

Akademie-Verlag Berlin 1976

Reihe: Zur Kritik der bürgerlichen Ideologie. Hrsg. v. Manfred Buhr, Nr. 70

Einleitung: Der „junge“ Marx und die bürgerliche Legende über den Marxismus

Die Marxsche Lehre wurde in unserer Zeit zum Gemeingut der progressiven Menschheit und jedes denkenden Menschen, der unabhängig von seinen politischen Auffassungen das Bedürfnis hat, ihren ideellen Reichtum zu begreifen und sich anzueignen. Der Marxismus, so erklärt z. B. der belgische katholische Philosoph A. de Waelhens, „ist in unserer Zeit die einzige politische Philosophie, die über alles mit hoher Verantwortung urteilt, die einzige Philosophie, die im Namen der Fakten spricht, *die alle Fakten prüft*, die einzige Philosophie, die versteht, daß man Geschichte und Politik nicht voneinander trennen kann“.¹ Solche Erklärungen (von Jahr zu Jahr werden es mehr) sind keine scheinheiligen Verbeugungen, sondern sie bringen die große Bedeutung des Marxismus auch für jene Gelehrten, die keine Marxisten sind, zum Ausdruck. Das intellektuelle Bedürfnis zur Aneignung des Marxismus schließt aber keineswegs eine marxistische Lösung sozial-politischer Fragen ein. Das zeigt, welchen Charakter eine solche „Aneignung“ hat. Es ist nicht schwer, den Gelehrten zu verstehen, der sich mit einem speziellen Wissensgebiet befaßt, das nicht direkt mit dem wissenschaftlichen Kommunismus oder der marxistischen politischen Ökonomie verbunden ist, und der die allgemein wissenschaftliche und vor allem die methodologische Bedeutung der marxistischen Philosophie unterstreicht. Eine solche Position kann von den Marxisten gewissermaßen unterstützt werden. Indem diese die begrenzten, sozial-politische Schlußfolgerungen meidende Interpretation des Marxismus ablehnen, unterstreichen sie ständig seine weltanschauliche und methodologische Bedeutung auf allen Gebieten des wissenschaftlichen Schöpfungstums.

Der amerikanische Philosoph K. A. Megill sagt: „Ich sehe [10] es als eine Hauptaufgabe der Philosophie unserer Tage an, eine solche Interpretation des Marxismus zu geben, die von allen angenommen werden kann.“² Diese Erklärung ist ein Ausdruck der Krise der gegenwärtigen bürgerlichen Gesellschaft. Megill erkennt anscheinend nicht, daß eine für alle annehmbare Interpretation des Marxismus nicht möglich ist. Er stellt sich auch nicht die Frage, ob eine solche Interpretation des Marxismus überhaupt möglich ist. Ist nicht die Fragestellung selbst utopisch? Selbstverständlich ist sie utopisch, aber sie bringt keineswegs nur die persönliche Überzeugung Megills zum Ausdruck, sondern vielmehr ein bestimmtes gesellschaftliches Bedürfnis.

1968 hat die UNESCO den 150. Geburtstag von Marx durch eine bedeutende wissenschaftliche Konferenz gewürdigt. Der Autor dieser Arbeit hatte die Möglichkeit, an dieser Konferenz teilzunehmen und sich selbst davon zu überzeugen, daß die Anerkennung der weltweiten historischen Bedeutung des Marxismus, das Verständnis dafür, daß es nicht möglich ist, die Gesellschaftswissenschaften weiter zu entwickeln, wenn man diese Lehre ignoriert, dem größten Teil der ernsthaften Wissenschaftler bewußt ist. Aber diese Tatsache – es kann auch gar nicht anders sein – führt zu einer weiteren Vertiefung der Widersprüche zwischen dem Marxismus auf der einen Seite und der gegenwärtigen bürgerlichen Sozialtheorie auf der anderen.

Der bürgerliche Denker, der die große Bedeutung der marxistischen Philosophie unterstreicht, stellt dieser gewöhnlich die ökonomische und kommunistische Lehre des Marxismus gegenüber. Eine solche ideologische Position ist ein Versuch, den Marxismus zu neutralisieren und ihn mit dem bürgerlichen gesellschaftlichen Bewußtsein auszusöhnen. „Die Aufgabe der nächsten Jahre besteht zweifellos darin“, schrieb der führende französische Personalist E. Mounier kurz nach Beendigung des zweiten Weltkrieges, „*Marx und Kierkegaard zu versöhnen*.“³

Kierkegaard, das ist bekannt, war ein religiöser idealistischer Gelehrter, ein Vorläufer des modernen Existentialismus. Er kritisierte die bürgerliche Gesellschaft, weil sie massenhaft Irreligiosität erzeugt,

¹ A. de Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté L'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*, Louvain 1967, S. 333.

² K. A. Megill, *Democracy as Community in Marx's Philosophy*, in: *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie*. Wien 2.-9. September 1968, Bd. II, Wien 1968, S. 74.

³ E. Mounier, *Einführung in die Existenzphilosophie*, Bad Salzgin und Boppard a. Rh. 1949, S. 101.

das Wohlstandsdenken kultiviert und die kontemplative Lebensweise, die von dem Bewußtsein der Vergänglichkeit, der tragischen Disharmonie der menschlichen [11] Existenz erfüllt ist, zerstört. Warum schlägt Mounier vor, den Marxismus mit der religiösen, subjektivistischen, pessimistischen Lehre Kierkegaards zu „bereichern“? Doch deshalb, weil er den Marxismus nicht als eine wissenschaftliche Theorie, nicht als eine wissenschaftliche Weltanschauung betrachtet, sondern als ein System von Glaubensbekenntnissen, dem die religiöse Stimmung und die Subjektivität fehlt. Es versteht sich von selbst, daß man Marx und Kierkegaard nicht vereinen kann. Weder Mounier noch andere Philosophen konnten diese Frage lösen. Trotzdem verzichteten sie nicht auf eine solche utopische Fragestellung. Die Lösung dieser Aufgabe sucht man schon viele Jahrzehnte in den Arbeiten – des jungen Marx.

Die marxistische Lehre unterscheidet sich prinzipiell von allen vorangegangenen Lehren, darunter auch den progressiven, den philosophischen, ökonomischen und sozialistischen. Vor Marx gab es keine materialistische Geschichtsauffassung. Die dem Marxismus vorangegangenen Lehren beschränkten sich auf eine materialistische Naturauffassung, das heißt, sie dehnten den Materialismus nicht auf die Gesellschaft aus, da sie die spezifische, materielle Grundlage des gesellschaftlichen Lebens nicht erkannten. Dem vormarxistischen Materialismus war die Dialektik fremd. Die dialektisch-materialistische Weltanschauung wurde erst von Marx geschaffen.

Die Klassiker der vormarxistischen politischen Ökonomie waren bürgerliche Theoretiker. Sie beschäftigten sich mit der Untersuchung der Gesetzmäßigkeiten des Funktionierens der kapitalistischen Wirtschaft, die sie als einzig vernünftige, natürliche Organisation der Ökonomie ansahen. Marx und Engels schufen eine prinzipiell neue ökonomische Lehre, die die Gesetzmäßigkeiten der Entstehung, der Entwicklung und des Untergangs der kapitalistischen Produktion aufdeckt.

Auf der Grundlage der materialistischen Geschichtsauffassung und der Lehre über den Mehrwert entwickelten Marx und Engels den wissenschaftlichen Sozialismus, das heißt, verwandelten sie den Sozialismus aus einer Utopie in eine Wissenschaft.

Wir wiederholen diese offensichtlichen Wahrheiten, die den revolutionären Entstehungsprozeß des Marxismus charakterisieren, um die Tatsache (die aber, wie wir noch sehen werden, nicht von allen erkannt wird) – daß Marx und Engels nicht sofort zu den Begründern der Lehre wurden, die dann [12] Marxismus genannt wurde – zu unterstreichen. In den literarischen Dokumenten der intellektuellen Biographie von Marx und Engels, die in der zweiten Hälfte der 30er Jahre entstanden, treten sie als progressive Vertreter jener philosophischen und sozial-politischen Anschauungen auf, die man in der Folge vormarxistisch nannte. Das Ergebnis dieser „Vorgeschichte“ des Marxismus ist die Herausbildung der philosophischen und politischen Positionen, die, wie die historischen Fakten beweisen, zum Ausgangspunkt des 1842 beginnenden Übergangs von Marx und Engels vom Idealismus zum Materialismus und vom revolutionären Demokratismus zum Kommunismus wurden. Der Abschluß dieses Übergangs, der 1844 erfolgt, spiegelt sich in den Artikeln wider, die Marx und Engels in den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“ veröffentlichten, und in den bekannten „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“, die Marx 1844 schrieb.

Es muß allerdings beachtet werden, daß die Entstehung des Marxismus nicht mit den genannten Arbeiten abgeschlossen ist. Die zweite entscheidende Etappe dieses historischen Prozesses – die theoretische Begründung des Ausgangspunktes der neuen, dialektisch-materialistischen und wissenschaftlich-kommunistischen Weltanschauung – wird durch den Kampf von Marx und Engels gegen jene philosophischen Lehren, mit denen sie in der vorangegangenen Periode mehr oder weniger eng verbunden waren, charakterisiert. Die erste bedeutende Arbeit aus dieser Periode ist „Die heilige Familie“, die noch nicht als ein Werk des reifen Marxismus angesehen werden kann. Die ersten Arbeiten des reifen Marxismus sind „Das Elend der Philosophie“ und „Das Manifest der Kommunistischen Partei“.

Das Studium des historischen Prozesses der Herausbildung der marxistischen Philosophie zeigt, wie die wissenschaftliche philosophische Weltanschauung geschaffen wurde, die sich prinzipiell nicht nur von allen vormarxistischen Lehren unterscheidet, sondern auch von jenen philosophischen Ansichten, die Marx und Engels am Anfang ihrer intellektuellen Entwicklung vertraten und von denen sie sich in der Folgezeit trennten. Dieser Unterschied bildete sich historisch im Entstehungsprozeß

des Marxismus heraus. Er offenbart sich vor allem als Pathos der Negation der Philosophie im traditionellen Sinn des Wortes, was nicht direkt sichtbar wird, sondern nur durch ein gründ-[13]liches Studium und eine gründliche Untersuchung der frühen Werke von Marx und Engels klar wird.

Die Negation, deren dialektische Natur im Entstehungsprozeß des Marxismus aufgedeckt (und begriffen) wird, bedeutet gleichzeitig die „Aufhebung“ der Negation, das heißt, sie enthält implizit das Verhältnis der Aufeinanderfolge sowohl im historischen als auch im logischen Sinne. Die Entstehung der marxistischen Philosophie ist einerseits die Lösung der spezifischen Widersprüche des Entwicklungsprozesses der Lehre, die, wie Lenin sagt, die direkte und folgerichtige Fortsetzung aller bedeutenden philosophischen, ökonomischen und sozialistischen Lehren am Anfang des 19. Jahrhunderts ist. Andererseits ist sie deren dialektische Negation. Diese Negation wird historisch durch die Entwicklung des vormarxistischen Materialismus vorbereitet, das heißt, daß die Negation dieser Lehren ihre Entwicklung einschließt.

Das dialektische Verhältnis zwischen marxistischer Philosophie und den ihr vorangegangenen Lehren entspringt nicht wie Athene dem Kopf des Zeus, sondern es entwickelt und behauptet sich nur allmählich durch Widersprüche, durch Kampf und durch die Überwindung unausbleiblicher Irrtümer. Diese Tatsache wird nicht selten und nicht nur von den Gegnern des Marxismus, sondern auch von einigen Marxisten nicht richtig interpretiert. Einige überschätzen das Moment der Aufeinanderfolge, besonders im Verhältnis des Marxismus zur klassischen deutschen Philosophie, andere wiederum unterstreichen einseitig die Negation der vorangegangenen philosophischen Lehren durch den Marxismus. In beiden Fällen handelt es sich um ein einseitiges, undialektisches Herangehen an den komplizierten historischen Prozeß der Aufeinanderfolge, wodurch der positive Inhalt der revolutionären Umwälzung in der Philosophie, die vom Marxismus vollzogen wurde, verloren geht. Um ein solches einseitiges Verhältnis zur marxistischen Philosophie auszuschließen, muß man vor allem die Auffassung aufgeben, nach der solche nicht zu vereinbarende Gegensätze existieren wie die Aufhebung der Philosophie im alten Sinne des Wortes (als Wissenschaft der Wissenschaften, die den konkreten Wissenschaften und der Praxis gegenübergestellt wird) und die revolutionär-kritische Aneignung des philosophischen Erbes. Indem wir uns mit dem historischen Entste-[14]hungsprozeß des Marxismus befassen, beschäftigen wir uns mit den frühen Werken von Marx und Engels. Diese Feststellung fixiert nicht nur eine bestimmte chronologische Folgerichtigkeit – wie oben bereits gezeigt wurde –, sondern auch, daß Marx und Engels *vom Idealismus und revolutionären Demokratismus* zum Materialismus und Kommunismus übergangen.

Die Gegner des Marxismus negieren in der Regel die Abgrenzung der frühen Werke von Marx und Engels von den Werken des reifen Marxismus, indem sie erklären, daß alle Arbeiten von Marx (einschließlich seiner Jugendschriften und solcher Arbeiten, die von idealistischen Positionen geschrieben wurden) zu den Werken des Marxismus gehören. Die Tatsache, daß es für Marx und Engels notwendig war, um ihre eigenen Worte zu gebrauchen, mit ihren früheren philosophischen Ansichten abzurechnen, wird nicht beachtet.

Das Studium der frühen Werke von Marx und Engels gestattet nicht nur, die Haltlosigkeit dieser Ansicht, die faktisch den Begriff „frühe Werke von Marx und Engels“ ablehnt, aufzudecken, sondern auch, diesen Begriff zu konkretisieren. Einige frühe Werke von Marx und Engels wurden von idealistischen Positionen geschrieben, andere kennzeichnen den Beginn des Übergangs zur materialistischen und kommunistischen Weltanschauung, dritte zeigen schon die Vollendung dieses Prozesses, und viele begründen den Ausgangspunkt der dialektisch-materialistischen und kommunistischen Weltanschauung. Folglich ist es unbedingt notwendig, nicht nur zwischen den frühen Arbeiten von Marx und Engels und denen des reifen Marxismus zu unterscheiden, sondern eine Trennungslinie innerhalb der frühen Arbeiten der Begründer des Marxismus zu ziehen. Diese Trennungslinie zu ziehen ist schwierig, besonders dann, wenn es um jene frühen Werke von Marx und Engels geht, in denen bereits der Standpunkt des dialektischen Materialismus und des wissenschaftlichen Kommunismus formuliert wird, aber gleichzeitig noch einige nicht überwundene alte Anschauungen enthalten sind. So tritt Marx z. B. in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ von 1844 schon als Materialist auf. Allein diese neuen materialistischen und kommunistischen Auffassungen fanden noch keinen adäquaten

begrifflichen Ausdruck, noch keine ihrem Inhalt entsprechende Form der Darlegung. In den „Manuskripten“ definiert Marx seinen philo-[15]sophischen Standpunkt als *vollendeten Naturalismus und Humanismus*. Er behauptet, daß sich diese Ansicht „sowohl von dem Idealismus, als dem Materialismus unterscheidet und zugleich ihre beide vereinigende Wahrheit ist“.⁴ An einer anderen Stelle der Manuskripte spricht Marx davon, daß in der künftigen Gesellschaft, die er in dieser Periode mit dem unbestimmten Terminus „gesellschaftlicher Zustand“ bezeichnet, der Gegensatz zwischen Subjektivismus und Objektivismus, zwischen Spiritualismus und Materialismus verschwindet.⁵

Wenn man die philosophischen Auffassungen des Autors der „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ von 1844 analysiert, wird deutlich, daß er in vielen Fragen die Auffassungen des anthropologischen Materialismus Feuerbachs teilt. Marx unterstreicht seine Übereinstimmung mit Feuerbach z. B. mehrmals an jener Stelle der Manuskripte, wo er „die große Tat“ Feuerbachs in „der Begründung des wahren Materialismus“⁶ sieht. Marx stellt folglich dem wahren Materialismus die vorangegangenen materialistischen Lehren gegenüber, die er als unwahr oder nicht völlig wahr ansieht. Eine aufmerksame Lektüre der „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ von 1844 gestattet die Schlußfolgerung, daß die unrichtige Formulierung über die Vereinigung von Materialismus und Idealismus dem Wesen nach nichts anderes bedeutet als die Notwendigkeit einer Synthese von Materialismus und Dialektik, die schon von den Vertretern des klassischen deutschen Idealismus herausgearbeitet wurde.

Um die frühen Werke von Marx und Engels richtig zu verstehen, genügt es nicht festzustellen, daß sie falsche Auffassungen und Widersprüche enthalten. Um diese Irrtümer zu verstehen, die nicht selten auf wichtige Wahrheiten hinweisen (allerdings indirekt), muß man die Entwicklungsrichtung der Ideen von Marx und Engels, d. h. ihren Weg zum Materialismus und Kommunismus behandeln. Viele Forscher, die die oben zitierten Worte von Marx anführen, ziehen folgende Schlußfolgerung aus diesen Fakten: In den Pariser Manuskripten lehnt Marx sowohl den Materialismus als auch den Idealismus ab. Diese Schlußfolgerung ist sehr oberflächlich. Bevor man sie zieht, muß man klären, was Marx in dieser Periode unter Materialismus verstand und welchen Inhalt er dem Terminus „Idealismus“ gab. Es wäre falsch, den frühen [16] unvollendeten Arbeiten von Marx jenes Verständnis von Materialismus und Idealismus zuzuschreiben (als Grundrichtungen in der Philosophie, die sich gegenseitig ausschließen), das er in der Folgezeit erst herausarbeitete und wissenschaftlich formulierte.

Die Schlußfolgerung, zu der wir kommen (und die, wie wir hoffen, in den weiteren Ausführungen bestätigt wird), lautet: Die frühen Arbeiten von Marx und Engels sind charakterisiert durch eine bestimmte Nichtübereinstimmung, manchmal sogar einen Widerspruch zwischen ihrem Inhalt und der Form der Darlegung, die zum größten Teil den von Marx überwundenen philosophischen Lehren eigen ist. Wir brachten weiter oben bereits das Beispiel einer solchen Nichtübereinstimmung, die darin zum Ausdruck kam, daß Marx seine dem Wesen nach materialistische Auffassung als Synthese von Materialismus und Idealismus charakterisiert. Mit solchen Besonderheiten der frühen Werke von Marx und Engels werden wir uns im weiteren Verlauf noch mehrmals beschäftigen müssen, um den wirklichen Sinn dieser oder jener von ihnen formulierten Auffassungen zu erkennen.

Wenn man die frühen Werke von Marx und Engels liest, die unabhängig von den in ihnen enthaltenen Widersprüchen und Irrtümern bedeutende Werke des schöpferischen Genies der Begründer des Marxismus sind, muß man vor allem die Fakten der Nichtübereinstimmung dort fixieren, wo sie sind, weil sonst der objektive Inhalt der neuen Thesen, die von prinzipieller Bedeutung sind, unbemerkt bleibt, oder, was noch schlechter ist, nicht richtig interpretiert wird. Um die frühen Werke von Marx und Engels völlig zu verstehen, reicht die Trennung ihres neuen Inhalts von der ihm nicht entsprechenden Form der Darstellung nicht aus, denn die Form ist, wie bekannt, wesentlich. Eine nicht adäquate Form der Darstellung existiert nicht unabhängig vom Inhalt. Die Existenz einer solchen Form zeigt, daß der neue Inhalt noch nicht völlig herausgearbeitet, nicht genügend abgegrenzt ist von den philosophischen Lehren, aus denen er hervorgeht. Folglich ist eine kritische Analyse dieses neuen

⁴ K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, in: Marx/Engels, Werke Ergänzungsband, 1. Teil, Berlin 1968, S. 577 (im folgenden: MEW [Bd. 40]).

⁵ Vgl. ebenda, S. 542.

⁶ Ebenda, S. 569/570.

Inhalts, in dem man noch die Merkmale des alten erkennt, notwendig. Ein solches Herangehen gestattet es, den ganz und gar nicht zufälligen (d. h. nicht einfach subjektiven) Charakter einer nicht adäquaten Form der Darstellung zu erklären.

[17] Für den Leser, dem die frühen Werke von Marx und Engels nur wenig bekannt sind, mögen diese Gedankengänge sehr abstrakt sein, besonders dann, wenn er noch nicht sieht, daß alle diese frühen Arbeiten, trotz ihrer Unzulänglichkeiten, bedeutende Werke sind. Um einen solchen Eindruck zu beseitigen, wollen wir der folgenden Darlegung vorgreifen und diese allgemeinen Überlegungen durch ein konkretes Beispiel, das den Unterschied der frühen Werke von Marx und Engels zu den Werken des reifen Marxismus zeigt, untermauern. Dadurch wird unsere Einleitung zwar länger, aber die folgenden Darlegungen werden sicher verständlicher.

Es ist bekannt, welche große Rolle das Problem der Entfremdung in den frühen Werken von Marx und Engels spielt. Die Untersuchung dieses Problems half Marx, das Wesen des Privateigentums, der historischen Notwendigkeit, den vergänglichen Charakter des Klassenantagonismus, der Ausbeutung und der Herrschaft der gesellschaftlichen Verhältnisse über den Menschen zu erkennen. Marx nennt Entfremdung die Verwandlung alles Menschlichen in etwas ihm Entgegengesetztes, Fremdes, sogar dem Menschen Feindliches, die Unterdrückung der menschlichen Selbstbetätigung durch die eigene Tätigkeit des Menschen, durch eine Tätigkeit, die nicht zufällig, nicht willkürlich, aber lebensnotwendig ist.

Wie bekannt, spielt die Entfremdung in den philosophischen Lehren von Hegel und Feuerbach eine große Rolle. Nach der Hegelschen Lehre ist das Denken keine Eigenschaft der hochorganisierten Materie, keine Funktion des Gehirns, keine Widerspiegelung der äußeren Welt, sondern der innere Gehalt, das Wesen, die Substanz alles Existierenden. Ausgehend von dieser idealistischen Voraussetzung behauptet Hegel, daß alles Existierende entweder Denken oder sein Produkt, die „Entfremdung“ ist. So ist die Natur nach Hegel „Entfremdung“ der absoluten Idee, des vergöttlichten Denkens. Außer diesem idealistischen und theologischen Aspekt enthält die Hegelsche Lehre von der Entfremdung auch realistische Züge. In seiner Philosophiegeschichte betrachtet Hegel die verschiedenen historischen Formen der Unterdrückung als entfremdete menschliche Verhältnisse. So ist der Knecht Eigentum des anderen, ein Wesen, das gezwungen ist, seine Arbeit, das Produkt seiner Arbeit, für einen anderen, der der Herr ist, zu [18] entäußern. Die Dialektik dieses Verhältnisses ist folgende: Der Herr befindet sich in völliger Abhängigkeit von dem Knecht, der ihn ernährt und in jeder Beziehung bedient, d. h. der Knecht ist gleichsam der Herr des Herrn. In einem solchen Fall ist der Herr völlig von seinem Knecht abhängig, er nimmt nur die Stellung des Herrn ein. Herr und Knecht tauschen faktisch die Plätze. Und doch bleibt der Knecht Knecht. Hieraus ergibt sich das ihm eigene „unglückliche Bewußtsein“, das eine Form der Entfremdung ist.

Nach der Lehre Feuerbachs ist die Grundform der Entfremdung des menschlichen Wesens die Religion. Die Religion ist die phantastische Vorstellung des Menschen über sein eigenes Wesen, das die religiöse Phantasie über die Grenzen der Welt hinausträgt, die der Mensch verehrt und der er sich unterordnet. Das menschliche Wesen verwandelt sich folglich in etwas, was sich von ihm selbst unterscheidet, in eine Kraft, die ihm Furcht und Hoffnung einflößt. Worin liegt die Ursache der Herrschaft der religiösen Vorstellungen über die Menschen? Was veranlaßt den Menschen, vor sich selbst auf den Knien zu liegen, sich selbst anzubeten, sich vor sich selbst zu fürchten? Auf diese Frage kann Feuerbach keine überzeugende Antwort geben. Da Marx nicht die Existenz der entfremdeten Formen des Bewußtseins (zu der natürlich vor allem die Religion gehört) negiert, versucht er, die objektive, vom Bewußtsein unabhängige materielle Grundlage der Entfremdung aufzudecken. Auf diese Weise kommt er zu dem Begriff der *entfremdeten Arbeit*, den es bei Hegel und Feuerbach nicht gibt. Die Entdeckung der Entfremdung in der Sphäre der Produktion, der Ökonomie, wurde von Marx in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ von 1844 gemacht.

Marx entdeckte dieses fundamentale Phänomen der entfremdeten Arbeit bei der Untersuchung der Ursachen für die Entstehung des Privateigentums. In diesem Zusammenhang wandte er sich der politischen Ökonomie zu. Aber der von Marx herausgearbeitete Begriff der entfremdeten Arbeit ist nicht

nur ein ökonomischer Begriff, sondern auch ein philosophischer. Der ökonomische Inhalt dieses Begriffs wird von Anfang an in klassischer Weise genau bestimmt: Entfremdung der Arbeitsprodukte von dem Produzenten, Entfremdung der Produktionstätigkeit selbst, entfremdete gesellschaftliche Ver[19]hältnisse, die die Menschen unterdrücken. Was den philosophischen Inhalt dieses Begriffs betrifft, so muß man sagen, daß er von Marx eine Zeitlang im Sinne der Feuerbachschen Gegenüberstellung des „natürlichen“ menschlichen Wesens und der existierenden gesellschaftlichen Verhältnisse verwandt wurde. Aber zum Unterschied von Feuerbach ging es Marx nicht um die feudalen, sondern um die kapitalistischen gesellschaftlichen Verhältnisse. In diesem Zusammenhang charakterisiert Marx die Entfremdung als die „Entmenschung“⁷ der menschlichen Verhältnisse, als nicht der menschlichen Natur entsprechende Form der gesellschaftlichen Verhältnisse, in der „das menschliche Wesen sich unmenschlich vergegenständlicht“⁸. Das Wesen der Menschen wird als Gesamtheit der „natürlichen“ Gegebenheiten des menschlichen Wesens verstanden, d. h. als irgend etwas Vorgegebenes in der Menschheitsgeschichte Vorhandenes, das durch die „unmenschlichen“ antagonistischen gesellschaftlichen Verhältnisse, die die natürlichen Bedürfnisse des menschlichen Individuums unterdrücken, eine gewaltsame Deformation erhalten hat.

Die materialistische Geschichtsauffassung, die sich durch ein historisches Verständnis der Sklaverei, der Leibeigenschaft und anderer Formen der Unterdrückung der Werktätigen auszeichnet, schließt ohne Zweifel eine Teilung der gesellschaftlichen Verhältnisse in solche, die der Natur des Menschen entsprechen oder nicht entsprechen, in „natürliche“ oder „unnatürliche“ aus.

Die Natur oder das Wesen des Menschen ist, wie der historische Materialismus beweist, nicht etwas von Anfang an Gegebenes, Unveränderliches. Sie ist das Ensemble historisch bestimmter gesellschaftlicher Verhältnisse. Daraus folgt, daß man nicht über die Widersprüche zwischen der „natürlichen“ Natur des Menschen und den „unnatürlichen“ gesellschaftlichen Verhältnissen, sondern über die Widersprüche in den gesellschaftlichen Verhältnissen selbst sprechen muß. So sind zum Beispiel die Widersprüche zwischen Arbeit und Kapital die grundlegenden Widersprüche der kapitalistischen Gesellschaftsordnung.

Die ökonomische Konzeption der Entfremdung und der philosophische Begriff der Entfremdung ergänzen sich, obwohl sie Marx unterscheidet. „Die entfremdete Arbeit ... entfremdet [20] dem Menschen seinen eigenen Leib, ... sein *menschliches* Wesen.“⁹ Das Privateigentum wird als ökonomisches Verhältnis und auch als Vergegenständlichung des menschlichen Wesens behandelt, das den Menschen sich „selbst entfremdet und zu einem unmenschlichen Gegenstand“¹⁰ macht. Die Lage des Proletariats wird nicht allein durch ökonomische Termini charakterisiert, sondern auch „durch den Widerspruch ihrer menschlichen Natur mit ihrer Lebenssituation, welche die offenherzige, entschiedene, umfassende Verneinung dieser Natur ist“.¹¹ Aber die Gegenüberstellung des menschlichen Wesens und der gesellschaftlichen Verhältnisse, die dieses Wesen formen, wie in der Folgezeit von Marx durch die materialistische Geschichtsauffassung bewiesen wurde, ist unhaltbar. Indem er die Auffassung Feuerbachs von einem ein für allemal gegebenen unveränderlichen menschlichen Wesen kritisiert, schreibt er in den berühmten Feuerbachthesen, die ein Jahr nach den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ von 1844 entstanden, das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.“¹² Es könnte der Eindruck entstehen, daß der philosophische Begriff der Entfremdung, von dem hier die Rede ist, aus der Erörterung ausgeschlossen werden muß, da schon die geniale Entdeckung des fundamentalen ökonomischen Phänomens der entfremdeten Arbeit gemacht wurde. Aber die Entfremdung ist nicht nur ein ökonomisches Phänomen, sondern auch ein Phänomen des politischen und geistigen Lebens der antagonistischen Gesellschaft. Wenn man den philosophischen

⁷ Ebenda, S. 543.

⁸ Ebenda, S. 572.

⁹ Ebenda, S. 517.

¹⁰ Ebenda, S. 539.

¹¹ F. Engels/K. Marx, Die heilige Familie, in: MEW, Bd. 2, Berlin 1957, S. 37.

¹² K. Marx, Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. 3, Berlin 1958, S. 534.

Begriff der Entfremdung als nichtadäquate Methode der Darlegung ansieht, so bedeutet das, einen nicht weniger wichtigen Aspekt dieses Begriffs als den ökonomischen aus der Betrachtung auszuschließen. Wenn Marx über die Entfremdung des menschlichen Wesens, der Natur des Menschen spricht, dann bringt er damit zum Ausdruck, daß die Arbeit nicht einfach eine Beschäftigung ist, die den Menschen ernährt, sondern daß Arbeit die Tätigkeit ist, die den Menschen und die ganze Geschichte der Menschheit schafft. Dieser grundlegende Gesichtspunkt wurde von Marx schon in den Frühschriften klar formuliert: Weil die Arbeit das Wesen des Menschen ist, ist die Entfremdung der Arbeit die Entfremdung des menschlichen Wesens.

[21] Der philosophische Begriff der Entfremdung ist nicht weniger inhaltsreich als die ökonomische Konzeption der entfremdeten Arbeit. Und sogar seine Hinwendung zu Feuerbach (zu seinem Anthropologismus), die ohne Zweifel den wahren Inhalt der Entdeckung von Marx verschleiert, darf man keineswegs nur als eine unzulängliche Form der Darstellung betrachten, von der sich Marx bald trennt, sondern man muß auch darin etwas Positives, das zum philosophischen Verständnis der Bedeutung der Entfremdung beitrug, sehen.

Seit Anfang der 30er Jahre unseres Jahrhunderts wurde den Frühschriften von Marx und ganz besonders seinen „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ nicht nur von marxistischen Wissenschaftlern, sondern auch von den Gegnern des Marxismus große Aufmerksamkeit geschenkt. Im ersten Vierteljahrhundert nach dem Erscheinen der „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ (1932) stellten die Kritiker des Marxismus seine frühen Werke den späteren grundlegenden Werken gegenüber. Diese Kritiker behaupteten, daß sie die philosophischen Anschauungen des jungen Marx ganz teilen, aber nicht sein System von ökonomischen und politischen Anschauungen, das er in seinen späteren Lebensjahren ausarbeitete. Der junge Marx, so sagen die bürgerlichen und kleinbürgerlichen Interpreten des Marxismus, war Humanist, der Autor des „Kapitals“ und anderer Werke des reifen Marxismus ist Ökonom, den das lebendige, sinnliche Wesen des Menschen, seine nicht wiederholbare Individualität, seine Subjektivität usw. nicht interessiert.

Die Gegenüberstellung der früheren Werke von Marx mit seinen klassischen Werken ist nichts anderes als ein Versuch, den Marxismus mit solchen Ansichten anzureichern, die in den frühen Arbeiten von Marx eine Rolle spielten, von denen er sich aber in der Folgezeit trennt, oder die von ihm wesentlich überarbeitet wurden. Letztlich bedeutet diese Gegenüberstellung nichts anderes als die Negation des Marxismus, der materialistischen Geschichtsauffassung, der ökonomischen Begründung der Unvermeidlichkeit des Sozialismus, die Negation der Theorie des Klassenkampfes und der sozialistischen Revolution. Humanismus heißt unter diesem Gesichtspunkt Verzicht auf den Klassenkampf, das Bestehen auf dem Allgemeinen, das den Individuen unabhängig von ihrer Klassenzugehörigkeit eigen [22] ist, da alle menschlichen Individuen Menschen sind, die allgemeine, wesentliche anthropologische Züge besitzen, usw. Alle Menschen, da sie lebendige, sinnliche, sterbliche Wesen sind, haben nach dieser Auffassung allgemeine Interessen, die vor den privaten ökonomischen und politischen Interessen den Vorrang haben. Diese weltanschaulichen Positionen, die man als *abstrakten Humanismus* bezeichnen kann (da sie bewußt von den historischen sozialökonomischen Eigenschaften des Menschen abstrahieren, diese Eigenschaften für nebensächlich halten und sie sogar ignorieren), werden ohne eine ausreichende Begründung dem jungen Marx zugeschrieben; weiter beschuldigt man ihn, daß er seine Auffassungen geändert habe, das heißt, auf die Klassenpositionen des Proletariats übergegangen sei. So behaupten zum Beispiel die Herausgeber der „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ von 1844, S. Landshut und J. P. Mayer, daß das Hauptverdienst der Manuskripte darin bestehe, daß dort die sozialistische Umgestaltung der Gesellschaft nicht als „rohe“ Expropriation der Expropriateure (das heißt als Vernichtung des Privateigentums an Produktionsmitteln), sondern als „Verwirklichung der wahren Bestimmung des Menschen“¹³ verstanden wird. Eine solche Interpretation der Manuskripte von 1844 und der Frühschriften widerspricht eindeutig den Tatsachen: in den Manuskripten spricht Marx von den antagonistischen Widersprüchen zwischen

¹³ S. Landshut u. J. P. Mayer, Die Bedeutung der Frühschriften von Marx für ein neues Verständnis, in: Karl Marx. Der historische Materialismus. Die Frühschriften, Bd. 1, Leipzig 1932, S. XLI.

Proletariat und Bourgeoisie und begründet die Notwendigkeit der Vernichtung des Privateigentums an den Produktionsmitteln.

Landshut und Mayer bemühen sich, in den Manuskripten das zu finden, was dort nicht enthalten ist: Die Theorie seines über den Klassen stehenden, ethischen Sozialismus. Dabei berufen sie sich auf Elemente der Feuerbachschen anthropologischen Auffassung vom Menschen, wonach das Wichtigste des menschlichen Individuums sein Gefühlsleben, sein individuelles Erlebnis, seine altersmäßigen und seine geschlechtlichen Eigenschaften sind. Der Marxismus negiert, wie noch gezeigt wird, nicht im geringsten die anthropologischen Eigenschaften des Menschen. Aber die anthropologischen Eigenschaften des Menschen, die sich schon in der prähistorischen Epoche herausbildeten, reichen ganz und gar nicht für die Erklärung der Odyssee der Menschheit, der wichtigsten historischen Epoche der Weltgeschichte und der qualitativen Unterscheidung der verschiedenen [23] Gesellschaftstypen. Weshalb existiert die Sklavenhaltergesellschaft, die Leibeigenschaft, warum wurde der Feudalismus vom Kapitalismus abgelöst? Als Feuerbach in der Epoche der bürgerlich-demokratischen Revolution in Deutschland bewies, daß den Aristokraten und den Leibeigenen, ausgehend von den grundlegenden anthropologischen Eigenschaften des Menschen, nichts unterscheidet – so war das nicht einfach eine tiefe Wahrheit, sondern auch eine progressive Feststellung. Aber Feuerbach konnte nicht erklären, warum es, ungeachtet der anthropologischen Einheit der Menschen, Aristokraten und Leibeigene, Ausbeuter und Ausgebeutete gibt. Auf diese Frage gab nur der Marxismus eine Antwort. Die philosophische Anthropologie, auf die man nicht selten den Inhalt der frühen Arbeiten von Marx zurückführt, bietet nicht den Schlüssel zum Verständnis der Triebkräfte der gesellschaftlichen Entwicklung, des sozialen Fortschritts, der ökonomischen und politischen Struktur der Gesellschaft und der historischen Perspektive der Menschheit. Die große Bedeutung der Frühschriften von Marx besteht nicht darin, daß dort die philosophisch-anthropologische Konzeption des Menschen dargelegt wird, sondern daß hier die allmähliche Überwindung der philosophischen Anthropologie und die Herausbildung des historischen Materialismus beginnt, der nicht nur eine wissenschaftliche Begründung des gesellschaftlich-historischen Prozesses gibt, sondern auch die Entstehung der grundlegenden anthropologischen Eigenschaften der menschlichen Persönlichkeit materialistisch erklärt.

Die Schlußfolgerung, die sich aus den dargelegten Auffassungen ergibt, ist folgende: Die Anerkennung des jungen Marx und die „Verbeugung“ vor ihm bedeutet keine – auch nicht teilweise – Anerkennung des Marxismus. Im Gegenteil. Sie ist eine ganz spezifische Form des Kampfes gegen den Marxismus als Theorie der Befreiungsbewegung der Arbeiterklasse. Unter diesem Gesichtspunkt muß man folgende Erklärung des westdeutschen theologischen Kritikers des Marxismus E. Thier betrachten. Thier schreibt: „Der junge Marx ist eine Entdeckung unserer Zeit.“¹⁴ Was für eine „Entdeckung“ meint Thier? Doch wohl die, daß Marx, bevor er die materialistische Geschichtsauffassung und den wissenschaftlichen Kommunismus entwickelte, weder Materialist noch Kommunist war. Um zum Begründer des Marxismus zu werden, war es erst einmal not-[24]wendig, diesen zu schaffen. Die bürgerliche Kritik des Marxismus, die diesen Fakt konstatiert, leitet daraus welterschütternde Schlußfolgerungen ab. Die frühen Werke des jungen Marx werden zur höchstentwickelten Form der Marxschen Lehre erklärt, seine klassischen philosophischen, ökonomischen und kommunistischen Arbeiten aber stellt man als Degradierung seiner Lehre dar.

Mit größter Sorgfalt wählt E. Thier einzelne Aussagen des jungen Marx aus, die nicht mit der wissenschaftlichen philosophischen Weltanschauung, die von ihm in den folgenden Jahren geschaffen wurde, übereinstimmen. Mit Hilfe eines so präparierten Textes schafft er den Schein der Begründung der nicht haltbaren Behauptung, wonach Marx der Begründer der idealistischen philosophischen Anthropologie und fast auch der Begründer des Existentialismus sei. E. Thier beschreibt Marx' Lehre als „Ontologie des menschlichen Wesens“, aus der sich die grundlegende Gleichsetzung des Natürlichen und des Sozialen ergibt, das heißt eine subjektiv-idealistische Interpretation „der Gegenständlichkeit als notwendige Folge menschlicher Wesensverwirklichung“.¹⁵ Danach wird Marx zu einem

¹⁴ E. Thier, Das Menschenbild des jungen Marx, Göttingen 1957, S. 3.

¹⁵ E. Thier, Die Anthropologie des jungen Marx nach den Pariser ökonomisch-philosophischen Manuskripten, in: K. Marx, Nationalökonomie und Philosophie, Köln und (West-)Berlin 1950, S. 88, 94.

Gegner des Marxismus. Das ist auch der eigentliche Grund, warum man den jungen Marx dem Marxismus entgegensetzt.

Jetzt wird auch verständlich, warum der evangelische Kritiker des Marxismus, Metzke, erklärt, daß ohne eine Rückkehr zum jungen Marx auch die kritische Auseinandersetzung mit dem ganzen System der kommunistischen Weltauffassung oberflächlich bleibe.¹⁶ Es ist völlig klar, daß „dieser historischen Auseinandersetzung“ mit dem Marxismus, dieser Gegenüberstellung des jungen Marx mit den reifen, eigentlich marxistischen Werken, sogar der Schein einer Begründung fehlt: Ihre Oberflächlichkeit, die an Gewissenlosigkeit grenzt, besteht in der bewußten Ignorierung des Formierungsprozesses des Marxismus, der den Übergang von unmarxistischen Auffassungen zu qualitativ neuen Auffassungen, die im Laufe der Zeit Marxismus genannt wurden, voraussetzt.

Bisher sprachen wir von der Gegenüberstellung des jungen Marx mit dem historischen Materialismus, der marxistischen politischen Ökonomie und dem wissenschaftlichen Kommunismus. Eine solche Interpretation der frühen Werke von Marx [25] hat heute an Bedeutung verloren. In den letzten 15-20 Jahren wurde die Gegenüberstellung der frühen und der späteren Arbeiten von Marx durch die Negierung der wesentlichen Unterschiede zwischen diesen und anderen Werken ersetzt. Man könnte annehmen, daß es sich dabei um eine neue theoretische und ideologische Position, deren Vertreter solider und begründeter argumentieren, handelt. Aber das ist nicht der Fall. Wenn man zu beweisen versucht, daß die „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“, die in einer Periode entstanden, in der Marx gerade begann, sich mit ökonomischen Untersuchungen zu beschäftigen, von größerer Bedeutung seien als das in einer mehrere Jahrzehnte währenden harten Arbeit geschaffene Werk „Das Kapital“, so bedeutet das, daß man dieses fundamentale Werk von Marx nicht versteht und nicht fähig ist, seinen wirklichen Gehalt wissenschaftlich herauszuarbeiten.

Die marxistische Kritik der bürgerlichen und revisionistischen Interpretation der „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ sowie die Widersprüche, in die sich diese antimarxistischen Interpreten verstrickten, machen auch für den bürgerlichen Leser die Haltlosigkeit einer Gegenüberstellung des jungen Marx und des Marxismus deutlich. Die bürgerlichen Kritiker des Marxismus mußten anerkennen, daß die „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ von 1844 bei nichtmarxistischen Forschern ohne „Das Kapital“ und andere Werke des reifen Marxismus, ohne die das Bewußtsein von Millionen beherrschende wissenschaftliche sozialistische Ideologie nicht so große Aufmerksamkeit finden würden. Deshalb ist es nicht verwunderlich, daß Herbert Marcuse, der 1932 die Manuskripte als Grundlage für die Revision des Marxismus einschätzte, 1962 zu folgender Einsicht kommt: „Die Marxschen Frühschriften sind ... in jeder Hinsicht bloß vorläufige Stufen zu seiner reifen Theorie, Stufen, deren Bedeutung nicht überbetont werden sollte.“¹⁷ Wenn man sich früher zu beweisen bemühte, daß die genialen Ideen des jungen Marx sich in seinen späteren Werken nicht widerspiegeln, so geht es heute diesen Ideologen darum, den Beweis zu erbringen, daß Marx im Verlauf seines Lebens die Grundideen seiner früheren Arbeiten variiert, indem er die Terminologie wiederholt. Beschäftigen wir uns zur Illustration dieser frappanten Wendung mit der beispielloser Er-[26]klärung H. B. Actons: „Ich könnte sagen, daß Marx sein ganzes Leben der Umarbeitung des Buches, dessen erster Entwurf die Pariser Manuskripte waren, widmete.“¹⁸ Das wurde absichtlich so grob formuliert,

¹⁶ Das politische Anliegen der unwissenschaftlichen Gegenüberstellung des jungen Marx und des Marxismus ist für „Marxologen“, die sich hiermit beschäftigen, eindeutig. So weist der amerikanische Kritiker des Marxismus M. Yanowitch auf den „Zusammenhang des marxistischen philosophischen Revisionismus Osteuropas, Deutschlands und Frankreichs mit den Schriften des jungen Marx hin“. (M. Yanowitch, *Alienation and the Young Marx in Soviet Thought*, in: *Slavic Review*, Vol. XXVI, Nr. 1, March 1967, S. 35). Noch bestimmter spricht D. Henrich über den politischen Hintergrund einer solchen Interpretation des jungen Marx: „Rückgang auf den jungen Marx, das ist ... die Forderung der marxistischen Opposition gegen Lenin ..., das ist die Parole von Ernst Bloch und seinen Schülern, der französischen Marxisten außerhalb der Partei und vieler polnischer, ungarischer und jugoslawischer Intellektueller.“ (D. Henrich, *Karl Marx als Schüler Hegels*, in: *Universitätstage 1961, Veröffentlichung der Freien Universität Berlin, Marxismus-Leninismus, Geschichte und Gestalt*, (West-)Berlin 1961, S. 7). Wie zu erwarten, werden von den bürgerlichen Kritikern des Marxismus Gegner des Marxismus Marxisten genannt.

¹⁷ H. Marcuse, *Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie*, Neuwied 1962, S. 260.

¹⁸ H. B. Acton, *Karl Marx's Materialism*, in: *Revue internationale de philosophie*, Bd. XII, 1958, Nr. 45-46, S. 271.

um den Leser davon zu überzeugen, daß trotz 40jähriger anstrengender Arbeit, die den Manuskripten von 1844 folgte, die Marxsche Lehre keine neuen Ideen hervorgebracht hat.

Es bedarf wohl keines großen Scharfsinns, um zu sehen, daß die Verwischung der qualitativen Unterschiede zwischen den frühen Arbeiten von Marx und den Werken des reifen Marx die gleiche ideologische Funktion erfüllt wie ihre Gegenüberstellung. In beiden Fällen stehen die frühen Arbeiten von Marx, in denen Marx entweder noch als Idealist oder als Anhänger Feuerbachs auftritt, an erster Stelle. In diesen Arbeiten grenzt sich Marx noch nicht vom bürgerlichen Humanismus und vom utopischen Sozialismus ab. Dieser Sachverhalt gestattet den bürgerlichen Kritikern des Marxismus, zu behaupten, daß die Grundideen von Marx und Engels nicht mit dem Klassenkampf des Proletariats verbunden seien, sondern mit den Ideen Hegels und Feuerbachs, daß das wichtigste im Marxismus die Entwicklung eines spekulativen Themas sei, das Marx schon in seiner Jugend von Hegel und Feuerbach entlehnt habe. Es ist unschwer zu verstehen, daß dieses Thema kein anderes sein kann als das der Entfremdung.

Im ersten Fall (das heißt, wo man den jungen Marx dem Marxismus gegenüberstellt) wird behauptet, der echte Marx – das seien die frühen Werke von 1840-1844, und alle folgenden Werke seien eine Abkehr, ein Abweichen von dem Wichtigsten, Besten, wirklich Unvergänglichen seiner Lehre. So fabriziert man die Schlußfolgerung, daß man die Werke des reifen Marxismus im Lichte der Ideen des jungen Marx werten (und „säubern“) muß. Im zweiten Fall „begründet“ man nach der Verwischung der qualitativen Unterschiede zwischen den frühen Arbeiten von Marx und den Werken des reifen Marxismus die Schlußfolgerung, daß „Das Kapital“ und andere klassische Werke von Marx nicht nur seinen frühen Arbeiten nicht widersprechen, sondern eine Entwicklung dieser Ideen darstellen, wenn auch in einer anderen Form. Das Wesen des Marxismus wird hier genau wie im ersten Fall auf die frühen Werke von Marx zurückgeführt, nur mit dem Unterschied, daß sie jetzt [27] schon nicht mehr dem Marxismus gegenübergestellt, sondern als sein authentischer Ausdruck interpretiert werden.

Im weiteren Verlauf werden wir diese spezielle Interpretation des Marxismus untersuchen. Hier, wo wir die Einleitung beenden und die vorangegangene Analyse zusammenfassen, halten wir es für notwendig, auf die entstandene Frage zu antworten: Warum stehen gerade die „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ von 1844 im Mittelpunkt der Diskussionen über den jungen Marx, über die Philosophie des Marxismus, über den marxistischen Humanismus? Lange vor der Veröffentlichung der Manuskripte wurden in den „Ausgewählten Schriften“ von Marx und Engels die Doktordissertation von Marx, seine Artikel in der „Rheinischen Zeitung“, sein unvollendetes Manuskript „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“, die Artikel in den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“ und einige andere Arbeiten veröffentlicht. Bis zur Veröffentlichung der „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ von 1844 gab es strenggenommen kein Problem des jungen Marx. Bedeutet das, daß nur die Veröffentlichung dieser Manuskripte der Grund für die neue „Lesart“ von Marx war, die sich als Revision der Grundthesen des Marxismus erwies? Eine solche Schlußfolgerung ist nach unserer Meinung oberflächlich.

Um auf die gestellte Frage richtig zu antworten, muß man berücksichtigen, daß die Diskussion über den jungen Marx nicht nur theoretischen, sondern auch ideologischen Charakter hat. Diese Diskussion entwickelte sich nicht so sehr unter den Marxisten als vielmehr zwischen den Marxisten und ihren Gegnern. Aktive Teilnehmer der Diskussion sind diejenigen, die sich als marxistische Theoretiker bezeichnen, die aber ihr Ziel in einer Revision der Grundlagen des Marxismus sehen. Deshalb ist es notwendig, sich in den Charakter des ideologischen Kampfes, der sich um die Manuskripte entwickelte, zu vertiefen.

Die Doktordissertation von Marx über den Unterschied zwischen der Naturphilosophie Demokrits und Epikurs konnte einfach deshalb nicht zum Ausgangspunkt für die radikale anti-marxistische Neuinterpretation des Marxismus werden, weil sie noch weit vom Marxismus entfernt war. „Die heilige Familie“, die erste gemeinsame Arbeit von Marx und Engels, befindet sich auf dem gegenüberliegenden Pol des historischen Entstehungs-[28]prozesses des Marxismus. Sie ist im Grunde schon ein marxistisches Werk, wenn sie auch noch Auffassungen enthält, die Marx und Engels in der Folgezeit aufgaben. Aber dabei geht es nicht um die Grundaussagen dieser Arbeit.

Die „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ von 1844 unterscheiden sich prinzipiell von Marx' Dissertation, weil, wenn auch noch nicht in allen Fragen, marxistische Auffassungen geäußert werden. Und doch unterscheiden sich diese Manuskripte wesentlich von „Der heiligen Familie“, weil die marxistischen Auffassungen nicht in adäquater Form dargestellt werden, sondern fragmentarisch, nicht genügend folgerichtig und in Termini, die nicht den grundlegenden Unterschied der Marxschen Lehre von der philosophischen Anthropologie Feuerbachs zeigen, sondern diese im Hintergrund bestehen lassen.

Die „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ von 1844, wie nach unserer Auffassung Guy Besse richtig unterstreicht, sind die Vollendung einer Etappe der Herausbildung der marxistischen Philosophie und zugleich der Beginn einer qualitativ neuen Etappe. „Jetzt ist der Durchbruch erreicht. Die Marxsche Lehre befindet sich an der Schwelle ihrer Reife. Das ist es, was die *Manuskripte* so interessant macht. Deshalb finden die Gegner des Marxismus in den Manuskripten, wie wir sehen, heute Nahrung.“¹⁹ Mit anderen Worten, der Übergangscharakter dieser Arbeit, die Existenz von sowohl marxistischen Auffassungen als auch von Elementen des anthropologischen Materialismus zieht die bürgerlichen „Neuinterpretatoren“ des Marxismus an. Besse erläutert seinen Standpunkt und schreibt: „Der Begriff der Produktivkräfte, der Produktionsverhältnisse des dialektischen Zusammenhangs, die notwendig zu vereinigenden zwei konstituierenden Seiten der Produktion, sind noch nicht in wissenschaftliche Termini gekleidet.“²⁰

In einer anderen marxistischen Untersuchung, die von M. Buhr gemacht wurde, wird unterstrichen, daß die Manuskripte von 1844 nicht nur durch ihre Zugehörigkeit zu den frühen Werken von Marx charakterisiert werden. Nicht weniger wichtig ist, daß es sich um eine nicht vollendete, sondern vielmehr um eine vorbereitende Arbeit für die nachfolgenden Forschungen von Marx handelt. Sie unterscheidet sich von den folgenden [29] Untersuchungen dadurch, daß Marx in den Manuskripten „die studierten Lehren der politischen Ökonomie und das Wirtschaftsleben der Zeit einer moralischen, um nicht zu sagen moralisierenden Beurteilung“²¹ unterzieht. Deshalb wird der Begriff der Entfremdung in den Manuskripten häufig nicht nur im ökonomischen, sondern auch im moralischen Sinn gebraucht, weil die kapitalistischen Verhältnisse als unmoralisch charakterisiert werden.

Wenn wir alle Besonderheiten der „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ von 1844 darauf zurückführen, daß dort die eine oder andere Idee, die zum wesentlichen Inhalt der marxistischen Philosophie gehört, fehlt, dann wird ihre historische Bedeutung, ihre Originalität, ihr Einfluß und ihr intellektueller Reiz nicht klar. Die wesentliche Besonderheit dieses Werkes besteht darin, daß dort zum Teil jene großen Ideen vorweggenommen, zum Teil in Termini der klassischen deutschen Philosophie formuliert werden, die die Marxsche Lehre zur Theorie des echten realen Humanismus machten. In diesen Manuskripten gibt es auch Auffassungen, zu denen sich Marx später nicht wieder äußert, weil er sie als gelöst betrachtet oder als nicht aktuell für diese historische Epoche. So untersucht er das Verhältnis von Sozialem und Anthropologischem, von Menschlichem und Natürlichem in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ von 1844 mit größerer Gründlichkeit als in jedem anderen Werk.

In diesen Manuskripten finden wir eine ausgezeichnete historische Analyse der Hegelschen „Phänomenologie des Geistes“; genauso überrascht sein sachkundiges Urteil über Probleme der Ästhetik. All das spricht überzeugend davon, daß die „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ von 1844 einen besonderen Platz in den frühen Werken von Marx einnehmen. Ihr Studium hilft, den historischen Entstehungsprozeß des Marxismus, die Entstehung der philosophischen Auffassungen von Marx und Engels besser zu verstehen, vermittelt dem aufmerksamen Leser den ungewöhnlichen ideellen und weltanschaulichen Reichtum, der die hervorragende philosophische und ökonomische Begründung des marxistischen, realen revolutionär-kritischen Humanismus ist.

¹⁹ G. Besse, Des Manuscrits de 1844 à la Samt Familie, in: La nouvelle critique, Mai 1964, S. 102.

²⁰ Ebenda, S. 107.

²¹ M. Buhr, Entfremdung – Philosophische Anthropologie – Marx-Kritik, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Heft 7/1966, S. 816.

All das, davon sind wir überzeugt, wird dem Leser im Verlauf der nun folgenden Darlegung der Grundansichten der „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ von 1844 klar, mit [30] denen wir uns, nachdem wir die vorangegangene intellektuelle Entwicklung von Marx behandelt haben, beschäftigen werden. Erst nach der Betrachtung der Grundaussagen der „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ von 1844 kehren wir erneut zur Analyse der unterschiedlichen Interpretationen dieser Marxschen Arbeit zurück.

[31]

Vom Idealismus und revolutionären Demokratismus zum Materialismus und Kommunismus

Das erste wissenschaftliche Werk des jungen Marx war seine Doktordissertation „Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie“. Marx beschäftigte sich mit der Untersuchung der entfernten Vergangenheit nicht, um rein akademische Interessen zu befriedigen, sondern um die ihn bewegende Frage über das Verhältnis von Philosophie und praktischer Tätigkeit zu lösen. Wie bekannt, stellte Epikur der Philosophie die praktische Aufgabe: Lehrer des Lebens zu sein. Das Wissen als solches besitzt keinen Wert. Es ist nur notwendig, insofern es uns lehrt, richtig zu leben. Aber eine Voraussetzung dafür, sagt Epikur, ist es, die Furcht vor Gott und vor dem Tod zu überwinden.

Marx schätze Epikur als großen Aufklärer der Antike, der der Religion, die den Menschen unterdrückt, die Philosophie, die auf die Befreiung des menschlichen Geistes gerichtet ist, gegenüberstellt. Die Religion, so behauptet Marx, ist unvereinbar mit den vernünftigen Auffassungen von der Welt. Der Atheismus ist folglich ein notwendiges philosophisches Prinzip; die Philosophie beginnt dort, wo die Religion endet. Ungeachtet der Negation der Religion verbleibt Marx noch auf idealistischen Positionen. Er schloß sich den linken Anhängern Hegels, den Junghegelianern an. Marx schreibt: „Idealismus (ist) keine Einbildung, sondern eine Wahrheit ...“²² Wie die Junghegelianer ist er davon überzeugt, daß das Selbstbewußtsein, in dem er das Wesen alles Menschlichen sieht, die bestimmende schöpferische Kraft der Geschichte der Menschheit ist.

Da dem jungen Marx die sozialökonomische Grundlage der Unterdrückung, der Knechtung, der Ausbeutung der Werktätigen noch nicht bekannt ist, sieht er die Quelle für das soziale Übel in der Religion, in dem verzerrten Bewußtsein, [32] das durch die Philosophie, durch das Selbstbewußtsein der Menschheit besiegt werden muß. So stellt der junge Marx die den Menschen unterdrückende soziale Wirklichkeit, die im halbfeudalen Deutschland besonders widerwärtig ist, der Philosophie gegenüber, die gegen alle irdischen und himmlischen Götter kämpfen muß und sich nach dem Vorbild des mythischen Prometheus vor diesen nicht beugen darf, sondern das Licht des Wissens und der Freiheit zu den Menschen tragen muß. „Prometheus“, sagt Marx, „ist der vornehmste Heilige und Märtyrer im philosophischen Kalender.“²³

Nach der Verteidigung der Doktordissertation im Jahre 1841 wollte Marx an der Bonner Universität eine Lehrtätigkeit aufnehmen. Diese Absicht gab er jedoch bald auf, da er keine Möglichkeit sah, seine Auffassungen offen vom Katheder aus darzulegen, und so begann er, seine ganze Kraft dem praktisch-politischen Kampf gegen den deutschen Absolutismus zu widmen. Er zog nach Köln, und 1842 wird er Redakteur der liberalen „Rheinischen Zeitung“, die sich unter seiner Leitung zu einem revolutionär-demokratischen Organ entwickelt. In dieser Zeit wird die „Rheinische Zeitung“ von der reaktionären und konservativen Presse scharf angegriffen. Die „Augsburger Allgemeine Zeitung“ beschuldigte sie sogar der kommunistischen Propaganda. Marx antwortet dieser Zeitung und weist diese Anschuldigungen zurück, indem er darauf hinweist, daß die von ihm redigierte Zeitung „den kommunistischen Ideen in ihrer jetzigen Gestalt nicht einmal *theoretische Wirklichkeit* zugestehen, also noch weniger ihre *praktische Verwirklichung* wünschen oder auch nur für möglich halten kann“.²⁴

Gemeint ist hier der utopische Kommunismus (und auch der utopische Sozialismus, da Marx Fourier, Considérant und andere Vertreter dieser Richtung nennt), denn andere kommunistische und sozialistische Theorien existierten in dieser Zeit noch nicht. Indem Marx die utopischen Ansichten der damaligen Kommunisten und Sozialisten zurückweist, unterstreicht er in diesem Artikel, daß die Frage des Kommunismus gesamteuropäische Bedeutung habe und daß man ihn nicht deshalb ignorieren

²² K. Marx, Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, in: MEW, Ergänzungsband 1. Teil, S. 260. Man muß beachten, daß Marx in dieser Zeit den Begriff Idealismus noch nicht wissenschaftlich definierte. Deshalb wird der Terminus Idealismus, wie wir aus dem Kontext sehen werden, im ethischen Sinn gebraucht, d. h. für die Begründung hoher moralischer Qualitäten. In den Werken des reifen Marxismus wird ein solcher Wortgebrauch als unwissenschaftlich angesehen.

²³ Ebenda, S. 263.

²⁴ K. Marx, Der Kommunismus und die Augsburger „Allgemeine Zeitung“, in: MEW, Bd. 1, Berlin 1956, S. 108.

darf, weil er „schmutzige Wäsche trägt und nicht nach Rosenwasser duftet“. Man muß also unterscheiden zwischen den Fakten und ihrer Interpretation, die in diesem Fall unbefriedigend ist, weil sie utopischen Charakter trägt. Dieser [33] Schlußfolgerung nähert sich Marx. Ferner ist es notwendig, eine wirkliche Lösung für jene sozialen Probleme zu finden, die nicht nur von den Vertretern des utopischen Sozialismus und Kommunismus gestellt werden, sondern die sich besonders aus der Entwicklung der Gesellschaft und speziell aus der Entwicklung der Großindustrie ergeben. „Daß der Stand, der heute nichts besitzt, am Reichtum der Mittelklassen teilzunehmen *verlangt*, das ist ein Faktum, welches ... in Manchester, Paris und Lyon auf den Straßen jedem sichtbar umherläuft.“²⁵

Die von Marx getroffenen Aussagen enthalten eine Anerkennung der großen Bedeutung der Ideen des utopischen Sozialismus und Kommunismus, obwohl Marx gleichzeitig davon spricht, daß die „Rheinische Zeitung“ die Absicht hat, an diesen Lehren Kritik zu üben.

Das Grundthema der Marxschen Artikel in der „Rheinischen Zeitung“ ist die Verteidigung der Interessen der Unterdrückten und Ausgebeuteten. So tritt er im Oktober 1842 anläßlich der Erörterung eines Gesetzesentwurfs im Rheinischen Landtag, in dem das Sammeln von Raffholz durch die Bauern als Diebstahl dargestellt wird, auf. Marx charakterisiert das „Gewohnheitsrecht“ der Privilegierten, auf das sich die Verteidiger des Gesetzesentwurfs berufen, als Gesetzlosigkeit. Obwohl sich der junge Marx noch auf die Hegelsche Definition des Staates als Verkörperung der Vernunft, der Freiheit und der Sittlichkeit stützt, betrachtet er im Gegensatz zu Hegel den monarchistischen Staat als nicht dem Begriff des Staates entsprechend, als unwirklich, da in diesem Staat der Waldeigentümer „den Mund des Gesetzgebers“ stopft, d. h., einer aus dem Stand der Gutsbesitzer usurpiert die Staatsmacht. „In einem wahren Staat“, sagt Marx, „gibt es kein Grundeigentum, keine Industrie, keinen materiellen Stoff, die als solche rohe Elemente mit dem Staat ein Abkommen treffen können, es gibt nur *geistige Mächte*, und nur in ihrer staatlichen Auferstehung, in ihrer politischen Wiedergeburt sind die natürlichen Mächte stimmfähig im Staate. Der Staat durchzieht die ganze Natur mit geistigen Nerven, und an jedem Punkt muß er erscheinen, daß nicht die Materie, sondern die Form, nicht die Natur ohne den Staat, sondern die Staatsnatur, nicht der *unfreie Gegenstand*, sondern der *freie Mensch* dominiert.“²⁶

Obwohl diese Staatsdefinition noch sehr abstrakt ist, ist [34] doch völlig klar, daß Marx hier gegen die Privilegien der Privateigentümer im Staat Stellung nimmt und die Beseitigung aller rechtlichen Privilegien der Privateigentümer fordert.

Das ist selbstverständlich keine kommunistische, sondern eine revolutionär-demokratische Staatsauffassung, die das Ziel hat, die bürgerlich-demokratische Umgestaltung, mit der die Beseitigung jeder politischen und ökonomischen Unterdrückung verbunden ist (das ist freilich eine Illusion), zu Ende zu führen. Es ist auch klar, daß Marx, wenn er hier vom wahren Staat spricht, nicht einen bestimmten, ihm gegenwärtigen Staat meint. Er vertritt die Auffassung, daß der englische und auch der französische Staat sehr weit von einem wahren, seinem Begriff entsprechenden Staat entfernt sind. Der Begriff „wahrer“ Staat, wie ihn der junge Marx gebraucht, weist in die Zukunft, deren Verwirklichung nur durch eine radikale Revolution möglich ist. Ihr konkreter ökonomischer und politischer Charakter bleibt in dieser Zeit noch unklar.

In einem anderen Artikel verteidigt Marx entschieden die Rechte der Weinbauern des Moseltales, von denen Regierungsbeamte behaupten, daß sie selbst an ihrer Notlage schuld seien. In diesem Zusammenhang wirft er die Frage nach der objektiven Gesetzmäßigkeit gesellschaftlich-historischer Prozesse auf. „Bei der Untersuchung staatlicher Zustände ist man allzu leicht versucht, die *sachliche Natur der Verhältnisse* zu übersehen und alles aus dem Willen der handelnden Personen zu erklären. Es gibt aber *Verhältnisse*, welche sowohl die Handlungen der Privatleute als der einzelnen Behörden bestimmen und so unabhängig von ihnen sind als die Methode des Atemholens.“²⁷

²⁵ Ebenda, S. 106.

²⁶ K. Marx, Die Beilage zu Nr. 335 und 336 der Augsburger „Allgemeinen Zeitung“ über die ständischen Ausschüsse in Preußen, in: MEW, Ergänzungsband 1. Teil, S. 419.

²⁷ K. Marx, Rechtfertigung des ††-Korrespondenten von der Mosel, in: MEW, Bd. 1, S. 177.

Obwohl Marx noch nicht definiert, worin die Objektivität der gesellschaftlichen Verhältnisse, die durch die Staatsmacht bedingt werden, besteht, ist es doch ganz eindeutig, daß es hier nicht um den Hegelschen „absoluten Geist“ geht, der angeblich den Charakter der Gesellschaft und des historischen Prozesses bestimmt. Aber Marx bricht noch nicht mit dem objektiven Idealismus Hegels, der die Existenz eines vom menschlichen Bewußtsein unabhängigen geistigen Wesens der Dinge anerkennt. Doch im Keim zeigt sich hier schon eine materialistische Problemstellung, geht es doch um die objektive Bedingtheit der ökonomischen Lage der Moselbauern. Marx spricht über die sich spontan bildenden gesellschaftlichen Verhältnisse, die, ob-[35]wohl sie durch die Menschen selbst geschaffen wurden, unabhängig von ihrem Bewußtsein und ihrem Willen existierende Resultate der sozialen Wirklichkeit sind.

Marx stößt auf diese Weise auf ein wichtiges Problem: Die Menschheit schafft selbst die Bedingungen, die ihre Geschichte *bestimmen*. Und das ist wirklich so, da die gesellschaftliche Produktion, die die bestimmende Grundlage der Geschichte der Menschheit ist, die Tätigkeit der Menschheit, aber gleichzeitig auch etwas von ihr Unabhängiges ist, weil das existierende Niveau der Produktion, der Produktivkräfte das Ergebnis der Tätigkeit vieler Generationen und deshalb nicht von der jeweiligen Generation abhängig ist.

In den Artikeln, die Marx in der „Rheinischen Zeitung“ veröffentlichte, konnte er das Problem noch nicht lösen, da er sich noch nicht mit der Untersuchung der gesellschaftlichen Produktion beschäftigt hatte und so die Frage nach ihrer Rolle bei der Entwicklung aller anderen Seiten des gesellschaftlichen Lebens noch nicht stellte.

Das Bemühen, die objektive Grundlage der bewußten geistigen Tätigkeit aufzudecken, finden wir in dem Artikel von Marx, der sich mit den Debatten über die Pressefreiheit im Rheinischen Landtag beschäftigt. Indem er das Auftreten der Abgeordneten charakterisiert, zeigt er, daß nicht das Individuum, sondern der Stand polemisiert.²⁸ Marx kritisiert die Angst der Gutsbesitzer vor der Freiheit der Presse, ihre Furcht vor der Selbsttätigkeit des Volkes, vor der Revolution, indem er gleichzeitig die „natürliche Kraftlosigkeit des Liberalismus“ aufzeigt, der durch die bürgerlichen „Ständestände“ vertreten wird, für die die Freiheit der Presse gleichbedeutend ist mit der Freiheit der Unternehmertätigkeit. Es ist bemerkenswert, daß Marx sich mit dem Auftreten der Vertreter des Bauernstandes solidarisiert, deren Rede er aufrüttelnd und ausgezeichnet nennt. Marx zitiert diese Rede, in der es heißt: „Der menschliche Geist müsse sich nach seinen ihm innewohnenden Gesetzen frei entwickeln und das Errungene mitteilen dürfen, sonst würde aus einem klaren lebenden Strom ein verpestender Sumpf.“²⁹ Das Volk muß für seine Freiheit, sagt Marx, mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln kämpfen.

Obwohl Marx sich mit den Positionen der Vertreter der unterdrückten Stände solidarisiert, vertritt er noch nicht die [36] Auffassung, daß das Bewußtsein der Menschen mit Notwendigkeit in ihrem gesellschaftlichen Sein begründet ist. Marx fordert, daß die politischen Auffassungen der Abgeordneten nicht durch die Interessen der von ihnen vertretenen Stände bestimmt werden, sondern von ihrer Vernunft, von den Interessen der ganzen Gesellschaft. Darin liegt nach Marx die unersetzbare Bedeutung der freien Presse, weil sie „den stofflichen Kampf in einen ideellen Kampf, den Kampf von Fleisch und Blut in einen Geisterkampf, den Kampf des Bedürfnisses, der Begierde, der Empirie, in einen Kampf der Theorie des Verstandes, der Form verwandelt“.³⁰ Das ist freilich eine idealistische Ansicht. Indem er die wirkliche Lage der Dinge, d. h. die Abhängigkeit des Bewußtseins der Menschen (der Abgeordneten) von ihren sozialen Verhältnissen feststellt, nähert er sich ungeachtet seiner negativen Bewertung dieser Tatsachen einer materialistischen Problemstellung.

Im Frühjahr 1843 wurde die „Rheinische Zeitung“ von der preußischen Regierung wegen revolutionärer Propaganda verboten. Ungeachtet der Tatsache, daß Marx' Tätigkeit an der Zeitung nicht länger

²⁸ Vgl. K. Marx, Debatten über die Preßfreiheit, in: MEW, S. 34.

²⁹ Ebenda, S. 76.

³⁰ K. Marx, Die Beilage zu Nr. 335 und 336 der Augsburger „Allgemeinen Zeitung“ über die ständischen Ausschüsse in Preußen, in: MEW, Ergänzungsband, 1. Teil, S. 405.

als ein halbes Jahr währte, spielte sie eine große Rolle bei der Herausbildung seiner philosophischen und politischen Ansichten. Im Zusammenhang mit seiner Arbeit an der Zeitung tritt er entschieden gegen die spekulative Auffassung der Philosophie auf, daß letztere sich über alle praktischen und politischen Interessen und Erfordernisse hinwegsetze. Die Marxschen Artikel in der Zeitung begründen eine neue revolutionär-demokratische Auffassung der Philosophie, wonach diese zur Lösung der praktischen Aufgaben allseitig befähigt wird. „Allein die Philosophen“, sagt Marx in einem seiner Zeitungsartikel, „wachsen nicht wie Pilze aus der Erde, sie sind die Früchte ihrer Zeit, ihres Volkes, dessen subtilste, kostbarste und unsichtbarste Säfte in den philosophischen Ideen roulieren [umlaufen]. Derselbe Geist baut die philosophischen Systeme in dem Hirn der Philosophen, der die Eisenbahnen mit den Händen der Gewerke baut. Die Philosophie steht nicht *außer* der Welt, so wenig das Gehirn außer dem Menschen steht, weil es nicht im Magen liegt.“³¹

Die Arbeit an der „Rheinischen Zeitung“ half Marx, die negativen Seiten des Einflusses der Hegelschen Philosophie zu überwinden. In seinem revolutionär-demokratischen Kampf für [37] die Interessen der breiten werktätigen Massen erkannte er den konservativen Charakter der sozial-politischen Ideale Hegels, den Widerspruch zwischen seiner dialektischen Methode und dem von ihm geschaffenen System der spekulativen Metaphysik, die Haltlosigkeit seiner Ausgangsthese über die Identität von Sein und Bewußtsein immer besser. Das Auftreten von Marx gegen den reaktionären preußischen Staat bedeutete gleichzeitig den Bruch mit der Hegelschen idealistischen Verabsolutierung des Staates, mit der Darstellung jedes Staates als eines vernünftigen sittlichen Organismus.

Durch seine Tätigkeit an der „Rheinischen Zeitung“ wurde bei Marx das Interesse an Fragen des ökonomischen Lebens der Gesellschaft geweckt, das Hegel und besonders die Junghegelianer als etwas Zweitrangiges im Vergleich zum Staat, zur Religion, zum geistigen Leben der Gesellschaft betrachteten. In diesem Zusammenhang sagt Engels: „Die Kritik der Verhandlungen des rheinischen Landtags nötigte Marx, Fragen des materiellen Interesses zu studieren. Hier traten ihm neue Gesichtspunkte entgegen, Gesichtspunkte, die weder die Juristerei noch die Philosophie vorgesehen hatten.“³²

Die Bedeutung der Marxschen Tätigkeit an der „Rheinischen Zeitung“ besteht vor allem darin, daß in dieser Zeit sein Übergang vom Idealismus zum Materialismus, vom revolutionären Demokratismus zum Kommunismus eingeleitet wird. Schon hier vollzieht er den Bruch mit den Junghegelianern. Er kritisiert besonders den Subjektivismus der Berliner Junghegelianer (die sogenannten Freien), die, indem sie sich vom Hegelschen Objektivismus abwandten und zu Fichte übergingen, der sich historisch entwickelnden sozialen Wirklichkeit spekulative, vom Leben losgelöste Forderungen gegenüberstellten, die nicht auf den der Wirklichkeit eigenen Triebkräften basieren.

Großen Einfluß auf die Herausbildung der Marxschen Weltauffassung hatte in dieser Periode Feuerbach, der auch eine gewisse Zeit ein Anhänger der Hegelschen Philosophie und der Junghegelianer war und 1841, als er sein berühmtes Buch „Wesen des Christentums“ veröffentlichte, mit dem Idealismus brach.

Engels würdigte die historische Bedeutung dieses Werkes und wies darauf hin, daß es ohne Umschweife den Sieg der materialistischen Weltauffassung verkündete und mit einem [38] Schlag die Widersprüche, in die sich die Junghegelianer verstrickt hatten, zerstreute und revolutionären Einfluß auf das philosophische Bewußtsein der progressiven Menschen in Deutschland nahm. „Man muß die befreiende Wirkung dieses Buchs selbst erlebt haben, um sich eine Vorstellung davon zu machen. Die Begeisterung war allgemein. Wir waren alle momentan Feuerbachianer. Wie enthusiastisch Marx die neue Auffassung begrüßte und wie sehr er – trotz aller kritischen Vorbehalte – von ihr beeinflusst wurde, kann man in der ‚Heiligen Familie‘ lesen.“³³

Man muß aber feststellen, daß Marx schon in den Jahren 1842-1843 in einer ganzen Reihe wesentlicher Fragen nicht mehr Feuerbachs Auffassung teilte. So lehnte er z. B. Feuerbachs Streben, einen

³¹ K. Marx, Der leitende Artikel in Nr. 179 der „Kölnischen Zeitung“, in: MEW, Bd. 1, S. 97.

³² F. Engels, Karl Marx, in: MEW, Bd. 16, Berlin 1962, S. 362.

³³ F. Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, in: MEW, Bd. 21, Berlin 1973, S. 272.

sittlichen Sinn im religiösen Glauben zu finden, ab. Schon 1843 bezeichnete Marx den vorwiegend naturalistischen Charakter der Feuerbachschen Philosophie als einen Mangel. Am 13. März 1843 schrieb er an Ruge: „Die Feuerbachschen Aphorismen sind mir nur in dem Punkte nicht recht, daß er zu sehr auf die Natur und zu wenig auf die Politik hinweist. Das ist aber das einzige Bündnis, wodurch die jetzige Philosophie eine Wahrheit werden kann.“³⁴

Zum Unterschied von Feuerbach, der dem Idealismus und der Religion die Lehre von der irdischen, sinnlichen, körperlichen Natur des Menschen gegenüberstellt, die dem Wesen nach als unveränderlich verstanden wird, stellt Marx die Frage nach der Vereinigung der Philosophie mit der Politik, mit dem Befreiungskampf der Werktätigen. Er beginnt schon damals die Philosophie als theoretische Begründung der revolutionären, praktischen Veränderung der Welt zu verstehen. Der revolutionäre Demokratismus führte den jungen Marx zur Umarbeitung der Hegelschen Dialektik, zur Herauslösung und kritischen Entwicklung ihres „rationellen Kerns“, während Marx wie Feuerbach in der Hegelschen Dialektik nur eine idealistische Methode, die mit der materialistischen Philosophie unvereinbar ist, sah.

Es wäre aber keineswegs richtig, wollte man den Einfluß von Feuerbach auf Marx verniedlichen, nahm doch beim Übergang von Marx und Engels vom Idealismus zum Materialismus dieser Einfluß zu. Wenn Marx und Engels 1841-1843, als sie noch Idealisten waren, an der Feuerbachschen Philosophie haupt-[39]sächlich seine Kritik des Christentums, die Begründung der atheistischen Weltanschauung, die Negation der spekulativen Philosophie schätzten, so maßen sie 1844, als sie bereits materialistische Positionen einnahmen, vor allem der Feuerbachschen Begründung des Materialismus und seiner philosophischen Anthropologie vorrangige Bedeutung zu. Das ist besonders in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ von 1844 und auch in der „Heiligen Familie“, der ersten gemeinsamen Arbeit von Marx und Engels, sichtbar. Erst in den „Thesen über Feuerbach“ und der „Deutschen Ideologie“ arbeiten Marx und Engels ihre prinzipiell neue dialektisch-materialistische Weltanschauung heraus. Sie kritisieren den anthropologischen Materialismus, indem sie unterstreichen, daß Feuerbach, besonders in der Geschichte, auf idealistischen Positionen stehenbleibt.

Nach dem Verbot der „Rheinischen Zeitung“ siedelt Marx von Köln nach Kreuznach über. Hier beschäftigt er sich mit dem Studium der neuesten Geschichte, besonders mit der Geschichte der Französischen Revolution. Er liest die Werke der französischen Materialisten des 18. Jahrhunderts und die Arbeiten Rousseaus, Montesquieus und Machiavellis. Bald darauf setzt seine Kritik an der Hegelschen Rechtsphilosophie ein. Die Resultate dieser Forschungen sind die unvollendete Arbeit „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“, die 1927 zum ersten Mal in der UdSSR publiziert wurde. Engels charakterisierte die Bedeutung dieser Forschungen im Prozeß der Herausbildung der materialistischen Geschichtsauffassung wie folgt: „Anknüpfend an Hegels Rechtsphilosophie, kam Marx zu der Einsicht, daß nicht der von Hegel als ‚Krönung des Gebäudes‘ dargestellte Staat, sondern vielmehr die von ihm so stiefmütterlich behandelte ‚bürgerliche Gesellschaft‘ diejenige Sphäre sei, in der der Schlüssel zum Verständnis des geschichtlichen Entwicklungsprozesses der Menschheit zu suchen sei.“³⁵

Hegel stellte dem Staat als höchstem sittlichen Organismus „die bürgerliche Gesellschaft“ als Sphäre der materiellen Interessen entgegen. Marx deckt die Unhaltbarkeit dieser idealistischen Mystifizierung auf und zeigt, daß die bürgerliche Gesellschaft nicht die Selbstentfremdung des Staates ist, sondern im Gegenteil, daß der Staat das Produkt der bürgerlichen Gesellschaft ist. Diese Schlußfolgerung führt Marx ganz nahe an die materialistische Geschichtsauffassung heran. Nach Hegel ist der [40] Staat die Aussöhnung und Lösung aller politischen und ökonomischen Widersprüche. Marx beweist, daß die Widersprüche zwischen den sozialen Gruppen, Ständen und Klassen nur durch Kampf, aber nicht durch Aussöhnung gelöst werden können.

Zum Unterschied von Hegel hält Marx nicht den Staat und die bürgerliche Gesellschaft für die wirklichen Extreme, sondern die Interessengegensätze bestimmter Klassen. Der Staat ist nicht „die Verwirklichung der sittlichen Idee“. Im Gegenteil, die existierende Staatsordnung ist nur „die Verfassung

³⁴ K. Marx, Brief an Arnold Ruge, 13. März 1843, in: MEW, Bd. 27, Berlin 1963, S. 417.

³⁵ F. Engels, Karl Marx, in: MEW, Bd. 16, S. 362.

des Privateigentums“.³⁶ Marx kommt zu dem Schluß, daß die revolutionäre Vernichtung eines solchen Staates notwendig ist. Damit nähert er sich in der Formulierung einer der Ausgangsthesen des wissenschaftlichen Kommunismus.

Durch die Herrschaft der feudalen Reaktion in Deutschland wurde es für Marx unmöglich, weiter hin in der Presse aufzutreten. Marx kommt zu der Auffassung, daß die Ausgabe eines revolutionären Organs außerhalb Deutschlands notwendig ist. Gemeinsam mit dem Verleger, dem Junghegelianer Ruge, entschließt er sich, in Paris die „Deutsch-Französischen Jahrbücher“ herauszugeben. Marx siedelt nach Paris über. Hier im Zentrum des damaligen politischen Lebens erhält er die Möglichkeit, unverzüglich Verbindung zu der Arbeiterbewegung und zu den bedeutenden Vertretern der damaligen sozialistischen und kommunistischen Lehren aufzunehmen.

Das Erscheinen des ersten Doppelheftes der „Deutsch-Französischen Jahrbücher“ im Februar 1844 war ein bedeutendes Ereignis jener Zeit.³⁷ In diesem kleinen Buch, das in einer sehr bescheidenen Aufmachung erschien, werden die Artikel von Marx und Engels publiziert, in denen sie die Ausgangsthesen der marxistischen Weltanschauung formulierten.

Zwei Artikel von Marx, die in den Jahrbüchern veröffentlicht wurden, sind dem Problem der „menschlichen Emanzipation“, d. h. der sozialen Umgestaltung der Gesellschaft, und der Kritik der bürgerlich-demokratischen Illusionen über die sogenannte „politische Emanzipation“ gewidmet. In dem ersten Artikel, der den Titel trägt „Zur Judenfrage“, unterzieht Marx das Hauptdogma der Junghegelianer, nach dem die Religion die Ursache für die soziale Unterdrückung ist, einer entschiedenen Kritik.

Marx weist im Gegensatz zu dieser Auffassung darauf hin, [41] daß die religiöse Unterdrückung die Widerspiegelung der sozialökonomischen Ausbeutung der Werktätigen ist. Diese materialistische Auffassung entwickelt er im 2. Artikel der Arbeit „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“. Marx schreibt: „Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das *Opium* des Volkes.

Die Aufhebung der Religion als des *illusorischen* Glücks, des Volkes ist die Forderung seines *wirklichen* Glücks. Die Forderung, die Illusion über seinen Zustand aufzugeben, ist *die Forderung, einen Zustand aufzugeben, der der Illusion bedarf*. Die Kritik der Religion ist also im Keim die Kritik des Jammertales, dessen *Heiligenschein* die Religion ist.“³⁸

Die Kritik der Religion, sagt Marx, ist die Voraussetzung für jede andere Kritik, aber nur eine Voraussetzung, nicht mehr. Die Entlarvung der Religion hat die imaginären Blumen an den Ketten, die das Volk fesseln, zerpflückt. Es ist aber notwendig, daß sich das Volk von den Ketten befreit und wirklich frei wird. Deshalb muß sich die Kritik der Religion in eine Kritik der Politik verwandeln. Aber diese Kritik selbst ist noch keine revolutionäre Sache, wenn sie nur theoretisch widerlegt, was praktisch vernichtet werden muß.

Im Gegensatz zu den Junghegelianern unterstreicht Marx, daß die Kritik Mittel, aber nicht Selbstzweck sein muß: Indem er die These Feuerbachs, daß nicht die Religion den Menschen schafft, sondern der Mensch die Religion, vertieft und weiterentwickelt, kommt Marx zu der Auffassung, daß die Religion die phantastische Widerspiegelung bestimmter historisch vorübergehender gesellschaftlicher Verhältnisse ist. Der Feuerbachschen Konzeption des abstrakten Menschen stellt er eine der Grundthesen des historischen Materialismus gegenüber: „Der Mensch, das ist die *Welt des Menschen*, Staat, Sozietät. Dieser Staat, diese Sozietät produzieren die Religion, ein *verkehrtes Weltbewußtsein*, weil sie eine verkehrte Welt sind. Die Religion ist die *phantastische Verwirklichung* des menschlichen Wesens, weil das menschliche Wesen keine wahre Wirklichkeit besitzt. Der Kampf gegen die Religion ist also mittelbar der Kampf gegen *jene Welt*, deren geistiges *Aroma* die Religion ist.“³⁹

³⁶ K. Marx, Aus der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: MEW, Bd. 1, S. 314.

³⁷ 1973 erschien im Reclam Verlag, Leipzig, eine neue Faksimile-Ausgabe des Journals. Der Leser hat so die Möglichkeit, sich mit dieser Ausgabe, die schon in der Mitte des vorigen Jahrhunderts zu den bibliophilen Seltenheiten gehörte, bekanntzumachen.

³⁸ K. Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, in: MEW, Bd. 1, S. 378/379.

³⁹ Ebenda, S. 378.

Die Junghegelianer behaupteten, daß die Trennung der [42] Kirche vom Staat die religiöse Unterdrückung beseitigt und damit jede Unterdrückung des Menschen durch den Menschen. Marx erklärt, daß die Beseitigung der Staatsreligion nur ein Element der politischen Emanzipation ist, d. h. der bürgerlich-demokratischen Umgestaltung der Gesellschaft. Ist die politische Emanzipation wirklich die Befreiung des Menschen, wie die Junghegelianer zu beweisen versuchen? Marx weist diese bürgerlich-demokratische Illusion entschieden zurück und sagt, indem er das Wesen der politischen Emanzipation aufdeckt: „Der Mensch wurde daher nicht von der Religion befreit, er erhielt die Religionsfreiheit des Eigentums.“⁴⁰

Indem Marx der politischen Emanzipation die Emanzipation des Menschen, die sozialistische Umgestaltung der Gesellschaft gegenübersteht, schmälert er keineswegs die Bedeutung der demokratischen Umgestaltung. Die politische Emanzipation, sagt er, ist ein großer Prozeß, aber nur in den Grenzen der bürgerlichen Weltordnung.

Der bürgerlich-demokratische Staat beseitigt formal alle Privilegien, d. h. jede Ungleichheit, in Wirklichkeit aber erhält er die Ungleichheit, die seine eigentliche Voraussetzung ist. Indem Marx die ökonomische Grundlage aller historisch existierenden Staaten genial aufdeckt und den Staat als politische Einrichtung des Privateigentums definiert, zeigt er die Beschränktheit aller bürgerlichen Revolutionen, die mit dieser Sachlage nicht fertig werden konnten.

Die Frage des Privateigentums betrachtet Marx in engem Zusammenhang mit dem Problem der Entfremdung, das, wie wir schon sagten, in der Lehre von Hegel und Feuerbach großen Raum einnimmt. Marx beweist, daß die Religion und andere Formen des entfremdeten Bewußtseins ihre Ursache in den entfremdeten sozialen Verhältnissen haben. Hieraus ergibt sich die Aufgabe, jene Formen der Entfremdung, die die Grundlage des entfremdeten Bewußtseins bilden, zu untersuchen. In diesem Zusammenhang stellt Marx die Frage nach der Entfremdung in der Sphäre der Politik und der Ökonomie. „Es ist zunächst die *Aufgabe der Philosophie*, die im Dienste der Geschichte steht, nachdem die *Heiligengestalt* der menschlichen Selbstentfremdung entlarvt ist, die Selbstentfremdung in ihrer *unheiligen Gestalt* zu entlarven. Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde, die *Kritik [43] der Religion* in die *Kritik des Rechts*, die Kritik der Theologie in die *Kritik der Politik*.“⁴¹

Marx lehnt die für die Junghegelianer charakteristische Reduzierung der Ursache der Entfremdung der Staatsmacht auf die Existenz eines „christlichen“ oder monarchistischen Staates ab, obwohl auch er die Ansicht vertritt, daß in diesem Staat, in dem die Person des Königs durch die Religion geheiligt ist, „zwar die Entfremdung, aber nicht der Mensch“ gilt.⁴² Aber verschwindet denn die Entfremdung im demokratischen Staat, in dem es keinen durch die Religion geheiligten Kult des Monarchen gibt, in dem der Mensch dem anderen Menschen formal nicht gegenübersteht? Natürlich nicht! Die Entfremdung hat ihre Wurzeln in der Abhängigkeit des Menschen von den Dingen die selbst die Produkte der Menschen sind. „Die Veräußerung ist die Praxis der Entäußerung. Wie der Mensch, solange er religiös befangen ist, sein Wesen nur zu vergegenständlichen weiß, indem er es zu einem *fremden* phantastischen Wesen macht, so kann er sich unter der Herrschaft des egoistischen Bedürfnisses nur praktisch betätigen, nur praktisch Gegenstände erzeugen, indem er seine Produkte, wie seine Tätigkeit unter die Herrschaft eines fremden Wesens stellt und ihnen die Bedeutung eines fremden Wesens – des Geldes – verleiht.“⁴³ Die Herrschaft des Geldes, die Entfremdung des Produktes der Arbeit als Ware, die Unterordnung der produktiven Tätigkeit des Individuums unter fremde Interessen – das sind in allgemeiner Form die Besonderheiten der Selbstentfremdung des Menschen in der ökonomischen Sphäre. In diesen Thesen ist im Keim bereits der Begriff der entfremdeten Arbeit, den Marx etwas später in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ von 1844 entwickelt, enthalten.

Die Junghegelianer, die die Entfremdung auf die Religion, auf die feudale politische Unterdrückung zurückführten, teilten im allgemeinen die Illusion der bürgerlichen Aufklärung. Marx dagegen deckt

⁴⁰ K. Marx, Zur Judenfrage, in: MEW, Bd. 1, S. 369.

⁴¹ K. Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, in: MEW, Bd. 1, S. 379.

⁴² K. Marx, Zur Judenfrage, in: MEW, Bd. 1, S. 360.

⁴³ Ebenda, S. 376/377.

die ökonomischen Wurzeln der Entfremdung auf und zerstört diese Illusion, indem er die Notwendigkeit der menschlichen Emanzipation begründet. „Alle Emanzipation“, schreibt er, „ist *Zurückführung* der menschlichen Welt, der Verhältnisse, auf den *Menschen selbst*.“

Die politische Emanzipation ist die Reduktion des Menschen, einerseits auf das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, auf [44] das *egoistische unabhängige* Individuum, andererseits auf den Staatsbürger, auf die moralische Person.

Erst wenn der wirkliche individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt und als individueller Mensch in seinem empirischen Leben, in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen, *Gattungswesen* geworden ist, erst wenn der Mensch seine ‚forces propres‘ [eigenen Kräfte] als gesellschaftliche Kräfte erkannt und organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der politischen Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht.⁴⁴

Diese These, die Marx in dem Artikel „Zur Judenfrage“ formuliert, ist zweifellos nicht frei von Elementen des Feuerbachschen Anthropologismus. Die Überwindung der Entfremdung wird als Aufhebung des Konflikts zwischen dem individuellen sinnlichen Dasein des Menschen und seinem Gattungsdasein verstanden, und letzteres wird als ideelles Sein, das sich über das materielle Leben der Individuen erhebt, interpretiert. Auch der Begriff „menschliche Emanzipation“ zeigt den Einfluß des Feuerbachschen Anthropologismus. Aber wenn Feuerbach wie die Junghegelianer die politische und die menschliche Emanzipation gleichsetzt, so grenzt Marx, der sich schon im Übergang zum Kommunismus befindet, sie prinzipiell voneinander ab. Das ist nicht nur entscheidend für die Bestimmung der klassenmäßigen und politischen Positionen von Marx, sondern auch für seine theoretischen.

Die Junghegelianer führten die soziale Umgestaltung auf die Kritik der entfremdeten Formen des Bewußtseins zurück. Marx zeigt, wie unzulänglich es ist, die Kritik nur auf das Bewußtsein zu beschränken, und behauptet, daß keine Kritik die revolutionäre Praxis ersetzen kann. Das theoretische Bemühen um eine revolutionäre Umgestaltung genügt nicht; diese Bemühung muß zur praktischen revolutionären Tat werden. „Die Waffe der Kritik“, sagt Marx, „kann allerdings die Kritik der Waffen nicht ersetzen, die materielle Gewalt muß gestürzt werden durch materielle Gewalt, allein auch die Theorie wird zur materiellen Gewalt, sobald sie die Massen ergreift. Die Theorie ist fähig, die Massen zu ergreifen, sobald sie *ad hominem* demonstriert, und sie demonstriert *ad hominem* [am Menschen], sobald sie radikal wird. Radikal sein ist die Sache an der Wurzel fassen. [45] Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst.“⁴⁵ Diese Marxschen Aussagen, ungeachtet dessen, daß sie noch nicht frei von der Feuerbachschen Darstellungsweise sind, enthalten eine der wichtigsten Thesen des historischen Materialismus. Marx verweist auf die entscheidende Bedeutung der *materiellen gesellschaftlichen Kräfte* bei der Lösung einer revolutionären Aufgabe, gleichzeitig hebt er die Bedeutung der revolutionären Theorie hervor und betont, daß diese unter bestimmten Bedingungen zur materiellen Gewalt wird und die revolutionären Massen organisiert und zusammenschließt. Marx spricht hier von der Rückwirkung des gesellschaftlichen Bewußtseins auf das gesellschaftliche Sein: Die hohe Wertschätzung der materiellen Triebkräfte der Revolution schmälert in keiner Weise die Bedeutung des Bewußtseins. Nach Marx bilden die materiellen Bedingungen und die geistigen stimulierenden Motive eine dialektische Einheit und verwandeln sich ineinander.

Die Theorie muß, um die Massen zu ergreifen, radikal und revolutionär sein, sie muß die *grundlegenden Bedürfnisse des Volkes* zum Ausdruck bringen. Darin besteht der Sinn der oben angeführten Worte von Marx. Die Bedürfnisse des Volkes, sagt Marx, sind selbst die entscheidende Ursache für ihre Befriedigung. Hier geht es vor allem um die materiellen Bedürfnisse, die nicht zu trennen sind von der Entwicklung der gesellschaftlichen Produktion. „Das Verhältnis der Industrie, überhaupt der Welt des Reichtums zu der politischen Welt ist ein Hauptproblem der modernen Zeit“,⁴⁶ stellt Marx fest. Die Notwendigkeit der menschlichen Emanzipation ist durch die Entwicklung der materiellen

⁴⁴ Ebenda, S. 370.

⁴⁵ K. Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, in: MEW, Bd. 1, S. 385.

⁴⁶ Ebenda, S. 382.

Bedürfnisse bedingt, ihre Verwirklichung ist unlösbar an die Klasse gebunden, durch die diese Bedürfnisse ihren gesetzmäßigen Ausdruck erhalten. Diese Klasse, sagt Marx, kann nur das *Proletariat* sein. Seine Interessen decken sich letztlich mit den Interessen des gesellschaftlichen Fortschritts, im Kampf für seine eigene Befreiung vertritt es die Interessen aller Unterdrückten.

So fällt die menschliche Emanzipation mit der sozialen Befreiung des Proletariats zusammen, die nur als Resultat einer durch das Proletariat vollendeten Revolution erreicht werden kann. Letztere hebt das Privateigentum als Grundlage des gesellschaftlichen Lebens auf, und damit setzt sie der Existenz [46] einer Klasse, die der Produktionsmittel beraubt war, ein Ende. Das alles unterscheidet die „menschliche Emanzipation“ prinzipiell von den Revolutionen der Vergangenheit.

Die objektive Notwendigkeit einer sozialen Umwälzung und die sich hieraus ergebende historische Rolle des Proletariats ändern die Stellung, die Rolle und die Aufgaben der Philosophie grundlegend. schon früher hatte Marx behauptet, daß nur durch eine bewußte Verbindung von Philosophie und Politik die Philosophie wirklich wissenschaftlich werden kann. Aber damals konnte er noch nicht sagen, mit der Politik welcher Klasse die Philosophie sich verbinden muß. Jetzt erklärt er, daß die fortschrittliche Philosophie nur die Philosophie des Proletariats, das geistige Rüstzeug seiner Befreiungsbewegung, sein kann und sein muß. „Wie die Philosophie im Proletariat ihre materiellen, so findet das Proletariat in der Philosophie seine geistigen Waffen.“⁴⁷

Nur durch die Befreiungsbewegung des Proletariats können die humanistischen Ideale, die in der jahrhundertelangen Entwicklung der Philosophie ausgearbeitet sind, im Leben verwirklicht werden. Und nur im Kampf der Arbeiterklasse findet die Philosophie den Weg zum Volk und hört auf, eine esoterische Lehre zu sein, der die Idee des Befreiungskampfes der Unterdrückten und Ausgebeuteten fremd ist. Das ist die Negation der Philosophie im alten Sinn des Wortes und der Beginn einer prinzipiell neuen wissenschaftlichen philosophischen Weltanschauung, deren oberstes Prinzip die Einheit von Theorie und Praxis ist.

Die „Deutsch-Französischen Jahrbücher“ enthalten auch zwei Arbeiten von Engels, die dieser aus Manchester sandte. In dieser Zeit vollzieht sich der Übergang von Engels vom Idealismus zum Materialismus und Kommunismus. Eine entscheidende Rolle spielte bei diesem Übergang seine Teilnahme an der Chartistenbewegung, sein Studium der Lage der arbeitenden Klassen in England, die revolutionäre Kritik des utopischen Sozialismus und der bürgerlichen politischen Ökonomie.

In seinen „Umrissen zu einer Kritik der Nationalökonomie“, die in den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“ veröffentlicht wurden, kritisiert Engels die politische Ökonomie von Smith und Ricardo. Marx schätzte diesen Artikel später als die erste [47] geniale Skizze der politischen Ökonomie des Proletariats. In diesen „Umrissen zu einer Kritik der Nationalökonomie“ betrachtet Engels, wie Lenin betont, von einem sozialistischen Standpunkt aus die charakteristischen Erscheinungen der kapitalistischen Ordnung als notwendige Folgen der Herrschaft des Privateigentums. Die Negation des Privateigentums führte Engels zum Problem der historischen Rolle des Proletariats, d. h. der Klasse, die der Produktionsmittel beraubt ist, sie aber zur Produktion der materiellen Werte anwendet. Vom Standpunkt einer proletarischen Kritik am Kapitalismus zeigt Engels in seinem Artikel „Die Lage Englands“ die wissenschaftliche Unhaltbarkeit und die politische Rückständigkeit von Carlyle, dem Ideologen der englischen Aristokratie. Dieser kritisierte die bürgerliche und kapitalistische Gesellschaft von rechts. Er rief dazu auf, zu den feudalen gesellschaftlichen Verhältnissen zurückzukehren, als ob diese das Elend der Werktätigen und andere soziale Notstände, die der Kapitalismus hervorgebracht hat, beseitigen. Carlyle fürchtet die Arbeiterbewegung, die nicht nur den Kapitalismus bedroht, sondern auch das Privateigentum und alle mit diesem verbundenen sozialen Institutionen und Traditionen. Er lehnt den Kampf der werktätigen Massen für die soziale Befreiung ab und erklärt, daß die entscheidende Kraft im historischen Prozeß „den Helden“, den bedeutenden historischen Persönlichkeiten der „Aristokratie“ zukommt, die er der unvernünftigen Menge, der Masse gegenüberstellt. Engels tritt entschieden gegen diese englische Variante der junghegelianischen Theorie von Helden und Massen auf, gegen den reaktionären Versuch, „die Menschheit wieder in zwei Haufen, Schafe und

⁴⁷ Ebenda, S. 391.

Böcke, Regierende und Regierte, Aristokraten und Canaille, Herren und Dummköpfe zu trennen“.⁴⁸ Im Gegensatz zu Carlyle unterstreicht Engels die große historische Bedeutung der Befreiungsbewegung der Volksmassen, der Arbeiterklasse. Genau wie Marx, obwohl unabhängig von diesem, kommt er als Resultat seiner Untersuchungen zur Entdeckung der großen sozialistischen Mission des Proletariats.

Wir haben den Übergang von Marx vom Idealismus und revolutionären Demokratismus zum Materialismus und Kommunismus in den Grundzügen betrachtet. Wie wir schon in der Einleitung sagten, ist dieser Prozeß mit der Entstehung des Marxismus nicht abgeschlossen. Hier geht es nur um die [48] erste Etappe dieses Prozesses, die mit den Arbeiten von Marx und Engels in den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“ abschließt. Diese Arbeiten, in denen Marx und Engels zum ersten Mal die Ausgangsthesen ihrer Lehre von der historischen Mission des Proletariats formulieren, betrachten wir ausführlicher.

Die hohe Wertschätzung der Artikel von Marx und Engels in den „Jahrbüchern“ schließt nicht die Notwendigkeit der klaren Erkenntnis aus, daß es in diesen Arbeiten noch Thesen gibt, von denen sich Marx und Engels in der Folgezeit trennten.

Der Begriff der proletarischen Revolution, der in den „Jahrbüchern“ formuliert wird, ist noch nicht völlig wissenschaftlich, da die proletarische Revolution noch der politischen Revolution gegenübergestellt wird. Indessen ist die Grundfrage jeder Revolution, auch der proletarischen, die Frage nach der Macht; das ist eine politische Frage. Es ist nicht schwer zu verstehen, daß eine Entgegensetzung von Menschlichem und Politischem, die in der damaligen sozialistischen Literatur sehr verbreitet war, die Frage nach der Diktatur des Proletariats, d. h. nach dem politischen Inhalt der proletarischen Revolution, erschwerte. So spricht Marx in den „Jahrbüchern“, in denen er die große Idee von der historischen Rolle des Proletariats formuliert, noch nicht von der Diktatur des Proletariats. Die Entdeckung dieser grundlegenden Bedingungen der sozialistischen Umgestaltung der Gesellschaft wurde von Marx und Engels erst in den späteren Arbeiten gemacht, ganz speziell in der „Deutschen Ideologie“, und klassisch formuliert im „Manifest der Kommunistischen Partei“.

In den in den „Jahrbüchern“ publizierten Artikeln begründet Marx die Aufgabe der sozialistischen Revolution („die menschliche Emanzipation“) vor allem als Aufhebung der Entfremdung und der Verwirklichung des Humanismus. Dementsprechend werden auch die revolutionären Aufgaben in Deutschland bestimmt. „Die einzig *praktisch* mögliche Befreiung Deutschlands ist die Befreiung auf dem Standpunkt *der* Theorie, welche den Menschen für das höchste Wesen des Menschen erklärt.“⁴⁹ Das ist auch im Sinne Feuerbachs, d. h. des abstrakten Humanismus geschrieben.⁵⁰ Aber Marx überarbeitet die Feuerbachsche Vorstellung über die Verwirklichung des menschlichen Wesens und zeigt,

⁴⁸ F. Engels, Die Lage Englands, in: MEW, Bd. 1, S. 548.

⁴⁹ K. Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, in: MEW, Bd. 1, S. 391.

⁵⁰ Ein halbes Jahr nach der Veröffentlichung der „Deutsch-Französischen Jahrbücher“ schreibt Marx in einem Brief vom 11. August 1844 an Feuerbach über dessen Arbeiten „Philosophie der Zukunft“, „Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers“ und über einen Beitrag „Zum Wesen des Christentums“: „Sie haben – ich weiß nicht, ob absichtlich – in diesen Schriften dem Sozialismus eine philosophische Grundlage gegeben, und die Kommunisten haben diese Arbeiten auch so gleich in dieser Weise verstanden. Die Einheit der Menschen mit den Menschen, die auf dem realen Unterschied der Menschen begründet ist, der Begriff der Menschengattung aus dem Himmel der Abstraktion auf die wirkliche Erde herabgezogen, was ist er anders als der Begriff der *Gesellschaft*“ (MEW, Bd. 27, S. 425). Aber kaum ein halbes Jahr später lehnen Marx und Engels in der „Deutschen Ideologie“ den Anspruch Feuerbachs, den anthropologischen Materialismus und die auf ihn gegründeten Schlußfolgerungen über die natürliche Gleichheit der Menschen, über die Notwendigkeit des Umgangs zwischen ihnen, als philosophische Grundlage des Kommunismus zu betrachten, ab. Der Kommunismus, sagen Marx und Engels, wird bei Feuerbach aus der Lehre „einer bestimmten revolutionären Partei“ in eine abstrakte Kategorie verwandelt, die aus dem Begriff „Gemeinmensch“, der mit dem Prädikat „wahrer Mensch“ usw. versehen wird, deduziert wird. „Feuerbachs ganze Deduktion in Beziehung auf das Verhältnis ‘der Menschen zueinander geht nur dahin, zu beweisen,‘ daß die Menschen einander nötig haben und *immer gehabt haben*. Er will das Bewußtsein über diese Tatsache etablieren, er will also, wie die übrigen Theoretiker, nur ein richtiges Bewußtsein über ein *bestehendes* Faktum hervorbringen, während es dem wirklichen Kommunisten darauf ankommt, das Bestehende umzustürzen.“ (MEW, Bd. 3, Berlin 1958, S. 42). Wir sehen, daß sich in der geistigen Entwicklung von Marx und Engels von den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“ bis zur „Deutschen Ideologie“ der historische Formierungsprozeß des Marxismus fortsetzt.

daß nur die Befreiungsbewegungs-[49]ung des Proletariats die humanistischen Aufgaben wirklich löst, die in abstrakter Form von Feuerbach verkündet wurden. Deshalb können wir sagen, daß ungeachtet der Feuerbachschen Terminologie und einzelner Thesen, die im Geist des anthropologischen Materialismus verfaßt sind, sich die sozialpolitischen Anschauungen von Marx prinzipiell von den Auffassungen Feuerbachs, des Ideologen der *bürgerlich-demokratischen Revolution*, unterscheiden.

All diese Überlegungen muß man beim Studium der „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ von Marx berücksichtigen, die wie seine Artikel in den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“ zur ersten Etappe des historischen Entstehungsprozesses des Marxismus gehören, obwohl sie in mancher Beziehung, wie noch gezeigt werden soll, einen neuen Schritt in der Entwicklung der philosophischen und ökonomischen Theorie von Marx darstellen.

[50]

Die „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ von 1844: Marx' Kritik der bürgerlichen politischen Ökonomie – Die entfremdete Arbeit: ihr Wesen und ihre Entstehung

Die Artikel von Marx in den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“ zeugen davon, daß er als Voraussetzung und weitgehend auch als Inhalt der „menschlichen Emanzipation“ die Aufhebung des Privateigentums und der Entfremdung betrachtet, deren Zusammenhang mit dem Privateigentum ihm bereits klar ist, obwohl ihm ihre ursprüngliche Beziehung zueinander noch unklar bleibt. Diese Schlußfolgerungen zeigen, daß Marx bereits von sozialistischen Positionen aus die bürgerliche politische Ökonomie einer Kritik unterzieht, wobei er das Privateigentum an Produktionsmitteln als entscheidende Ursache für die Herrschaft des Menschen über den Menschen betrachtet.

Die in den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“ publizierte Arbeit von Engels „Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie“ machten auf Marx einen großen Eindruck. „Der Umgang mit Engels“, schrieb Lenin, „trug zweifellos dazu bei, daß Marx den Entschluß faßte, sich mit der politischen Ökonomie zu befassen, jener Wissenschaft, in der seine Werke dann eine wahre Umwälzung hervorgerufen haben“.⁵¹

Im Jahre 1932 veröffentlichte das Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der KPdSU die Auszüge, die Marx aus den Schriften englischer und französischer Ökonomen 1844 angefertigt hatte. Diese Auszüge sowie Marx' kritische Anmerkungen, die unter dem Titel „Ökonomische Studien (Exzerpte)“ erschienen, enthalten vor allem einen Konspekt zu der bereits erwähnten Arbeit von Engels. Marx stimmt Engels wichtigsten Thesen zu. Er hebt ebenfalls hervor, daß die politische Ökonomie von der Anerkennung des Privateigentums ausgeht, das eine reale Voraussetzung für diese Wissenschaft bildet, aber diese Voraussetzung wird nicht untersucht, d. h. sie wird ohne Begründung dogmatisch angenommen. [51] „Die ganze Nationalökonomie beruht also auf einem Faktum ohne Notwendigkeit“.⁵²

In dieser Periode übernimmt Marx, genau wie Engels, noch nicht die Werttheorie der klassischen englischen Ökonomie. Die Auffassung, nach der die Waren entsprechend der in ihnen enthaltenen Arbeit ausgetauscht werden, betrachten Marx genau wie Engels als Idealisierung der kapitalistischen Ordnung, die Existenz des Privateigentums macht einen äquivalenten Austausch der Waren überhaupt und erst recht den äquivalenten Austausch zwischen Kapital und Arbeit unmöglich. „Proudhon schließt daraus mit Recht, daß da, wo das Privateigentum existiert, eine Sache mehr *kostet*, als sie wert ist, eben diesen Tribut an den Privateigentümer.“⁵³ Das Privateigentum erzeugt die Konkurrenz, die Schwankungen zwischen Nachfrage und Angebot, in deren Folge die Übereinstimmung von Preis und Wert ein zufälliges Moment ist. Gesetzmäßig dagegen ist das Abweichen der Preise von dem, was Ricardo den natürlichen Wert nennt. Diese negative Bewertung der Werttheorie Ricardos fixiert gleichzeitig die Widersprüche, die von der Werttheorie noch gelöst werden müssen. Insofern kann man sagen, daß Marx hier seine eigenen Forschungsaufgaben in einem gewissen Grade antizipiert.

Die bürgerlichen Ökonomen ignorieren den antagonistischen Charakter der kapitalistischen Verhältnisse. Ricardo betrachtet die Existenzmittel des Arbeiters als den natürlichen Preis seiner Arbeit; daß der Proletarier, nur um existieren zu können, arbeitet, erscheint ihm als ein normaler Sachverhalt. Der Arbeitslohn ist für Ricardo ein Teil der Produktionskosten, während er den Profit und die Rente für das Ziel ansieht. Von diesem Standpunkt aus ist der Arbeiter nur ein Mittel zur Erreichung des Profits. Diesen „Zynismus“ hält Marx für ein Verdienst Ricardos, da er ohne Beschönigung das Verhältnis zwischen Kapital und Arbeit schildert.

Für den bürgerlichen Ökonomen ist die Gesellschaft eine Handelsgesellschaft, und jedes ihrer Mitglieder ist Warenbesitzer. Das Verhältnis des Menschen zum Menschen wird auf das gegenseitige Verhältnis von Privateigentümern reduziert. Mit anderen Worten: „Man sieht, wie die Nationalökonomie die *entfremdete* Form des geselligen Verkehrs als die *wesentliche und ursprüngliche* und der

⁵¹ W. I. Lenin, Friedrich Engels, in: Werke, Bd. 2, Berlin 1961, S. 10.

⁵² K. Marx, Aus den Exzerptheften Ökonomische Studien, in: MEGA, 1. Abt., Bd. 3, Berlin 1932, S. 449.

⁵³ Ebenda, S. 494.

menschlichen Bestimmung ent-[52]sprechend fixiert.“⁵⁴ Mit dem Begriff der entfremdeten Form des geselligen Verkehrs bezeichnet Marx das Privateigentum, das Kapital, den Warenaustausch, das Geld, das die Menschen trennt und sie in Gegensatz zueinander bringt. Aber der Mensch ist ein gesellschaftliches Wesen, der gesellige Verkehr ist das reale Wesen des Menschen. „Es hängt nicht vom Menschen ab, daß dies Gemeinwesen sei oder nicht; aber solange der Mensch sich nicht als Mensch erkennt und daher die Welt menschlich organisiert hat, erscheint dies *Gemeinwesen* unter der Form der Entfremdung.“⁵⁵

Der Wert ist die Entfremdung des Privateigentums, das Geld das sinnliche gegenständliche Dasein dieser Entfremdung. Das entfremdete Produkt der Arbeit herrscht über die Produzenten, das menschliche Individuum wird zum Handelsgegenstand, der Reichtum erzeugt Armut und Armut Reichtum. Die Arbeit ist folglich die Entfremdung des Lebens, da „meine Individualität bis zu dem Punkte entäußert [ist], daß diese *Tätigkeit* mir *verhaßt*, eine *Qual* und vielmehr nur der *Schein* einer Tätigkeit, darum auch eine nur *erzwungene* Tätigkeit und nur durch eine *äußerliche* zufällige Not, *nicht* durch eine *innere notwendige* Not mir auferlegt ist.“⁵⁶ Das ist jene verzerrte Realität, die dem bürgerlichen Ökonomen als die einzig vernünftige Ordnung der Dinge erscheint. In Wirklichkeit aber kann eine vernünftige Gesellschaftsordnung nur durch die Aufhebung des Privateigentums und die Herausbildung von kollektivem Eigentum, das die Grundlage für die Verwandlung der Arbeit in eine freie Lebensäußerung der menschlichen Individualität ist, geschaffen werden. In den Notizen zu den Auszügen aus den Werken der Ökonomen stellt Marx die Frage nach dem Ursprung des Privateigentums und der Entfremdung, führt er den Begriff der entfremdeten Form des gesellschaftlichen Verkehrs (der antagonistischen gesellschaftlichen Verhältnisse) ein, indem er der Welt des Privateigentums das kommunistische Ideal, die universelle Umgestaltung des gesamten gesellschaftlichen und persönlichen Lebens entgegenstellt. Alle diese Fragen werden in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ von 1844 umfassend weiterentwickelt.

Unter diesem Titel hat das Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der KPdSU die Manuskripte von Marx in der Originalsprache veröffentlicht. Einige Überschriften der Ab-[53]schnitte (z. B. Vorrede, Arbeitslohn, Profit des Kapitals, Grundrente usw.) sind von Marx, während andere, die von Marx ohne Überschriften gelassen wurden, von der Redaktion mit solchen versehen wurden.

Die Arbeit von Marx ist vor allem eine ökonomische Untersuchung. In ihr wird aber auch die Hegelsche „Phänomenologie des Geistes“ einer grundlegenden Kritik unterzogen. Die Analyse der bürgerlichen politischen Ökonomie veranlaßte Marx, die Rolle der Arbeit, der materiellen Produktion in der Entwicklung des Menschen und der Gesellschaft überhaupt unter philosophischem Aspekt zu untersuchen. Die Kritik der Methodologie der bürgerlichen politischen Ökonomie, die Untersuchung der entfremdeten Arbeit, die ihn weit über den Rahmen der eigentlichen ökonomischen Problematik hinausführte, die Einschätzung des utopischen Gleichheitskommunismus und die Formulierung von Fragen des wissenschaftlichen Kommunismus erklärt hinreichend, warum diese Manuskripte als „ökonomisch-philosophische“ bezeichnet werden. Aber sie sind auch ein bedeutendes philosophisches Werk.

In der Vorrede sagt Marx, daß in den Manuskripten Gedanken weiter ausgeführt werden, die von ihm bereits in den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“ entwickelt wurden. Ferner hebt er hervor, daß er sich bei seinen Untersuchungen außer auf die französischen, und englischen Sozialisten auch auf die Werke der deutschen Sozialisten, vor allem auf die von Weitling, Heß und Engels gestützt habe. Als eine philosophische Begründung einer wissenschaftlichen Kritik der bürgerlichen Ökonomie betrachtet er Feuerbachs Arbeiten „Grundsätze der Philosophie der Zukunft“ und „Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie“. Marx schreibt: „Von *Feuerbach* datiert erst die *positive* humanistische und naturalistische Kritik. Je geräuschloser, desto sicherer, tiefer, umfangreicher und nachhaltiger ist die Wirkung der Feuerbachischen Schriften, die einzigen Schriften seit Hegels ‚Phänomenologie der Logik‘, worin eine wirkliche theoretische Revolution enthalten ist.“⁵⁷

⁵⁴ K. Marx, Auszüge aus James Mills Buch „Éléments d'économie politique“, in: MEW, Ergänzungsband, 1. Teil, S. 451.

⁵⁵ Ebenda.

⁵⁶ Ebenda, S. 463.

⁵⁷ K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, in: MEW, Ergänzungsband, 1. Teil, S. 468.

Der Idee einer positiven humanistischen und naturalistischen Kritik (die, soweit es sich um Feuerbach handelt, im großen und ganzen mit dem anthropologischen Prinzip übereinstimmt) stellt Marx die subjektivistische „kritische Kritik“ der Junghegelianer gegenüber. Das ist im Grunde genommen eine [54] Gegenüberstellung von Materialismus und Idealismus, wenn auch Marx diese philosophischen Begriffe nicht verwendet die *theologische Kritik*“, schreibt er und hat dabei die Junghegelianer im Auge, die „im Beginn der Bewegung ein wirkliches Moment des Fortschritts war, in letzter Instanz nichts anderes als die zur *theologischen Karikatur* verzerrte Spitze und Konsequenz der alten *philosophischen* und namentlich *Hegelschen Transzendenz*.“⁵⁸ Das bedeutet, daß die Philosophie der Junghegelianer, trotz ihrer Kritik an der Theologie und am Hegelschen System eine idealistische Philosophie bleibt, nach der das religiöse Bewußtsein die Grundlage aller sozialen Widersprüche und aller Übelstände ist. Es ist klar, daß von solchen Positionen eine wissenschaftliche Kritik der bürgerlichen politischen Ökonomie, deren Kategorien keine unmittelbare Beziehung zum religiösen Bewußtsein haben, nicht möglich ist.

Indem Marx sich auf Feuerbach stützt, stellt er seine Auffassung vom Menschen, vom menschlichen Leben und den menschlichen Bedürfnissen der bürgerlichen Gesellschaftskonzeption entgegen, nach der die Gesellschaft eine handeltreibende Gesellschaft ist, der Mensch ein Warenbesitzer und die menschlichen Beziehungen sich in Kauf und Verkauf erschöpfen. Das, was Marx unter dem Menschen, dem menschlichen Leben und den menschlichen Beziehungen versteht, unterscheidet sich wesentlich von den entsprechenden Begriffen Feuerbachs, wenn er auch noch nicht völlig auf diese verzichtet. Marx bestreitet die wesentliche Bedeutung der anthropologischen Charakteristik des Menschen nicht, ordnet sie aber der von ihm geschaffenen materialistischen Lehre von der bestimmenden Rolle der Produktion unter. Marx akzeptiert Feuerbachs These von der Einheit des Menschen mit der Natur und beweist, daß seine spezifisch menschliche Form die gesellschaftliche Produktion ist. Durch diese Fragestellung deutet sich eine prinzipiell neue Lösung des philosophischen Problems an, während vom Standpunkt des Feuerbachschen Anthropologismus aus die gesellschaftliche Produktion außerhalb der philosophischen Analyse steht.

Der Ausgangspunkt von Marx' Analyse der politischen Ökonomie ist der Antagonismus zwischen Proletarier und Kapitalisten. Dieser Antagonismus existiert schon in dem unmittelbaren [55] Wechselverhältnis zwischen dem Arbeitslohn des Arbeiters und dem Profit des Kapitalisten. Der „*Arbeitslohn*“, schreibt Marx, „wird bestimmt durch den feindlichen Kampf zwischen Kapitalist und Arbeiter.“⁵⁹ Auch Ricardo hatte auf das feindliche Verhältnis hingewiesen: Je höher der Arbeitslohn, schreibt er, desto geringer der Profit des Kapitalisten und umgekehrt. Aber er beschränkte sich auf die Feststellung dieser Tatsache. Marx analysiert die ökonomischen Verhältnisse und bleibt nicht bei der Anerkennung der Existenz von Klassen stehen, sondern er begründet die Notwendigkeit des Klassenkampfes.

Aus dem Widerspruch zwischen Profit und Arbeitslohn ergibt sich die Tendenz, letzteren bis auf das Existenzminimum zu senken. Die bürgerliche politische Ökonomie, die die Harmonie zwischen Arbeit und Kapital proklamiert, „kennt den Arbeiter nur als Arbeitstier, als auf die striktesten Leibesbedürfnisse reduziertes Vieh“.⁶⁰ Der Arbeiter ist zur Ware geworden, und es ist ein Glück für ihn, wenn es ihm gelingt, einen Käufer zu finden. Die Nachfrage nach Menschen reguliert notwendig die Erzeugung von Menschen wie die jeder anderen beliebigen Ware. Wenn das Angebot die Nachfrage beträchtlich übersteigt, dann wird ein Teil der Arbeiter zu einem Betteldasein oder sogar zum Hungertod verdammt. Die Arbeit des Arbeiters, d. h. seine Lebenstätigkeit mit all der ihr eigenen natürlichen, geistigen und sozialen Vielfalt, tritt ihm immer mehr als fremdes Eigentum gegenüber. Da der Arbeiter zur Maschine erniedrigt wird, tritt die Maschine ihm als Konkurrent gegenüber.

Marx hält die von A. Smith gegebene Definition des Kapitals, wonach das Kapital aufgespeicherte Arbeit ist, für unbefriedigend, da sie das Privateigentum, ohne welches es kein Kapital gibt, ignoriert. „Das Kapital ist also“, sagt Marx, „die *Regierungsgewalt* über die Arbeit und ihre Produkte. Der

⁵⁸ Ebenda, S. 469.

⁵⁹ Ebenda, S. 471.

⁶⁰ Ebenda, S. 478.

Kapitalist besitzt diese Gewalt, nicht seiner persönlichen oder menschlichen Eigenschaften wegen, sondern insofern er *Eigentümer* des Kapitals ist.“⁶¹ Die Herrschaft des Kapitals über die Arbeit ist die höchste Entwicklungsstufe des Privateigentums, die der Polarisierung der Gesellschaft in die Klasse der Eigentümer und die Klasse der eigentumslosen Arbeiter entspricht.

Marx interessiert sich vor allem für das Problem des Privateigentums an Produktionsmitteln, auf das alle anderen Fragen hinauslaufen. Für Marx ist das nicht nur ein ökonomisches Pro-[56]blem, sondern auch eine wichtige soziale Frage. Marx schreibt: „Die Nationalökonomie geht vom Faktum des Privateigentums aus. Sie erklärt uns dasselbe nicht. Sie faßt den *materiellen* Prozeß des Privateigentums, den es in der Wirklichkeit durchmacht, in allgemeine abstrakte Formeln, die ihr dann als *Gesetze* gelten.

Sie *begreift* diese Gesetze nicht, d. h., sie zeigt nicht nach, wie sie aus dem Wesen des Privateigentums hervorgehn.“⁶²

Die politische Ökonomie erklärt nicht die Ursachen der Trennung der Arbeit vom Kapital und des Kapitals vom Boden. Wenn die Ökonomen das Verhältnis von Arbeitslohn und Profit des Kapitals charakterisieren, sprechen sie nur von dem Bestreben beider Seiten (der Arbeiter und der Kapitalisten), möglichst viel für ihre Ware zu erhalten. Dabei berufen sie sich auf die Konkurrenz, womit jedoch nichts erklärt wird, weil die objektive Grundlage der Konkurrenz nicht berührt wird.

Marx zeigt die methodologischen Voraussetzungen der bürgerlichen politischen Ökonomie, nach der die Triebkräfte der kapitalistischen Produktion die nächstliegenden Beweggründe der Tätigkeit der Kapitalisten sind, d. h. Egoismus und Habsucht: „so gilt ihr als letzter Grund das Interesse der Kapitalisten; d. h., sie unterstellt, was sie entwickeln soll.“⁶³

Im Gegensatz zum idealistischen Empirismus der bürgerlichen Ökonomen formuliert Marx seine Forschungsaufgabe als Materialist. „Wir haben also jetzt den wesentlichen Zusammenhang zwischen dem Privateigentum, der Habsucht, der Trennung von Arbeit, Kapital und Grundeigentum, von Austausch und Konkurrenz, von Wert und Entwertung der Menschen, von Monopol und Konkurrenz etc., von dieser ganzen Entfremdung mit dem *Geldsystem* zu begreifen.“⁶⁴

Bei der Untersuchung des Privateigentums geht es vor allem um die Untersuchung der Form der Arbeit, die es schafft. Vom Standpunkt des bürgerlichen Ökonomen schafft jede Arbeit, die Arbeit schlechthin, Waren, Kapital und Privateigentum. Diese antidialektische Anschauung, die die ökonomischen Grundpfeiler der bürgerlichen Gesellschaft verewigt, wird von Marx abgelehnt. Er erläutert dagegen, daß das Privateigentum und alles, was sich daraus ergibt, nicht schlechthin durch die Arbeit, sondern durch eine historisch bestimmte Form der menschlichen Tätigkeit, durch die entfremdete Arbeit geschaffen wird.

[57] Der Begriff der entfremdeten Arbeit steht unbestreitbar im Mittelpunkt der „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“. Dieser Begriff unterscheidet nicht nur Marx' Problemstellung der Entfremdung prinzipiell von der Hegels und Feuerbachs, sondern er ist auch eine der wichtigsten Voraussetzungen für eine materialistische Untersuchung der Genesis des Privateigentums und damit auch ein Beweis seines historisch vergänglichen Charakters.

⁶¹ Ebenda, S. 484.

⁶² Ebenda, S. 510.

⁶³ Ebenda.

⁶⁴ Ebenda, S. 511.

Die prinzipielle Bedeutung dieser materialistischen Fragestellung über die Triebkräfte der kapitalistischen Gesellschaft untersucht D. M. Gwischiani, wenn er darauf verweist, daß Marx im IV. Band des Kapitals den Gesichtspunkt wiederholt und weiterentwickelt, den er zum ersten Mal in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ von 1844 ausgesprochen hat. Die heutigen Theoretiker des kapitalistischen Business, bemerkt Gwischiani, wiederholen Argumente, deren Unhaltbarkeit Marx schon vor mehr als 100 Jahren aufdeckte. Es ist bemerkenswert, daß die Ideologen des Management in allen ihren Überlegungen über die Ziele und die Triebkräfte der Entwicklung der kapitalistischen Produktion einer ernstesten Analyse der kapitalistischen Wirklichkeit ausweichen. Zum Hauptmotiv der Tätigkeit werden die subjektiven Absichten, die ethischen Normen usw. erklärt. Diese offen idealistische Konzeption wird als Widerlegung der materialistischen Geschichtsauffassung ausgegeben (D. M. Gwischiani, Organisation und Leitung, Moskau 1972, S. 222).

Die Arbeit, die materielle Produktion, sagt Marx, ist das Gattungsleben des Menschen. „Der Mensch ist nicht nur Naturwesen, sondern er ist *menschliches* Naturwesen; d. h. für sich selbst seiendes Wesen, darum Gattungswesen.“⁶⁵ Dieser spezifische Unterschied des Menschen vom Tier ist nicht von Natur aus gegeben. Er entsteht und entwickelt sich im Prozeß der Produktion, im Verlauf der ganzen menschlichen Geschichte. „Zwar produziert auch das Tier. Es baut sich ein Nest, Wohnungen, wie die Biene, Biber, Ameise etc. Allein es produziert nur, was es unmittelbar für sich oder sein Junges bedarf; es produziert einseitig, während der Mensch universell produziert; es produziert nur unter der Herrschaft des unmittelbaren physischen Bedürfnisses, während der Mensch selbst frei vom physischen Bedürfnis produziert und erst wahrhaft produziert in der Freiheit von demselben.“⁶⁶

Produktion ist unmöglich als Tätigkeit des isolierten Individuums. Sie ist ihrem Wesen nach ein gesellschaftlicher Prozeß. Damit bestimmt sich die gesellschaftliche Natur des Menschen. Diese Fragestellung unterscheidet sich grundlegend von der anthropologischen Auffassung des Menschen als soziales Wesen. So verschieden sind die Feuerbachsche und die Marxsche Konzeption von der Einheit des Menschen mit der Natur. Feuerbach unterstreicht ständig, daß der Mensch ein natürliches Wesen, ein Teil der Natur ist. Marx aber deckt das soziale Wesen dieser Einheit, die gesellschaftliche Produktion auf, deren Gesetze sich von den Gesetzen der Natur unterscheiden. Durch die Produktionstätigkeit „erscheint die Natur als *sein* Werk und seine Wirklichkeit. Der Gegenstand der Arbeit ist daher die *Vergegenständlichung des Gattungslebens des Menschen*; indem er sich nicht nur wie im Bewußtsein intellektuell, sondern werktätig, wirklich verdoppelt und sich selbst daher in eine von ihm geschaffene Welt anschaut.“⁶⁷ [58] Diese Marxschen Worte sind selbstverständlich nicht im Sinne der Junghegelianer zu verstehen, d. h. des philosophischen Subjektivismus, den er schon 1843 entschieden ablehnt. Nur die vom Menschen umgestaltete Natur, nur die Welt der vom Menschen geschaffenen Dinge, sagt Marx, ist das Werk des Menschen.

Die Arbeit ist das Wesen des Menschen, ist das, wodurch er Mensch ist, ein gesellschaftliches Wesen, befähigt zu vielfältiger Tätigkeit und zu unbegrenztem Fortschritt. Es war Hegel, sagt Marx, der, freilich in falscher spekulativer Form, diese sehr wichtige These ausgesprochen hat. „Das Große an der Hegelschen ‚*Phänomenologie*‘ und ihrem Endresultate – der Dialektik der Negativität als dem bewegenden und erzeugenden Prinzip – ist also einmal, daß Hegel die Selbsterzeugung des Menschen als einen Prozeß faßt, die Vergegenständlichung als Entgegenständlichung, als Entäußerung und als Aufhebung dieser Entäußerung; daß er also das Wesen der *Arbeit* faßt und den gegenständlichen Menschen, wahren, weil wirklichen Menschen, als Resultat seiner *eigenen Arbeit* begreift.“⁶⁸

Wäre die Arbeit nur eine warenauffahrende Tätigkeit, dann hätte der Begriff der entfremdeten Arbeit keine wesentliche Bedeutung. Sobald aber klar ist, daß es die Arbeit ist, die die entscheidende Rolle in der historischen Entwicklung „der menschlichen Wesenskräfte“ spielt, erhält der Begriff der entfremdeten Arbeit einen tieferen Sinn: er enthüllt die Entfremdung des menschlichen Wesens, des menschlichen Lebens und folglich auch die das ganze menschliche Dasein umfassenden Widersprüche.

Diese so wichtige Seite der Sache entgeht der bürgerlichen politischen Ökonomie völlig, die die Arbeit als eine der möglichen menschlichen Tätigkeiten, als unangenehme Notwendigkeit, jedenfalls für die, die ihr Leben nicht auf andere Weise sichern können, charakterisiert.⁶⁹

⁶⁵ K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, in: MEW, Ergänzungsband, 1. Teil, S. 579.

⁶⁶ Ebenda, S. 517. Weiter sagt Marx: „Das Tier formiert nur nach dem Maß und dem Bedürfnis der species, der es angehört, während der Mensch nach dem Maß jeder species zu produzieren weiß und überall das inhärente Maß dem Gegenstand anzulegen weiß; der Mensch formiert daher auch nach den Gesetzen der Schönheit.“ (Ebenda) Diese These ist einer der Ausgangspunkte der marxistischen Ästhetik.

⁶⁷ Ebenda.

⁶⁸ Ebenda, S. 574.

⁶⁹ Marx sagt, daß Hegel die Arbeit als Einheit der Vergegenständlichung (der menschlichen Tätigkeit) und der Entgegenständlichung (der Natur), als Selbstentäußerung und Aufhebung der Selbstentäußerung begriffen hat. Diese Charakterisierung der Produktionstätigkeit in ihrer allgemeinsten Form hat direkt mit dem von Marx formulierten Begriff der entfremdeten Arbeit nichts zu tun. Das unterstreicht Marx selbst einige Zeilen weiter unten: „Hegel steht auf dem Standpunkt der modernen Nationalökonomien. Er erfaßt die *Arbeit* als das *Wesen*, als das sich bewährende Wesen des Menschen; er

So ist die Arbeit einerseits eine spezifisch menschliche, schöpferische, den Menschen und die Menschheit formende Kraft, andererseits aber ist sie entfremdete Arbeit, die den Menschen und die Menschheit deformiert. Das Wesen der entfremdeten Arbeit besteht also darin: „Der Gegenstand, den die Arbeit produziert, ihr Produkt, tritt ihr als ein *fremdes Wesen*, als eine von dem Produzenten *unabhängige Macht* gegenüber. [59] Das Produkt der Arbeit ist die Arbeit, die sich in einem Gegenstand fixiert, sachlich gemacht hat, es ist die *Vergegenständlichung* der Arbeit. Die Verwirklichung der Arbeit ist ihre Vergegenständlichung. Diese Verwirklichung der Arbeit erscheint in dem nationalökonomischen Zustand als *Entwirklichung* des Arbeiters, die Vergegenständlichung als *Verlust und Knechtschaft des Gegenstandes*, die Aneignung als *Entfremdung*, als *Entäußerung*.“⁷⁰

Der Arbeiter produziert Gegenstände, Reichtum für andere. Er gibt der Arbeit seine Kraft, sein Leben, und dieses Leben gehört ihm schon nicht mehr. Es gehört dem Gegenstand seiner Arbeit. Diese Tatsache ergibt sich nicht aus dem Wesen der Arbeit überhaupt, sondern aus dem Wesen der entfremdeten Arbeit.

Die entfremdete Arbeit besteht nicht darin, daß sich der Privateigentümer ihre Produkte aneignet. Sie vollzieht sich vor allem im Produktionsprozeß selbst und erst dann in der Verteilung. „Das Produkt ist ja nur das Resümee der Tätigkeit, der Produktion. Wenn also das Produkt der Arbeit die Entäußerung ist, so muß die Produktion selbst die tätige Entäußerung, die Entäußerung der Tätigkeit, die Tätigkeit der Entäußerung sein. In der Entfremdung des Gegenstandes der Arbeit resümiert sich nur die Entfremdung, die Entäußerung in der Tätigkeit der Arbeit selbst.“⁷¹

Marx betrachtet also die Entfremdung unter zwei Hauptaspekten: Erstens handelt es sich um ein bestimmtes Verhältnis des Arbeiters zum Produkt seiner Arbeit und zweitens um ein bestimmtes Verhältnis des Arbeiters zu seiner Arbeit. Die unvermeidliche Folge von beidem ist die Entfremdung der Natur einerseits und die Entfremdung der Lebenstätigkeit andererseits. Letztere besteht darin, daß die Arbeit im Leben des Arbeiters als etwas nicht zu seinem Wesen Gehörendes, als etwas Äußeres, Lästiges, Erzwungenes erscheint. „Der Arbeiter fühlt sich daher erst außer der Arbeit bei sich und in der Arbeit außer sich. Zu Hause ist er, wenn er nicht arbeitet, und wenn er arbeitet, ist er nicht zu Haus.“⁷²

Die Arbeit erweist sich nicht als Mittel zur Befriedigung des Bedürfnisses an Arbeit, sondern als Mittel zur Befriedigung anderer Bedürfnisse, die infolge der Entfremdung der Arbeit zu spezifischen Formen der Entfremdung werden. „Essen, [60] Trinken und Zeugen etc. sind zwar auch echt menschliche Funktionen. In der Abstraktion aber, der sie von dem übrigen Umkreis menschlicher Tätigkeit trennt und zu letzten und alleinigen Endzwecken macht, sind sie tierisch.“⁷³

Worin besteht die Entfremdung der Natur? Bei der Beantwortung der Frage erläutert Marx seine Auffassung von der Einheit des Menschen mit der Natur. Der Mensch ist ein Teil der Natur, und nur in ihr und durch sie verwirklicht er seine Möglichkeiten, seine Bedürfnisse und seine Lebenstätigkeit. „Der Mensch *lebt* von der Natur, heißt: Die Natur ist sein *Leib*, mit dem er in beständigem Prozeß bleiben muß, um nicht zu sterben.“⁷⁴ Je vielfältiger die Tätigkeit des Menschen im Vergleich zum Leben des Tieres ist, desto vielfältiger ist sein Verhältnis zur Natur. „Die Universalität des Menschen erscheint praktisch eben in der Universalität, die die ganze Natur zu seinem *unorganischen* Körper macht, sowohl insofern sie 1. ein unmittelbares Lebensmittel, als inwiefern sie [2.] die Materie, der Gegenstand und das Werkzeug seiner Lebenstätigkeit ist.“⁷⁵

sieht nur die positive Seite der Arbeit, nicht ihre negative“ (ebenda). Den Begriff der entfremdeten Arbeit gibt es bei Hegel nicht; das ist eine Widerspiegelung jenes negativen Aspektes der Arbeit, der, wie Marx hervorhebt, von Hegel nicht gesehen wurde. Hyppolite, der (bedingt durch die antagonistischen gesellschaftlichen Verhältnisse) Marx vorwirft, daß er die Aufhebung der entfremdeten Arbeit für möglich und notwendig halte, hat sicherlich nicht verstanden, daß Marx nicht über die Liquidierung der Widersprüche der gesellschaftlichen Entwicklung spricht, sondern über die Aufhebung der antagonistischen gesellschaftlichen Verhältnisse. (Vgl. J. Hyppolite, *Études sur Marx et Hegel*, Paris 1955, S. 102).

⁷⁰ K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, in: MEW, Ergänzungsband, 1. Teil, S. 511/512.

⁷¹ Ebenda, S. 514.

⁷² Ebenda.

⁷³ Ebenda, S. 515.

⁷⁴ Ebenda, S. 516.

⁷⁵ Ebenda, S. 515/516.

Die Entfremdung der Natur besteht darin, daß sie nur ein für die physische Existenz des Menschen unentbehrliches Mittel ist. Alle übrigen vielfältigen Beziehungen des Menschen zur Natur werden unterdrückt. Insofern aber die Arbeit, die Lebenstätigkeit überhaupt, nur ein Mittel zur Erhaltung des Lebens ist, wird das natürliche Leben des Individuums entfremdet. Die entfremdete Arbeit, sagt Marx, entfremdet dem Menschen die äußere Natur wie seine eigene Natur, seinen Leib wie sein geistiges Wesen.

Wenn das Produkt der Arbeit dem Menschen als etwas Fremdes, wenn nicht gar als fremde Macht gegenübertritt, so fragt man sich, was das für eine Macht ist. Um diese Frage beantworten zu können, mußte Marx von der Feuerbachschen Abstraktion des Menschen zum wirklichen Menschen übergehen, der nicht nur durch Geschlecht und Alter, sondern auch durch soziale Unterschiede gekennzeichnet ist. „Wenn das Produkt der Arbeit nicht dem Arbeiter gehört, eine fremde Macht ihm gegenüber ist, so ist dies nur dadurch möglich, daß es einem *andern Menschen außer dem Arbeiter* gehört. Wenn seine Tätigkeit ihm Qual ist, so muß sie einem andern *Genuß* und die Lebensfreude eines andern sein. Nicht die Götter, nicht die [61] Natur, nur der Mensch selbst kann diese fremde Macht über d[en] Menschen sein.“⁷⁶

Alles, was über das Verhältnis des Menschen zu seiner Arbeit, zu dem Produkt seiner Arbeit, zu sich selbst gesagt wird, kann auch über das Verhältnis des Menschen zu anderen Menschen, zu deren Arbeit, zu deren Arbeitsprodukt gesagt werden. Die Entfremdung des Menschen realisiert sich nur, wie alle seine Verhältnisse zu sich selbst, in dem Verhältnis des Menschen zu anderen Menschen. Das bedeutet, daß die Entfremdung und die Selbstentfremdung (des Arbeitsprodukts wie der Arbeitstätigkeit selbst) gesellschaftliche Verhältnisse und, sofern es sich um den Produktionsprozeß handelt, Produktionsverhältnisse sind.⁷⁷ Marx hebt das Verhältnis des Menschen zu den Produktionsmitteln noch nicht heraus, aber dem Wesen nach kommt er schon dicht an den Begriff der antagonistischen Produktionsverhältnisse heran.

Marx beginnt also mit der Untersuchung des Privateigentums und gelangt von hier zum Begriff der entfremdeten Arbeit. In welchem Verhältnis stehen beide Begriffe zueinander? Marx enthüllt einerseits das Verhältnis der entfremdeten Arbeit zum Arbeiter und andererseits das Eigentumsverhältnis des Nichtarbeiters zum Arbeiter und zu dessen Arbeit. „Das *Privateigentum*, als der materielle, resümierte Ausdruck der entäußerten Arbeit, umfaßt beide Verhältnisse, das *Verhältnis des Arbeiters zur Arbeit* und zum *Produkt seiner Arbeit* und zum *Nichtarbeiter* und das Verhältnis des *Nichtarbeiters zum Arbeiter* und dem Produkt seiner Arbeit.“⁷⁸ Kann man hieraus schließen, daß gerade das Privateigentum die entfremdete Arbeit erzeugt? Zu diesem Schluß gelangen, allerdings unter Vorbehalt, einige Forscher, da in der kapitalistischen Gesellschaft das Privateigentum die Grundlage der erweiterten Reproduktion, der entfremdeten Arbeit bildet. Aber entgegen den Vorstellungen der bürgerlichen Ökonomen ist das Privateigentum nicht einfach ein Produkt der Arbeit, sondern der entfremdeten Arbeit. Davon auszugehen, daß das Privateigentum historisch der entfremdeten Arbeit vorausgegangen ist, bedeutet den antagonistischen Charakter dieses ökonomischen Verhältnisses zu ignorieren und sich den Weg zur Erforschung seiner Entstehung zu versperren.

Marx sah seine Aufgabe darin, die Frage nach der Entste-[62]hung des Privateigentums, die von den bürgerlichen Ökonomen ignoriert wurde, zu klären. Selbstverständlich konnte er in den fragmentarischen Betrachtungen über die entfremdete Arbeit diese Frage noch nicht erschöpfend beantworten. Aber die wichtigste Schlußfolgerung über die Entstehung des Privateigentums durch die entfremdete Arbeit wurde von Marx mit aller Bestimmtheit gezogen.

Marx stellt fest, daß der Inhalt des von ihm formulierten Begriffs der entfremdeten Arbeit „als Resultat aus der *Bewegung des Privateigentums* gewonnen [wird]. Aber es zeigt sich bei der Analyse di-

⁷⁶ Ebenda, S. 519.

⁷⁷ Rosenberg bemerkt richtig: „Im Fragment ‚Die entfremdete Arbeit‘ wird bereits ganz deutlich der Gedanke zum Ausdruck gebracht, daß die Menschen nicht nur Produkte erzeugen, sondern auch Verhältnisse schaffen, die Marx etwas später mit dem Terminus Produktionsverhältnisse belegt.“ (D. I. Rosenberg, Die Entwicklung der ökonomischen Lehre von Marx und Engels in den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts, Berlin 1958, S. 164).

⁷⁸ K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, in: MEW, Ergänzungsband, 1. Teil, S. 522.

eses Begriffes, daß, wenn das Privateigentum als Grund, als Ursache der entäußerten Arbeit erscheint, es vielmehr eine Konsequenz derselben ist, wie auch die Götter *ursprünglich* nicht die Ursache, sondern die Wirkung der menschlichen Verstandesverirrung sind. Später schlägt dies Verhältnis in Wechselwirkung um.⁷⁹ Folglich darf man den Prozeß der Bildung des Begriffs „entfremdete Arbeit“ nicht mit deren historischer Genesis verwechseln. Marx kommt im Verlauf seiner Untersuchung von der Folge zur Ursache, indem er besonders in Betracht zieht, daß das Verhältnis zwischen beiden nicht mehr einseitig ist, sondern eine Wechselwirkung darstellt, die nicht den historischen Unterschied zwischen dem Primären und dem Sekundären verwischt. „Das *Privateigentum* ist also das Produkt, das Resultat, die notwendige Konsequenz der *entäußerten Arbeit*, des äußerlichen Verhältnisses des Arbeiters zu der Natur und zu sich selbst.“⁸⁰ Und wieder unterstreicht Marx, „die entfremdete Arbeit ist die unmittelbare Ursache des Privateigentums.“⁸¹

Es muß jedoch zwischen der ursprünglichen Form der entfremdeten Arbeit, aus der das Privateigentum hervorgegangen ist, und ihrer späteren historischen Form, wie sie zusammen mit dem Privateigentum existiert und sich entwickelt, unterschieden werden. Ohne diese Unterscheidung ist nicht zu verstehen, warum die Aufhebung des Privateigentums auf einer bestimmten Stufe der gesellschaftlichen Entwicklung zugleich die Aufhebung der entfremdeten Arbeit bedeutet.

Versteht man das Privateigentum als Folge, als ein bestimmtes historisches Produkt, dann versteht man auch seinen vorübergehenden Charakter. Marx beschränkt sich nicht auf diese Feststellung, sondern er beweist vielmehr, daß die wichtigste [63] Voraussetzung für die Aufhebung des Privateigentums die soziale Revolution des Proletariats ist. „Aus dem Verhältnis der entfremdeten Arbeit zum Privateigentum folgt ferner, daß die Emanzipation der Gesellschaft vom Privateigentum etc. von der Knechtschaft, in der *politischen* Form der *Arbeiteremanzipation* sich ausspricht, nicht als wenn es sich nur um ihre Emanzipation handelte, sondern weil in ihrer Emanzipation die allgemein menschliche enthalten ist, diese ist aber darin enthalten, weil die ganze menschliche Knechtschaft in dem Verhältnis des Arbeiters zur Produktion involviert ist und alle Knechtschaftsverhältnisse nur Modifikationen und Konsequenzen dieses Verhältnisses sind.“⁸²

Die soziale Befreiung des Proletariats heißt ökonomisch vor allem, das Privateigentum durch gesellschaftliches Eigentum zu ersetzen. Letzteres nannte Marx wahrhaft menschlich und sozial. Woraus entsteht die objektive Notwendigkeit der Aufhebung des Privateigentums? Was hat die dem Privateigentum vorausgehende Selbstentfremdung der Arbeit hervorgerufen? Ohne eine Klärung dieser Fragen läßt sich nicht beweisen, daß die Beseitigung des Kapitalismus gesetzmäßig erfolgen muß. Daraus nämlich, daß der Kapitalismus eine verzerrte Realität ist, ergibt sich noch nicht die objektive Notwendigkeit der proletarischen Revolution. „Wie, fragen wir nun“, schreibt Marx, „kommt der *Mensch* dazu, seine *Arbeit zu entäußern*, zu entfremden? Wie ist diese Entfremdung im Wesen der menschlichen Entwicklung begründet? Wir haben schon viel für die Lösung dieser Aufgabe gewonnen, indem wir die Frage nach dem Ursprung des *Privateigentums* in die Frage nach dem Verhältnis der *entäußerten Arbeit* zum Entwicklungsgang der Menschheit *verwandelt* haben. Denn wenn man von *Privateigentum* spricht, so glaubt man es mit einer Sache außer dem Menschen zu tun zu haben. Wenn man von der Arbeit spricht, so hat man es unmittelbar mit dem Menschen selbst zu tun. Diese neue Stellung der Frage ist inklusive schon ihre Lösung.“⁸³

Leider finden wir in den Manuskripten von Marx keine konkrete Antwort auf diese Frage, unter anderem auch deshalb, weil sie unvollendet geblieben sind. Aber schon aus der Fragestellung ergibt sich, jedenfalls in allgemeiner, prinzipieller Form, die Antwort, die in gewissem Maße in anderen Ab-[64]schnitten der Manuskripte skizziert ist, wo über die Entwicklung der *Wesenskräfte des Menschen* gesprochen wird. Dies führt unmittelbar zu dem Begriff „Produktivkräfte“, da „die Geschichte

⁷⁹ Ebenda, S. 520.

⁸⁰ Ebenda.

⁸¹ Ebenda, S. 521.

⁸² Ebenda.

⁸³ Ebenda, S. 521/522.

der Industrie und das gewordne *gegenständliche* Dasein der Industrie das *aufgeschlagne* Buch der *menschlichen Wesenskräfte ...* ist.“⁸⁴

Berücksichtigt man die nachfolgende Entwicklung des Marxismus, in deren Verlauf seine Begründer ganz besonders den historischen Entstehungsprozeß des Privateigentums untersuchen, so kann man sagen, daß die Entfremdung der Arbeit in ihrer ursprünglichen Form eine Folge der Unentwickeltheit der menschlichen Wesenskräfte ist. Die Herrschaft der spontanen Naturkräfte über die Menschen ist die spezifische Form der Unterdrückung des Urmenschen, der, wie Lenin unterstrich, „...förmlich erdrückt (wurde) von der Schwierigkeit des Daseins, der Schwierigkeit des Kampfes mit der Natur“.⁸⁵

Die unterentwickelten Formen der Arbeit in der klassenlosen Gesellschaft konnten noch nicht die freie Selbstbetätigung, das Bedürfnis des Menschen sein. „Die Arbeit“, sagt Marx, indem er diese ursprünglichen unentwickelten Formen betrachtet, „ist das *Fürsichwerden* des *Menschen*, innerhalb der *Entäußerung* oder als *entäußerter Mensch*.“⁸⁶

Das Privateigentum entsteht folglich durch das niedrige Entwicklungsniveau der Produktivkräfte, obwohl es dann zu einer spezifischen Form der Beschleunigung ihrer Entwicklung wird. Die Aneignung der Produkte fremder Arbeit durch das Privateigentum erfolgt ursprünglich vor allem durch außerökonomischen Zwang.

Die Weltgeschichte, sagt Marx, ist „die Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit“.⁸⁷ Durch die Arbeitstätigkeit, durch die Produktion offenbart und entwickelt der Mensch die ihm immanenten Gattungskräfte. „Das *wirkliche*, tätige Verhalten des Menschen zu sich als Gattungswesen ... ist nur möglich ... in der Form der Entfremdung.“⁸⁸ Erst im Verlauf einer langen progressiven Entwicklung der Produktivkräfte, durch die Beherrschung der spontanen Naturkräfte ergibt sich die Notwendigkeit, die entfremdete Arbeit aufzuheben, deren unvermeidliche historische Formen das Privateigentum, das Kapital usw. sind. Nach Marx existiert „die geschichtliche [65] *Notwendigkeit* des Privateigentums“, deren Entwicklung ihrerseits „seine positive Aufhebung“⁸⁹ erfordert, d. h. eine Aufhebung, die eine qualitativ neue Form des sozialen Fortschritts ist.

In den Manuskripten zeigt Marx noch keine Lösung dieser Probleme, aber schon die Problemstellungen lassen den grundlegenden Unterschied der Marxschen Lehre von allen bisherigen philosophischen und soziologischen Theorien erkennen.

Lenin hat einmal gesagt, daß die utopischen Sozialisten die kapitalistische Ordnung als unvereinbar mit dem Menschlichen, mit der menschlichen Natur und der ihr entsprechenden Moral verurteilten. Marx kam zu der Schlußfolgerung, daß solche Auffassungen unwissenschaftlich sind. Er zeigt, daß die Notwendigkeit der sozialistischen Umgestaltung nicht subjektiv ist, sondern objektiven Charakter hat und deshalb nicht aus moralischen Beweggründen, was natürlich nicht die letzteren ausschließt, sondern aus der ökonomischen Entwicklung der Gesellschaft entsteht. Deshalb war Marx vor allem durch eine objektive Analyse bestrebt, sowohl die historische Gesetzmäßigkeit des Privateigentums, der Ausbeutung, als auch die objektive Notwendigkeit ihrer Aufhebung zu klären.⁹⁰

⁸⁴ Ebenda, S. 542.

⁸⁵ W. I. Lenin, Die Agrarfrage und die „Marxkritiker“, in: Werke, Bd. 5, Berlin 1955, S. 105.

⁸⁶ K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, in: MEW, Ergänzungsband, 1. Teil, S. 574.

⁸⁷ Ebenda, S. 546.

⁸⁸ Ebenda, S. 574.

⁸⁹ Ebenda, S. 537.

⁹⁰ Die Negation der subjektivistischen moralisierenden Kritik des Kapitalismus interpretiert Althusser unrichtig als Negation des *theoretischen Humanismus*, d. h. der Möglichkeit seiner wissenschaftlichen Begründung. „Unter der straffen Beziehung der Theorie kann man und muß man dann offen von einem *theoretischen Anti-Humanismus von Marx* sprechen“, schreibt Althusser. In seinen weiteren Ausführungen unterstreicht Althusser freilich, daß der Marxismus als sozialistische Ideologie realer praktischer Humanismus ist. Das heißt, daß der praktische Humanismus die Negation des theoretischen Humanismus ist, als deren Grundzug Marx die atheistische Weltauffassung betrachtete. Diese Gegenüberstellung von Theorie und Praxis sowie die Negation der Möglichkeit der streng wissenschaftlich und gleichzeitig humanistischen Theorie widersprechen dem Inhalt des Marxismus als wissenschaftlich kommunistischer Weltanschauung. Diese Position, ganz gleich von welchen Motiven sich ihr Autor hat leiten lassen, nähert sich der bürgerlichen Interpretation der Marxschen Lehre. (L. Althusser, Für Marx, Frankfurt/M. 1968, S. 179).

Wir sehen, daß die „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ von 1844 ein wichtiger Punkt bei der Herausbildung dieser wahrhaft wissenschaftlichen Methodologie sind.

Wir zeigten, daß die Aufhebung der entfremdeten Arbeit, der Übergang vom Privateigentum zum „wahren menschlichen“ oder gesellschaftlichen Eigentum, von Marx als notwendiges Ergebnis der Entwicklung der Wesens- oder Gattungskräfte des Menschen angesehen wird. Aber das ist nur die philosophisch-historische Seite seiner Untersuchung. Eine andere, nicht weniger wichtige, ist die ökonomische – die Analyse der Entwicklung des Widerspruchs zwischen Arbeit und Kapital.

Kapital und Arbeit bilden eine Einheit von Gegensätzen, wobei die eine Seite ständig die andere reproduziert. In diesem gegensätzlichen Verhältnis hat der Arbeiter „aber das Unglück, ein *lebendiges* und daher *bedürftiges* Kapital zu sein, das jeden Augenblick, wo es nicht arbeitet, seine Zinsen und damit seine Existenz verliert. Als Kapital steigt [der] *Wert* des Arbeiters nach Nachfrage und Zufuhr, und auch *physisch* ward und wird gewußt sein *Dasein*, sein *Leben* [als] eine Zufuhr von *Ware* [66] wie jeder andren Ware. Der Arbeiter produziert das Kapital, das Kapital produziert ihn, er also sich selbst, und der Mensch als *Arbeiter*, als *Ware*, ist das Produkt der ganzen Bewegung.“⁹¹

Die Terminologie der zitierten Auffassung ist vom Standpunkt der politischen Ökonomie des Marxismus, die sich erst zu formieren beginnt, noch unbefriedigend. Hier wird nicht unterschieden zwischen dem Arbeiter, der Arbeit und der Arbeitskraft. Der Arbeiter wird bald als Kapital sui generis [(von) eigener Art], bald als Ware charakterisiert. Dabei wird vom Wert des Arbeiters gesprochen, während es sich nur um den Wert der Arbeitskraft handeln kann, die zwar eine spezifische Ware, aber keineswegs Kapital ist.⁹² Obwohl eine Reihe von Grundproblemen der politischen Ökonomie des Marxismus noch nicht gelöst sind, sind die Grundideen der zitierten Auffassungen richtig. Kapitalist und Arbeiter, die von den bürgerlichen Ökonomen als zwei gleichberechtigte Warenbesitzer, die frei ihre Waren untereinander tauschen, dargestellt werden, sind praktisch keineswegs gleichberechtigt. Der Kapitalist herrscht über den Arbeiter, der sich auf Grund des ökonomischen Zwanges der Ausbeutung unterwerfen muß, indem er die ihn unterdrückenden Verhältnisse reproduziert. Die ununterbrochene Reproduktion des Verhältnisses von Arbeit und Kapital verstärkt den Antagonismus zwischen ihnen und führt schließlich zur revolutionären Explosion. „Dieser Gegensatz auf die Spitze getrieben, ist notwendig die Spitze, die Höhe und der Untergang des ganzen Verhältnisses.“⁹³

Der Gegensatz zwischen Arbeit und Kapital ist nach Marx der Höhepunkt der Entwicklung des dem Privateigentum immanenten Widerspruchs. Auf diesen Widerspruch verweisen auch indirekt die bürgerlichen Ökonomen, wenn sie die Arbeit als das Wesen des Privateigentums charakterisieren und dabei die offenkundige Tatsache ignorieren, daß dieses Wesen und das, dessen Wesen es ist, gegensätzliche Pole im Wirtschaftsleben der kapitalistischen Gesellschaft bilden. Der Arbeitende hat kein Privateigentum, d. h., was er produziert, gehört ihm nicht. Er arbeitet auch nur, weil er kein Privateigentum hat, während der Privateigentümer eben deshalb nicht arbeitet, weil er, ohne zu arbeiten, das Produkt der Arbeit besitzt. Die klassenbedingte Beschränktheit der bürgerlichen politischen [67] Ökonomie äußert sich ganz kraß darin, daß sie zwar die Arbeit für das Wesen des Privateigentums erklärt und damit als Attribut des Menschen anerkennt, aber die Existenz besitzloser Proletarier als natürlich betrachtet.

⁹¹ K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, in: MEW, Ergänzungsband, 1. Teil, S. 523.

⁹² Althusser irrt sicherlich, wenn er behauptet, daß in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ von 1844 „schon alle oder fast alle Kategorien, die wir dann im ‚Kapital‘ wiederfinden, vorhanden sind, und die wir aus diesem Grund als Vorwegnahme des ‚Kapitals‘ und noch mehr als sein Projekt und sogar als ‚Kapital‘ ansehen können, das grob skizziert ist, aber eben eine Skizze ist, der die Vollständigkeit fehlt, die aber schon vom Geist des in der Folgezeit geschaffenen Werkes beherrscht wird“. (L. Althusser, *Pour Marx*, Paris 1966, S. 158) Althusser berücksichtigt nicht, daß es einen großen Teil der Kategorien des „Kapitals“ bereits bei den Klassikern der bürgerlichen politischen Ökonomie gab. Marx schuf eine prinzipiell neue ökonomische Lehre. Malysch hat recht, wenn er zu den Behauptungen Althussters sagt: „Das sind selbstverständlich Übertreibungen. Es genügt wohl zu sagen, daß in den ‚Ökonomisch-philosophischen Manuskripten‘ solche wichtigen ökonomischen Kategorien der marxistischen politischen Ökonomie wie Lohnarbeit und Mehrwert nicht nur nicht analysiert werden, sondern einfach fehlen, nicht erwähnt werden.“ (A. I. Malysch, *Die Entstehung der marxistischen politischen Ökonomie*, Moskau 1966, S. 91).

⁹³ K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, in: MEW, Ergänzungsband, 1. Teil, S. 525.

Die bürgerliche politische Ökonomie konstatiert den Gegensatz zwischen Eigentum und Eigentumslosigkeit, übersieht aber ihre gegenseitige Bedingtheit, die Entwicklung dieses Widerspruchs, der sich gesetzmäßig in den Antagonismus von Arbeit und Kapital verwandelt. Dieser Antagonismus ist nicht mehr ein „indifferenter Gegensatz“ zwischen Eigentum und Eigentumslosigkeit, sondern eine „tätige Beziehung“, ein Kampf, in dem „das *Privateigentum* als sein entwickeltes Verhältnis des Widerspruchs, darum ein energisches, zur Auflösung treibendes Verhältnis“ erscheint.⁹⁴

Marx weist auf die illusionäre Form hin, in der der Widerspruch zwischen Arbeit und Kapital der bürgerlichen politischen Ökonomie bewußt wird, und zeigt weiter, wie sich die objektive Notwendigkeit der Auflösung dieses Widerspruchs in der Lehre der utopischen Sozialisten und Kommunisten reflektiert. Besonders interessiert sich Marx für den sogenannten Gleichheitskommunismus, da dieser das Privateigentum viel entschiedener negiert als andere utopische Lehren. Trotzdem wird diese Negation infolge eines völlig begrenzten Verständnisses der kommunistischen Umgestaltung nicht zu Ende geführt. Der unmittelbare Besitz von Gegenständen erscheint ihm als Hauptziel. Deshalb ist das Prinzip des Gleichheitskommunismus „das *allgemeine* Privateigentum“⁹⁵ oder das gleiche Recht aller auf das vorhandene Privateigentum. Daher die Reduzierung der menschlichen Bedürfnisse auf ein Minimum, auf Askese, auf das Ignorieren der individuellen Unterschiede, Fähigkeiten und Talente. „Dieser Kommunismus – indem er die *Persönlichkeit* des Menschen überall negiert – ist eben nur der konsequente Ausdruck des Privateigentums, welches diese Negation ist.“⁹⁶

Marx kritisiert den Gleichheitskommunismus ferner wegen seiner Negation der Kultur und Zivilisation und wegen seines Eintretens für „die Rückkehr zur *unnatürlichen* Einfachheit des rohen, armen und bedürfnislosen Menschen, der nicht über das Privateigentum hinaus, sondern noch nicht einmal bei demselben angelangt ist“.⁹⁷ Diese letzte Bemerkung von Marx [68] schafft Klarheit darüber, warum der Gleichheitskommunismus, der im Verlauf der Entwicklung des Kapitalismus entsteht, noch keine Vorstellungen über die materiellen Voraussetzungen des Sozialismus hat. Weil dieser Kommunismus „das positive Wesen des Privateigentums noch nicht erfaßt hat und ebensowenig die *menschliche* Natur des Bedürfnisses verstanden hat, ist er auch noch von demselben befangen und infiziert“.⁹⁸

Gegenüber dem Gleichheitskommunismus betont Marx die „positive Aufhebung des Privateigentums“, die die allseitige Entwicklung der Wesenskräfte des Menschen, also auch der materiellen Produktion voraussetzt.

Im Kapitalismus, sagt Marx, ist es umgekehrt. „Mit der Masse der Gegenstände wächst ... das Reich der fremden Wesen, denen der Mensch unterjocht ist.“ So kommt es, „daß die Ausdehnung der Produkte und der Bedürfnisse zum *erfinderischen* und stets *kalkulierenden* Sklaven unmenschlicher, raffinierter, unnatürlicher und *eingebildeter* Gelüste wird“.⁹⁹ Das Privateigentum ist nicht imstande, das rohe Bedürfnis in ein menschliches Bedürfnis zu verwandeln; wenn es z. B. die Bedürfnisse verfeinert, so macht es sie zur Laune und zur Einbildung usw.

Nur im Kommunismus gewinnt der Reichtum der menschlichen Bedürfnisse wirklich menschliche Bedeutung, denn nur der Kommunismus verwandelt neue Produktionsweisen und Gegenstände in „neue Betätigung der *menschlichen* Wesenskraft und neue Bereicherung des *menschlichen Wesens*“.¹⁰⁰

Die gesellschaftliche Produktion ist nicht nur Produktion von Sachen, die bestimmte materielle Bedürfnisse befriedigen. Es gibt auch eine geistige Produktion, die durch die Vernichtung des Privateigentums

⁹⁴ Ebenda, S. 533.

⁹⁵ Ebenda, S. 534.

⁹⁶ Ebenda.

⁹⁷ Ebenda, S. 535. Die Ideologen des Antikommunismus werfen dem Marxismus vor, daß er die Persönlichkeit, die Individualität des Menschen negiere, das menschliche Leben auf die gleichmäßige Befriedigung, vor allem der materiellen Bedürfnisse reduziere und die Selbstverleugnung um der Interessen der Gesellschaft willen propagiere. Aus dem oben angeführten Fragment geht indessen klar hervor, daß die Herausbildung des wissenschaftlichen Kommunismus unlösbar verbunden ist mit der Kritik all dessen, was die heutigen Gegner des Marxismus seinen Begründern unterstellen.

⁹⁸ Ebenda, S. 536.

⁹⁹ Ebenda, S. 547.

¹⁰⁰ Ebenda, S. 546.

aufhört, Produktion der geistigen Entfremdung zu sein, und zur Produktion des geistigen Lebens, der Einheit, des Kollektivismus wird. „Religion, Familie, Staat, Recht, Moral, Wissenschaft, Kunst etc.“, schreibt Marx, „sind nur *besondere* Weisen der Produktion und fallen unter ihr allgemeines Gesetz. Die positive Aufhebung des Privateigentums, als die Aneignung des *menschlichen* Lebens, ist daher die positive Aufhebung aller Entfremdung, also die Rückkehr des Menschen aus Religion, Familie, Staat etc. in sein *menschliches*, d. h. *gesellschaftliches* Dasein.“¹⁰¹

Das Privateigentum, der Besitz überhaupt, ist nur eine der [69] Formen, in denen sich der Mensch die Gegenstände der Natur und der menschlichen Tätigkeit aneignet. Daß das Habenwollen, das Streben nach Besitz, dominierende Bedeutung gewonnen haben, ist nur ein Ausdruck für die Entfremdung aller anderen menschlichen Sinne. „Das Privateigentum hat uns so dumm und einseitig gemacht“, sagt Marx, „daß ein Gegenstand erst der *unsrige* ist, wenn wir ihn haben.“¹⁰² Deshalb „ist die positive Aufhebung des Privateigentums, d. h. die *sinnliche* Aneignung des menschlichen Wesens und Lebens, des gegenständlichen Menschen, der menschlichen *Werke* für und durch den Menschen, nicht nur im Sinne des *unmittelbaren*, einseitigen *Genusses* zu fassen, nicht nur im Sinne des *Besitzens*, im Sinne des *Habens*“.¹⁰³ Durch den Übergang zum gesellschaftlichen Eigentum und durch die Entwicklung dieser qualitativ neuen Lebensgrundlage der Menschen entwickelt sich allseitig eine Vielfalt der möglichen Formen der Aneignung der Natur und der menschlichen Tätigkeit durch den Menschen. „Der Mensch eignet sich sein allseitiges Wesen auf eine allseitige Art an, also als totaler Mensch.“¹⁰⁴ In diesen Thesen von Marx wird die philosophische Auffassung vom Wesen der kommunistischen Umgestaltung der Gesellschaft formuliert.

Der Mensch ist ein gesellschaftliches Wesen, erklärt Marx. Diese These wurde auch von Feuerbach ständig vertreten, für den die Grundlage des gesellschaftlichen Wesens, des Gattungswesens des Individuums, die anthropologische Einheit aller Individuen ist. Zum Unterschied von Feuerbach geht Marx von der materiellen Produktion aus und betrachtet diese als die spezifische Gattungstätigkeit der Menschen. Die materielle Produktion bildet die Basis aller anderen Formen der Tätigkeit des Individuums, die deshalb auch gesellschaftlichen Charakter tragen. „Allein auch“, schreibt Marx, „wenn ich *wissenschaftlich* etc. tätig bin, eine Tätigkeit, die ich selten in unmittelbarer Gemeinschaft mit andern ausführen kann, so bin ich *gesellschaftlich*, weil als *Mensch* tätig. Nicht nur das Material meiner Tätigkeit ist mir – wie selbst die Sprache, in der der Denker tätig ist – als gesellschaftliches Produkt gegeben, mein *eignes* Dasein ist gesellschaftliche Tätigkeit; darum das, was ich aus mir mache, ich aus mir für die Gesellschaft mache und mit dem Bewußtsein meiner als eines gesellschaftlichen Wesens.“¹⁰⁵ Man darf daher die „Gesellschaft“ nicht als Abstraktion dem [70] Individuum gegenüberstellen, das selbst ein gesellschaftliches Wesen ist.

Der Mensch war immer ein gesellschaftliches Wesen. Bedeutet das, daß sich die gesellschaftliche Natur des Menschen beim Übergang vom Kapitalismus zum Sozialismus nicht wandelt? Nein, denn durch „die positive Aufhebung des Privateigentums“ und die Beseitigung der Entfremdung wird der Mensch, wie Marx sagt, zu einem wirklich gesellschaftlichen Wesen, d. h., sein Wesen erhält einen adäquaten Ausdruck, da es ihm nicht mehr in der Form des Geldes, der Ware, des Privateigentums entfremdet wird.

¹⁰¹ Ebenda, S. 537.

¹⁰² Ebenda, S. 540.

¹⁰³ Ebenda, S. 539.

¹⁰⁴ Ebenda.

¹⁰⁵ Ebenda, S. 538. Unter Berufung auf Feuerbach, dessen Gedanken er vertiefte und weiterentwickelte, erklärt Marx, daß auch die Sinnesorgane des Menschen als Äußerung des spezifisch menschlichen Verhältnisses zu den Dingen seine gesellschaftliche Natur offenbaren. „Jedes seiner *menschlichen* Verhältnisse zur Welt, Sehn, Hören, Riechen, Schmecken, Fühlen, Denken, Anschauen, Empfinden, Wollen, Tätigsein, Lieben, kurz, alle Organe seiner Individualität, wie die Organe, welche unmittelbar in ihrer Form als gemeinschaftliche Organe sind, sind in ihrem *gegenständlichen* Verhalten oder in ihrem *Verhalten zum Gegenstand* die Aneignung desselben. Die Aneignung der *menschlichen* Wirklichkeit“ (S. 539/540). Die Aneignung der menschlichen Tätigkeit reduziert sich also nicht nur auf die Aneignung von Gegenständen der Arbeit; sie ist die historisch gewachsene Vielfalt sozialer Verbindungen und Verhältnisse, die eine allseitige Entwicklung erst durch den Übergang vom Kapitalismus zum Kommunismus erhalten.

Die auf dem Privateigentum beruhende Gesellschaft verarmt das sinnliche Leben des Menschen, d. h. sein unmittelbares Verhältnis zur Natur und zu anderen Menschen. Für den ausgehungerten Menschen, sagt Marx, existiert die menschliche Form der Speise nicht, er verschlingt seine Nahrung wie das Tier. Der sorgenvolle Mensch hat keinen Sinn für die Schönheit. Das gilt nicht nur für den durch unerträglich schwere Arbeit niedergedrückten Arbeiter, sondern auch für den Kapitalisten, dessen Sinne durch Profitgier erstickt werden. Also müssen die menschlichen Sinne entsprechend dem Reichtum des menschlichen Wesens menschlich gemacht werden.

Erst die Entwicklung des gesellschaftlichen Eigentums schafft die materiellen Voraussetzungen für eine allseitige Entwicklung des Menschen und damit auch für die geistige Bereicherung der Persönlichkeit. „Man sieht“, schreibt Marx, „wie an die Stelle des nationalökonomischen *Reichtums* und *Elendes* der *reiche Mensch* und das *reiche menschliche* Bedürfnis tritt. Der *reiche Mensch* ist zugleich der einer Totalität der menschlichen Lebensäußerung *bedürftige Mensch*. Der Mensch, in dem seine eigne Verwirklichung, als innere Notwendigkeit, als *Not* existiert.“¹⁰⁶

In der Gesellschaft des Privateigentums bilden den Reichtum des Menschen vor allem die ihm gehörenden Dinge und Waren sowie das ihm gehörende Kapital. In der Gesellschaft der Zukunft, die Marx den „gesellschaftlichen Zustand“¹⁰⁷ nennt, ist der Reichtum der Gesellschaft und aller Gesellschaftsmitglieder vor allem die allseitige Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten, „der menschlichen Wesenskräfte“. In der Welt des Privateigentums ist der Maßstab des Reichtums die Menge der [71] vergegenständlichten Arbeit; im „gesellschaftlichen Zustand“, d. h. im Kommunismus, wird der Maßstab des produzierten Reichtums die Entwicklungsstufe und die Anwendung der menschlichen Fähigkeiten, des Wissens und der Wissenschaft sein.

Die Naturwissenschaften, sagt Marx, haben große Erfolge erzielt und sind nicht nur auf dem Gebiet der Aufklärung, sondern auch in der Produktion ein mächtiger Faktor geworden. Praktisch „hat die Naturwissenschaft vermittelt der Industrie in das menschliche Leben eingegriffen und es umgestaltet und die menschliche Emanzipation vorbereitet, so sehr sie unmittelbar die Entmenschung vervollständigen mußte“.¹⁰⁸ Die menschliche Emanzipation, d. h. die kommunistische Umgestaltung des gesellschaftlichen Lebens, schafft eine neue ökonomische Grundlage der Gesellschaft und ist daher die allseitige Befreiung des Menschen. „Die Aufhebung des Privateigentums ist ... die vollständige *Emanzipation* aller menschlichen Sinne und Eigenschaften; aber sie ist diese Emanzipation grade dadurch, daß diese Sinne und Eigenschaften *menschlich*, sowohl subjektiv als objektiv, geworden sind. Das Auge ist zum *menschlichen* Auge geworden, wie sein Gegenstand zu einem gesellschaftlichen, *menschlichen*, vom Menschen für den Menschen herrührenden Gegenstand geworden ist. Die *Sinne* sind daher unmittelbar in ihrer Praxis *Theoretiker* geworden. Sie verhalten sich zu der *Sache* um der Sache willen, aber die Sache selbst ist ein *gegenständliches menschliches* Verhalten zu sich selbst und zum Menschen und umgekehrt. Das Bedürfnis oder der Genuß haben darum ihre *egoistische* Natur und die Natur ihre bloße *Nützlichkeit* verloren, indem der Nutzen zum *menschlichen* Nutzen geworden ist.“¹⁰⁹

Von diesen Ausführungen muß vieles erläutert werden, obwohl Marx durch Hervorhebungen das Wesentliche logisch akzentuiert und unterstreicht. Wie ist es z. B. zu verstehen, daß die Sinne durch die kommunistische Umgestaltung zu menschlichen Sinnen werden? Waren sie das nicht schon vorher? In welchem Sinne werden die Gegenstände der menschlichen Tätigkeit zu menschlichen Gegenständen? Die anthropologische Darstellungsweise, das Fehlen einer umfassenden historischen (sich

¹⁰⁶ Ebenda, S. 544.

¹⁰⁷ „Man sieht“, sagt Marx, „wie Subjektivismus und Objektivismus, Spiritualismus und Materialismus, Tätigkeit und Leiden erst im gesellschaftlichen Zustand ihren Gegensatz und damit ihr Dasein als solche Gegensätze verlieren.“ (Ebenda, S. 542). Wie wir schon zum Teil in der „Einleitung“ entwickelten, darf das nicht als Anerkennung der Haltlosigkeit des Gegensatzes von Objektivismus und Subjektivismus, Spiritualismus und Materialismus verstanden werden. Diese Begriffe (und vor allem der Begriff „Materialismus“) werden von Marx und Engels in dieser Periode mehr zur Bezeichnung bestimmter geistiger Lebensformen verwandt als zur Charakterisierung philosophischer Strömungen.

¹⁰⁸ Ebenda, S. 543.

¹⁰⁹ Ebenda, S. 540.

auf die Unterscheidung der ökonomischen Gesellschaftsformation gründende) Analyse der gesellschaftlichen Erschei-[72]nungen, die Konzeption der Entfremdung und der Selbstentfremdung, nach der die in der Epoche vor dem Kommunismus herrschenden Beziehungen dem Menschen fremde und folglich verkehrte, unmenschliche Beziehungen sind, die Elemente der abstrakten Feuerbachschen Auffassung vom Wesen des Menschen – all das verschleiert den wahren, tiefen Sinn der angeführten These. Die Analyse hilft uns aber zu verstehen, daß Marx mit dem Terminus „menschlich“ die allseitige Entwicklung der menschlichen Wesenskräfte bezeichnet, und das nicht ohne Grund (wenn auch mit gewissen Übertreibungen im Sinne Feuerbachs), daß der Sieg des Humanismus und die wahre Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit sich notwendigerweise als Reichtum des sinnlichen Lebens offenbaren. „Darum sind die *Sinne* des gesellschaftlichen Menschen“, schreibt Marx, „*andre Sinne* wie die des ungesellschaftlichen.“¹¹⁰ Als ungesellschaftlichen Menschen bezeichnet Marx den in der bürgerlichen Gesellschaft lebenden Menschen. Aber wie ist diese Auffassung mit der Marxschen These, daß der Mensch seiner Natur nach ein gesellschaftliches Wesen ist, zu vereinbaren? Die Widersprüche zwischen dem Sozialen und dem Asozialen im Menschen werden damit erklärt, daß die menschliche Natur durch das Privateigentum ins Gegenteil verkehrt worden ist. Deshalb bestimmt Marx die zukünftige Gesellschaft auch „als Reintegration oder Rückkehr des Menschen in sich, als Aufhebung der menschlichen Selbstentfremdung“.¹¹¹ Das bedeutet, daß „der ungesellschaftliche Mensch“ der entfremdete Mensch ist. Die kommunistische Umgestaltung ist die Wiederherstellung des wahrhaft menschlichen Wesens. Diese Auffassung vom Menschen hat *noch* nicht mit dem Anthropologismus und den Auffassungen der Aufklärer über das menschliche Wesen als ursprünglich in seiner ganzen Bestimmtheit Gegebenes, jedoch durch die unnatürliche Ordnung des gesellschaftlichen Lebens Deformiertes, endgültig gebrochen. Nur wenn man sich von der universellen Auffassung der Kategorie Entfremdung trennt, kann man diese „essentialistische Tendenz“ überwinden, was ermöglicht, das Wesen des Menschen nicht als etwas Gegebenes zu verstehen, sondern als Ensemble historisch sich verändernder gesellschaftlicher Verhältnisse.

Marx nennt seine Lehre noch nicht direkt Kommunismus, obwohl er diesen Terminus (genau wie den Terminus Sozialis-[73]mus) schon zur Charakterisierung der künftigen Gesellschaftsordnung anwendet. Die von ihm geschaffene wissenschaftliche Theorie der Befreiungsbewegung des Proletariats nennt er oft Humanismus *oder vollendeten Naturalismus*. Das heißt nicht, daß er den Begriff Kommunismus ablehnt. Es geht vielmehr um sein negatives Verhältnis zum utopischen Gleichheitskommunismus, dem Marx die Ideen des wissenschaftlichen Kommunismus entgegengesetzt. Er definiert diesen als „die *wahrhafte* Auflösung des Widerstreites zwischen dem Menschen mit der Natur und mit dem Menschen, die wahre Auflösung des Streits zwischen Existenz und Wesen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbetätigung, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung. Es ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung.“¹¹²

Die Gegner des Marxismus stützen sich auf diese und einige andere Formulierungen von Marx in den Frühschriften, die, wenn man vom reifen Marxismus ausgeht, nicht ganz korrekt sind, und unterstellen Marx die antidialektischen Behauptungen, der Kommunismus sei die endgültige Lösung aller sozialen Probleme und bedeute die Beendigung der weiteren Entwicklung der Gesellschaft.¹¹³ In

¹¹⁰ Ebenda, S. 541.

¹¹¹ Ebenda, S. 536.

¹¹² Ebenda.

¹¹³ So behauptet Tucker, daß der Kommunismus für Marx „nicht ein neues ökonomisches System bedeute, sondern das Ende der Ökonomie in der Gesellschaft, in der der Mensch, der von der Arbeit befreit ist, seine schöpferische Natur im Lebensprozeß realisieren würde“. (R. C. Tucker, *The Marxian revolutionary idea*, New York 1969, S. 217) Nach dieser Auffassung, die Tucker Marx zuschreibt, ist die Weltgeschichte ein Erziehungsprozeß der menschlichen Gattung, der sich mit dem Eintritt der Menschheit in seine Volljährigkeit vollendet. Dann eröffnen sich die Perspektiven der „Posthistorischen Zukunft“, deren Entwicklung so verläuft, daß der „Posthistorische Mensch“ sogar den Kommunismus „hinter sich lassen muß“. Marx spricht nur davon, daß der Kommunismus die Widersprüche der Vorgeschichte löst. Man kann sagen, daß die „Manuskripte“ von 1844 im Grunde genommen die 1859 von Marx ausgesprochene These vorwegnehmen: Mit der Vernichtung des Kapitalismus endet die Vorgeschichte der Menschheit, und ihre wirkliche Geschichte beginnt. Das meint Engels, wenn er in seiner Arbeit „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“ schreibt: „Ebensowenig wie die Erkenntnis kann die Geschichte einen vollendeten Abschluß finden in einem vollkommenen

Wirklichkeit beweisen die Manuskripte von 1844 überzeugend, daß die positive Beseitigung des Privateigentums nicht das Endziel der Weltgeschichte ist, sondern die Grundlage für die nachfolgende progressive Entwicklung.

Man muß beachten, daß Marx, wenn er seine Lehre nicht als Kommunismus, sondern als *realen Humanismus* definiert, den Kommunismus als den Weg zur Vollendung des Humanismus auffaßt, d. h. als allseitige Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit und der gesellschaftlichen Beziehungen. „Der Kommunismus“, schreibt er, „ist die Position als Negation der Negation, darum das *wirkliche*, für die nächste geschichtliche Entwicklung notwendige Moment der menschlichen Emanzipation und Wiedergewinnung. *Der Kommunismus* ist die notwendige Gestalt und das energische Prinzip der nächsten Zukunft, aber der Kommunismus ist nicht als solcher das Ziel der menschlichen Entwicklung – die Gestalt der menschlichen Gesellschaft.“¹¹⁴ Hier meint Marx offensichtlich die begrenzte (utopische) Auffassung vom Kommunismus, mit der er sich in den „Manuskripten“ auseinandersetzt. Mit anderen Worten, [74] Marx tritt gegen die Reduzierung der Aufgaben des Kommunismus auf die Aufhebung des Privateigentums, die nicht das Endziel des Proletariats sein kann, auf. „Der Kommunismus“, sagt Marx, „(ist) als Aufhebung des Privateigentums die Vindikation* des wirklichen menschlichen Lebens als seines (des Menschen) Eigentum ..., das Werden des praktischen Humanismus.“¹¹⁵ Die Herausbildung des praktischen Humanismus setzt praktische revolutionäre Taten voraus. „Um den *Gedanken* des Privateigentums aufzuheben“, sagt Marx, „dazu reicht der *gedachte* Kommunismus vollständig aus. Um das wirkliche Privateigentum aufzuheben, dazu gehört eine *wirkliche* kommunistische Aktion. Die Geschichte wird sie bringen, und jene Bewegung, die wir in *Gedanken* schon als eine sich selbst aufhebende wissen, wird in der Wirklichkeit einen sehr rauhen und weitläufigen Prozeß durchmachen.“¹¹⁶ Es genügt also nicht, die Entfremdung nur zu begreifen, dadurch wird sie nicht beseitigt, sondern nur noch spürbarer. Die Entfremdung muß praktisch aufgehoben werden, und das ist die Aufgabe des Befreiungskampfes der Arbeiterklasse, in dessen Verlauf sich die Proletarier über die Beschränktheit der bürgerlichen Gesellschaft erheben, die die Menschen entzweit und in Gegensatz zueinander bringt. Die Brüderlichkeit ist für den Proletarier „keine Phrase, sondern Wahrheit ..., und der Adel der Menschheit leuchtet uns aus den von der Arbeit verhärteten Gestalten entgegen“.¹¹⁷

Der Befreiungskampf des Proletariats ist objektiv in der ökonomischen Struktur des Kapitalismus begründet. Deshalb sagt Marx, daß „in der Bewegung des *Privateigentums*, eben der Ökonomie, die ganze revolutionäre Bewegung sowohl ihre empirische als theoretische Basis findet“.¹¹⁸

Die Überwindung der Beschränktheit des utopischen Kommunismus und Sozialismus und die materialistische Begründung der kommunistischen Ideale sind für Marx eine einzige Aufgabe.

[75]

Idealzustand der Menschheit; eine vollkommene Gesellschaft, ein vollkommener ‚Staat‘ sind Dinge, die nur in der Phantasie bestehen können.“ (MEW, Bd. 21, S. 267) Das Ende der Vorgeschichte der Menschheit, die Vernichtung des Kapitals können sich die bürgerlichen Denker nicht als das Ende der Weltgeschichte vorstellen.

¹¹⁴ K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, in: MEW, Ergänzungsband, 1. Teil, S. 546.

* Anspruch des Eigentümers gegen den Besitzer einer Sache auf deren Herausgabe – ¹¹⁵ Ebenda, S. 583.

¹¹⁶ Ebenda, S. 553. In dieser These begründet Marx die materialistische Lösung der Frage nach dem Verhältnis von Theorie und Praxis: „Man sieht, wie die Lösung der *theoretischen* Gegensätze selbst *nur* auf eine *praktische* Art, nur durch die praktische Energie des Menschen möglich ist und ihre Lösung daher keineswegs nur eine Aufgabe der Erkenntnis, sondern eine *wirkliche* Lebensaufgabe ist, welche die *Philosophie* nicht lösen könnte, eben weil sie dieselbe als *nur* theoretische Aufgabe faßte.“ (Ebenda, S. 542) Die Widersprüche, die auf den ersten Blick nur in der Theorie wesentlich scheinen, sind Widersprüche im realen gesellschaftlichen Leben, und deshalb können sie allein durch die Theorie nicht gelöst werden. Unentbehrlich für ihre Lösung ist die revolutionäre Praxis.

¹¹⁷ Ebenda, S. 554.

¹¹⁸ Ebenda, S. 536.

Karl Marx und die philosophische Anthropologie Feuerbachs: Die materialistische Konzeption von der Natur und vom Menschen – Die kritische Analyse der Hegelschen Dialektik

Die „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ von 1844 enthalten eine gründliche Analyse der Hegelschen „Phänomenologie des Geistes“ und des anthropologischen Materialismus Feuerbachs. Obwohl dieser Teil der Manuskripte unvollendet geblieben ist, enthält er doch genügend Material, das über die damaligen philosophischen Anschauungen von Marx Klarheit gewinnen läßt.

Bei der Ausarbeitung einer prinzipiell neuen dialektisch-materialistischen Weltanschauung stand Marx noch unter dem Einfluß Feuerbachs. Trotz kritischer Aneignung und Verarbeitung seiner Lehre überschätzt er noch die Bedeutung der Feuerbachschen Kritik der Hegelschen Dialektik. „*Feuerbach*“, sagt Marx, „ist der einzige, der ein *ernsthafte*, ein *kritisches* Verhältnis zur Hegelschen Dialektik hat und wahrhafte Entdeckungen auf diesem Gebiet gemacht hat, überhaupt der wahre Überwinder der alten Philosophie. Die Größe der Leistung und die geräuschlose Einfachheit, womit F[euerebach] sie der Welt gibt, stehn in einem wunderlichen Gegensatz zu dem umgekehrten Verhältnis.“¹¹⁹

Feuerbach hat bekanntlich die Hegelsche Dialektik nicht richtig gewürdigt, und folglich machte er keine wahren Entdeckungen auf diesem Gebiet. Obwohl er sich die Aufgabe stellte, die Hegelsche Lehre und die gesamte vorangegangene Philosophie zu überwinden, löste er diese Aufgabe nicht. Wie erklärt sich trotzdem die hohe Wertschätzung der Rolle Feuerbachs durch Marx? Diese Frage wollen wir etwas gründlicher untersuchen.

Marx schreibt: „Feuerbachs große Tat ist:

1. der Beweis, daß die Philosophie nichts anderer ist als die in Gedanken gebrachte und denkend ausgeführte Religion; eine [76] andre Form und Daseinsweise der Entfremdung des menschlichen Wesens; also ebenfalls zu verurteilen ist;
2. die Gründung des *wahren Materialismus* und der *reellen Wissenschaft*, indem Feuerbach das gesellschaftliche Verhältnis, des Menschen zum Menschen ebenso zum Grundprinzip der Theorie macht;
3. indem er der Negation der Negation, die das absolut Positive zu sein behauptet, das auf sich selbst ruhende und positiv auf sich selbst begründete Positive entgegenstellt.“¹²⁰

Unter Philosophie versteht Marx hier wie Feuerbach die idealistische Philosophie. Er betrachtet es als ein großes Verdienst Feuerbachs, daß er erstens den Idealismus als philosophische Grundlage der religiösen Weltanschauung entlarvte, zweitens dem Idealismus den wahren Materialismus (in dem Marx den Anfang einer wissenschaftlichen Gesellschaftsauffassung sieht) entgegenstellt, daß er drittens die spekulative Auffassung der Negation der Negation (mit deren Hilfe das, was der Negation unterworfen wird, durch die „Aufhebung“ wieder hergestellt wird) kritisiert und die sinnlich wahrnehmbare Wirklichkeit, von der die Wissenschaft ausgehen muß und die keine logische Ableitung fordert, dem Hegelianismus gegenüberstellt.¹²¹

Dieses Urteil über Feuerbachs historische Verdienste ist natürlich übertrieben. Aber wir sehen genau, was der Gegenstand der Überbewertung ist. Feuerbach hat tatsächlich bewiesen, daß das Geheimnis der spekulativen Philosophie die Theologie ist, und er hat der idealistischen Spekulation eine materialistische Weltauffassung entgegengestellt, die im Vergleich zum Materialismus des 18. Jahrhunderts

¹¹⁹ Ebenda, S. 569. Wir erinnern, daß Marx hier die Gruppe der Junghegelianer unter Bauer „Kritiker“ nennt, die sich selbst „kritische Kritiker“ nannten.

¹²⁰ Ebenda, S. 569, 570.

¹²¹ Über die Hegelsche Konzeption der Negation der Negation schrieb Feuerbach: „Das Geheimnis der Hegelschen Dialektik ist zuletzt nur dieses, daß der die Theologie durch die Philosophie und dann wieder die Philosophie durch die Theologie negiert. Anfang und Ende bildet die Theologie, in der Mitte steht die Philosophie als die Negation der ersten Position, aber die Negation der Negation ist die Theologie.“ (L. Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft, in: Gesammelte Werke, hrsg. v. Werner Schuffenhauer, Bd. 9, Berlin 1970, S. 297).

zweifellos ein Fortschritt war. Seine Kritik der Hegelschen Dialektik half Marx und Engels, den rationalen Kern herauszuschälen.

Natürlich war Feuerbach kein Dialektiker, doch darf man sich sein Verhältnis zur Dialektik nicht zu einfach vorstellen. Er lehnte die Hegelsche Methode ab, bemühte sich aber zugleich, den wechselseitigen Zusammenhang der Naturerscheinungen und ihre Veränderung zu verstehen. „Die Natur“, schrieb er, „hat keinen Anfang und kein Ende. Alles in ihr steht in Wechselwirkung; alles ist relativ, alles zugleich Wirkung und Ursache; alles in ihr ist allseitig und gegenseitig.“¹²² Diese dialektische Fragestellung hat Feuerbach nicht weiterent-[77]wickelt. Er untersuchte nicht die verschiedenen Formen der Wechselwirkung der Erscheinungen, analysierte nicht die Kategorien, in denen die dialektischen Prozesse theoretisch begriffen werden. Diese Kategorien, die in Hegels „Wissenschaft der Logik“ so breiten Raum einnehmen, interessieren Feuerbach nicht.

Der große deutsche Materialist erkennt die Entwicklung in der Natur an, doch beschränkt er sich auch hier auf einzelne Äußerungen; die dialektische Auffassung der Entwicklung bleibt ihm im Grunde genommen fremd.¹²³

Oft spricht Feuerbach über die Bedeutung der Negation im Prozeß der Entwicklung, bei der Entstehung des Neuen. Er schreibt: „Nur wer den Mut hat, absolut negativ zu sein, hat die Kraft, Neues zu schaffen.“¹²⁴ Dabei stellt Feuerbach die Negation nicht der historischen Aufeinanderfolge gegenüber, er hält „die Erhaltung unter der Form der Negation“ für möglich.¹²⁵ Aber alle diese Äußerungen sind bestenfalls nur Ansätze, die einer Weiterentwicklung bedürfen, diese aber in der Philosophie Feuerbachs nicht finden. Hat Marx vielleicht an diese Äußerungen gedacht, als er Feuerbach einen Dialektiker nannte?

Man darf nicht vergessen, daß Marx im Jahre 1844 noch keine folgerichtige wissenschaftliche Auffassung von der Dialektik hatte. Feuerbachs Kritik der Hegelschen Konzeption der Entfremdung, die materialistische Interpretation dieses Begriffs, sein Nachweis, daß die Phantasiegestalten der Religion einen durchaus realen, lebenswichtigen Inhalt haben, seine Ausführungen über die Einheit von Mensch und Natur, von Mensch und Mensch – all das hat Marx offenbar zur Dialektik gerechnet, zumal in der Feuerbachschen Fragestellung tatsächlich Elemente der Dialektik enthalten sind.

Marx bestimmt Feuerbachs Verhältnis zur Dialektik Hegels wie folgt: „Feuerbach erklärt die Hegelsche Dialektik (und begründet dadurch den Ausgang vom Positiven, vom Sinnlich-Gewissen) folgendermaßen:

Hegel geht aus von der Entfremdung (logisch dem Unendlichen, abstrakt Allgemeinen) der Substanz, der absoluten und fixierten Abstraktion. Das heißt populär ausgedrückt, er geht von der Religion und Theologie aus.

Zweitens: Er hebt das Unendliche auf, setzt das Wirkliche, [78] Sinnliche, Reale, Endliche, Besondere (Philosophie, Aufhebung der Religion und Theologie).

Drittens: Er hebt das Positive wieder auf, stellt die Abstraktion, das Unendliche wieder her. Wiederherstellung der Religion und Theologie.

Feuerbach faßt also die Negation der Negation *nur* als Widerspruch der Philosophie mit sich selbst auf, als die Philosophie, welche die Theologie (Transzendenz etc.) bejaht, nachdem sie dieselbe verneint hat, also im Gegensatz zu sich selbst bejaht.“¹²⁶

¹²² L. Feuerbach, Vorlesungen über das Wesen der Religion, ebenda, Bd. 6, Berlin 1967, S. 115.

¹²³ „Die Erde“, schrieb Feuerbach, „ist nicht immer so gewesen, wie sie gegenwärtig ist; sie ist vielmehr nur nach einer Reihe von Entwicklungen und Revolutionen auf ihren gegenwärtigen Standpunkt gekommen.“ (L. Feuerbach, Das Wesen der Religion, ebenda, Bd. 10, Berlin 1971, S. 19).

¹²⁴ L. Feuerbach, Notwendigkeit einer Reform der Philosophie, in: Sämtliche Werke, neu hrsg. von W. Bolin und F. Jodl, Bd. 2, Stuttgart 1904, S. 216.

¹²⁵ Ebenda, S. 217.

¹²⁶ K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, in: MEW, Ergänzungsband, 1. Teil, S. 570.

Marx sieht ein Verdienst Feuerbachs in dessen Nachweis, daß die Negation der Negation bei Hegel ein Mittel zur Konstruktion seines Systems wird. Feuerbach verstand, daß die Hegelsche Dialektik zur Begründung des Idealismus dient, doch dabei ist er stehengeblieben. Für ihn sind Negation der Negation und Kampf der Gegensätze nur Tatsachen des Bewußtseins, des Denkens, das nicht auf geradem Weg, sondern auf Umwegen, durch Überwindung von Irrtümern zur Wahrheit gelangt.¹²⁷

Wie aus dem Inhalt der „Manuskripte“ hervorgeht, beabsichtigte Marx nicht, bei dem von Feuerbach Erreichten stehenzubleiben. Er schätzt ihn vor allem wegen seines Versuchs, sich kritisch mit der Hegelschen Dialektik auseinanderzusetzen. Der junghegelianische Idealismus, schreibt Marx, hat „auch nicht einmal die Ahnung ausgesprochen, daß man sich nun kritisch mit seiner Mutter, der Hegelschen Dialektik, auseinanderzusetzen habe, ja selbst als kein kritisches Verhältnis zur Feuerbachschen Dialektik anzugeben gewußt. Ein völliges unkritisches Verhalten zu sich selbst.“¹²⁸ Feuerbach hat indessen „die alte Dialektik und Philosophie dem Keime nach umgeworfen“, er hat die Natur und den Menschen zum Ausgangspunkt genommen und der Philosophie die Aufgabe gestellt, die Einheit beider zu enthüllen.

In Anlehnung an Feuerbach, aber unter gleichzeitiger Überwindung seiner Begrenztheit, untersucht Marx nicht nur die natürlichen, anthropologischen, sondern auch die sozialen Voraussetzungen für die Einheit von Mensch und Natur.

Nach Hegel fühlt sich der Geist und folglich auch der Mensch unbehaglich in der Natur und sucht sein entfremdetes Sein zu überwinden, und erst im abstrakten Element des Den-[79]kens, der Selbsterkenntnis findet er Befriedigung. Im Gegensatz zu Hegel behauptet Marx ebenso wie Feuerbach, daß der Mensch und die Natur nicht verschiedene, einander fremde Wesen, sondern eine Einheit sind. „Die Geschichte selbst“, sagt Marx, „ist ein *wirklicher Teil* der *Naturgeschichte*, des Werdens der Natur zum Menschen.“¹²⁹ Der Mensch ist ein nach den Gesetzen der Natur gebildetes Naturwesen, seine Sinne setzen die Naturgegenstände voraus, und auch für sein sinnliches Leben ist die Mannigfaltigkeit der Natur die Voraussetzung. Als lebendiges Naturwesen, schreibt Marx, ist der Mensch „teils mit *natürlichen Kräften*, mit *Lebenskräften* ausgerüstet, ein tätiges Naturwesen; diese Kräfte existieren in ihm als Anlagen und Fähigkeiten, als Triebe; teils ist er als natürliches, leibliches, sinnliches gegenständliches Wesen, ein *leidendes*, bedingtes und beschränktes Wesen, wie es auch das Tier und die Pflanze ist, d. h. die *Gegenstände* seiner Triebe existieren außer ihm, als von ihm unabhängige *Gegenstände*, aber diese Gegenstände sind Gegenstände seines *Bedürfnisses*, zur Betätigung und Bestätigung seiner Wesenskräfte unentbehrliche, wesentliche *Gegenstände*.“¹³⁰ Real oder, was dasselbe ist, gegenständlich, natürlich sein heißt, seinen Gegenstand außer sich haben und nach ihm verlangen, es heißt auch selbst Gegenstand für ein anderes sein. Die Natur außerhalb des Menschen ist seine Natur, und sein eigenes Leben ist auch das Leben der Natur. In diesem Sinne sagt Marx, daß die Empfindungen des Menschen, seine Leidenschaften usw. nicht nur anthropologische Bestimmungen sind, sondern „wahrhaft *ontologische* Wesens-(Natur-)bejahungen“.¹³¹

Die Natur existiert nicht nur außerhalb des Menschen, sondern auch im Menschen selbst; durch ihn empfindet, erkennt sie sich selbst. Die menschlichen Affekte, die Spinoza unklare sinnliche Vorstellungen von den äußeren Gegenständen, den Modi der Substanz, genannt hatte, faßt Marx als reale

¹²⁷ „Die Position oder Selbstbejahung und Selbstbestätigung“, schreibt Marx, „die in der Negation der Negation liegt, wird für eine ihrer selbst noch nicht sichere, darum mit ihrem Gegensatz behaftete, an sich selbst zweifelnde und darum des Beweises bedürftige, also nicht durch ihr Dasein sich selbst beweisende, also nicht eingestandne Position gefaßt und darum ihr direkt und unvermittelt die sinnlich gewisse, auf sich selbst gegründete Position entgegengestellt.“ (Ebenda) Feuerbach faßt also die Negation der Negation anthropologisch als einen bestimmten Bewußtseinszustand auf, dessen Momente Unsicherheit, Zweifel, Schwanken usw. sind. Ebenso faßt er den Widerstand, den Kampf der Gegensätze auf: „Nur da“, sagt Feuerbach, „wo eine Vorstellung die andere, eine Empfindung die andere verdrängt, wo es zu keiner Entscheidung, keiner bleibenden Bestimmtheit kommt, die Seele sich in einem fortwährenden Wechsel entgegengesetzter Zustände befindet, nur da befindet sie sich in der Höllepein des Widerspruchs.“ (L. Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft, in: Gesammelte Werke, Bd. 9, S. 330).

¹²⁸ K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, in: MEW, Ergänzungsband, 1. Teil, S. 569.

¹²⁹ Ebenda, S. 544.

¹³⁰ Ebenda, S. 578.

¹³¹ Ebenda, S. 562.

Äußerung der Einheit des Menschen und der Natur auf. Daher hält er nicht die Überwindung der Affekte für notwendig, sondern ihre Kultivierung. „Die Herrschaft des gegenständlichen Wesens in mir, der sinnliche Ausbruch meiner Wesenstätigkeit ist die *Leidenschaft*, welche hier damit die *Tätigkeit* meines Wesens wird.“¹³²

Die Naturerscheinungen, soweit sie zum Dasein des Men-[80]schen gehören, werden ein Teil des menschlichen Lebens. „Wie Pflanzen, Tiere, Steine, Luft, Licht usw. theoretisch einen Teil des menschlichen Bewußtseins, teils als Gegenstände der Naturwissenschaft, teils als Gegenstände der Kunst bilden – seine geistige unorganische Natur, geistige Lebensmittel, die er erst zubereiten muß zum Genuß und zur Verdauung – so bilden sie auch praktisch einen Teil des menschlichen Lebens und der menschlichen Tätigkeit.“¹³³

Diese Marxschen Gedanken, die den Prozeß der kritischen Aneignung und Überarbeitung des anthropologischen Materialismus illustrieren, werden von einigen Kritikern des Marxismus als eine Art irrationalistische Lebensphilosophie¹³⁴ interpretiert. Aber die von uns zitierten Thesen sowie auch andere Äußerungen aus dem realen Kontext der Werke widerlegen solche Behauptungen. Marx verweist wiederholt auf die Unabhängigkeit der Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung von den Sinnesorganen des Menschen. Er beschränkt sich aber nicht auf die Hervorhebung dieses materialistischen Ausgangspunktes, sondern enthüllt die Einheit des Subjektiven und des Objektiven, des Denkens und des Seins. So erklärt er: „Denken und Sein sind also zwar *unterschieden*, aber zugleich in *Einheit* miteinander.“¹³⁵

Die Einheit des Menschlichen und des Natürlichen, des Subjektiven und des Objektiven, des Denkens und des Seins ist kein einfaches korrelatives Verhältnis ohne Grundlage, ihre Grundlage ist die Natur, das objektive Sein. Deshalb ist die Frage, wie die Natur entstanden ist, ob sie nicht geschaffen wurde, sinnlos. Aber genauso sinnlos, sagt Marx, ist die Vorstellung von der *Erschaffung* des Menschen, die eine partielle Erschaffung der Natur zuläßt; denn die Natur ist auch der Mensch, und der Mensch ist auch die Natur.

Auf die Frage, wer den Menschen und die Natur geschaffen hat, antwortet Marx: Diese „Frage ist selbst ein Produkt der Abstraktion ... Wenn du nach der Schöpfung der Natur und des Menschen fragst, so abstrahierst du also vom Menschen und der Natur. Du setzest sie als *nichtseiend* und willst doch, daß sie sich als *seiend* dir beweise. Ich sage dir nun: Gib deine Abstraktion auf, so gibst du auch deine Frage auf, oder willst du an deiner Abstraktion festhalten, so sei konsequent, und wenn du den Menschen und die Natur als *nichtseiend* denkend [81] denkst, so denke dich selbst als nichtseiend, der du doch auch Natur und Mensch bist.“¹³⁶

Nach Marx hat die idealistische Fragestellung nach der Erschaffung der Natur und des Menschen ihre theoretischen Wurzeln in den Vorstellungen des Alltagsbewußtseins, welches weiß, daß das Leben jedes einzelnen Menschen das Ergebnis einer „Schöpfung“ (der Zeugung) ist und alle Naturerscheinungen in Zeit und Raum begrenzt sind. Diese an sich richtige Vorstellung ist dort unhaltbar, wo sie

¹³² Ebenda, S. 544.

¹³³ Ebenda, S. 515.

¹³⁴ So behauptet z. B. K. Bekker, daß „Marx von der Philosophie des Bewußtseins zu einer Philosophie des Lebens“ übergegangen sei (K. Bekker, *Marx' philosophische Entwicklung, sein Verhältnis zu Hegel*, Zürich/New York 1940, S. 40). J. Hommes behauptet, daß nach der Auffassung von Marx „die Natur ... nur ... ein Teil der menschlichen Welt“ sei (J. Hommes, *Der Technische Eros*, Freiburg 1955, S. 24) und die Wissenschaft über die Naturwissenschaft ihrem Wesen nach die Wissenschaft vom Menschen sei. Und der Vertreter der Frankfurter Schule, A. Schmidt, der den Marxschen Materialismus nicht unmittelbar negiert, sondern sogar behauptet, daß Marx eine geschichtlich neue Form des Materialismus schuf, schreibt: „Für Marx gibt es keine Trennung schlechthin von Natur und Gesellschaft.“ (A. Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Frankfurt/M. 1962, S. 39) Der Sinn dieser These wird in folgender Sentenz ausgedrückt: „Nicht das Abstraktum der Materie, sondern das Konkretum der gesellschaftlichen Praxis ist der wahre Gegenstand materialistischer Theorie.“ (Ebenda, S. 30) Wenn einige Kritiker den Marxschen Materialismus vorbehaltlos ablehnen, so stellen andere den historischen Materialismus als Negation der materialistischen Auffassung von der Natur dar. Aber in diesem Fall ist der historische Materialismus kein wirklicher Materialismus.

¹³⁵ K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, in: MEW, Ergänzungsband, 1. Teil, S. 539.

¹³⁶ Ebenda, S. 545.

vom Einzelnen losgelöst und zu einem allgemeinen Prinzip erhoben wird, das die Substantialität der Natur ablehnt. „Die *Schöpfung*“, sagt Marx, „ist daher eine sehr schwer aus dem Volksbewußtsein zu verdrängende Vorstellung. Das Durchsichselbstsein der Natur und des Menschen ist ihm *unbegreiflich*, weil es allen *Handgreiflichkeiten* des praktischen Lebens widerspricht.“¹³⁷

Marx lehnt sowohl die theologisch objektiv-idealistische Vorstellung von der Erschaffung der Natur und des Menschen als auch die subjektiv-idealistische Auffassung der Natur und des Menschen ab und sieht in beiden nur ein Scheinproblem, welches verschwinden wird, sobald das Wesen der Natur, die Einheit von Mensch und Natur begriffen wird. Das bedeutet selbstverständlich nicht die Negation der Entstehung des Menschen als einer bestimmten Art von Lebewesen. Zwar hatten die Naturwissenschaftler in den 40er Jahren des 19. Jahrhunderts das Problem der Anthropogenese noch nicht gelöst, aber für Marx ist klar, daß die Geschichte der Menschheit die Fortsetzung der Geschichte der Natur ist.

Die Einheit des Menschlichen und des Natürlichen offenbart sich auch im Verhältnis des Menschen zum Menschen. „Das unmittelbare, natürliche, notwendige Verhältnis des Menschen zum Menschen ist das *Verhältnis des Mannes zum Weibe*. In diesem *natürlichen* Gattungsverhältnis ist das Verhältnis des Menschen zur Natur unmittelbar sein Verhältnis zum Menschen, wie das Verhältnis zum Menschen unmittelbar ein Verhältnis zur Natur, seine eigne *natürliche* Bestimmung ist. In diesem Verhältnis *erscheint also sinnlich*, auf ein anschauliches *Faktum* reduziert, inwieweit dem Menschen das menschliche Wesen zur Natur oder die Natur zum menschlichen Wesen des Menschen geworden ist.“¹³⁸

Die Einheit des Biologischen und des Sozialen, durch die [82] das Verhältnis des Menschen zur Natur ebenso sein Verhältnis zum Menschen ist und dieses ebenso sein Verhältnis zur Natur hat, diese Einheit verwirklicht sich im sinnlichen Leben des Menschen und besonders in der Entwicklung der menschlichen Sinnesorgane. Die Existenz letzterer ist abhängig von den Gegenständen dieser Sinne, d. h. von den objektiven Prozessen, die von den Sinnen widergespiegelt werden. Aber die Sinne (und die Sinnlichkeit überhaupt) sind für den Menschen *menschliche* Sinne nur insofern, als noch andere Menschen existieren. Menschlich sein heißt sozial sein. „Es versteht sich, daß das *menschliche* Auge anders genießt als das rohe unmenschliche Auge, das menschliche Ohr anders als das rohe Ohr etc.“¹³⁹

Die für das Tier unmögliche und nur dem Menschen eigene Vielfalt des sinnlichen Lebens ist ein Produkt der Entwicklung der Gesellschaft. „Erst durch den gegenständlich entfalteten Reichtum des menschlichen Wesens wird der Reichtum der subjektiven *menschlichen* Sinnlichkeit, wird ein musikalisches Ohr, ein Auge für die Schönheit der Form, kurz, werden erst menschlicher Genüsse fähige Sinne, Sinne welche als *menschliche* Wesenskräfte sich bestätigen, teils erst ausgebildet, teils erst erzeugt. Denn nicht nur die 5 Sinne, sondern auch die sogenannten geistigen Sinne, die praktischen Sinne (Wille, Liebe etc.), mit einem Wort der menschliche Sinn, die Menschlichkeit der Sinne wird erst durch das Dasein *seines* Gegenstandes, durch die *vermenschlichte* Natur. Die *Bildung* der 5 Sinne ist eine Arbeit der ganzen bisherigen Weltgeschichte.“¹⁴⁰

Wenn Feuerbach Hegel kritisiert, der die Ansicht vertritt, daß der Mensch in seinen sinnlichen Wahrnehmungen eher Objekt als Subjekt sei, verweist er bekanntlich immer wieder auf den spezifisch menschlichen Charakter unserer Wahrnehmungen von der Außenwelt. Allein er konnte die von ihm fixierte Tatsache nicht erklären. Marx beschränkt sich nicht auf die Anerkennung der natürlichen Einheit des Menschen und der Natur, des Menschen und des anderen Menschen. Er unterstreicht die Bedeutung dieser natürlichen Grundlage und hält die Tätigkeit der Menschheit selbst für die spezifische Grundlage des gesellschaftlichen Lebens: Die Vergegenständlichung der menschlichen Tätigkeit, die Entgegenständlichung der Natur, kurz, die Produktion und die gesamte Geschichte [83] der Menschheit, deren Produkt alles ist, was dem menschlichen Wesen eigen ist.

¹³⁷ Ebenda. Was die Vorstellung von einer Schöpfung der Natur betrifft, so wird sie durch die Naturwissenschaften widerlegt: „Die Erdschöpfung hat einen gewaltigen Stoß erhalten durch die Geognosie, d. h. durch die Wissenschaft, welche die Erdbildung, das Werden der Erde, als einen Prozeß, als Selbsterzeugung darstellte.“ (Ebenda).

¹³⁸ Ebenda, S. 535.

¹³⁹ Ebenda, S. 541.

¹⁴⁰ Ebenda, S. 541/542.

Die unmittelbare Einheit von Mensch und Natur, von Mensch und Mensch ist nur die *ursprüngliche* Voraussetzung der spezifisch menschlichen Einheit von Gesellschaft und Natur – der gesellschaftlichen Produktion. Erst durch die Produktion entwickelte sich der Unterschied des Menschen von anderen Lebewesen, die sich in unmittelbarer Einheit mit der Natur befinden und viele Jahrtausende unverändert blieben. „Die *Industrie*“, sagt Marx, „ist das *wirkliche* geschichtliche Verhältnis der Natur und daher der Naturwissenschaft vom Menschen; wird sie daher als *exoterische* Enthüllung der menschlichen *Wesenskräfte* gefaßt, so wird auch das *menschliche* Wesen der Natur oder das natürliche Wesen des Menschen verstanden ... <Die in der menschlichen Geschichte – dem Entstehungsakt der menschlichen Gesellschaft – werdende Natur ist die *wirkliche* Natur des Menschen, darum die Natur, wie sie durch die Industrie, wenn auch in entfremdeter Gestalt wird, die wahre *anthropologische* Natur ist.“¹⁴¹

Die Terminologie, welcher sich Marx hier bedient, läßt sich nur im Gesamtzusammenhang der „Manuskripte“ und unter Berücksichtigung der Tatsache, daß Marx noch unter dem Einfluß der Feuerbachschen Anthropologie stand, richtig verstehen. Eine adäquate Darstellungsweise ist noch nicht gefunden, das charakterisiert im bekannten Maße nicht nur die Form, sondern auch den Inhalt der zitierten Thesen. Wenn Marx aber vom Werden der Natur zum Menschen spricht, so denkt er dabei im Gegensatz zu den theoretischen Vorstellungen an den natürlichen Entstehungsprozeß des Menschen. Das ist nach Marx die Entwicklung der Natur im Menschen, die durch die menschliche Tätigkeit zur „anthropologischen Natur“ wird.

Natürlich hat die Natur an sich kein menschliches Wesen, wird sie nicht zum Menschen. Die Ungenauigkeit der Terminologie ist ein Zeichen dafür, daß die dialektisch-materialistische Entwicklungskonzeption noch nicht genügend ausgearbeitet ist. Formuliert werden, und dazu noch in sehr allgemeiner Form, nur die Ausgangsbegriffe. Doch kann es keinen Zweifel geben, daß es sich um materialistische Begriffe handelt. Nicht ohne Grund sieht Marx die Verdienste Feuerbachs „in der Begründung [84] des wahren Materialismus“, den er „vollendeten Naturalismus“ nennt. Er meint damit den Ausbau des Materialismus nach „oben“, d. h. die Schaffung der materialistischen Auffassung des gesellschaftlichen Lebens. Der Begriff „wahrer Materialismus“ zeigt folglich den Unterschied der Marxschen Auffassung von der Lehre des vorangegangenen Materialismus, der nicht vermochte, die Gesellschaft materialistisch zu verstehen.

Die materielle Produktion ist die sich historisch entwickelnde Einheit des Menschen und der Natur, des Menschen mit dem Menschen, eine Einheit, die die ganze Vielfalt des menschlichen Lebens bestimmt. Schon auf dieser Entwicklungsstufe der marxistischen Philosophie weist Marx umfassend nach, daß die objektive Notwendigkeit der Produktion nicht nur dadurch bedingt ist, daß die Menschen essen, trinken, sich kleiden, eine Wohnung haben müssen usw. Diese Auffassung über die Rolle der Produktion existierte schon vor Marx, und sie ist noch weit von einer materialistischen Geschichtsauffassung entfernt.

Marx weist nach, daß nichts für die Entwicklung aller Seiten des menschlichen Lebens wesentlicher ist als die Produktionsgrundlage. „Indem daher überall einerseits dem Menschen in der Gesellschaft die gegenständliche Wirklichkeit als Wirklichkeit der menschlichen Wesenskräfte, als menschliche Wirklichkeit und darum als Wirklichkeit seiner eignen Wesenskräfte wird, werden ihm alle *Gegenstände* als die *Vergegenständlichung* seiner selbst, als die seine Individualität bestätigenden und verwirklichenden Gegenstände, als *seine* Gegenstände, d. h. Gegenstand wird *er selbst*.“¹⁴²

Selbst das so unmittelbar mit der Natur verbundene sinnliche Leben entfaltet sich erst durch den Fortschritt der Produktion. „Erst durch die entwickelte Industrie, i. e. durch die Vermittlung des Privateigentums, wird das ontologische Wesen der menschlichen Leidenschaft sowohl in seiner Totalität als in seiner Menschlichkeit.“¹⁴³ Hier sehen wir auch, daß der Ausgangspunkt der neuen Weltauffassung sich in Termini widerspiegelt, die nicht dem wirklichen Inhalt entsprechen. Der bürgerliche

¹⁴¹ Ebenda, S. 543.

¹⁴² Ebenda, S. 541.

¹⁴³ Ebenda, S. 563.

Kritiker des Marxismus glaubt, in solcher Formulierung wie „das ontologische Wesen der menschlichen Leidenschaft“ eine Grundlage dafür zu finden, Marx zum Begründer der idealistischen Anthropologie, des Existentialismus usw. zu er-[85]klären, ihn als Gegner des Materialismus zu preisen, obwohl die angeführte Formulierung natürlich nur im Kontext der zitierten Arbeit über das natürliche („ontologische“) Wesen der menschlichen Leidenschaft spricht.

Marx' Thesen über die Einheit des Menschlichen und des Natürlichen unterscheiden sich wesentlich von der Feuerbachschen Problemstellung, und zwar nicht nur dadurch, daß Marx die Grundlage dieser Einheit in der Produktion entdeckt; durch seine Lehre der entfremdeten Arbeit und der Entfremdung der Natur enthüllt Marx den widerspruchsvollen Charakter dieser Einheit. Gewiß konstatiert auch Feuerbach in einem bestimmten Maße die Entfremdung der Natur vom Menschen, doch legt er diese soziale Erscheinung als Folge der religiösen Mystifizierung der Natur aus. Deshalb existiert die Entfremdung der Natur für Feuerbach vor allem im Rahmen des religiösen Bewußtseins. Marx dagegen beweist, daß das Verhältnis des Menschen zur Natur nicht durch das Bewußtsein, das religiöse oder irreligiöse, bestimmt wird, sondern durch die sozialökonomischen Bedingungen.

Marx fragt nach der Abhängigkeit der anthropologischen (natürlichen) Entwicklung des Menschen von der sozialen, die durch den Fortschritt der materiellen Produktion bedingt ist. Die anthropologische Charakteristik der Persönlichkeit verliert ihren selbst genügenden Charakter. Sie ist organisch verbunden mit der Auffassung des Wesens des Menschen als Gesamtheit der gesellschaftlichen Verhältnisse. Marx arbeitet den Anthropologismus Feuerbachs um, indem er ihn einem höheren Gesichtspunkt, der materialistischen Geschichtsauffassung, unterordnet. Aber Marx lehnt die anthropologische Charakterisierung der Persönlichkeit nicht ab, denn die Zurückführung des Individuellen auf das Soziale bedeutet nicht, daß der Unterschied des einen Individuums vom anderen, des Mannes vom Weibe usw. gezeugnet wird.¹⁴⁴

Dieser „Anthropologismus“, der in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ enthalten ist, ist nicht in erster Linie durch den Einfluß Feuerbachs zu erklären, er ist vielmehr ein notwendiges Moment in der allseitigen Menschenbetrachtung, die durch den Marxismus herausgearbeitet wurde.¹⁴⁵

Der dialektische und historische Materialismus ist mit der gegenwärtigen idealistischen Anthropologie, die zum Unter-[86]schied vom anthropologischen Materialismus von den Vorstellungen der substantiellen Einmaligkeit des menschlichen Seins ausgeht, prinzipiell unvereinbar. Aber der Marxismus lehnt auch die Hegelsche, ihrer Herkunft nach religiöse Auflösung der Persönlichkeit im „absoluten Geist“ ab. Die marxistische Auffassung von der Einheit der Persönlichkeit und der Gesellschaft, des Individuellen und des Sozialen begründet theoretisch eine Umgestaltung der Gesellschaft, von der Marx und Engels sagen, daß sie die freie Entwicklung aller sein wird.

Zu berücksichtigen ist ferner, daß Marx (und teilweise auch Feuerbach) unter anthropologischer Charakterisierung der Persönlichkeit eine Charakterisierung des Menschen außerhalb *der Entfremdung* versteht, d. h. außerhalb derjenigen wesentlichen Unterschiede zwischen den Menschen, die durch

¹⁴⁴ Im diesem Sinne sagt Marx, daß „der Mensch ... ein besonderes Individuum ist, und gerade seine Besonderheit ... ihn zu einem Individuum und zum wirklichen *individuellen* Gemeinwesen“ macht. (Ebenda, S. 539) Aber diese Besonderheit, Einmaligkeit, Individualität jedes einzelnen menschlichen Lebens setzt voraus, daß die menschliche Persönlichkeit existiert, „sowohl als Anschauung und wirklicher Genuß des gesellschaftlichen Daseins wie als eine Totalität menschlicher Lebensäußerung da ist“. (Ebenda) Nicht einmal der Tod des Individuums ist etwas Einzelnes: „Der *Tod* scheint als ein harter Sieg der Gattung über das bestimmte Individuum und ihrer Einheit zu widersprechen; aber das bestimmte Individuum ist nur ein *bestimmtes Gattungswesen*, als solches sterblich.“ (Ebenda).

¹⁴⁵ Diese Tatsache gibt keinerlei Grundlage für die Schlußfolgerung, die von C. Gulian gezogen wird: „Wir finden bei Marx in unentwickelter Form Voraussetzungen für die moderne philosophische Anthropologie. Hier geht es um die globale, dialektische Vision des Menschen, die sich auf die Ergebnisse der Naturwissenschaften, die Sozialwissenschaften und die Axiologie stützt.“ (C. Gulian, *Humanisme et anthropologie philosophique chez Marx*, Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie, Bd. 11, a. a. O., S. 38).

Gulian betrachtet die philosophische Anthropologie als eine philosophische Disziplin (ähnlich der Ethik oder Ästhetik usw.). Sie ist aber ein bestimmtes philosophisches System, das bei Feuerbach materialistisch und bei Scheler und seinen Nachfolgern idealistisch ist, d. h. bei den Vertretern der „modernen philosophischen Anthropologie“, deren Grundlage K. Gulian bei Marx findet. Wenn der anthropologische Materialist Feuerbach ein unmittelbarer Vorläufer des dialektischen Materialismus war, dann besitzt die moderne philosophische Anthropologie eindeutig antimarxistischen Charakter.

das Privateigentum, die soziale Ungleichheit, den Gegensatz von Armut und Reichtum usw. bedingt sind. Feuerbach widerlegt von den Positionen eines bürgerlichen Demokraten aus, mit Hilfe der Idee von der anthropologischen Gleichheit aller Menschen die Vorurteile der Aristokraten, die aus ihrem Unterschied zum „Pöbel“ eine naturgegebene Überlegenheit ableiten. Feuerbach sieht jedoch die soziale Ungleichheit nicht als eine Erscheinung an, die gesetzmäßig und historisch unvermeidlich ist. Marx betrachtet diese historisch gewachsenen sozialen Unterschiede ungeachtet ihres historisch vergänglichen Charakters als noch wesentlicher für die Auffassung des Menschen als die ihm eigenen anthropologischen Merkmale. Der Fortschritt der Produktion beeinflusst die anthropologische Natur des Menschen. Was aber die entfremdete Arbeit betrifft, so verkrüppelt sie die menschliche Persönlichkeit, entfremdet ihr die Natur und ihr eigenes Wesen. Deshalb bedeutet für Marx die anthropologische Bestimmung des Menschen auch Kritik der Entfremdung der Natur und des menschlichen Wesens selbst, Verteidigung des Rechts der Werktätigen auf ein menschliches Leben.

Die Marxsche Bestimmung der anthropologischen Natur des Menschen steht nicht im Gegensatz zu der materialistischen Auffassung der Geschichte, sondern sie ist eines ihrer wesentlichen Elemente. Das Wesen des Menschen, d. h. die Gesamtheit der gesellschaftlichen Verhältnisse, ist keine Abstraktion, losgelöst von den lebendigen Menschen mit allen ihren [87] anthropologischen Besonderheiten. Eine solche Trennung des Sozialen vom Anthropologischen ist nicht dem Marxismus eigen, sondern eher dem Hegelianismus, der den Menschen nur als der Natur, dem Natürlichen im Menschen entfremdeten Geist auffaßt. Diese Hegelsche Konzeption kritisierte Marx als den Standpunkt der Entfremdung, d. h. als theoretischen Ausdruck (und Rechtfertigung) der tatsächlichen Lage der Dinge.

Das waren die wichtigsten Thesen, die die Lösung des Problems des Menschen in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ von 1844 charakterisieren. Sie dienen Marx als Grundlage für eine kritische Analyse der Hegelschen Methode und der Grundgedanken der „Phänomenologie des Geistes“.

Das Problem der Entfremdung steht, wie Marx bemerkt, im Mittelpunkt des Hegelschen Systems. Die Hegelsche „Logik“ beginnt mit dem reinen Sein, das nach Hegel die Entfremdung der absoluten Idee ist. Diese erscheint am Ende der „Logik“ wieder, entäußert aber hier ihr Sein als Natur. Hegels ganze „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ ist, wie Marx sagt, „nichts als das *ausgebreitete* Wesen des philosophischen Geistes, seine Selbstvergegenständlichung; wie der philosophische Geist nichts ist als der innerhalb seiner Selbstentfremdung denkend, d. h. abstrakt, sich erfassende entfremdete Geist der Welt“.¹⁴⁶

Die absolute Idee, das absolute Wissen, der philosophische Geist (diese Begriffe sind bei Hegel letztlich identisch) entäußern zunächst ihr Sein als Natur, d. h. als die materielle, nichtdenkende Realität, und dann überwinden sie ihre Selbstentfremdung, d. h., sie gehen zu sich, in das Element des reinen Denkens zurück, um sich selbst im Prozeß der Menschheitsgeschichte zu begreifen, die auch als Selbstentfremdung und ihre Überwindung interpretiert wird. Das Ergebnis dieses Prozesses, dessen einzelne Phasen den anthropologischen, phänomenologischen, psychologischen, sittlichen, künstlerischen und letztlich den philosophischen Geist bilden, ist die Herausbildung des absoluten Wissens und der ihm entsprechenden Form des sozialen Seins. Aber dieses Sein, sagt Marx, ist nicht mehr als eine spekulative Abstraktion.

Hegels Irrtümer sind in der „Phänomenologie des Geistes“ besonders offensichtlich, die, wie Marx sehr richtig hervorhebt, die Geburtsstätte der ganzen Hegelschen Philosophie ist. In [88] diesem Werk werden der Reichtum, die Staatsmacht und andere soziale Einrichtungen als Entfremdung des menschlichen Wesens betrachtet, und letzteres wird auf das Denken, auf das Selbstbewußtsein reduziert. In einem solchen Fall ist die Entfremdung nur ein gedanklicher Prozeß, d. h. etwas, was nur im Denken stattfindet. „Die ganze *Entäußerungsgeschichte* und die ganze *Zurücknahme* der Entäußerung ist daher nichts als die *Produktionsgeschichte* des abstrakten i. e. absoluten Denkens, des logischen spekulativen Denkens.“¹⁴⁷

¹⁴⁶ K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, in: MEW, Ergänzungsband, 1. Teil, S. 571.

¹⁴⁷ Ebenda, S. 572. Die Folge davon, schreibt Marx, ist die Entfremdung, die sich ständig aufhebt und wiederherstellt, „ist der Gegensatz von *an sich* und *für sich*, von *Bewußtsein* und *Selbstbewußtsein*, von *Objekt* und *Subjekt*, d. h. der Gegensatz

Die Geschichte der Menschheit wird zur Geschichte der Philosophie, und alle wirklichen geschichtlichen Kollisionen werden zu Widersprüchen, die im absoluten Denken entstehen und aufgelöst werden. Folglich besteht die Negation nicht darin, „daß das menschliche Wesen sich unmenschlich vergegenständlicht“¹⁴⁸, sondern nur in der sinnlichen Form der Negation. Hieraus wird verständlich, „weshalb schon in der ‚Phänomenologie‘ – trotz ihres durchaus negativen und kritischen Aussehns und trotz der wirklich in ihr enthaltenen, oft weit der späteren Entwicklung vorgreifenden Kritik – schon der unkritische Positivismus und der ebenso unkritische Idealismus der spätem Hegelschen Werke ... latent liegt“.¹⁴⁹

Freilich hebt Hegel unter den verschiedenen Formen der Entfremdung die Arbeitstätigkeit hervor und sieht in ihr, wie Marx bemerkt, richtig das Wesentliche, das Bestimmende im Menschen und in der Geschichte der Gesellschaft. Hegel „faßt – innerhalb der Abstraktion – die Arbeit als den *Selbsterzeugungsakt* des Menschen, das Verhalten zu sich als fremdem Wesen und das Betätigen seiner als eines fremden Wesens als das werdende *Gattungsbewußtsein* und *Gattungsleben*“.¹⁵⁰ Aber auch die Arbeit wird als geistige Arbeit interpretiert, als Tätigkeit des menschlichen Denkens. Deshalb erweist sich auch die Entfremdung, die sich in dieser Sphäre vollzieht, wiederum als Selbstentfremdung des Bewußtseins.

Marx kritisiert vor allem die idealistischen Ausgangsthesen der „Phänomenologie des Geistes“, aus denen sich die spekulative Auffassung der Entfremdung und ihrer Aufhebung ergeben. Die idealistische Dialektik ist die phantastische Darstellung des realen Prozesses und eine verzerrte Formulierung der wirklichen Probleme. Der Mensch, das menschliche Wesen wird auf das Selbstbewußtsein reduziert. Die Entfremdung des [89] menschlichen Wesens ist ebenfalls nur die Entfremdung des Selbstbewußtseins, und der Gegenstand des Bewußtseins ist nichts anderes als das vergegenständlichte Selbstbewußtsein. „Die Entfremdung des Selbstbewußtseins gilt nicht als *Ausdruck*, im Wissen und Denken sich abspiegelnder Ausdruck der wirklichen Entfremdung des menschlichen Wesens.

Die *wirkliche*, als real erscheinende Entfremdung viel mehr ist ihrem *innersten* verborgen – und erst durch die Philosophie ans Licht gebracht – Wesen nach nichts andres als die *Erscheinung* von der Entfremdung des wirklichen menschlichen Wesens, des Selbstbewußtseins.“¹⁵¹ Im Gegensatz zu Hegel sieht Marx in der Entfremdung des Selbstbewußtseins eine Widerspiegelung der vom Bewußtsein unabhängigen Entfremdung, die sich im gesellschaftlichen Leben, vor allem im Bereich der materiellen Produktion vollzieht. Den wirklichen Menschen kann man nicht auf das Bewußtsein, das Selbstbewußtsein, den Geist reduzieren. „Das *Selbstbewußtsein* ist vielmehr eine Qualität der menschlichen Natur, des menschlichen Auges etc., nicht die menschliche Natur ist eine Qualität des *Selbstbewußtseins*.“¹⁵²

Für Hegel besitzt die Natur und die Gesellschaft keine vom Geist unabhängige Realität, sie ist etwas Negatives, die unmittelbare Abwesenheit der Geistigkeit, oder, was dasselbe ist, nur deren äußerlicher Ausdruck. Von diesem Standpunkt aus braucht der Gegenstand Selbstbewußtsein; seine positive Bedeutung besteht nur darin, daß sich das Selbstbewußtsein durch den Gegenstand selbst bestätigt. Das Verhältnis des Selbstbewußtseins zum Gegenstand ist das Wissen. Nur dieses Verhältnis ist nach Hegel ein gegenständliches Verhältnis. Der Hegelsche Entfremdungsbegriff ist so nur ein Aspekt der idealistischen Lösung der philosophischen Grundfrage. Die objektive Realität wird als Objektivierung des Selbstbewußtseins interpretiert. In Wirklichkeit ist das Selbstbewußtsein nur insofern möglich, als es eine von ihm unabhängige gegenständliche Welt gibt; und diese Welt ist nicht die Negation des

des abstrakten Denkens und der sinnlichen Wirklichkeit oder der wirklichen Sinnlichkeit innerhalb des Gedankens selbst. Alle andern Gegensätze und Bewegungen dieser Gegensätze sind nur der *Schein*, die *Hülle*, die *exoterische* Gestalt dieser einzig interessanten Gegensätze, welche den *Sinn* der andren profanen Gegensätze bilden.“ (Ebenda).

¹⁴⁸ Ebenda, S. 572.

¹⁴⁹ Ebenda, S. 573. Etwas weiter unten stellt Marx jedoch fest, daß Hegels „Phänomenologie des Geistes“ „die verborgene, sich selbst noch unklare und mystifizierende Kritik (ist); aber insofern sie die *Entfremdung* des Menschen – wenn auch der Mensch nur in der Gestalt des Geistes erscheint – festhält, liegen in ihr *alle* Elemente der Kritik verborgen und oft schon in einer weit den Hegelschen Standpunkt überragenden Weise *vorbereitet* und *ausgearbeitet*“ (Ebenda)

¹⁵⁰ Ebenda, S. 584.

¹⁵¹ Ebenda, S. 575/576.

¹⁵² Ebenda, S. 575.

Selbstbewußtseins, sondern eine sich selbst genügende primäre Realität. Das Selbstbewußtsein sowie die menschlichen Leidenschaften, Bedürfnisse, Sinne setzen unabhängig von ihnen vorhandene Gegenstände voraus, wie das Leben der Pflanzen zu seiner Voraussetzung das Dasein der Sonne hat.¹⁵³

[90] Marx wendet sich gegen die idealistische Auffassung der gegenständlichen dinglichen Außenwelt als undifferenziertes, abstraktes Nicht-Ich im Verhältnis zum Ich des absoluten Selbstbewußtsein. Marx arbeitete die Hegelsche Dialektik materialistisch um und entwickelte aus ihr die These von der Einheit des Subjekts und des Objekts, von der Umwandlung des Subjektiven in das Objektive, und enthüllt dabei die objektive Grundlage dieser Wechselwirkung zwischen den Gegensätzen. Der Mensch ist ein Teil der objektiven Welt, die menschliche Tätigkeit ist eine notwendige Entwicklungsstufe dieser Welt. Der Mensch bemächtigt sich der elementaren Naturkräfte und macht sie zu seinen Kräften, aber an sich sind sie unabhängig von seinem Willen und seinem Bewußtsein. Die Einheit von Mensch und Natur reproduziert und entwickelt sich ständig im ganzen Verlauf der Menschheitsgeschichte.

Was Hegel erfolglos durch eine in Spiritualismus übergehende idealistische Spekulation zu begreifen suchte, erhält seine rationale Erklärung in der von Marx erarbeiteten dialektisch-materialistischen Subjekt-Objekt-Auffassung. „Wenn der wirkliche, leibliche, auf der festen wohlgerundeten Erde stehende, alle Naturkräfte aus- und einatmende *Mensch* seine wirklichen, gegenständlichen *Wesenskräfte* durch seine Entäußerung als fremde Gegenstände *setzt*, so ist nicht das *Setzen* Subjekt; es ist die Subjektivität *gegenständlicher* Wesenskräfte, deren Aktion daher auch eine *gegenständliche* sein muß.“¹⁵⁴ Wenn wir uns erinnern, daß in der Terminologie der „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ Gegenständlichkeit soviel bedeutet wie den Gegenstand seiner Tätigkeit außer sich haben, dann wird verständlich, daß es sich hier nicht nur darum handelt, daß der leibliche Mensch in einer von ihm unabhängigen objektiven Welt („auf der festen wohlgerundeten Erde“) existiert, sondern auch darum, daß das Setzen, die Entäußerung, zur Voraussetzung nicht nur die Tätigkeit des Subjekts, sondern auch die vom Subjekt unabhängigen Gegenstände seiner Tätigkeit hat, die die Bedingung und der Beweggrund für diese Tätigkeit sind. „Das gegenständliche Wesen“, sagt Marx, „wirkt gegenständig, und es würde nicht gegenständig wirken, wenn nicht das Gegenständliche in seiner Wesensbestimmung läge. Es schafft, setzt nur Gegenstände, weil es durch Gegenstände gesetzt ist, weil es von Haus aus *Natur* ist. In dem [91] Akt des Setzens fällt es also nicht aus seiner ‚reinen Tätigkeit‘ in ein *Schaffen des Gegenstandes*, sondern sein *gegenständliches* Produkt bestätigt nur seine *gegenständliche Tätigkeit*, seine Tätigkeit als die Tätigkeit eines gegenständlichen natürlichen Wesens.“¹⁵⁵

Marx beschränkt sich nicht darauf, die idealistischen Grundlagen der Hegelschen Entfremdungskonzeption zu kritisieren und ihr die dialektisch-materialistische Auffassung des Problems entgegenzustellen, sondern er weist nach, daß die Überwindung der Entfremdung innerhalb der Hegelschen Philosophie nur eine spekulative Illusion ist; wo nur eine gedankliche Entfremdung stattfindet, ist ihre Negation ein Prozeß, der sich nur in Gedanken vollzieht. Die wirkliche Entfremdung bleibt dabei unberührt. „... da Hegel den Menschen = Selbstbewußtsein setzt – nichts als Bewußtsein, nur der Gedanke der Entfremdung, ihr *abstrakter* und darum inhaltsloser und unwirklicher Ausdruck, die *Negation*. Die Aufhebung der Entäußerung ist daher ebenfalls nichts als eine abstrakte, inhaltslose Aufhebung jener inhaltslosen Abstraktion, die *Negation der Negation*.“¹⁵⁶ So ist nach Hegel das politische, rechtliche, bürgerliche Dasein des Menschen sein entfremdetes Dasein, das durch die Negation und die folgende Aufhebung der Negation nicht aufgehoben wird, sondern weiter besteht, aber

¹⁵³ Diese materialistischen Gedanken entwickelt Marx folgendermaßen: „Der *Hunger* ist das gestandne Bedürfnis meines Leibes nach einem außer ihm seienden, zu seiner Integrierung und Wesensäußerung unentbehrlichen Gegenstände. Die Sonne ist der *Gegenstand* der Pflanze, ein ihr unentbehrlicher, ihr Leben bestätigender Gegenstand, wie die Pflanze Gegenstand der Sonne ist, als *Äußerung* von der lebenserweckenden Kraft der Sonne, von der *gegenständlichen* Wesenskraft der Sonne.“ (Ebenda, S. 576) Im Gegensatz zum metaphysischen Materialismus vereinigt Marx also die Anerkennung der außerhalb des Subjekts und unabhängig von ihm existierenden objektiven Realität mit der Anerkennung der dialektischen Einheit von Subjekt und Objekt.

¹⁵⁴ Ebenda, S. 577.

¹⁵⁵ Ebenda.

¹⁵⁶ Ebenda, S. 584/585.

jetzt bereits in seiner wahren Gestalt. Die Sache ist die, daß nach Hegel das entfremdete Sein das „Andersein“ ist, weshalb es zu einer wirklichen Aufhebung der Entfremdung nicht kommt. Das Subjekt erkennt in dem Entfremdeten sich selbst, Fleisch von seinem Fleisch. Diese Einsicht in die Natur der Entfremdung wird für ihre Überwindung ausgegeben. Es ist nicht schwer zu verstehen, daß eine solche Aufhebung der Entfremdung zu ihrer Bejahung wird. So faßt Hegel den Staat als Negation der bürgerlichen Gesellschaft mit ihrem Kriege aller gegen alle auf, aber diese negierte bürgerliche Gesellschaft bleibt als notwendige Sphäre des Staates erhalten.

Die Aufhebung der Religion als inadäquater Ausdruck des Absoluten ist nach Hegel die Bejahung der Religion in ihrer „wahren“ Form, als Philosophie der Religion. „Hier ist die Wurzel des *falschen* Positivismus Hegels oder seines nur scheinbaren Kritizismus: was Feuerbach als Setzen, Negieren und Wiederherstellen der Religion oder Theologie bezeichnet – was [92] aber allgemeiner zu fassen ist. Also die Vernunft ist bei sich in der Unvernunft als Unvernunft. Der Mensch, der in Recht, Politik etc. ein entäußertes Leben zu führen erkannt hat, führt in diesem entäußerten Leben als solchem sein wahres menschliches Leben. Die Selbstbejahung, Selbstbestätigung im *Widerspruch* mit sich selbst, sowohl mit dem Wissen als mit dem Wesen des Gegenstandes, ist also das wahre *Wissen* und *Leben*“¹⁵⁷, schreibt Marx.

Marx enthüllt die Unhaltbarkeit des Hegelschen Prinzips, wonach die Widersprüche der Wirklichkeit im Erkenntnisprozeß überwunden werden. Das ist keine Auflösung der Widersprüche, sondern die Versöhnung mit dem Bestehenden durch seine philosophische Interpretation. Eine folgerichtige kritische Analyse der Entfremdung führt notwendig zu anderen Schlußfolgerungen. „Wenn ich die Religion als *entäußertes* menschliches Selbstbewußtsein *weiß*, so weiß ich also in ihr als Religion nicht mein Selbstbewußtsein, sondern mein entäußertes Selbstbewußtsein in ihr bestätigt. Mein sich selbst, seinem Wesen angehöriges Selbstbewußtsein weiß ich also dann nicht in der Religion, *sondern* vielmehr in der *vernichteten, aufgehobnen* Religion bestätigt.“¹⁵⁸ Das gilt auch für die anderen Formen der Entfremdung, die als reale, den Menschen knechtende gesellschaftliche Verhältnisse nach Marx nicht bloß in ihrer Notwendigkeit begriffen, sondern praktisch beseitigt werden müssen. Diese von der Hegelschen wesentlich verschiedene Fragestellung in bezug auf die Überwindung der Entfremdung zeugt von dem revolutionär-kritischen Charakter der Marxschen Dialektik.

Es braucht hier nicht weiter bewiesen zu werden, daß die Kritik der Hegelschen Auffassung von der Überwindung der Entfremdung zugleich auch eine Kritik der Hegelschen Auffassung der Negation und der Negation der Negation ist. Marx weist nach, daß eine gedankliche Negation ihren Gegenstand unberührt läßt und ihn nur für überwunden erklärt. „Bei Hegel ist die Negation der Negation daher nicht die Bestätigung des wahren Wesens, eben durch Negation des Scheinwesens, sondern die Bestätigung des Scheinwesens oder des sich entfremdeten Wesens in seiner Verneinung oder die Verneinung dieses Scheinwesens als eines gegenständlichen, außer dem Menschen hausenden und von ihm unabhängigen Wesens und seine Verwandlung in das Subjekt.“¹⁵⁹

[93] Marx fordert eine wirkliche, revolutionäre Negation, die den alten Zustand beseitigt. Demgemäß versteht er auch die Negation der Negation nicht als Wiederherstellung dessen, was vorher negiert worden ist, sondern als weitere Entwicklung der Negation, die die Kontinuität mit der vorausgehenden Stufe einschließt. Das ist keine Ablehnung der Hegelschen Konzeption der Aufhebung. Hier, wie in anderen Fällen, korrigiert überarbeitet Marx Hegel. Unter Hinweis auf die „*positiven* Momente der Hegelschen Dialektik“, schreibt er: „Das *Aufheben*, als gegenständliche, die Entäußerung in sich *zurücknehmende* Bewegung. – Es ist dies die innerhalb der Entfremdung ausgedrückte Einsicht von der *Aneignung* des gegenständlichen Wesens durch die Aufhebung seiner Entfremdung, die entfremdete Einsicht in die *wirkliche Vergegenständlichung* des Menschen, in die wirkliche Aneignung seines gegenständlichen Wesens durch die Vernichtung der *entfremdeten* Bestimmung der gegenständlichen Welt, durch ihre Aufhebung, in ihrem entfremdeten Dasein, wie der Atheismus als Aufhebung Gottes

¹⁵⁷ Ebenda, S. 581. In diesem Zusammenhang sagt Marx: „Von einer Akkommodation Hegels gegen Religion, Staat etc. kann also keine Rede mehr sein, da diese Lüge die Lüge seines Prinzips ist.“ (Ebenda).

¹⁵⁸ Ebenda.

¹⁵⁹ Ebenda.

das Werden des theoretischen Humanismus, der Kommunismus als Aufhebung des Privateigentums die Vindikation des wirklichen menschlichen Lebens als seines Eigentums ist, das Werden des praktischen Humanismus ist.“¹⁶⁰ Marx lehnt die Kategorie der Aufhebung nicht ab. Er sieht in ihr die Widerspiegelung des realen Prozesses der Negation, deren notwendiges Moment die Kontinuität ist, die Umwandlung dessen, was vorher bestand, in etwas, das zwar sein Gegensatz ist, aber einige seiner früheren Züge beibehält und weiterentwickelt. Die absolute Negation ist nach Marx' Auffassung ein Bruch mit der Wirklichkeit, ein Vergessen der objektiven Realität, eine Flucht aus ihr. „Aber Atheismus, Kommunismus sind keine Flucht, keine Abstraktion, kein Verlieren der von dem Menschen erzeugten gegenständlichen Welt, seiner zur Gegenständlichkeit herausgebornen Wesenskräfte, keine zur unnatürlichen, unentwickelten Einfachheit zurückkehrende Armut. Sie sind vielmehr erst das wirkliche Werden, die wirklich für den Menschen gewordene Verwirklichung seines Wesens und seines Wesens als eines wirklichen.“¹⁶¹

Die „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ schließen mit einer allgemeinen Beurteilung der Philosophie Hegels, seiner Dialektik und seines ganzen Systems. Leider ist dieser Teil [94] nicht vollständig ausgeführt, da Marx die Manuskripte nicht vollendet hat. Aber auch das Vorhandene vermittelt eine klare Vorstellung über das Verhältnis von Marx zur Hegelschen Dialektik, über die Grundzüge des Marxschen Materialismus auf dieser Stufe seiner Entwicklung.

Das Positive der Hegelschen Logik sieht Marx darin, daß Hegel die Begriffe in ihrem Verhältnis zueinander betrachtet, wodurch das System der Begriffe als zusammenhängendes Ganzes in Erscheinung tritt. Dies wird dadurch erreicht, daß der eine Begriff durch den anderen aufgehoben wird, das Wesen ist das aufgehobene Sein, der Begriff ist das aufgehobene Wesen usw. Hegel begründet also unbestreitbar die Notwendigkeit der Negation, enthüllt aber dadurch den Widerspruch zwischen der Methode und dem System, der durch seine ganze Philosophie geht. Wenn nämlich alles der Negation unterliegt, dann muß auch die absolute Idee aufgehoben werden. „Sie hebt sich selbst wieder auf, wenn sie nicht wieder von vorn den ganzen Abstraktionsakt durchmachen und sich damit begnügen will, eine Totalität von Abstraktionen oder die sich erfassende Abstraktion zu sein. Aber die sich als Abstraktion erfassende Abstraktion weiß sich als nichts; sie muß sich, die Abstraktion, aufgeben, und so kömmt sie bei einem Wesen an, welches grade ihr Gegenteil ist, bei der *Natur*. Die ganze Logik ist also der Beweis, daß das abstrakte Denken für sich nichts ist, daß die absolute Idee für sich nichts ist, daß erst die Natur etwas ist.“¹⁶²

Hier wird im Grunde schon der Gedanke ausgesprochen, daß die Hegelsche Philosophie umgekehrter, auf den Kopf gestellter Materialismus ist. Hieraus aber folgt, daß nur *die* Kritik der Hegelschen Philosophie wissenschaftlich sein kann, die von materialistischen Positionen ausgeht. Wir sehen, daß Marx und später auch Lenin (der die „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ von 1844 nicht kannte, da sie erst nach seinem Tode veröffentlicht wurden) den letzten Seiten der Hegelschen „Wissenschaft der Logik“ besondere Bedeutung beimaß, wo es heißt, daß sich die absolute Idee entschließt, sich als Natur frei aus sich zu entlassen.

An diese These Hegels knüpfte Lenin an, als er schrieb: Der „Übergang der logischen Idee zur *Natur*. Der Materialismus ist fast mit Händen zu greifen. Engels sagte mit Recht, daß das [95] System Hegels ein auf den Kopf gestellter Materialismus sei.“¹⁶³ Etwa zu dem gleichen Ergebnis kam Marx. Er stellte fest, Hegels Übergang von der Logik zur Naturphilosophie ist eine phantastische Darstellung des Übergangs von der idealistischen spekulativen Abstraktion zur sinnlichen Wahrnehmung der Wirklichkeit, d. h. zum Ausgangspunkt aller Erkenntnis. Das bedeutet, daß man auf die idealistische Abstraktion der Natur verzichten muß, um sich der wirklichen Natur zuzuwenden, die jeglicher Abstraktion als die primäre Realität vorausgeht. Hegel kann diesen Übergang nicht vollziehen. Für ihn ist die wirkliche Natur ebenso wie der wirkliche Mensch das Prädikat, das Symbol einer verborgenen, übernatürlichen Wirklichkeit und eines irrealen Menschen. Die Entfremdung geht hier dem, was entfremdet

¹⁶⁰ Ebenda, S. 583.

¹⁶¹ Ebenda.

¹⁶² Ebenda, S. 585.

¹⁶³ W. I. Lenin, Konspekt zur „Wissenschaft der Logik“. Die Lehre vom Begriff, in: Werke, Bd. 38, Berlin 1964, S. 226.

worden ist (das Abbild geht dem Gegenstand) voraus. Hegels Methode muß daher umgekehrt werden, sie muß vom Kopf auf die Füße gestellt werden – das ist die Schlußfolgerung, zu der Marx gelangt.

Die „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ von 1844 sind also trotz des für sie charakteristischen Einflusses der Feuerbachschen Anthropologie und dessen, was Marx später Feuerbachkult nannte¹⁶⁴, trotz Elementen alter in den folgenden Jahren überwundener Anschauungen und trotz einer dem Inhalt nicht entsprechenden Terminologie im wesentlichen eine Darlegung der Ausgangsthesen des dialektischen und historischen Materialismus, des wissenschaftlichen Kommunismus und des davon nicht zu trennenden proletarischen Humanismus.

[96]

¹⁶⁴ K. Marx, Brief an Engels vom 24. April 1867, in: MEW, Bd. 31, Berlin 1945, S. 290.

Die „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ von 1844 und die antimarxistische Interpretation des Marxismus

Wir haben schon in der Einleitung die Ursachen berührt, die die „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ von 1844 in den Mittelpunkt der gegenwärtigen Diskussion über die Philosophie des Marxismus rücken. Diese Ursachen sind natürlich auch mit dem Inhalt der Manuskripte verbunden, sowohl mit der Marxschen Konzeption der Entfremdung als auch mit ihren anthropologischen Aspekten, die Marx später aus dem Begriff der Entfremdung ausklammert. Auf der einen Seite fixiert der Begriff der Entfremdung, wie schon in der Einleitung unterstrichen wurde, einen ökonomischen Pakt – die Entfremdung des Produkts der Arbeit oder der Produktionstätigkeit selbst. Dieser Inhalt des Begriffs „Ausbeutung der Werktätigen durch die Besitzer der Produktionsmittel“ wird in den Werken des reifen Marxismus systematisch entwickelt. Hier haben wir eine wirkliche Entdeckung von Marx vor uns, die Entdeckung der entfremdeten Arbeit als historisch notwendige, vergängliche antagonistische Form des sozialökonomischen Fortschritts. Auf der anderen Seite wird der Begriff der Entfremdung auch im Feuerbachschen Sinne gebraucht, d. h. zur Charakterisierung der *widernatürlichen* Lage der menschlichen Persönlichkeit, deren natürliche Bedürfnisse unterdrückt werden durch eine *widernatürliche* Gesellschaftsordnung, die den Menschen zwingt, eine der menschlichen Natur nicht entsprechende Lebensweise zu führen, d. h. natürliche Bedürfnisse auf unnatürliche Weise zu befriedigen. Das wird in den Manuskripten von 1844 Entfremdung (und Selbstentfremdung) des menschlichen Wesens genannt. Letzteres wird nicht auf die entfremdete Arbeit zurückgeführt, da das menschliche Wesen als etwas von Beginn der Geschichte an Bestimmtes, aber nicht sich im historischen Prozeß Veränderndes auftritt.

[97] In diesem Sinne geht es um den Verlust des menschlichen Wesens, und die Aufhebung der Entfremdung wird als Rückkehr des Menschen zu sich selbst, als Auffinden des verlorenen Wesens charakterisiert.

Die antagonistischen Widersprüche der kapitalistischen Gesellschaft sind nach dieser Auffassung Widersprüche zwischen der menschlichen Natur und den ihr nicht entsprechenden und diese Natur entstellenden ökonomischen und politischen Verhältnissen.

Das Wesen des Menschen wird deshalb nicht als Gesamtheit bestimmter historischer gesellschaftlicher Verhältnisse charakterisiert, deren antagonistischer Charakter sich in der Polarisation der Gesellschaft in entgegengesetzte, einander feindlich gegenüberstehende Klassen widerspiegelt. Das Proletariat hat nicht deshalb das Ziel, die kapitalistischen Verhältnisse zu vernichten, weil sie *widernatürlich* sind, sondern weil sie es knechten.

Die historische Notwendigkeit seines Kampfes gegen den Kapitalismus hat ihre Wurzeln in dem antagonistischen, historisch bestimmten und vergänglichen Wesen der kapitalistischen Produktionsverhältnisse.

In den weiteren Ausführungen wird gezeigt, daß die neueste antimarxistische Interpretation des Marxismus ihre Grundlage in der äußerst einseitigen Betrachtung der „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ hat, die zum Ausgangspunkt der anthropologischen Charakterisierung der Entfremdung gemacht werden. Gerade diese Seite der „Manuskripte“, die im engen Zusammenhang mit der moralisierenden Kritik des Kapitalismus steht, wird als das Wichtigste, als das Neue, als der wahre Sinn der Marxschen Lehre angesehen.¹⁶⁵

¹⁶⁵ M. Yanowitch, der auf meine Arbeiten zum Problem der Entfremdung eingeht, schreibt, daß ich die Auffassung veretrete, es gäbe keine Notwendigkeit, die frühen Arbeiten von Marx als „Neuentdeckung“, die eine Reinterpretation des Marxismus im Sinne „des ethischen Sozialismus“ fordert, auszulegen. (M. Yanowitch, *Alienation and the Young Marx in Soviet Thought*, in: *Slavic Review*, Vol. XXVI, Nr. 1, March 1967, p. 39-40) Im Gegensatz zu Yanowitch und anderen Gegnern des Marxismus veretrete ich die Auffassung, daß die frühen Werke von Marx keine Grundlage für eine „Neuinterpretation“ oder, einfacher gesagt, Revision des Marxismus bieten. Ich meine, daß die in den frühen Werken von Marx enthaltenen Elemente einer moralisierenden („ethischen“) Kritik des Kapitalismus keine Errungenschaft, sondern ein Mangel dieser Arbeiten ist, den Marx bald einer grundlegenden Kritik unterzog und vollständig überwand.

Schon die ersten sozialdemokratischen Kommentatoren der „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ von 1844, Landshut und J. Mayer, behaupteten, daß „diese Arbeit ... in gewissem Sinne die zentralste Arbeit von Marx“ sei. Sie bildet „den Knotenpunkt seiner ganzen Gedankenentfaltung, indem die Prinzipien seiner ökonomischen Analyse unmittelbar aus der Idee der ‚wahren Wirklichkeit des Menschen‘ entspringen“. ¹⁶⁶ Und noch mehr: Die Manuskripte werden als höchste Errungenschaft seines Genies bezeichnet, als „das einzige Dokument, das in sich die ganze Dimension des Marxschen Geistes umspannt“. ¹⁶⁷

[98] Die Bedeutung der „Manuskripte“ besteht nach Landshut und Mayer darin, daß sie den Weg für ein neues Verständnis des Marxismus im Sinne des ethischen Sozialismus weisen. Wie bekannt, reduziert der ethische Sozialismus im Gegensatz zum Marxismus das Wesen der sozialistischen Umgestaltung der Gesellschaft auf eine unbestimmte Forderung: Gewährleistung der Verwirklichung des Wesens des Menschen. Muß man beweisen, daß so eine Forderung die unterschiedlichsten, auch sich selbst ausschließende Interpretationen zuläßt? Sie ist für jeden, auch für die reaktionärste Spielart der bürgerlichen Ideologie annehmbar, deren Phraseologie mit der Praxis der Unterdrückung der menschlichen Persönlichkeit übereinstimmt.

S. Landshut und J. Mayer waren die ersten Interpreten der „Manuskripte“ von 1844, die vorschlugen, zum Kern der materialistischen Geschichtsauffassung die Lehre von der Entfremdung und ihrer Überwindung zu rechnen. Die berühmte Ausgangsthese des „Manifestes der Kommunistischen Partei“ – die Geschichte der Gesellschaft ist die Geschichte des Klassenkampfes – wurde auf neue Weise formuliert: „Alle bisherige Geschichte ist die Geschichte der Selbstentfremdung. des Menschen.“ ¹⁶⁸

S. Landshut und J. Mayer stellen die Manuskripte von 1844 faktisch der marxistischen These vom Befreiungskampf des Proletariats gegenüber. Folglich interpretieren sie die Lehre des Marxismus nicht einfach im Sinne der frühen Arbeiten von Marx, sondern entstellen den wirklichen Inhalt der Pariser Manuskripte, die, obwohl unvollendet, ein Werk des revolutionären kommunistischen Humanismus sind. Diese Verfälschung des Sinns und der Bedeutung der „Manuskripte“ von 1844 entspricht voll und ganz der opportunistischen Praxis der sozialdemokratischen Abkehr vom Marxismus.

Der unmittelbare Nachfolger von S. Landshut und J. Mayer wurde H. Marcuse, der 1932 seinen Artikel „Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus“ publizierte. „Diese Manuskripte“, so hieß es dort, „können die Diskussion. über den Ursprung und den ursprünglichen Sinn des Historischen Materialismus, ja, der ganzen Theorie des ‚wissenschaftlichen Sozialismus‘ auf einen neuen Boden stellen.“ ¹⁶⁹ Den Wert der „Manuskripte“ sieht Marcuse vor allem darin, daß hier der Mensch nicht als Vertreter einer bestimmten Klasse [99] aufgefaßt wird, sondern als Mensch schlechthin, als menschliches Individuum, als Persönlichkeit. Da wir den Inhalt der „Manuskripte“ von 1844 schon erörtert haben, ist es nicht notwendig zu erklären, daß Marcuse sie sehr einseitig interpretiert. Denn Marx unterscheidet sich darin von Feuerbach, daß er, indem er das Phänomen der entfremdeten Arbeit entdeckt, in ihr die Unterdrückung der Persönlichkeit des Proletariats aufdeckt.

Vom Standpunkt der „Manuskripte“ von 1844 charakterisiert der Gegensatz von Arbeit und Kapital das menschliche Wesen, und Marx unterstreicht mehrmals das tragische Verhältnis zwischen der anthropologischen Einheit der Menschen und ihrer Trennung in feindliche Klassen.

Diese Wahrheit ist Marcuse nicht unbekannt. Aber er betrachtet das menschliche Wesen im Sinn der philosophischen Anthropologie, indem er beliebige sozialökonomische Verhältnisse als dem Wesen des Menschen widersprechende betrachtet. Da in den „Manuskripten“ der Feuerbachsche Anthropologismus noch nicht überwunden ist, findet Marcuse in diesen einzelne, für seine Interpretation brauchbare Formulierungen. So folgt er S. Landshut und J. Mayer und stellt die „Manuskripte“ den Werken des reifen Marxismus gegenüber.

¹⁶⁶ S. Landshut u. J. P. Mayer, Die Bedeutung der Frühschriften von Marx für ein neues Verständnis, in: Karl Marx. Der historische Materialismus. Die Frühschriften, Bd. 1, S. XIII.

¹⁶⁷ Ebenda, S. XXVIII.

¹⁶⁸ Ebenda, S. XXXIII.

¹⁶⁹ H. Marcuse, Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus, in: Die Gesellschaft, Berlin 1932, Nr. 8, S. 136.

Die authentische Definition des Begriffs „Mensch“ zeigt nach Marcuse nur, daß der Mensch ein leidendes sterbliches Wesen mit unterschiedlichen Neigungen ist, das Willen und Verstand besitzt. Aber warum mißt Marx, der diese offensichtlichen und wesentlichen Eigenschaften des Menschen nicht negiert, der Erforschung des Gegensatzes von Kapital und Arbeit, der Lage des Proletariats eine so große Bedeutung bei? Die Sache ist die, sagt Marcuse, daß für Marx „ein ökonomisches Faktum schlechthin als die Verkehrung des menschlichen Wesens erscheint“.¹⁷⁰ Marcuse, das ist ganz offensichtlich, verfälscht Marx, der gerade in den „Manuskripten“ von 1844 die Möglichkeit und Notwendigkeit der Überwindung der Entfremdung auf der Grundlage des *gesellschaftlichen* Eigentums, d. h. auf der Grundlage bestimmter ökonomischer Verhältnisse begründet.

Marx vertrat die Auffassung (und davon haben wir schon gesprochen), daß das Privateigentum das menschliche Wesen entstellt und verkrüppelt. Dieser Gedanke von Marx wider-[100]spiegelt die Situation, die sich im Verlauf der Entwicklung des Kapitalismus herausgebildet hat, im Prinzip richtig wider. Es versteht sich, daß Marx in den „Manuskripten“ nicht negiert, sondern im Gegenteil unterstreicht, daß das Privateigentum an Produktionsmitteln in bestimmten historischen Grenzen eine notwendige und progressive Form der Entwicklung, der Bereicherung des menschlichen Wesens ist. Marx deckte den antagonistischen Charakter des kapitalistischen Fortschritts auf. Aber Marcuse stellt die Sache so dar, als ob Marx prinzipiell die Möglichkeit der Aufhebung der Entfremdung durch eine sozialökonomische Umgestaltung ausgeschlossen hätte.

Da nach Marcuse nicht historisch bestimmte ökonomische Verhältnisse die Quelle der Entfremdung bilden, sondern die Ökonomie allgemein, sieht er die Aufgabe darin, die objektive Bedingtheit des gesellschaftlichen Lebens durch die gesellschaftliche Produktion, die Ökonomie zu liquidieren. Marcuse stellt der sozialen Revolution des Proletariats die anthropologische „Revolution“ entgegen, die die Unterdrückung des sinnlichen Lebens der Menschen durch die ökonomischen Verhältnisse, beseitigt.¹⁷¹ Die Grundlage für diese Konzeption will Marcuse bei Marx finden, wobei er diesen als seinen nicht konsequenten Vorgänger bezeichnet.

Die antimarxistische anthropologische Interpretation der „Manuskripte“ von 1844 erfuhr in dem Artikel von Hendrik de Man „Der neu entdeckte Marx“, der ebenfalls 1932 erschien, eine weitere Entwicklung. Auf dieses Werk des sozialdemokratischen Revisionismus müssen wir näher eingehen, weil es in noch größerem Umfang als die bereits genannten Arbeiten den späteren Entstellungen der „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ und des ganzen Marxismus den Weg gebahnt hat.

De Man behauptet, genau wie seine Vorgänger, daß die „Manuskripte“ eine entscheidende Bedeutung für das Verständnis des Grundgedankens der Marxschen Lehre haben. Sie geben „einen entscheidenden Anstoß“ dafür, „die Frage des Verhältnisses zum Marxismus als Frage des Verhältnisses von Marx zum Marxismus neu zu stellen.“¹⁷² De Man bemüht sich zu beweisen, daß die wahren Auffassungen von Marx nur in den Manuskripten von 1844 eine adäquate Widerspiegelung finden. Diese Ansichten, so hebt de Man hervor, unterscheiden sich prinzipiell von dem, was man Marxismus nennt und als Marxis-[101]mus propagiert. Es ist notwendig, so behauptet er, den „humanistischen Marxismus“ von Marx vom „materialistischen Marxismus“, der ernste Einwände hervorrufe, zu unterscheiden.

De Maas Grundkonzeption besteht darin, den Marx der „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ dem Verfasser des „Kapitals“ und der „Kritik des Gothaer Programms“ gegenüberzustellen. Dies schließt nach de Man nicht aus, daß sich zwischen der „humanistischen“ und der materialistischen Entwicklungsphase des Marxismus gemeinsame Züge feststellen lassen.

¹⁷⁰ Ebenda, S. 140.

¹⁷¹ „... die Befreiung des Eros“, schrieb später Marcuse, indem er diese Auffassung entwickelt, „könnte neue, dauerhafte Werkbeziehungen schaffen.“ (H. Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1967, S. 154) Indem er im weiteren Verlauf seine These von der anthropologischen „Revolution“ erläutert, behauptet er: „Die Reaktivierung polymorpher und narzißtischer Sexualität stellt keine Bedrohung der Kultur mehr dar und kann selber der Kulturentwicklung dienen, wenn der Organismus nicht als ein Instrument entfremdeter Arbeit existiert, sondern als ein Subjekt der Selbstrealisierung – mit anderen Worten, wenn sozial nützliche Arbeit gleichzeitig auch die echte Befriedigung eines individuellen Bedürfnisses darstellt.“ (Ebenda, S. 207) Es ist klar, daß diese Konzeption nicht auf die Werke des jungen Marx zurückgeht, sondern auf die psychoanalytische Soziologie S. Freuds.

¹⁷² H. de Man, *Der neuentdeckte Marx*, in: *Der Kampf*, Wien 1932, H. 6, S. 276.

De Man behauptet sogar, daß ausnahmslos alle Thesen der „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ als Thesen des reifen Marxismus aufzufassen sind. Es sei aber so, meint er, daß Marx diese Thesen dann sozusagen vergessen habe und sie in seine späteren Werke nicht eingegangen seien. Deshalb sehe es so aus, als ob Marx von diesen Thesen abgerückt sei, als ob sie für den Verfasser des „Kapitals“ unannehmbar seien. Wenn dieser falsche Eindruck beseitigt und auf die Unterscheidung zwischen Marx' Frühschriften und seinen späteren Werken verzichtet werde, dann wolle er, de Man, auf den Revisionismus verzichten, da seine Kritik des Marxismus von einer Position geführt werde, „die sich in wesentlichen Punkten mit der des humanistischen Marx aus den vierziger Jahren deckt“.¹⁷³

Das Programm für die Überprüfung der Grundthesen des Marxismus wurde von de Man mit lobenswerter Offenheit formuliert: Absage an die materialistische und revolutionäre Lösung des Problems der sozialistischen Umgestaltung der Gesellschaft unter der Flagge: Rückkehr zum „wahren“ Marx.

In den vorangegangenen Abschnitten unserer Arbeit wurde gezeigt, daß Marx in den Manuskripten von 1844 dem Wesen nach schon die materialistische und humanistische Anschauung darlegt und begründet, ungeachtet dessen, daß er noch nicht völlig mit dem anthropologischen Materialismus Feuerbachs gebrochen hat, was besonders in seiner Darstellungsweise und der Terminologie zum Ausdruck kommt. Es ist klar, und auch darüber haben wir schon gesprochen, daß bestimmte Mängel in der Darstellung Unklarheiten über den Inhalt der erörterten Probleme selbst beinhalten. Das besagt aber nur, daß man die „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ nicht als Werk des reifen Marxismus bezeichnen kann. In den Manu-[102]skripten gibt es Thesen, die im Prinzip mit der Lehre des Marxismus unvereinbar sind, und Thesen, die korrigiert oder in den späteren Arbeiten richtiger, d. h. wissenschaftlich formuliert wurden.

De Man, der die Manuskripte von 1844 zum Ausgangspunkt für eine Revision des Marxismus erklärt, versucht beharrlich zu zeigen, daß diese Arbeit der einzige authentische Ausdruck der Auffassungen des Marxismus ist. De Man geht noch weiter, wenn er schreibt, daß Marx in seinen folgenden Arbeiten infolge Krankheit und materieller Schwierigkeiten und aus anderen Gründen sich zu solcher Höhe nie wieder erhoben habe.¹⁷⁴

Die „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ sind zweifellos ein geniales Werk. Aber der Versuch, diese frühe Arbeit von Marx als sein bedeutendstes Werk zu werten, hat ein ganz bestimmtes Ziel, die Bedeutung des „Kapitals“ und anderer Werke, in denen Marx seine Lehre systematisch entwickelt und streng wissenschaftlich begründet, herabzusetzen. Die „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ von 1844 als Höhepunkt des „humanistischen Marxismus“, dem der „ökonomische Marxismus“ folgt, darzustellen, bedeutet, den wirklich humanistischen Inhalt der wissenschaftlichen Ideologie der Arbeiterklasse zu entstellen. Konstantinow hat recht, wenn er unterstreicht: „Und wie hoch wir auch die frühen Werke des jungen Marx schätzen, so sind die grundlegenden humanistischen Ideen und Prinzipien, das reife Wesen des marxistischen revolutionären Marxismus nicht nur in ihnen und vor allem nicht hauptsächlich in ihnen enthalten.“¹⁷⁵

Die wirkliche Bedeutung und den Sinn der Manuskripte von 1844 kann man nur dann richtig verstehen, wenn man sie in Verbindung mit den vorangegangenen und besonders mit den folgenden Werken von Marx betrachtet, die nicht nur die Grundthesen dieser frühen Arbeiten von Marx weiterentwickeln, sondern auch korrigieren. Einen völlig anderen Weg ging de Man, der vom Standpunkt der Manuskripte von 1844 (deren wirklichen Inhalt er außerdem noch entstellt) die nachfolgenden Arbeiten von Marx einschätzt, deren Mangel er darin sieht, daß ihre grundlegenden Thesen mit einigen Thesen der Manuskripte unvereinbar sind.

Die analytische Methode de Mans entspricht nicht dem Geist einer wirklichen wissenschaftlichen Untersuchung. Er [103] reißt einzelne Formulierungen aus dem Kontext, stellt sie den Grundauffassungen von Marx und Engels entgegen, die systematisch in ihren klassischen Werken entwickelt wurden, interpretiert die Feuerbachsche Phraseologie der Manuskripte als adäquaten begrifflichen

¹⁷³ Ebenda.

¹⁷⁴ Ebenda, S. 275-276.

¹⁷⁵ F. W. Konstantinow, Marx und der Humanismus, in: Der Marxismus unserer Epoche, Moskau 1968, S. 164.

Ausdruck ihres Inhalts und verwandelt letztlich Marx in einen bürgerlichen Humanisten, in einen Gegner des Materialismus.

Wir haben schon bei der Behandlung der Manuskripte darauf verwiesen, daß Marx sich in dieser Zeit nicht als Materialist bezeichnet, wenn er auch schon im wesentlichen die materialistische Weltauffassung darlegt. De Man benutzt diesen Umstand und behauptet, daß Marx nicht Materialist, sondern „Realist“ sei und den Geist wie die Materie „der umfassenderen Wirklichkeit des Lebens in seiner passiv-aktiven, unbewußt-bewußten Totalität unterordne“.¹⁷⁶ So macht de Man aus Marx einen Anhänger der irrationalistischen „Lebensphilosophie“, deren Grundbegriff der Begriff des Lebens ist, der es angeblich ermöglicht, sich über den Gegensatz von Geist und Materie zu erheben. Eine solche Interpretation der philosophischen Auffassungen von Marx benötigt de Man, um die materialistische Geschichtsauffassung (deren Existenz er in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ nicht negieren kann) nicht als eine dem Idealismus entgegengesetzte philosophische Lehre zu interpretieren, sondern einfach als antispekulative Methodologie der Sozialforschung.

Am Anfang seines Aufsatzes behauptet de Man, Marx verwende die Begriffe „Materie“ und „Materielles“ zur Bezeichnung des Realen, Konkreten, Sinnlichen.¹⁷⁷ Im Schlußteil seines Aufsatzes verkündet de Man bereits kategorisch, daß nach Marx die materielle Produktion und die Ökonomie nur im Kapitalismus die entscheidende Grundlage der gesellschaftlichen Entwicklung sei. Mit Aufhebung des Privateigentums und der Entfremdung würden die für die Entwicklung der Gesellschaft bestimmenden Kräfte wieder – wie dies schon in der vorkapitalistischen Zeit gewesen sei – die menschlichen Bedürfnisse, Sinne und Emotionen sein. „Die fundamentalen, dauernden menschlichen Antriebe dazu sind nicht ökonomische Interessen – die herrschen nur unter dem Privateigentum vor als Form der Entmenschlichung –, sondern Lebensbedürfnisse, die der Mensch nur durch den Menschen befriedigen kann und [104] deren vollendetster Ausdruck die Liebe der Menschen zu den Menschen ist.“¹⁷⁸ Und diese sentimentale idealistische Konzeption, die die Produktion der materiellen Güter mit der für den Kapitalisten charakteristischen Profitgier gleichsetzt, wird für das Wesen der materialistischen Geschichtsauffassung und des marxistischen Humanismus ausgegeben.

Marx erklärt in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“, daß die Arbeit, die Produktion, die bestimmende Grundlage der Weltgeschichte bildet. Der sozialdemokratische Theoretiker dagegen unterstellt dem Begründer des Marxismus die idealistische Anschauung, wonach der Gang des gesellschaftshistorischen Prozesses durch die Bedürfnisse, die Gefühle, die Emotionen der Menschen bestimmt wird. Damit wird die Tatsache ignoriert, daß die Bedürfnisse der menschlichen Individuen nicht unabhängig vom gesellschaftshistorischen Prozeß existieren; ihre Vielfalt, ihre qualitative Bestimmtheit werden durch diesen Prozeß und seine materielle Grundlage bedingt.

Wir sind absichtlich so ausführlich auf die Konzeption von de Man eingegangen, obwohl er diese schon vor 40 Jahren entwickelt hat, weil sie besonders deutlich das Bemühen der Gegner des Marxismus, die frühen Arbeiten von Marx seinen reifen Werken gegenüberzustellen, zum Ausdruck bringt.

Es mag unverständlich sein, daß diese Forscher, die Anspruch auf wissenschaftliche Gründlichkeit erheben, sich erlauben, einer so fundamentalen Arbeit wie „Das Kapital“ Marx' unvollendete fragmentarische Manuskripte von 1844 gegenüberzustellen, die Marx, wie bekannt, nicht für den Druck bestimmt hat. Die Logik des ideologischen Kampfes gegen den Marxismus zwingt seine Gegner, völlig unlogische Positionen zu beziehen.

Wir haben schon in der Einleitung gezeigt, daß die Gegenüberstellung der frühen Arbeiten von Marx und der Werke des reifen Marxismus in der Gegenwart die paradoxe Form der Beseitigung des Unterschiedes zwischen diesen und den anderen Werken annimmt. Diese neue Methode der Interpretation des Marxismus ist zweifellos präziser als die vereinfachte und tendenziöse Überbewertung der

¹⁷⁶ H. de Man, Der neuentdeckte Marx, in: Der Kampf, Wien 1932, H. 6, S. 272.

¹⁷⁷ Ebenda, H. 5, S. 266.

¹⁷⁸ Ebenda, H. 6, S. 272.

„Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ von 1844 gegenüber allen späteren Forschungen von Marx. Mit dieser neuen Art der Interpretation des [105] Marxismus wollen seine Kritiker zeigen, daß die Grundthesen des Marxismus dem Wesen nach in den frühen Werken von Marx enthalten sind. Wir bringen einige Beispiele, die, wie, wir hoffen, den subjektivistischen, unwissenschaftlichen und äußerst tendenziösen Charakter einer solchen Interpretation des Marxismus überzeugend zeigen.

1837 schreibt der neunzehnjährige Marx, Student der Berliner Universität, einen interessanten, inhaltsreichen Brief an seinen Vater, in dem er über sein Studium, seine Gedanken und seine Beschäftigung mit der Hegelschen Philosophie und dem Junghegelianismus berichtet. Das ist leider der einzige Brief von Marx an seinen Vater, der erhalten geblieben ist, zweifellos ein wichtiges Dokument seiner intellektuellen Biographie. Wir sehen die Entwicklung eines Genies, sein beharrliches weltanschauliches Suchen, sein kritisches Verhältnis zu den philosophischen Lehren Fichtes und Kants, seinen Versuch, die Hegelsche Dialektik zu begreifen, usw. Wie groß die Bedeutung dieses Dokuments auch ist, es gibt keinerlei Grundlage für jene Schlußfolgerungen, die von einigen dem Marxismus fremden Kommentatoren der Marxschen Lehre gezogen werden. So behaupten z. B. S. Landshut und J. Mayer, daß in diesem Brief „im Keim schon das Ganze der Marxschen Position“¹⁷⁹ enthalten sei. Das heißt, das sich die Marxsche Lehre logisch aus den Thesen ergibt (und noch dazu idealistischen), die er in seinem Jugendbrief ausgesprochen hat. Es ist ganz offensichtlich, daß S. Landshut und J. Mayer die Lehre von Marx auf allgemeine humanistische Überlegungen zurückführen, indem sie ihren konkreten philosophischen, ökonomischen und sozialistischen Inhalt ignorieren. Den logischen Abschluß eines solchen Herangehens an die ersten Dokumente der intellektuellen Biographie von Marx (dazu gehört auch sein Abiturienten-Aufsatz „Betrachtungen eines Jünglings bei der Wahl eines Berufes“) bildet die Erklärung des offenen Antikommunisten K. H. Breuer, der behauptet, daß alles, was Marx zum Kommunismus geführt habe, bereits „in der Struktur seiner Persönlichkeit von vornherein enthalten gewesen“¹⁸⁰ sei. Es ist nicht schwer zu verstehen, daß ein solches Herangehen an den Marxismus seinen sozial-politischen Inhalt, seine Bedeutung für die Befreiungsbewegung des Proletariats völlig negiert.

Es ist bekannt, wieviel Raum in den Marxschen Unter-[106]suchungen die Analyse, die theoretische Verallgemeinerung der ökonomischen und politischen Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft, der historischen Erfahrungen der Arbeiterbewegung einnehmen. Arbeiten wie „Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850“, „Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte“, die in der „Neuen Rheinischen Zeitung“ und in anderen Periodika veröffentlichten Artikel und „Das Kapital“ (alle vier Bände) legen Zeugnis dafür ab, daß die theoretischen Forschungsergebnisse von Marx auf einer genauen Untersuchung eines ungeheuren Tatsachenmaterials beruhen. Das ignorieren die Gegner des Marxismus, die heute behaupten, daß Marx in all seinen Arbeiten, von den Frühschriften bis zu seinen späteren Werken, dem Wesen nach von seinen Jugendideen beherrscht worden sei und die wirklichen Entwicklungstendenzen der bürgerlichen Gesellschaft nicht berücksichtigt habe. Indem sie den Marxismus von der historischen Erfahrung, die seine Begründer so genial erfaßt und verallgemeinert haben, trennen, bemühen sich die neuesten Kritiker des Marxismus, zu beweisen, daß diese Lehre und besonders die Grundthesen, die sich angeblich in den ersten Arbeiten des jungen Marx „herausgebildet“ haben, auf Grund seiner „Biographie“ keinen wissenschaftlichen Charakter haben können. Tucker erklärt z.B., daß die „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ von 1844, die er das „erste Marxsche System“ nennt, alle späteren Arbeiten von Marx bestimmen, als ob diese nicht mehr als Varianten zum Thema von 1844 wären. Jetzt, so schreibt Tucker, zeigt „das neue Bild ... ihn nicht als den Analytiker der Gesellschaft, der er sein wollte, sondern eher als einen Moralisten oder als so etwas wie einen religiösen Denker. Die alte Ansicht, daß der ‚wissenschaftliche Sozialismus‘ ein wissenschaftliches System sei, macht mehr und mehr der Meinung Platz, daß es im Kern ein ethisches oder religiöses Gedankensystem ist.“¹⁸¹

¹⁷⁹ S. Landshut u. J. P. Mayer, Die Bedeutung der Frühschriften von Marx für ein neues Verständnis, in: Karl Marx, Der historische Materialismus a. a. O., S. XV.

¹⁸⁰ K. Breuer, Der junge Marx. Sein Weg zum Kommunismus, Köln 1954, S. 64.

¹⁸¹ R. Tucker, Karl Marx. Die Entwicklung seines Denkens von der Philosophie zum Mythos, München 1963, S. 2.

Der Inhalt der „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ von 1844, den wir in den vorangegangenen Kapiteln dieser Arbeit betrachtet haben, bietet keine Grundlage für die Schlußfolgerungen, die Tucker zieht. Der Atheismus tritt schon in seiner Doktordissertation mit seiner ganzen Bestimmtheit zutage. Tucker jedoch bezeichnet Marx' Überzeugung, daß die Herrschaft des Kapitals über die Arbeit, die Ausbeutung des [107] Menschen durch den Menschen nicht ewig ist, daß die Klassengesellschaft durch die klassenlose Gesellschaft unausbleiblich ersetzt wird, als ein „religiöses“ Element. Marx hat seine Überzeugung in allen seinen ökonomischen Arbeiten wissenschaftlich und systematisch begründet. Aber den Apologeten des Kapitalismus ist diese wissenschaftliche Auffassung des historisch vergänglichen Charakters der kapitalistischen Produktionsweise nicht mehr als ein „religiöser“ Glaube.

Es ist nicht schwer zu verstehen, daß Tucker, wenn er über den „ethischen“ Charakter der Marxschen Lehre spricht, die revolutionäre Unversönlichkeit von Marx mit jeder Unterdrückung der menschlichen Persönlichkeit, seinen leidenschaftlichen Kampf für die soziale Befreiung der Unterdrückten und Ausgebeuteten meint. Die Tatsache, daß Marx ein großer Revolutionär, ein leidenschaftlicher Kämpfer für die soziale Befreiung der Arbeiterklasse ist, interpretieren die Antimarxisten als „Subjektivität“, indem sie die Notwendigkeit eines wissenschaftlich begründeten Herangehens an die sozialen Probleme ignorieren. Aber die revolutionäre Praxis des Marxismus basiert, wie bekannt, auf der revolutionären wissenschaftlichen Theorie. Die Einheit von Wissenschaftlichkeit und revolutionärem Verhalten unterscheidet den Marxismus qualitativ von allen vorangegangenen revolutionären Theorien, die keinen wissenschaftlichen Charakter hatten. „Der Marxismus“, schreibt Lenin, „unterscheidet sich von allen anderen sozialistischen Theorien durch eine hervorragende Vereinigung von absoluter wissenschaftlicher Nüchternheit in der Analyse der objektiven Sachlage und des objektiven Entwicklungsganges mit der entschiedensten Anerkennung der Bedeutung der revolutionären Energie, der revolutionären Schaffenskraft, der revolutionären Initiative der Massen und natürlich auch der einzelnen Personen, Gruppen, Organisationen und Parteien, die es verstehen, Verbindungen mit den einen oder anderen Klassen ausfindig zu machen und zu realisieren.“¹⁸²

Vom Standpunkt des bürgerlichen Ideologen schließen sich Wissenschaftlichkeit und revolutionäres Verhalten prinzipiell aus. Sie sind mit der bürgerlichen Ideologie unvereinbar, die infolge ihres klassenmäßig begrenzten Inhalts prinzipiell unwissenschaftlich ist. Aber die Arbeiterklasse, deren Kampf gegen den Kapitalismus von jeder klassenmäßigen Beschränkt-[108]heit frei ist, schafft durch ihre Theoretiker nicht nur die revolutionäre, sondern auch die wissenschaftliche sozialistische Ideologie. Diese Tatsache wird von den Gegnern des Marxismus nicht nur abgelehnt, sie können sie auch nicht verstehen. „Marx“, so schreibt der französische rechte Sozialist, M. Rubel, „kam zur proletarischen Bewegung durch ethische Auffassungen. Er kam nicht durch die Wissenschaft zum Sozialismus, indem er im Verlauf einer langen Zeit die materiellen und historischen Bedingungen und Möglichkeiten der sozialistischen Revolution studierte und durchdachte.“¹⁸³ Diese Behauptung ist unabhängig von der Hervorhebung moralisch stimulierender Motive in der theoretischen und praktischen Tätigkeit von Marx eine Entstellung des Marxismus als der Lehre, die zuerst das Todesurteil über den Kapitalismus gesprochen hat und sich erst danach mit seiner Begründung beschäftigte. Rubel negiert den wissenschaftlichen Charakter des Marxismus auf der Grundlage, daß Marx und Engels gegen die kapitalistische Ordnung auftraten, noch bevor sie die wissenschaftliche Theorie der Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise, die die historische Unvermeidbarkeit der sozialistischen Umgestaltung der Gesellschaft begründet, schufen. Aber die Sache ist nicht so einfach, wie sich das Rubel und seine Anhänger vorstellen.

Die reifen Werke des Marxismus haben nichts gemein mit einer moralisierenden Kritik des Kapitalismus, deren Elemente wir in den frühen Werken von Marx und Engels finden.¹⁸⁴ Eine solche Form

¹⁸² W. I. Lenin, Gegen den Boykott, in: Werke, Bd. 13, Berlin 1963, S. 23.

¹⁸³ M. Rubel, Karl Marx, essai de biographie intellectuelle, Paris 1957, p. 114.

¹⁸⁴ Folglich muß man hervorheben, daß Marx und Engels schon in der zweiten Etappe der Herausbildung des Marxismus, d. h. im Prozeß der Begründung seiner Ausgangsthesen, die Unhaltbarkeit der moralisierenden Kritik des Kapitalismus aufzeigten. So schreiben Marx und Engels in der „Heiligen Familie“ über die Lehre von Mandeville: „Er beweist, daß die Laster in der heutigen Gesellschaft unentbehrlich und nützlich sind. Es war dies keine Apologie der heutigen Gesellschaft.“ (F. Engels/K. Marx, Die Heilige Familie, in: MEW, Bd. 2, Berlin 1957, S. 138-139) Diese materialistische Fragestellung ist ein

der Kritik der bürgerlichen Gesellschaft betrachteten die Begründer des Marxismus als unwissenschaftlich. Im Marxschen „Kapital“ wird die historische, d. h. unter bestimmten Bedingungen gesetzmäßige Notwendigkeit des Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus durch gewissenhafte Untersuchungen der objektiven Entwicklungsgesetze der kapitalistischen Produktionsweise bewiesen. Auf diese Weise sind die Werke des reifen Marxismus die dialektische Negation jener theoretischen Positionen, die Marx und Engels in ihren frühen Werken vertraten. Dies ist der Übergang vom Abstrakten zum Konkreten, zur historisch und ökonomisch begründeten Negation der kapitalistischen Produktionsverhältnisse.

Lenin zeigt, daß die „früheren Sozialisten meinten, es reiche zur Begründung ihrer Anschauungen aus, wenn sie die Unterdrückung der Massen unter dem herrschenden Regime auf-[109]deckten und die Vorzüge einer Ordnung darlegten, in der jeder das, was er selbst erarbeitet hat, auch erhält, und wenn sie die Übereinstimmung dieser idealen Ordnung mit der ‚menschlichen Natur‘, mit dem Begriff eines sittlich-vernünftigen Lebens usw. nachwiesen. Marx hielt es nicht für möglich, sich mit einem solchen Sozialismus zufriedenzugeben. Er beschränkte sich nicht darauf, die moderne Gesellschaftsordnung zu charakterisieren, einzuschätzen und zu verwerfen, sondern erklärte sie wissenschaftlich, indem er diese moderne, in den verschiedenen europäischen und nichteuropäischen Staaten unterschiedlich gestaltete Gesellschaftsordnung auf eine allgemeine Grundlage zurückführte – auf die kapitalistische Gesellschaftsformation, deren Funktions- und Entwicklungsgesetze er einer objektiven Analyse unterwarf (er zeigte, daß die Ausbeutung in dieser Ordnung *notwendig* ist). Eben- sowenig hielt er es für möglich, sich mit der Behauptung zu begnügen, daß allein die sozialistische Gesellschaftsordnung der menschlichen Natur entspreche, wie die großen utopischen Sozialisten und ihre armseligen Epigonen, die subjektiven Soziologen sagten. Mit Hilfe derselben *objektiven* Analyse der kapitalistischen Gesellschaftsordnung wies er nach, daß diese sich *notwendig* in die sozialistische verwandeln wird.“¹⁸⁵ Es ist nicht schwer zu verstehen, daß die Bemerkungen Lenins über die früheren sozialistischen Lehren sich auch in gewisser Beziehung auf die frühen Werke von Marx und Engels beziehen, in denen sie die sozialistische Negation des Kapitalismus nicht so sehr mit ökonomischen Argumenten als vielmehr mit Hinweisen auf die Widersprüche in der Natur des Menschen und der kapitalistischen Ordnung begründeten. Folglich kann man die Werke des reifen Marxismus nicht nur als Fortsetzung der frühen Arbeiten von Marx und Engels betrachten, sondern auch als Trennung von einem bestimmten Kreis, für den diese Ideen charakteristisch sind.

Wir bringen noch ein weiteres Beispiel. Der französische Soziologe, M. Rodinson, versucht zu beweisen, indem er auf die frühen Werke von Marx verweist, daß Marx' philosophische Lehre sich nicht in langer, gründlicher Forschungsarbeit herausgebildet habe, sondern unter dem Einfluß einer bestimmten Ideologie, die wie jede Ideologie voreingenommen, unwissenschaftlich sei. M. Rodinson, der die philosophischen Auffassun-[110]gen von Marx und seine sozial-politische Orientierung miteinander vergleicht, erklärt: „Es besteht eine maximale Abhängigkeit der Marxschen Philosophie von Ideologie. Seine philosophischen Auffassungen äußerte Marx in einer Epoche, als er noch nicht begonnen hatte, seine reifen Werke zu schaffen.“¹⁸⁶ Die Art, mit der Rodinson die Entstehung der Marxschen philosophischen Lehre charakterisiert, läßt außer acht, daß Marx' philosophische Auffassungen sich bei der Formierung des Marxismus wesentlich veränderten. Was die Werke des reifen Marxismus betrifft, so *entwickelt* Marx dort seine philosophische Lehre weiter und bereichert sie mit neuen Thesen, die prinzipielle Bedeutung haben.

Die Fehlerhaftigkeit der These von Rodinson besteht nicht nur darin, daß er die philosophischen Ansichten von Marx als unveränderliche, von vornherein gegebene ideologische Auffassungen darstellt. Die Gegenüberstellung von Philosophie und sozial-politischen Auffassungen ist unhaltbar: Die Philosophie spiegelt immer bestimmte soziale Interessen wider, darin erschöpft sich freilich nicht ihr

direkter Hinweis auf die kraftlose, moralisierende Kritik des Kapitalismus, die ihre Hoffnung an das Scheitern des Kapitalismus, durch die dem kapitalistischen Lebensstil eigene Amoralität knüpft.

¹⁸⁵ W. L. Lenin, Was sind die „Volksfreunde“ und wie kämpfen sie gegen die Sozialdemokraten?, in: Werke, Bd. 1, Berlin 1968, S. 149-150.

¹⁸⁶ M. Rodinson, Sociologie marxiste et ideologie marxiste, in: Marx and contemporary scientific thought, Montan 1969, p. 69.

Inhalt, aber dadurch wird er wesentlich charakterisiert. Die These, daß einer Philosophie, die ihrer sozialen Orientierung beraubt ist, jede Einstellung zu beliebigen Werten fehlen muß, und der Beweis dieser These, die prinzipielle Bedeutung hat, sind ein Element der von Marx und Engels vollzogenen Umwälzung in der Philosophie.

Folglich müssen wir die Frage anders stellen: Mit welcher ideologischen Orientierung sind die philosophischen Auffassungen von Marx und Engels verbunden? Die Antwort auf diese Frage finden wir übrigens auch bei M. Rodinson: „Marx geht, wie wir schon sagten, von einer ideologischen Vorauswahl aus, deren Ursprung in bestimmten Traditionen des XVIII. Jahrhunderts verwurzelt ist. Die Werte, die er auswählt, sind Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit aller Menschen.“¹⁸⁷ Was gefällt Rodinson nicht an diesen Idealen der französischen bürgerlichen Revolution, deren Undurchführbarkeit im Rahmen der kapitalistischen Gesellschaft keineswegs ihre prinzipielle Undurchführbarkeit beweist?

Rodinson teilt prinzipiell nicht die Überzeugung von Marx, daß die „Möglichkeit einer radikalen Verbesserung der Gesellschaft“¹⁸⁸ besteht. Er lehnt vorbehaltlos die sozialistische Alternative zu der von ihm geteilten [111] bürgerlichen ideologischen Konzeption „der allmählichen Verbesserung des Menschen durch Bildung, moralische Erziehung, technischen Fortschritt usw.“¹⁸⁹ ab.

Das Wesen der Beschuldigung Marx' durch Rodinson besteht letztlich nicht nur darin, daß Marx in seiner Philosophie eine bestimmte ideologische Orientierung verfolgt, sondern daß er seine Philosophie nicht auf die liberale bürgerliche Ideologie orientiert. Es ist charakteristisch, daß die revolutionäre sozialistische Umgestaltung der Gesellschaft dargestellt wird als eine Umgestaltung, die die „Verbesserung des Menschen“ durch Bildung, durch moralische Erziehung, durch den technischen Fortschritt ausschließen. Rodinson stellt der sozialistischen Ideologie die bürgerliche Ideologie entgegen und gibt diese als eine rein wissenschaftliche, nichtideologische Betrachtung des Marxismus aus.

Wir sehen, daß die Kritiker des Marxismus sich auch deshalb den frühen Werken des Marxismus zuwenden, um deren tatsächliche (manchmal auch scheinbare) Unzulänglichkeiten oder Verirrungen als der Lehre des Marxismus eigen darzustellen. Auf der einen Seite gibt es eine demonstrative Überbetonung der frühen Werke von Marx, auf der anderen Seite schreibt man dem Marxismus, dessen Entwicklung mehr als 130 Jahre umfaßt, Merkmale jener Werke von Marx zu, in denen er erst zum Begründer des wissenschaftlichen Sozialismus wurde. Diese falsche antimarxistische Interpretation der frühen Werke von Marx und Engels muß man besonders bei der Betrachtung des Problems der Entfremdung beachten, das, wie aus der vorangegangenen Darlegung ersichtlich ist, eine zentrale Stellung in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ von 1844 einnimmt.

Im 19. Jahrhundert (und im ersten Viertel des 20. Jahrhunderts) behaupteten die bürgerlichen Kritiker (und auch viele Sozialdemokraten), daß es in den Werken von Marx und Engels keine Philosophie gebe, daß sie prinzipiell von der philosophischen Begründung ihrer kommunistischen Anschauungen Abstand genommen hätten, da sie diese im Prinzip als unwissenschaftlich bezeichneten. Am Ende des vorigen Jahrhunderts behauptete der russische Volkstümler Michailowski, daß „Das Kapital“ einen „Mont Blanc von Tatsachen“ darstelle, aber keinerlei philosophische oder soziologische Theorie enthalte. [112] Und K. Kautsky schrieb, als er einen Brief eines sozialdemokratischen Arbeiters beantwortete: „Ich verstehe darunter (unter dem Marxismus) keine Philosophie, sondern eine Erfahrungswissenschaft, eine besondere Auffassung der Gesellschaft.“¹⁹⁰

In den letzten dreißig, vierzig Jahren hat sich die Lage grundlegend geändert. Die Existenz der marxistischen Philosophie kann man schon nicht mehr leugnen, und die bürgerlichen Kritiker versuchen, die Anerkennung der Tatsache, daß die marxistische Philosophie wirklich existiert, zu ihrem Vorteil zu nutzen. Jetzt behaupten die Kritiker des Marxismus, daß die ganze Marxsche Lehre nur Philosophie sei, und zwar spekulative Philosophie.

¹⁸⁷ Ebenda, S. 74.

¹⁸⁸ Ebenda.

¹⁸⁹ Ebenda.

¹⁹⁰ Der Kampf, H. 10, Wien 1909, S. 452.

Was die politische Ökonomie und den wissenschaftlichen Kommunismus betrifft, so sind diese, entsprechend dieser neuesten antimarxistischen Version, das Resultat der spekulativen Deduktion aus der philosophischen Grundkonzeption von Marx – der Entfremdungskonzeption. Die ökonomischen, historischen und politischen Fakten, von denen Marx ausging, die er genial in ihrer Wechselwirkung, Bewegung und Entwicklung analysierte, sind nur Illustrationen, Beispiele, speziell ausgewählt zur Darlegung der Entfremdungstheorie.

Folglich war die marxistische Theorie bereits geschaffen, völlig entwickelt, noch bevor jene Fakten, deren Erforschung ihren grundlegenden Inhalt bildet, untersucht und analysiert waren. Die marxistische Theorie, so behaupteten seine Kritiker, besteht nicht aus einer wissenschaftlichen Verallgemeinerung von Fakten. Auf diese Weise verwandeln die neuesten Vertreter des Antimarxismus die Theorie des Marxismus, die geniale theoretische Zusammenfassung des welthistorischen Prozesses, in eine Spielart des Hegelianismus oder in eine abstrakt humanistische Lehre vom Feuerbachschen Typ oder schließlich in eine irrationalistische Theorie existentialistischer Prägung.

J. Hyppolite, dessen Arbeiten über Hegel und Marx sehr bekannt sind, ist einer der Verfasser der in der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie populären Interpretation des wissenschaftlichen Kommunismus im Geiste der Hegelschen Theorie der Entfremdung. Er schreibt „Die fundamentale Idee, die als Quelle des ganzen marxistischen Denkens erscheint, die Idee der Entfremdung, wurde von Hegel und Feuerbach entlehnt. Ich bin der Meinung, daß man ausgehend von dieser Idee und [113] der Bestimmung der menschlichen Befreiung als aktiven Kampf des Menschen im Verlauf der Geschichte gegen jede Entfremdung seines Wesens, in welcher Form sie auch immer auftrat, die marxistische Philosophie in ihrer Gesamtheit am besten erklären und die Struktur des Hauptwerks von Marx, ‚Das Kapital‘, verstehen kann.“¹⁹¹

Wenn Hyppolite beweist, daß die Struktur des „Kapitals“ von Marx dem Wesen nach die gleiche Struktur besitzt wie die „Phänomenologie des Geistes“ von Hegel, so geht Bonnel, der rechtssozialistische Kritiker des Marxismus, noch weiter: Sein Ziel besteht darin, mit Hilfe der Entfremdung den hauptsächlichsten Inhalt des wissenschaftlichen Kommunismus „zu erklären“. In seinem Artikel „Hegel und Marx“ behauptet der unter der Flagge des Sozialismus auftretende Theoretiker, daß der Hegelianismus dem Marxismus immanent sei, daß deshalb die Hegelsche Philosophiegeschichte das Wichtigste in der Marxschen Lehre sei, als hätte Marx von Hegel „eine bestimmte Grundkonzeption des Menschen und der Geschichte, die er niemals anzweifelte“, übernommen.¹⁹²

Diese „Grundkonzeption“, das versteht sich, ist die Konzeption der Entfremdung.

Bonnel ignoriert den Gegensatz der materialistischen und kommunistischen Auffassungen von Marx und der idealistischen und bürgerlichen Auffassungen von Hegel und behauptet, daß Marx, genau wie Hegel, die Auffassung vertritt, daß „das Leben des Menschen solange einen dualistischen, im Inneren gebrochenen, entfremdeten Charakter hat, solange die Geschichte faktisch diese Entfremdung und Selbstzerrissenheit nicht überwindet“.¹⁹³ Aber die Marxsche Auffassung der realen sozialökonomischen Entfremdung, der Ausbeutung der Werktätigen und der tatsächlichen Wege ihrer

¹⁹¹ J. Hyppolite, *Études sur Marx et Hegel*, Paris 1955, p. 147. Indem Hyppolite eine den Fakten nicht entsprechende philosophische Interpretation der ökonomischen Lehre von Marx entwickelt, behauptet er, daß die Struktur und der grundlegende Inhalt des „Kapitals“ von Marx den Aufbau und die wichtigsten Ideen der „Phänomenologie des Geistes“ von Hegel wiederholen. „Wie in der Hegelschen ‚Phänomenologie‘ so entfremdet sich nach Marx der Produzent in der Ware und im Geld, und diese fundamentale Entfremdung bildet das Kapital, das der tatsächliche Gegenstand des Werkes von Marx ist; das Kapital, das vom Menschen geschaffen wurde, beginnt im Verlauf der Geschichte über ihn zu herrschen und verwandelt ihn in ein einfaches Attribut seines Funktionierens.“ (Ebenda, p. 147) Wir brauchen nicht zu beweisen, daß diese sehr oberflächliche Analogie, die Hyppolite zwischen dem „Kapital“ von Marx und der „Phänomenologie“ von Hegel herstellt, den wirklichen Inhalt der genialen ökonomischen Arbeit des Begründers des Marxismus verfälscht. Die Theorie über den Mehrwert, die Lehre über die Gesetze der Reproduktion und der Zirkulation des Kapitals, der kapitalistischen Akkumulation, der Konzentration und Zentralisation des Kapitals, der periodischen Krisen der Überproduktion, all das wird einfach ignoriert und auf die Behauptung reduziert, daß Marx die Hegelsche Konzeption der Entfremdung des Selbstbewußtseins durch die ökonomische These über die Entfremdung des Kapitals ersetzt habe.

¹⁹² P. Bonnel, *Hegel et Marx*, in: *La Revue socialiste*, Nr. 110, Octobre 1957, p. 318-319.

¹⁹³ Ebenda, S. 321.

sozialen Befreiung, die keineswegs den Abschluß der Geschichte bedeuten, hat nichts gemein mit dem ihr von Bonnel zugeschriebenen spekulativen Schema.

Wir haben schon das Verhältnis des Marxschen Begriffs der entfremdeten Arbeit (und der Entfremdung im allgemeinen) zur Hegelschen Konzeption der Entfremdung betrachtet. Wenn es in der Hegelschen Philosophie einzelne Vermutungen über den antagonistischen Charakter des kapitalistischen Fortschritts gibt, so sind sie doch weit von der Marxschen ökonomischen [114] Lehre über die Gesetze der Entstehung, der Entwicklung und des Untergangs der kapitalistischen Produktionsweise entfernt. Die Leere des Marxismus über die kapitalistische Formation, wie auch ihre philosophische Grundlage – der historische Materialismus – ist nicht die Fortsetzung der Philosophie der Geschichte nach Hegel, über die Lenin sagt: „Im allgemeinen gibt die Philosophie der Geschichte sehr, sehr wenig – das ist begreiflich, denn gerade hier, gerade auf diesem Gebiet, in dieser Wissenschaft haben Marx und Engels den größten Schritt nach vorn getan. Hier ist Hegel am meisten veraltet und antiquiert.“¹⁹⁴

Das sind die Fakten. Und trotzdem bestehen die bürgerlichen Kritiker des Marxismus, indem sie sich auf die „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ von 1844 berufen, darauf, daß die marxistische politische Ökonomie und der wissenschaftliche Kommunismus auf der Theorie der Entfremdung begründet sind, die aber de facto nur die Rolle eines vermittelnden Kettengliedes beim Übergang von der Hegelschen Philosophie zu einem qualitativ neuen Ideenkreis spielt.

So versucht Jean-Yves Calvez in seiner sehr umfangreichen Monographie „Karl Marx“ beharrlich zu beweisen, daß nur der Begriff der Entfremdung den Schlüssel zum Verständnis der Grundthesen der Marxschen Lehre liefert. „Es gibt eine wirkliche Einheit im Gesamtwerk von Marx“, sagt Calvez, indem er sich auf „Das Kapital“ beruft; „jene philosophischen Entfremdungskategorien, die er in seiner Jugend von Hegel übernahm, werden im großen Werk seiner Reifejahre ausgebaut.“¹⁹⁵ Und weiter: „Marx nimmt auf der Wirtschaftsebene das Entfremdungsthema neu auf ... Das Kapital ist nichts anderes als eine Theorie der grundlegenden Entfremdung, die übrigens die Entfremdung der ökonomischen Ideologie nach sich zieht.“¹⁹⁶ Nach dieser Auffassung besteht die Marxsche Lehre aus zwei Hauptteilen – der Analyse der religiösen und der weltlichen Entfremdung. Die religiöse Entfremdung ist nach der katholischen Ideologie, die Calvez vertritt, das Urphänomen des menschlichen Lebens, deren Wurzel schon in der Legende des Alten Testaments über den Sündenfall enthalten ist. Was die weltliche Entfremdung betrifft, so werden ihre vielfältigen Formen, materielle sowie geistige (d. h. Ökonomie, Politik, Philosophie usw.) von dem katholischen Marxistenforscher als säkularisierter Ausdruck der grundlegenden religiösen Entfremdung, deren Wesen in der Abkehr des Menschen von Gott bestehe, charakterisiert, die soziale Entfremdung aber als Abkehr vom menschlichen Geschlecht.

Hieraus wird folgende, wenn auch nicht völlig verständliche Behauptung Calvez' klarer: „Das Wesen der Religion und der religiösen Entfremdung hatten sich in der Existenz des Widerspruchs zwischen Privatmann und Staatsbürger gezeigt.“¹⁹⁷

Der letzte Teil des Buches von Calvez „Die katholische Kirche und der Marxismus“ faßt die Interpretation des Marxismus so zusammen, als ob dieser dem Inhalt nach im wesentlichen religiös und nur der Form nach irreligiös sei. „So steht“, sagt Calvez, „im Mittelpunkt des Marxismus die Idee einer revolutionären Vermittlung, die den Menschen von der Entfremdung befreien und die Aussöhnung des Menschen mit der Natur und der Gesellschaft herbeiführen soll.“¹⁹⁸ Diese Grundidee von Marx, so belehrt uns Calvez, ist christlichen Ursprungs, weil der Mittelpunkt des christlichen Glaubens die Idee der Vermittlung durch den Gottmenschen Christus ist. „Christus ist ein Mittler, wie ihn Marx sich vorgestellt hat. Er vollendet die Revolution, die die Aufgabe des Proletariats ist.“¹⁹⁹ Es ist

¹⁹⁴ W. I. Lenin, Konspekt zu Hegels „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte“, in: Werke, Bd. 38, Berlin 1964, S. 304.

¹⁹⁵ J.-Y. Calvez, Karl Marx. Darstellung und Kritik seines Denkens, Olten und Freiburg 1964, S. 279.

¹⁹⁶ Ebenda, S. 280.

¹⁹⁷ Ebenda, S. 146.

¹⁹⁸ Ebenda, S. 506.

¹⁹⁹ Ebenda, S. 503.

klar, daß diese Interpretation des Marxismus, die zuerst die frühen Werke von Marx meint, im weiteren völlig durch theologische Rechthaberei ersetzt wird.

Nicht alle bürgerlichen Interpretationen der „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ von 1844 unterstellen dem Begründer des Marxismus ein religiöses Weltverständnis. Aber fast alle gehen von den Werken des frühen Marx aus, ignorieren seinen konkreten ökonomischen Inhalt, stellen ihn als ein spekulatives System von Schlußfolgerungen dar, die weit von dem tatsächlichen Inhalt des gesellschaftshistorischen Prozesses entfernt sind. In diesem Zusammenhang ist es angenehm zu unterstreichen, daß es scheint, als ob Marx schon vorher gewußt hätte, mit welcher Art von Kritikern sein Werk sich einmal auseinandersetzen muß. In seiner Vorbemerkung zu den Manuskripten von 1844 schreibt er: „Dem mit der Nationalökonomie vertrauten Leser habe ich nicht erst zu versichern, daß meine Resultate durch eine ganz empirische, auf ein gewissenhaftes kritisches Studium der Nationalökonomie gegründete Analyse gewonnen worden sind.“²⁰⁰

[116] In den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ von 1844 werden, wie bekannt, solche Fragen wie Arbeitslohn, Kapitalprofit, Akkumulation des Kapitals, die Konkurrenz zwischen den Kapitalisten, Privateigentum und Arbeit, Grundrente, Geld usw. behandelt. In diesem Zusammenhang analysiert Marx die Anschauungen der Merkantilisten, der Physiokraten, von Smith, von Ricardo und seiner Schule. Das ist die Grundlage der „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“, von der aus Marx das Problem der entfremdeten Arbeit untersucht.²⁰¹ Diese Grundlage bestimmt auch, daß neue Fragen in den Vordergrund gestellt werden, Fragen, die in den Lehren von Hegel und Feuerbach einen unbedeutenden Platz einnahmen oder sogar fehlten. Es geht um die ökonomische Struktur der kapitalistischen Gesellschaft, um die Herrschaft des Kapitals über die Arbeit, um die unversöhnlichen Gegensätze der Interessen von Proletariat und Bourgeoisie, um die Unterdrückung des Menschen durch die spontanen Kräfte der gesellschaftlichen Entwicklung, um die historische Notwendigkeit der Aufhebung des Privateigentums. Die bürgerlichen Kritiker des Marxismus, die den Gedankengang von Marx und die tatsächlichen Gegebenheiten und die Untersuchungen, die ihn zu neuen Resultaten führten, ignorierten, unterstellten dem Marxismus ein spekulatives Schema, das sie bei Hegel finden. Aber es ist doch klar, daß der Marxsche Begriff der Entfremdung, der in den Manuskripten von 1844 entwickelt wird, erstens antispekulativen und zweitens materialistischen Charakter trägt. Die Tatsache, daß in diesen Manuskripten Marx der Kritik der Hegelschen idealistischen Konzeption der Entfremdung einen besonderen Abschnitt widmet, wird von den bürgerlichen Interpreten des Marxismus aus irgendeinem Grunde völlig übersehen. Das zeugt doch davon, daß Marx der idealistischen Theorie der Entfremdung bewußt seine dialektisch-materialistische, konkrete historische Auffassung dieses Phänomens entgegenstellt. Die religiöse Entfremdung, über die Feuerbach soviel geschrieben hat, wird in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ von 1844 kaum behandelt, da Marx sich hauptsächlich mit der materiellen ökonomischen Grundlage aller Formen der Entfremdung beschäftigt, nicht nur mit den ideologischen, sondern auch mit den politischen.

Auf den ersten Blick mag es scheinen, als ob der Begriff der [117] entfremdeten Arbeit von Marx durch die Anreicherung des Hegelschen (und Feuerbachschen) Begriffs der Entfremdung mit konkretem ökonomischem Inhalt geschaffen wurde. Aber das ist eine vereinfachte Vorstellung. In Wirklichkeit ist es so, daß die sozialistische Kritik der bürgerlichen politischen Ökonomie Marx gestattete, den Fakt der Entfremdung der Arbeit dort festzustellen, wo die bürgerlichen Ökonomen nur natürliche Bedingungen der Produktion sahen.

„Wir gingen aus“, schreibt Marx, „von einem nationalökonomischen Faktum, der Entfremdung, des Arbeiters und seiner Produktion. Wir haben den Begriff dieses Faktums ausgesprochen: die *entfremdete entäußerte* Arbeit. Wir haben diesen Begriff analysiert, also bloß ein nationalökonomisches

²⁰⁰ K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, in: MEW, Ergänzungsband, 1. Teil, S. 467.

²⁰¹ „Für Marx“, schreibt O’Neill, „ist die Entfremdung ein Fakt der politischen Ökonomie, aber nicht der Phänomenologie.“ J. O’Neill, Hegel and Marx on History as Human History, in: Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie, Bd. II, S. 102. Diese Tatsache unterscheidet die Marxsche Auffassung von der Hegelschen, die in der „Phänomenologie des Geistes“ entwickelt wird.

Faktum analysiert.²⁰² Marx unterstreicht, daß der Begriff der entfremdeten Arbeit im Resultat der Umarbeitung der Grundthesen der bürgerlichen politischen Ökonomie geschaffen wurde. Der Hegelsche und Feuerbachsche Begriff der Entfremdung konnte Marx nur auf den Gedanken der Möglichkeit einer solchen Umarbeitung bringen.

Auf diese Weise ist die Reduzierung der „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ von 1844 und erst recht des gesamten Inhalts des Marxismus auf die Hegelsche Lehre der Entfremdung, auf die Theorie der Entfremdung im allgemeinen nichts anderes als ein verfeinerter Versuch, den Marxismus auf das Niveau der Lehren, die ihm vorangegangen waren, zu reduzieren. Es ist aber symptomatisch, daß alle, die den wissenschaftlichen Kommunismus mit der Theorie der Entfremdung gleichsetzen, es nicht für notwendig erachten, auf die Frage einzugehen, warum Marx schon in der Mitte der 40er Jahre (wir gehen darauf in den Schlußbemerkungen noch ein) die Reduzierung der konkreten Probleme des Sozialismus auf die Frage der Entfremdung und ihre Überwindung kritisierte. Gerade im Kampf mit dem deutschen kleinbürgerlichen Sozialismus (dem sogenannten wahren Sozialismus) zeigte Marx, daß die Lehre von der Entfremdung und ihre Überwindung keine adäquate Form der Auffassung und Darlegung des wissenschaftlichen Sozialismus ist. Niemand von denen, die den Marxismus durch die Theorie der Entfremdung ersetzen, hält es für erforderlich zu erklären, warum der Begriff der Entfremdung im „Kapital“ von Marx eine völlig untergeordnete Rolle [118] spielt und hauptsächlich zur Charakterisierung der kapitalistischen Produktionsverhältnisse dient, die als Verhältnisse der Sachen (und folglich als vergegenständlichte Verhältnisse), die über die Menschen herrschen, auftreten.²⁰³

Wenn die bürgerlichen Kritiker des Marxismus diese Lehre als spekulatives System von Ansichten darstellen und nicht selten ihre Übereinstimmung mit dem „authentischen“ Marxismus erklären, so verkünden die rechtssozialistischen Kritiker, indem sie die gleiche Handlung zur Verstümmelung des realen Inhalts des Marxismus durchführen, die Notwendigkeit, den Marxismus durch eine Theorie zu ersetzen, die auf Fakten beruht, oder sie rufen dazu auf, auf die gesamte Theorie zu verzichten, um nicht dogmatisch zu sein. Diese paradoxe Situation, in der sich bürgerliche Ideologen mit dem Marxismus „solidarisieren“ und diejenigen, die sich Sozialisten nannten, sich von ihm abwenden, zeigt die tiefe Krise der bürgerlichen und kleinbürgerlichen Ideologie.

Die Gegner des Marxismus haben immer die marxistische Dialektik angegriffen, indem sie behaupteten, daß sie mit dem Materialismus unvereinbar sei, weshalb sich auch die Methode von Marx als idealistische Methode von Hegel erweise.

Auch die „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ von 1844 wurden in diesen Kampf gegen die materialistische Dialektik als neue Bestätigung einer alten Auffassung benutzt. Der Neothomist Hommes, der sich ebenfalls auf die Manuskripte von 1844 beruft, will beweisen, daß die Dialektik von Marx bisher nicht richtig verstanden wurde, weil man sie sowohl als Lehre der immanenten Entwicklung des Objektiven als auch als Theorie des wissenschaftlichen Denkens verstand. Aber, so behauptet Hommes, die Dialektik ist nicht die Theorie der Entwicklung, sondern die Theorie der Entfremdung, die die unaufhörliche Spaltung des menschlichen Wesens und sein Streben, diese Selbstentfremdung zu überwinden, beschreibt. Die „Dialektik“, schreibt Hommes, „ist der Weg des Menschen aus seiner Selbstentfremdung“²⁰⁴, ist die „ekstatische ‚Gegenständlichkeit‘ des ‚geschichtlichen‘ Menschen“²⁰⁵, dessen Ursprung in „einem uralten mystischen, ja ersatzreligiösen Traum der Menschheit“ liegt.²⁰⁶

²⁰² K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, in: MEW, Ergänzungsband, 1. Teil, S. 518.

²⁰³ Völlig haltlos ist deshalb die Behauptung von H. Lamm: „Es ist bemerkenswert, daß im ‚Kapital‘, das unbestreitbar eine Arbeit des ‚reifen‘ Marx ist, als Ausgangspunkt für seine gesamten Untersuchungen der Anatomie der ‚bürgerlichen‘ oder kapitalistischen Gesellschaft ... das dient, was die Philosophen ‚Entfremdung‘ nennen. (H. Lamm, Marx as a Philosopher, in: Revue internationale de philosophie, T. XII, 1958, N° 45-46, p. 241) Wie bekannt, beginnt Marx mit der Ware, d. h. mit einer ökonomischen Kategorie. Wenn man sagt, daß er mit der Entfremdung beginnt, so bedeutet das, das Konkrete (die ökonomische Zelle der bürgerlichen Gesellschaft), welches der Gegenstand der Untersuchungen von Marx ist, durch den allgemeinen Begriff, der auf die verschiedensten Erscheinungen angewandt wird, zu ersetzen.

²⁰⁴ J. Hommes, Der technische Eros, Freiburg 1955, S. 37.

²⁰⁵ Ebenda, S. 50.

²⁰⁶ Ebenda, S. 19.

Das Subjekt-Objekt-Verhältnis, wie sich Hommes zu beweisen bemüht, existiert nur infolge der Entfremdung, die dialek-[119]tischen Widersprüche aber werden auf die Antithese des menschlichen Wesens und sein entfremdetes Sein zurückgeführt. Die Objektivierung der Arbeit, ihre Vergegenständlichung wird als Entfremdung des menschlichen Wesens interpretiert. Und das alles wird Marx zugeschrieben, wird als etwas ausgegeben, was aus der Marxschen Konzeption der Arbeit als Tätigkeit, durch die der Mensch die äußere Welt und seine eigene Natur verändert, entspringt. Hommes kommt zu dem Schluß, daß der tatsächliche Sinn der Dialektik, dem sich Marx nähert, in der Bewegung des menschlichen Seins zu seinem göttlichen Schöpfer besteht, denn die eigentliche Quelle der Entfremdung ist der Sündenfall.

Somit erklären die Kritiker des Marxismus im Prinzip einstimmig, daß Marx weder den Idealismus Hegels noch den Feuerbachschen Anthropologismus überwindet, weil er vom Anfang bis zum Ende auf den Positionen der teils spekulativen, teils anthropologischen Konzeption der Entfremdung stehenblieb. Hieraus wird die Schlußfolgerung gezogen, daß Marx, obwohl er das vier Bände umfassende „Kapital“ schrieb, im Grunde genommen ökonomische (und historische) Begründung des Sozialismus gegeben habe. Seine Thesen über den unausbleiblichen Übergang von der antagonistischen kapitalistischen Klassengesellschaft zur klassenlosen Gesellschaft sind nur eine Lehre von der Entwicklung und Überwindung der Entfremdung, eine Lehre, die bis zu Hegel und Feuerbach zurückreicht und die nach der Auffassung einiger Autoren (A. Mayer, M. G. Lange) auf die romantische Historiographie und sogar auf die christliche Lehre vom Sündenfall und dem Erscheinen des Messias zurückgeht (wie zum Beispiel der bedeutende Vertreter des französischen katholischen Existentialismus. E. Mounier, behauptet).

Die neuesten Apologeten des Marxismus legen die marxistische Lehre im Geiste der spekulativen Konzeption der Entfremdung aus: die Lehre über die Entstehung und Entwicklung des Privateigentums an Produktionsmitteln, der Klassen, des Staates, der gesellschaftlichen Arbeitsteilung, der Gegensätze zwischen Stadt und Land, zwischen geistiger und körperlicher Arbeit usw. Alle diese Fragen der marxistischen Theorie, die auf der Grundlage einer gründlichen allseitigen Untersuchung des gesellschaftshistorischen Prozesses, des ökonomischen, poli-[120]tischen, geistigen Lebens der Gesellschaft, der verschiedenen Gesellschaftsformationen ausgearbeitet wurden, werden einfach als rein spekulative Schlußfolgerungen aus dem spekulatividealistischen Begriff der Entfremdung dargestellt. Es ist klar, daß eine solche Interpretation des Marxismus, richtiger Entstellung des Marxismus, direkt darauf gerichtet ist, zu beweisen, daß der Marxismus seinem ideellen Wesen, seiner Entstehung nach keine direkte Beziehung zur Befreiungsbewegung der Arbeiterklasse hat.

Hyppolite hofft darauf, daß sich mit Hilfe einer solchen „objektiven (!) Analyse der Marxschen Arbeiten“ die Perspektive der „möglichen Überwindung des Marxismus ergibt“.²⁰⁷ Noch bestimmter und unzweideutiger drückt er diesen Gedanken in einem Zeitschriftenartikel aus: „Wir wollen den Idealismus in der marxistischen Lehre aufdecken. Schon jetzt können wir die Frage nach einer derartigen Revision des Marxismus stellen, von der Marx nicht geträumt hat.“²⁰⁸

Die neuesten Kritiker des Marxismus behaupten nicht selten, daß die von ihnen vorgenommene Revision der marxistischen Lehre durch die Veröffentlichung der „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ von 1844 hervorgerufen wurde. Aber das ist selbstverständlich nicht so. Seit der Zeit, als der Marxismus sich mit der Arbeiterbewegung verband, als die vormarxistischen kleinbürgerlichen sozialistischen Theorien aus ihm verdrängt wurden, befassen sich die Theoretiker des Opportunismus unaufhörlich mit der Revision des Marxismus. Die „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ waren nicht der Grund dafür, sondern nur der Anlaß, den die Gegner des Marxismus benutzten. Landshut, Mayer, de Man und andere sozialdemokratische Interpreten der Manuskripte von 1844 haben schon vor der Veröffentlichung dieser Manuskripte den Marxismus revidiert und die gleichen Ideen vom klassenlosen ethischen Sozialismus propagiert, die sie in der Folgezeit Marx zuschrieben, indem sie einzelne Formulierungen dieses großartigen, aber noch nicht zum reifen Marxismus

²⁰⁷ J. Hyppolite, *Études sur Marx ex Hegel*, p. 142.

²⁰⁸ Siehe *Bulletin de la société française de philosophie*, Paris 1848, N° 6, p. 178.

gehörenden Werkes ausnutzten. So ist die Legende über die „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ entstanden, deren Widerlegung nicht nur für ein richtiges Verständnis dieses Werkes notwendig ist, sondern für die ganze Lehre des Marxismus-Leninismus überhaupt. [121]

Schlußbemerkungen

Damit die historische Analyse der nichtmarxistischen Interpretation der Arbeiten des jungen Marx abgeschlossen werden kann, ist es erforderlich, wenn auch nur kurz, auf das weitere Schicksal des Entfremdungsbegriffs einzugehen und zu zeigen, welchen Platz er in den folgenden Arbeiten von Marx einnimmt.

In der „Heiligen Familie“, der ersten gemeinsamen Arbeit von Marx und Engels, die 1845 erschien, wird das Entfremdungsproblem vor allem im Zusammenhang mit der Analyse des Grundwiderspruchs der kapitalistischen Gesellschaft, des Gegensatzes zwischen Arbeit und Kapital, von Proletariat und Bourgeoisie betrachtet. „Die besitzende Klasse und die Klasse des Proletariats stellen dieselbe menschliche Selbstentfremdung dar. Aber die erste Klasse fühlt sich in dieser Selbstentfremdung wohl und bestätigt, weiß die Entfremdung als *ihre eigne* Macht und besitzt in ihr den *Schein* einer menschlichen Existenz; die zweite fühlt sich in der Entfremdung vernichtet, erblickt in ihr ihre Ohnmacht und die Wirklichkeit einer unmenschlichen Existenz. Sie ist, um einen Ausdruck von Hegel zu gebrauchen, in der Verworfenheit die Empörung über diese Verworfenheit, eine *Empörung*, zu der sie notwendig durch den Widerspruch ihrer menschlichen *Natur* mit ihrer Lebenssituation, welche die offenherzige, entschiedene, umfassende Verneinung dieser Natur ist, getrieben wird.“²⁰⁹

Die zitierte These ist nicht frei von der Feuerbachschen Ausdrucksweise. Die soziale Lage des Proletariats wird bestimmt als die vollendete Entfremdung von allem Menschlichen und die sozialistische Umgestaltung der Gesellschaft als die Wiederherstellung menschlicher Verhältnisse. Dementsprechend werden die kapitalistischen Verhältnisse nicht so sehr als histo-[122]risch notwendig, einem bestimmten Niveau der Produktivkräfte entsprechend, sondern vielmehr als verzerrt und dem Menschen fremd charakterisiert. Von hier stammt auch die These über die Widersprüche zwischen der menschlichen Natur des Proletariats und der kapitalistischen Einrichtung der Gesellschaft. Aber das Proletariat als Klasse, die der Produktionsmittel beraubt ist, und das Privateigentum an Produktionsmitteln sind zwei untrennbar miteinander verbundene Seiten der kapitalistischen Form der gesellschaftlichen Produktion. Gerade das wird von Marx und Engels in dem angeführten Zitat unterstrichen. Daraus folgt, daß sie die grundlegenden Widersprüche der kapitalistischen Produktionsverhältnisse aufdecken und damit den philosophischen Anthropologismus Feuerbachs überwinden.

Vom Gesichtspunkt der Feuerbachschen philosophischen Anthropologie aus ist das Wesen des Menschen etwas, das sowohl dem Proletarier als auch dem Kapitalisten eigen ist. Deshalb wird auch die Entfremdung des menschlichen Wesens von Feuerbach als tragische Situation, die im gleichen Maße alle Mitglieder der Gesellschaft betrifft, unabhängig von ihrer Stellung im System der gesellschaftlichen Produktion, ihrer Stellung zu den Produktionsmitteln, ihrem Einkommen usw. verstanden. Marx und Engels kann diese abstrakt humanistische Fragestellung nicht befriedigen, die den Gegensatz zwischen Proletariat und Bourgeoisie in der Sphäre der Entfremdung vertuscht. Sie grenzen prinzipiell zwei Typen der „menschlichen Entfremdung“ voneinander ab – das entfremdete Sein der Bourgeoisie und die entfremdete Arbeit des Proletariats. Die Bourgeoisie ist mit ihrer Lage zufrieden. Sie fühlt sich mächtig und ist bestrebt, diesen Zustand zu verewigen, folglich auch die Unterdrückung des Proletariats, das seine Entfremdung als Lohnsklaverei begreift und dagegen kämpft.

So hat das Grundphänomen der Entfremdung, das der Kapitalismus hervorbringt, sowohl eine konservative als auch eine revolutionäre Seite, die in der Befreiungsbewegung des Proletariats ihren Ausdruck findet. Die Bedeutung dieser Abgrenzung wird schon in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ von 1844 vermerkt, sie ist besonders wichtig für die Überwindung der abstrakt humanistischen Fragestellung über die Entfremdung des menschlichen Wesens im allgemeinen.

[123] In der „Heiligen Familie“ wird die Entfremdung in ihrer grundlegenden, ökonomischen Form nicht als Ursache, sondern als Folge der antagonistischen Widersprüche zwischen Arbeit und Kapital, zwischen Proletariat und Reichtum betrachtet. Während Hegel und Feuerbach in der Entfremdung die ursprüngliche Bestimmtheit der menschlichen Existenz sahen, stellte sich Marx die Aufgabe, die

²⁰⁹ F. Engels/K. Marx, Die Heilige Familie, in: MEW, Bd. 2, S. 37.

Entstehung der Entfremdung zu untersuchen. Das führt ihn zum Verständnis des historisch vergänglichen Charakters dieses sozialen Phänomens. Diese Besonderheit von Marx, an das Problem der Entfremdung heranzugehen, kommt anschaulich in seinen „Thesen über Feuerbach“, die bald nach dem Erscheinen der „Heiligen Familie“ geschrieben wurden, zum Ausdruck.

Feuerbach, wie bekannt, betrachtet die Religion als entfremdetes Bewußtsein, das die wirkliche Entfremdung des menschlichen Wesens widerspiegelt. Das war ein großer Schritt vorwärts im Vergleich zum Idealismus, der in der Religion ein Resultat der übernatürlichen transzendenten Realität sah. Aber Feuerbach blieb auf halbem Wege stehen, da er den Prozeß der *Entstehung* dieser entfremdeten Grundlage der Religion nicht untersuchte. Marx schrieb: „Feuerbach geht von dem Faktum der religiösen Selbstentfremdung, der Verdopplung der Welt in eine religiöse und eine weltliche aus. Seine Arbeit besteht darin, die religiöse Welt in ihre weltliche Grundlage aufzulösen. Aber daß die weltliche Grundlage sich von sich selbst abhebt und sich ein selbständiges Reich in den Wolken fixiert, ist nur aus der Selbstzerrissenheit und Sichselbstwidersprechen dieser weltlichen Grundlage zu erklären. Diese selbst muß also in sich selbst sowohl in ihrem Widerspruch verstanden als praktisch revolutioniert werden.“²¹⁰

Die Analyse der weltlichen Grundlage der Religion und anderer Formen des entfremdeten Bewußtseins führt Marx zum Verständnis des historisch vergänglichen Charakters dieser ökonomischen Grundlage. Wenn in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ von 1844 von der Entfremdung gesprochen wird, die das Privateigentum, das die Grundlage der weiteren Entwicklung der Entfremdung wird, hervorbringt, so wird in der „Deutschen Ideologie“, die von den Begründern des Marxismus 1845-1846 geschaffen wurde, die Entfremdung vor allem als Herrschaft der versachlichten, der [124] spontan entstandenen gesellschaftlichen Verhältnisse über den Menschen, als Herrschaft der toten Arbeit über die lebendige, als Unterdrückung der Menschen durch historisch vergängliche Formen der gesellschaftlichen Arbeitsteilung bestimmt.

In den antagonistischen Formationen wird der Mensch dem Menschen, der Mensch dem Produkt seiner Arbeit, eine soziale Gruppe (oder Klasse) der anderen, das Persönliche dem Gesellschaftlichen durch die gesellschaftliche Arbeitsteilung gegenübergestellt. Diese Widersprüche bedingen auch den spontanen Charakter des gesellschaftshistorischen Prozesses. „... solange die Menschen sich in der naturwüchsigen Gesellschaft befinden, solange also die Spaltung zwischen dem besondern und gemeinsamen Interesse existiert, solange die Tätigkeit also nicht freiwillig, sondern naturwüchsig geteilt ist, die eigne Tat des Menschen ihm zu einer fremden, gegenüberstehenden Macht wird, die ihn unterjocht, statt daß er sie beherrscht.“²¹¹

Indem sie den konkreten Inhalt der Entfremdung enthüllen, verurteilen Marx und Engels die spekulative idealistische Universalisierung dieses Begriffs, die ihn unbestimmt macht und sogar inhaltlich verarmen läßt. Gerade deshalb ersetzen Marx und Engels durchgehend den Terminus „Entfremdung“ durch konkretere Begriffe – wie Ausbeutung des Menschen durch den Menschen, die den Menschen unterdrückende Form der Arbeitsteilung, die die Herrschaft der sich aus dem Privateigentum ergebenden Verhältnisse charakterisieren. In diesem Zusammenhang schreiben sie: „Diese ‚Entfremdung‘, um den Philosophen verständlich zu bleiben, kann natürlich nur unter zwei praktischen Voraussetzungen aufgehoben werden. Damit sie eine ‚unerträgliche‘ Macht werde, d. h. eine Macht, gegen die man revolutioniert, dazu gehört, daß sie die Masse der Menschheit als durchaus ‚Eigentumslos‘ erzeugt hat und zugleich im Widerspruch zu einer vorhandnen Welt des Reichtums und der

²¹⁰ K. Marx, Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. 3, S. 6. – In der „Deutschen Ideologie“ erklären Marx und Engels auf folgende Weise den Übergang von der Feuerbachschen, anthropologischen Kritik der Religion zur materialistischen Geschichtsauffassung. „Indem Feuerbach die religiöse Welt als die Illusion der bei ihm selbst nur noch als *Phrase* vorkommenden irdischen Welt aufzeigte, ergab sich von selbst auch für die deutsche Theorie die von ihm nicht beantwortete Frage: Wie kam es, daß die Menschen sich diese Illusionen ‚in den Kopf setzten‘? Diese Frage bahnte selbst für die deutschen Theoretiker den Weg zur materialistischen, *nicht voraussetzungslosen*, sondern die wirklichen materiellen Voraussetzungen als solche empirisch beobachtenden und darum erst *wirklich* kritischen Anschauung der Welt.“ (K. Marx/F. Engels, Die deutsche Ideologie, in: MEW, Bd. 3, Berlin 1958, S. 217).

²¹¹ K. Marx/F. Engels, Die deutsche Ideologie, in: MEW, Bd. 3, S. 33.

Bildung“ steht. Eine zweite praktische Voraussetzung, die erforderlich ist für die Aufhebung der Entfremdung, sehen Marx und Engels in einer großen „Steigerung der Produktivkraft“, einem hohen Grad ihrer Entwicklung. Dabei unterscheiden sie, daß diese große Steigerung der Produktivkräfte „eine absolut notwendige praktische Voraussetzung“ ist, weil „nur mit dieser universellen Entwicklung der Produktivkräfte ein *universeller* Verkehr der Menschen gesetzt ist.“²¹²

[125] Wenn man die zitierten Thesen mit den entsprechenden Aussagen über die Entfremdung in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ von 1844 vergleicht, so wird die Veränderung der Auffassungen von Marx und Engels ganz offensichtlich.

In der „Deutschen Ideologie“ nimmt der Begriff der Entfremdung schon keine zentrale Stellung mehr ein. Wenn die Begründer den Marxismus den Terminus „Entfremdung“ verwenden, dann nur mit Vorbehalten („um den Philosophen verständlich zu bleiben“), indem sie das Wort „Entfremdung“ in Anführungsstriche setzen. Dem Wesen nach geht es darum, daß das Privateigentum und die gesellschaftliche Arbeitsteilung (in der Form, wie sie sich in der Klassengesellschaft herausbildet) gesetzmäßiger, unvermeidlicher Ausdruck der ungenügenden Entwicklung der Produktivkräfte der Gesellschaft sind. Diese grundlegende Tatsache ist von entscheidender Bedeutung für das Verständnis der Entwicklung der Klassengesellschaft und der untrennbar mit ihr verbundenen antagonistischen Form des sozialen Fortschritts.

Aber wir wollen bei der endgültigen Beurteilung des Begriffs (und des Terminus) Entfremdung nicht voreilig sein. Wir finden Begriff und Terminus in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ von 1857-1859, im „Kapital“ und in anderen Arbeiten von Marx. Die Theorie des Warenfetischismus, die im ersten Band des „Kapitals“ herausgearbeitet wurde, deckt auf, daß unter kapitalistischen Bedingungen der Prozeß der Vergegenständlichung der gesellschaftlichen Verhältnisse, die Herrschaft der Waren über den Produzenten, die „irrationale“ Macht des Geldes usw. gesetzmäßig ist. In den „Theorien über den Mehrwert“ (vierter Band des Kapitals) charakterisiert Marx das Wesen der kapitalistischen Produktion als Wesen „der sich selbst entfremdeten Arbeit, der der von ihr geschaffne Reichtum als fremder Reichtum, ihre eigne Produktivkraft als Produktivkraft ihres Produkts, ihre Bereicherung als Selbstverarmung, ihre gesellschaftliche Macht als Macht der Gesellschaft über sie gegenübertritt“.²¹³

Zu unserer Aufgabe gehört es nicht, die ganze Geschichte des Problems der Entfremdung in der marxistischen Lehre zu untersuchen. Wir wollen nur klären, warum Marx und Engels, die sich in der „Deutschen Ideologie“ über diesen Terminus so [126] ironisch äußern, ihn in ihren späteren Arbeiten wieder aufnehmen. Die Ursache ist vor allem darin zu suchen, daß in den Werken des reifen Marxismus der Terminus „Entfremdung“ völlig befreit wird von jeglichem anthropologischen Inhalt (d. h. von der Vorstellung über die Entfremdung des *natürlichen* menschlichen Wesens) und er als eine konkrete historische Kategorie mit begrenztem, historisch vergänglichem, sozialökonomischem Inhalt herausgearbeitet wird.

Die andere Ursache, auf die Marx und Engels hinweisen, ist mit den Besonderheiten des Prozesses der Herausbildung der marxistischen Philosophie selbst verbunden. In der „Deutschen Ideologie“ wird unterstrichen, daß in den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“ die Ausgangsthesen der materialistischen Geschichtsauffassung sichtbar werden. „Da dies damals noch in philosophischer Phrasologie geschah, so gaben die hier traditionell unterlaufenden philosophischen Ausdrücke wie ‚menschliches Wesen‘, ‚Gattung‘ pp den deutschen Theoretikern die erwünschte Veranlassung, die wirkliche Entwicklung zu mißverstehen und zu glauben, es handle sich hier wieder nur um eine neue Wendung ihrer abgetragenen theoretischen Röcke.“²¹⁴

Es geht Marx und Engels darum, sich von den Junghegelianern, der Feuerbachschen Anthropologie und besonders von dem kleinbürgerlichen „wahren Sozialismus“ nicht nur dem Inhalt nach, sondern auch in der *Form*, der Ausdrucksweise und der Terminologie abzugrenzen.

²¹² Ebenda, S. 34/35.

²¹³ K. Marx, Theorien über den Mehrwert, in: MEW, Bd. 26, Teil III, Berlin 1968, S. 255.

²¹⁴ K. Marx/F. Engels, Die deutsche Ideologie, in: MEW, Bd. 3, S. 217/218.

Indem sie zu dieser Frage im „Manifest der Kommunistischen Partei“ zurückkehren, schreiben Marx und Engels, daß die deutschen „wahren Sozialisten“, „ihren philosophischen Unsinn“ in das „französische Original“, d. h. den französischen utopischen Sozialismus, hineinschrieben. Zum Beispiel schrieben sie, veranlaßt durch die französische Kritik der Geldverhältnisse: „Entäußerung des menschlichen Wesens“; hinter die französische Kritik des Bourgeoisstaats schrieben sie: „Aufhebung der Herrschaft des abstrakt Allgemeinen“ usw. Diese Unterschiebung ihrer philosophischen Phraseologie unter die französische Theorie taufte sie „Philosophie der Tat“, „wahrer Sozialismus“, „Deutsche Wissenschaft des Sozialismus“, „Philosophische Begründung des Sozialismus“²¹⁵ usw. Die Schaffung des historischen Materialismus bedeutet einen radikalen Bruch mit dieser spekulativen „Begründung“ des Sozialismus.

[127] Der wichtigste Aspekt der Entfremdung, der in der „Deutschen Ideologie“ behandelt wird, ist die Herrschaft der spontanen Kräfte der gesellschaftlichen Entwicklung über die Menschen. Die Menschen erkennen die sozialen Folgen ihrer eigenen Tätigkeit nicht, sie verstehen die objektive historische Notwendigkeit der sozialen Prozesse, an denen sie teilhaben, nicht, sie kennen die Gesetze, die diese spontanen Prozesse beherrschen, nicht. Aber nicht diese *subjektive* Seite des gesellschaftshistorischen Prozesses verleiht ihm spontanen Charakter. Den Ursprung der spontanen gesellschaftlichen Entwicklung einfach in der Unkenntnis seiner objektiven Gesetzmäßigkeit zu sehen, heißt sich auf eine idealistische Position zu stellen, der Marx und Engels die These über die objektive Bedingtheit des Charakters des gesellschaftlichen Lebens entgegenstellten.

Danach kann die Überwindung der spontanen Entwicklung der Gesellschaft nur das Resultat des objektiv bedingten gesetzmäßigen Prozesses der Aufhebung des Privateigentums und der ihm entsprechenden Arbeitsteilung, der Teilung der Gesellschaft in Klassen usw. sein.

In der bürgerlichen Gesellschaft, so zeigen Marx und Engels, „... hat die Herrschaft der sachlichen Verhältnisse über die Individuen, die Erdrückung der Individualität durch die Zufälligkeit ihre schärfste und universellste Form erhalten und damit den existierenden Individuen eine ganz bestimmte Aufgabe gestellt. Sie hat ihnen die Aufgabe gestellt, an die Stelle der Herrschaft der Verhältnisse und der Zufälligkeit über die Individuen die Herrschaft der Individuen über die Zufälligkeit und die Verhältnisse zu setzen.“²¹⁶

Die Lösung dieser welthistorischen Aufgabe führt nicht einfach zur Aufhebung des Privateigentums und seiner unausbleiblichen sozialen Folgen, da das Privateigentum nur aufgehoben werden kann unter der Bedingung einer allseitigen Entwicklung der Individuen, weil eben der vorgefundene Verkehr und die vorgefundene Produktivkräfte allseitig sind und nur von allseitig sich entwickelnden Individuen angeeignet, d. h. zur freien Betätigung ihres Lebens gemacht werden können“.²¹⁷ Der Kommunismus ist die allseitige Umgestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse, sowohl der materiellen als auch der geistigen und, um den Ausdruck, zu dem Marx und [128] Engels in der Folgezeit kamen, zu gebrauchen, der Sprung aus dem Reich der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit.

Indem Marx und Engels die Tendenzen der gesellschaftlichen Entwicklung genial aufdecken, zeigen sie, daß der Kommunismus den Gegensatz zwischen geistiger und körperlicher Arbeit, zwischen Stadt und Land aufhebt, eine freie allseitige Entwicklung jedes Mitgliedes der Gesellschaft ermöglicht und damit den Gegensatz zwischen dem Persönlichen, und dem Gesellschaftlichen aufhebt. Die Aufhebung der Klassen und der sozialen Ungleichheit führt zur Entwicklung einer echten Kollektivität, die sich qualitativ von jenen historisch begrenzten Formen der Kollektivität unterscheidet, die unter den Bedingungen der Klassengesellschaft herrschten. Daher findet nur im Verkehr mit anderen Menschen das Individuum Bedingungen und Mittel zur allseitigen Entwicklung seiner Fähigkeiten, denn nur im Kollektiv ist die persönliche Freiheit möglich.

Lenin hat darauf hingewiesen, daß die Genialität von Marx darin bestand, daß er die Probleme, die die vorangegangene Entwicklung des gesellschaftlichen Denkens gestellt hatte, gelöst hat. Die

²¹⁵ K. Marx/F. Engels, Manifest der Kommunistischen Partei, in: MEW, Bd. 4, Berlin 1959, S. 486.

²¹⁶ K. Marx F. Engels, Die deutsche Ideologie, in: MEW, Bd. 3, S. 424.

²¹⁷ Ebenda.

Grundthesen des historischen Materialismus, wie sie in der „Deutschen Ideologie“ dargelegt werden, zeugen davon, daß die von Marx und Engels geschaffene philosophische Wissenschaft über die Gesellschaft eine echte Lösung der schwierigen Probleme der Philosophiegeschichte und der historischen Wissenschaft ist, der Probleme, um deren Lösung sich die bedeutendsten Vertreter der vormarxistischen Philosophie und des soziologischen Denkens bemüht haben.