. 397-423.

Paugam, Serge. Die elementaren Formen der Armut, Hamburg: Hamburger Edition, 2008.

Popper, Karl R.. Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Bd. II: Falsche Propheten. Hegel, Marx und die Folgen. Tübingen, J. C. B. Mohr, 2003.

Ruda, Frank. Hegels Pöbel. Eine Untersuchung der ‚Grundlinien der Philosophie des Rechts‘, Konstanz, Konstanz University Press, 2011.

Schnädelbach, Herbert: Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2000.

Schildbach, Ina. Armut als Unrecht. Zur Aktualität von Hegels Perspektive auf Selbstverwirklichung, Armut und Sozialstaat, Bielefeld: transcript, 2018.

Vieweg, Klaus. Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts, München: Wilhelm Fink, 2012.

# A POBREZA COMO NEGAÇÃO DO DIREITO, O ESTADO DE BEM-ESTAR SOCIAL COMO RESPOSTA? UMA COMPARAÇÃO ENTRE HEGEL E MARX<sup>1</sup>

Ina Schildbach<sup>2</sup>

## Resumo:

Hegel e Marx discutiram o fenômeno da pobreza: quais são as causas disso, que uma parte dos membros da sociedade sofre de privação material e, portanto, – em quantidade distinta – está limitada em suas possibilidades de autorrealização? Na contribuição serão tratadas as semelhanças e as diferenças e será mostrado em que medida, com base na sua definição distinta de pobreza, ambos chegam a respostas opostas: enquanto Hegel gostaria de engajar o corpo político como Estado de bem-estar social, para Marx essa situação merecedora de crítica somente pode ser supressa através da superação dos princípios jurídicos desse Estado mesmo.

**Palavras-chave:** Pobreza, desigualdade, causas da pobreza, Estado de bem-estar social, propriedade privada.

## POVERTY AS INJUSTICE, THE WELFARE STATE IN RESPONSE? – A COMPARISON OF HEGEL AND MARX

### Abstract:

Hegel and Marx both dealt with the phenomenon of poverty: What are the reasons why some members of society suffer from material deprivation and are therefore - in varying quantities - restricted in their ability to realise their potential? The article elaborates identities and differences in their analyses and shows to what extent they arrive at opposing answers based on their different definitions of poverty. While Hegel wants to make the community as a welfare state responsible for remedying poverty as an injustice, for Marx the state of poverty worthy of criticism can only be remedied by eliminating the legal principles of this state which are responsible for the creation of poverty.

**Keywords:** Poverty, inequality, cause of poverty, welfare state, private property.

“O animal é um particular, ele tem seu instinto e os delimitados, não superáveis, meios de satisfação. [...]. A carência de moradia e vestimenta, a necessidade de não mais deixar a alimentação crua, mas de torná-la adequada a si e de destruir a sua imediatidade natural, faz com que o ser humano não tenha tanta comodidade como o animal e como espírito também não deve ter tanta comodidade” (Hegel, LF, § 190 Ad.), assim G. W. F. Hegel em suas *Linhas Fundamentais*. De acordo com o filósofo, é imanente ao ser humano que ele multiplique e cultive suas carências e os meios de sua satisfação – e, nessa medida, é-

407

<sup>1</sup> Traduzido do alemão por Márcio Egídio Schäfer. Contato: marcio\_schafer@hotmail.com. A tradução das citações, salvo quando indicado o contrário, é de autoria do tradutor.

<sup>2</sup> Dr. Ina Schildbach, encarregada de ensino em diversas escolas superiores bávaras e analista política, doutorou-se com uma tese sobre o conceito hegeliano de pobreza. Ênfase de pesquisa: pesquisa sobre pobreza e Estado de bem-estar social, economia política, nacionalismo e racismo. Contato: ina.schildbach@th-nuernberg.de.

lhe estranha uma crítica ao consumo, que, na vinculação a exterioridades, detecta uma deficiência.<sup>3</sup>

Nisso ele concorda com Karl Marx, o qual transforma, como é bem conhecido, a satisfação deficitária das carências materiais de uma grande parte dessa sociedade em pedra de toque de sua crítica a esse sistema. A pobreza representa também um grande tema para Hegel<sup>4</sup> – mesmo que também de maneira diversa de Marx, o que deve ser desenvolvido no duto argumentativo do artigo: ele diferencia entre a pobreza baseada numa escassez natural e a pobreza “no estado de sociedade”, com o que ela, nessa última, assume “instantaneamente a forma de uma *negação do direito*, que é impingida a essa ou aquela classe” (Hegel, GPR, § 244 Ad., grifo. I. S.). No meu modo de ver, Marx negaria essa formulação da negação do direito com base em fundamentos a serem apresentados.

Na sequência, em quatro teses<sup>5</sup>, eu gostaria de apresentar em que medida Hegel e Marx divergem ou convergem na perspectiva da determinação e problematização da pobreza: quais são as causas da pobreza? Sob qual perspectiva ela é analisada e quais consequências são extraídas?

**1. Um conhecimento de Hegel no contexto da pesquisa sobre a pobreza é que, na sociedade civil-burguesa, com base no direito de propriedade, necessariamente há de existir pobreza. De acordo com ele, a miséria da classe que vive do trabalho torna-se cada vez maior.**

Como ficou evidente na primeira citação, a diferenciação das necessidades representa, para Hegel, um momento da liberdade do ser humano. Ora, como ele chega aos meios de sua satisfação?

A possibilidade de satisfação das mesmas está posta, aqui, na conexão social, a qual é a riqueza universal, a partir da qual todos chegam à sua satisfação. A tomada de posse imediata (§ 488) de objetos exteriores como meios para isso praticamente não se sucede mais, ou muito pouco, nesse estado, no qual esse ponto de vista da mediação está realizado; os objetos são propriedade. A aquisição desses está, por um lado, condicionada e mediada pela vontade do proprietário, o qual, como singular, tem por fim a satisfação das necessidades multiplamente determinadas, assim como, de outro lado, a sempre renovada produção de meios intercambiáveis pelo próprio trabalho; essa mediação da satisfação pelo trabalho de todos constitui a riqueza universal (Hegel, *Enz.* III, § 524).

<sup>3</sup> Em oposição a isso, outros elucidam os desenvolvimentos de Hegel inteiramente no sentido de um posicionamento crítico frente ao consumo (Compare-se, por exemplo, Vieweg, 2012, p. 292; em oposição, concordando, Schnädelbach, 2000, p. 276).

<sup>4</sup> Na Hegel-Forschung, esse ponto de vista é, no mais das vezes, ignorado ou excluído. Para uma exposição detalhada do estado da pesquisa para isso, bem como uma exposição detalhada da análise hegeliana, ver Schildbach, 2018.

<sup>5</sup> Apesar da forma tética que eventualmente pode parecer um pouco apodítica, eu optei por ela, dado que com isso o núcleo da minha argumentação salta imediatamente aos olhos.



A determinação primeira e abstrata para isso é, de acordo com Hegel, visualizável nisso, a saber, que a satisfação das necessidades é determinada pela conexão social: dado que se fala de uma sociedade na qual praticamente todas as coisas são propriedade, não é mais possível se apropriar delas imediatamente. Antes pelo contrário, é necessário colocar-se em relação com o respectivo proprietário de uma coisa e oferecer para ele, de acordo com o “do ut des”, algo para a troca. Pois, assim diz Hegel em outra passagem, ser proprietário de alguma coisa é equivalente a um “direito absoluto de apropriação do ser humano” (Hegel, GPR, § 44). Com isso ela é “um intangível para qualquer outra pessoa” (Hegel, Enz. III, § 385, Ad.). Se alguém outro gostaria de se apropriar, portanto, da minha propriedade, assim Hegel conclui no argumento da citação, ele precisa dispor sobre mercadorias intercambiáveis, as quais, via de regra, são produzidas pelo próprio trabalho. Somente sobre essa base pode se desenvolver uma vontade para uma cessão legal das próprias coisas.<sup>6</sup>

Com isso, observado do ponto de vista jurídico, os proprietários livres e iguais são, sob a perspectiva dos seus meios materiais, dotados de maneira extremamente distinta. Enquanto alguns dispõem sobre um “próprio fundamento imediato” (capital) (Hegel, GPR, § 200, observação no original), outros são remetidos à sua “habilidade”, “a qual, por seu turno, novamente está condicionada por aquele, mas, então, pelas circunstâncias acidentais, cuja multiplicidade produz a diversidade no desenvolvimento das condições corporais e espirituais naturais já desiguais por si” (idem). Quem não dispõe de capital suficiente, o qual, por meio de investimentos, sempre novamente se reproduz e, em caso de sucesso, se amplia, precisa levar a sua força de trabalho ao mercado, para lá encontrar um parceiro de troca, o qual lhe paga, para o emprego de sua potência de trabalho, um salário. Somente através disso aquele em si destituído de meios se torna, no mercado, num proprietário com força de consumo.

Pois, na sociedade civil-burguesa, os seres humanos não empregam mais suas capacidades de tal modo que eles autonomamente produzam produtos, os quais eles, na sequência, trocam no mercado. Ao contrário, ocorre uma mecanização crescente e, com isso, uma “divisão do trabalho” (Hegel, GPR, § 198), através da qual “a dependência e a reciprocidade dos seres humanos para a satisfação das necessidades restantes [se completa]

<sup>6</sup> A análise se movimenta, aqui, somente no plano de quais consequências têm os princípios jurídicos da propriedade. De acordo com Hegel, uma delas é que outros seres humanos somente são considerados como proprietários e, com isso, como potenciais parceiros de troca. “No direito não importa, se a vontade do outro gostaria de algo com relação à minha vontade, a qual se dá seu ser-af na propriedade. Na moral, ao contrário, trata-se do bem também de outros, e essa relação positiva pode emergir apenas aqui (Hegel, GPR, § 113 Ad.).

para uma necessidade total” (Hegel, GPR, §198). Eles são forçados a encontrar um lugar de trabalho, com o que eles estão, aqui, em concorrência com outros e suas qualificações: <sup>7</sup> as diversas características naturais e adquiridas dos indivíduos sob a perspectiva da natureza e do espírito são comparadas pelo comprador da força de trabalho de acordo com os seus interesses, razão pela qual muitos não são empregados, ou empregados sob condições muito precárias.

Através desse modo de funcionamento – em termos atuais –, numa economia fundada sobre o princípio da propriedade, o fosso entre pobre e rico amplia-se cada vez mais:

Através da universalização da conexão dos seres humanos pelas suas necessidades e pelos modos de preparar e trazer os meios para essas, multiplica-se a acumulação de riquezas – pois a partir dessa universalidade duplicada é extraído o maior ganho – de um lado, como, de outro lado, a divisão e limitação do trabalho singular e, com isso, a dependência e miséria da classe vinculada a esse trabalho, com o que está associada à incapacidade da percepção e do gozo das demais liberdades e muito especialmente das vantagens espirituais da sociedade civil-burguesa (Hegel, GPR, §243).

Enquanto proprietários com capital podem multiplicar a sua riqueza, na medida em que eles deixam trabalhar para si mesmos os proprietários destituídos de meios, as pessoas que dispõem meramente sobre suas habilidades, isto é, sua capacidade de trabalho, tornam-se tendencialmente mais pobres. Essa classe é dependente do comprador da força de trabalho e isso tanto mais, à medida que qualquer reprodução e subsistência autônoma se tornam impossíveis. Mas se o ato de troca no mercado é exitoso, é completamente contingente<sup>8</sup>: quão utilizável é a própria natureza para determinados trabalhos? <sup>9</sup> Necessitam os empresários da qualificação específica? Quantos trabalhadores serão utilizados com semelhante qualificação? Qual é a situação da concorrência entre os trabalhadores e entre os empresários? Vige uma fase de crescimento ou de crise? Todos esses pontos influenciam o sucesso na concorrência do proprietário individual no mercado de trabalho, para o que ele tem na mão somente a sua própria qualificação – mas não, contudo, se essa tentativa de se tornar útil para outros sujeitos pode também de fato ser bem-sucedida.

Como Hegel desenvolve, as consequências da exclusão são desastrosas: a privação material atua também sobre a capacidade de fruição e as potências espirituais dos indivíduos atingidos. Eles perdem a sua qualificação ou, em razão da falta de experiência

<sup>7</sup> “O ser humano está posto do ponto de vista da luta” (Hegel, GSGPR § 195, p. 495).

<sup>8</sup> “A possibilidade da participação na riqueza universal [permanece, I.S] ainda, para os indivíduos, submetida ao lado objetivo das acidentalidades, e tanto mais quanto mais ela pressupõe as condições da habilidade, saúde, capital etc.” (Hegel, GPR, § 237).

<sup>9</sup> Com isso, evidentemente, não se emitiu um juízo de valor sobre o indivíduo. Muito mais se mostra a brutalidade do padrão da utilidade como também a do poder de fazer valer este.

profissional, em todo caso não se qualificam mais, eles tem um acesso dificultado ou inexistente aos sistemas de saúde e justiça e, nessa medida, são excluídos de todas as liberdades da sociedade civil-burguesa (Hegel, GPR, § 241, GSGPR, p.606 para o § 241).

**2. Marx diferencia entre duas formas de pobreza: entre o “pauperismo” e a pobreza do trabalhador assalariado que tem um posto de trabalho, com o que a sua argumentação se afasta da de Hegel.**

Também Marx analisa o que significa quando uma sociedade se reproduz dentro da forma jurídica da propriedade e também ele chega à conclusão de que através disso necessariamente surge a pobreza. Entretanto, ele determina o círculo das pessoas atingidas pela pobreza e, com isso, a própria [pobreza] de maneira diversa da de Hegel. A prova de que ao lado do fenômeno do “pauperismo” (Marx, Kapital I, MEW 23, p. 673s.) também o trabalhador assalariado “normal”, que exerce uma ocupação, é por definição pobre, constitui, a meu ver, o núcleo da teoria de Marx.

Primeiramente, esta primeira forma deve ser observada de maneira mais detida, na análise da qual Marx, a meu ver, converge com Hegel.<sup>10</sup> Os membros da classe que não dispõe sobre capital podem ser determinados como “trabalhadores assalariados livres duplamente”: “livres no duplo sentido, que ele como pessoa livre dispõe sobre sua força de trabalho como mercadoria sua, que ele, de outro lado, não tem outras mercadorias para vender, solto e isolado, livre de todas as coisas necessárias para a efetivação da sua força de trabalho” (Marx, Kapital I, MEW 23, p. 183). O proprietário moderno não é, portanto, nenhum servo, mas reconhecido como pessoa de direito. Essa liberdade jurídica, a qual equivale ao reconhecimento de sua vontade, é a pressuposição do ato de troca pela relação contratual. E, ao mesmo tempo, ele não dispõe de nenhuns outros meios exceto sua própria capacidade de trabalho, de modo que ele, portanto, precisa colocar essa mercadoria à venda no mercado, a fim de superar a exclusão abrangente garantida pela propriedade. Nessa medida, o trabalhador é em si pobre:

No conceito de *trabalhador livre* já está implícito que ele é *pobre*: virtualmente pobre. De acordo com suas condições econômicas, ele é simples *capacidade de trabalho viva*, ou seja, dotado igualmente das necessidades da vida. Estado de necessidade em todos os aspectos, sem existência objetiva como capacidade de trabalho para sua realização. Se o capitalista não pode utilizar seu trabalho

<sup>10</sup> Os conhecimentos de Marx, dada a brevidade, podem aqui somente ser indicados. Uma apresentação mais desenvolvida encontra-se, entre outros, em Iber 2005.

excedente, o trabalhador não pode executar o seu trabalho necessário; não pode produzir seus meios de subsistência. Não pode obtê-los, então, pela troca; ao contrário, só os obtém, quando é o caso, pelas migalhas da renda que lhe caem como esmola. Como trabalhador, só pode viver à medida que troca sua capacidade de trabalho pela parte do capital que forma o fundo de trabalho. Essa própria troca está ligada a condições contingentes *para o trabalhador* e indiferente em relação ao seu ser *orgânico*. Ele é, portanto, *pobre* em potência. (Marx, Grundrisse, MEW 42, p. 505; tradução Boitempo, pp. 806-807).

Se ele está em condições de se reproduzir através da venda de sua força de trabalho apresenta uma pura acidentalidade. Ele não tem nas mãos as condições necessárias para isso e está subordinado a cálculos alheios, que tem o poder de emitir um juízo de inutilidade sobre ele. Os cálculos desses sujeitos não estão em relação alguma com a necessidade da reprodução do trabalhador por meio do trabalho pago. Os atingidos são parte da “população excedente” (Marx, Kapital I, MEW 23, p. 673s.)<sup>11</sup>, não no sentido de que eles são demais para provê-los de bens, mas demais medidos nas necessidades do capital por forças de trabalho.<sup>12</sup>

Abstraída dessa miséria especial da população supérflua em relação à necessidade do empresário, de acordo com Marx, também todos aqueles outros trabalhadores e trabalhadoras que estão numa relação de trabalho assalariado são atingidos pela pobreza. Nessa equiparação entre classe trabalhadora e pobreza reside a diferença essencial em relação à análise de Hegel.<sup>13</sup>

Quando um proprietário destituído de meios tem êxito em encontrar um posto de trabalho e, com isso, obter uma renda, que lhe abre a possibilidade da demanda solvente no mercado, ele não escapou, para Marx, do status de pobre. Por um lado, ele permanece submetido, no geral, às determinações desenvolvidas anteriormente; portanto, nessa medida, ele, como possuidor de um posto de trabalho, ainda é virtualmente pobre – a potência pode, a qualquer tempo, tornar-se realidade.<sup>14</sup> De outro, Marx chega, ademais, à conclusão de que a relação de trabalho assalariado não significa a superação da privação material, mas muito mais a perpetua de diversas perspectivas. Entregar-se à relação de trabalho, ou seja, de

<sup>11</sup> Uma diferenciação mais exata dos atingidos pelo pauperismo encontra-se em Paugam, 2008, p. 48s.

<sup>12</sup> Nesse sentido, ele critica também as representações de Thomas Robert Malthus de uma população excedente absoluta independentemente das determinações da economia (compare-se Marx, Grundrisse, MEW 42, p. 508).

<sup>14</sup> Continuamente ele precisa “ser o escravo de outros seres humanos [...], que se fizeram proprietários das condições materiais de trabalho” (Marx, Gothaer Programm, MEW 19, p. 15) e “com a implementação da relação de capital a falta de trabalho pertence ao ser-aí do trabalhador” (Iber, 2005, p. 264).

serviço, apresenta em si um momento da pobreza permanente, por fim, o trabalho “é a própria atividade vital do trabalhador, a exteriorização de sua própria vida” (MEW 6, Lohnarbeit, p.400), a qual ele vende exclusivamente por necessidade: “ele trabalha para viver. Ele não calcula o próprio trabalho em sua vida, ele é, antes pelo contrário, o sacrifício da sua vida” (Idem). E, nessa medida, a vida propriamente dita também começa apenas ali, “onde essa atividade cessa, na mesa, no banco do bar, na cama. O trabalho de doze horas, ao contrário, não tem, para ele, nenhum sentido como tecer, fiar, furar etc., mas como *ganhar*, que o leva à mesa, ao banco do bar, à cama” (Idem, p, 400s.).

E esse precisar-ganhar não é um fim que se consuma para o trabalhador após o serviço realizado, mas uma tarefa que, com base na relação de salário, põe-se de maneira sempre renovada: o pagamento do salário [é] a maneira como o trabalhador é remunerado e o trabalhador, com isso, separado legalmente dos produtos por ele produzidos. A utilidade do trabalho cai, com isso, completamente do lado do capitalista, o qual pode vender os valores de uso de modo lucrativo no mercado e reinvestir as rendas. Sua riqueza cresce, portanto, como disposição sobre capital, ou seja, como o expressa Hegel, de seu “próprio fundamento imediato”, que lhe dá a possibilidade, com base no direito de propriedade, de comprar todos os elementos do processo de produção e, com isso, de dispor sobre eles.

O trabalhador, ao contrário, pode se reproduzir do salário por um tempo determinado, até que este esteja gasto, e ele novamente se vê confrontado com uma exclusão absoluta dos produtos. Ele necessita de seu salário para “o consumo imediato” (Marx, Lohnarbeit, MEW 6, p. 409). Assim, a compra da sua mercadoria, da força de trabalho, se repete; na soma de dinheiro por ela embolsada não se exprime a superação da pobreza, mas somente a [superação] quantitativamente limitada e, com isso, restrita da possibilidade de acesso à riqueza da sociedade. Formulado de outra maneira, isso significa que é normal para a população dependente do salário colocar, ao longo de uma jornada de trabalho, seu tempo de vida, sua vontade e, com isso, a utilização de seu corpo e espírito a serviço de um outro proprietário, que deles faz uso de acordo com o seu sentido e de repetir esse procedimento, que “somente é um meio para poder existir” (Idem), por uma vida inteira.

Com isso esse [o salário] inclui, de acordo com Marx, uma oposição aos interesses dos trabalhadores: quanto menor o salário e, nessa medida, portanto, quanto menor a soma de dinheiro que possibilita aos trabalhadores uma participação na riqueza de mercadorias por eles produzida, tanto maior é o ganho dos empresários (Compare-se Marx, Lohnarbeit, MEW 6, p. 413ss.). Nisso também reside fundamentada a razão pela qual a

determinação da pobreza fundamental dos trabalhadores assalariados também não é superada em tempos de um crescimento geral e duradouro: seu papel no processo de produção leva a isso, que sua exclusão relativa da riqueza é útil para esse sistema e para os sujeitos econômicos que lucram e não pode, assim, ser superado no interior desse mesmo sistema, ou seja, “os interesses do capital e os interesses do trabalho assalariado se opõem rigidamente” (Marx, Lohnarbeit, MEW 6, p. 415).

A utilidade da pobreza se torna nítida também no papel do trabalhador no processo de produção. Dos momentos até aqui desenvolvidos, segue-se que a estruturação da jornada de trabalho precisa colidir com os interesses dos trabalhadores: quanto maior o tempo e a intensidade em que eles estão ativos, tanto mais mercadorias são produzidas para a venda e tanto maior é correspondentemente o ganho potencial do empresário. Assim, Marx conclui nos *Grundrisse*: “O tempo de trabalho como medida da riqueza põe a riqueza ela mesma como fundada na pobreza” (Marx, Grundrisse, MEW 42, p. 604).

O interesse do capitalista no aumento da força produtiva com o objetivo do crescimento de sua riqueza através de um acréscimo de produtos vendáveis incluso nessa determinação revela um outro aspecto da segunda forma de pobreza. Na riqueza que cresce por meio disso, que é gerada pelos trabalhadores, manifesta-se inclusive uma crescente exclusão daqueles que a produzem: claramente mercadorias podem ser produzidas de forma mais rápida por meio de máquinas cada vez mais produtivas, de tal sorte que a exclusão dos produtores cresce relativamente à riqueza disponível. A classe trabalhadora de um país necessita de um tempo cada vez menor para a produção daqueles bens necessários para a sua reprodução, pelo que uma parte cada vez maior da jornada de trabalho gera mais-produto para a classe dos capitalistas. A possibilidade da satisfação de suas necessidades caiu, com isso, “em comparação com as fruições multiplicadas do capitalista, que são inacessíveis ao trabalhador, em comparação com o estágio de desenvolvimento da sociedade em geral” (Marx, Lohnarbeit, MEW 6, p. 412).

Através do desenvolvimento da força produtiva cresce novamente o pauperismo, ou seja, o número da população excedente, porque agora relativamente poucas pessoas são necessárias para a produção da mesma quantidade de mercadorias: “Pela acumulação do capital por ela mesma produzida, a população trabalhadora produz, portanto, em âmbito crescente, os meios de seu próprio tornar-se excedente” (Marx, Kapital I, MEW 23, p. 660).

Através disso, “uma parte da classe trabalhadora [é condenada] a um ócio forçado pelo trabalho da outra parte e vice-versa” (Idem, p. 661).<sup>15</sup>

Quais consequências Hegel e Marx extraem dos seus diagnósticos?

**3. Do seu diagnóstico da necessidade da pobreza Hegel e Marx extraem conclusões contrárias: enquanto ela, de acordo com Hegel, precisa ser limitada pelo Estado de bem-estar social à sua forma relativa, Marx argumenta para a superação dos princípios que causam a pobreza.**

Nem Hegel nem Marx se limitam à análise das regularidades político-econômicas e ao diagnóstico de que sempre haverá atingidos pela pobreza. “A questão importante, de como a pobreza deve ser mitigada, é uma questão de primeira ordem que movimenta e atormenta as sociedades modernas” (Hegel, GPR, § 244, Ad.), assim Hegel constata nas *Linhas Fundamentais* – assegura, entretanto, que: “A pergunta como se pode mitigar a pobreza é muito difícil de ser respondida” (Hegel, GSGPR, p. 611 para o § 245).

Nesse sentido, o filósofo discute um conjunto de medidas possíveis, as quais ele abandona a partir de distintas razões: nem a geração artificial, portanto, a geração de postos de trabalho que não segue as leis do mercado, nem a propriedade comum, uma (mais forte) tributação dos mais ricos, a colonização ou a caridade dos sujeitos privados apresentam, para ele, respostas adequadas.<sup>16</sup> A última ele recusa em virtude do fato de que, nesse caso, a mitigação [da pobreza] estaria entregue simplesmente ao acaso, ou seja, à boa vontade dos indivíduos (compare-se Hegel, GPR, § 242, GSGPR, p. 527 para o § 207). Isso não pode, contudo, considerando a sistematicidade da geração da pobreza, apresentar uma solução satisfatória.

Após alguns parágrafos, nos quais algumas estratégias potenciais são discutidas, ele chega, finalmente, à conclusão de que o Estado precisa atuar como social, na medida em que ele, por exemplo, garante uma espécie de mínimo existencial: “A vigilância e a prevenção policial têm a finalidade de mediar o indivíduo com a possibilidade universal, que está disponível para o alcance dos fins individuais. Elas precisam zelar pela construção de estradas, pontes, taxaço para as necessidades cotidianas como também pela saúde” (Hegel,

<sup>15</sup> Com isso, não é correto que Marx defende “uma teoria da pauperização absoluta” (Iber, 2005, p. 264), como suas análises muitas vezes são compreendidas, mas, no sentido discutido, “uma teoria da pauperização relativa, segundo a qual a distância entre pobres e ricos cresce cada vez mais e uma teoria da pobreza útil” (Idem).

<sup>16</sup> Detidamente sobre isso, ver Ruda 2011, ou Schildbach, 2018, p. 161ss.

GPR, § 236, Ad.; compare-se também Hegel, GPR, § 249).<sup>17</sup> Aqui se trata de condições para a atuação dos proprietários, mas que a economia ela mesma não está em condições de produzir. Em vários exemplos Hegel explicita que é necessária uma instância supraordenada, que interfere [como instância] reguladora no desenvolvimento do mercado e, através disso, garante de maneira duradoura a ordem econômica e a possibilidade de participação de todas as pessoas enquanto proprietários livres.<sup>18</sup>

Pois somente quando o mínimo existencial daqueles atingidos pela pobreza é assegurado, estes restam conservados enquanto pessoas, ou seja, como sujeitos dotados de direito, que podem, no mercado de trabalho e de mercadorias, fechar contratos. Nessa medida, a resposta consiste, para Hegel, nisso – falando em termos modernos: de impedir a forma absoluta da pobreza através das interferências do Estado e de limitá-la à sua forma relativa. A última, cuja existência, por fim, é pressuposta quando há um Estado de bem-estar social num ser-comum [Gemeinwesen], não apresenta mais, para ele, um objeto de análise e preocupação. Mas é esse o motivo pelo qual a pobreza é, de um lado, uma questão atormentante, a qual, contudo, de outro lado, perde sua relevância tão logo ela seja limitada através da tarefa do Estado “à garantia da subsistência condicionada pela qualificação” (Hegel, GPR, § 253)?

Eu gostaria de argumentar para isso, que isso tem seu fundamento na perspectiva da apologética do Estado de Hegel, que não compreende a pobreza como uma deformação que deva ser afastada por ela mesma, mas somente tem esse significado em relação ao risco potencial que a privação material representa para o ordenamento da propriedade e para o Estado. A partir de diversas razões, a pobreza absoluta apresenta um desafio para o Estado. De maneira completamente imediata, ela significa uma autocontradição [em relação] aos princípios jurídicos da pessoa e da propriedade, os quais ela simultaneamente produz: seres humanos, que estão ameaçados em sua existência, perdem sua capacidade de participar da sociedade civil-burguesa. Sem vontade apta para o direito eles não são mais, por fim, sujeitos aptos a contratos.

<sup>17</sup> “A análise de Hegel [precisa, I.S.], corretamente entendida, conduzir à concepção de um Estado de bem-estar social [...] – somente ele deixa, por um lado, a sociedade livre e lhe concede o moderno direito da liberdade sem, contudo, assistir passivamente a desorganização na qual a sociedade civil-burguesa cai necessariamente sem o controle e a direção estatal” (Hösle, 1988, p. 556, compare-se também Vieweg, 2012, p. 309, bem como Schnädelbach, 2000, p. 289).

<sup>18</sup> “A prevenção policial efetiva e conserva primeiramente o universal, que está contido na particularidade da sociedade civil-burguesa como uma ordem exterior e organização para a proteção e segurança das massas de fins e interesses particulares, que, como tais, têm seu subsistir nesse universal, assim como ela, como poder superior, carrega responsabilidade para os interesses (§ 246) que conduzem para além da sociedade” (Hegel, GPR, § 249).



Ademais, pobreza significa, de acordo com Hegel, ao mesmo tempo a possibilidade e a probabilidade de que surja uma assim chamada “populaça”. Essa não é caracterizada simplesmente por uma situação material, mas adicionalmente por uma atitude antiética:

A pobreza em si não torna ninguém em populaça: esta primeiramente é determinada com a disposição associada à pobreza, através da revolta interior contra os ricos, contra a sociedade, o governo etc. Adiante, está associado, com isso, que o ser humano, que é dependente da acidentalidade, torna-se frívolo e indolente (Hegel, GPR, § 244 Ad.).

Isso vale ser impedido<sup>19</sup>, entre outros, com base na ameaça imediata que uma tal atitude significa para o subsistir da ordem social, ou seja, para a paz interior.<sup>20</sup> Somado a isso, a existência da populaça com uma disposição distante do Estado representa, com base em causas que somente podem ser abordadas aqui de maneira superficial, uma ameaça à concepção hegeliana de Estado.

Hegel determina o Estado como universalidade “substancial” (Hegel, Enz. III, § 534) e “conhecida” (Enz. III, § 535), portanto como um corpo político que é suportado pela vontade do cidadão;<sup>21</sup> “A comunidade dos cidadãos enquanto conjunto dos cidadãos livres, educados, precisa ser vista como o núcleo da organização do Estado de Hegel” (Vieweg, 2012, p. 439, grifo no original.). Nessa medida, trata-se de uma concepção de Estado bastante ambiciosa: o fim e o conceito de Estado devem ser conhecidos pelos cidadãos e, com isso, afirmados conscientemente, para trazer essa universalidade à consciência. Esse patriotismo de Hegel exigido com base num conhecimento (compare-se Hegel, GPR, § 268) parece ser perdido pelos pobres, porque para eles não vale o que é o fundamento dessa disposição política, a saber, que “meu interesse, meu bem também é seu [do Estado, I.S.] fim, que nossos interesses são idênticos” (Hegel, GSGPR, § 268, p. 642). O Estado, que coloca em ação os princípios que levam a uma péssima situação social, pode, por fim, dificilmente ser reconhecido como idêntico aos próprios interesses. Portanto, a populaça marca, assim, o comprometimento de todo o esboço hegeliano do Estado.

Ora, limitar a privação material à forma relativa por intermédio de um Estado de bem-estar social naturalmente não tem somente consequências positivas para a situação

<sup>19</sup> “Não é somente o passar fome com o qual se tem de lidar, mas a face ulterior é que não deve surgir a populaça” (Hegel, GPR, § 240 Ad.).

<sup>20</sup> “A sociedade civil-burguesa precisa, então, assistir todos os pais de família carentes, arruinados e assim uma multidão da populaça, ou ela é ameaçada por eles.” (Hegel, GSGPR, p. 630 para o § 255).

<sup>21</sup> Na literatura domina, ao contrário, a admissão de que Hegel teria esboçado um Estado autoritário, que degrada os cidadãos a meros súditos (compare-se, por exemplo, para várias outras explicações, Popper, 2003).

econômica dos atingidos, mas se refere simultaneamente de maneira positiva ao Estado: ele não é somente o sujeito que instala os princípios do direito burguês e assegura o seu funcionamento, mas, ao mesmo tempo, também o fiador do seu ser-pessoa. Que os pobres reconheçam por isso, de fato, o Estado como a “universalidade conhecida” não está, com isso, evidentemente determinado, factualmente, contudo, essa admissão parece ter se verificado praticamente.

Voltar-se ao Estado com a exigência de elevar os gastos com políticas sociais apresenta uma consequência lógica da transição do pensamento – uma consequência que Marx crítica na forma da esperança num outro governo ou até mesmo de forma de Estado:

O Estado jamais encontrará no ‘Estado e na instituição da sociedade’, como o prussiano o exige do seu rei, o fundamento das *deficiências sociais*. Onde existem partidos políticos, cada um encontra o fundamento de qualquer mal nisso, que ao invés dele mesmo o seu oposto se encontra na *condução do Estado*. Mesmo os políticos radicais e revolucionários procuram o fundamento do mal não na *essência* do Estado, mas numa determinada *forma* de Estado, no lugar da qual eles querem colocar uma *outra* forma de Estado. (Marx, Randglossen, MEW 1, p. 400s., grifos no original.).

Frente a isso, o diagnóstico de Marx reza que a pobreza está fundada nos princípios do Estado em si e, nessa medida, todas as esperanças por uma abolição da miséria através de mudança no governo são infundadas. “Até o ponto em que os Estados se ocuparam com o pauperismo, eles ficaram presos a medidas administrativas ou de caridade” (Marx, Randglossen, MEW 1, p. 400), já que eles mesmos precisavam se reconhecer como única causa. O agir político, ou seja, as exigências de Hegel por tais [medidas] na forma do Estado de bem-estar social implicam, portanto, a perpetuação da pobreza através de sua supervisão.

Mas também as sugestões igualmente negadas por Hegel – mesmo quando também por razões distintas – da redistribuição direta dos bens e da igualdade são rejeitadas por Marx. Sua crítica a todas as exigências para uma distribuição alternativa segue-se imediatamente da análise desenvolvida, qual seja: que sob as relações de propriedade o produto pertence àquele que se apropriou do trabalho, bem como dos meios de trabalho. Porque o empresário comprou esses fatores da produção em conformidade com a lei, a ele também pertence o produto, ou seja, a separação dos produtores imediatos de suas mercadorias está inclusa no pagamento do salário. Por essa razão, os efeitos não podem ser impedidos sobre modificações na distribuição, mas no caráter mesmo da produção.<sup>22</sup> Por essa

<sup>22</sup> “Abstração feita do que expomos até aqui, foi em geral um erro transformar a assim chamada distribuição em algo essencial e pôr nela o acento principal. A distribuição dos meios de consumo é, em cada época, apenas a consequência da distribuição das próprias condições de produção; contudo, esta última é uma característica do próprio modo de produção. O modo de produção capitalista, por exemplo, baseia-se no fato de que as

razão, para Marx, também todas as exigências por um “salário justo” (Marx, Gothaer Programm, MEW 19, p. 24ss.) são insuficientes.

Para ele, a conclusão de Hegel significa reconhecer a existência duradoura da pobreza e limitá-la para a utilidade do Estado. A essa administração permanente, que pressupõe as causas, Marx contrapõe um projeto oposto de superação da relação de trabalho assalariado (Marx, Gothaer Programm, MEW 19, p. 24ss.) e, nessa medida, da propriedade privada numa forma superior de organizar socialmente a economia.<sup>23</sup> O passo essencial nessa direção consiste – como pode ser extraído de sua análise das causas da pobreza – na superação da propriedade privada dos meios de produção, pela qual a separação da classe trabalhadora das possibilidades de produção de bens e, nessa medida, o próprio trabalho assalariado enquanto tal é superado. Os seres humanos não precisam mais se tornar em meios de interesses estranhos e podem organizar a produção de todos os valores de uso de maneira autodeterminada.<sup>24</sup>

A exigência pela abolição dos princípios jurídicos burgueses também significa que Marx gostaria de superar o Estado burguês, que traz esses princípios ao mundo e os garante. Nessa medida, ele se distingue diametralmente de Hegel, o qual acredita reconhecer no Estado o ator central para enfrentar [a pobreza] – não obstante a análise idêntica, que seu direito é uma causa conjunta da pobreza.<sup>25</sup>

Dessa diferença também resulta, por fim, a diferença inicialmente abordada na caracterização da pobreza como “negação do direito”.

#### **4. A pobreza é a negação do direito, como Hegel desenvolveu, mas está também, como Marx discutiu, fundamentada no direito dessa sociedade.**

---

condições materiais de produção estão dadas aos não trabalhadores sob a forma de propriedade do capital e de propriedade fundiária, enquanto a massa é proprietária somente da condição pessoal de produção, da força de trabalho. Estando assim distribuídos os elementos da produção, daí decorre por si mesma a atual distribuição dos meios de consumo. Se as condições materiais de produção fossem propriedade coletiva dos próprios trabalhadores, então o resultado seria uma distribuição dos meios de consumo diferente da atual” (Marx, Gothaer Programm, MEW 19, p. 22 – tradução extraída da edição publicada pela Boitempo).

<sup>23</sup> Parece-me importante enfatizar isso, pois a análise de Marx não prevê, de modo algum, um retorno à subsistência. Que a economia seja acima de tudo produtiva quando ela é organizada socialmente – não para o fim da acumulação de capital, mas para a produção de bens – não é, no meu entender, questionado por Marx.

<sup>24</sup> Várias vezes criticou-se que Marx não apresentou um esboço oposto concreto à economia capitalista. No meu entender, os princípios centrais de um novo modo de organizar a economia podem ser extraídos da sua crítica ao modo de produção da economia de mercado. No entanto, é correto que ele evita um detalhamento mais exato: “Ao invés disso, isso é precisamente a vantagem da nova direção, que nós não antecipamos dogmaticamente o mundo, mas primeiramente da crítica do velho mundo queremos encontrar o novo” (Marx, Briefe, MEW 1, p. 344).

<sup>25</sup> Nessa medida, também é completamente correto que em Marx não é mencionada qualquer “obrigação de assistir os pobres em nome da democracia e da cidadania.” (Paugam, 2008, p. 52).

O postulado de Hegel, que a pobreza na sociedade há que ser caracterizada como “negação do direito”, apresenta, de acordo com minha posição, uma contradição em relação à própria [posição] de Hegel. Em primeiro lugar, essa caracterização – precisamente também com a aludida delimitação [da sociedade, M.S.] com a natureza de Hegel – é completamente cogente: se os seres humanos em estado natural, pré-social, experimentam privação material, assim isso há de ser caracterizado como “escassez”, pois não há um sujeito causador, nenhuma perturbação distinta de acordo com as classes e também nenhuma possibilidade de suprimi-la. A dominação da natureza e as forças produtivas estão, então, ainda tão pouco desenvolvidas, que ainda não existe nenhuma possibilidade de planejar o provimento de todos com o necessário. Nessa medida, ninguém pode afirmar um direito contra a natureza. (Hegel, GPR, § 244, Ad.).

Isso se altera quando nós não temos que lidar com estados pré-sociais sem organização comum da atividade econômica. Como exposto para a sociedade civil-burguesa, a pobreza aqui não é uma escassez, que repousa sobre a ausência de meios ou sobre uma incapacidade de qualquer natureza, mas ela é inclusive exigência funcional desse sistema. Uma classe economicamente determinada lucra com a falta do próprio fundamento dos excluídos e o Estado organiza e assegura essa relação com o seu direito. Com efeito, nessa medida, não é a pobreza em si que é intentada, mas, contudo, a situação dessas pessoas integralmente, pois somente através da sua destituição dos meios fundamentais a sua relação à classe a elas oposta é dada. Nesse sentido fundamental, a formulação de Hegel, a saber, de que a essa classe não é impingida nenhuma negação do direito, é completamente sustentável. Eles são, de acordo com a sua determinação econômica, fixados num interesse subordinado ao interesse do empresário e são, em sua existência inteira e suas possibilidades de realização, dependentes do lado oposto.

De outro lado – entendido de fato de modo legal –, a caracterização não é correta também no sentido da análise de Hegel. Como por ele exposto, é o próprio direito de propriedade que produz sistematicamente a negação do direito. Contudo, isso significa, em inferência inversa, que é precisamente o direito dessa sociedade que gera esse estado a ser negado de uma classe privada de suas possibilidades de realização. Pode-se negar isso, portanto, como irracional ou moralmente abjeto – mas uma contradição com o direito vigente não é, contudo, constatável.

Em inúmeras passagens textuais Marx se esforça para enfatizar isso: a geração da pobreza do trabalhador assalariado como do pauperismo como pobreza no sentido estrito não apresenta nenhum desenvolvimento que contradiga aos princípios jurídicos dos proprietários livres e iguais. Muito mais ele enfatiza, inversamente, que elas são consequência necessária desses. Quem vende sua força de trabalho precisa “ser proprietário livre da sua capacidade de trabalho, da sua pessoa” (Marx, *Kapital I*, MEW 23, p. 182), para se colocar em relação, através de um contrato, com o comprador “como igual possuidor de mercadorias” (idem), portanto como “pessoas juridicamente iguais”. Na esfera da circulação, portanto na troca, vale: “O que reina unicamente aqui é liberdade, igualdade, propriedade e Bentham” (Idem, p. 189).

Exatamente com base nisso é que se chega à “inversão da lei da propriedade”, que resulta nas consequências discutidas: “a primeira é a identidade do trabalho com a propriedade; a segunda, o trabalho como propriedade negada ou a propriedade como negação da estranheza do trabalho alheio” (Marx, *Kapital I*, MEW 42, p. 382), no sentido de que o empresário se apropria das distintas partes constitutivas da produção e, por isso, de maneira inquestionável, também [é] proprietário das mercadorias produzidas e senhor sobre a organização do processo de produção: o trabalho alheio não é mais, com base nos princípios do direito burguês, propriamente nenhum trabalho alheio, mas incorporado à sua propriedade.<sup>26</sup>

Para destacar que os princípios do direito burguês – e não uma infração contra os mesmos – resultam nessas consequências negativas, Marx se recusa a contrapor ao direito efetivo uma justiça própria, superior. Ao invés de analisar os modos de funcionamento e consequências desses princípios sociais, esconde-se, com isso, num mundo não existente e se reprende como acusação às relações reais com a autoconcebida melhor possibilidade. Marx elucida isso, entre outras, na sua crítica a Proudhon. É equivocado querer “remodelar a verdadeira produção de mercadorias e o direito que lhe corresponde de acordo com esse ideal [de justiça, I.S.]” (Marx, *Kapital I*, MEW 23, p. 99, Nota 38). “O que se pensaria de um químico, o qual, ao invés de estudar as verdadeiras leis do metabolismo e com base nas mesmas resolver determinadas tarefas, quisesse remodelar o metabolismo por meio de ‘ideias

<sup>26</sup> O fundamento para a diferença reside, a meu ver, nisso, a saber, que Hegel bate aqui no limite de seu antropologismo político: de acordo com ele, o direito de propriedade está fundado na natureza humana, dado que segundo seu ponto de vista a determinação da liberdade humana somente pode se realizar através da apropriação de coisas não livres como propriedade. Que a vontade somente ideal careça dos meios para se dar existência é naturalmente correto; mas que essa, contudo, tenha que assumir a forma da propriedade não se segue disso.

eternas'?" (Idem). De acordo com Marx, portanto, resta somente a análise e a conclusão que se segue dessa análise, a saber, a conclusão da superação do direito de propriedade subsistente num modo superior de organizar a economia, que supere os princípios da igualdade, do direito e da justiça. Pois, "apenas então o horizonte estreito do direito burguês poderá ser completamente ultrapassado e a sociedade escrever em sua bandeira: de cada um conforme as suas capacidades, a cada um de acordo com as suas necessidades!" (Marx, Gothaer Programm, MEW 19, p. 21).

## **Bibliografia**

Hegel, G.W. Friedrich: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Bd. 10, in Werke in 20 Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main 1969 ff. (citado como Enz. III).

Hegel, G.W. Friedrich: Grundlinien der Philosophie des Rechts, Bd. 7, in Werke in 20 Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main 1969 ff. (citado como GPR).

Hegel, G. W. Friedrich: Vorlesungen über Rechtsphilosophie. 1818-1831, nach den Vorlesungsmitschriften von Griesheim und Strauß, herausgegeben von Karl-Heinz Ilting, Stuttgart /Bad Cannstatt 1974 (citado como GSGPR).

Hösle, Vittorio. Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität, Hamburg, Felix Meiner, 1988.

Iber, Christian. Grundzüge der Marx'schen Kapitalismustheorie, Weimar, Parerga, 2005.

Marx, Karl / Engels, Friedrich: Briefe aus den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“, in MEW 1, 1961ff., S.343-346.

Marx, Karl / Engels, Friedrich: Das Kapital, Kritik der politischen Ökonomie, Erster Band: Der Produktionsprozeß des Kapitals, in MEW 23, 1962ff.

Marx, Karl / Engels, Friedrich: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, in MEW 42, 1981ff.. [*Grundrisse*. Tradução de Mario Duayer e Nélio Schneider. Boitempo: São Paulo, 2011.].

Marx, Karl / Engels, Friedrich: Kritik des Gothaer Programms, in MEW 19, S.13-32, 1961ff. [Crítica do Programa de Gotha. Tradução de Rubens Enderle. Boitempo: São Paulo, 2012.].

Marx, Karl / Engels, Friedrich: Kritische Randglossen zu dem Artikel „Der König von Preußen und die Sozialreform. Von einem Preußen“, in MEW 1, 1961ff., S.392-409.

Marx, Karl / Engels, Friedrich: Lohnarbeit und Kapital, in MEW 6, 1959ff., S. 397-423.

Paugam, Serge. Die elementaren Formen der Armut, Hamburg: Hamburger Edition, 2008.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 9	n. 18	Outubro 2020	p. 407-423
--------------------------	-------	-------	--------------	------------

Popper, Karl R.. Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Bd. II: Falsche Propheten. Hegel, Marx und die Folgen. Tübingen, J. C. B. Mohr, 2003.

Ruda, Frank. Hegels Pöbel. Eine Untersuchung der ‚Grundlinien der Philosophie des Rechts‘, Konstanz, Konstanz University Press, 2011.

Schnädelbach, Herbert: Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2000.

Schildbach, Ina. Armut als Unrecht. Zur Aktualität von Hegels Perspektive auf Selbstverwirklichung, Armut und Sozialstaat, Bielefeld: transcript, 2018.

Vieweg, Klaus. Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts, München: Wilhelm Fink, 2012.

## “LIBERDADE”

Resenha: Arndt, Andreas. *Freiheit*. Köln: PapyRossa, 2019.

Márcio Egídio Schäfer<sup>1</sup>

Andreas Arndt – professor aposentado da Humboldt-Universität zu Berlin e presidente de honra da Sociedade Internacional Hegel – publicou, em 2019, um livro dedicado ao conceito de *liberdade*.<sup>2</sup> O fato de o livro ter sido concebido como uma introdução ao tema da liberdade não deve induzir o leitor a crer que o mesmo seja teoricamente despretensioso. A ambição teórica mostra-se sobremaneira na estrutura sistemática conferida ao texto.

Retomando teses defendidas em trabalhos recentes, Arndt busca desenvolver o conceito de liberdade de Hegel e sustentar que Marx pensa o problema da liberdade no arcabouço conceitual hegeliano. Essa tese, desenvolvida sistematicamente nos capítulos 3, 4 e 5, é precedida de uma apresentação sintética das principais concepções de liberdade que rivalizam com a teoria hegeliana da liberdade. Trata-se do conflito entre *liberdade abstrata* e *liberdade concreta*. A precisão com que as distintas abordagens do conceito de liberdade são expostas deixa clarividente a erudição e a detida reflexão do autor sobre a temática. Sem ambages, o autor apresenta as teses centrais de um conjunto de representantes da filosofia moderna e contemporânea que tratam do problema da liberdade.

No prefácio ao livro, Arndt constata que: “A liberdade sempre é determinada histórico-concretamente e, ademais, um fenômeno fugidio não só na teoria, mas também na realidade: rapidamente a liberdade esperada, uma vez conquistada, converte-se em dependência” (p. 7). De maneira concisa, a tese a ser fundada em contraposição às teorias da liberdade concorrentes na filosofia política moderna e contemporânea é a seguinte: “Conforme isso liberdade não é, *primeiramente*, nenhum estado, mas um processo. Ela se torna pela libertação e pode, a qualquer instante, ser perdida, quando o interesse da liberdade não determina mais a ação” (p. 7-8). “*Em segundo lugar*”, assim Arndt postula em relação à teoria de Hegel e Marx, “essa liberdade não se realiza sem interrupções e universalmente, penetrando o inteiro processo de vida dos indivíduos sociais, mas é, na realidade, sempre apenas um

---

<sup>1</sup> Leciona filosofia na UFMA. Contato: schaefer.marcio@ufma.br.

<sup>2</sup> As referências a essa obra são feitas em parênteses. (p. x). Todas as citações foram traduzidas pelo autor.



fragmento” (p. 8). Com isso, o conceito de liberdade concreta, que seria o conceito de liberdade de Hegel e Marx, “desaponta as elevadas expectativas de um *páthos* da liberdade” (p. 8).

Ainda no prefácio, o autor delinea o seu intento. “Não se trata, em primeira linha, nem de uma história do conceito, nem de uma apresentação ideal ou histórico-filosófica do problema da liberdade” (p. 8). Igualmente um panorama das discussões contemporâneas não é apresentado como objetivo. “Trata-se, sobretudo, de mostrar a conexão entre liberdade e libertação recorrendo a Hegel e Marx” (p. 8). Com isso, o autor desloca a ênfase na tematização do problema da liberdade, que estava focada nas dicotomias liberdade/não-liberdade, liberdade/determinismo, liberdade negativa/liberdade positiva. A oposição que rege a discussão é, pois, a discussão entre “liberdade abstrata e liberdade concreta” (p. 8).

O capítulo 1 avança no exame das questões fundamentais levantadas no prefácio. O autor aponta, mais uma vez, para as múltiplas faces do conceito de liberdade, ou melhor, o que se entende ou se quer entender com esse conceito. Outra questão relevante é: é a liberdade um atributo do indivíduo ou um atributo da coletividade? A inteira discussão do conceito de liberdade se atrela a essa questão. Ou a liberdade é identificada como atributo de um povo, logo, é livre quem participa do povo. Assim, por exemplo, a clássica definição de liberdade dos gregos. É livre quem pertence ao povo e quem se ocupa dos afazeres políticos. A liberdade, portanto, só pode ser vivida na comunidade política, em oposição ao *oikos*, à esfera privada; ou a liberdade é concebida como atributo do indivíduo, e precisamente à medida que a liberdade protege o indivíduo das investidas de forças estranhas. Contra essas posições extremadas Arndt afirma: “Mais propriamente liberdade só pode ser localizada e realizada dentro de condições sociais” (p. 12), e, mais adiante: “Na realidade, liberdade não é uma categoria abstrata, mas subjaz a múltiplas condições; sua realização aparece, a partir do sujeito, antes como compromisso” (p. 12).

A partir do protestantismo inaugura-se o período em que todos os seres humanos são considerados como iguais perante Deus. As rígidas hierarquias sociais e eclesiais são dissolvidas nessa igualdade. Essa revolução tem profundas consequências, pois: “Essa liberdade agora não é compreendida no sentido religioso-espiritual, mas é atribuída aos seres humanos enquanto pessoas” (p. 16). Com isso, “os seres humanos enquanto seres humanos são livres e iguais, portanto, não propriedade de outros” (p.

16). Arndt constata, aqui, que isso não significava uma “negação das relações de dependência em geral”, mas que “tratava-se da liberdade pessoal” (p. 16). Contudo, para Lutero, essa liberdade era apenas “interior”, de modo que “no mundo” o ser humano continuava “servo” (p. 17). “O vir-a-ser-mundo desse princípio, para Hegel, ainda está por ser realizado” (p. 17). Com a formação desse conceito de liberdade como atributo dos seres humanos enquanto seres humanos chega-se a problemática central da liberdade na sociedade moderna. “Liberdade e igualdade”, assim o autor argumenta, “associam-se no conceito de liberdade *individual* dos seres humanos enquanto pessoas” (p. 18). Esse princípio, evidentemente, não passou a vigorar de uma só vez, mas a liberdade individual como igualdade jurídica dos seres humanos enquanto tais é um princípio inegociável, contra o qual arbítrios particulares ou coletivos não podem mais se voltar.

Como fundar esse conceito de liberdade individual? A tradição contratualista remete essa liberdade a uma liberdade originária, para cuja salvaguarda a sociedade é instituída. A rigor, a única função do Estado é garantir essa liberdade originária.

A fundamentação contratualista da liberdade, na qual, segundo Arndt, “liberdade, propriedade e direito entram numa relação estreita”, só será “posta em questão, quando, no século XIX, o problema da liberdade social se impõe de maneira crescente” (p. 21).

Uma viragem importante na concepção moderna de liberdade toma forma no pensamento de Kant. No lugar do Direito Natural de Hobbes e Locke, entra o Direito Racional, que toma “a subjetividade livre, racional e autoconsciente” (p. 21) como fonte do direito. Não obstante essa virada, o pensamento de Kant ainda permanece dentro do modelo contratualista. “No lugar do indivíduo livre e atomizado, lutando pela sua autoafirmação, entra o sujeito autônomo, que se determina ao estado moral, ao estado jurídico pelas leis da liberdade” (p. 22). Tanto ao modelo do Direito Natural como ao modelo do Direito Racional é comum que a liberdade é determinada “através da abstração de todas as mediações sociais e, nessa abstração, vista simultaneamente como pressuposição negativa da sociabilidade” (p. 23).

No contexto da pergunta pela liberdade originária, natural, segundo as considerações do autor, origina-se outra concepção de liberdade. É a Entfremdungsromantik (romantismo da alienação), cuja inspiração seria Rousseau,

autor da célebre tese de que: “O ser humano nasce livre, mas em toda parte encontra-se agrilhado” (Rousseau apud Arndt, p. 25). Essa teoria teria ensejado uma crítica da civilização, da sociedade, pois estas seriam identificadas com uma perda, uma perversão da liberdade originária do ser humano. “A Entfremdungsromantik objetiva a um reino futuro da liberdade, no qual, ao final, o universal e o individual são idênticos, de modo que não se pode mais falar de uma limitação da liberdade originária” (p. 25).

Segundo o autor (p. 26 ss.), particularmente a Revolução Francesa trouxe à cena novos elementos que tornaram mais complexa a tematização da liberdade. Se até então muito já se havia falado sobre a liberdade e a igualdade, a Revolução Francesa põe a questão da fraternidade. Especialmente o elemento da fraternidade trouxe à tona o problema de que a liberdade ainda não era uma liberdade para todos. De acordo com Marx, até 1791 as coligações de trabalhadores estavam proibidas na França revolucionária sob a alegação de serem “atentados à liberdade e aos direitos humanos, porque ameaçam a liberdade da propriedade privada” (MEW 23, p. 769s.). Precisamente aqui a tensão entre liberdade e igualdade, que constitui a problema central da concepção de liberdade em Hegel e Marx, torna-se visível. Hegel teria percebido essa contradição entre, de um lado, uma riqueza cada vez maior e, de outro, uma desigualdade crescente. Mesmo que Hegel admita um grau de desigualdade fundado na acidentalidade e na liberdade do indivíduo<sup>3</sup>, uma desigualdade excessiva pode fazer com que a classe ligada ao trabalho se torne inapta aos demais sentimentos e prazeres das outras liberdades da sociedade civil-burguesa.<sup>4</sup> O problema aqui é o seguinte: como a sociedade civil-burguesa pode, por um lado, ser a esfera da realização da liberdade individual, mas, por outro, gerar uma exclusão da riqueza daqueles que a produzem, de sorte que se desenvolva neles um desprezo por essa esfera constitutiva das liberdades individuais? Por mais rica que seja a percepção de Hegel desse problema na sua análise da população, seja ela pobre ou rica, ele não consegue desvendar esse enigma. Mostrar como a liberdade individual e a desigualdade social não constituem, na sociedade civil-burguesa, uma contradição, portanto, que a apropriação de trabalho alheio não pago não colide com os princípios jurídicos que garantem as liberdades individuais e mais, que esses garantem essa apropriação de trabalho alheio não pago, essa seria a contribuição de Marx. Central para a contribuição de Marx é a divisão da sociedade civil-burguesa

<sup>3</sup> Ver Arndt, 2019, p. 27.

<sup>4</sup> Comparar o § 243 da *Filosofia do Direito*.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 9	n. 18	Outubro 2020	p. 424-439
--------------------------	-------	-------	--------------	------------

em esfera da circulação simples de mercadorias, onde as trocas são feitas reguladas pelo contrato, e a esfera da produção. De fato, na esfera da circulação, o direito à propriedade é respeitado. O problema surge do uso da mercadoria do trabalhador – a sua força de trabalho –, que se dá na esfera da produção. E é ali que a mais-valia é gerada, isto é, a apropriação de trabalho não pago é realizada. Se a liberdade jurídica tem validade irrestrita na superfície da sociedade civil-burguesa, ela alcança, contudo, apenas restritamente sua estrutura profunda<sup>5</sup>, na qual, para Marx, reside a raiz da negação da liberdade do trabalhador.

O autor inicia o capítulo 2 retomando a tese já indicada, qual seja: “que o conceito de liberdade há de ser determinado concretamente, isto é, não independentemente das conexões, nas quais os indivíduos sociais agem” (p. 31). No entanto, assim constata o autor, exatamente esse é o *modus operandi* de boa parte das discussões sobre a temática da liberdade. Em suma, o capítulo 2 visa discutir as dificuldades desses conceitos abstratos de liberdade. Na sociedade capitalista, esse conceito de liberdade torna-se hegemônico. Nos discursos sobre a liberdade, o conceito de liberdade abstrata, assim Arndt constata, aparece cristalinamente nas tentativas de “acentuar de tal modo a liberdade dos particulares frente às exigências sociais, de modo a reduzir as últimas a um mínimo” (p. 32). É o modelo do livre mercado, do mercado soberano contra as intervenções do Estado. Sempre que o Estado intervém no mercado soa o alarme do totalitarismo, da supressão das liberdades individuais.

Arndt aborda Hayek, que retoma a tese de Adam Smith segundo a qual a liberdade se regula por ela mesma, não necessitando de nenhum tipo de condução (p. 33). Naturalmente que aqui não se trata de uma ausência completa de coação, pois ao Estado compete a função de garantir os espaços de liberdade individuais, isto é, interditar “o exercício da coação de particulares contra particulares” (p. 33). Com isso transparece que o poder de coação é restrito a esse mínimo mencionado anteriormente. Basta que o Estado garanta esse espaço de liberdade, que o arranjo das liberdades se realiza da maneira mais perfeita possível. A concepção de liberdade defendida por Hayek se volta, assim, contra um amplo espectro de teorias da liberdade, que vão desde as teorias que advogam uma liberdade no sentido da justiça social, bem como teorias socialistas da liberdade.

<sup>5</sup> Pode-se pensar, aqui, por exemplo, na limitação legal da jornada de trabalho. Tais ações não colocam em questão a apropriação de trabalho não pago, visando somente resguardar certas condições mínimas para a reprodução do trabalhador.

Dentro da própria tradição liberal, no entanto, podem-se encontrar posições antagônicas à de Hayek. Arndt menciona Jeremy Bentham (p. 34), que, com o seu lema da “máxima felicidade para um maior número” (p. 34), reorienta novamente o pensamento da liberdade para a perspectiva do todo. Bentham reconhecera a liberdade como um fator destrutivo da sociedade, sendo, portanto, necessário limitá-la por intermédio das leis. (cf. p. 34). “Toda lei limita a liberdade, mas, simultaneamente, garante também um espaço para o exercício da liberdade” (p. 34). A concepção de liberdade de Bentham leva, assim, a uma equiparação entre liberdade e segurança, pois “a garantia da liberdade (individual) segue-se de sua limitação” (p. 34). E precisamente essa garantia requer a presença de um Estado forte, capaz de fazer valer as leis.

Não obstante essa diferença, Hayek e Bentham compartilham, segundo Arndt, de uma premissa comum que permite situá-los dentro de uma determinada concepção de liberdade, a saber, a liberdade abstrata. Ambos compartilham “a admissão de um indivíduo originário livre, que não é dependente de uma vontade estranha” (p. 35). A diferença se mostra na avaliação que ambos fazem dos potenciais destrutivos dessa liberdade do indivíduo cindido de todas as conexões sociais. O fundo teórico de Adam Smith leva Hayek a assumir que o livre exercício da liberdade leva a uma harmonização dos conflitos pelo poder da mão invisível. Bentham, ao contrário, assume a tese de que sem a presença de um Estado forte – o que não deve ser confundido com um Estado autoritário – essa liberdade absoluta do indivíduo culminaria na guerra de todos contra todos, tal como prognosticada por Hobbes.

Desse modo, segundo Arndt, malgrado essas diferenças, todas as teorias que preconizam um conceito forte de liberdade individual compartilham a tese de que “liberdade, em primeira linha, há de ser vista como ausência de determinação estranha” (p. 36). Um dos conceitos clássicos cunhados por Isaiah Berlin para definir essa concepção de liberdade é o conceito de “liberdade negativa”, ao qual se contraporia a liberdade positiva.

Após uma breve incursão sobre o tema da liberdade de escolha e das necessidades (recorrendo a autores como Sartre e Marcuse), Arndt volta-se, agora, para aquilo que constitui o tema central do capítulo 2: quais as dificuldades desse conceito de liberdade abstrata? Dois pensamentos são nucleares. (i) “A decisão sobre se os indivíduos são livres para dar a *sua* própria resposta sobre quais são as *suas* próprias necessidades está novamente com os indivíduos. Eles já precisam *ser* livres para, no

âmbito das possibilidades, *poder* agir livremente” (p. 49). (ii) “A decisão sobre se um indivíduo, num âmbito de possibilidades dadas, é livre para agir assim como quer não está mais nele, mas em instâncias fora do Eu, sejam essas de natureza psicológica ou social. Aqui se trata de formas de determinação estranha” (p. 49).

Como quebrar esse círculo? Arndt retoma (p. 49 ss.) o tema da educação para a maioria – no sentido kantiano do uso autônomo da razão. Para poder ser livre, o indivíduo já precisa poder usar sua razão para agir livremente, isto é, escolher bem dentro das possibilidades dadas. O problema aqui é que o pensamento da educação (p. 51-52) já sempre pressupõe a instância que educa, que é livre diante daqueles que precisam ser educados e, portanto, são não-livres. Uma alternativa a essa dificuldade seria a tese de Marx exposta na terceira das teses *ad Feuerbach* segundo a qual os educadores também precisam ser educados. “Maioridade significa aqui, que os indivíduos sociais, no âmbito das suas condições e possibilidades objetivas, determinam autoconscientemente sua vida” (p. 52).

Recorrendo a Bieri<sup>6</sup>, Arndt (p. 52) problematiza a tese de que os indivíduos já precisam ser livres para agir livremente diante das possibilidades dadas da seguinte forma: essa tese assume que a existência de uma vontade livre é a condição para as ações livres. O que seria uma vontade incondicionalmente livre? Segundo Bieri: “Assumamos que você tem uma vontade incondicionalmente livre. Seria uma vontade que não depende de nada: uma vontade livre completamente cindida de todas as conexões causais” e seria também, com isso, “sem nenhuma conexão com aquilo que torna você numa determinada pessoa. Num sentido substancial da palavra, isso nem seria a sua vontade” (Bieri apud Arndt, p. 52). Ora, ao se conceber a vontade livre nesse grau de abstração, em que se abstrai do próprio indivíduo que porta essa vontade, sucede-se uma inversão da liberdade em não-liberdade.

O capítulo 3 trata do conceito de liberdade concreta a partir das teorias de Hegel e Marx. O capítulo inicia com uma recapitulação da crítica ao conceito de liberdade abstrata, negativa, desenvolvida anteriormente. O conceito de liberdade negativa isola o indivíduo de toda e qualquer conexão. O indivíduo é um átomo social, a quem se atribui a liberdade. O reverso do conceito de liberdade negativa é um conceito

<sup>6</sup> A obra de Bieri em questão é: *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens*. Frankfurt am Main: Fischer, 2007.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 9	n. 18	Outubro 2020	p. 424-439
--------------------------	-------	-------	--------------	------------

positivo do que seja o indivíduo: “O indivíduo é idêntico a si mesmo, ou seja, tem um núcleo de identidade idêntico a si mesmo [...]” (p. 55).

A temática da liberdade evidencia sobremaneira o caráter sistemático do problema da liberdade na filosofia de Hegel. O problema não pode ser tratado sem recorrer ao instrumental conceitual da *Ciência da Lógica*. Pois: “Para ele [Hegel], identidade e, com isso, também liberdade são determináveis apenas numa relação complexa de reflexão e que, por isso, supera tanto a compreensão abstrata de identidade, bem como a compreensão abstrata de liberdade” (p. 56). Importante no desvelamento da teoria de Hegel é a remissão à tese de Spinoza *omnis determinatio est negatio*. Ou seja, para Hegel, “determinidade, portanto, também a atribuição de identidade, é negação” (p. 56).

Essa concepção de Hegel se volta contra a concepção positiva de indivíduo subjacente às teorias da liberdade abstrata, que precisamente definem o indivíduo a partir de sua identidade consigo mesmo. “Segundo Hegel, a determinidade é muito mais a negação de todo o outro a essa determinidade, que precisamente através disso é excluído dessa determinidade.” (p. 56). Assim, “pensar algo em sua determinidade” é pensar esse algo “em sua relação negativa ao outro” (p. 56), “e essa relação é parte essencialmente constitutiva da própria determinidade” (56). A consequência dessa tese é: “Algo, portanto, em sua determinidade, só é idêntico consigo mesmo, à medida que inclui a sua própria negação, ou somente é como *contradição*” (p. 57). Essa é a base especulativa que permite Hegel apresentar uma concepção de indivíduo, ou seja, de identidade alternativa às teorias do atomismo social. Na fórmula plástica de Hegel: “Identidade é a identidade da identidade e da não-identidade” (p. 57). Em relação ao conceito de contradição, cumpre observar que Hegel se opõe igualmente a uma longa tradição filosófica que identificava a contradição com o perecer de algo. Se algo é contraditório, então não se sustenta em seu ser. Hegel, ao contrário, concebe a contradição como princípio motor, como aquilo que confere vida ao ser. Mas isso não implica que Hegel desconheça que a contradição não possua um potencial destrutivo caso sua força negativa não seja contida dentro de certos limites.

Esse modelo de conceber a determinidade põe, assim, em questão o modelo de identidade que concebe a identidade exclusivamente como “fixa e fixada num núcleo de ser” (p. 58). Assim, Arndt formula lapidarmente: “A identidade na contradição repousa, frente a isso, que ela é mediada pela relação ao outro, e, com efeito, a um

outro, que exatamente por causa disso, que é excluído, é incluído no excludente” (p. 58). No âmbito do problema da liberdade, o fulcro dessa concepção especulativa de identidade e de negação, de contradição, é: se identidade não é algo atribuível a um núcleo de identidade idêntico consigo mesmo, portanto, identidade só existe pela mediação com outro, assim também a liberdade. Liberdade não é algo atribuível a um indivíduo atomizado, sem mediação com outro. “A exclusão do outro deixa para trás somente o vazio do querer. Isso é o oposto da liberdade, porque essa vontade não se deixa mais mediar com a vida dos indivíduos” (p. 64). Com isso já se pode, *ex negativo*, apontar para o que seria a liberdade concreta, a saber, a liberdade que nasce da conexão de múltiplas mediações com o outro. Assim está pavimentado o caminho para a tese crucial enunciada no prefácio, a saber, que a liberdade é um processo, não um estado. Assim concebida, a liberdade é dependente do outro, da comunidade. Eis aqui o lugar sistemático onde se acopla a tese fundamental de que a liberdade é condicionada socialmente e, por isso, é historicamente. Ora, mas como a comunidade precisa estar constituída para garantir a identidade na relação negativa ao outro, à contradição?

O ponto de viragem para a teoria da liberdade de Hegel estaria justamente na tese de que os indivíduos não são átomos sociais, que posteriormente devem ser conectados (p. 68). Nesse contexto, Arndt indica que o núcleo dessa viragem hegeliana para a fundamentação da liberdade concreta está numa reinterpretação das categorias modais da relação entre necessidade e liberdade (p. 68), cujo cerne seria a tese da convergência entre necessidade e liberdade. Para aplainar o terreno dessa convergência, é necessário abordar o conceito de teleologia. Nele, fundamental é o processo de trabalho. Segundo Arndt, o processo de trabalho é central para a compreensão do conceito de liberdade, pois explicita que “a liberdade não é uma faculdade dada e também não há de ser vista como um estado” (p. 77). Ela não é uma faculdade, porque não é dada originariamente, e ela não é um estado, porque ela precisa ser produzida. Com isso, “a liberdade refere-se em dado momento ao espaço histórico-específico de possibilidades” (p. 77).

Ora, o que é um “espaço histórico-específico de possibilidades”? O que significa dizer que a liberdade é historicamente e, com efeito, como processo de conquista sucessiva de “espaços histórico-específicos de possibilidades”? Como Arndt afirma em outro contexto: “A história da liberdade é [...] essencialmente história do direito (Rechtsgeschichte)” (2015, p. 19).



O tema central que Arndt trata aqui é o direito como garante da liberdade individual, desses “espaços histórico-específicos de possibilidades”, atribuindo tanto a Hegel como a Marx a tese de que a liberdade jurídica (i) não limita nenhuma liberdade originária, ao contrário, cria os espaços de liberdade e (ii) a liberdade jurídica é *conditio sine qua non* de qualquer forma de liberdade individual. Direito e liberdade convergem, o que é evidenciado pela famosa frase de Hegel, segundo a qual o direito é o ser-aí da liberdade (p. 77). Uma posição contrária seria a de Kant, para o qual direito e liberdade estariam numa relação de exclusão.

Problemática parece ser, contudo, a equiparação (p. 77) feita entre, por um lado, *espaço de liberdade* (Freiraum) como constituído pelo direito no sentido de Hegel e, por outro, como *tempo livre* em Marx. Não estar numa relação de submissão e ter tempo livre são inquestionavelmente pressupostos para a atividade autodeterminada da vontade. O que, contudo, o argumento de Arndt não explicita é: por que a ausência de *tempo livre* (Marx) não está em contradição com o espaço de liberdade enquanto ausência de relações de dominação pessoais? Ademais, outra diferença precisa ser salientada: o espaço de liberdade gerado pelo direito é formal, logo, destituído de conteúdo. Já a necessidade de conceber uma produção social regida pelo princípio da economia do tempo requer um conteúdo, um conhecimento específico tanto no que diz respeito à concepção de vida boa, inalcançável sob a utilização do tempo de vida para os propósitos da valorização do valor, bem como sobre o modo de como concretamente a produção social precisa estar organizada a fim de garantir essa vida boa.

*A Ideologia Alemã* coloca a questão de modo certo: “Sua implementação [do comunismo] é, por essa razão, essencialmente econômica [...]” (MEW 3, p. 70). Só assim se atinge a esfera da produção, na qual ocorre a apropriação do trabalho não pago. A liberdade comunista na acepção de Engels e Marx não tem só um conteúdo distinto, mas também uma esfera de realização completamente distinta da liberdade juridicamente concebida.<sup>7</sup> Calha, nesse sentido, a tese precisa de Mascaró: “O socialismo não é o acúmulo de conquistas no capitalismo. É uma outra sociabilidade.

<sup>7</sup> Uma excelente discussão sobre essa questão é oferecida por Engels em *O Socialismo Jurídico*. Engels, criticando o socialismo jurídico de Anton Menger, pergunta: “De onde procedem, pois, os ‘burgueses’ e as ‘classes populares destituídas de propriedade’ [...], do direito ou do desenvolvimento econômico?” (MEW 21, p. 495). E adiante observa: “O direito do trabalhador ao inteiro produto do seu trabalho [...] é nessa determinidade somente doutrina proudhoniana. Completamente distinta dessa é a exigência, que os meios de produção e produtos devem pertencer ao conjunto trabalhador. Essa exigência é comunista [...]” (MEW 21, p. 499). Dito claramente: porque o direito não é a causa da despossessão das classes populares, ele também não pode ser o corretivo dessa situação de não-liberdade das classes populares.

Sua chegada não é uma quantidade maior de ganhos capitalistas nem outro arranjo de formas já dadas. É um novo” (2018, p. 182).

No contexto desta discussão Arndt postula que não há liberdade individual antes do direito, portanto, que a liberdade individual é concomitante ao direito, sendo um produto deste (ver p. 78), o que equivale a dizer que a liberdade individual é um produto e a característica definidora da sociedade moderna. Esse conceito de liberdade individual, que engloba as mais distintas faces e graus de desenvolvimento, é fundamentado pela *Filosofia do Direito*.<sup>8</sup>

Nuclear para a teoria hegeliana da liberdade individual moderna é a separação entre sociedade civil-burguesa e Estado. Especialmente aqui fracassam as críticas a Hegel que buscam apresentá-lo como pensador totalitário, que, em última instância, dissolve a particularidade na universalidade. A separação entre sociedade civil-burguesa e Estado visa justamente abrir uma esfera intocável para a satisfação da vontade particular, mesmo que eivada de contradições explosivas, que precisam ser mediadas pela universalidade. Essa necessidade de mediação se dá em razão do fato de a esfera da economia, chamada por Hegel de *sistema dos carecimentos*, ser fundamentalmente um sistema do entendimento, portanto, incapaz de constituir um todo orgânico. Particularmente a diferença entre pobres e ricos, enfaticamente descrita por Hegel, interdita essa universalidade, porque ela gera uma disposição de negar o direito, a instância garantidora da liberdade individual. Cabe advertir, no entanto, que mesmo que a esfera da sociedade civil-burguesa nela mesma seja incapaz de realizar a liberdade concreta, ela permanece imprescindível para qualquer arranjo social que, na ótica de Hegel, se pretenda livre.

Mesmo que a teoria da liberdade de Hegel, cujo ápice é sua teoria do Estado ético – “A esfera mais alta e concreta da liberdade no finito é, para Hegel, o Estado” (p. 83) –, tenha como núcleo constitutivo a liberdade individual, ou melhor, os espaços histórico-específicos de possibilidades garantidos pelo direito, Arndt não deixa de reconhecer que há aspectos importantes da relação indivíduo e Estado que não estão suficientemente refletidos na teoria hegeliana do Estado. Dois se sobressaem, a saber, “o direito de resistência dos indivíduos frente ao Estado” e a “institucionalização da participação política” (p. 86).

<sup>8</sup> Ver, por exemplo, § 124, Observação.

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 9	n. 18	Outubro 2020	p. 424-439
--------------------------	-------	-------	--------------	------------

O capítulo 4 tematiza a questão da historicidade da liberdade. A tese fundamental aqui é: “A liberdade somente é historicamente” (p. 90). E Arndt precisa: “A história da liberdade começa lá, onde os seres vivos saem da dependência da natureza” (p. 90). Segundo o autor, na perspectiva de Hegel, esse processo se realiza “na relação natural de satisfação das necessidades” (p. 92). O conceito de trabalho joga, nesse processo, um papel proeminente. Não se trata mais de satisfazer as necessidades de maneira natural, mas o objeto de satisfação precisa ser elaborado.<sup>9</sup> Somente dessa forma o espírito pode levar a cabo sua “suprassunção da dependência natural imediata” (p. 93). Decisivo aqui é o conceito de instrumento (Werkzeug), conceito que Hegel empregara já no escrito juvenil *Sistema da Eticidade*. Esse conceito é particularmente relevante, pois, no instrumento, “os indivíduos sociais [...] conquistam primeiramente uma universalidade” (p. 93). Como já indicado, essa suprassunção da dependência natural imediata leva a uma “transformação e ampliação das necessidades” (p. 93).

No contexto desta tese, a saber, de que o espírito se desenvolve a partir da natureza, Arndt sustenta que o espírito somente pode se desenvolver mediado pelas “necessidades e interesses materiais” (p. 93), o que significaria “que os indivíduos não podem abstrair praticamente de seus impulsos e paixões sensíveis” (p. 94). Ao conceber o espírito nestes termos, Hegel reabilitaria o domínio da sensibilidade no âmbito do ético, do qual Kant o tinha exorcizado.

A abordagem fica interessante quando o autor passa a considerar as diferenças ou similitudes entre Hegel e Marx. As reflexões de Marx, especialmente no âmbito do projeto tardio de uma Crítica da Economia Política, teriam oferecido um outro diagnóstico da história da liberdade na sociedade moderna. A liberdade prometida pela libertação do espírito da natureza teria se convertido, na sociedade burguesa, não mais numa dominação da natureza pelo ser humano, mas na dominação do ser humano pelas próprias “coisas” resultantes da sua atividade mediadora sobre a natureza. Aqui, é-se levado a pensar nos conceitos de alienação ou de fetichismo da mercadoria. Esses fenômenos, amplamente compatíveis com a liberdade abstrata, interdita, contudo, a realização da liberdade individual, pois condenam cada vez mais indivíduos à miséria material à proporção que cresce a riqueza material produzida pela sociedade. Até aqui também Hegel chega. O ponto de ruptura residiria justamente no fato de que Hegel

<sup>9</sup> Marx sintetizou de maneira precisa esse pensamento; “A fome é a fome, mas a fome que é saciada com carne cozida e consumida com faca e garfo é diferente da fome do que devora carne crua e a come com a mão, com unhas e dentes” (MEW 13, p. 624).

<i>Revista Dialectus</i>	Ano 9	n. 18	Outubro 2020	p. 424-439
--------------------------	-------	-------	--------------	------------

acredita poder mobilizar o Estado ético para fazer frente a esse estado de coisas. Marx, ao contrário, afirma que esse estado de coisas corresponde à essência do modo de produção capitalista, não podendo, por conseguinte, ser mitigado com intervenções jurídicas e políticas. A liberdade individual no âmbito de uma concepção de liberdade concreta só pode ser alcançada numa sociedade comunista (ver p. 96-97). Disso se segue, igualmente, uma mudança na percepção do problema da liberdade. Enquanto para Hegel a história da liberdade se concentra no “progresso da consciência da liberdade”, para Marx, o cerne da questão da liberdade é a interrogação pelas condições históricas de sua realização. (ver p. 98-99).

Ora, mesmo concordando que o vir-a-ser-mundo do princípio da liberdade não seja o tema de Hegel (p. 102), os problemas inerentes à redução da temática da liberdade ao progresso da consciência da liberdade tornaram-se, logo após a morte de Hegel, evidentes. Arndt (p. 104) menciona Eduard Gans, que criticamente apontou a contradição entre, por um lado, o progresso da consciência da liberdade, o reconhecimento de que todos são livres – naturalmente do ponto de vista formal – e, por outro, a dominação e servidão material de grande parcela dos seres humanos na Europa daquele tempo. Também Marx, que foi aluno de Gans na Faculdade de Direito da Universidade de Berlim, formulará sua crítica à liberdade abstrata, burguesa nesses termos. No entanto, segundo Arndt, mesmo a despeito dessa crítica, Marx, em última instância, não romperia com a concepção da história como progresso na consciência da liberdade, que teria seu ápice na tese já mencionada da liberdade de todos os seres humanos. Para Arndt (p. 107), Marx se situa no âmbito do pensamento da liberdade de Hegel, pois (i) “critica a subordinação dos indivíduos à comunidade”, (ii) critica a “liberdade abstrata dos indivíduos independentizados frente à sociedade” e (iii) critica “a dissolução romântica do conflito entre individualidade e universalidade na representação de que o indivíduo poderia se reencontrar no universal sem fraturas”.

Correto é também o pensamento de que para Marx “a liberdade individual somente pode ser realizada com base num outro modo de produção” (p. 110). A dominação das formas sociais (como mercadoria, valor, dinheiro, capital, Estado etc.) sobre os seres humanos não seria um desvio da liberdade e igualdade burguesas, de modo que bastaria exigir a sua adequada realização. Como Marx disse, são precisamente esta igualdade e esta liberdade que se convertem em dominação e desigualdade. Mas mesmo que Marx ponha essa exigência, assim a postulação de Arndt,

ele permanece partidário da ideia de que é o direito que cria os espaços de liberdade. Assim, também na sociedade comunista a liberdade seria impensável sem o direito. Arndt (p. 113), para fundamentar a sua tese, menciona uma passagem do artigo *Debates sobre a Liberdade de Imprensa*. “As leis são [...] as normas universais, luminosas, positivas, nas quais a liberdade ganhou um ser-aí impessoal, teórico, independente do arbítrio do particular. O Código Civil é a bíblia da liberdade de um povo” (Marx apud Arndt, p. 113). Por mais que Arndt tente relativizar no sentido de que também a crítica posterior de Marx ao direito não negue essa tese, pelo menos uma questão precisa ser levantada. Nos *Debates sobre a Liberdade de Imprensa* Marx argumenta ainda de um ponto de vista hegeliano. Reduzida a esse texto, a postulação de Arndt é correta. Mas justamente por argumentar a partir de um ponto de vista hegeliano, Marx ainda não é um comunista. Com base nisso, ele ainda não está consciente da incompatibilidade entre a sociedade burguesa e a liberdade individual no sentido do livre desenvolvimento das capacidades humanas. É apenas com o avanço de suas investigações econômicas que Marx chegará ao conhecimento de que a liberdade individual concebida nesses termos não pode ser garantida por meio de uma regulação jurídica e política da economia capitalista, mas de sua transformação.

437

Segundo Engels, numa Carta a Richard Fischer, datada a 15 de abril de 1895 (MEW 39, p. 466) – e conforme o próprio Marx no prefácio de *Para a Crítica da Economia Política* de 1859 – foi precisamente a necessidade de se debruçar sobre os “fatos econômicos” que levou Marx da mera política às relações econômicas e, com isso, ao socialismo. Que logo após esse confronto com os fatos econômicos Marx tenha redigido sua *Crítica da Filosofia do Direito Estatal de Hegel* certamente não é mera coincidência. Se Marx indiscutivelmente retém o pensamento da liberdade individual e a tese de que só na sociedade o ser humano pode se particularizar, é questionável que a realização [ou para a realização] da liberdade individual em Marx o direito seja o núcleo, como para Hegel.

Após as revoluções modernas, no fundamento da economia burguesa, capitalista, cada povo certamente ganhou sua bíblia da liberdade. Isso nunca representou uma contradição em relação ao abandono de extensas massas da população a mais abjeta miséria material e espiritual. Hegel, decerto, pensa em modelar essa dura realidade com as intervenções do Estado ético. Isso, como Arndt indicou, não é o caso

em Marx. Isso não terá consequências para a própria vinculação da liberdade ao Código Civil?

Seria a “associação dos produtores livres e racionais” uma sociedade livre no sentido da autogestão da sociedade ou o comunismo exigiria ainda o governo do direito? Mas, nesse caso, seria o comunismo uma sociedade livre de dominação, uma vez que o próprio direito é uma forma social que exerce a dominação sobre os seres humanos? Em *Sobre a Questão Judaica* Marx evidencia a diferença entre *emancipação política* e *emancipação social*. Mesmo que Marx não negue as conquistas produzidas pelas revoluções políticas modernas e não pregue o retorno a uma forma pré-moderna de eticidade, uma coisa é indiscutível: o resultado das revoluções políticas modernas, o Estado político, aquele que garante o direito, é apresentado como uma forma de alienação, uma forma de dominação dos indivíduos por forças exteriores.

O princípio da sociedade comunista expresso no *Programa de Gotha* segundo o qual “de cada um conforme as suas capacidades, a cada um de acordo com as suas necessidades!” (MEW 19, p. 21) parece antes se aproximar da tese de Platão no *Político*, onde se pode ler que: “[...] o melhor não é quando as leis governam, mas o homem rei com conhecimento. [...] Porque a lei não está em condições de apreender exatamente o mais adequado e o mais justo para todos e, assim, de realmente ordenar o melhor. Pois a dessemelhança dos seres humanos e ações, e que por assim dizer nada chega ao repouso nas coisas humanas, não permite que uma arte qualquer simplesmente apresente algo para todos e todo o tempo” (294 a-b). Decerto, Marx não quer um governo do rei-filósofo. Caberia aos “Einige als Alle” (Alguns enquanto todos)<sup>10</sup>, que tratariam dos assuntos universais, portanto, relativos à administração política da sociedade, conduzir a efetivação desse princípio. A questão que mereceria ser discutida aqui é se para Marx, tal como para Platão, o governo de uma sociedade com base no conhecimento – do que é justo, bom – e o governo de uma sociedade com base nas leis são modelos que se complementam ou, antes, se excluem reciprocamente. Ou seja, para usar uma expressão conhecida de Marx, se este não cresce só sobre o túmulo daquele.

*Freiheit* pretende ser uma reflexão introdutória ao multifacetado problema da liberdade. O livro oferece, assim, ao leitor uma exposição concisa das principais discussões em torno do conceito de liberdade e de seus problemas. O livro não se resume a uma mera apresentação dos argumentos de outros autores, mas oferece uma

<sup>10</sup> MEW 1, p. 322.

sútil interpretação de Hegel e Marx, em que o próprio autor argumenta em prol de uma concepção renovada de liberdade – concreta. Mesmo que suscite inúmeras interrogações – ou talvez justamente por isso – o livro oferece uma contribuição relevante para pensar e repensar o tema sempre atual da liberdade.

**REFERÊNCIAS:**

ARNDT, Andreas. *Freiheit*. Köln: PapyRossa, 2019.

\_\_\_\_\_. *Geschichte und Freiheitsbewusstsein*. Berlin: Eule der Minerva, 2015.

HEGEL, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

MARX, K.; ENGELS, F., *Marx-Engels-Werke*. Citado como MEW, tomo e página.

MASCARO, Leandro Alysson. *Crise e golpe*. São Paulo: Boitempo editorial, 2018.

PLATON. *Werke*. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft): Darmstadt, 1971.