

Dietz Verlag Berlin 1986

Vorbemerkungen

Bei der Meisterung der Aufgaben, die es heute im Friedenskampf und bei der Gestaltung der entwickelten sozialistischen Gesellschaft zu lösen gilt, bietet uns die Geschichte unserer eigenen Weltanschauung ein wichtiges Erfahrungsfeld. Seit langem schon hat sich die Prognose von Marx bewahrheitet: Die Theorie wird zur materiellen Gewalt, sobald sie die Massen ergreift! Damit wächst auch das Bedürfnis, sich mit der Geschichte der marxistisch-leninistischen Philosophie näher vertraut zu machen – ein Bedürfnis, das in der revolutionären Arbeiterbewegung schon lange wach ist. Hat sie doch stets die schöpferische Entwicklung der Theorie und der Strategie und Taktik ihres Kampfes mit der Besinnung auf die Geschichte verbunden, und ganz besonders mit der Bewußtheit über die Revolution, die Marx und Engels im philosophischen Denken vollzogen haben. Erinnern wir uns an die Arbeiten von Franz Mehring und daran, wie gründlich Wladimir Iljitsch Lenin die Lehren von Marx und Engels studiert, erläutert und die Klassiker immer wieder befragt hat.

Wenn hier mit der Publikation von Vorlesungen zur Geschichte der marxistischen Philosophie begonnen wird, bin ich mir dieser verpflichtenden Traditionslinie bewußt. Es kann sich nicht einfach um eine akademische Übung handeln, sondern um eine politische Aufgabe. Deshalb habe ich mich auch um eine Darstellungsform bemüht, welche einen weiteren Leserkreis erreichen kann.

In diesen ersten zehn Vorlesungen beschäftige ich mich mit der Herausbildung des frühen weltanschaulichen Denkens von Marx bis zum Sommer 1843, das heißt bis zu dem Zeitpunkt, da er sich auf der Schwelle einer neuen materialistischen Weltanschauung befindet.

Wie Marx und Engels dann die materialistisch-monisti-[6]sche Philosophie erarbeitet haben, soll in weiteren Vorlesungen behandelt werden. Dabei wird vor allem das Werden der Philosophie herausgearbeitet, ohne den Zusammenhang der drei Bestandteile des Marxismus und die Beziehung von theoretischer und praktisch-politischer Arbeit der Klassiker zu vernachlässigen. Um dem Leser zugleich einen gewissen Einblick in das von Marx verwendete theoretische Quellenmaterial und die geistigen Strömungen der damaligen Zeit zu vermitteln, sind im ersten Teil Exkurse zu Hegel, zur junghegelianischen Bewegung und zu Feuerbach eingearbeitet. Exkurse zum utopischen Sozialismus und Kommunismus, zur Nationalökonomie und auch zur frühen Entwicklung von Engels werden folgen. Zwar konzentrieren wir uns vorrangig auf den Weg von Marx in seiner frühen Phase, aber dazu müssen wir natürlich wissen, mit welchen Voraussetzungen und mit welchem eigenen Anteil Engels die Freundschaft und Zusammenarbeit mit Karl Marx beginnt.

Mit dieser Publikation kann ich mich auf eine langjährige Vorlesungstätigkeit und auf mehrjährige Durchführung von Spezialseminaren zum „Kapital“ an der Sektion Marxistisch-Leninistische Philosophie der Karl-Marx-Universität Leipzig stützen. Solche Tätigkeit zwingt geradezu zu immer neuem konzeptionellen Durchdenken des Stoffes.

Vor allem aber konnte ich für diese Veröffentlichung die neue MEGA nutzen, die einen hervorragenden Editionsstand und gediegene Einleitungen aufweist. In diesem Zusammenhang danke ich Inge Taubert für ihre wertvollen sachlichen Hinweise. Weiterhin kann ich mich auf zahlreiche bedeutende Publikationen zum Thema beziehen, so auf die Arbeiten von Auguste Cornu, Teodor Oiserman, Alfred Kurella, Nikolai Lapin, Walter Tuchscheerer, Witali Wygodski, Hermann Klenner. Gleiches gilt für Publikationen der Marxisten zu den theoretischen Quellen und für die Arbeiten des Herausgeberkollektivs der Bände [7] „Zur Geschichte der marxistisch-leninistischen Philosophie in Deutschland“.

Die angefügte Auswahlbibliographie führt diese und andere Arbeiten auf. Auf diesen beacht-

lichen Forschungsstand gestützt, hoffe ich, ebenfalls einen kleinen Beitrag sowohl zur Propagierung als auch zur weiteren Erforschung der Geschichte des Marxismus vorlegen zu können, eingedenk der Aufgabenstellung der 30. Tagung des Wissenschaftlichen Rates für Marx-Engels-Forschung der DDR vom November 1983. Dort wurde betont, daß mit der MEGA die Marx-Engels-Forschung noch keineswegs abgeschlossen ist, sondern eine neue Stufe einsetzen kann.

Leipzig, August 1985

Martina Thom

[8]

Erste Vorlesung: Der Marxismus – eine Revolution im weltanschaulichen Denken

Der Marxismus ist eine einzigartige Revolution im weltanschaulichen Denken. Mit seiner Entstehung und Entwicklung wurde Philosophie zum erstenmal Wissenschaft und ein umfassend begründeter Humanismus, welcher es der kommunistischen Bewegung ermöglicht, eine Gesellschaft zu errichten, die frei ist von Ausbeutung und Unterdrückung und in der die freie, universelle Entwicklung eines jeden gesichert wird. Karl Marx und Friedrich Engels haben Fragen gestellt und beantwortet, die die Menschheit schon längst bewegten.

Die wissenschaftliche Philosophie des Marxismus entstand notwendig als Philosophie der Arbeiterklasse, deren siegreiche Revolutionen eine neue Ära der Menschheitsentwicklung einleiteten; aber ihre Bedeutung geht über die heutige Entwicklungsepoche zweifellos hinaus. Denn die marxistische Philosophie ist eine Philosophie neuen Typs. Sie begründet, was philosophisches Denken im System des menschlichen Wissens spezifisch zu leisten hat: Sie repräsentiert und fördert wissenschaftliches Selbstbewußtsein der Menschen über ihr Handeln und Denken, über Möglichkeiten und Formen der Aneignung und Umgestaltung der Welt, über die Bedingungen, Geschichte planvoll zu gestalten. In erster Linie ist der Marxismus Anleitung zum Handeln und kann daher kein abgeschlossenes theoretisches System sein; er ist systematisches Philosophieren und wissenschaftliches Arbeiten über die Totalität der historischen Prozesse, in denen sich die Menschen die Welt aneignen, sie verändern und sich selbst verändern. Das ist gleichbedeutend mit der Erarbeitung [9] eines wissenschaftlichen Weltbildes, welches im Verlauf der Geschichte stets weiter vertieft und präzisiert wird. Es müssen daher in diesem historischen Prozeß ständig neue Methoden und Inhalte entwickelt werden, da die Menschheit vor immer neuen Aufgaben stehen wird. Seit Marx ist die Philosophie, deren Grundlagen er schuf, in vielen Bereichen weiter ausgearbeitet worden, aber wir sollten uns auch von der Unbescheidenheit frei halten, als hätten wir es schon „so herrlich weit“ gebracht. Ganz wesentliche Aspekte und Grundlagen eines wissenschaftlichen Philosophierens haben Karl Marx, Friedrich Engels und Wladimir Iljitsch Lenin schon zu ihrer Zeit gültig herausgearbeitet.

Wenn wir uns hier mit der Entwicklung der neuen Philosophie durch Marx speziell befassen, so soll uns das Modell für unsere eigene weltanschauliche Arbeit und Selbstverständigung sein. Jede neue Generation von Marxisten muß sich unsere Weltanschauung zu eigen machen und sie – angesichts neuer historischer Aufgaben – zur Methode ihres Denkens und Handelns ausbilden. Dazu braucht sie das Wissen um *das Werden* dieser Weltanschauung. Ohne Lebendig-Halten unserer eigenen Tradition ist ein lebendiges Philosophieren nicht möglich. Und ohne lebendiges Philosophieren verschenken wir wesentliche Komponenten unseres praktischen Handelns und Verhaltens: wissenschaftliche Einsicht, Konsequenz und Parteilichkeit und humanistisches Sinngeben.

Weshalb und unter welchen Bedingungen konnte Marx neue theoretische Wege gehen?

Selbstverständlich müssen wir die objektive geschichtliche Situation, in der Marx und Engels ihre Auffassungen entwickelten, kennen und berücksichtigen. Dabei gilt für [10] die Entstehung des Marxismus, was in der marxistischen Weltanschauung über die Beziehung zwischen Theorie und Praxis, zwischen Idee und gesellschaftlicher Wirklichkeit ausgesagt ist. Diesen methodischen Grundsatz werden wir im folgenden stets im Auge behalten! Die geschichtlichen Bedingungen, in denen der Marxismus entstand und sich entwickelte, waren für Marx und Engels nie bloß äußerer Rahmen, sie haben sich immer auf diese bezogen, standen selbst mitten in den Kämpfen ihrer Zeit und haben die Zeitgeschichtsanalyse als ständige Angelegenheit betrachtet und gehandhabt. Nur so konnten sie letztlich ihren Teil zur praktischen Formierung der Arbeiterbewegung sachkundig beitragen. Jedes *bloß* interpretierende, letztlich aufkläreri-

sche Verhältnis zur praktischen gesellschaftlichen Bewegung war ihnen fremd, Ausdruck eines zu überwindenden Philosophierens. „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kömmt drauf an, sie zu *verändern*.“¹ Diese Forderung *lebten* sie. Sie standen als Wissenschaftler nie außerhalb der Bewegung, sondern wirkten selbst mit an der Entwicklung praktischer Kampfformen, beförderten den objektiven Prozeß der Organisation der proletarischen Kräfte und schufen somit ihr eigenes Erfahrungs- und Bewährungsfeld für die theoretische Arbeit. In der Bewußtheit über diese notwendige Praxisbeziehung unterschieden sie sich wesentlich von vielen ihrer zeitweiligen oder potentiellen geistigen Bündnispartner. Die Theorie entfaltete sich somit im Mitschreiten in der Bewegung, und das bedeutete folglich ein notwendiges ständiges kritisches Prüfen und Korrigieren der erreichten theoretischen Resultate, ein Gewinnen neuer Problemsicht und -lösung. Deshalb werden wir auch in den Mittelpunkt unserer Betrachtung rücken, wie Marx und Engels zu den zeitgeschichtlichen Fragen Stellung nehmen, wie sie diese aufnehmen und verarbeiten [11] und welche Erfahrungen sie dabei gewinnen. Die objektive Situation wird also vorrangig anhand der Analyse der theoretischen Arbeitsprozesse bzw. ihrer Resultate in den vorliegenden Arbeiten von Marx zu erschließen sein. Auf einige wenige Probleme der geschichtlichen Situation – soweit es die Entstehungszeit des Marxismus betrifft – wollen wir aber hier kurz eingehen.

Diese objektiven historischen Bedingungen beziehen sich nicht bloß auf Deutschland, sie waren international, und als solche mußten sie auch theoretisch verarbeitet werden, nämlich durch Vergleich der Entwicklung in den fortgeschrittenen Ländern. Ein solcher historischer Vergleich der Entwicklungsphasen der sich entfaltenden kapitalistischen Produktionsweise und ihres entsprechenden Überbaus in England und Frankreich mit dem Entwicklungsstand in Deutschland ermöglichte es, Verallgemeinerungen zu treffen, Wandlungen in der Klassenstruktur nachzugehen, qualitative Veränderungen in bezug auf Bedingungen revolutionärer Prozesse und politischer Machtformen zu bemerken. Diese Länder zeigten jenem – relativ zurückgebliebenen – Land das Bild seiner Zukunft und somit dem Theoretiker die Gesetzmäßigkeit in verschiedenen Entwicklungsphasen des Kapitalismus. Marx machte schon sehr früh diese Vergleichsanalyse zu einem *Prinzip*; seiner Arbeit, vor allem ab 1843 (aber auch schon vorher). Die Entdeckung der historischen Rolle der Arbeiterklasse Ende 1843 ist eines der ersten bedeutenden Resultate solcher Vergleichsstudien.

Friedrich Engels hat diesen internationalen Blickwinkel in der Neuauflage seiner Schrift „Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft“ aus dem Jahre 1883 treffend charakterisiert, indem er die Aussage von 1882 ergänzte und präziserte, wonach der wissenschaftliche Sozialismus als deutsches Produkt zu betrachten sei: „... so unumgänglich einerseits die deutsche Dialektik war bei der Genesis des wissenschaftlichen [12] Sozialismus, ebenso unumgänglich dabei waren die entwickelten ökonomischen und politischen Verhältnisse Englands und Frankreichs. Die ... zurückgebliebne ökonomische und politische Entwicklungsstufe Deutschlands konnte höchstens sozialistische Karikaturen erzeugen ... Erst indem die in England und Frankreich erzeugten ökonomischen und politischen Zustände der deutsch-dialektischen Kritik unterworfen wurden, erst da konnte ein wirkliches Resultat gewonnen werden. Nach dieser Seite hin ist also der wissenschaftliche Sozialismus kein *ausschließlich* deutsches, sondern ebensosehr ein internationales Produkt.“²

Soll nun diese objektive Situation allgemein skizziert werden, so müssen zumindest die folgenden Merkmale Erwähnung finden:

Zu beachten ist *erstens* der allgemeine Entwicklungsstand der kapitalistischen Produktionsweise und damit die *spezifische* Phase in jener Epoche des Übergangs vom Feudalismus

¹ Karl Marx: [Thesen über Feuerbach]. In: Karl Marx/Friedrich Engels: Werke (im folgenden MEW), Bd. 3, S. 7.

² MEW, Bd. 19, S. 187.

zum Kapitalismus, wie sie sich in den entwickelteren Ländern Europas herausgebildet hatte. Insbesondere in England war durch die industrielle Revolution im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts ein tiefgreifender Wandel der Produktion erfolgt, der sich auch in Frankreich und in den fortgeschrittensten Teilen Deutschlands abzuzeichnen begann. Lassen wir Friedrich Engels selbst sprechen, der – rückblickend – die neuen Züge dieser Entwicklung so schildert: „Während in Frankreich der Orkan der Revolution das Land ausfegte, ging in England eine stillere, aber darum nicht minder gewaltige Umwälzung vor sich. Der Dampf und die neue Werkzeugmaschinerie verwandelten die Manufaktur in die moderne große Industrie und revolutionierten damit die ganze Grundlage der bürgerlichen Gesellschaft. Der schläfrige Entwicklungsgang der Manufakturzeit verwandelte sich in eine wahre Sturm- und [13] Drangperiode der Produktion. Mit stets wachsender Schnelligkeit vollzog sich die Scheidung der Gesellschaft in große Kapitalisten und besitzlose Proletarier, zwischen denen, statt des frühern stabilen Mittelstandes, jetzt eine unstete Masse von Handwerkern und Kleinhändlern eine schwankende Existenz führte, der fluktuierendste Teil der Bevölkerung. Noch war die neue Produktionsweise erst im Anfang ihres aufsteigenden Asts; noch war sie die normale, regelrechte, die unter den Umständen einzig mögliche Produktionsweise. Aber schon damals erzeugte sie schreiende soziale Mißstände: Zusammendrängung einer heimatlosen Bevölkerung in den schlechtesten Wohnstätten großer Städte – Lösung aller hergebrachten Bande des Herkommens, der patriarchalischen Unterordnung, der Familie – Überarbeit besonders der Weiber und Kinder in schreckenerregendem Maß – massenhafte Entsittlichung der plötzlich in ganz neue Verhältnisse, vom Land in die Stadt, vom Ackerbau in die Industrie, aus stabilen in täglich wechselnde unsichere Lebensbedingungen geworfnen arbeitenden Klasse.“³

Damit verweist Engels bereits auf einen *zweiten* Gesichtspunkt, nämlich auf die Prozesse, in denen jene oben angedeuteten Entwicklungen sich zunächst äußerten und die folgerichtig für Marx und ihn schon zu Beginn ihrer theoretischen Arbeit (zumindest seit 1842) in den Mittelpunkt des Interesses traten: auf den Wandel in der Sozialstruktur der entwickelteren Länder, auf die Lage der ausgebeuteten und unterdrückten Volksmassen, deren Gliederung Marx und Engels selbst immer klarer erfaßten. Ausdruck dessen war vor allem die Erkenntnis der besonderen Stellung des Industrieproletariats. Es hatte sich in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in den fortgeschrittensten Ländern ein Industrieproletariat herausgebildet, das neue Merkmale aufwies: Es handelte sich dem Status [14] nach um reine Lohnarbeiter. Anders als früher noch viele Manufakturarbeiter besaßen sie weder Garten noch Ackerland. Sie konzentrierten sich in den industriellen Zentren (die Slums der Städte entstanden). Sie hatten nichts zu verkaufen als ihre Arbeitskraft (diese wird „auf Zeit“ verkauft, nicht in Bausch und Bogen – insofern der Schein freier Verfügbarkeit und des Äquivalentenaustauschs auf dem Arbeitsmarkt). Ihr Gebundensein an die moderne Industrie bewirkt aber auch ihre Vertrautheit mit den modernen Produktionsmitteln, sie entwickeln neue Fähigkeiten und Fertigkeiten. Ihr Zusammenhalt, ihre Solidarität und der organisierte Zusammenschluß wachsen in dem Maße notwendig, wie sie im Kampf um ihre Existenzbedingungen der Kapitalistenklasse „Konkurrenz“ machen müssen.

Bereits in ihrer ersten Gemeinschaftsarbeit, dem Werk „Die heilige Familie“ (1844), wiesen Marx und Engels auf die objektive Notwendigkeit des proletarischen Kampfes und seines Einmündens in die Revolution eindringlich hin. Marx betonte ausdrücklich, daß ihre Überzeugtheit von der historischen Rolle der Arbeiterklasse der Einsicht in diese objektive Notwendigkeit entspringt und mit einer eschatologischen Lehre (einer „Heilslehre“) nicht verwechselt werden darf, wie dies einige Vertreter des Junghegelianismus ihnen unterstellten⁴:

³ Ebenda, S. 197.

⁴ Marx bezog sich hier auf Edgar Bauers Artikel „Proudhon“ (Allgemeine Literatur-Zeitung, Heft V, April 1844). Ähnliche Ansichten vertrat aber auch Bruno Bauer – ebenso Hermann Kriege und andere „wahre Sozialisten“. Die Deutung des Marxismus als „Heilslehre“ ist auch in unserem Jahrhundert eine übliche Fehlinterpretation.

„Wenn die sozialistischen Schriftsteller dem Proletariat diese weltgeschichtliche Rolle zuschreiben, so geschieht dies keineswegs, wie die kritische Kritik zu glauben vorgibt, weil sie die Proletarier für *Götter* halten. Vielmehr umgekehrt. ... weil in den [15] Lebensbedingungen des Proletariats alle Lebensbedingungen der heutigen Gesellschaft in ihrer unmenschlichsten Spitze zusammengefaßt sind ... muß das Proletariat sich selbst befreien. Es kann sich aber nicht selbst befreien, ohne seine eigenen Lebensbedingungen aufzuheben. ... Es macht nicht vergebens die harte, aber stählende Schule *der Arbeit* durch. Es handelt sich nicht darum, was dieser oder jener Proletarier oder selbst das ganze Proletariat als Ziel sich einstweilen *vorstellt*. Es handelt sich darum, *was es ist* und was es diesem *Sein* gemäß geschichtlich zu tun gezwungen sein wird. Sein Ziel und seine geschichtliche Aktion ist in seiner eignen Lebenssituation wie in der ganzen Organisation der heutigen bürgerlichen Gesellschaft sinnfällig, unwiderruflich vorgezeichnet.“⁵

Drittens erlangte in der Entstehungszeit der marxistischen Weltanschauung in den fortgeschrittenen Ländern der geschichtlich notwendige Kampf der Arbeiterklasse selbst eine neue Qualität. Dadurch konnte die spezifische Rolle dieser Klasse und ihre Lebenssituation überhaupt erst in neuer (nichtutopischer) Weise ins theoretische Bewußtsein treten. Und in der Stellungnahme zu dieser Frage schieden sich auch die Geister innerhalb des linken bürgerlichen Flügels und der Vielzahl sozialistischer und kommunistischer Richtungen. Im Begreifen der historischen Rolle dieser Klasse gingen Marx und Engels zunächst als einzige den wissenschaftlichen Weg, alsbald allerdings Kampfgefährten um sich scharend. In den dreißiger und vierziger Jahren war besonders in England und Frankreich das Proletariat von einer Klasse „an sich“ (die sich weitgehend noch im Schlepptau bürgerlicher Bewegungen befand) zur Klasse „für sich“ mit eigenständigen Zielstellungen und Organisationsformen herangewachsen. Beredtes Beispiel war die Chartistenbewegung in England, [16] von der Engels schrieb: „Es war dies *die erste Arbeiterpartei* unserer Zeit.“⁶ Engels lernte diese Bewegung und ihre führenden Köpfe Ende des Jahres 1842 kennen, als er nach den großen Generalstreiks vom Sommer 1842 nach Manchester kam. Engels' Artikeln verdankte der junge Karl Marx wichtige Einblicke in diese Bewegung.

Aber auch in Frankreich nahmen diese ausgesprochen proletarischen Organisationen und Erhebungen zu, wenn auch unter etwas anderen Entwicklungsbedingungen; denn in Frankreich waren die Macht der Finanzoligarchie, die Zustände der Manufakturperiode im industriellen Bereich und die Parzellierung von Grund und Boden im Gefolge der Revolution von 1789-1795 Faktoren, welche die ökonomische Basis und die Klassenstruktur prägten. Die breite, selbständige Beteiligung der Pariser Proletarier an der Julirevolution und die beiden Lyoner Seidenweberaufstände (1831 und 1834), die mit zeitweiligen Erfolgen verbunden waren und in denen neben sozialen auch politische Forderungen (Einrichtung der Republik anstelle des Bürgerkönigtums) erhoben wurden, ließen auch hier eine neue Entwicklungsphase in der Bewußtheit und Organisiertheit des Proletariats erkennen. Die großen Traditionen der französischen frühproletarischen Bewegungen des 18. Jahrhunderts und ihrer utopisch-sozialistischen und kommunistischen Reflexionen, die besonders im Verlauf der klassischen bürgerlichen Revolution von 1789-1795 Auftrieb und qualitative Entwicklung erfuhren, lebten in den neuen Kampfformen weiter.

Als Marx und Engels die historische Rolle der Arbeiterklasse in ersten Grundzügen zu begreifen und darüber zu publizieren begannen, bestätigte sich ihre Prognose über das Zukunftsträchtige dieses revolutionären geschichtlichen Subjekts auch auf deutschem Boden. Im Som-

tion in der bürgerlichen Literatur. Symptomatisch ist die oft zitierte Darstellung bei Karl Löwith: Weltgeschichte und Heilsgeschehen, Stuttgart 1953, S. 41-49.

⁵ Friedrich Engels/Karl Marx: Die heilige Familie. In: MEW, Bd. 2, S. 38.

⁶ Friedrich Engels: Einleitung [zur englischen Ausgabe (1892) „Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft“]. In: MEW, Bd. 19, S. 539.

[17]mer 1844 kam es zum Schlesischen Weberaufstand. Im August 1844 verteidigte Karl Marx diesen Aufstand gegen Arnold Ruges oberflächliche Einschätzung als bloße Hungerrevolte in einem Gegenartikel: „Kritische Randglossen zu dem Artikel ‚Der König von Preußen und die Sozialreform. Von einem Preußen‘“: „Der schlesische Aufstand *beginnt* grade damit, womit die französischen und englischen Arbeiter-Aufstände *enden*, mit dem Bewußtsein über das Wesen des Proletariats.“⁷ Als Beweis dafür nennt Marx den Umstand, daß es sich nicht nur um Maschinenstürmerei handelte, sondern um Angriffe auf das Kapital. An Tapferkeit und Ausdauer sei dieser Aufstand den englischen Aufständen überlegen gewesen.

Freilich ist diese Wertung angesichts der damaligen deutschen Verhältnisse zu enthusiastisch. Es trifft zweifellos nicht zu, daß der Weberaufstand die proletarische Bewegung Englands und Frankreichs überflügelte, aber er zeigte der deutschen Bourgeoisie das Bild einer Zukunft, in der auch das deutsche Proletariat seine Stärke erweisen werde. Marx' überschwengliche Worte muß man aus der Begeisterung darüber verstehen, daß seine Ende 1843 gewonnene Hypothese vom Selbstbefreiungsakt des Proletariats als notwendiges internationales Resultat der modernen Entwicklung sich nun auch auf deutschem Boden zu bestätigen schien.

Viertens: Die deutschen Zustände waren im Vergleich mit England und Frankreich rückständig – sowohl in ökonomischer als auch in politischer Hinsicht. In der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts hatte sich nur in einigen Teilen Deutschlands die kapitalistische Produktionsweise [18] kräftiger entwickelt, so vor allem im Rheinland (Marxens und Engels' Heimat), in Mittel- und Süddeutschland, vor allem in den Gebieten, wo auch über die Napoleonische Okkupation fördernde politische Einflüsse auf die ökonomische Basis spürbar wurden. So war im Rheinland, das von 1794 bis 1815 durch französische Truppen besetzt war, der Code Napoleon eingeführt worden, was natürlich Nachwirkungen hatte. Aber dennoch war Deutschland in vielen Gebieten ein rückständiges Agrarland, aufgesplittert in 34 Staaten. Die Situation im Rheinland war nach 1815 besonders kompliziert, da dieses fortgeschrittenere Gebiet mit Gründung der Heiligen Allianz unter preußische Staatsherrschaft gestellt wurde. Der preußische Staat versuchte einerseits, durch überhöhte Besteuerung die ökonomischen Potenzen des Rheinlandes auszubeuten, und andererseits, halbfeudale politische und rechtliche Strukturen wieder zu errichten. Wir werden noch sehen, wie Marx in den Jahren 1842/1843 diesen ständigen Konfliktstoff in seiner Publizistik analysiert und auswertet. Diese Situation war für den jungen Marx ein anregendes Feld politischer Erfahrungen und lieferte bedeutende Impulse für seine gesellschaftstheoretischen Überlegungen. Dabei muß besonders auch die Auswirkung der französischen Julirevolution von 1830 in den dreißiger und vierziger Jahren auf die geistige Atmosphäre in Deutschland berücksichtigt werden. Diese Revolution führte dazu, daß bei der fortschrittlichen Intelligenz die alten bürgerlichen Ideale und die Kritik an Deutschtümelei und Franzosenhaß auflebten, also an Erscheinungen innerhalb der liberalen Bewegung, die sich im Kampf gegen die Napoleonische Fremdherrschaft als Extreme eines erwachenden Nationalbewußtseins entwickelt hatten. Vor allem aber rief diese Revolution in ihrer geistigen und praktischen Auswirkung auf die deutschen Länder die sozialen Fragen der Volksmassen zunehmend ins Bewußtsein. Wie bedeutend das Aufflammen oppositioneller bürgerlicher und auch revolu-[19]tionär-demokratischer Bewegungen im Zuge dieser Revolution in den deutschen Staaten war, ist neuerlich in unserer Literatur belegt worden.⁸

Marx und Engels fanden in dieser Zeit, als sie um erste eigene weltanschauliche und politische Stellungnahmen rangen, im geistigen Leben neben linksbürgerlichen und revolutionär-

⁷ Karl Marx/Friedrich Engels: Gesamtausgabe (MEGA), Bd. 1/2, S 459. – Ich zitiere hier wie im folgenden – soweit das bereits möglich ist – Marx' Werke nach der MEGA. Die römische Ziffer bezieht sich auf die jeweilige Abteilung der MEGA, die arabische auf den laufenden Band innerhalb der Abteilung. Band I/2 bedeutet folglich Erste Abteilung, Band 2.

⁸ Siehe Helmut Bock: Die Illusion der Freiheit. Deutsche Klassenkämpfe zur Zeit der französischen Julirevolution 1830 bis 1831. Berlin 1980.

demokratischen Bewegungen, die sie beeindruckten (die Bewegung des „Jungen Deutschland“, die Junghegelianer), auch schon eine Vielzahl utopisch-kommunistischer Strömungen vor, vor allem den Handwerker-Sozialismus von Wilhelm Weitling, Einflüsse des Saint-Simonismus (auf Heinrich Heine, auf Eduard Gans) und die Propagierung bzw. Darstellung des Kommunismus (Heines Korrespondenzen aus Paris „Französische Zustände“; Lorenz von Steins Buch „Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs“, 1842). Mit den utopisch-sozialistischen und kommunistischen Auffassungen setzte sich Marx seit 1842 bewußt und kritisch auseinander, insbesondere was ihre aufklärerischen Methoden betrifft. Gleichzeitig veröffentlichte der junge Friedrich Engels seine ersten würdigen, aber auch kritischen Stellungnahmen zur vorliegenden sozialistischen Literatur.⁹

Besondere Bedeutung aber erlangte für die Entwicklung von Marx und Engels der Umstand, daß in Deutschland schon seit dem 18. Jahrhundert bis in die Vormärzzeit hinein die philosophische und geschichts- und gesellschaftstheoretische Kultur in hoher Blüte stand. Die deutschen Philosophen von Immanuel Kant bis Ludwig Feuerbach entwickelten die philosophische Denkweise als bewußt gehandhabte historische und dialektische Methode von hohem Niveau, die von Hegel zu kategorialer Reife aus-[20]gearbeitet wurde. Auch war gerade Hegels geschichts- und gesellschaftsphilosophisches Denken von einem geradezu enzyklopädischen Charakter und außerordentlich problemhaltig ausgebaut. Die Hegelsche Staats- und Rechtsphilosophie bewertet der junge Marx als die einzige mit der modernen Geschichte (der Länder „jenseits des Rheins“) al pari [zum Nennwert] stehende Geschichte¹⁰ – allerdings als im Kopf vollzogene Geschichte angesichts einer rückständigen deutschen Praxis. Paradox erscheint es, daß gerade der zeitliche und räumliche Abstand, von dem aus sich bei deutschen Denkern die französische und englische Entwicklung spiegelte, ein günstiger Boden für die theoretische Verallgemeinerung der neuen geschichtlichen Erfahrungen war, wobei diese aber zugleich notwendig in überhöhter idealistischer Form ihre systematische Darstellung fanden.

In den vierziger Jahren vermehrten sich in Deutschland alle Anzeichen, daß sich eine revolutionäre Situation anbahnte. Die relative Rückständigkeit und die gleichzeitige unaufhaltsame Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise in vielen Gebieten bewirkten Widersprüche, die zu revolutionären Lösungen im Interesse der bürgerlichen Klasse drängten. Die bürgerliche Revolution war erst auszufechten, aber unter neuartigen historischen Bedingungen (nicht mehr in der klassischen Form des 17. und 18. Jahrhunderts, wie in England 1640 und in Frankreich 1789). Marx bemerkt richtig, daß in Deutschland „jede Klasse, sobald sie den Kampf mit der über ihr stehenden Klasse beginnt, in den Kampf mit der unter ihr stehenden verwickelt ist. Daher befindet sich das Fürstenthum im Kampf gegen das Königthum, der Bureaukrat im Kampf gegen den Adel, der Bourgeois im Kampf gegen sie alle, während der Proletarier schon beginnt, sich im Kampf gegen den Bourgeois zu befinden.“¹¹ Marx zog damals, Ende 1843, den logisch plausibel erscheinenden, aber die historischen Entwicklungsphasen verknüpft darstellenden Schluß, daß nur die „menschliche Emanzipation“ (die alle Klassenherrschaft beseitigende proletarische Revolution) möglich sei, da die Bourgeoisie aufgrund ihrer Zwitterstellung nicht mehr als führende Kraft auftreten könne, – einen Schluß, den er schon 1845/1846 gemeinsam mit Engels korrigierte. Für uns soll zunächst wichtig sein: Es erweist sich, daß die Sicht von einer historischen Situation aus, in der sich die Widersprüche zuspitzen und welche den Vergleich mit anderen Ländern und somit anderen Entwicklungsphasen grundlegender geschichtlicher Prozesse ermöglicht, den Erkenntnisfortschritt ungemein befördern kann.

Marx und Engels haben wohl die Rückständigkeit der deutschen Zustände kritisiert, aber auch deren revolutionäre Potenz erfaßt. Sie haben wohl die Misere der deutschen Bourgeoisie er-

⁹ Siehe Friedrich Engels: Fortschritte der Sozialreform auf dem Kontinent. In: MEW, Bd. 1.

¹⁰ Siehe Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: MEGA, Bd. I/2, S. 175/176.

¹¹ Ebenda, S. 181.

kannt, aber sie litten nicht am „Trauma“ einer deutschen Misere, das sie zum Wunsch- oder Heilsdenken veranlaßt hätte, wie es mitunter in bürgerlicher Literatur dargestellt wird.¹²

Soweit einige charakteristische Merkmale der Entstehungszeit des Marxismus und damit der objektiven Bedingungen für die Ideenproduktion. Die Aufgabe philosophiehistorischer Forschung und Darlegung besteht aber gerade darin, die aktive, eigenständige synthetisierende Arbeit eines Denkers, seine Stellungnahme zu den Fragen seiner Zeit und sein Verhältnis zum vorhandenen Ideenmaterial zu erfassen. Das ist nur zu leisten, wenn wir die historische Methode anwenden und das Werden einer Theorie untersuchen. Historische Methode heißt aber keinesfalls, bloße Fakten aneinanderzureihen und mögliche [22] Lückenlosigkeit beim Aufzeigen der einwirkenden objektiven Umstände und theoretischen Quellen anzustreben. Hierzu hat sich Antonio Gramsci treffend geäußert: „Die Frage nach den ‚Ursprüngen‘ des Denkens des Gründers der Philosophie der Praxis ist nicht gut gestellt worden; ein eingehendes Studium der philosophischen Bildung von Marx (und des allgemeinen philosophischen Milieus, das ihn direkt oder indirekt formte) ist sicher notwendig, aber nur als Prämisse zu einer weit wichtigeren Untersuchung über seine eigene ‚originale‘ Philosophie, die sich nicht in einigen ‚Quellen‘ und seiner eigenen ‚Bildung‘ erschöpft: vor allem muß seine schöpferische und konstruktive Tätigkeit in Betracht gezogen werden.“¹³ Diese Sichtweise wollen wir in den Vorlesungen über Marx bevorzugen, sie soll uns Muster und Vorbild sein.

Marx selbst hat sein Ringen um eine wissenschaftliche Welt- und Geschichtssicht stets als einen anstrengenden und zugleich risikvollen, Irrtümer und notwendige Selbstüberprüfung und -korrektur einschließenden Weg betrachtet. Als der französische Journalist Maurice Lachâtre 1872 an Marx den Plan herantrug, eine französische Übersetzung des ersten Bandes des „Kapitals“ herauszubringen, verwies Marx auf die Schwierigkeiten, die seine Untersuchungsmethode bei den Lesern hervorrufen könne – aber diese Schwierigkeiten müsse man bei der Aneignung einer Wissenschaft auf sich nehmen: „Es gibt keine Landstraße für die Wissenschaft, und nur diejenigen haben Aussicht, ihre lichten Höhen zu erreichen, die die Mühe nicht scheuen, ihre steilen Pfade zu erklimmen.“¹⁴

Schon als junger Student stellte sich Marx die Aufgabe, sein eigenes Leben auf eine sinnvolle, dem gesellschaftlichen Progreß verpflichtete und ihn nach Kräften beför-[23]dernde Weise zu gestalten und dabei keine Mühe zu scheuen. Seine Umwelt hat diese Besessenheit für die Wissenschaft oftmals fasziniert, aber auch mitunter erschreckt. Ein drastisches, humorvoll-sarkastisches Bild vom studierenden Sohn stellte sich Heinrich Marx in einem Brief an Karl vom 9. Dezember 1837 vor: „Ordnungslosigkeit, dumpfes Herumschweben in allen Theilen des Wissens, dumpfes Brüten bey der düsteren Oehllampe; Verwildrung im gelehrten Schlafrock und ungekämmter Haare statt der Verwildrung bey dem Bierglase ...“¹⁵ In erstaunlich umfassenden, ja geradezu aufreibenden Studien und oft selbstquälerischer Denkarbeit, hat Marx seinen eigenen Weg gesucht, immer theoretische Tätigkeit als Widerspiegelung und als Wirkungselement der praktischen Bewegung begreifend und einsetzend. Kritische Selbstüberprüfung war für ihn das Nonplusultra wissenschaftlicher Solidität; zugleich erwarb er gerade dadurch die Fähigkeit, die tragfähigen Ideen und Methodenansätze aufzubewahren und auszubauen. Wir wollen in unserer Untersuchung des Marxschen Arbeitsprozesses auf solche Elemente ein besonderes Augenmerk richten, zeigen sie uns doch den Prozeß des *Werdens* der neuen Weltanschauung. Dabei ist es freilich notwendig, zugleich das Vorläufige, mitunter auch notwendig zu Überwindende in der Marxschen Stellung und Lösung der Probleme in den verschiedenen Arbeitsphasen zu erkennen und zu beachten. Aber es wäre eine schlechte

¹² So bei Martin Puder: Kant – Stringenz und Ausdruck, Freiburg 1974, S. 80 ff.

¹³ Antonio Gramsci: Philosophie der Praxis, Frankfurt a. M. 1967, S. 183.

¹⁴ Marx an Maurice Lachâtre, 18. März 1872. In: MEW, Bd. 33, S. 434.

¹⁵ Heinrich Marx an Karl Marx in Berlin, Trier, 9. Dezember 1837. In: MEGA, Bd. III/1, S. 325.

Methode, es wäre „Beckmesserei“, Marx' Arbeitsprozeß nach *den* Elementen vorrangig zu bewerten, die „noch nicht“ oder noch unzureichend ausgebaut sind, anstatt die innertheoretische Logik in Problemstellung und -lösung als lebendigen Prozeß des Verarbeitens neuer Erfahrungen und neuer Materialien wenigstens annähernd zu rekonstruieren. Ich verstehe hier unter „innertheoretisch-Logik“ also weder einen bloß rein theorieimmanenten Vorgang – er schließt ja Verarbeiten praktischer Erfahrungen ständig ein –, noch kann es sich darum handeln, eine Logik im Sinne Hegels oder als chronologische Abfolge des Kategoriengebrauchs und der Kategorienarbeit zu erwarten. Es handelt sich aber sehr wohl um eine logische Folgerichtigkeit der Problemstellung und -lösung auch in einer gewissen historischen Abfolge, aber immer in einer so komplexen, die Totalitätssicht anstrebenden Weise, daß allein der Nachweis des Auftretens bestimmter Kategorien in der jeweiligen Arbeitsphase dies nicht erfassen würde. Wir werden verfolgen können, wie zum Beispiel die Beschäftigung mit staats- und rechtspolitischen Zeitproblemen den Verkehrungsmechanismus idealistischer Geschichtssicht in Frage stellt, somit die materialistische Korrektur der Geschichtsauffassung einleitet; wie die Entdeckung der Rolle der Arbeiterklasse die Untersuchung der sozialökonomischen Situation dieser Klasse zur wissenschaftlichen Aufgabenstellung werden läßt. Es ist eine alte Wahrheit, daß neue Theorien zunächst auch vermittels überkommenen Kategorien formuliert werden, aber dies birgt auch die Gefahr in sich, den neuen Inhalt in den alten Rößen¹⁶ zu verkennen. Wir werden anhand der Marxschen Arbeiten nachvollziehen, wie der neuartige Gebrauch und der neuartige systematische Kontext die Stellung und den Inhalt auch überlieferter Kategorien verändert, wobei deren Problemgehalt allerdings große Anregungen bot. [25]

Worauf kommt es uns bei der Beschäftigung mit Marx an?

Im Mittelpunkt unserer Betrachtung steht *das Werden der neuen dialektisch- und historisch-materialistischen Philosophie*. Wir wollen dabei versuchen, die Entwicklung der innertheoretischen Systematik aufzuspüren. Da aber die Marxsche theoretische Arbeit letztlich zur Ausarbeitung eines *Theoriensystems verschiedener Wissensgebiete* führte, in dem die philosophischen Auffassungen eine orientierende und integrative Funktion innehaben, kann es sich freilich nicht um die Betrachtung „reiner“ Philosophie handeln, ebensowenig um ihre Herauslösung aus der spezifischen Beziehung zur gesellschaftlichen Praxis.

Großen Wert wollen wir *erstens* auf den Nachweis der theoriebefördernden und theoriebildenden Funktion der politischen und ideologischen Motivation im Marxschen Denken legen. Unter ideologischer Motivation verstehe ich die parteiliche Stellungnahme zu und Interessiertheit an den Klassenkämpfen der Zeit. „Das Wichtigste in der Marxschen Lehre ist die Klarstellung der weltgeschichtlichen Rolle des Proletariats als des Schöpfers der sozialistischen Gesellschaft.“¹⁷ Lenin hob damit die praktische Bedeutung der Marxschen Entdeckungen für die weitere Menschheitsentwicklung hervor. Man kann diese Feststellung aber auch auf die Theorieentwicklung beziehen. Die theoretische Arbeit von Marx erweist sich als von einer bestimmten ideologischen Motivation getragen, nämlich von der Absicht, die sozialen Fragen der Volksmassen wissenschaftlich in ihrer geschichtlichen Entwicklung zu begreifen, um praktikable Lösungen prognostizieren zu können. Das Ringen um das Begreifen dieser Prozesse prägte sich zunächst in einem revolutionär-demokratischen [26] Standpunkt aus und mündete in die Erkenntnis der historischen Rolle des Proletariats in ersten wichtigen Zügen Ende des Jahres 1843. Diese Entdeckung wiederum orientierte und stimulierte Marx zu weiteren theoretischen Untersuchungen über die Stellung des Lohnarbeiters, der „lebendigen Arbeit“, im modernen Produktionsprozeß, eine Untersuchung, die von einem anderen Interesse

¹⁶ Siehe Karl Marx/Friedrich Engels: Die deutsche Ideologie. In: MEW, Bd. 3, S. 217/218.

¹⁷ W. I. Lenin: Die historischen Schicksale der Lehre von Karl Marx. In: Werke, Bd. 18, S. 576.

an diesem Gegenstand getragen war als bei den Nationalökonomten, welche vorrangig den Mechanismus der Produktion materiellen Reichtums reflektierten, also im bürgerlichen Werthorizont der pragmatischen Nützlichkeit der Arbeit verblieben. Hier wird übrigens deutlich, daß Philosophie nicht nur analytisch-beschreibendes oder kognitiv-begreifendes Instrument, sondern auch „Interpretation“ und somit Wertung der Prozesse ist.

In diesem Kontext gelangte Marx zu weitreichenden Entdeckungen, so zur Entdeckung der Zweiseitigkeit des Arbeitsprozesses als Stoffwechsel des Menschen mit der Natur, in dem die menschlichen Produktivkräfte sich herausbilden, und als Produktion und Reproduktion eines dem Entwicklungsstand der Produktivkräfte entsprechenden Charakters der gesellschaftlichen Verhältnisse. Er begriff die gesellschaftliche Arbeit als universellen Selbsterzeugungsprozeß der Menschheit. Parteilichkeit ist also weder als *bloß emotionale Beziehung* zu den Vorgängen und Subjekten der Zeit zu verstehen, noch reduziert sich die politische und ideologische Dimension im Marxschen Denken auf die Absicht, das erreichte Wissen in politischen Kämpfen *anzuwenden*; es erweiterte sich vielmehr gleichzeitig das kognitive System Wissenschaft.¹⁸

Die konkrete, qualitativ bestimmte Ausprägung und bewußte methodische Handhabung der Beziehung von Par-[27]teilichkeit und wissenschaftlicher Arbeit erklärt auch, weshalb Marx im Unterschied zu vielen Zeitgenossen, welche die gleiche objektive Situation vorfanden und sich ebenfalls politisch progressiv engagierten, zu wirklich revolutionären und hinreichend begründeten theoretischen Lösungen der „Rätsel“ der bisherigen Geschichte gelangte. Es erklärt sich hieraus auch, weshalb er nicht zunächst den scheinbar naheliegenden Weg ging und sich einer der vielen utopisch-sozialistischen und -kommunistischen Schulen anschloß, sondern ihnen – bei aller Wertschätzung, die er ihnen zollte – eher skeptisch gegenüberstand. Rezepte machen ohne ausreichende wissenschaftliche Geschichtsanalyse war nicht seine Sache. Die konsequente Entwicklung des parteilichen Herangehens an die wissenschaftliche Arbeit äußerte sich bei Marx auch darin, daß er die eigene Aufgabenstellung stets bewußt prüfte und im Interesse der erkannten Hauptaufgabe, der Begründung der Rolle der Arbeiterklasse, und im Interesse des praktischen Mitwirkens an deren Organisations- und Kampfformen manches theoretische Projekt zunächst zurückstellte.

Marx' ideologische Motivation und sein politisches Verantwortungsbewußtsein äußern sich in der Gründlichkeit des wissenschaftlichen Arbeitens selbst. Der neue Standpunkt mußte als *Wissenschaft* erarbeitet werden und damit auf der Höhe der menschlichen geistigen Kultur. Die Arbeiterklasse bedarf objektiv für ihren Kampf einer wissenschaftlichen Geschichtsauffassung, wobei die Analyse der ökonomischen Basisprozesse eine wichtige Funktion hat. Dieses Wissen kann nicht spontan in den Kämpfen der Arbeiterbewegung entstehen, denn das Alltagsbewußtsein der Arbeiter im Kapitalismus ist bei aller kritisch-revolutionären Potenz den Verkehrungen und Fetischisierungen unterworfen, welche die kapitalistische Warenproduktion erzeugt (dies war bekanntlich ein Hauptfeld der Marxschen Analysen); dieses Alltagsbewußtsein artikuliert [28] sich oft auch noch notwendig in abstrakten Wertvorstellungen, zum Beispiel in der Forderung nach gerechter Verteilung. Es wird in utopischen Theorien systematisiert und doktrinär entwickelt. Wenn gesagt wird, die Arbeiterklasse habe kein Interesse an der Verschleierung gesellschaftlicher Widersprüche, so ist das zweifellos wahr; aber wahr ist auch, daß ihr spontan entstehendes Bewußtsein vielfältigen Verschleierungen objektiv unterliegt. Allerdings ist das Interesse an der Wahrheit über die geschichtlichen Vorgänge eine unerläßliche Bedingung für die Aufnahmebereitschaft für wissenschaftliche Weltanschauung. Daß diese zunächst in die Bewegung bewußt und systematisch *hineingetragen* werden muß, hat Lenin später in „Was tun?“ umfassend begründet.

¹⁸ Siehe Hans Jörg Sandkühler: Geschichte, gesellschaftliche Bewegung und Erkenntnisprozeß. Studien zur Dialektik der Theorieentwicklung in der bürgerlichen Gesellschaft, Berlin 1984, S. 169.

Zweitens: Wir werden uns um den Nachweis bemühen, daß in Marx' Schaffensprozeß historische Ausgangspunkte und Problemabfolgen mit dem inneren Begründungsgefüge der neuen Weltanschauung, ihrer Systematik, in einer wesentlichen Beziehung stehen, daß hier eine dialektische Identität von Logischem und Historischem, von Genesis und Systematik der neuen Auffassung vorliegt. Der Umstand, daß Marx seine Philosophie als weltanschauliche Grundlagentheorie einer universell konzipierten wissenschaftlichen Geschichtsauffassung zu entwickeln beginnt, ist verbunden mit der Erarbeitung der logisch hinreichenden Begründung des Materialismus bei der Beantwortung der Grundfrage der Philosophie. Die Vertreibung des Idealismus „aus seinem letzten Zufluchtsort, aus der Geschichtsauffassung“¹⁹, führte sowohl zu einem qualitativ neuen, dialektischen Begreifen der Materialität der Welt als auch zum Bewußtmachen der „einzig materialistischen und wissenschaftlichen Methode“ zur Erarbeitung eines wissenschaftlichen Geschichts- und Welt- bzw. Naturbildes, dessen Historizität uns allerdings stets [29] bewußt sein muß. Die marxistische Philosophie ist keine abgeschlossene Theorie einer absoluten Wahrheit vom „Weltganzen“, denn sie weckt ja gerade das Bewußtsein darüber, daß wir uns des historischen Vorgangs der praktischen und theoretischen Weltaneignung auf konsequent materialistische Weise bewußt sein müssen und daß unser Wissen immer nur so weit reicht, wie es unser Gesichtskreis zuläßt.²⁰ Dies bedeutet keinen Erkenntnispessimismus, denn die marxistische Philosophie begründet zugleich die Notwendigkeit und unendliche Erweiterungsfähigkeit unseres Erkennens. Dieses Erkennen ist im Rahmen der marxistischen, konsequent materialistischen Philosophie auf die *Ganzheit der von uns praktisch und theoretisch angeeigneten Welt* gerichtet: Es umschließt das Wissen darüber, daß unsere menschliche Geschichte ein Teil der Naturgeschichte ist als auch naturhistorischer Vorgang im Sinne eines gesetzmäßigen Prozesses: sowohl Stoffwechsel mit der Natur als auch geschichtlicher Selbsterzeugungsvorgang der Menschheit – und zwar als *einheitlicher* Prozeß zu begreifen. Erkennen ist gerade deshalb sowohl zunehmende Selbsterkenntnis der Menschen in ihren geschichtlichen Aktionen als auch zunehmend erweiterte und vertiefte Naturerkenntnis, denn diese wird ja durch den praktischen Lebensprozeß – bei Strafe des Untergangs – erheischt.²¹

¹⁹ Friedrich Engels: Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft. In: MEW, Bd. 19, S. 208.

²⁰ Siehe Friedrich Engels: Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft („Anti-Dühring“). In: MEW, Bd. 20, S. 41.

²¹ Jeder Versuch, die objektive Existenz der Natur zu leugnen, die weltanschauliche Untersuchung der Naturdialektik aus der marxistischen Philosophie herauszulösen, ist daher eine Verkürzung des Gegenstandsverständnisses, eine Verletzung des materialistischen Prinzips im Marxismus. Zugleich zeugt es von einem völligen Mißverständnis des Begriffs „materialistische Geschichtsauffassung“, wie er bei Marx und Engels verwendet wird, denn selbstverständlich schließt dieser unter den obengenannten Aspekten die Naturreflexion ein. Was ist die Geschichte anderes als dieser naturhistorische [30] Stoffwechsel der Menschen mit der Natur durch Arbeit? Wenn Engels mehrfach davon spricht, daß die großen Leistungen von Marx zu sehen seien einmal in der Erarbeitung der materialistischen Geschichtsauffassung und zum anderen in der Entwicklung der Mehrwerttheorie, so hat er mit ersterem zweifellos dieses komplexe und konsequent materialistische Verständnis von Geschichtsauffassung im Sinn, welches erlaubt, sowohl die objektiv-reale Existenz der Natur, ihre prinzipielle Erkennbarkeit, als auch die Notwendigkeit der Bewußtheit der Menschen über den historischen Prozeß der Naturaneignung umfassend zu begründen. Diese – freilich hier nur vorläufige – Bestimmung ist unter anderem auch deshalb notwendig, da es in der Geschichte der Verzerrungen des Wesens des einheitlichen dialektischen und historischen Materialismus von seiten der Revisionisten und der bürgerlichen Marxologen Versuche gibt, die marxistische Philosophie als „Praxisphilosophie“ zu interpretieren. Der Praxisbegriff wird in diesen revisionistischen bzw. bürgerlichen Konzeptionen nicht im Marxschen Sinne gebraucht. Eine Auseinandersetzung mit Konzeptionen, die die Naturdialektik aus dem Gegenstand der Marxschen Philosophie eliminieren, sowie eine umfängliche positive Darstellung der Praxis-Problematik und der Diskussion der Marxisten darüber findet sich in: Klaus Gößler/Martina Thom: Die materielle Determiniertheit der Erkenntnis, Berlin 1976, besonders S. 101-161 sowie S. 58/59, 82/83, 96-98. Hier wird Stellung genommen unter anderem zu Georg Lukács: Geschichte und Klassenbewußtsein, Berlin 1923. – Marxismus-Studien der Evangelischen Akademie, Tübingen 1954 ff. – Alfred Sohn-Rethel: Geistige und körperliche Arbeit, Frankfurt a. M. 1971. – Alfred Schmidt: Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Frankfurt a. M. 1962. – Max Horkheimer: Traditionelle und kritische Theorie. In: Kritische

[30] Dieses Verständnis der Funktion und des auf Totalität gerichteten Gegenstandes der marxistischen Philosophie schließt ein bestimmtes Verständnis der innertheoretischen Struktur dieser Philosophie ein: Sie ist keine Kon-[31]struktion à la Hegel, aus Begriffen „allgemeinster Ebene“ deduzierbar, obwohl sie natürlich auf Begriffe auch höchster Abstraktionsebene nicht verzichtet. Man denke an den Materiebegriff. Sie ist damit auch nicht als metaphysische Ontologie im Sinne des spinozistischen Systems zu verstehen, dessen äußere Systemform übrigens, wie Marx mehrfach betonte, den inneren Bau verdeckte.²² Da wir auf diese Probleme später wiederholt zurückkommen, seien diese wenigen Bemerkungen noch durch Äußerungen von Marx und Engels selbst belegt:

Marx und Engels haben wiederholt die Frage nach einem neuen Typ von Weltanschauung in Abgrenzung von aller bisherigen Philosophie aufgeworfen, so 1846 im Zusammenhang mit der Ausarbeitung der materialistischen Geschichtsauffassung „auf ihrer eigenen Grundlage“: „Da, wo die Spekulation aufhört, beim wirklichen Leben, beginnt also die wirkliche, positive Wissenschaft, die Darstellung der praktischen Betätigung, des praktischen Entwicklungsprozesses der Menschen. Die Phrasen vom Bewußtsein hören auf, wirkliches Wissen muß an ihre Stelle treten. Die selbständige Philosophie verliert mit der Darstellung der Wirklichkeit ihr Existenzmedium. An ihre Stelle kann höchstens eine Zusammenfassung der allgemeinsten Resultate treten, die sich aus der Betrachtung der historischen Entwicklung der Menschen abstrahieren lassen. Diese Abstraktionen haben für sich, getrennt von der wirklichen Geschichte, durchaus keinen Wert. Sie können nur dazu dienen, die Ordnung des geschichtlichen Materials zu erleichtern, die Reihenfolge seiner einzelnen Schichten anzuzeigen. Sie geben aber keineswegs, wie die Philosophie, ein Rezept oder Schema, wonach die geschichtlichen Epochen zurechtgestutzt werden können.“²³ Die Schwierigkeit beginne allerdings dort, wo an [32] die wirkliche Darstellung gegangen werde. Dieses Problem der *wirklichen Darstellung* wird auch im „Kapital“ als solches skizziert, indem Marx fordert, so wie Darwin die Geschichte der „natürlichen Technologie, ... der Bildung der Pflanzen und Tierorgane“ schrieb, eine kritische Geschichte der Technologie und Bildung der produktiven Organe des Gesellschaftsmenschen zu schreiben: „Die Technologie enthüllt das aktive Verhalten des Menschen zur Natur, den unmittelbaren Produktionsprozeß seines Lebens, damit auch seiner gesellschaftlichen Lebensverhältnisse und der ihnen entquellenden geistigen Vorstellungen. Selbst alle Religionsgeschichte, die von dieser materiellen Basis abstrahiert, ist – unkritisch. Es ist in der Tat viel leichter, durch Analyse den irdischen Kern der religiösen Nebelbildungen zu finden, als umgekehrt, aus den jedesmaligen wirklichen Lebensverhältnissen ihre verhimmelten Formen zu entwickeln. Die letztere ist die einzig materialistische und daher wissenschaftliche Methode. Die Mängel des abstrakt naturwissenschaftlichen Materialismus, der den geschichtlichen Prozeß ausschließt, ersieht man schon aus den abstrakten und ideologischen Vorstellungen seiner Wortführer, sobald sie sich über ihre Spezialität hinauswagen.“²⁴

In dieser Vorstellung von einem umfassenden Wissenschaftssystem, getragen von der „einzig materialistischen und wissenschaftlichen Methode“, macht Marx deutlich, daß er die Wissenschaften von Natur und Geschichte entsprechend einem folgerichtigen Begründungszusammenhang für ein wissenschaftliches Weltbild zusammenschließt. Man kann ein konsequent materialistisches Prinzip nur durchführen, wenn man unsere eigene theoretische Produktion auf der Grundlage der praktischen begreift und wenn man den materiellen Lebensprozeß

Theorie, Bd. II, Frankfurt a.M. 1968.– Gajo Petrović: Wider den autoritären Marxismus, Frankfurt a. M. 1969. – Gajo Petrović: Philosophie und Revolution, Reinbek bei Hamburg 1971. Diese Auseinandersetzungen werden uns vor allem im Zusammenhang mit Marx' Feuerbach-Thesen interessieren.

²² Siehe Marx an Ferdinand Lassalle, 31. Mai 1858. In: MEW, Bd. 29, S. 561.

²³ Karl Marx/Friedrich Engels: Die deutsche Ideologie. In: MEW, Bd. 3, S. 27.

²⁴ Karl Marx: Das Kapital. Erster Band. In: MEW, Bd. 23, S. 393, Anm.

selbst in seiner „materiellen Herkunft“, seinen materiellen Elementen, [33] den naturhaften und geschichtlich modifizierten und gewordenen, versteht. Dies heißt in der Tat, die Mühe umfassenden wissenschaftlichen Arbeitens auf der Grundlage der Wissenschaftsentwicklung auf sich zu nehmen und weltanschauliches Denken als in dieser Arbeit wirkendes und orientierendes Instrument wirksam einzusetzen. Anhand dieser wichtigen Fußnote von Marx wird sehr deutlich, daß der Begriff der Geschichtsauffassung niemals in Ignoranz oder auch nur in Entgegensetzung zu einer materialistischen Naturauffassung zu verstehen ist.²⁵

[34] Was es heißt, eine „Sache materialistisch zu behandeln“, hat übrigens auch Engels oft betont. So schreibt er in einem Brief an Paul Ernst, daß die materialistische Methode in ihr Gegenteil umschlage, „wenn sie nicht als Leitfaden beim historischen Studium behandelt wird, sondern als fertige Schablone, wonach man sich die historischen Tatsachen zurechtschneidet“.²⁶ Und an Conrad Schmidt schrieb Engels kurze Zeit später: „Überhaupt dient das Wort ‚materialistisch‘ in Deutschland vielen jüngeren Schriftstellern als eine einfache Phrase, womit man alles und jedes ohne weiteres Studium etikettiert, d. h. diese Etikette aufklebt und dann die Sache abgetan zu haben glaubt. Unsere Geschichtsauffassung aber ist vor allem eine Anleitung beim Studium, kein Hebel der Konstruktion à la Hegelianertum.“²⁷

Drittens: Aus diesen Bemerkungen über den neuen Typ und die wissenschaftliche Methode der neuen Weltanschauung ergibt sich, daß sie als eine konkrete Totalitätssicht auf alle menschlichen Tätigkeiten, Aneignungsweisen und deren *Resultate*, damit auch als einzig hinreichend begründeter Nachweis der Ursachen der idealistischen Weltsicht und Methode und somit theoretische Widerlegung der Religion zu betrachten ist. Dies kann Philosophie (als Weltanschauung in systematisch betriebener Form) allerdings nicht *allein*, sondern nur im System des menschlichen Wissens leisten. Die oben zitierten Aussagen besagen wohl Wichtiges über die eigentliche Funktion der Philosophie; sie negieren nicht die Rolle des philosophischen Denkens als weltanschauliches Orientierungsinstrument, aber sie besagen auch, daß wissenschaftliches Philosophieren stets interdisziplinär, in Verbindung mit anderen Wissensbereichen erfolgen muß – ein [35] großes Programm, dessen Erarbeitung Marx und Engels in wichtigen Zügen schon zu ihrer Zeit realisierten, welches aber eine ständig neu zu bewältigende Aufgabe für jede Generation marxistischer Philosophen und Wissenschaftler ist.

Damit haben wir schon einen weiteren wichtigen Gesichtspunkt berührt, der uns interessieren soll, die Entwicklung des Marxismus in der Einheit seiner drei Bestandteile, als ein Wissenschaftssystem, welches ökonomische Theorie, historischen und dialektischen Materialismus und wissenschaftlichen Sozialismus bzw. Kommunismus umschließt. Von einem bestimmten

²⁵ Solche Fehlinterpretation findet sich in der angegebenen Interpretationslinie (siehe Anmerkung 21). Diese hat gewisse gemeinsame Züge mit einer existenzialistischen Marx-Deutung, wie sie bei Jean-Paul Sartre, Jacques Hommes und anderen vorliegt, welche ebenfalls behaupten, daß die Natur in ihrer Objektivität nicht Gegenstand der Marxschen Forschungen gewesen sei, um dann dessen Geschichtsauffassung subjektivistisch deuten zu können. Sartre stützt sich in diesem Punkt auf Georg Lukács' „Geschichte und Klassenbewußtsein“ und behauptet, daß es die dialektische Methode nur mit der Totalität des Geschichtsprozesses zu tun habe und daß ihr der Zugang zur Natur versperrt bleibe. (So in: Existentialismus und Marxismus. Eine Kontroverse zwischen Sartre, Garaudy, Hyppolite, Nigier und Orcl, Frankfurt a. M. 1965, S. 18.) Desgleichen argumentiert Hommes, bei Marx erscheine die Natur nur als Teil der menschlichen Welt (Jacques Hommes: Der technische Eros. Das Wesen der materialistischen Geschichtsauffassung, Freiburg 1955). Ähnliche Standpunkte findet man bei Vertretern der „kritischen Theorie“: Alfred Schmidt, Theodor W. Adorno, Max Horkheimer etc. Das Argumentationsmuster beruht in jedem Falle auf der Unterstellung, daß der Aneignungsvorgang der Natur durch die Menschen stets eine subjektivistische Deformation der Naturvorstellungen erzeuge, so daß die Natur in ihrer objektiven Beschaffenheit uns gar nicht zugänglich sei. Die Frage, ob ihre objektive Existenz anzuerkennen sei oder nicht, wird damit als unerhebliches Problem heruntergespielt. Anhand der Bemerkung Sartres wird deutlich, daß damit auch die Totalität des Geschichtsprozesses, wie sie Marx reflektiert, gar nicht erfaßt wird. (Siehe dazu auch Teodor Oiserman: Die Entstehung der marxistischen Philosophie, Berlin 1980, S. 310-314.)

²⁶ Engels an Paul Ernst (Entwurf), 5. Juni 1890. In: MEW, Bd. 37, S. 411.

²⁷ Engels an Conrad Schmidt, 5. August 1890. In: Ebenda, S. 436.

Zeitpunkt der Entwicklung des Marxismus an, vornehmlich ab 1843/1844, soll uns vor allem die Erarbeitung einer eigenständigen ökonomischen Theorie in kritisch-produktiver Auseinandersetzung mit der bürgerlichen Nationalökonomie interessieren, und zwar unter dem Aspekt der wechselseitigen Beziehung von philosophischer (historisch-materialistischer) und ökonomietheoretischer Untersuchungsebene. Die Entwicklung und Herausbildung der historisch-materialistischen Hypothese verläuft nicht synchron zur Entwicklung der ökonomischen Theorie, die erst in den fünfziger Jahren als Theorie über das Bewegungsgesetz der kapitalistischen Produktionsweise entsteht. Aber die philosophische Hypothese weist der ökonomischen Untersuchung die Richtung, diese muß selbst geschichtstheoretische Aspekte einschließen: so die historische Betrachtungsweise der Eigentumsformen, die Tatsache, daß Bewußtseinsproduktion von spezifischen ökonomischen Mechanismen und Interessen abhängig ist, und viele andere Fragen. Die Marxsche ökonomische Theorie erweitert sich in all ihren Aussagebereichen stets zu einer konkreten Totalitätssicht auf gesellschaftliche Prozesse – sie ist mit der philosophischen Konzeption integrativ verflochten und erweist sich zugleich als deren Verifikationsebene: Die Hypothese des historischen Materialis-[36]mus wurde mit dem „Kapital“ zur wissenschaftlich begründeten These (Theorie).²⁸

Wie dieses geschichts- und gesellschaftstheoretische Wissenssystem zu wissenschaftlichen Aussagen über den Kampf und die Ziele der Arbeiterbewegung und zur Prognose einer kommunistischen Gesellschaft befähigt, wird ebenfalls zu untersuchen sein. Die Einheit der drei Bestandteile des Marxismus wird sich uns als ein kompliziertes und zugleich wohlbegründetes System von Wissensebenen erweisen – zum erstenmal übrigens keimhaft entwickelt in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ von 1844. Es ist kein „Sekretär mit Schubfächern“, in die fein säuberlich Aussagen und Kategorien getrennt eingeordnet werden, sondern ein lebendiges Ganzes, in dem sich wohl verschiedene Betrachtungs- und Gegenstandsebenen relativ unterscheiden lassen, aber eben nur relativ. Dies zeigt sich unter anderem darin, daß bestimmte Kategorien sowohl für die ökonomische Theorie als auch für die Philosophie zentrale Bedeutung erlangen (Produktivkräfte, Eigentumsverhältnisse usw.). Aber auch schon in der ganz frühen Phase der Herausbildung des Marxismus ist das interdisziplinäre Arbeiten für Marx und Engels eine Selbstverständlichkeit gewesen. Wir werden dies anhand der Beziehung von Philosophie, Geschichtswissenschaft und Rechtswissenschaft sehen. Diese interdisziplinäre Arbeitsweise ergab sich aus dem Bildungsgang des jungen Marx, aber vor allem war sie ein objektives Erfordernis, um die Einheit von Philosophie und Politik zu realisieren, das „einzige Bündniß, wodurch die jetzige Philosophie eine Wahrheit werden kann“.²⁹

Viertens: Ein wichtiger Gesichtspunkt unserer Beschäf-[37]tigung mit der Entstehung und Entwicklung der marxistischen Philosophie ist es herauszuarbeiten, wie Marx die dialektische Methode entwickelt und handhabt. Dabei ist zunächst differenzierter zu analysieren, in welchem Sinne der Begriff „dialektische Methode“ in den verschiedenen Phasen der Ausarbeitung der neuen Philosophie Verwendung findet. Zweifellos haben die Klassiker diesen Begriff sowohl für die adäquate begriffliche Darstellung objektiver Gesetzmäßigkeiten und Beziehungen in ihrer objektiven immanenten Dialektik verwendet, als auch auf den orientierenden heuristischen Einsatz eines schon erreichten theoretischen Resultats der Widerspiegelung objektiver Dialektik bezogen – sie haben damit also die Theorie der objektiven Dialektik in ihrer methodischen Funktion gemeint.

Aber in einem engeren und konkreteren Sinne fassen sie unter „dialektischer Methode“ das theoretische Selbstbewußtsein und die methodische Beachtung der relativ eigenständigen Gesetze der Erkenntnistätigkeit. Diese dienen zur Widerspiegelung objektiver Dialektik, aber die

²⁸ Siehe W. I. Lenin: Was sind die „Volksfreunde“ und wie kämpfen sie gegen die Sozialdemokraten? In: Werke, Bd. 1, S. 133.

²⁹ Karl Marx an Arnold Ruge in Dresden, Köln, 13. März 1843. In: MEGA, Bd. III/1, S. 45.

Denkbewegung fällt mit den objektiven Gesetzmäßigkeiten nicht einfach zusammen. So muß zum Beispiel das Denken abstrahieren, Wesen und Erscheinung trennen, um eine Beziehung in der wissenschaftlichen Widerspiegelung adäquat der objektiven Dialektik theoretisch rekonstruieren zu können. Diese oftmals sehr schwierigen Fragen der dialektischen als *philosophischer*, nämlich mit dem Typus der Philosophie von Marx verbundener *Methode*, als wissenschaftliche Selbsterkenntnis des Erkennens in seiner Relation zur objektiven Realität und insbesondere zum praktischen Lebensprozeß, wurden von Marx und Engels ständig als eine wichtige Form der Selbstverständigung über ihre Vorgehensweise reflektiert – besonders intensiv aber in Arbeitsphasen, in denen der Forschungsprozeß zu wichtigen Ergebnissen geführt hatte. Dies trifft unter anderem auf die Phase der ersten [38] großen Kritik am Idealismus 1843 zu und auf höherem Niveau auf die fünfziger Jahre, als Marx um die Darstellung seiner ökonomischen Theorie rang.

Unter den vielfältigen Fragen der dialektischen Methode soll uns vor allem auch die Marxsche Methode der Kritik des vorliegenden Ideenmaterials beschäftigen. Die Marxsche Kritikmethode ist wissenschaftlich und radikal, die Sache an der Wurzel packend, im besten Sinne. Sie führt die Ideenproduktion und ihre Resultate auf den praktischen Lebensprozeß, die ökonomischen Interessen in letzter Instanz, die Klassenkämpfe usw. zurück und ist somit Element der historisch-materialistischen Geschichtsauffassung. Sie vergrößert und vereinfacht aber nicht die Beziehung zur Basis, sondern berücksichtigt die relative Selbständigkeit der Ideenentwicklung. Sie verwendet auch bezüglich der philosophischen Quellen nicht schematisch ein Identifikationsschema von „Materialismus – Idealismus“ mit der antagonistischen Beziehung „Progressivität – Reaktion“, sondern untersucht genau historische Möglichkeiten und Leistungen der bisherigen Philosophie. Und vor allem: Die Marxsche Kritik ist *produktiv*. Der Problemgehalt des vorliegenden Quellenmaterials ist stets Anregung, was nicht heißt, daß frühere Aussagen in die neue Theorie einfach übernommen werden konnten.

Fünftens: Die von Marx entwickelte konkrete weltanschauliche Totalitätssicht, in deren Mittelpunkt die Menschen in ihrer aktiven Beziehung zur Welt und in ihrer historischen Entwicklung stehen, soll in ihrem humanistischen Anliegen und unter dem Aspekt einer spezifischen Begründung der Möglichkeiten realer Humanität dargestellt werden. Marx' Philosophie begründet aus der Analyse der Gesetzmäßigkeiten und Potenzen des Arbeitsprozesses, der Lebensbedürfnisse der Menschen und der Rolle der progressiven, revolutionären Subjekte der Geschichte (insbesondere des Proletariats) eine wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Humanismuskonzeption. [39] Indem Marx die Dialektik von Freiheit und Notwendigkeit adäquat widerspiegelt, zeigt er die Handlungs- und Entscheidungsmöglichkeiten der Menschen auf und weist auch nach, welche Rolle Wertungen, Interessen, Sinngebungen in diesen Prozessen spielen und welche Vielfalt von Beziehungen die Menschen zueinander und zur sie umgebenden Realität eingehen (auch moralische, ästhetische usw.).

Marx und Engels wiesen nach, daß der bisherige Geschichtsprozeß über die proletarische Revolution in eine kommunistische Gesellschaft einmünden werde, in der die Menschen sich kollektiv handelnd und entscheidend als „eigentliche Subjekte“ entfalten können, in eine Gesellschaft, „worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist“.³⁰ Ein solcher *Sinn* der geschichtlichen Entwicklung, solche Wertungsmaßstäbe, wonach die Entwicklung der hochkultivierten Individualitäten der letztliche Zweck aller Entscheidungen und Handlungen ist, kann nur durch die Menschen selbst bestimmt und entfaltet werden. Man hat die marxistische Philosophie in ihrer wechselvollen Geschichte mitunter szientistisch verkürzt interpretiert und sie als bloße „Verstandeswissenschaft“ aufgefaßt, welche Strukturen und Gesetzmäßigkeiten allein zum Gegenstand hat,

³⁰ Karl Marx/Friedrich Engels: Manifest der Kommunistischen Partei. In: MEW, Bd. 4, S. 482.

nicht „den Menschen“, welche somit A-Humanismus oder Antihumanismus sei (so Louis Althusser).³¹ Es wurde der normierende (Werte ableitende und wertorientierende) Charakter einer Philosophie als Signum einer „moralisierenden“ Methode betrachtet. Aber Moralisieren ist etwas ganz anderes, als Werte und Wertproduktion aufgrund wissenschaftlicher Einsicht in die Dialektik begründen. Philosophie ist [40] „Vernunftwissenschaft“, und in diesem traditionellen Sinne einer dialektischen Totalitätsreflexion ist dies auch und gerade die marxistische Philosophie.

Sechstens: Marx hat seine Auffassungen stets als kritisches Instrument in den ideologischen Klassenkämpfen seiner Zeit entwickelt und eingesetzt. Auch wir stehen heute vor der Aufgabe, unsere Positionen gegen reaktionäre und fehlerhafte Auffassungen und gegen direkte Angriffe auf den Marxismus-Leninismus zu verteidigen. Daß dies bedeutet, die Geschichte unserer eigenen Weltanschauung gründlich zu kennen und von dieser Kenntnis aus heute zu neuen weltanschaulichen Fragen schöpferisch Stellung zu nehmen, ist evident. Aber ebenso notwendig ist die Kenntnis der Entwicklungstendenzen bürgerlicher Philosophie der Gegenwart, die sich aufgrund der praktischen und theoretischen Wirksamkeit des Marxismus-Leninismus immer in irgendeiner Form mit dem Marxismus-Leninismus auseinandersetzen muß.

In den folgenden Vorlesungen wird die Auseinandersetzung vor allem mit Verzerrungen und Fehleinschätzungen der Geschichte und des Wesens der Auffassungen von Marx geführt. Das trifft auch und besonders auf die frühen Schriften von Marx zu, welche schon seit langem Gegenstand von Verfälschungen sind. Vor allem seit im Jahre 1932 im Rahmen der ersten Marx-Engels-Gesamtausgabe die „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ von Marx zum erstenmal vollständig erschienen, glaubten mehr oder weniger linksgerichtete bürgerliche Autoren, hier den „eigentlichen Marx“ entdeckt zu haben, den humanistischen, anthropologischen Marx, welcher angeblich noch nicht in die dogmatische Erstarrung der späteren Werke verfallen sei und sich von Engels und Lenin unterscheide.³² Es begann eine langwährende Traditionslinie [41] der verzerrenden Interpretation, mit deutlicher Kampfrichtung gegen den realen Sozialismus und gegen den Marxismus-Leninismus unserer Tage – eine Linie, die unter anderem mit der Herausgabe der Marxismus-Studien der Evangelischen Akademie Tübingen seit 1954 forciert wurde. In vielen Punkten berührten sich die dort vertretenen Interpretationen mit existentialistischen Marx-Interpretationen.³³ Teodor Oiserman arbeitete in der Neuauflage seines Buches „Die Entstehung der marxistischen Philosophie“ heraus, daß sich inzwischen die Argumentationsmuster der bürgerlichen Marx-Interpreten in manchen Punkten gewandelt haben, daß man zum Beispiel die Einheitlichkeit der Marxschen Intentionen in seinem Lebenswerk stärker betont.³⁴ Aber die Methode der Darstellung, so etwa die ideengeschichtliche Reduzierung von Marx auf Hegel, Feuerbach und andere, die existentialistische Deutung usw., sowie die Entgegensetzung von Marx und Lenin bzw. Marx und dem heutigen Marxismus innerhalb der kommunistischen Bewegung ist beibehalten worden. Wir werden in den folgenden Vorlesungen an gegebener Stelle auf solche Literatur kritisch hinweisen und

³¹ Siehe Louis Althusser: Für Marx, Frankfurt a. M. 1968, S. 10, 181. – Louis Althusser: Das Kapital lesen, Bd. 1, Hamburg 1972, S. 158.

³² Siegfried Landshut/Jakob Peter Mayer: Die Bedeutung der Frühschriften von Marx für ein neues Verständnis. In: Karl Marx: Der historische Materialismus. Die Frühschriften, [41] Bd. 1, Leipzig 1932. – Herbert Marcuse: Neue Quellen des historischen Materialismus. Interpretation der neuveröffentlichten Manuskripte von Marx. In: Die Gesellschaft, 9. Jg., Nr. 8, Berlin 1932, S. 136-174. – Darauf stützen sich unter anderem auch die schon genannten Marxismus-Studien, ebenso Erich Thier: Das Menschenbild des jungen Marx, Göttingen 1957. – Max Gustav Lange: Marxismus – Leninismus – Stalinismus. Zur Kritik des dialektischen Materialismus, Stuttgart 1955.

³³ Siehe Anmerkung 25. Ausführlicher dazu: Otto Finger: Philosophie der Revolution. Studie zur Herausbildung der marxistisch-leninistischen Theorie der Revolution als materialistisch-dialektischer Entwicklungstheorie und zur Kritik gegenrevolutionärer Ideologien der Gegenwart, Berlin 1975, besonders 1. und 2. Kapitel.

³⁴ Siehe dazu Teodor Oiserman: Die Entstehung der marxistischen Philosophie, S. 15-21.

[42] uns durch positive Darstellung des Weges von Marx dagegen wenden.

Damit haben wir freilich nur einige wichtige Gesichtspunkte unserer Beschäftigung mit Marx skizziert – die Analyse seiner Werke wird uns noch viele interessante und anregende Ideen vermitteln, die für unsere eigene Arbeit von Bedeutung sind. Wenden wir uns damit der Entstehungsphase der marxistischen Philosophie zu. Diese datieren wir insgesamt mit dem Zeitraum von 1836-1845/46; weitere Unterteilungen in Phasen wird unsere Analyse ergeben. Aber 1845/1846 war der historisch-materialistische Leitfaden weitgehend systematisch entwickelt. Dazu Friedrich Engels: „Als ich Marx im Sommer 1844 in Paris besuchte, stellte sich unsere vollständige Übereinstimmung auf allen theoretischen Gebieten heraus, und von da an datiert unsere gemeinsame Arbeit. Als wir im Frühjahr 1845 in Brüssel wieder zusammenkamen, hatte Marx aus den obigen Grundlagen schon seine materialistische Geschichtstheorie in den Hauptzügen fertig herausentwickelt, und wir setzten uns nun daran, die neugewonnene Anschauungsweise nach den verschiedensten Richtungen hin im einzelnen auszuarbeiten.“³⁵

[43]

³⁵ Friedrich Engels: Zur Geschichte des Bundes der Kommunisten. In: MEW, Bd. 21, S. 212.

Zweite Vorlesung

Elternhaus – Schule – Studium

Karl Marx wurde unter einem glücklichen Stern geboren. Er erlebte eine sorgenfreie Kindheit im Kreise seiner Geschwister, unter denen er als der begabteste, aber auch mutwilligste galt. Sowohl sein Elternhaus als auch das ihm befreundete Haus seiner künftigen Lebensgefährtin Jenny von Westphalen waren Stätten einer kulturvollen und aufgeklärten Atmosphäre. Vielfältige Anregungen wurden dem jungen Karl schon von seinem Vater Heinrich Marx und seinem väterlichen Freund Ludwig von Westphalen vermittelt. Eleanor Marx, „Tussy“, die jüngste von Marx' Töchtern, schrieb 1895 an Wilhelm Liebknecht, daß „Mohrs“ Vater ein Voltairianer des 18. Jahrhunderts war, ein freidenkender, gebildeter Mann, der vom Judentum zum Christentum evangelischer Konfession nur deshalb übergetreten war, da er „sonst nicht die Erlaubnis bekommen hätte, als Rechtsanwalt zu praktizieren“. „Mohr hatte eine große Bewunderung für seinen Vater“, dieser „war ein richtiger ‚Franzose‘ des 18. Jahrhunderts. Er konnte seinen Voltaire und Rousseau auswendig wie der alte Westphalen seinen Homer und Shakespeare. Und die erstaunliche Vielseitigkeit Mohrs war unzweifelhaft zum großen Teil diesen ‚erblichen‘ Einflüssen zu danken“.¹ In der Religionsfrage, die damals in den deutschen Staaten ein Feld auch politischer Auseinandersetzungen war, vor allem im Hinblick auf das Verhältnis von Kirche und Staat und die Macht- und Konfessionsstreitigkeiten zwischen den Kirchen, herrschte in Marx' Elternhaus eine tolerante Hal-[44]tung und ein im bürgerlich-aufgeklärten Sinne geprägtes Religionsverständnis.

Dies geht aus einem Brief hervor, den Heinrich Marx am 18. November 1835 an seinen Sohn, den eben immatrikulierten Studiosus in Bonn, schickte: „Daß Du moralisch gut bleibst, daran zweifle ich wirklich nicht. Doch ein großer Hebel für die Moral ist der reine Glaube an Gott. Du weist, ich bin nichts weniger als Fanatiker. Aber dieser Glaube ist dem Menschen früh oder spät wahres [Bedürf]niß, und es giebt Augenblicke im Leben, wo auch der Gottesläugner [unwillk]ührlich zur Anbetung des Höchsten hingezogen wird. ... denn was Newton, Locke und Leibnitz geglaubt, dem darf sich jeder [...] unterwerfen.“² Allerdings sollte der Sohn während seines Studiums die radikalere Konsequenz aus einer philosophischen Umdeutung der Religion ziehen – wir werden später verfolgen können, daß er zum Atheisten wurde.

Doch kehren wir zunächst zurück. Karl Marx wurde am 5. Mai 1818 zu Trier an der Mosel geboren. Als er im Herbst 1830 ins Friedrich-Wilhelm-Gymnasium in Trier aufgenommen wurde, fand er hier ähnliche geistige Bedingungen vor wie im Elternhaus.³ Geleitet wurde das Gymnasium von Dr. Johann Hugo Wyttenbach, einem hochgeschätzten Pädagogen und begeisterten Kantianer, der die Ideale der Französischen Revolution in Ehren hielt und die Ideen der französischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts vertrat. In seiner Jugend war er gar Anhänger der Jakobiner gewesen, der radikalsten kleinbürgerlichen Partei in der Französischen Revolution.

Aber auch andere Lehrer förderten eine fortschrittliche Gesinnung, die besonders durch die Einflüsse der Julirevolution in Frankreich (1830) auf das Rheinland und andere [45] Teile Deutschlands bestärkt wurde. Das Koblenzer Provinzial-Schulkollegium wurde mehrfach von seiten der mißtrauischen preußischen Regierung mit einer Überprüfung der politischen Stimmung am Gymnasium beauftragt. Einige Lehrer wurden bespitzelt. 1833 fand man bei einem Schüler ein Exemplar der Reden vom Hambacher Fest (1832), und 1834 kursierten politische Gedichte. Wohl unter anderem deshalb wurde 1835 der konservative, preußentreue Altphilologe Dr. Vitus Loers von der Regierung als Kodirektor eingesetzt – dem Karl Marx, offensichtlich bewußt

¹ Zit. in: Wilhelm Liebknecht: Karl Marx zum Gedächtnis. In: Mohr und General. Erinnerungen an Marx und Engels, Berlin 1983, S. 144, 143.

² Heinrich Marx und Henriette Marx an Karl Marx in Bonn, Trier, 18.-29. November 1835. In: MEGA, Bd. II/1, S. 291.

³ Siehe Heinz Monz: Karl Marx. Grundlagen der Entwicklung zu Leben und Werk, Trier 1973.

wegen seiner reaktionären Haltung, nicht den üblichen Abschiedsbesuch des Abiturienten abstattete. Dies habe Loers übel empfunden, schrieb der Vater im oben genannten Brief.⁴

Marx wurde am Gymnasium in alten Sprachen (Griechisch, Latein, Hebräisch), in Deutsch, Französisch, Geschichte (diese bei Wytttenbach), in Religion, Mathematik, Geographie, Naturgeschichte (Zoologie und Botanik), Chemie und Physik unterrichtet. Als einer der jüngsten und zugleich einer der zehn besten Schüler legte er im August und September 1835 die Reifeprüfung ab. Seine schriftlichen Aufsätze sind uns überliefert; sie geben einen interessanten Einblick in den Lehrstoff und die Tendenz der Darstellung in den verschiedenen Fächern.

Schwierig allerdings ist es, die selbständigen Gedanken des siebzehnjährigen Abiturienten herauszufinden. Diese sind gewiß am ausgeprägtesten noch in dem Deutschauufsatz „Betrachtungen eines Jünglings bei der Wahl eines Berufes“ enthalten. In diesem Aufsatz verbindet Marx ein liebenswürdiges und sehr ernst empfundenes Pathos und eigene Überlegungen mit traditionellen Prinzipien der Aufklärung. Er beginnt gleich mit einem Gedanken, den wir in ähnlicher Weise in Immanuel Kants Arbeit „Mutmaßlicher [46] Anfang der Menschengeschichte“ finden und der zum allgemeinen Gedankengut der bürgerlichen Geschichtsphilosophie in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts gehörte (so auch in Herders Schriften): „Dem Thiere hat die Natur selber den Wirkungskreis bestimmt, in welchem es sich bewegen soll und ruhig vollendet es denselben, ohne über ihn hinauszustreben, ohne auch nur einen anderen zu ahnen. Auch dem Menschen gab die Gottheit ein allgemeines Ziel, die Menschheit und sich zu veredeln, aber sie überließ es ihm selber, die Mittel aufzusuchen, durch welche er es erringen kann; sie überließ es ihm, den Standpunkt in der Gesellschaft zu wählen, der ihm am angemessensten ist, von welchem aus er sich und die Gesellschaft am besten erheben kann.“⁵ Solche Möglichkeit der Wahl, so stellt der Siebzehnjährige scharfsinnig fest, könne aber auch Ausgangspunkt von Unglück sein, wenn sie falsch getroffen, auf Selbstbetrug beruht – ohne Kenntnis der eigenen Fähigkeit, nur aus Ehrgeiz, um zu glänzen. Wir müssen unsere eigenen Anlagen gut kennen und danach wählen, und wir müssen die gesellschaftlichen Bedingungen für unsere Entscheidungsmöglichkeiten kennen, denn „wir können nicht immer den Stand ergreifen, zu dem wir uns berufen glauben; unsere Verhältnisse in der Gesellschaft haben einigermmaßen schon begonnen, ehe wir sie zu bestimmen im Stande sind.“⁶

Dieser in der bürgerlichen Milieutheorie entwickelte Gedanke von der Rolle der Umstände für die Stellung des einzelnen Menschen führt aber bei Marx nicht etwa zu passiver Einordnung und Schicksalsgläubigkeit – vielmehr betont er die große Eigenverantwortung bei der Bestimmung des eigenen Weges. Er formuliert auch einen Maßstab für die verantwortungsbewusste Entscheidung: „... die Natur des Menschen ist so eingerichtet, daß er [48]* seine Vollkommenung nur erreichen kann, wenn er für die Vollendung, für das Wohl seiner Mitwelt wirkt. Wenn er nur für sich schafft, kann er wohl ein berühmter Gelehrter, ein großer Weiser, ein ausgezeichneter Dichter, aber nie ein vollendeter, wahrhaft großer Mensch sein. Die Geschichte nennt diejenigen als die größten Männer, die, indem sie für das Allgemeine wirkten, sich selbst veredelten ... Wenn wir den Stand gewählt, in dem wir am meisten für die Menschheit wirken können, dann können uns Lasten nicht niederbeugen, weil sie nur Opfer für alle sind; dann genießen wir keine arme, eingeschränkte, egoistische Freude, sondern unser Glück gehört Millionen, unsere Thaten leben still aber ewig-wirkend fort und unsere Asche wird benezt von der glühenden Thräne edler Menschen.“⁷

⁴ Siehe Heinrich Marx und Henriette Marx an Karl Marx in Bonn, Trier, 18.-29. November 1835. In: MEGA, Bd. III/1, S. 291.

⁵ Karl Marx: Betrachtung eines Jünglings bei der Wahl eines Berufes. Deutscher Aufsatz. In: MEGA, Bd. I/1, S. 454.

⁶ Ebenda, S. 455. – * Auf S. 47 des Buches befindet sich eine „Seite aus Marx' Abituraufsatz ‚Betrachtung eines Jünglings bei der Wahl eines Berufes‘“ als Faksimile.

⁷ Ebenda, S. 457.

Diesen Deutschaufsatz können wir als ein sehr persönliches, offenherziges Bekenntnis des jungen Karl Marx werten, während die Aufsätze in anderen Fächern, zum Beispiel der Religionsaufsatz, sich strikt an die Lehrmeinung hielten. Wenn auch der Grundgedanke einer Wechselbeziehung zwischen der Rolle der Umstände einerseits und der Bedeutung der kritischen Selbsteinschätzung der eigenen Kräfte und der Pflicht, zum Wohle der Menschheit und damit an der eignen Vervollkommnung zu wirken, nicht neu ist – wir finden ihn bei Kant und Herder ebenso wie bei Goethe, Schiller und anderen –, so ist er doch für Marx in einer besonderen Weise bedeutungsvoll geworden. Marx zählt zu den Großen der Menschheitsgeschichte, die ihre Jugendträume nie verraten haben, sondern ihnen in einem kampfvollen und opferreichen Leben Realität verliehen. [49]

Studienzeit: Literarische Versuche

Wie sein Vater sollte Marx Rechtsanwalt werden und Jurisprudenz studieren. Er begann am 15. Oktober 1835 das Studium an der Juristischen Fakultät der Universität Bonn. Neben verschiedenen Fächern der Rechtswissenschaft widmete er sich hier besonders auch historischen und literaturgeschichtlichen Studien; unter anderem hörte er Vorlesungen bei einem der führenden Köpfe der Romantik, August Wilhelm Schlegel, und er wurde auch ein eifriges Mitglied in einem Poetenbund, dem „Poetenkränzchen“. Marx nährte den Ehrgeiz, wie viele junge Intellektuelle seiner Zeit – wie übrigens während seiner Kaufmannslehre 1838/1839 auch der junge Friedrich Engels –, sich auf dem Felde der Dichtkunst hervorzutun. Seine ersten literarischen Versuche entstehen in dieser Zeit. Er setzt sie fort, als er mit Einwilligung seines Vaters im Oktober 1836 die Universität wechselt und an die wissenschaftlich bedeutendere Berliner Hochschule geht. Insgesamt sind es sieben Gedichthefte, die größtenteils Marx' eigene Gedichte und zum Teil eine Volksliedersammlung enthalten. Es handelt sich um zwei „Bücher der Liebe“ (1836) für seine Jenny (mit der er sich noch vor seiner Reise nach Berlin zunächst heimlich, nur mit Wissen von Heinrich Marx, verlobt hatte – Ludwig von Westphalen wurde bald in das Geheimnis eingeweiht), ein „Buch der Lieder“, nach Heines und Goethes Sammlungen so benannt, ein Bändchen „Gedichte, meinem teuren Vater zu seinem Geburtstage 1837“, zwei Gedichtbände von 1835-1836 (in der Handschrift von Karls Liebblingsschwester Sophie überliefert) und schließlich eine Volksliedersammlung für Jenny, für die zur Vorlage die berühmte Herdersche Sammlung gedient haben mag.

Zwei Gedichte von Karl Marx wurden damals veröffentlicht, und zwar im Januar 1841 in dem von den Junghegelianern Eduard Meyen und Karl Riedel herausgegebenen [50] „Athenäum. Zeitschrift für das gebildete Deutschland“. Es handelte sich um die Gedichte „Nachtliebe“ und „Der Spielmann“, die unter der Überschrift „Wilde Lieder“ abgedruckt wurden. Sie wurden damals rezensiert, und zwar am 3. März 1841 im „Frankfurter Konversationsblatt“. Der Rezensent bescheinigt, daß es in der Tat sehr wilde Lieder und Zeugnisse eines originellen Talents seien.

Gedichte schreiben war zu jener Zeit bei vielen jungen angehenden Akademikern Mode, schon in den oberen Schulklassen wurden Übungen zum Verseschmieden angesetzt. Sich mit Gedichten der Öffentlichkeit als hoffnungsvolles junges Talent vorzustellen, gehörte zum guten Ton. Marx' Gedichte sind nun allerdings, literarisch gewertet, keine Meisterwerke – sie sind oft von sprachlich-mutwilliger, überschwenglicher Manier, voller willkürlicher Sprachbilder und in vielerlei Hinsicht, oft schon thematisch, der romantischen Mode angepaßt. So schrieb er Romanzen und Balladen im Stile der Romantiker nach Vorlagen alter Rittererzählungen, in denen von düsteren, verhängnisvollen Verkettungen der Schicksale die Rede ist („Lucinde“, „Alboin und Rosemunde“, „Das bleiche Mädchen“). Viele Gedichte aber widmete er seiner Jenny, und hier finden wir unter den pathetischen Ausdrucksformen tiefempfundene, innige Töne:

„Jenny, laß die Sphären rollen,
Du bist Sonne mir und Aetherschein,
Laß mir Welten feindlich grollen,
Ich besiegt sie, Jenny, bleibst Du mein.“⁸

„An Jenny“ sind die meisten seiner Gedichte überschrieben. „Sieh! ich könnte tausend Bücher füllen, Und nur ‚Jenny‘ schrieb ich stets hinein ...“⁹, bekennt er in seiner tiefen Zuneigung.

Karl Marx hat sich später selbst recht respektlos über seine Gedichte geäußert. Für uns sind diese uns überlie-[51]ferten frühesten schriftlichen Zeugnisse von Marx jedoch insofern von Wert, weil sie sowohl sein Ringen um sprachliche Ausdrucksfähigkeit veranschaulichen, als auch Einblick in seine breite kulturelle Bildung gewähren, denn außer den bereits erwähnten Themen enthält die Sammlung auch Gedichte mit philosophischem und politischem Inhalt. So sind für uns vor allem jene Gedichte von Interesse, in denen er Zeitgeschichte, strittige Fragen aus Kunst und Literatur, Philosophie und Politik aufgreift. Vor allem in dem dem Vater gewidmeten Gedichtheft werden solche Themen behandelt.

So nimmt Marx in spöttelnder Art zur Diskussion um den Wert der deutschen Klassik, besonders um die Bedeutung der Werke Schillers und Goethes, Stellung. Vor allem von seiten der in den dreißiger Jahren sich formierenden politisch-literarischen Strömung „Junges Deutschland“, zu der neben Ludwig Börne, Theodor Mundt, Heinrich Laube, Ludolf Wienbarg und anderen auch Heinrich Heine gehörte und der sich zeitweilig auch der junge Friedrich Engels zugehörig fühlte, wurde der Wert der deutschen Klassik in Frage gestellt und diese Art Dichtkunst als „überholt“ bezeichnet. Ausgelöst wurde die Klassik-Diskussion von Wolfgang Menzel, der Goethe einen „reinen Ästhetizismus“ und damit Abkehr von der Realität vorwarf. Aber auch Schillers Werke fanden keine entsprechende historische Würdigung und Einordnung. Börne zum Beispiel kritisierte sie als volksfremd und geistesaristokratisch – als abstrakten Idealismus (das heißt als Idealisierung).

Die Stellungnahmen der Vertreter des „Jungen Deutschland“ sind immerhin noch historisch verständlich, weil sie von dem Bemühen dieser Richtung zeugen, den neuartigen gesellschaftlichen Bedingungen Rechnung zu tragen, die vor allem durch das Aufbrechen der sozialen Fragen der arbeitenden Volksmassen gekennzeichnet waren: Sie bemühten sich im bürgerlich-demokratischen, zum Teil [52] sogar in einem revolutionär-demokratischen, an den Volksmassen orientierten und sozialistisches Gedankengut aufgreifenden Sinne (so Heine, der dem Saint-Simonismus nahestand) um neue literarische Ausdrucksmittel und stärker politisch akzentuierte Inhalte.

Aber es traten auch ausgesprochen konservative Literaten im Soge dieser kritischen Atmosphäre auf, die damit den humanistischen, bürgerlich-progressiven Gehalt der Klassik bekämpften. Geradezu modellhaft war dafür ein bereits von 1821 bis 1828 in fünf Teilen erschienenenes Machwerk des Pastors Johann Friedrich Wilhelm Pustkuchen-Glanzow, das eine Persiflage zu Goethes „Wilhelm Meisters Wanderjahre“ darstellte und unter der Bezeichnung „falsche Wanderjahre“ kursierte. Pustkuchen-Glanzow bekrittelte Goethe als „Repräsentanten einer schlechten, formlosen, zügellosen neuern Zeit“ und bemängelte das Fehlen eines „deutschen ursprünglichen Sinnes“. Dem bürgerlich-humanistischen und freisinnigen Gehalt des „Wilhelm Meister“ stellt man konservative Deuschtümelei und einen dogmatisch-christlichen Moralkodex entgegen.

Aus Marx' Epigrammen zu diesen Themen geht hervor, daß er eine oberflächliche Verurteilung der Großen der Dichtkunst nicht teilte. In besonders sarkastischer Weise setzt er sich mit Pustkuchen-Glanzow, dem „pustenden Meister“, auseinander. Vor allem nimmt er die heuch-

⁸ Karl Marx: Der Gedanken. In: Ebenda, S. 487.

⁹ Karl Marx: An Jenny. In: Ebenda, S. 607.

lerisch-frömmelnde Moral, mit der dieser Goethes „Faust“ und die Gretchen-Tragödie bekrittelt, aufs Korn. Dem bornierten Kritiker gibt er den Rat:

„So knete deine Kuchen nur zurecht,
Dann bleibst du immer doch ein Bäckersknecht.
Wer wollte auch von dir verlangen,
Du solltest dich an Göthen hangen?
Er hat ja selbst dein Handwerk nicht gekannt,
Wie käm er zu Genie dann und Verstand?“¹⁰

[53] Diese Selbstverständigung von Marx über die literarische Diskussion hat zweifellos Bezug zu seinen ersten politischen Überlegungen. Er sieht in dem Unvermögen, die humanistischen Ideale, die Lebensnähe und die klassischen Ausdrucksformen dieser großen Dichtkunst richtig zu würdigen und einzuordnen, den gleichen Zug, der auch in der politischen Sphäre die Rückständigkeit, das Philisterhafte von weiten Teilen der deutschen Bourgeoisie ausmacht. Diese können sich auf die Höhe der progressiven bürgerlichen Bewegungen anderer Länder (besonders Frankreichs) ebensowenig begeben, wie sie es auch nicht vermögen, die Errungenschaften der deutschen Aufklärungsbewegung und klassischen Literatur aufzubewahren. Die Misere des rückständigen deutschen Bürgertums klingt in einem der wenigen ausgesprochen politischen Gedichte an:

„In seinem Sessel, behaglich dumm,
Sitzt schweigend das deutsche Publikum.
Braust der Sturm herüber, hinüber,
Wölkt sich der Himmel düster und trüber,
Zischen die Blitze schlängelnd hin,
Das rührt es nicht in seinem Sinn.
Doch wenn sich die Sonne hervorbeweget,
Die Lüfte säuseln, der Sturm sich leget,
Dann hebt's sich und macht ein Geschrei,
Und schreibt ein Buch: ‚der Lärm sei vorbei.‘
Fängt an darüber zu phantasieren,
Will dem Ding auf den Grundstoff spüren, ...

Und am Schluß heißt es:

„Hätt' indessen die Gegenwart sollen erfassen,
Und Erd' und Himmel laufen lassen,
Gingen ja doch ihren gewöhnlichen Gang,
Und die Welle braust ruhig den Fels entlang.“¹¹

Bezugnehmend auf die Völkerschlacht von 1813 und die [54] nachfolgende Entwicklung, heißt es in einem anderen Epigramm, daß die Deutschen, nachdem sie sich wirklich aufgemacht und es zum Völkersiege brachten, von wunderbaren Dingen sprachen, die nun geschehen sollten – aber sie begannen sich vor sich selbst zu schämen:

„Sei doch zu vieles auf einmal geschehn,
Man müsse nun wieder hübsch stille gehn,
Das and're könnt' man in Bücher binden,
Und Käufer würden wohl leicht sich finden.“¹²

¹⁰ Karl Marx: Schlußepigramm an den pustenden Meister. In: Ebenda, S. 648.

¹¹ Karl Marx: Epigramme. In: Ebenda, S. 643.

¹² Ebenda, S. 645.

Man vergleiche an dieser Stelle Hegels Selbstironie in seinen Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie! Die deutsche Philosophie – so Kant – habe die Ideen der Freiheit von Rousseau übernommen und sie theoretisch ausgebildet – aber eben nur theoretisch. Hegel schreibt: „Wir haben allerhand Rumor im Kopfe und auf dem Kopfe; dabei läßt der deutsche Kopf eher seine Schlafmütze ganz ruhig sitzen und operiert innerhalb seiner.“¹³ Dies Bewußtsein der eigenen praktischen Rückständigkeit war damals bei den klügsten und progressivsten Kräften schon lange Zeit lebendig – für den jungen Karl Marx jedoch ist diese Rückständigkeit kein Anlaß zur Resignation. Keineswegs litt er an einem „Trauma“ angesichts einer „deutschen Misere“, wie mitunter in bürgerlicher Marx-Literatur behauptet wurde. Vielmehr sollte gerade Marx es sein, der die Notwendigkeit einer bürgerlich-demokratischen Revolution aus der relativen Rückständigkeit Deutschlands, seinen politischen Nachholebedarf angesichts der unaufhaltbaren ökonomischen Prozesse und damit aus der Kulmination und Konzentration gesellschaftlicher Widersprüche in diesem Lande ableiten konnte. Er gewann diese Erkenntnis – ab August 1844 in gemeinsamer Arbeit mit Friedrich Engels – aus der vergleichenden Analyse der Entwicklung in Deutschland, England und Frankreich. [55]

Fasziniert von Hegel

In den Jahren 1836/1837 richtete der junge Student sein größtes Interesse auf philosophische Studien. Sind uns auch seine ersten philosophischen Entwürfe nicht erhalten, da er sie selbst vernichtet hat, so zeugen doch eine ausführliche Schilderung seiner Studien in einem Brief an den Vater vom 10./11. November 1837 sowie einige Epigramme zum Thema „Hegel“ von der großen Bedeutung, welche die Philosophie neben und im Zusammenhang mit der Jurisprudenz nun für ihn erlangen sollte. Und natürlich bewegt ihn neben alledem seine Liebe zu Jenny, es bedrückt ihn die wegen der Verwandtschaft notwendige Heimlichkeit der Verlobung und die Trennung von seiner Braut. An den Vater schreibt er über die Arbeiten der ersten Berliner Monate, er habe alle bis dahin bestehenden Verbindungen zu Freunden abgebrochen und versuche, in Kunst und Wissenschaft zu versinken. „Nun durfte und sollte die Poesie nur Begleitung sein; ich mußte Jurisprudenz studieren und fühlte vor allem Drang, mit der Philosophie zu ringen.“¹⁴

Mit wahrer Leidenschaft und unter Nichtachtung seiner Gesundheit stürzt er sich in die vielfältigsten Studien. Neben Übersetzungsarbeiten zu den Pandekten (Gesetzessammlung des Römischen Rechts) und umfassenden Exzerpten zu Werken der Rechtswissenschaftler Heineccius, Thibaut und anderen schreibt er mehrfach eigene theoretische Entwürfe nieder. Im Winter 1836/37 entwirft er einen Versuch einer Rechtsphilosophie, ein „unglückliches Opus“ von beinahe 300 Bogen, das er gleich wieder verwirft und vernichtet. Selbstkritisch charakterisiert er diese Arbeit als einen epigonenhaften Versuch, auf Fichtesche und Kantsche Manier die Rechtsprinzipien aus der reinen Vernunft zu konstruieren, nach bloß formalen Gesichtspunkten einzuteilen, anstatt die reale Geschichte des Rechtswesens ausreichend zu berücksichtigen: „Vor allem trat hier derselbe Gegensatz des Wirklichen und Sollenden, der dem Idealismus eigen, sehr störend hervor und war die Mutter folgender unbehülflich unrichtiger Einteilung ...“ (diese schildert er nun als an Fichte angelehnt), „nur bei mir moderner und Gehaltloser“.¹⁵

Sowohl bei Kant als auch bei Fichte werden in der Tat die Einteilungsprinzipien für das Recht in der „Vernunft a priori“ aufgesucht – ein Umstand, der noch dem hohen Idealisierungsgrad der bürgerlichen Vorstellungen vom Menschenrecht angesichts einer „unvernünftigen“, halb mittelalterlichen deutschen Wirklichkeit in der Phase vor und kurz nach der Französischen

¹³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. III, Leipzig 1982, S. 359.

¹⁴ Karl Marx an Heinrich Marx in Trier, Berlin, 10/11. November 1837. In: MEGA, Bd. III/1, S. 10.

¹⁵ Ebenda.

Revolution geschuldet ist. Es wird eine Kluft zwischen Sein und Sollen, Wirklichkeit und Ideal behauptet, um die Veränderungswürdigkeit der gesellschaftlichen Zustände zu betonen. Letztlich jedoch erweisen sich diese idealisierenden philosophischen Mittel, so ausgeprägte revolutionäre Absicht damit auch verbunden sein mochte (so besonders in der Fichteschen Philosophie), als ohnmächtig angesichts einer gesellschaftlichen Entwicklung nach der Französischen Revolution, welche die Widersprüchlichkeit der sich durchsetzenden kapitalistischen Produktionsweise und der ihr entsprechenden politischen Formen offenbarte. Besonders unter den Bedingungen des zurückgebliebenen Deutschland mußte daher notwendig eine Desillusionierung hinsichtlich der Ideale eintreten – eine Desillusionierung, die sich bei den klügsten Köpfen in neuen theoretischen Ansätzen zur Vermittlung von Ideal und Wirklichkeit niederschlug. Das Entscheidende dabei leistete Hegel – und seinen Weg zu dessen Philosophie schildert nun Marx. Er vergleicht seine bisherige Methode mit der unwissenschaftlichen Form „des mathematischen Dogmatismus, wo das Subjekt [57] an der Sache umherläuft, hin und her raisonnirt, ohne daß die Sache selbst als reich entfaltendes, lebendiges sich gestaltete, von vorn herein Hinderniß, das Wahre zu begreifen. ... Dagegen im konkreten Ausdruck lebendiger Gedankenwelt, wie es das Recht, der Staat, die Natur, die ganze Philosophie ist, hier muß das Objekt selbst in seiner Entwicklung belauscht, willkürliche Eintheilungen dürfen nicht hineingetragen, die Vernunft des Dinges selbst muß als in sich widerstreitendes fortrollen und in sich seine Einheit finden“.¹⁶ Eine Rechtsphilosophie also, welche wie ein „Sekretär mit Schubfächern“ gegliedert ist, widerspricht dem Recht als geschichtlich gewordene und sich entwickelnde Sphäre der Gesellschaft. Interessant ist nun die Schlußfolgerung, die Marx zieht: Er habe eingesehen, daß ohne tragfähige Philosophie nicht durch die Rechtslehre durchzudringen sei, daß sie somit bloß formell, gekünstelt werde. „So durfte ich mit gutem Gewissen mich abermals in ihre Arme werfen und schrieb ein neues metaphysisches Grundsystem, an dessen Schluß ich abermals seine und meiner ganzen früheren Bestrebungen Verkehrtheit einzusehn gezwungen wurde.“¹⁷

Also ein metaphysisches Grundsystem hat Marx entworfen – und wieder verworfen, offensichtlich immer noch stark an Kant und Fichte orientiert! Denn er kommt nun zu dem Schluß, daß eine neue Philosophie Grundlage sein muß, und diese glaubte er in der Hegelschen gefunden zu haben, da hier ein enormer geschichtlicher Sinn in der Entwicklung der Gedanken zum Tragen kommt – ein reiches Wissen enthaltendes und nach Gesichtspunkten objektiver Gesetzmäßigkeiten dargestelltes geschichtsphilosophisches Konzept.

Die Anerkennung der Hegelschen Philosophie ist Marx nicht leicht gefallen. Er hatte Fragmente der Hegelschen Philosophie schon vorher gelesen, unter anderem die Vor-[58]lesungen zur Ästhetik, aber die „groteske Felsenmelodie“ der Hegelschen Sprache, die ja in der Tat – vergleicht man sie beispielsweise mit der Kantschen Philosophie – einen ganz neuartigen, ungewohnten Kategoriengebrauch enthielt, behagte ihm nicht. In seinen Hegel-Epigrammen kommt dieses Unbehagen zum Ausdruck – allerdings auch schon eine widerwillige Anerkennung der Gedankentiefe und eine Ahnung von der Neuartigkeit der Hegelschen Methode, die Vernunft in der Wirklichkeit selbst zu suchen. So läßt er Hegel folgendes sprechen:

„Weil ich das Höchste entdeckt und die Tiefe sinnend gefunden,
Bin ich grob, wie ein Gott, hüll’ mich in Dunkel, wie er.
Lange forscht’ ich und trieb auf dem wogenden Meer der Gedanken,
Und da fand ich das Wort, halt’ am Gefundenen fest.“

„Kant und Fichte gern zum Aether schweifen,
Suchten dort ein fernes Land,

¹⁶ Ebenda, S. 10/11.

¹⁷ Ebenda, S. 15.

Doch ich such' nur tüchtig zu begreifen,
Was ich – auf der Straße fand!¹⁸

So charakterisiert er mit einigem Unbehagen die Hegelsche Methode, die Vernunft in der Wirklichkeit zu suchen, indem er sie hier noch als flach empiristisch zu verkennen scheint. Aber die eigenen theoretischen Erfahrungen sowie geistigen Auseinandersetzungen an der Berliner Universität um die Hegelsche Philosophie führen ihn letztlich doch „dem Feind in den Arm“.¹⁹

[59] Marx erlebte als Student in den von ihm besuchten Vorlesungen die Meinungskämpfe zwischen zwei rechtsphilosophischen Konzeptionen. Er hörte einerseits die Vorlesungen des Schülers und ehemaligen Freundes von Hegel Eduard Gans über Kriminalrecht. Gans betonte die Rolle des Vernunftmaßstabs und somit allgemeiner progressiver Gesetzmäßigkeit für den historischen Gang; er argumentiert dabei ausgehend von den Idealen der bürgerlichen Revolutionen des 18. Jahrhunderts. Seine Gedanken mündeten in bürgerlich-demokratische Vorstellungen, wonach das Recht in Preußen keineswegs einen Endpunkt darstelle, sondern im Gegenteil ein aktives, schöpferisches Arbeiten am weiteren Fortgang der Vernunft notwendig sei. Eduard Gans hatte sich, beeindruckt von der sozialen Situation der Volksmassen und insbesondere der Julirevolution von 1830, auch utopisch-sozialistischen Gedankengängen genähert.

Gegen ihn und andere an der Berliner Universität wirkende Hegelianer trat eine andere Schule auf, die „historische Rechtsschule“, vertreten durch Friedrich Carl von Savigny. Dieser Schule schloß sich auch der Kronprinz Friedrich Wilhelm an, und nach seiner Thronbesteigung 1840 berief er 1842 Savigny zum Minister für die Revision der preußischen Gesetzgebung. Bei Savigny hörte Marx Vorlesungen zu den Pandekten. Die historische Rechtsschule vertrat in der Rechtsfrage einen konservativen, scheinhistorischen Standpunkt. Sie hielt am bestehenden Recht und an dem bestehenden monarchistischen Prinzip als einem aus Tradition „organisch gewordenen“ Recht fest. Damit verteidigte diese Schule vehement die halbfeudalen Zustände in Preußen und anderen Staaten und bekämpfte mit ihrem „organizistischen“ Prinzip das progressiv[60]sive bürgerliche Naturrecht. Die Methode der Vertreter der historischen Rechtsschule war wesentlich empiristisch. Die Rechtsgeschichte wurde als bloße, aus der komplexen gesellschaftlichen Bewegung isolierte Quellengeschichte betrachtet, und es wurde auf diese Weise die „Rechtmäßigkeit“ des „historisch-organisch Gewordenen“, nämlich des bestehenden Rechts, abgeleitet. Die Geschichtsbetrachtung diente so ausschließlich der Legitimation und Konservierung des bestehenden Rechtszustandes. Für die historische Rechtsschule war „die Gegenwart die Erbin der Vergangenheit, aber nicht die Geburtsstätte der Zukunft“.²⁰

Auch Hegel kritisierte die Naturrechtskonzeptionen des 18. Jahrhunderts wegen ihres Ahistorismus, doch entwickelte er in seiner eigenen Rechtsauffassung eine auf die Totalität der Gesellschaftsentwicklung gerichtete Sicht, wobei die objektive Gesetzmäßigkeit und somit das „vernünftige Maß“ für das Recht nicht in empirischen Beschreibungen von Rechtszuständen verlorenging. Insofern enthielt Hegels Rechtsphilosophie und ihre konkrete Ausführung in verschiedenen Fragen durchaus noch revolutionäre Sprengkraft – trotz vieler konservativer

¹⁸ Karl Marx: Epigramme. In: MEGA, Bd. I/1, S. 644.

¹⁹ Karl Marx an Heinrich Marx in Trier, Berlin, 10/11. November 1837. In: MEGA, Bd. III/1, S. 16. Bei aller Bedeutung dieses Briefes wird seine historische Stellung doch entschieden falsch eingeschätzt, wenn wie bei Landshut und Mayer in ihrem Kommentar zu den Frühschriften behauptet wird, hier sei „im Keim schon das Ganze der Marxschen Position“ enthalten. In: Die Bedeutung der Frühschriften von Marx für ein [59] neues Verständnis. In: Karl Marx: Der historische Materialismus. Die Frühschriften, Bd. 1, Leipzig 1932, S. XV. – Ähnlich argumentiert Rolf Sannwald: Marx und die Antike, Zürich 1957, S. 63.

²⁰ Siehe Hermann Klenner: Sätze und Gegensätze in der deutschen Rechtsphilosophie von 1803-1843. In: Gesellschaftslehren der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie. Studien zur Vorgeschichte des historischen Materialismus, Berlin 1983, besonders S. 180-185.

Züge und Halbheiten, auf die wir bei der Analyse der Marxschen Kritik von 1843 noch eingehen werden. Hegel selbst hatte sich in seinen Vorlesungen „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ mit dem Begründer dieser Schule, Gustav Hugo, schon in scharfer Polemik auseinandergesetzt.

Es blieb also nicht aus, daß Marx mit diesen Kontroversen schon während seines Studiums bekannt wurde, und da es gerade die Staats- und Rechtsproblematik war, an [61] der sich wesentlich der Streit entzündete, also unmittelbar Fragen der bestehenden politischen Zustände, beförderte dieser Umstand die Orientierung von Marx auf eine Verbindung von Philosophie und politischer Wirklichkeit. Im Sommer 1837 war Karl Marx außerdem mit dem sogenannten Doktorklub bekannt geworden, einem Kreis von philosophisch und literarisch interessierten jungen Akademikern, der regelmäßig im Café Stehely in der Französischen Straße in Berlin zusammenkam und zu dessen profiliertesten Teilnehmern der Junghegelianer Bruno Bauer (damals Privatdozent für Theologie in Berlin), Adolf Rutenberg (Publizist) und Karl Friedrich Köppen (Pädagoge und Publizist) gehörten.

Auch die Junghegelianer waren neben ihrem Interesse an religionskritischen Fragen an dem Streit um die Staats- und Rechtsphilosophie beteiligt. Gerade in den Jahren 1837/1838 bezogen sie diesen politischen Gegenstand in ihre Betrachtungen ein, zumal damit auch die Beziehung von Kirche und Staat berührt wurde.

Im Sommer 1837 beginnt Karl Marx nach seinem ersten Hegelstudium mit einem neuen philosophischen Versuch; er schildert dem Vater, wie er einen Dialog von ungefähr vierundzwanzig Bogen mit dem Titel „Kleanthes oder vom Ausgangspunkt und nothwendigen Fortgang der Philosophie“ verfaßt habe, getragen von der Grundidee, „im Wirklichen selbst die Idee zu suchen. Hatten die Götter früher über der Erde gewohnt, so waren sie jetzt das Centrum derselben geworden“.²¹ Es handelte sich um eine pantheistische, das göttliche bzw. geistige Prinzip in die Natur hineinverlegende Konzeption, die er an Schellings Naturphilosophie orientierte, „eine philosophisch-dialektische Entwicklung der Gottheit, wie sie als Begriff an sich, als Religion, als Natur, als Geschichte sich manifestirt. Mein letzter Satz war der Anfang des hegel'schen Systems [62] und diese Arbeit, wozu ich mit Naturwissenschaft, Schelling, Geschichte einigermassen mich bekannt gemacht, die mir unendliches Kopfbrechen verursacht, ... dieß mein liebstes Kind, beim Mondschein gehegt, trägt mich wie eine falsche Sirene dem Feind in den Arm. Vor Aerger konnte ich einige Tage gar nichts denken, lief wie toll im Garten an der Sprea schmutzigem Wasser, ‚das Seelen wäscht und Thee verdünnt‘ umher“.²² Mit „wahrer Ironiewut“ warf er seine bisherigen Ansichten beiseite.

Damals war Marx wegen seiner angegriffenen Gesundheit nach Stralow übersiedelt. Er litt wie andere Mitglieder seiner Familie wahrscheinlich an Lungentuberkulose. Deshalb wurde er vom Militärdienst befreit. Trotz der schweren Erkrankung, die er allerdings weitgehend überwand, stürzte er sich ganz in das Studium der Hegelschen Philosophie, las Hegel „von Anfang bis Ende“, besuchte weiter einige rechtswissenschaftliche Kollegien und auch den Doktorklub, wo er im Streitgespräch über „die jetzige Weltphilosophie“ um Klärung seiner Position zu Hegel rang. Von diesem Umgang freilich war Karls Vater nicht erfreut. In seinem Antwortbrief vom 9. Dezember 1837 bezieht er sich auf eine neue, ihm zugeschickte Arbeit des Sohnes (betitelt mit „Der Besuch“), die er „ein tolles Machwerk“ nennt, an dem Karl seine Gaben nur verschwende. Marx träte damit in die Fußstapfen „neuer Unholde“, „die ihre Worte schrauben, bis sie selbst sie nicht hören; die einen Schwal von Worten, weil sie keine oder verwirrte Gedanken darstellen, als eine Geburt des Genies taufen“.²³

²¹ Karl Marx an Heinrich Marx in Trier, Berlin, 10/11. November 1837. In: MEGA, Bd. III/1, S. 15/16.

²² Ebenda, S. 16.

²³ Heinrich Marx an Karl Marx in Berlin, Trier, 9. Dezember 1837. In: Ebenda, S. 326.

Heinrich Marx hatte mit seinem Unwillen nicht ganz unrecht. Wenn man die wenigen uns erhaltenen Fragmente der Marxschen Arbeiten aus dem Jahre 1837 liest, so fällt die übertriebene „genialisch-kraftvolle“ Ausdrucksweise, [63] die maßlose Leidenschaftlichkeit der Darstellung auf, so in dem Fragment eines humoristischen Romans „Scorpion und Felix“ und eines Trauerspiels „Oulanem“. Aber die weiteren Arbeitsmaterialien des Studenten und angehenden Doktors Marx, seine Vorarbeiten zur Doktordissertation und diese selbst bezeugen schon einen wissenschaftlich-sachlichen, tiefgründigen und zugleich klaren Stil in der Bearbeitung des Materials. Die Hegelsche Sprachschule wirkt hier gewiß läuternd, denn der Hegelsche Stil wirkt auf den ersten Blick, für denjenigen, der „die Mühe des Begriffs“ noch nicht auf sich genommen hat, dunkel – er entspricht vielmehr der Darstellung komplizierter dialektischer Zusammenhänge und Vermittlungen durch die Fülle der kategorialen Differenzierungen, die Hegel einführte.

Unterbrechen wir an dieser Stelle den Nachvollzug der Marxschen Entwicklung – wenden wir uns in einem kurzen Exkurs der Hegelschen Geschichtsphilosophie zu, um weiter zu ergründen, weshalb Hegels Philosophie Marx derart faszinierte, und skizzieren wir den Fragenkreis, den Marx in den Diskussionen mit den junghegelianischen Freunden kennenlernte. [64]

Dritte Vorlesung

Erster Exkurs: Hegel

Als der junge Student Marx sich mit Hegels Philosophie ausführlicher vertraut machte, war Hegel zwar bereits sechs Jahre tot, aber seine Philosophie beherrschte nach wie vor die Katheder der deutschen Universitäten und Gymnasien und wurde vor allem in der Rechtswissenschaft und auch in einer philosophisch orientierten Theologie weitergetragen. „Es war ein Triumphzug, der Jahrzehnte dauerte und mit dem Tod Hegels keineswegs zur Ruhe kam. Im Gegenteil, grade von 1830 bis 1840 herrschte die ‚Hegelei‘ am ausschließlichen“, schrieb Friedrich Engels 1886 in seiner rückblickenden Schilderung der geistigen Situation im Vormärz.¹ Der bürgerliche Literatur- und Philosophiehistoriker Rudolph Haym schildert in seinem Buch „Hegel und seine Zeit“ (1857): Man war entweder Hegelianer, „oder ein Barbar und Idiot, ein Zurückgebliebener und ein verächtlicher Empiriker“.²

Marx studierte zunächst Hegels „Philosophie der Weltgeschichte“, seine Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie, die „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ und die „Phänomenologie des Geistes“. Ihn faszinierte vor allem der enorme historische Sinn des großen Philosophen, wie er in der dialektischen Betrachtung geschichtlicher Prozesse zum Ausdruck kommt, und die Tiefgründigkeit, mit der Hegel die Dialektik als philosophische Erkenntnismethode entwickelt. Wenn Marx in dem Brief an den Vater vom November 1837 diese Philosophie [65] als „jetzige Weltphilosophie“ hervorhebt, so deshalb, weil er sie als „intensive“ und „universelle“, enzyklopädisch angelegte („totale“) geistige Welt begriff, die ihre Zeit, die Epoche des Übergangs aus einer alten in eine neue Welt seit der Französischen Revolution, in Gedanken faßt. In ähnlicher Weise hat übrigens zwei Jahre später der junge Kaufmannslehrling Friedrich Engels als philosophierender und publizierender Autodidakt während seiner Bremer Lehrzeit Hegels „Philosophie der Weltgeschichte“ aufgenommen. Hegels Geschichtsphilosophie sei ihm aus der Seele geschrieben, bekennt er seinem Freund Wilhelm Graeber in einem Brief vom November 1839, und am 9. Dezember des gleichen Jahres schreibt er an dessen Bruder Friedrich: „Außerdem studiere ich Hegels Geschichtsphilosophie, ein enormes Werk, ich lese jeden Abend pflichtschuldigst darin, die ungeheuren Gedanken packen mich auf eine furchtbare Weise.“³

Hegels Geschichtsphilosophie ist das Ergebnis eines intensiven Arbeitens über Probleme der Menschheitsgeschichte seit der Antike. Damit verknüpft ist die Absicht, die Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft nach der Französischen Revolution von 1789-1795 in ihrer Konsequenz auch für das rückständige Deutschland zu begreifen. Verglichen mit Schelling gelangte Hegel verhältnismäßig spät zu seinem System – die „Phänomenologie des Geistes“, die Marx 1844 als die wahre Geburtsstätte und das Geheimnis der Hegelschen Philosophie bezeichnete,⁴ erschien erst 1806. Diesem Werk waren vielfältige Analysen und Entwürfe vorangegangen: religionskritische Untersuchungen, eine Auseinandersetzung mit Problemen der bürgerlichen Verfassung, ökonomische und philosophiehistorische Studien ebenso wie ästhetische und [66] naturphilosophische Überlegungen. Diese scheinbare Schwerfälligkeit Hegels aber war Ausdruck einer großen Gründlichkeit in der Bearbeitung eines immensen historischen Materials. Hier sollte ihm Karl Marx später in der Arbeitsweise nacheifern.

Das Ausgangsproblem des Hegelschen Philosophierens bestand darin, daß dieser große Denker seit seiner Jugendzeit im Tübinger Stift bemüht war, die gemeinsam mit seinen Freunden Friedrich Hölderlin und Friedrich Wilhelm Joseph Schelling gefeierten Ideale der Französischen Re-

¹ Friedrich Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. In: MEW, Bd. 21, S. 270.

² Rudolph Haym: Hegel und seine Zeit, Berlin 1857, S. 4.

³ Friedrich Engels an Friedrich Graeber, Bremen, 9. Dezember 1839 – 5. Februar 1840. In: MEGA, Bd. III/1, S. 179.

⁴ Siehe Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte. In: MEGA, Bd. I/2, S. 277.

volution hochzuhalten, er aber mit der Situation konfrontiert wurde, daß diese Ideale sich in ihrer reinen Form (als für jedermann gültige „Freiheit – Gleichheit – Brüderlichkeit“) gar nicht realisieren ließen. Ja, sie schienen sich mit der stürmischen Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft, mit dem Vormarsch der Industrie, mit dem sich verschärfenden Gegensatz von Armut und Reichtum, mit dem Auftreten neuer Formen politischer Ungleichheit auf bürgerlichem Boden in England und Frankreich in ihr Gegenteil zu verkehren und für das in viele Teilstaaten zersplitterte Deutschland schienen diese Ideale wohl überhaupt nur Illusion zu sein.

Hegel erlebte intensiv die verschiedenen Phasen der nachrevolutionären Entwicklung mit. Er hing zunächst kleinbürgerlich-republikanischen Idealen an, las die Werke Jean-Jacques Rousseaus und des Mainzer Jakobiners Georg Forster, beschäftigte sich mit Herders geschichtsphilosophischer und religionskritischer Position und entwickelte selbst eine radikale religionskritische Auffassung zu den bestehenden Konfessionen. Er studierte Kants Erkenntnistheorie und Ethik und beschäftigte sich mit dem Problem einer notwendigen Historisierung der Vorstellungen vom menschlichen Bewußtsein und einer ebenso notwendigen Vermittlung zwischen dem *Sollen* des kategorischen Imperativs der Kantschen Morallehre und der widersprüchlichen *Wirklichkeit*. Zu Beginn des [67] 19. Jahrhunderts sah er die Interessen der französischen Bourgeoisie in der Formierung eines Kaiserreiches unter Napoleon I. in Eroberungskriege gegen andere Länder umschlagen. Und doch feierte 1806 Napoleon als „Heros der Weltgeschichte“, den er als Verkörperung der Weltseele „auf einen Punkt konzentriert, auf einem Pferde sitzend“, bei der Besetzung Jenas durch die Stadt reiten sah und der nach seiner Auffassung „über die Welt übergreift und sie beherrscht“.⁵ Er hielt auch noch nach der Niederlage Napoleons und der Gründung der Heiligen Allianz an den Idealen der französischen bürgerlichen Bewegung fest – aber nunmehr nicht mehr in ihrer republikanischen Ausprägung, sondern in einer großbürgerlichen Variante der konstitutionellen Monarchie, dem Entwurf eines idealisierten Systems, das die verschiedenen Standesinteressen seiner Zeit vermitteln sollte. Diese Staatsidee, bemerken Marx und Engels später wiederholt, war keineswegs preußische Staatsphilosophie und -apologie, sondern orientierte sich auf Zustände „jenseits des Rheins“, nämlich Englands und Frankreichs,⁶ und kündigte den bevorstehenden Aufstieg der deutschen Bourgeoisie zur politischen Macht an.⁷

Hegels Auffassung vom Staat als Vermittlungssystem ergab sich wesentlich aus seiner problemempfindlichen Sicht auf die sogenannte Privatsphäre, die er durch die Familienstruktur einerseits, aber andererseits auch wesentlich sozial, durch die Standesstruktur, charakterisiert sieht. Er verwendete für die Sphäre der Gesellschaft, in der das Eigentum unmittelbar beherrschend und die soziale Gliederung bestimmend wirkt, den Begriff „bürgerliche Gesellschaft“ – eine Kategorie, die auch Marx (gemeinsam mit Engels) noch bis in das Jahr 1846 hinein für die Basissphäre der Gesellschaft gebraucht. *Die bürgerliche Gesellschaft* ist – nach Hegel – je nach Eigentumsform und Stellung zum Staatswesen in drei Stände gegliedert.

Erstens: Der substantielle Stand, der auf dem Besitz an Grund und Boden beruht, einer In-Besitz-Nahme durch „körperliche Ergreifung“ (Okkupation), in historischer Dimension gesehen. Dieser Stand bearbeitet den Boden und vererbt ihn als Familienbesitz. Wir werden später sehen, wie Hegel gerade diesem Stand (und zwar dem vermögenden Teil desselben, dem Adel) eine spezifische Stellung im Staatswesen einräumt, da er hier eine Basis der Sittlichkeit unterstellt.

Zweitens: Auf der „Formierung des Naturprodukts“ durch Arbeit beruht das Eigentum des Standes des Gewerbes (Handwerker, Fabrikanten, Händler). Hegel sieht in dieser Erwerbs-

⁵ Hegel an Niethammer, Jena, den 13. Oktober 1806. In: Briefe von und an Hegel, Bd. 1, Berlin 1970, S. 120.

⁶ Siehe Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: MEGA, Bd. I/2, S. 176.

⁷ Siehe Friedrich Engels: Revolution und Konterrevolution in Deutschland. In: MEW, Bd. 8, S. 15.

form – im Anschluß an alle bürgerlichen Denker seiner Zeit, insbesondere die Nationalökonom – die „natürliche“ Form: das sogenannte Arbeitseigentum. Er unterschlägt dabei natürlich den historischen Vorgang des Wandels der Aneignungsweise im Zuge der Entwicklung der Warenproduktion: den Übergang von der vorkapitalistischen (Aneignung des Produkts der eignen Arbeit) zur kapitalistischen (Aneignung des Produkts fremder, unbezahlter Arbeit), obwohl er zumindest zur Phänomenbeschreibung der Herausbildung eines neuartigen Gegensatzes von Reichtum und Armut mit der Industrialisierung gelangt.⁸

Drittens: Zur bürgerlichen Gesellschaft zählt nach Hegel schließlich der sogenannte allgemeine Stand, der für [69] den Staatsdienst und das allgemeine Wohl wirkt und daher auch entweder durch Entlohnung oder ausreichenden Privatbesitz der Sorge um sein materielles Wohl enthoben sein sollte. *Ausgeschlossen* aus dieser Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft ist der „Stand der Besitzlosigkeit und der unmittelbaren Arbeit“ – die Bediensteten, die Lohnarbeiter und natürlich die Paupers (der „Pöbel“). Sosehr Hegel die Lage der Armen bedauert, er nimmt dies als notwendiges Übel der Entwicklung hin, schreibt allerdings dem Staat die Aufgabe zu, die Not durch soziale Maßnahmen zu lindern.

Für Hegel sind folglich die historisch einzig tragfähigen Eigentumsverhältnisse die des Privateigentums. Das Privateigentum ist für ihn als bürgerlichen Denker das entscheidende Signum und die wesentliche Sphäre „äußerer Freiheit“ der Person, und er polemisiert auch ausdrücklich gegen die Vorstellung des gleichen Eigentums oder auch den Gedanken der Gütergemeinschaft, selbst in der Form, wie sie Platon in seiner Staatsutopie für die Wächter-Kaste fordert. „Wenn man sagt, das Eigentum soll gleich sein“, schreibt Hegel, „so kann man die Törichtheit leicht in Ansehung der Folgen aufzeigen. Wenn alles, was Besitz ist richtig angeschlagen und gleich geteilt wird, so ist schon in einer Viertelstunde alles wieder anders, und zwar aus dem Grunde, weil man da Gleiches an Individuen geteilt hat die besondere sind ... Gleiches wird daher an Ungleiche gegeben. Solchen verschiedenen Gleiches gegeben, wird sogleich die Folge haben, daß das äußerlich Gleiche wieder ungleich wird.“⁹

Aus diesem bürgerlichen Rechtshorizont Hegels und seinem (historisch bedingten) Unvermögen, das Privateigentum (insbesondere das kapitalistische) als historisch vergängliche Stufe zu erkennen, ergibt sich für ihn selbst eine paradoxe Situation: Einerseits will er als Hu-[70]manist und als genialer Entdecker der Rolle der Arbeit als Selbsterzeugungsprozeß der Menschheit die utilitaristische Wertung der Arbeit kritisch überwinden. Andererseits aber kann er nicht anderes erkennen und anerkennen als die auf Privateigentum beruhende Privatarbeit und muß – als realistischer Denker – diese zugleich als Quelle eines handfesten praktischen Utilitarismus des bürgerlichen Lebens konstatieren. Also sucht er eine Sphäre der Vermittlung und Harmonisierung für diese bürgerliche Gesellschaft, in der die Interessenfeindlichkeit ständig reproduziert wird.

Nach Hegels Überzeugung kann eine solche Vermittlung nur durch den übergreifenden Staatsorganismus erfolgen; nur durch den Staat schließen sich bürgerliche Gesellschaft und Familie zu einem ganzheitlichen „System der Sittlichkeit“ zusammen. Freilich sollte dies ein „moderner Staat“ sein, der zwar das Wirken der Gesetze des Privateigentums nach dem Prinzip des „laissez faire – laissez aller“ anerkennt, aber doch durch sein Funktionieren und seine Struktur den schlimmsten Auswüchsen die Spitze nimmt, indem er zwischen den Ständen vermittelt, die Not der Massen lindert und jedem an seinem Platz ein gewisses Maß an Freiheit garantiert. Ein solcher Staat kann nun nach Hegels Überzeugung nicht die Republik sein, sondern nur eine konstitutionelle Monarchie.

⁸ Siehe Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, Berlin 1981. – Martina Thom: Marx und Hegel. Karl-Marx-Vortrag 1981. In: Leipziger Universitätsreden. Neue Folge, Heft 61, S. 15.

⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts, S. 428.

Eindeutig sprach sich Hegel schon 1806 in der „Phänomenologie des Geistes“ über die Unmöglichkeit aus, die alten Ideale von Freiheit und Gleichheit unvermittelt zu realisieren, indem er auf die Jakobiner-Phase der Französischen Revolution zu sprechen kommt. Unter der Überschrift „Die absolute Freiheit und der Schrecken“ setzt er sich nun auf neue Weise mit der bürgerlichen Gesellschaftsvertragslehre Rousseaus und mit den Jakobinern auseinander, nach deren Überzeugung „der Wille jedes Einzelnen“, „das unmittelbare und bewußte Tun eines Jeden“, das heißt die übereinstimmende Entscheidung für [71] einen republikanischen Gesellschaftsvertrag die Grundlage des neuen bürgerlichen „Reiches der Vernunft“ sein soll. Solche Übereinstimmung aber, meint Hegel, sei nicht realisierbar, denn schon die Jakobiner mußten die republikanischen Ideen mit Blut und Schrecken selbst gegen ehemalige Verbündete aus der eigenen Klasse verteidigen. Die Idee einer absoluten Freiheit wirke selbstzerstörerisch – wirkliche Freiheit ist nach Hegels Auffassung nur in einem System der Interessenvermittlung erreichbar, in dem jeder an seinem Platz, in seinem Stande und in der Mitwirkung am gegliederten Ganzen des Staates schrittweise für die Ideen eintritt. Das Tun und Sein des Individuums müsse sich auf einen Zweig des Ganzen beschränken.¹⁰

Damit rechtfertigt Hegel einen nur allmählichen Fortgang der Vernunft innerhalb der einmal bestehenden Ständeordnung und kommt folgerichtig von seiner ideologischen und theoretischen Position aus zur Idee der konstitutionellen Monarchie als Interessenvermittlungssystem. Dieses System ist, gemessen an der republikanischen Idee, konservativ und reformistisch; es ist andererseits „realistisch“ hinsichtlich der tatsächlichen Entwicklungstendenz in den Machtformen der Bourgeoisie im 19. Jahrhundert; denn durch das Aufbrechen des Antagonismus von Bourgeoisie und Proletariat sowie durch die komplizierten ökonomischen Umwandlungsprozesse des Grundeigentums zum kapitalistischen Eigentum und die ebenfalls durch ökonomische Differenzierung entstehende Parteienbildung innerhalb der Kapitalistenklasse waren gerade für die entwickelten Länder nicht die „reine“ bürgerliche Republik, sondern konstitutionell monarchistische Machtformen als Vervollkommnung der alten Staatsmaschinerie typisch. Marx hat das später in [72] gültiger Weise in seiner Schrift „Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte“ (1851-1852) nachgewiesen.¹¹ Diesen „bonapartistischen“ Weg des Kompromisses zwischen Bourgeoisie und Adelskaste sahen Marx und Engels auch in der Bismarckschen Politik in Preußen, insbesondere nach der Reichseinigung von 1871, verwirklicht.

So durchlief also auch Hegel, wie viele Intellektuelle und Künstler seiner Zeit, den Desillusionierungsprozeß nach der klassischen bürgerlichen Revolution in Frankreich, aber in einer spezifischen Weise und mit besonderem theoretischem Gewinn. Diese Desillusionierung führte bei ihm nicht etwa zum Verzicht auf die alten Ideale, sondern vielmehr zu einem System, welches die Vermittlung von Ideal und Wirklichkeit, von Freiheit und Notwendigkeit sucht. So paradox es erscheint: Für den theoretischen Fortschritt der Gesellschaftsauffassung war die Hegelsche desillusionierte politische Haltung (die auch eben ausgesprochen *konservative* Züge einschloß) ein wichtiger Faktor, da jetzt nach konkreten Vermittlungsebenen in den Geschichtsprozessen gefragt wurde und diese reflektiert wurden. Die politisch radikalere republikanische Position Rousseaus vereinfachte die Fragen nach dem gesellschaftlichen Fortschritt und einem neuen Gesellschaftsvertrag: Es wird mit einem Ideal, einem abstrakten Sollen, mit Appellen an die Vernunft jedes einzelnen zur Veränderung der Wirklichkeit aufgefordert. Die praktisch-revolutionäre Tat der Jakobiner, die notwendig zur revolutionären Diktatur führte, war im Grunde schon eine erste Widerlegung der aufklärerischen Ideale.

Hegel setzt sich mit diesem Ideenmaterial kritisch auseinander. Seine vielfältigen Studien verfolgten den Zweck, der komplizierten dialektischen Entwicklung der Gesellschaft auf die

¹⁰ Siehe Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Phänomenologie des Geistes, Berlin 1967, S. 417.

¹¹ Siehe: MEW, Bd. 8, S. 196/197.

Spur zu kommen, die Vernunft in der empirischen Wirklichkeit in ihrem notwendigen wider-[73]sprüchlichen Gang aufzusuchen und zu zeigen, daß diese Vernunft (als Gesetzmäßigkeit interpretiert) sich nur über die vielfältigen Tätigkeiten der Menschen durchzusetzen vermag. Hegel mißt dabei nicht mehr primär die Wirklichkeit an einem Vernunftideal, *sondern er spürt das Vernünftige in der Wirklichkeit selbst auf und sucht das objektive Gesetz des geschichtlichen Geschehens*: „Der einzige Gedanke, den sie (die Philosophie – M. T.) mitbringt, ist aber der einfache Gedanke der *Vernunft*, daß die Vernunft die Welt beherrscht, daß es also auch in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen ist.“¹²

Das Aufsuchen von objektiven Gesetzmäßigkeiten scheint zunächst eine materialistisch orientierte Methode zu sein. Da aber Hegel die Ideale der bürgerlichen Bewegung zum Maßstab der Gesamtprozesse nimmt, diese Ideale auch nicht ihrem historisch-vergänglichen und bloßem Schein-Charakter nach befragt, da er die Vernunft als wesentlich geistiges Absolutes sieht und die primäre Rolle der ökonomischen Prozesse für die Geschichte nicht begreift, so überwindet er dennoch keineswegs die idealistisch-methodische Manier, die Wirklichkeit letztlich an einem allgemeinen Maßstab zu messen. Mehr noch: Gerade durch seine tiefe Einsicht in die Widersprüche des Geschichtsprozesses ist er bestrebt, eine ideale Welt der Vernunft als ein Absolutes, als die Wirklichkeit erst erzeugendes geistiges Subjekt vorzuschalten.

So erklärt sich die objektiv-idealistische Systemkonstruktion gerade aus dieser widersprüchlichen Situation des Hegelschen Denkens: realistische Sicht der Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft auf der einen Seite, ein Höchstmaß an Aufrechterhaltung der Ideale auf der anderen. Die angestrebte harmonische Abgeschlossenheit eines objektiv-idealistischen Systems, wonach die Ver-[74]nunft (der allgemeine Geist) sich vom „An-sich-sein“ zum „Dasein“ in der empirischen Wirklichkeit entfaltet und durch die geistige Arbeit der Menschheit schließlich – und letztlich in Hegels System selbst! – zum „Für-sich-sein“, zum Selbstbewußtsein über den zurückgelegten Weg gelangt, dieses enzyklopädische und totale geistige System stellt einen idealisierten Gegenentwurf dar, das Bild einer harmonisierbaren geistigen Sphäre gegenüber einer vielfältig entfremdeten, widersprüchlichen gesellschaftlichen Wirklichkeit.

Das hat Marx – wie wir verfolgen werden – schon 1839 im allgemeinen richtig erkannt, weshalb er sich auch gegen die bei vielen Hegelschülern übliche Erklärung des Hegelschen Systems als bloßer „Akkommodation“ (Anpassung ans Gegebene) wandte.

Innerhalb dieser idealistischen Systemkonstruktion ist aber Hegels Darstellung inhaltlich und begrifflich konkret. Der große Dialektiker leistete Wesentliches an geschichtlicher Einsicht, die Engels dazu berechtigte, von einer epochemachenden Auffassung der Geschichte zu sprechen, welche „die direkte theoretische Voraussetzung der neuen materialistischen Anschauung“ gewesen sei.¹³ Auch Lenin spricht davon, daß der historische Materialismus eine der Anwendungen und Entwicklungen der genialen Ideen und Samenkörner gewesen ist, die bei Hegel im Keimzustand vorhanden waren¹⁴. Die bedeutende theoretische und methodologische Überlegenheit der Hegelschen Geschichts- und Gesellschaftsinterpretation zeigt sich in der Überwindung einer moralisierenden Geschichtsbetrachtung, wie sie bei Kant und Fichte noch weitgehend vorlag. Für sie war der moralische Fortschritt, die zunehmende Berücksichtigung des kategorischen Imperativs [75] bzw. des allgemeinen Sittengesetzes der wesentliche Maßstab historischen Fortschritts. Hegel dagegen sieht den Fortschritt in allen Sphären gesellschaftlicher Tätigkeit eines Volkes repräsentiert; er betrachtet die Komplexität und Wechselbeziehung dieser Prozesse in ihrer Gesamtheit als Ausdruck historisch erreichter Entwicklungsstufen. Dies faßt er in seinem Begriff der Sittlichkeit zusammen, und er sieht darin die Wissenschaftlichkeit von Geschichtsphilosophie verwirklicht. „Der Gesichtspunkt der philo-

¹² Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Die Vernunft in der Geschichte, Berlin 1966, S. 28.

¹³ Siehe Friedrich Engels: Karl Marx, „Zur Kritik der Politischen Ökonomie“. In: MEW, Bd. 13, S. 474.

¹⁴ Siehe W. I. Lenin: Konspekt zu Hegels „Wissenschaft der Logik“. In: Werke, Bd. 38, S. 180.

sophischen Weltgeschichte ist also nicht einer von vielen allgemeinen Gesichtspunkten, abstrakt herausgehoben, so daß von den andern abgesehen würde. Ihr geistiges Prinzip ist die Totalität aller Gesichtspunkte. Sie betrachtet das konkrete, geistige Prinzip der Völker und seine Geschichte ...¹⁵ „Aber der Geist ist ... eine *vielseitige* Entwicklung seines Daseins; und die Stufe des Selbstbewußtseins, die er erreicht hat, ist das *Prinzip*, das er *in der Geschichte*, in den Verhältnissen seines Daseins offenbart. Dies Prinzip bekleidet er mit allem Reichtum seiner Existenz; die Gestalt, in der es existiert, ist ein Volk, in dessen *Sitten, Verfassung, häuslichem, bürgerlichem und öffentlichem Leben, Künsten, äußern Staatsverhältnissen* usf. jenes Prinzip eingebildet, die ganze bestimmte Form der konkreten Geschichte nach allen Seiten seiner Äußerlichkeit ausgeprägt wird. Dieser Stoff ist es, den das Prinzip eines Volkes durcharbeiten hat – und dies ist nicht das Geschäft eines Tags, [sondern es sind] alle Bedürfnisse, Geschicklichkeit, Verhältnisse, Gesetze, Verfassung, Künste, Wissenschaften, die er darnach auszubilden hat; dies ist ein Fortgang nicht in der leeren, sondern in der unendlich erfüllten, kampfvollen Zeit ...“¹⁶

Dabei erfaßt Hegel die widersprüchliche Beziehung von [76] gesellschaftlichem Gesetz und individuellem Handeln in wichtigen Aspekten. Nichts geschieht in der Geschichte ohne Leidenschaft, ohne daß das Allgemeine zur Sache der Menschen in ihrem konkreten Handeln werde. Aber es komme in der Weltgeschichte durch das Handeln der Menschen doch „noch etwas anders heraus“, als sie unmittelbar bezwecken und erreichen, als sie unmittelbar wissen und wollen. „Sie vollbringen ihr Interesse; aber es wird noch ein Ferneres damit zustande gebracht, das auch innerlich darin liegt, aber das nicht in ihrem Bewußtsein und in ihrer Absicht lag.“¹⁷ „Man kann es die *List der Vernunft* nennen, daß sie die Leidenschaften für sich wirken läßt.“¹⁸ So gelangt Hegel auch zu tiefen Einsichten in die Beziehung von Wesen und Erscheinung bzw. Wesen und Schein in den geschichtlichen Prozessen – ein methodischer Umstand, von dem Marx ausgesprochen viel profitiert hat.

In den geschichtsphilosophischen Überlegungen Hegels wird ein Verständnis gesellschaftlicher Tätigkeiten der Menschen entwickelt, auf das wir später noch einmal zurückkommen werden, wenn wir Marx' „Ökonomisch-philosophische Manuskripte“ aus dem Jahre 1844 betrachten. Vor allem handelt es sich um den großen Gedanken, daß die Menschen, indem sie tätig sind, nicht nur ihre Umwelt, sondern sich selbst verändern. Hegel hat dies als Idealist freilich vorrangig auf die Herausarbeitung der geistigen Bildung und des Selbstbewußtseins bezogen. Damit jedoch orientierte er sich in seiner theoretischen Arbeit wesentlich auch auf die Analyse der Bewußtseinsprozesse und entdeckte wichtige Gesetze der geistigen Tätigkeit der Menschen. Indem er die Entwicklung des Universums allerdings als Weg eines geistigen Absoluten faßt, identifiziert er diese von ihm erkannten Denkgesetze weitgehend [77] mit den Gesetzen der Wirklichkeit und differenziert somit nicht ausreichend zwei Ebenen: daß die Gesetze der objektiven Realität zwar vom Denken widerspiegelt werden, aber die Tätigkeit des Widerspiegels ihren eigenen Gesetzen unterliegt. Doch immerhin hat er innerhalb der idealistischen Identifikation von Denken und Sein Denkgesetze wirklich erkannt, so zum Beispiel das Gesetz des Aufsteigens vom Abstrakten zum Konkreten, das Marx als den eigentlichen Weg zur Wissenschaft bezeichnet.¹⁹

Hegel ist derjenige unter den vormarxschen Philosophen, welcher die Dialektik als philosophische Erkenntnismethode kategorial weitgehend ausarbeitet. Die dialektische Methode ist für Hegel die Methode des begrifflich genau fixierten theoretischen Nachvollzugs der realen

¹⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Die Vernunft in der Geschichte, S. 32.

¹⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Einleitung in die Geschichte der Philosophie, Berlin 1966, S. 64.

¹⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Die Vernunft in der Geschichte, S. 88.

¹⁸ Ebenda, S. 105.

¹⁹ Siehe Karl Marx: Einleitung [zu den „Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie“]. In: MEW, Bd. 42, S. 35.

Entwicklung, sie ist die Methode der Entwicklung des Inhalts selbst. Engels hob später hervor, daß es Hegel war, der die drei großen Grundgesetze der Dialektik entdeckte – allerdings entwickelte er sie als bloße Denkgesetze, die er der „Natur und Geschichte aufoktroiert“,²⁰ anstatt sie immer wieder am konkreten Material der Wirklichkeit abzuleiten. Diese Identifikation von Denken und Sein, die metaphysische Überhöhung der Denkgesetze als Seinsgesetze ist das „Geheimnis“ der Hegelschen Systemkonstruktion, wie sie in seinem großen Werk „Die Wissenschaft der Logik“ vorliegt. Aber diese Konstruktionen sind nur der Rahmen und das Baugerüst seines Werks“, bemerkt Engels 1886, „hält man sich hierbei nicht unnötig auf, dringt man tiefer ein in den gewaltigen Bau, so findet man ungezählte Schätze, die auch heute noch ihren vollen Wert behaupten. Bei allen Philosophen ist grade das ‚System‘ das Vergängliche, und zwar grade deshalb, weil es aus einem unvergänglichen Bedürfnis des Menschengesistes hervor-[78]geht: dem Bedürfnis der Überwindung aller Widersprüche.“²¹

Von besonderer Bedeutung für Marx war – wie wir noch bemerken werden – die Hegelsche Auffassung vom Wesen (II. Teil der „Wissenschaft der Logik“).²² In diesen Abschnitten entfaltet Hegel das System der dialektischen Kategorien als eine großartige Totalitätssicht auf alle widersprüchlichen und qualitativ verschiedenen Prozesse und Wechselbeziehung der Wirklichkeit; er analysiert insbesondere die Beziehung von Wesen und Erscheinung (Schein), die für die Analyse der gesellschaftlichen Prozesse von entscheidender Bedeutung ist. Für Marx' an Hegel geschultes Wissenschaftsverständnis ist schon sehr früh (mit seinen ersten selbständigen Arbeiten ab 1839) wichtig, daß er die Wissenschaft nicht abstrakt als „Erkenntnis des Wesens“, sondern als Erkenntnis der Dialektik von Wesen und Erscheinung, als Wissenschaft von der Rekonstruktion des Wesens in seinen Erscheinungsformen sieht. Viel später vermerkt Marx hierzu: „... alle Wissenschaft wäre überflüssig, wenn die Erscheinungsform und das Wesen der Dinge unmittelbar zusammenfielen ...“²³

Welche Bedeutung dies insbesondere für die Ideologiekritik und die Kritik spontaner Fetischisierungen, so bei der Dechiffrierung des „Staatsfetischismus“, haben wird, werden wir anhand der folgenden Analysen der Marxschen Arbeitsschritte, besonders im Jahre 1843, noch sehen. Es wird sich dabei auch zeigen, daß Marx die Hegelsche Philosophie selbst als eine solche Verkehrung der Wesen-Erscheinung-Beziehung zu kritisieren vermag. [79]

²⁰ Siehe Friedrich Engels: Dialektik der Natur. In: MEW, Bd. 20, S. 348.

²¹ Friedrich Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. In: MEW, Bd. 21, S. 269/270.

²² Siehe Bernhard Heidtmann: Hegels „Wissenschaft der Logik“ als wissenschaftliche Quelle des Sozialismus. In: Bürgerliche Gesellschaft und theoretische Revolution, Köln 1978, S. 203-217.

²³ Karl Marx: Das Kapital. Dritter Band. In: MEW, Bd. 25, S. 825.

Vierte Vorlesung

Zweiter Exkurs: Die Junghegelianer 1835-1842¹

Die in sich geschlossene geistige Welt, die Hegel mit seinem System konstruierte, konnte jedoch nur unangefochten gelten, solange ihre Divergenz mit der sich weiterentwickelnden, widersprüchlichen gesellschaftlichen Grundlage noch nicht in aller Eindeutigkeit ins Bewußtsein der Schüler Hegels trat. Hegel selbst hatte ja die Wirklichkeit als durchaus reformbedürftig aufgefaßt und seine Idealkonstruktion eher als geistiges Modell zur Erkenntnis des unaufhaltsamen Fortschritts der Vernunft in dieser Wirklichkeit begriffen, denn als Rechtfertigung der bestehenden Zustände. Als nun aber in dieser gesellschaftlichen Wirklichkeit selbst die antagonistischen Züge der Entwicklung sich schärfer noch herausbildeten, war dieses totale geistige System nicht mehr zu halten – es mußte gesprengt, die revolutionäre Potenz der dialektischen Methode aus dem einengenden Rahmen entlassen werden.

Dies geschah im Verlaufe der realen Entwicklung der Klassenkräfte in Deutschland in den dreißiger Jahren des [80] 19. Jahrhunderts: die französische Julirevolution von 1830 gab wichtige Impulse für den Aufschwung der bürgerlichen Bewegung.² Vor allem entwickelten sich linksgerichtete bürgerlich-demokratische Strömungen, die sich gegen die konservativen Liberalen und die Deutschtümelei wandten. Zu nennen ist hier vor allem die bereits erwähnte politisch-literarische Strömung des „Jungen Deutschland“, in deren Reihen auch schon auf die aufbrechenden sozialen Fragen der arbeitenden und besitzlosen Volksmassen reagiert wurde. Vor allem Heinrich Heine hat hierzu und zur Überwindung der bornierten Haltung gegenüber der geistigen Entwicklung in Frankreich Wesentliches beigetragen, unter anderem mit seinem Buch „Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland“ (1833/1834), in dem er den notwendigen Zusammenhang zwischen der französischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts sowie der Französischen Revolution von 1789 einerseits und der progressiven bürgerlichen Bewegung seit der Reformation und insbesondere der klassischen deutschen Philosophie andererseits herausarbeitete. Heine war der erste, der die klassische deutsche Philosophie, beginnend mit Kant, als die deutsche Theorie der französischen Revolution begriff.

Die Rückständigkeit der deutschen Zustände bewirkte jedoch andererseits, daß sich die politischen Kämpfe zunächst noch weitgehend auf philosophischem und theologischem Gebiet artikulierten. Der Schlag wurde zwar gegen die Religion geführt, gemeint war aber die Politik der bestehenden Regierungen, insbesondere auch in Preußen. Dies lag sowohl an der objektiven Verquickung von staatlichen und landeskirchlichen Angelegenheiten (denn die halbabsolutistischen Regierungen empfanden sich nach wie vor als „Regierungen von Gottes Gnaden“), als auch [81] an der Notwendigkeit, auf ein zunächst weniger „dorniges“ Gebiet auszuweichen.³

Und hier nun gewann der Junghegelianismus sein Terrain und baute es im Laufe seiner Entwicklung aus. Seine Vertreter gaben, wie Engels schrieb, unter anderem gedrängt durch die reaktionäre Politik der Regierung und den Druck der orthodoxen Theologie an den Universitäten, mehr und mehr jene philosophisch-vornehme Zurückhaltung gegenüber den brennenden

¹ Es kann sich hier nur um eine Problemauswahl handeln, die sich auf den genannten Zeitraum beschränkt; die weitere Entwicklung der junghegelianischen Schule, ihre Aufspaltung ab etwa 1842 wird im folgenden Band im Zusammenhang mit Marx' Auseinandersetzungen in den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“ und in der „Heiligen Familie“ zu beachten sein. Ausführliche Darstellungen findet man bei Auguste Cornu: Karl Marx und Friedrich Engels. Leben und Werk. Erster Band, Berlin 1954, besonders S. 123-260. – Ingrid Pepperle: Junghegelianische Geschichtsphilosophie und Kunsttheorie, Berlin 1978.

² Siehe Auguste Cornu: Karl Marx und Friedrich Engels. Leben und Werk. Erster Band, S. 11-45. – Helmut Bock: Die Illusion der Freiheit, Berlin 1980.

³ Siehe Friedrich Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. In: MEW, Bd. 21, S. 271.

Tagesfragen auf und wurden zur offenen Parteinahme in den Klassenauseinandersetzungen gezwungen⁴ – dies besonders nach der Thronbesteigung von Friedrich Wilhelm IV.

Die Junghegelianer, die zum Teil selbst Theologie studiert hatten, distanzierten sich in der zweiten Hälfte der dreißiger Jahre immer bewußter von den sogenannten Althegeleianern, die an den konservativen Zügen der Hegelschen Philosophie festhielten und eine philosophische Begründung theologischer Positionen im Rahmen des Hegelschen Systems anstrebten. Die Junghegelianer verwarfen dagegen die Hegelsche Systemkonstruktion, knüpften an der dialektischen Methode an, um sie als Methode der Kritik des Bestehenden und zur Gesellschaftsveränderung im Sinne einer „Philosophie der Tat“ einzusetzen. Sie kritisierten Hegel entweder als Versöhnler zwischen Wissen und Glauben (so Strauß), oder sie behandelten ihn als einen verkappten Atheisten (so Bruno Bauer). Ihre wichtigen Leistungen bestanden dabei zweifellos auf dem Gebiet der Religionskritik sowie religionsgeschichtlicher Untersuchungen und in der mutigen Kritik an den bestehenden politischen Zuständen.

Betrachten wir an dieser Stelle zunächst nur einige Aspekte ihrer religionskritischen Positionen und die Dis-[82]kussionen um ein neues philosophisches Prinzip – den Fragenkreis, mit dem der junge Karl Marx seit 1837 durch seine junghegelianischen Freunde vertraut gemacht wurde.

Den Auftakt der junghegelianischen Bewegung bildete das zweibändige Werk eines jungen Theologen namens David Friedrich Strauß „Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet“ (1835/1836). Von der Wirkung dieses Werkes in der philosophischen und theologischen Diskussion zeugte damals das Bonmot: Während der Walzerkönig Johann Strauß mit seinen Walzern die Tänzer in Takt hielt, habe Strauß mit seinem Buch die Theologen aus dem Takt gebracht. Einer der bedeutendsten Theologen unseres Jahrhunderts, Karl Barth, hat eingestanden, daß die von Strauß – und auch Feuerbach – aufgeworfenen Fragen von der Theologie noch nicht befriedigend beantwortet werden konnten. „Viele haben Strauß bis auf diesen Tag nicht überwunden ...“⁵ Allein in den nachfolgenden zwei Jahren erschienen damals über vierzig unterschiedliche Veröffentlichungen pro und contra. Woraus erklärte sich diese Wirkung? Strauß gibt in seinem Buch eine Erklärung für die Entwicklung der Lebens- und Leidensgeschichte Jesu, welche den christlichen Offenbarungs- und Wunderglauben – so die Behauptung, Christus sei der Sohn Gottes – prinzipiell in Frage stellte. Seine historischen Studien zur Entstehung der biblischen Darstellungen führten ihn zu der Behauptung, daß es sich bei der Religion wesentlich um Mythologie und bei der Jesusgeschichte wesentlich um eine Legende handele. Möglicherweise sei zu jener Zeit des behaupteten Wandels Jesu auf Erden tatsächlich ein Wanderprediger mit einer neuartigen humanistischen Morallehre aufgetreten, hätte beim jüdischen Volke, daß unter dem Joch der eigenen Theokratie und der Römer litt, Widerhall gefunden und sei dann eines [83] Märtyrertods gestorben. „Das einfache historische Gerüste des Lebens Jesu, ... wurde mit der manchfaltigsten und sinnvollsten Gewinden frommer Reflexionen und Phantasieen umgeben, indem alle Ideen, welche die erste Christenheit über ihren entrissenen Meister hatte, in Thatsachen verwandelt, seinem Lebenslaufe eingewoben wurden.“⁶ Die mündliche Wiedergabe dieser Ereignisse führte somit zur phantastischen Ausschmückung; aus einem ursprünglichen moralischen Bedürfnis des Volkes heraus wurden Mythen um diese Geschehnisse gesponnen. Die älteste Christengemeinde habe danach gestrebt, ihren Messias dem Vorbilde des Propheten, dem messianischen Ideal gemäß zu machen.⁷ In dieser ethischen Intention des Christentums sah Strauß übrigens seine historische Berechtigung. In der Mythologisierung sah er ein „Unbewußtes“ im Volksbewußtsein wirken, eine Tradition, über deren

⁴ Siehe ebenda.

⁵ Siehe Karl Barth: Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, Berlin 1961, S. 512, 514.

⁶ David Friedrich Strauß: Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet. Erster Band, Tübingen 1835, S. 72.

⁷ Siehe ebenda, S. 73.

Ursprung und mythologischen Charakter man sich zunächst keinerlei Rechenschaft ablegte. Er knüpfte damit an die Hegelsche Unterscheidung vom „An-sich-sein“ des geistigen Prinzips und dessen Bewußtwerden, dem „Für-uns-sein“, an und führte in der Rede von der Tradition im Volksbewußtsein die Hegelsche Kategorie des Volksgeistes weiter.

In der Frage des Wesens der Religion aber unterwarf Strauß die Hegelsche Position einer Kritik. Hegel hatte in seinen Werken schon seit der „Phänomenologie des Geistes“ behauptet, daß Religion und Philosophie den gleichen Gegenstand hätten: das Absolute (das objektive geistige Prinzip). Aber die Formen der Aneignung des Absoluten seien in der Religion anders als in der Philosophie. Die Religion habe es mit Vorstellungen und Bildern bzw. Mythen zu tun, die Philosophie aber mit dem Begriff, mit dem das Absolute erfaßt werden solle. Insofern war [84] für Hegel Religion als historische Vorstufe der Philosophie zu betrachten. Er erklärte sie als historisch notwendiges Volksbewußtsein und wandte sich gegen die flache Auffassung, daß Religion bloßer Priesterbetrug am Volke sei, wie in der Aufklärung des 18. Jahrhunderts oftmals behauptet wurde (so besonders in Frankreich im Kampf gegen Absolutismus und katholischen Klerus). Hegels Erklärung, weshalb Religion solche Macht im Leben der Völker ausübt, war somit schon angemessener; darüber hinaus ordnete er sie der Philosophie als der höchsten Bewußtseinsform unter. Und noch in einer anderen Beziehung faßte Hegel die Religion als niedrigere Bewußtseinsstufe auf: Sie sei noch behaftet mit entfremdeten Vorstellungen vom Absoluten. Sie stelle sich Gott bzw. Jesus als Person und somit dem Menschen äußerlich vor, aber damit sei Gott (oder Jesus) noch nicht als wahrhaft geistiges Prinzip erfaßt: „Solche Gestalt der Phantasie oder geschichtlicher Inhalt (wie Christus) soll für den Geist ein Geistiges werden; so hört er auf, ein Äußerliches zu sein, denn die äußerliche Weise ist die geistlose“, kritisiert Hegel. „Daß Gott seinen Sohn gezeugt – ein aus der natürlichen Lebendigkeit genommenes Verhältnis –, so werden wir uns in der Philosophie nicht ausdrücken.“⁸ Denn damit werde die Offenbarung des Wahren als äußerlich an den Menschen herankommend aufgefaßt. In dieser Unvollkommenheit der Religion, das Absolute wirklich zu erfassen, sah Hegel auch den historischen Grund seiner Entgegensetzung von Glauben und bisheriger Philosophie, die – da sie selbst noch nicht ausreichend den Standpunkt der Vernunft (nämlich historisches Verständnis und Totalitätsdenken) aufbrachte – die Religion bei ihren schwachen Seiten angriff, nämlich dort, wo Mythologie das wahre Wesen verhüllte und einen tieferen Sinn nur vortäuschte. Nachdem dem Denken (der Wissenschaft) die Fittiche erstarkt seien, [85] wandte es sich gegen die Religion: „... der junge Adler fliegt für sich zur Sonne der Wahrheit auf, aber noch als Raubtier gegen die Religion gewendet, bekämpft er sie.“⁹ Damit wollte Hegel ausdrücken, daß es nur die Philosophie *vor ihm war*, die – sich ihrer Gegenstandsidentität mit der Religion noch nicht bewußt – das einzelwissenschaftliche Wissen und seine Methoden gegen die Religion richtete, ja es war eigentlich erst der Verstand, der sich auf die einzelne Erscheinung richtet, und nicht die Vernunft, welche das Wesen erfaßt. Hegel meinte nun allerdings, mit *seiner* Philosophie, die das Absolute als gemeinsamen Gegenstand von Religion und Philosophie erkenne und erstere historisch richtig einordne, zu einer Vereinigung und Versöhnung von Wissen und Glauben auf höherer Stufe gelangt zu sein. Die Form des Begriffs müsse so weit vollendet werden, daß sie auch den Inhalt der Religion erfasse, das heißt, diese hinreichend erkläre und einordne.

David Friedrich Strauß bestritt demgegenüber ganz entschieden, daß Religion und Philosophie den gleichen Gegenstand hätten und nur der Form nach unterschieden seien. Er knüpfte bewußt an die Aspekte an, die Hegel als Differenzpunkte zwischen beiden Bewußtseinserscheinungen bezeichnete, und betrachtete sie als *wesentliche* Unterscheidungsmerkmale. Für ihn waren die mythologischen Formen der Religion auch *der Inhalt selbst*, nicht bloß Unge-

⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. I, Leipzig 1982, S. 72.

⁹ Ebenda, S. 76.

schicklichkeiten, den Gedanken auszudrücken, auch keine bloßen Bilder oder Mythen mit allegorischer Funktion; sie sollen so geglaubt werden, wie in ihren phantastischen Inhalten ausgesagt. Eine philosophische Deutung der Religion, wie sie Hegel bietet, verändere dagegen unter der Hand die real existierenden und wirkenden Religionen grundlegend. Hegel meine damit gar nicht mehr eigentlich die Religion, wie sie historisch vorliegt. [86] Um den mythologischen Inhalt der biblischen Darstellungen wirklich zu erfassen, bedarf es nach Strauß' Überzeugung religionsgeschichtlicher Forschungen und textanalytischer Bibelstudien. Dabei stelle sich heraus, daß es die Mythologie nicht mit wirklichen geschichtlichen Begebenheiten zu tun hat. Derartige Geschehnisse seien ganz und gar unwahrscheinlich. Auch wies Strauß auf die offenkundigen Widersprüche in den verschiedenen Büchern der Bibel bei der Darstellung ein und derselben Begebenheiten hin. Diese Hegelkritik erfolgte jedoch noch insofern vom Hegelschen Boden aus, als Strauß nun ein im Hegelschen objektiven Idealismus enthaltenes philosophisches Traditionselement zum Ausgangspunkt seiner eigenen Philosophie nahm: die spinozistische, pantheistische In-eins-Setzung von Gott und Substanz in der Idee des Absoluten. Strauß deutete aber nun (in strikter Trennung von der Hegelschen positiven Wertung der Religion) die Substanz als unendliche, göttliche Substanz, die keine Weltschöpfung als einmaligen Akt kennt, sondern selbst ewig Schöpfung und Schöpfer zugleich ist: die *natura naturans* (schaffende Natur) und *natura naturata* (geschaffene Natur) in einem ist, Unendliches und Endliches zugleich. Der Einfluß Schellingscher Naturphilosophie ist dabei unüberhörbar: „Das gottgleiche All ist nicht allein das ausgesprochene Wort Gottes (*natura naturata*), sondern selbst das sprechende (*n. naturans*); nicht das erschaffene, sondern das selbst schaffende und sich selbst offenbarende auf unendliche Weise.“¹⁰ Von diesem philosophischen Prinzip ausgehend, wandte er sich auch gegen die Personifizierung der Idee als Gott bzw. als Christus: „Das ist ja gar nicht die Art, wie die Idee sich realisiert, in Ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten, und gegen alle andern zu geizen, [87] sondern in einer Mannfaltigkeit von Exemplaren, die sich gegenseitig ergänzen, im Wechsel sich setzender und wieder aufhebender Individuen, liebt sie ihren Reichtum auszubreiten.“¹¹ Die Substanz realisiert sich somit in der Menschheit als Gattung, da sie Vereinigung von Natur und Geist ist und im unendlichen Prozeß sich selbst als den wahren Wundertäter begreift. Sie bedarf einer in äußerlichen Vorstellungen befangenen Religion dann selbst nicht mehr, da die Menschheit sich selbst als höchstes Wesen setzt und somit die Entfremdung zurücknimmt. Das ist die Konsequenz der Straußschen Religionskritik.

Und doch nannte Bruno Bauer Strauß einen „verfluchten Pfaffen“ – dies zu einer Zeit, als er selbst vom objektiven Idealismus Hegels zum subjektiven Idealismus einer „Philosophie des Selbstbewußtseins“ übergegangen war und mit diesem Prinzip die pantheistische Systemkonstruktion Hegels sprengte, indem er Fichtes „Ich“ als menschliche Gattungsvernunft zum Anknüpfungspunkt nahm. Bauer war während seines Studiums der Theologie in Berlin (ab 1828) selbst bei Hegel in die Schule gegangen. Später, nunmehr als Privatdozent in Berlin, versuchte er mit Hilfe der Hegelschen geschichtsphilosophischen Konzeption die biblische Geschichte als „Entäußerungsgeschichte“ der Idee zu deuten. Altes und Neues Testament werden von ihm in diesem Zusammenhang als zwei Stufen der Offenbarung des göttlichen Prinzips interpretiert. Seine gleichzeitige Bejahung theologischer Dogmen rückte ihn aber – zumindest vor der Öffentlichkeit – noch in die Nähe orthodoxer Theologen wie Hengstenberg und Schleiermacher. Dies zeigt sich in der Rezension, die er als erster Theoretiker zum ersten Band von Strauß' Buch „Das Leben Jesu“ schrieb, in der er unter anderem das Dogma von der unbefleckten Empfängnis Marias spekulativ zu begründen suchte. Aber insgesamt bejahte Bruno [88] Bauer die kritische Tendenz des Buches. Die intensive Beschäftigung mit diesem wir-

¹⁰ David Friedrich Strauß: Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt, Tübingen/Stuttgart 1840, S. 658.

¹¹ David Friedrich Strauß: Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet. Zweiter Band, Tübingen 1836, S. 734.

kungsvollen Werk, dessen zweiten Teil Bauer ebenfalls rezensierte, hat offensichtlich auch seinen Übergang zu einer mehr und mehr religionskritischen, ja in den folgenden Jahren erklärtermaßen atheistischen Position wesentlich mit bewirkt.

Bauer radikalisierte die von Strauß eingeleitete religionskritische Wende in der Hegel-Nachfolge sogar. Schon 1838 setzte er in seinem Werk „Die Religion des Alten Testaments in der geschichtlichen Entwicklung ihrer Principien dargestellt“ religionsgeschichtliche Studien zur Entstehung der Bibelbücher als Beleg für die Widersprüchlichkeiten innerhalb der Bibel ein, die er aus den unterschiedlichen historischen Entstehungsbedingungen der verschiedenen Teile erklärte. So wird schon das Alte Testament vom Neuen Testament als eine niedrigere Stufe der Offenbarungslehre geschieden.

In diesem Jahr besuchte übrigens Karl Marx ein von Bruno Bauer durchgeführtes Kolleg zu religionsgeschichtlichen Fragen. Beide Männer waren damals gut befreundet, auch noch in den Jahren 1839 bis 1842, als Bauer als Privatdozent in Bonn wirkte. In den folgenden Werken, so in der „Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes“ (1840) und in der „Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker“ (1841/1842) und auch in einer Reihe Artikel arbeitet Bauer gegen Strauß' Behauptung von der Absichtslosigkeit der Schaffung der Evangelien durch die jüdische Gemeinde die Rolle der Synoptiker (der Schöpfer der drei ersten Evangelien, Matthäus, Markus und Lukas) als absichtsvolle Verfasser der Bibelbücher heraus. Sein Anliegen lief darauf hinaus, die christliche Glaubenslehre als ein von ihren Schöpfern dem Volke oktroyiertes entfremdetes Bewußtsein zu betonen. Die Religion entspringe also nicht schlechthin der Volkstradition; sie sei vielmehr zweckbestimmt und tendenziös von den Synoptikern und den nachfolgenden Kirchenvätern ge-[89]schaffene und kultivierte Selbstentfremdung des Menschen.

Damit griff Bauer auf die Betrugsthese der französischen und deutschen Aufklärer bewußt zurück, verband diese aber mit dem Hinweis auf die sozialen und politischen Zustände, die solchem entfremdeten Bewußtsein erst Wirkung verschaffen. Religion wird als „Unglück der Welt“ gewertet, die Bibel als ein Werk der Furcht der Menschen vor einer Obrigkeit: So wie der Mensch im politischen Leben eine Gewalt über sich habe, werde ihm die Gewalt eines Gottes suggeriert.¹² Bauer stellte so schon die Frage nach den sozialen Wurzeln der Religion, allerdings baute er diesen Gesichtspunkt nicht methodisch aus. In den Jahren ab 1839/1840 bezeichnete er sich selbst als Atheisten. 1843 bekämpfte er in einem scharfen Pamphlet „Das entdeckte Christentum“ die christliche Religion als Betrugslehre, kämpfte gegen die Kirche und ihren politischen Einsatz, allerdings ausgesprochen polemisch, ohne seine Angriffe ausreichend theoretisch zu begründen. Verdienstvoll ist allerdings an dieser Schrift, daß er Textstellen der französischen Materialisten und Aufklärer (Holbach, La Mettrie) und das von ihm wieder entdeckte und später auch neu herausgegebene Werk des deutschen Religionskritikers Johann Christian Edelmann ausführlich zitiert, so vor allem dessen „Glaubensbekenntnis“. In seiner Schrift würdigte Bauer auch den französischen Materialismus als bedeutende Philosophie – allerdings auf eine fragwürdige Weise, denn er faßte ihn als Vorläufer seiner subjektiv-idealistischen Selbstbewußtseinsphilosophie auf, der seine eigene „Wahrheit“ noch nicht adäquat erfasse, [90] der nämlich „das Selbstbewußtsein als das All, als die Lösung des Rätsels der spinozistischen Substanz“ nicht erkannt habe.¹³ Diese Deutung des Materialismus kritisierte Marx später in der „Heiligen Familie“ als hegelianisierende und idealistische Deutung.¹⁴

¹² Siehe Bruno Bauer: Das entdeckte Christentum. Eine Erinnerung an das achtzehnte Jahrhundert und ein Beitrag zur Krisis des neunzehnten. In: Ernst Barnikol: Das entdeckte Christentum im Vormärz. Bruno Bauers Kampf gegen Religion und Christentum und Erstausgabe seiner Kampfschrift, Jena 1927, S. 94/95, 120, 124, 142/143 u. a.

¹³ Ebenda, S. 160.

¹⁴ Siehe: MEW, Bd. 2, S. 148/149.

Damit aber ist ein wichtiges Stichwort zum Verständnis der Bauerschen Position und ihrer Schranken gefallen: Er verstand seine Philosophie als ein kritisches, das entfremdete, religiöse Bewußtsein bekämpfendes Selbstbewußtsein. Dieses Selbstbewußtsein aber besteht für ihn in der Erkenntnis, daß der Mensch für den Menschen das höchste Wesen ist (ein Gedanke, den etwa zur gleichen Zeit auch Ludwig Feuerbach formuliert, dessen Menschenbild allerdings mit einem materialistischen Ansatz verbunden ist).

Bauer faßte das Selbstbewußtsein zunächst als allgemeines Gattungssubjekt, als Allgemeinheit, betonte aber zugleich, daß es als Persönlichkeit, das heißt in Persönlichkeiten verkörpert, existiert. Es müsse als die „einzige Macht in der Welt und der Geschichte“¹⁵ begriffen werden, denn es stehe zur Geschichte und zum Geist des Volkes in Spannung, da es der Entwicklung zunächst vorausseile. Damit ist es für Bauer also nicht in jedem einzelnen Menschen schon präsent, sondern nur in den besonders einsichtsvollen, genialen Persönlichkeiten. Als solches personifiziertes Selbstbewußtsein unterwerfe es die Wirklichkeit dem „Feuer der Kritik“, um zur Freiheit zu führen und den Zweck der Geschichte, das allgemeine Selbstbewußtsein, zu erreichen. Da Bruno Bauer sich selbst als Träger des Selbstbewußtseins gegenüber der entfremdeten Wirklichkeit sah, hat er Zeit seines Lebens mit wahren Sendungsbewußtsein an seinen theoretischen Positionen [91] gearbeitet und sie publiziert. Nachdem er im März 1842 durch Intrigen orthodoxer Theologen der Bonner theologischen Fakultät und durch Erlaß des Königs aus dem Lehramt entlassen wurde und nachdem die nachfolgende Gründung eines eigenen Verlags durch seinen Bruder wieder wegen Zensurschwierigkeiten zunichte gemacht wurde, lebte er, Bauer, tatsächlich als Bauer – indem er mit einem seiner Brüder einen Gärtnereibetrieb in Rixdorf unterhielt und allerdings vorrangig als Privatgelehrter tätig war. Sein Lebenswerk ist beachtlich. Es umfaßt historische Studien zur Religions- und Kirchengeschichte und zur Französischen Revolution. Auf dem Gebiet der *Religionsgeschichte* hat Bauer echte Entdeckungen gemacht, so vor allem über die Entstehungsbedingungen des Urchristentums. Friedrich Engels schätzte seine wissenschaftlichen Leistungen auf diesem Gebiet sogar höher ein als die Feuerbachs, der wesentlich eine kritische Religionsphilosophie schuf.¹⁶

Mit seiner Kategorie des Selbstbewußtseins setzte sich Bauer in bewußten Gegensatz sowohl zu Hegels Kategorie des objektiven Geistes als auch zum Straußschen Substanzbegriff. Zurückgreifend auf Fichtes Kategorie des *Ich* als Menschheitsvernunft, ging er auf subjektiv-idealistische Positionen über. Damit sprengte er zwar in Ansätzen die Hegelsche Systemkonstruktion, überwand jedoch den Idealismus nicht grundsätzlich. *Erstens* bedeutete sein Begriff des Selbstbewußtseins bloß *geistige* Aktivität der Menschheit, und *zweitens* beachtete Bauer unzureichend das Primat der objektiven Gesetzmäßigkeit vor dem Individuum. In der Folgezeit, als Bauers politische Haltung vor allem unter dem Druck der preußischen Regierung auf ihn und seine Freunde eine Radikalisierung erfuhr, führte er dieses einseitige Prinzip sogar bis zu einer Entgegensetzung der „kritischen Kritiker“ zum Lauf der Geschichte [92] und zu den von ihm als „geistlos“ bezeichneten Volksmassen. Entscheidend war dabei, daß er und seine Anhänger die soziale und politische Rolle der modernen Volksmassen jener Zeit, insbesondere des Proletariats, nicht begriffen und diesen Bewegungen hilflos und zugleich in selbstherrlicher Beharrung auf der eigenen bloß aufklärerischen Position gegenüberstanden. Ihr dem Wesen nach kleinbürgerlicher Radikalismus und Subjektivismus schlug ins Extrem um und offenbarte seine praktische Ohnmacht. Diese Konsequenz zeigte sich freilich in den religionshistorischen Untersuchungen Bauers noch nicht so deutlich; denn hier bleibt er weitgehend am geschichtlichen Gang orientiert. Sie muß aber in den Diskussionen mit seinem Freund Karl Marx in den Jahren 1838 bis 1840 bereits spürbar gewesen sein, und sie ergibt sich auch

¹⁵ Bruno Bauer: Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes, Bd. 1, Braunschweig 1842, S. 221.

¹⁶ Siehe Friedrich Engels: Bruno Bauer und das Urchristentum. In: MEW, Bd. 19.

aus der Vereinseitigung des Religionsproblems und seiner wesentlich aufklärerischen Lösungsversuche: Er, der kritische Kritiker, kritisiert die Religion und fordert den Übergang zum Atheismus, den er als die Voraussetzung aller weiteren Befreiung der Menschen auffaßt.

Marx geht schon in seiner Doktordissertation weit umsichtiger mit der Geschichte um. Für ihn ist der zentrale Gesichtspunkt die Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Wirklichkeit als Problem einer komplexen Gesellschafts- und Geschichtssicht; die Religionsfrage ordnet Marx, wie wir sehen werden, dieser komplexen Sicht unter. Es ist erklärlich, daß Bauer durch die Vereinseitigung der Religionsfrage als Dreh- und Angelpunkt aller weiteren Emanzipation des Menschen die Reichhaltigkeit der Hegelschen dialektischen Geschichtsbetrachtung nicht kritisch aufarbeiten konnte. So fand er keinen ausreichenden Zugang zu Hegels Arbeitsbegriff in seinen konkreten nationalökonomischen Inhalten, wenn er auch eine abstrakte Bestimmung der Tätigkeit, als die Geschichte und die Menschen bildend, in seinen Werken ausarbeitete. Allgemein und abstrakt (nur in der Religionsfrage konkretisiert) wird der Gedanke zwar ausgedrückt, daß die geschichtlichen Erscheinungen Resultate menschlicher Tätigkeit sind und daß dieses Tun auf den Menschen zurückwirkt. Es wird auch eine voluntaristische Betonung der revolutionären Tat erzielt, so wie das auch andere Junghegelianer, besonders Moses Heß,¹⁷ hervorhoben, aber dieser Gedanke ist inhaltlich nicht neu, denn schon im 18. Jahrhundert wurde die Rolle der Tätigkeit für die Geschichte und die menschliche Selbstvervollkommnung theoretisch ausgearbeitet (sowohl bei einigen Vertretern des französischen Materialismus und der Aufklärung wie Helvétius und Rousseau als auch bei Herder, Goethe, Kant und anderen deutschen Denkern). Hegels Begriff der Tätigkeit bzw. der Arbeit repräsentiert ein weit höheres Niveau an ökonomischen und geschichtstheoretischen Einsichten – dies erkannte im Vormärz als erster wesentlich nur Karl Marx.¹⁸ Neu ist allerdings das revolutionäre Pathos der Forderung nach Umwälzung der Verhältnisse, zumal die Junghegelianer zunehmend konkrete politische Vorstellungen damit verknüpften, so die Trennung von Kirche und Staat, ja sogar in der Folgezeit die Beseitigung der Monarchie und die Errichtung der Republik bzw. bürgerlich-demokratischer Machtformen (so damals vertreten von Arnold Ruge, von Bruno und Edgar Bauer und anderen). Deshalb war die sich um Bruno Bauer um 1840 formierende Gruppe der Junghegelianer, die in Arnold Ruge einen hervorragenden Publizisten und zugleich Verleger des zentralen Organs „Hallische Jahrbücher“ fand,¹⁹ von seiten der preußischen Regierung ständigem Mißtrauen und Verfolgungen ausgesetzt.

[94] Wesentlichen Anteil an einer verhältnismäßig frühen Denunziation der Junghegelianer als „staatsgefährdend“ hatte ein Buch des Hallenser Theologie-Professors Heinrich Leo, das unter dem Titel „Die Hegelingen“ 1838 in erster Auflage erschien. Dieser schrieb, die „Hegelingen“ bereiteten die Revolution vor und seien ein Herd des Umsturzes und des Atheismus, es handle sich um „die alte Zerstörungs- und Verwüstungspartei“, die seit den Zeiten von Locke, Toland, Voltaire und Rousseau dem Reiche Christi „die kalte Teufelsfaust“ gezeigt habe.²⁰ An diese und andere Veröffentlichungen Leos gegen die Junghegelianer schloß sich der sogenannte Leo-Hegelsche-Streit an, der im „Berliner politischen Wochenblatt“ (Leo) und in den „Hallischen Jahrbüchern“ (Ruge und andere) geführt wurde und in dem die Vertreter des Junghegelianismus, vor allem Arnold Ruge in seinen Artikeln, zum Ausdruck brachten, daß ein Fortschritt in Preußen und anderen deutschen Staaten nur in Weiterführung alles Fortschrittlichen in der Geschichte, der Französischen Revolution und der deutschen Reformation, möglich sei. Dies betonte besonders Arnold Ruge in seiner Rezension des von Heinrich Leo verfaßten

¹⁷ Siehe Moses Heß: Philosophische und sozialistische Schriften. 1837-1850. Eine Auswahl. Herausgegeben und eingeleitet von Wolfgang Mönke, Berlin 1980, S. XXI bis XXXII.

¹⁸ Siehe Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte. In: MEGA, Bd. I/2, S. 277, 292, 401, 404/405.

¹⁹ Siehe Ingrid Pepperle: Junghegelianische Geschichtsphilosophie und Kunsttheorie, S. 32-57.

²⁰ Siehe Heinrich Leo: Die Hegelingen. Actenstücke und Belege zu der s. g. Denunciation der ewigen Wahrheit, Halle 1839, S. 63.

„Sendschreibens an J. Görres“.²¹ Er schrieb: „Die feindlichen Gedanken der Reaktion lehnen sich auf 1. gegen die Berechtigung des Verstandes und schreien darum gegen Aufklärung und Rationalismus, 2. sie lehnen sich auf gegen die deutsche Reformation, sowohl in ihrem Principe als in seiner Ausbildung, dem gegenwärtigen religiös-politischen Leben in Preußen, und schreien über den grünen Protestantismus und den kirchlichen Ruin, 3. sie lehnen sich auf gegen die Berechtigung [95] der neuesten Geschichte, d. h. gegen die französische Revolution und die daraus entsprungenen Staatsbildungen, namentlich das Centralisations-, Beamten- und Verwaltungssystem und schreien über Liberalismus und Revolution.“²²

Mit dieser Rezension begannen die offenen politischen Kämpfe mit der feudalen und klerikalen Reaktion, in die besonders Ruges Auftreten eine bestimmte Orientierung hineintrug. Vorläufig jedoch waren Ruge und seine Mitstreiter noch der Meinung, daß der preußische Staat seinem Wesen nach progressiv sei, maßen sie ihn doch an den vom Katholizismus beherrschten süddeutschen Staaten (besonders an Bayern). Preußen war für sie der Staat der Reformation und der Stein-Hardenbergschen Reformen, der noch weitgehend auch vom „aufgeklärten Zeitalter“ Friedrichs II. geprägt sei (welches sie freilich idealisierten). Sie hegten damals noch die Illusion, daß der Kronprinz und künftige König Friedrich Wilhelm IV. sein Versprechen einer liberalen Verfassung einlösen und somit Preußen einen weiteren Schritt voranbringen werde. Aber noch vor der Inthronisation des neuen Königs erklärte Ruge im Jahre 1839, daß die preußischen Zustände ihrem innersten Wesen nach „katholisch“ (das heißt mittelalterlich, reaktionär) seien, daß es an einem „gründlichen Protestantismus“ fehle, daß in Preußen Bürokratie und Hierarchie bestimmen und Geheimpolitik gegenüber dem Volke betrieben würde. Preußens Staat sei der „absolute“ Staat, aber nicht im Hegelschen Sinne, als auf den Begriff gebrachter absoluter, somit wahrhaft sittlicher Staat, sondern im Sinne des Absolutismus des Monarchen: In ihm bestimme nur die Weisheit des Monarchen und der Behörden. Die Untertanen hätten den Staat als ein „Jenseitiges“ zu verehren und seine Bestimmungen und Äußerun-[96]gen als Existenzen, als vorgefundene Zustände aufzunehmen.²³ Dieser Staat kenne nur „Zustände“, kein Geschehen, sondern nur Gewordenes.²⁴ Die Bewegung dieses absoluten Staates vollziehe sich „hinter dem Vorhang der Nichtöffentlichkeit“, und viele neueren Einrichtungen stünden mit der historischen Aufgabe dieses Staates im Widerspruch. Er sei vom freien Geist abgefallen. „Darum können wir den absoluten Staat nicht vertragen, denn wir können es nicht aushalten, daß uns der Staat das Absolute, welches er selber in sich begreift, vorenthält.“²⁵

Auf dem Boden der Hegelschen Auffassung vom Wesen des Staates als Absoluten (Sittlichkeit und Prinzip der Freiheit) stehend, kritisiert also Ruge den Absolutismus des preußischen Staates, welchen er als eine dem Wesen des Staats widersprechende Regierungsform verstand: Die absolute Monarchie bilde nur einen historischen Durchgangspunkt und müsse neuen Formen weichen. In dieser absoluten Monarchie nehme das empirische Subjekt des Herrschers sich selbst zum Zweck des Staates. Die „schlimmste Gestalt dieser Unfreiheit ist der Wahnsinn, dem im Staat des Despotismus eine für sich verselbständigte Gewalt ... entspricht“.²⁶ Ähnlich wie später der junge Karl Marx kritisiert Ruge in diesem Zusammenhang auch Hegels Illusion, man könne Volkssouveränität und Souveränität des Monarchen unter einen Hut bringen; dies sei ein „Begriffsfehler“. Interessant ist, daß Ruge – kritisch über Hegel hinausgehend – die *ständische* Verfassung als ein keineswegs *bürgerlich-konstitutionelles*

²¹ Zur Geschichte dieses Sendschreibens und der Rugeschen Rezension siehe Ingrid Pepperle: Junghegelianische Geschichtsphilosophie und Kunsttheorie, S. 38/39.

²² Arnold Ruge: Sendschreiben an Joseph Görres: In: Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst. Hrsg. Arnold Ruge und Theodor Echtermeyer, 1838, Sp. 1183.

²³ Siehe: Hallische Jahrbücher, 1839, Sp. 2092.

²⁴ Siehe ebenda, Sp. 2093.

²⁵ Ebenda, Sp. 2100.

²⁶ Arnold Ruge: Sämtliche Werke, Mannheim 1847, S. 413.

Prinzip entlarvte. Er wies vielmehr darauf hin, daß die fixen Stände in Auflösung begriffen seien, daß die Aristokratie die hohle Einbildung und der anmaßende Egoismus der Individuen [97] sei und daß jeder Handwerker Fabrikant, jeder Kaufmann Gutsbesitzer werden könne.²⁷

Ein wichtiger Punkt der Auseinandersetzung war für die Junghegelianer der Bund von Kirche und Staat. Bruno Bauer setzte noch 1840 in seiner Schrift „Die evangelische Landeskirche Preussens und die Wissenschaft“ Hoffnungen darauf, daß der neue König sich auf die Seite der Wissenschaft und gegen die Anmaßung der Kirche gegenüber dem Staat stellen würde. Diese Hoffnungen wurden durch die Politik Friedrich Wilhelms IV. zerschlagen. Der König lehnte die Forderung des ostpreußischen Huldigungslandtages nach einer konstitutionellen Verfassung ab und verstärkte durch seine ersten Maßnahmen den Druck auf die progressiven Kräfte, unter anderem durch eine der Willkür Tür und Tor öffnende Zensurinstruktion. Friedrich Wilhelm IV. erklärte prononciert seinen Staat als christlichen Staat und sich als König von Gottes Gnaden, so in der Antwort auf die Denkschrift des ostpreußischen Oberpräsidenten von Schön zur Verfassungsfrage („Woher und Wohin?“ betitelt). „Ich fühle mich ganz und gar von Gottes Gnaden“, schrieb der König, „und werde mich so mit Seiner Hilfe bis zum Ende fühlen. Glauben Sie mir's auf mein königliches Wort: zu meiner Zeit wird sich kein Fürst, kein Bauernknecht, kein Bauernknabe, kein Landtag und keine Judenschule etwas, was dermalen mit Recht oder Unrecht bei der Krone ist, zueignen, *wenn ich es nicht zuvor gegeben habe* ... Ein väterliches Regiment ist teutscher Fürsten Art, und weil die Herrschaft mein väterliches Erbteil, mein Patrimonium ist, darum hab' ich ein Herz zu meinem Volke, darum kann ich und will ich unmündige Kinder leiten, entartete züchtigen, würdigen, wohlgeratenen aber an der Verwaltung meines Gutes teilgeben, ihnen ihr eigenes Patrimonium anweisen und sie darin vor Diener-An-[98]maßung schützen.“²⁸ Besonders in der Bildungspolitik stützte sich der König auf klerikale und theologische Kreise, wie Bruno Bauers Enthebung aus dem akademischen Lehramt bezeugte.

Um dem Einfluß der Junghegelianer und damit der Hegelschen Philosophie zu begegnen, brief der König 1841 Friedrich Wilhelm Joseph Schelling an die Berliner Universität. Er wollte dessen antihegelianische und konservative Haltung „gegen die Drachensaat des Hegelschen Pantheismus“ einsetzen, wie es im Berufungsschreiben hieß. Er, Schelling, solle kommen „nicht wie ein gewöhnlicher Professor, sondern als der von Gott erwählte und zum Lehrer der Zeit berufene Philosoph, dessen Weisheit, Erfahrung und Charakterstärke der König zu seiner eigenen Stärkung in seiner Nähe wünsche“.²⁹

Schelling begann seine Vorlesungen am 15. November 1841 vor einem gespannten Publikum, zu dem besonders auch die Berliner Junghegelianer, unter ihnen der gerade in Berlin seinen Militärdienst leistende junge Friedrich Engels, gehörten. Engels war es dann auch, der die Schellingsche konservative Verquickung von Philosophie und Religion nebst seinem Antihegelianismus in einigen Veröffentlichungen scharf kritisiert. Davon wird später ausführlich zu sprechen sein.³⁰ Hier soll zunächst die allgemeine Entwicklungstendenz der junghegelianischen Bewegung im Jahre 1842 skizziert werden:

Um die Jahreswende 1841/1842 kam es nämlich zu [99]einer Aufspaltung dieser Bewegung.³¹ David Strauß und seine Anhänger zogen sich Ende 1841 von den Rugeschen Jahrbüchern zu-

²⁷ Siehe: Hallische Jahrbücher, 1840, Sp. 1832. – Siehe auch Sp. 1421, 1422.

²⁸ Zit. in: Ingrid Pepperle: Junghegelianische Geschichtsphilosophie und Kunsttheorie, S. 53.

²⁹ Zit. in: Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie, Viertes Teil, Tübingen 1951, S. 40.

³⁰ Im zweiten Band dieser Vorlesungen ist eine Skizze der Entwicklung des jungen Friedrich Engels vorgesehen. (Siehe dazu unter anderem Auguste Cornu: Karl Marx und Friedrich Engels. Leben und Werk, Erster Band, Berlin 1954, S. 238–240. – Teodor Oiserman: Die Entstehung der marxistischen Philosophie, S. 104 ff.)

³¹ Siehe hierzu die ausführliche Untersuchung bei Ingrid Pepperle: Junghegelianische Geschichtsphilosophie und Kunsttheorie, S. 75–108.

rück, da Strauß' Position von dem radikalen Flügel um Bruno Bauer, der sich eindeutig zum Atheismus zu bekennen begann, als Pantheismus abgelehnt wurde. Gleichzeitig bildete diese Gruppe einen linken Flügel, welcher sich auch politisch umorientierte, indem er die Masse der Liberalen wegen ihres Kampfes auf dem Boden des Konzepts einer konstitutionellen Monarchie zu kritisieren begann und zu republikanischen Ideen überging. Die Berliner Junghegelianer, deren geistiger Boden wesentlich die Selbstbewußtseinsphilosophie Bruno Bauers war, nannten sich ab Ende 1841 die „Freien“. Ihnen gehörten zum einen die ehemaligen Mitglieder des Doktorklubs Bruno und Edgar Bauer, Ludwig Buhl, Karl Friedrich Köppen und Eduard Meyen an, zum anderen Max Stirner, Friedrich Engels, Karl Nauwerck, Karl Riedel, Eduard Flottwell, Julius Waldeck, Moritz Veit, Theodor Mügge und Adolf Rutenberg. Als Bruno Bauer im März 1842 auf Betreiben reaktionärer Bonner Theologen, vornehmlich durch das Ministerium Eichhorn, die Lehrberechtigung für Preußens Universitäten entzogen wurde und dieser darauf nach Berlin kam, erreichte die Radikalisierung der „Freien“ ihre Höhepunkte. Bruno Bauer selbst entlarvte in einer Schrift „Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit“ die reaktionären Machenschaften gegen den freien Geist als symptomatisch für Preußens Zustand, besonders für die Verquickung von Kirche und Staat: Die Kirche sei nichts als die zur Erscheinung gekommene Unvollkommenheit des noch nicht fertigen Staates; solange der Staat noch nicht wirklicher Staat, noch nicht Ausdruck und Erscheinung der Freiheit sei, war die Kirche immer notwendig, aber andererseits habe sie ihn gehin-[100]dert, wahrer Staat zu sein.³² Hier wird deutlich, daß stets eine abstrakt idealistische Idee vom „wahren Staat“ den Maßstab liefert – letztlich ein abstraktes Citoyen-Ideal.

Der Kampf gegen den halbfeudalen „christlichen“ Staat wird nun eines der Hauptthemen der Junghegelianer. Schon 1841 hatte Bruno Bauer in seinem Artikel „Der christliche Staat und unsere Zeit“ erklärt, daß der wahre Staat „nicht mehr der äußeren Ergänzung und Bevormundung durch die Kirche bedarf“.³³ Dies widerspreche dem Wesen des Staates; geschieht diese Verquickung dennoch, so sei dies freilich nicht Schuld des Staates, sondern der Regierungen. Er hielt also an der Hegelschen Staatsidee fest und betrachtete reaktionäre Staaten als entartete Regierungsformen, also eine dem *Wesen* des Staates widersprechende Daseinssphäre. Es sei nämlich „im dialektischen Fluß der Staat mit der Regierung nicht identisch, solange das Selbstbewußtsein in seiner Unendlichkeit, wie es sich geschichtlich entwickelt hat, von der Regierung noch nicht anerkannt und in den Mechanismus, in welchem sich die Objektivität seines Begriffs bewegt, noch nicht aufgenommen hat“.³⁴ Noch meinte er aber: Seinem *Wesen* nach sei der preußische Staat zu einer großen Aufgabe bestimmt.³⁵

Genau aber in diesem Zeitraum wandelte sich innerhalb dieser idealistischen Konzeption vom Staat die Vorstellung der fortgeschrittensten Junghegelianer von der „Regierungsform“ auf bezeichnende Weise: Sie, die bisher im Anschluß an Hegel eine durch ein starkes konstitutionelles Element bestimmte Monarchie befürworteten, erkannten, daß eine solche Staatsform ein „Zwitterding“ sei, welches keine eindeutige bürgerliche Machtausübung gestattet. [101] Zunehmend vertraten Bruno und Edgar Bauer, Arnold Ruge und andere Junghegelianer *republikanische* Auffassungen, indem sie sich an den fortgeschrittensten Staaten (Nordamerika und das Frankreich der Großen Revolution) orientierten, – so Bruno Bauer in „Die Judenfrage“ (1843) und in seinem großen Werk „Geschichte der Politik, Cultur und Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts“ (1843-1845) und Edgar Bauer in seinem Buch „Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat“ (1843).

³² Siehe Bruno Bauer: Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit, Zürich/Winterthur 1842, S. 201-203.

³³ Hallische Jahrbücher, 1840, Sp. 549.

³⁴ Ebenda, Sp. 553.

³⁵ Siehe ebenda.

Auch Arnold Ruge legte in seiner politischen Publizistik damals kritische Analysen vor, vor allem auch in gewissermaßen „selbstkritischer Prüfung“ der eigenen weltanschaulichen Voraussetzungen. Er griff Feuerbachs Kritik der Religion als entfremdetes Bewußtsein als einer der ersten auf und wandte diese auf die Kritik des „christlichen Staats“ an. Feuerbach selbst forderte er auf, „politisch“ zu werden,³⁶ das heißt, sich selbst stärker den Fragen von Staat, Recht usw. zuzuwenden – eine Kritik, die 1843 Karl Marx wiederholen sollte.³⁷ Jetzt kritisierte Ruge in dieser Phase auch den protestantischen Staat, ja darüber hinaus *jeden* Staat, in dem das *Privateigentum* herrscht. Alle Mitglieder des Volkes müßten ihre gleichen Staatsbürgerrechte haben; der Staat müsse statt „res privata“ „res publica“, statt Privat- öffentliche Sache sein, um seinem Begriff gemäß zu bestehen.³⁸

In diesem Zeitraum beherrschte der linke junghegelianische Flügel weitgehend die fortschrittliche Presse und verlieh ihr wichtige Akzente. Auch die „Rheinische Zeitung“, die ab Januar 1842 erschien und deren Chefredakteur am 17. Oktober des gleichen Jahres Karl Marx wurde, war we-[102]sentlich ihr Werk und ihr Sprachrohr. Hier erschien auch am 5. Juni 1842 im Beiblatt der radikale, die republikanischen Ideen Rousseaus aufgreifende Artikel von Edgar Bauer gegen die Juste-Milieu-Politik der Liberalen. Ausgehend von Bruno Bauers Konzept vom widersprüchlichen Verlauf der Geschichte, hielt Edgar Bauer den Juste-Milieu-Politikern entgegen: „Jenes verabscheut die Gegensätze, denn es mochte sich stets in einer unbestimmten Mitte zu halten.“³⁹ Edgar Bauer kritisierte aber auch Arnold Ruges Vorstellungen, daß Volksvertretung nicht unmittelbar, sondern nur über ein Repräsentativsystem möglich sei. Diese engagierte republikanische Haltung Bauers erwies sich allerdings, nicht zuletzt wegen gewisser anarchistischer Tendenzen, in der Wirkung als zwiespältig wie die Position der „Freien“ überhaupt.

Es ging mehr und mehr die Bündnisfähigkeit dieser Gruppe der Junghegelianer verloren, da sie einerseits den Kampf einflußreicher bürgerlicher Liberaler im Rahmen konstitutioneller Vorstellungen brüskierten, andererseits aber einen anderen potentiellen Bündnispartner, nämlich die Volksmassen, gar nicht ernsthaft anvisierten. Denn wenn sie auch in dieser Phase mit kommunistischen Ideen liebäugelten, und wenn auch die kommunistischen Auffassungen von Moses Heß damals Einfluß hatten, so gingen sie nicht ernsthaft an die Untersuchung der sozialen Lage dieser Massen heran und gaben ihre aufklärerische Position ihnen gegenüber nicht auf.⁴⁰ Auch im äußerlichen Gehabe der „Freien“ zeigte sich die Oberflächlichkeit ihres Radikalismus, eine Oberflächlichkeit, die Marx und Ruge Ende 1842 zu einem offenen Bruch mit ihnen veranlaßte, [103] als auch der erhoffte wohltuende Einfluß Bruno Bauers ausblieb. Ruge, der am 10. November 1842 die „Freien“ in Berlin aufgesucht hatte, berichtete empört an Marx, aber auch an Prutz und Fleischer, wie diese Gruppe sich in Phrasen umhertreibe, sich als wildgewordene Zechgemeinschaft gebärde, welche sich nicht nur große Worte, sondern mitunter auch Fäuste an den Kopf haue. Auf eine Besinnung Bruno Bauers setzte aber auch er noch einige Hoffnung.⁴¹ Der Bruch wurde freilich vor allem aufgrund der Differenz in

³⁶ Siehe: Arnold Ruges Briefwechsel und Tagebuchblätter aus den Jahren 1825-1880, Erster Band, Berlin 1886, S. 247 (Brief an Starke vom 7. November 1841).

³⁷ Siehe: Karl Marx an Arnold Ruge in Dresden, Köln, 13. März 1843. In: MEGA, Bd. III/1, S. 45.

³⁸ Siehe: Hallische Jahrbücher 1841, S. 3.

³⁹ Rheinische Zeitung, Nr. 156 vom 5. Juni 1842, Beiblatt.

⁴⁰ Aus diesen Gründen bin ich nicht der Auffassung, daß es sich um einen Übergang der linken Hegelianer auf revolutionär-demokratische Positionen handelte. (Siehe aber Ingrid Pepperle: Junghegelianische Geschichtsphilosophie und Kunsttheorie, S. 79.)

⁴¹ Arnold Ruge an Karl Marx in Köln, Dresden, 4. Dezember 1842. In: MEGA, Bd. III/1, S. 381-383. – „Dieses hohle, eitle, dumme, renomistische, blasierte, von allem honetten Pathos entblößte Unwesen verstimmte mich ... Alles dies finden sie genial und frei“ (Arnold Ruge an Robert Eduard Prutz am 18. November 1842. in: Briefwechsel, Bd. 1, S. 286.) „Die ‚Freien‘ sind eine frivole und blasierte Clique ... Ich habe ihnen ehrlich und sehr stark meine Meinung gesagt ... Ich hatte dabei die sehr unbefangene Absicht, sie zur Auflösung ihrer Societät zu bewegen, damit sie die gute Sache nicht kompromittieren und sich selbst nach Gelegenheit blamieren.“

der politischen Strategie unaufhaltsam. Zutreffend wird Wirkung und Situation der „Freien“ von Friedrich Engels geschildert, als dieser 1842 in England weilte und mit gewissem Abstand zu urteilen begann: „Die Junghegelianer von 1842 waren erklärte Atheisten und Republikaner; die Zeitschrift der Partei, die ‚Deutschen Jahrbücher‘, war radikaler und offener als je zuvor; eine politische Zeitung wurde gegründet (die ‚Rheinische Zeitung‘ – M. T.), und sehr bald war die gesamte deutsche liberale Presse gänzlich in unseren Händen ... Die Bewegung war so plötzlich, so rapide, wurde so energisch vorgetrieben, [104] daß Regierung und Publikum von ihr eine Zeitlang mitgezogen wurden. Doch diese Heftigkeit der Agitation bewies nur, daß sie sich nicht auf eine starke Partei im Publikum gründete und daß ihre Macht nur durch die Überraschung und Verwirrung ihrer Gegner erzeugt wurde.“⁴² Die Regierung habe dann mit despotischer Unterdrückung der Publikationen geantwortet.

Da die „Freien“ nicht zu neuen Klassenpositionen vorstoßen konnten, wurde ihnen die Loslösung vom Liberalismus zum Verhängnis.⁴³ Dennoch darf man natürlich die progressive Stellung der linken Junghegelianer innerhalb der komplizierten geistigen Situation im Vormärz nicht abstrakt bewerten oder gar unterschätzen.

Die Junghegelianer Bruno Bauer, Edgar Bauer und andere drangen immerhin aufgrund ihrer Auseinandersetzungen mit der Reaktion zu der Auffassung vor, daß der Kampf gegen die Religion nur die Vorstufe einer umfassenden Gesellschaftsumwälzung sei. Wie sehr sie allerdings auch hier Idealisten blieben, indem sie die politische Emanzipation von der religiösen abhängig machten, hat später Karl Marx in seinem Artikel „Zur Judenfrage“ nachgewiesen.⁴⁴

Mit großem persönlichem Mut und Opferbereitschaft haben also damals Männer wie Ruge, die Gebrüder Bauer und (von fortgeschrittener Position schon) auch Ludwig Feuerbach für ihre Überzeugung gestritten. Engels würdigte später in der Artikelserie „Revolution und Konterrevolution in Deutschland“ die Stellung der linken Hegelschüler im Vormärz, nachdem er zunächst Hegels Idee der konstitutionellen Monarchie als Ankündigung des bevorstehenden Aufstiegs der deutschen Bourgeoisie zur politischen Macht kennzeichnet: „Nach seinem Tode blieb seine Schule dabei nicht stehen. Während der fortgeschrittenere Teil seiner Anhänger einerseits jeden religiösen Glauben der Feuerprobe einer strengen Kritik unterzog und das altherwürdige Gebäude des Christentums bis auf seine Grundfesten erschütterte, entwickelte er andererseits politische Auffassungen, wie sie kühner bisher deutsche Ohren noch nie zu hören bekommen, und versuchte, das Andenken an die Helden der ersten französischen Revolution wieder zu Ehren zu bringen.“⁴⁵ Es ist also kein Zufall, daß der junge Karl Marx zunächst mit Bewunderung und Anteilnahme sich dieser Bewegung zugehörig fühlte. Und doch zeigte schon seine erste große wissenschaftliche Arbeit, die Doktordissertation, daß er sich anschickte, die Mängel dieser Bewegung kritisch zu durchschauen und neue, eigene Wege zu gehen. [106]

Namentlich wandte ich mich damit an B. Bauer, aber er wollte alle die theoretischen und praktischen Extravaganzen verteidigen und heftete mir die lächerlichsten Dinge auf die Nase, z. B. der Staat und die Religion müßten *im Begriff* aufgelöst werden, das Eigentum und die Familie dazu, was positiv zu machen wäre, wüßte man nicht, man wisse nur, daß alles zu negieren sei.“ (Arnold Ruge an Moritz Fleischer am 12. Dezember 1842 in: Ebenda, S. 290, 292.)

⁴² Friedrich Engels: Fortschritte der Sozialreform auf dem Kontinent. in: MEW, Bd. 1, S. 493.

⁴³ Siehe Ingrid Pepperle: Junghegelianische Geschichtsphilosophie und Kunsttheorie, S. 81.

⁴⁴ Karl Marx: Zur Judenfrage. in: MEGA, Bd. I/2, S. 141-155.

⁴⁵ Friedrich Engels: Revolution und Konterrevolution in Deutschland. In: MEW, Bd. 8, S. 15/16.

Fünfte Vorlesung Die Doktordissertation

Philosophiegeschichte – ein Politikum

Marx beschließt, wahrscheinlich Ende 1838 und auf Anraten seines Freundes Bruno Bauer, auf dem Gebiet der Philosophie zu promovieren, um eventuell eine akademische Laufbahn als Privatdozent zu beginnen. Das entsprach seinem großen Interesse für philosophische Probleme, die er zugleich als gesellschaftstheoretische auffaßt – immer hatte er ja auch die Rechtswissenschaft vor allem unter dem Aspekt ihrer philosophischen Begründung und ihrer Einordnung ins gesellschaftliche und geschichtliche Ganze betrachtet. Nun aber wendet er sich einem ausgesprochen philosophischen Thema zu: der Geschichte der Philosophie, genauer, der antiken griechischen Philosophie. Er studiert vornehmlich die Epikureische Philosophie und fertigt zu diesem Zweck von Anfang 1839 bis Anfang 1840 sieben ausführliche Exzerptheft zu Werken verschiedener Kommentatoren des Epikur an (besonders Diogenes Laertius, Sextus Empiricus, Lukrez und Plutarch). Grundlage und Orientierung boten ihm dabei selbstverständlich Hegels Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie, aber auch Ludwig Feuerbachs „Geschichte der Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza“ wird herangezogen, vornehmlich der Abschnitt über Pierre Gassends Epikurinterpretation.

Von größtem Interesse für uns sind selbstverständlich die vielen selbständigen Gedanken und Skizzen über den Entwicklungsgang der antiken Philosophie, die Marx in seinen Heften niederschrieb. Er verfolgte zunächst den [107] Plan, das System des Epikur aus den überlieferten Fragmenten zu rekonstruieren, denn Epikurs Werk ist nur unvollständig und nur aus zweiter Hand überliefert. Viele Jahre später, am 31. Mai 1858, schreibt Marx an Ferdinand Lassalle, der ihm sein Buch „Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos“ Ende des Jahres 1857 übersandt hatte, daß seine Antikestudien, insbesondere die Epikurstudien, nunmehr achtzehn Jahre zurückliegen. Er habe die Darstellung des Totalsystems Epikurs aus den Fragmenten angestrebt, das nur „an sich“, aber nicht in bewußter Systematik vorhanden sei.¹ Die Studien zu Epikur bzw. zu den verschiedenen Kommentatoren des Epikur stellen eine relativ selbständige Phase der Marxschen Arbeit dar.² Wenn wir das hier auch nicht gesondert berücksichtigen können, so werden wir doch sehen, wie Marx bei der Abfassung der Dissertation immer wieder auf seine Hefte zurückgreift, besonders auf die Epikur-Interpretation des Lukrez.

Den Plan, Epikurs Gesamtsystem zu rekonstruieren, hat Marx aber nicht verwirklicht; vielmehr unterbrach er nach über einem Jahr diese Arbeiten; zumindest liegen uns für die letzten Monate seines Berliner Aufenthaltes von Januar bis April 1840 zu Epikur keine Materialien vor, wenn auch umfangreiche Exzerpte zu philosophiegeschichtlichen Themen, die zur späteren Dissertation allerdings auch in einem (indirekten) Zusammenhang stehen. Es handelt sich um Auszüge und eigene Übersetzungen zu Aristoteles' Schrift „Über die Seele“, um umfangreiche Exzerpte aus Baruch Spinozas „Theologisch-politischem Traktat“ und aus Briefen dieses bedeutenden Materialisten und Religionskritikers sowie um Exzerpte aus Briefen von Gottfried Wilhelm Leibniz und aus einigen seiner Werke, zum Beispiel „Betrachtungen über die Erkenntnis der Wahrheit und die Ideen“, und aus David Humes Essay „Über die [108] menschliche Natur“. Um die Nachwirkungen der Kantschen Philosophie und den Übergang zu Hegel genauer zu erfassen, ließ Marx von einem Schreiber Auszüge aus Karl Rosenkranz' „Geschichte der Kant'schen Philosophie“ anfertigen.

Alle diese Arbeiten bestätigen die Breite der Marxschen Studien. Im Mittelpunkt des Interesses standen Probleme des Verhältnisses von Denken und Sein – die verschiedenen möglichen

¹ Siehe: MEW, Bd. 29, S. 561.

² Siehe dazu: MEGA, Bd. IV/1, Einleitung, S. 15*-22*.

erkenntnistheoretischen Positionen und somit das Wahrheitsproblem – und religionskritische Studien. Für die Dissertation, an deren Niederschrift Marx im zweiten Halbjahr 1840 geht, haben diese Arbeiten ihre Bedeutung. Sie festigten seine eigenen weltanschaulichen Positionen, seine Orientierung auf die Grundfrage der Philosophie nicht etwa als abstraktes Problem, sondern als Frage des Menschen- und Gesellschaftsbildes. Und vor allem diente ihm die Beschäftigung mit diesen bedeutenden philosophischen Konzeptionen zur Herausbildung und Schärfung seines eigenen methodologischen Instrumentariums. So interessierte ihn Aristoteles' Darstellung des Leib-Seele-Problems und der sich daraus ergebende große Gedanke einer prinzipiellen Übereinstimmung von Denken und Sein. Er würdigte Aristoteles gleich Hegel wegen seiner Gedankentiefe und enzyklopädischen Gelehrsamkeit. Für die Dissertation verwendet er später den Humeschen Gedanken von der Selbständigkeit und Würde der Philosophie gegenüber der Religion und die Leibnizsche Auffassung von der Monade als kleinste ideale Einheit und somit idealistische Fortbildung des atomistischen Prinzips.

Daß ihn Spinozas „Theologisch-politischer Traktat“ besonders interessierte, ist schon aus der Diskussion um das Religionsproblem im Kreise der Junghegelianer verständlich. Spinoza hatte in diesem großen Werk zum erstenmal eine historisch-kritische, zum Teil auch sprachanalytische Bibelanalyse durchgeführt und nachgewiesen, daß seinem [109] Ursprung nach das Alte Testament als irdische Gesetzbücher und Moralkodex zur Bewahrung des alten jüdischen theokratischen Reiches anzusehen ist. Dieser von Spinoza wesentlich mitbegründete Typ von Religionskritik, der nach den weltlichen Gründen der Entstehung und Wirkung von Religion fragt und diese als von den Menschen produziertes Bewußtsein erklärt, wurde ja, wie wir sahen, von den Junghegelianern fortgeführt, wobei auch hier religionshistorische Untersuchungen die Grundlage bildeten. Auf der Basis dieser breit angelegten philosophiehistorischen Studien nimmt nun in der zweiten Hälfte des Jahres 1840 die Marxsche Dissertation Gestalt an, und zwar unter einem eingegrenzten Thema: „Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie“. Die Dissertation wird am 6. April 1841 in Jena eingereicht, und bereits am 15. April erhält Marx vom Dekan der Philosophischen Fakultät sein Doktordiplom. Daß Marx nicht Berlin und auch keine andere preußische Universität wählte, ist aus dem Umstand erklärlich, daß die junghegelianisch orientierten Arbeiten hier mit Mißtrauen behandelt und als ein Politikum gewertet wurden.

Und ein *Politikum* war diese Doktordissertation in der Tat! Marx griff mit der Untersuchung der Epikureischen Philosophie ein Thema auf, das unter den Junghegelianern in einem größeren Zusammenhang diskutiert wurde. Diese sahen in der Entwicklung der antiken Philosophie nach Aristoteles eine historische Analogie zur Entwicklung der nachhegelschen Philosophie ihrer Zeit. Beide Male, so meinten sie, werde ein totales und enzyklopädisch angelegtes System gesprengt. Es werde damit ein Typus von Philosophie aufgegeben, der zwar in sich reichhaltig ausgestattet ist, jedoch sich schon von der realen Welt zu einer eigenständigen geistigen Welt abgeschlossen habe – eine Philosophie, die somit zur Veränderung dieser realen Welt, die ja selbst in ihrer widersprüchlichen Entwicklung fortschreitet, nicht mehr tauglich sei. Es müßte [110] eine gesellschaftlichen Wirklichkeit, die eine Zerstörung alter gesellschaftlicher Ordnungen darstellt, auch neue Formen des philosophischen Selbstbewußtseins entsprechen. So wird die Auflösung des Aristotelischen Systems mit dem Niedergang der griechischen Polis in Beziehung gesetzt. Im Anschluß an Hegel werden die drei großen philosophischen Strömungen jener Phase – Epikureismus, Stoizismus und Skeptizismus – als jeweils nun jede für sich einseitige Formen des griechischen Selbstbewußtseins verstanden: Der *Epikureismus* entwickle das Prinzip des individuellen Selbstbewußtseins als Seelenharmonie (Ataraxie), als Rückzug auf die eigene Innerlichkeit und Glückseligkeit als Schirm gegen die zerrissene Welt. Der *Stoizismus* stelle das Prinzip der abstrakten, allgemeinen Tugend für die Welt als Ideal auf. Der *Skeptizismus* schließlich sei Ausdruck der Isolierung des Menschen in seiner individuellen Gedanken- und Erfahrungswelt, die alles Äußerliche, alle

Traditionen, „allgemeinen Werte“ usw. mit Skepsis betrachtet. In ähnlicher Weise deutete auch der Junghegelianer Karl Friedrich Köppen in der 1840 erschienenen und seinem Freunde Karl Marx gewidmeten Schrift „Friedrich der Grosse und seine Widersacher. Eine Jubelschrift“ die nacharistotelische Philosophie. Die Schrift bezog sich auf die Thronbesteigung Friedrich Wilhelms IV., von dem man eine fortschrittliche Verfassung erhoffte. Friedrich II. wurde in dieser Schrift als vorbildlicher Monarch herausgestellt, der die epikureische Liebe zur Kunst, das stoische Tugend- und Staatsideal sowie die skeptische Toleranz in Glaubensfragen in sich vereinige. Dieses letztere Moment, der atheistische Gehalt vor allem auch der Epikureischen Philosophie, interessierte die Junghegelianer besonders.

Diese junghegelianische Interpretation ist im Grunde nicht ganz originell; schon Hegel hatte in seinen Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie eine ganz ähnliche Darstellung der drei großen Richtungen gegeben. Neu [111] aber ist die Absicht, die mit solcher Darstellung verbunden wird, denn es wurde nun für die nachhegelsche Entwicklung im Vormärz eine ähnliche Situation behauptet – eine Situation, deren Chance nicht verpaßt werden dürfe, in der die linke Hegelschule sich als Waffe der Kritik und als Philosophie der Tat der Wirklichkeit zuzuwenden habe. Wir werden sehen, wie konsequent und wie originell zugleich Karl Marx insbesondere dieses Anliegen zum Ausdruck bringt.

In der Tat hat Marx seine theoretische Arbeit von Beginn an dem in der jeweiligen Entwicklungsphase bewußt gewordenen politischen Anliegen unter- und eingeordnet. Das Marx stets erfüllende Bestreben, aktiv am gesellschaftlichen Fortschritt teilzunehmen, seine dabei bewußt die Gegenwartsprobleme zum Ausgangspunkt nehmende Fragestellung bestimmen die Sicht und die Lösungswege seiner theoretischen Arbeit weitgehend mit; umgekehrt führt die Gründlichkeit theoretischer Analyse gesellschaftlicher Prozesse zur weiteren Präzisierung des ideologischen Anliegens selbst. So wird die Analyse der Epikureischen Philosophie zu einem kritisch-politischen Verständnis des Verhältnisses von Philosophie und gesellschaftlicher Wirklichkeit und von der revolutionierenden Funktion des weltanschaulichen Denkens ausgebaut.

Es muß nämlich zum Verständnis dieser ersten Entwicklungsphase des jungen Karl Marx ein wichtiger Umstand beachtet werden: Die Wahl eines philosophiehistorischen Themas darf im Hinblick auf die spätere Herausbildung des dialektischen und historischen Materialismus keineswegs als ein zufälliges fachwissenschaftliches Detailproblem gewertet werden. Marx nutzt ja Hegels enormen historischen Sinn bei der Betrachtung der Geschichte der Philosophie und verwertet ihn kritisch für sich, indem er meint, daß die Philosophiegeschichte nicht nur dem gesetzmäßigen Gang des Denkens folgt, also nicht nur Ideengeschichte ist, sondern daß sie auf jeder Stufe ihrer [112] Entwicklung „ihre Zeit in Gedanken gefaßt“ ist, „Quintessenz ihrer Zeit“ bzw. die höchste Stufe des Selbstbewußtseins in der Entwicklung eines Volkes. Damit erweitert sich die Philosophiegeschichte zur theoretischen Nachbildung geschichtlicher Entwicklungsprozesse in der Wechselbeziehung aller gesellschaftlichen Sphären. Philosophie ist daher für Marx gleichzeitig *Philosophiegeschichte* und *Totalitätsdenken* über die Gesamtheit der gesellschaftlichen Prozesse.

Inwieweit nun Hegel selbst dieses von ihm postulierte Prinzip, Philosophie als „Zeit in Gedanken gefaßt“ zu entschlüsseln, realisiert hat, ist natürlich weiter zu hinterfragen. Zweifellos neigte Hegel aufgrund seiner idealistischen, begriffslogischen Vorgehensweise dazu, seine Vorstellungen von der Kategorienableitung, wie er sie in der „Wissenschaft der Logik“ systematisch entwickelt, in die Abfolge der philosophischen Systeme hineinzuprojizieren. Die logische Struktur seines eigenen Systems diente Hegel als Vorlage für die Geschichtsanalyse, was natürlich zu einer Vernachlässigung der sich aus dem jeweiligen Zeitbedürfnis ergebenden Problemstellungen führt und somit zur Vereinfachung des Verhältnisses von Logischem und Historischem in der Entwicklung des philosophischen Bewußtseins. Zweifellos hat Hegel

zwar die Komplexität der Entwicklung der Gesellschaft in allen ihren Sphären behauptet, aber doch nur innerhalb idealistischer Verkehrung, indem er sie als Ausdrucksformen eines absoluten geistigen Prinzips faßt. Marx jedoch, obwohl noch auf Hegels Standpunkt einer Überbewertung der Rolle der Ideen für die geschichtliche Entwicklung stehend und somit in der Illusion befangen, daß die Philosophie letztlich die Kämpfe der Welt entscheide, vermeidet die Hegelsche Systemkonstruktion, denn er übernimmt keinesfalls die Kategorienabfolge des Hegelschen Systems.

Besonders wichtig ist, daß er eine andersartige Gegen-[113]standsbestimmung der Philosophie anstrebt. Bei Hegel hat es Philosophie letztlich mit dem Absoluten, dem objektiven Geist zu tun; Quintessenz der Zeit ist sie wesentlich nur der Form, nicht den entscheidenden Inhalten nach – dieser Inhalt ist seiner „Substantialität“ (seinem Wesen) nach zeitlos. Daher auch Hegels Illusion, daß in seiner Philosophie der Zustand des absoluten Wissens erreicht sein könnte, der allerdings das Wissen um den geschichtlich zurückgelegten Weg einschließt. Freilich meinte Hegel dies nur methodisch, das heißt, er beanspruchte für sich nicht, alles historisch Mögliche zu wissen; er wollte vielmehr mit seiner Systematik das Orientierungsschema für solches Philosophieren vermitteln, welches auf absolutes Wissen hinzielt. Absolutes Wissen aber bedeutet für ihn das Resultat als *Ergebnis* des Weges zu sehen, es davon nicht abzutrennen: „Denn die Sache ist nicht in ihrem *Zwecke* erschöpft, sondern in ihrer *Ausführung*, noch ist das *Resultat* das *wirkliche* Ganze, sondern es zusammen mit seinem Werden ..., und das nackte Resultat ist der Leichnam, der die Tendenz hinter sich gelassen.“³

Marx akzentuiert nun genau diesen geschichtlich zurückgelegten Weg und faßt ihn auch als den eigentlichen *Inhalt* des Philosophierens. Für ihn lebt Philosophie von der vielfältig vermittelten und zugleich kampfvollen Beziehung zur gesellschaftlichen Wirklichkeit; sie gewinnt ihre Inhalte nicht aus einer „Logik“ an sich, sondern aus den geschichtlichen Kämpfen, die eben nicht nur die *Form* des Weges ausmachen. Philosophie wird also auch ihrem Gegenstande nach auf die Erde geholt. Angeregt schon vom Bauerschen Prinzip des Selbstbewußtseins, welches gegen die metaphysische Systemkonstruktion gewendet wurde, faßt Marx den Gegenstand der Philosophie ebenfalls als Selbstbewußtsein über die reale Wirklichkeit, über die geschichtlichen und gesellschaftlichen Zustände auf, [114] wie sie von einem Volk in einer bestimmten Epoche produziert bzw. verändert werden und damit das Leben dieses Volkes bestimmen. Was bei Hegel historische Form ist, ist für Marx wesentlicher Inhalt der Philosophie. Marx ist aber andererseits auch wiederum ein „orthodoxerer“ Hegelianer als Bruno Bauer, da er sich stärker an Hegels Erkenntnissen über die Komplexität und Gesetzmäßigkeit der geschichtlichen Entwicklung orientiert und die Geschichte als Ergebnis der vielfältigen Tätigkeit der Menschen faßt, deren objektive Gesetzmäßigkeiten und Resultate das Individuum in seinen Handlungs- und Entscheidungsmöglichkeiten bestimmen. Bruno Bauer dagegen schreibt durch seine Vereinseitigung des Religionsproblems dem „aufgeklärten“, atheistischen Individuum eine überdimensionale geschichtliche Funktion zu. Marx ordnet mit seiner universalgeschichtlichen, an Hegel geschulten Sicht das Religionsproblem dem komplexeren gesellschaftstheoretischen Ansatz unter.

Natürlich hat Marx die gesellschaftliche Wirklichkeit damals noch nicht historisch-materialistisch in ihren Gesetzmäßigkeiten und ökonomischen Grundlagen zu entschlüsseln vermocht, aber in dieser Phase ist ihm die Geschichte der Philosophie die große Lehrmeisterin für das Erkennen der Bewußtseinsgesetze, der geistigen Kämpfe. Wie hoch die Klassiker übrigens auch später noch die Beschäftigung mit der Geschichte der Philosophie bewerteten, brachte Engels in der sogenannten Alten Vorrede zum „Anti-Dühring“ zum Ausdruck, wo er das Studium der bisherigen Philosophie als den Weg bezeichnete, das theoretisch Denken

³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Phänomenologie des Geistes, Berlin 1967, S. 11.

auszubilden.⁴ Und wie sehr Marx sein eigenes theoretisches Denken an diesem geeigneten Gegenstand auszubilden vermochte, welches Verständnis für die politische Funktion der Philosophie und ihre Bedeutung für methodisches Arbeiten er gewinnt, zeigen die großartigen Er-[115]gebnisse seiner Doktordissertation. Zwar sind spätere weltanschauliche und gesellschaftstheoretische Positionen hier keineswegs schon „präformiert“,⁵ zwar muß Marx auch künftig noch viel selbstkritische Arbeit leisten, um 1843 (in ersten Schritten) zum Materialismus übergehen zu können. Aber ohne die Kenntnis der Vorgehensweise und der Ergebnisse der Doktordissertation ist seine künftige Entwicklung nur höchst unzureichend zu begreifen, da er hier wichtige Erfahrungen sammelt und methodologische Leitideen gewinnt, die ihm später unentbehrlich sind.

Mit diesen Überlegungen berühren wir ein ganz wesentliches methodologisches Prinzip der Marxschen philosophiehistorischen Arbeit, welches er bereits seit seinen Antikestudien zu entwickeln beginnt. Es handelt sich um die Beachtung des wesentlichen Zusammenhangs, aber auch des Unterschieds von *Inhalt* und *Form* einer Philosophie oder – unter einem etwas anderen Aspekt betrachtet – von realem Gehalt und Darstellungsweise, subjektiver Meinung und Motivation des Philosophen. Marx ist um den Nachweis bemüht, daß sich die Formen des Bewußtseins (insbesondere der Weltanschauung) in einer komplizierten, wesentlich auch vom Subjekt her bestimmten Vermittlung zur gesellschaftlichen Wirklichkeit befinden. So drückt sich beispielsweise im Systemaufbau einer Philosophie meist nicht *unmittelbar* der eigentliche inhalt-[116]liche Ausgangspunkt aus, obgleich der Systemaufbau (die Form) selbst wieder Aufschlüsse über ideologische Motivation und inhaltliche Problemstellungen in ihrer Abhängigkeit von der gesellschaftlichen Wirklichkeit gibt. Wir sahen das zum Beispiel in Hegels Streben, eine totale geistige Welt zu konstruieren, um bürgerliche Ideale aufzubewahren. Das ist Citoyen-Bewußtsein. Hegel hat übrigens selbst die Differenz zwischen (objektivem) Wissen und (subjektivem) Meinen bei der Beurteilung von Bewußtseinsphänomenen hervorgehoben, aber wesentlich unter dem wertenden Aspekt seiner eigentümlichen Gegenstandsbestimmung der Philosophie. Das Wissen findet seinen Maßstab im Grad der Annäherung des Begriffs an das „Absolute“ – das Meinen ist die historische und subjektive Modifikation dieses Absoluten, somit gekennzeichnet durch Vorläufigkeit der Bestimmung, Einseitigkeit und Verzerrungen.

Da Marx die Beziehung von Philosophie und gesellschaftlicher Wirklichkeit hauptsächlich anspricht, um die realen Inhalte sowie die Formen des philosophischen Bewußtseins zu entschlüsseln, wird bei ihm freilich auch das Verhältnis von *Wissen* und *Meinen* anders bestimmt: Das Wissen betrifft den objektiven Gehalt, die in einer Zeit gesellschaftlich produzierten Inhalte. Dem Philosophen wird dieser Vorgang oftmals gar nicht adäquat bewußt; ihm erscheinen die Ideen oft mehr oder weniger unmittelbar seinem Kopf entsprungen, insofern also in der *Form* des Meinens, der subjektiven Bewußtseinsform und Gestaltungsform des Wissens.

Es ist also ein genauso grober Fehler, die Meinung des Philosophen über sein eigenes System für bare Münze zu nehmen und die Vermittlung zur objektiven gesellschaftlichen Wirklichkeit zu übersehen, wie es umgekehrt ein Fehler ist, aus der objektiven gesellschaftlichen Wirklichkeit unvermittelt, ohne Beachtung der subjektiven Form (unter anderem der Originalität des Denkens in der Refle-[117]xion der Inhalte), die Philosophie erschließen zu wollen.

⁴ Siehe: MEW, Bd. 20, S. 330/331.

⁵ Eine gänzlich überzogene Deutung der Doktordissertation als Präformation des späteren Lebenswerkes von Marx findet sich bei Manfred Lauer: Produktion des Begriffs – Erfahrung der Wirklichkeit (die „Einheit der drei Quellen“ in der Marxschen Dissertation – ein Paradoxon?). In: Bürgerliche Gesellschaft und theoretische Revolution, Köln 1978, S. 65 bis 78. – Eine überzeugendere Darstellung komplizierter Gesetzmäßigkeiten wissenschaftstheoretischer Entwicklungen gibt im gleichen Band Kurt Bayertz: Die Entwicklung der Wissenschaft als Veränderung wissenschaftlicher Gegenstände, S. 40-52.

Ersteres führt zu abstrakt-ideengeschichtlicher Betrachtung, zur *Isolierung* der Ideengeschichte, letzteres zu vulgärmaterialistischem Reduktionalismus.

In der Phase der Erarbeitung und Ausarbeitung der Dissertation finden wir beim jungen Marx schon wichtige Überlegungen über die Beziehung von Form und Inhalt bzw. Meinen und Wissen (wobei freilich die *Form* nicht mit dem Meinen direkt identifiziert werden kann – wohl aber wird sie durch dieses stark mitbestimmt). Auf eine wichtige Passage über Form und Inhalt der Hegelschen Philosophie kommen wir später zurück. Hier sei zunächst folgende Überlegung aus dem sechsten Heft zur Epikureischen Philosophie erwähnt, mit der Marx die Differenzierung von objektivem Gehalt und subjektiver Meinung und die Beachtung des *Primats* des objektiven Gehalts für die *Bewertung* der philosophischen Systeme fordert, nämlich ihre Bewertung hinsichtlich des Erkenntnisfortschritts, den sie erbrachten:

„Die philosophische Geschichtschreibung hat es nicht sowohl damit zu thun, die Persönlichkeit, sei es auch die geistige des Philosophen, gleichsam als den Fokus und die Gestalt seines Systems zu fassen; noch weniger in psychologisches Kleinkramen und Klugsein sich zu ergehen; sondern sie hat in jedem Systeme die Bestimmungen selbst, die durchgehenden wirklichen Krystallisationen von den Beweisen, den Rechtfertigungen in Gesprächen, der Darstellung der Philosophen, so weit diese sich selbst kennen, zu trennen; den stumm fortwirkenden Maulwurf des wirklichen philosophischen Wissens von dem gesprächigen, exoterischen, sich mannigfach gebärdenden phänomenologischen Bewußtsein des Subjekts, das das Gefäß und die Energie jener Entwicklungen ist. In der Trennung dieses Bewußtseins, ist eben seine Einheit das wechselseitige Bedingen nachzuweisen. Dieß *kritische Moment* bei der Darstellung einer historischen Philosophie ist ein durchaus [118] nothwendiges, um die wissenschaftliche Darstellung eines Systems mit seiner historischen Existenz zu vermitteln, eine Vermittlung, die nicht zu umgehn ist, eben weil die Existenz eine historische ist, zugleich aber als eine philosophische behauptet, also ihrem Wesen nach entwickelt werden muß.“⁶

Viel später, und dann historisch-materialistisch begründet, äußert sich Marx dazu einige Male im Zusammenhang mit dem Begreifen der Philosophie des Spinoza: „Selbst bei Philosophen, die ihren Arbeiten eine systematische Form geben, f. i. Spinoza, ist ja der wirkliche innere Bau seines Systems ganz verschieden von der Form, in der es von ihm bewußt dargestellt war.“⁷

In jener späteren Phase hatte Marx aber schon eine eindeutige Bestimmung des Primats der Methode parat, die als einzig wissenschaftliche und materialistische gelten kann. Er betonte, daß es nicht zulässig sei, primär von der Analyse der Bewußtseinsformen an sich auszugehen, selbst wenn man dann auch zur Wirklichkeit gelangt, aber man sieht dann diese Wirklichkeit selbst durch die Brille vorgeprägter Bewußtseinsformen, anstatt sie ihrer Eigengesetzlichkeit zum Ausgangspunkt der Analyse zu nehmen. Ich erinnere an die bereits in der Einleitungsvorlesung zitierte Forderung im „Kapital“, eine Wissenschaft von der „Bildungsgeschichte der produktiven Organe des Gesellschaftsmenschen“, eine Geschichte der Technologie, die das „aktive Verhalten des Menschen zur Natur, den unmittelbaren Produktionsprozeß seines Lebens, damit auch seiner gesellschaftlichen Lebensverhältnisse und [119] der ihnen entquellenden geistigen Vorstellungen“ enthüllt, zu entwickeln.

Es versteht sich, daß Marx in dem hier behandelten Zeitraum *solche materialistische Position* noch nicht erarbeitet hatte, daß er vielmehr vorrangig noch vermittels der Analyse der Bewußtseinsformen auf die Wirklichkeit schloß, ohne letztere schon in ihrer Eigengesetzlichkeit

⁶ Karl Marx: Hefte zur epikureischen Philosophie. In: MEGA, Bd. IV/1, S. 137.

⁷ Marx an Ferdinand Lassalle, 31. Mai 1858. In: MEW, Bd. 29, S. 561. – Siehe auch Marx an Maxim Maximowitsch Kowalewski, April 1879. In: MEW, Bd. 34, S. 506. Es seien zwei ganz verschiedene Dinge – „was Spinoza für den Eckstein seines Systems hielt, und jenes, was ihn wirklich bildet“.

analysieren zu können. Es versteht sich aber auch, daß die Fragestellung nach dem *Zusammenhang* von Philosophie (oder Bewußtsein allgemein) und Wirklichkeit konsequente Aufgabenstellung bleibt. Marx' Orientierung auf dieses komplizierte Verhältnis ist daher niemals auch *nur* von philosophiehistorischem Interesse, sondern stets primär getragen vom Streben nach gesellschaftlicher und somit geschichtlicher Totalitätssicht.

Philosophie und Wirklichkeit – Marx' Begriff von Philosophie in jener Arbeitsphase

Es ist hier nicht möglich, auf alle Arbeitsschritte von Marx bei der Ausarbeitung seiner Epikurinterpretation in den vorbereitenden Heften einzugehen. Wir wollen uns auf seine Doktor-dissertation in der uns vorliegenden Fassung beschränken und dabei auf einige Ergebnisse der Hefte zurückgreifen. Dabei handelt es sich um die Abschrift von der Hand eines unbekannten Schreibers, die für eine geplante, aber nicht zustande gekommene Veröffentlichung vorgesehen war – das geht aus der Widmung an Ludwig von Westphalen und aus dem Vorwort hervor.⁸

[120] Marx stellte sich in der eigens für die Publikation geschriebenen Vorrede die Aufgabe, das Urteil früherer Kommentatoren, so Ciceros und Plutarchs, über die griechische atomistische Philosophie zu korrigieren. Besonders Epikur wurde wegen seiner atheistischen Haltung, seiner Glückseligkeitsethik und seiner an Demokrit anknüpfenden Vorstellungen von der Atombewegung von vielen Kommentatoren geschmäht, zum Teil auch gefälscht. Marx stützte sich in seiner Würdigung des Epikur vorrangig auf die Interpretation durch den Naturphilosophen und Dichter Lukrez in dessen Lehrgedicht „Über die Natur der Dinge“. Schon in den Heften 4 und 5 hatte Marx diese Darstellung ausführlich exzerpiert und analysiert und begeistert notiert, daß Lukrez im Unterschied zur philisterhaften Schulstubengelehrsamkeit des Plutarch „der frische und kühne, poetische Herr der Welt“ sei.⁹ Hegel hatte diesen Kommentar des Lukrez übrigens nicht benutzt. Marx kündigt an, diese Schrift sei nur der Vorläufer einer größeren Arbeit, denn er wolle „ausführlich den Cyklus der epikuräischen, stoischen und skeptischen Philosophie in ihrem Zusammenhang mit der ganzen griechischen Speculation darstellen“, ¹⁰ ein Plan, zu dessen Ausführung er dann nicht gekommen ist. Er sieht in diesen Systemen den „Schlüssel zur wahren Geschichte der griechischen Philosophie“ und kritisiert an Hegels Darstellung, daß dieser, der zwar „das Allgemeine der genannten Systeme im Ganzen richtig bestimmt; ... bei dem bewunderungswürdig-großen und kühnen Plan seiner Geschichte der Philosophie, von der überhaupt erst die Geschichte der Philosophie datirt werden kann“, dennoch die Bedeutung dieser Systeme für den griechischen Geist [121] nicht erkannt habe.¹¹ Den Grund sieht Marx in der *spekulativen*, nämlich auf ein *Absolutes* gerichteten Art des Philosophierens. Er aber will diese Systeme ihrem wahren Gehalt nach als gegen Religion und „theologisierenden Verstand“ gerichtetes menschliches Selbstbewußtsein entschlüsseln. Insbesondere die Epikureische Philosophie enthält atheistische Sprengkraft und Besinnung des Menschen auf sich selbst. Sie ist in ihrer Haltung dem Prometheus verpflichtet, dem Titanen, der den Göttern trotzte, indem er für die Menschen das Feuer vom Himmel stahl, der sie lehrte, auf eigenen Füßen zu stehen, und der dafür von den Göttern grausam bestraft wurde. „Die Philosophie“, schrieb Marx, „verheimlicht es nicht. Das Bekenntniß des Prometheus, ‚mit einem Wort, ganz haß' ich all' und jeden Gott' ist ihr eigenes Bekenntniß,

⁸ Zur Überlieferung der Doktordissertation siehe die entsprechenden Ausführungen und die Zeugenbeschreibung in: MEGA, Bd. I/1, Apparat, S. 879 ff., ferner: Die Promotion von Karl Marx – Jena 1841. Eine Quellenedition, Berlin 1983, S. 16/17.

⁹ Karl Marx: Hefte zur epikureischen Philosophie. In: MEGA, Bd. IV/1, S. 79.

¹⁰ Karl Marx: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie nebst einem Anhang. In: MEGA, Bd. I/1, S. 13.

¹¹ Ebenda, S. 14, 13/14.

ihr eigener Spruch gegen alle himmlischen und irdischen Götter, die das menschliche Selbstbewußtsein nicht als die oberste Gottheit anerkennen. Es soll Keiner neben ihm sein.“¹² Daher ist für Marx auch nicht wie für Hegel das Sinnbild der Philosophie die Eule der Minerva, die ihren Flug erst in der einbrechenden Dämmerung beginnt,¹³ das heißt, nur die zurückgelegte Geschichte zu interpretieren habe. Für ihn ist Philosophie auf die Zukunft gerichtetes Mittel der Selbstgestaltung der Geschichte durch den Menschen, für ihn ist „Prometheus ... der vornehmste Heilige und Märtyrer im philosophischen Kalender“. ¹⁴ Dieses prometheische Weltbewußtsein ist Überzeugung von der geschichtsge-[122]staltenden Macht der Menschen, kein Hoffen auf ein „Heilsgeschehen“. ¹⁵

In sehr schöner Weise spricht dies Marx auch schon im vierten Heft seiner Studien aus, als er Lukrez feiert: „Wem es nicht mehr Vergnügen macht, aus eignen Mitteln die ganze Welt zu bauen, Weltschöpfer zu sein, als in seiner eignen Haut sich ewig herumzutreiben, ... ist aus dem Tempel und dem ewigen Genuß des Geistes gestossen und darauf hingewiesen, über seine eigne Privatseeligkeit Wiegenlieder zu singen und Nachts von sich selber zu träumen.“¹⁶

Interessant ist nun auch, daß Marx aufgrund dieser weltzugewandten antispekulativen Richtung, welche eine „Systememacherei“ à la Hegel verbietet, einen neuen Blick für die materialistischen Traditionen der griechischen Phi-[123]losophie gewinnt. Wenn er sich auch mit den materialistischen Grundlagen dieser Systeme nicht identifiziert und Demokrit im Vergleich mit Epikur nicht in seiner vollen Bedeutung erfaßt, so sieht er doch durchaus den Wert dieser hier untersuchten naturphilosophischen Auffassungen. Gleichzeitig spürt er gesellschaftsbezogenes Denken in der Art der Naturreflexion auf. So würdigt er auch den atheistischen Gehalt der Epikureischen Philosophie, wie er in der Kosmogonie und in der Bestimmung des menschlichen Selbstbewußtseins und der Freiheit zum Ausdruck kommt. Daher kann von einer Ignoranz oder einem völligen Unverständnis für die materialistischen Traditionen beim jungen Marx, der selbst freilich noch idealistische Positionen einnimmt, nicht die Rede sein.¹⁷ Da Marx an die philosophischen Systeme eben nicht wie Hegel den Maßstab legt, inwieweit ein geistig-absolutes Prinzip (etwa *logos* – die Weltvernunft, *nus* – das wirkende Prinzip) reflektiert wird, sondern indem er die philosophischen Systeme durchgängig in ihrer innigen Beziehung zur griechischen Wirklichkeit analysieren will, somit als ganz *menschliches*

¹² Ebenda („mit einem Wort, ganz haß' ich all' und jeden Gott“ im Original von Marx griechisch zitiert).

¹³ Siehe Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, Berlin 1981, S. 28

¹⁴ Karl Marx: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie nebst einem Anhang. In: ME-GA, Bd. I/1, S. 15.

¹⁵ Karl Löwith behauptete, schon in der Doktordissertation habe Marx als Hegelianer einen dogmatischen Fortschrittsglauben entwickelt und ihn später mit der Rolle des Proletariats verbunden. Der kommunistische Glaube sei eine „Pseudomorphose des jüdisch-christlichen Messianismus“. In: Karl Löwith: Weltgeschichte und Heilsgeschehen, Stuttgart 1953, S. 38-49. – Das revolutionäre Pathos des jungen Marx, das sich aber doch immer mit dem Streben nach gründlicher wissenschaftlicher Erkenntnis verbindet, wird ebenfalls als völliger Subjektivismus gedeutet bei Eliseo Cruz Vergara: Zur Problematik und Entwicklung des Begriffs des Wesens in den Frühschriften von Karl Marx. (Die Marxsche Rezeption der Hegelschen Auffassung des Wesens.), Diss., Frankfurt a. M. 1974, S. 18.

Zelený dagegen sieht hierin ein – freilich mit wissenschaftlichem Bestreben verbundenes – Fichtesches Motiv. Sicher hat auch die Fichtesche Konzeption, daß Philosophie auch Ausdruck des Charakters des Philosophen selbst ist, auf den jungen Marx Eindruck gemacht, aber man muß sich vor einer Verabsolutierung dieses oder jenes ideengeschichtlichen Einflusses hüten. (Siehe Jindrich Zelený: Die Wissenschaftslogik bei Marx und „Das Kapital“, Berlin 1968, S. 274-276.)

¹⁶ Karl Marx: Hefte zur epikureischen Philosophie. In: ME-GA, Bd. IV/1, S. 79.

¹⁷ In dieser Frage erscheint mir die in der marxistischen Literatur über die Geschichte des Marxismus übliche Interpretation nicht ausgewogen genug, zumal die wirkliche Differenz im Philosophieverständnis zwischen Marx und Hegel nicht gründlich herausgearbeitet wird. Neu am Marxschen Philosophieverständnis in dieser Phase ist doch gerade auch, daß er trotz seiner noch idealistisch verkehrten Weitsicht schon *vorurteilsfreier* gegenüber beiden Grundrichtungen auftreten konnte – da es ihm eben um die *Beziehung von Philosophie und Welt in beiden Richtungen gleichermaßen* ging.

Selbstbewußtsein, gewinnt er eine weit offenerhaltigere Haltung zu den Auffassungen *beider* philosophischer Grundrichtungen. Er verfällt hier nicht in Hegels Mangel, den Lenin später immer wieder kritisch anmerkt: Hegel fürchte das Wort Materialismus und verleumde den Materialismus.¹⁸

[124] Freilich scheint es mitunter so, als ob Marx dem Materialismus kein Interesse entgegenbringe, da er die Philosophie Demokrits unter einem spezifischen Gesichtspunkt untersucht und einseitig wertet. Er benutzt den Demokrit gewissermaßen als Kontrastfigur zu Epikur, um die Fortschritte der Auffassungen des Epikur ins helle Licht zu setzen. Auch werden hier Erkenntnislehre und Naturphilosophie zum Gegenstand genommen, so daß Demokrit als Gesellschaftsphilosoph nicht in den Blick kommt. Aber auch diese Einseitigkeit dient Marx dazu, um bei Epikur durchgängige Gesellschaftsbezogenheit, auch in der Naturphilosophie, nachzuweisen und um dessen Anteil an einem adäquateren Erfassen des eigentlich Philosophischen im Denken zu bestimmen. Dieses „eigentlich Philosophische“ aber ist in Marx’ damaligem Verständnis das Bewußtsein darüber, daß Philosophie stets Selbstbewußtsein der Menschen über ihre vielfältigen Beziehungen zur Wirklichkeit einschließt, auch dort, wo wir die Natur als den objektiv-real existierenden Gegenstand in seiner Gesetzmäßigkeit und Struktur widerspiegeln. Denn schon indem wir eben *widerspiegeln*, eignen wir uns die Natur in einer für uns spezifischen Weise an – sie wird *unser* Gegenstand. Dies kann freilich auch dazu führen, daß in die Natur Inhalte hineingedeutet werden, die aus menschlichen oder gesellschaftlichen Beziehungen abgeleitet worden sind.

Obwohl Marx zu diesem Zeitpunkt keinen Materialismus vertrat, forderte er doch, die Naturwissenschaften in ihrem Erkenntniswert zu begreifen und spekulative Deutungen der Naturzusammenhänge zu vermeiden. So werden wir verfolgen, wie er einerseits erfaßt, daß Epikur die Atomistik nach menschlich-gesellschaftlichem Modell deutet. Marx kritisiert aber in diesem Zusammenhang die Willkür im Umgang mit den naturwissenschaftlichen Erkenntnissen. Daß Marx der historischen Erklärung spekulativer Naturphilosophie solche Aufmerksamkeit schenkt, [125] hat also eine zweifache Ursache: Einmal will er die gesellschaftliche Relevanz und politische Haltung im Denken des Philosophen erfassen, zum anderen geht er von der Überzeugung aus, daß adäquate Naturerkenntnis für die Menschen lebensnotwendig ist. Diese Verbindung von Forderung nach Anerkennung der Objektivität der Natur und Adäquatheit ihrer Erkenntnis mit dem Wachhalten eines historischen Bewußtseins über den Vorgang der Naturaneignung als ein immer gesellschaftlich bedingter ist ein wichtiger Gedankenkeim von großer Tragfähigkeit für die spätere Ausarbeitung der wissenschaftlichen Weltanschauung.

Bereits in dieser Phase zeigt sich das Ringen um ein neues Philosophieverständnis durchgängig – so in der Kritik des ontologisch-metaphysischen Systemaufbaus der Hegelschen Philosophie und in der Forderung nach einem neuen Typ von Philosophie, welcher die Funktion der Philosophie, Selbstbewußtsein der Menschen über ihre aktive Beziehung zur Umwelt zu sein, adäquat auch in ihrer Struktur (in ihrem innertheoretischen Begründungsgefüge) zum Ausdruck bringt.

Dieser Maßstab wird auch an die Geschichte der Philosophie angelegt. Es wird geprüft, inwieweit philosophische Konzeptionen diesem Typ des Philosophierens nahe kommen oder nicht; oder – wie Marx damals formuliert – ob sie in ihrer subjektiven Form (ihrer Darstellungsweise) sich als solches Selbstbewußtsein verstehen. Gerade in dieser Frage – das sahen wir bereits – kritisiert Marx Hegels *spekulatives* Verständnis als verantwortlich für das Verkennen der Schlüsselstellung der hellenistischen Systeme.

¹⁸ Siehe W. I. Lenin: Konspekt zu Hegels „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie“. In: Werke, Bd. 38, S. 253.

Es erhebt sich also eine Frage, die Marx selbst eingangs stellt: In welchem Sinne nehmen die nacharistotelischen Systeme eine Schlüsselstellung ein, und weshalb gehen sie gerade deshalb auch nicht auf die großen Systeme des Aristoteles oder des Platon zurück, sondern auf [126] die voraristotelischen „einfachsten“ Schulen?¹⁹ Gehen wir dieser Frage nach, so werden wir feststellen, daß Marx' philosophiehistorische Konzeption sich weit tiefer von der Hegels unterscheidet – bis ins Detail hinein –, als dies in unserer Literatur oft zugestanden wird.

Im ersten Unterabschnitt der Dissertation werden Epikureer, Stoiker und Skeptiker als Richtungen bezeichnet, welche „alle Momente des Selbstbewußtseins“ repräsentieren, freilich „jedes Moment als eine besondere Existenz“.²⁰ Es sei die „vollständige Construction des Selbstbewußtseins“.²¹ Und auf den Zusammenhang mit der voraristotelischen Philosophie verweisend, fährt Marx fort: „Endlich der Charakter, mit dem die griechische Philosophie mythisch in den sieben Weisen beginnt, der sich, gleichsam als ihr Mittelpunkt, in Sokrates verkörpert, als ihr Demiurg, ich sage, der Charakter des Weisen – des σοφός [sophos] – wird er zufällig in jenen Systemen als die Wirklichkeit der wahren Wissenschaft behauptet? Es scheint mir, daß, wenn die frühern Systeme für den Inhalt, die nacharistotelischen, und vorzugsweise der Cyklus der epikuräischen, stoischen und skeptischen Schulen, für die subjective Form, den Charakter der griechischen Philosophie bedeutsamer und interessanter sind. Allein eben die subjective Form, der geistige Träger der philosophischen Systeme, ist bisher fast gänzlich über ihren metaphysischen Bestimmungen vergessen worden.“²²

Daraus ergibt sich für das Problem der Schlüsselstellung, daß offensichtlich solche Philosophie als eklatanter Ausdruck der subjektiven Form (des sophos) betrachtet wird, wo nicht schlechthin eine objektive Weltbetrachtung [127] das Systematische der Philosophie bestimmt (wie bei Platon eine objektive Ideen-Welt oder bei Aristoteles eine Stoff-Form-Metaphysik), sondern wo das Philosophieren auf den Menschen als Träger der Weltweisheit verweist und wo die Form des Selbstbewußtseins des Menschen (wie sie im *sophos* als Individuum repräsentiert ist) in irgendeiner Weise wesentlich wird. Mit anderen Worten: wo Philosophie als Selbstverständigung der Menschen über ihre Stellung in der Welt auch der Form (dem Aufbau) der Philosophie nach entscheidend wird, was natürlich das Streben nach Wessenserkenntnis der Welt, mit der es der Mensch zu tun hat, einschließt. Der Mensch wird also als selbstbewußtes Wesen, der Philosoph als Träger des Geistes seines Volkes herausgestellt. Damit ist auch der Dreh- und Angelpunkt atheistischer Welthaltung gefunden: der Mensch als sich selbst höchstes Wesen und Selbstschöpfer seiner Welt – Prometheus!

Von diesem Philosophieverständnis ausgehend, sieht daher Marx in der Gestalt des Sokrates den unmittelbareren Anknüpfungspunkt für die nacharistotelische Philosophie, die freilich gleichzeitig die Inhalte der gesamten ionischen Naturphilosophie aufnimmt, wie sie in die Philosophie des Demokrit einmünden, bei diesem allerdings eben ohne Bewußtheit der subjektiven Form, da er abstrakt „ontologisiert“ und die Spezifik der Philosophie nicht vom empirischen, naturwissenschaftlichen Wissen abhebt. Erst Epikur macht sogar in seiner Kosmogonie und physikalischen Atomlehre bewußt, daß es sich um menschliches, gesellschaftsrelevante Elemente enthaltendes Wissen handelt, da er alles Wissen philosophisch, unter dem Aspekt des menschlichen Selbstbewußtseins wertet – im Interesse der Ethik bzw. der Ataraxie, wie wir noch sehen werden. Man könnte sagen: Marx sieht in Epikur einen neuen Sokrates, welcher sich aber nicht nur auf die Tugendlehre beschränkt, sondern ein umfassendes, auch die Natur einschließendes Weltsystem konzipiert – freilich derart, daß [128] er dem Ge-

¹⁹ Siehe Karl Marx: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie nebst einem Anhang. In: MEGA, Bd. I/1, S. 14, 22.

²⁰ Ebenda, S. 22.

²¹ Ebenda.

²² Ebenda, S. 22/23.

sichtspunkt der Ethik die Naturphilosophie, ja selbst die Naturwissenschaften, unterordnet, was mitunter sogar zu einer „grenzenlosen Nonchalance“ gegenüber den Wissenschaften führt, einer Nonchalance, die Marx grundsätzlich ablehnt.

Die subjektive Form wird immer erst dann bewußt und zum bestimmenden Element, wenn der Philosoph die objektive Umwelt nicht nur als hinzunehmend begreift, sondern wenn er in einer krisenhaften Zeit als Kritiker und Aufklärer sich gegen diese Objektivität als nur scheinbar schicksalhafte Welt wendet. So der Epikur in seiner Zeit. Demokrit und Epikur sind daher für Marx nicht in einem einfachen Meister-Schüler-Verhältnis, da Epikur, von Demokrit ausgehend, „überall die Pointe umdreht“.²³ Sie sind Vertreter unterschiedlicher Epochen in der Entwicklung des griechischen Volkes. Während Demokrit die Objektivität als streng gesetzmäßig auffaßt und die strikte Einordnung des Individuums in diese lehrt, also noch Philosoph einer „heilen“ Polis ist, spiegelt sich in der Epikureischen Philosophie die Krisis der griechischen Polis dergestalt wider, daß um einen festen inneren Halt des Individuums angesichts einer zerrissenen Welt gerungen wird: Epikur entwickelt die Prinzipien der Freiheit und der Ataraxie als Fähigkeit der Individuen, vor den Widersprüchen der Welt „ausbeugen“ zu können.

Dieses Resultat sieht Marx begriffsgeschichtlich vorbereitet in der Herausarbeitung des Prinzips der Subjektivität – nicht nur als immanenter, unbewußter Reflex, sondern in subjektiver bewußter Form – bei den Sophisten und bei Sokrates. In dieser Frage steht Marx in der Hegelschen Tradition, jedoch in einer schon mehr selbständigen Weise. Wir müssen hierzu die Vorarbeiten zur Dissertation beachten, insbesondere das zweite Heft. Marx [129] skizziert hier folgende Entwicklungslinie der griechischen Philosophie:

Bei den Ioniern ist die Substanz selbst beseelt, es ist *ihr* Gesetz, nach dem sie bewegt wird. Der Philosoph spricht nur aus, was in der Natur als Grund anzugeben ist, er unterscheidet davon noch nicht die Idealität als Nicht-Natur (nämlich die Subjektivität). Selbst wenn er die sittliche Welt des Menschen darstellt, so auch diese als natürliche, objektiv-gesetzmäßige. „Es wird nicht gerüttelt an den lebendigen Mächten, die ideellsten dieser Periode, die Pythagoreer und Eleaten preisen das Staatsleben als die wirkliche Vernunft; ihre Prinzipien sind objektiv, eine Macht, die über sie selber übergreift ...; wo ihre Thätigkeit, wie bei den ersten Weisen, das Allgemeine bildet, da sind ihre Aussprüche die wirklich geltende Substanz, Gesetze. ... Diese Weisen sind daher ebenso wenig populair, wie die Statuen der olympischen Götter; ihre Bewegung ist die Ruhe in sich selbst, ihr Verhalten zum Volk ist dieselbe Objektivität, wie ihr Verhalten zur Substanz.“²⁴ Mit den Eleaten schon geht eine „neue Morgenröte“ auf, und des *Anaxagoras Prinzip des Nus* (des Weltgesetzes) ist der direkte Übergang zur zweiten Stufe der griechischen Philosophie, zur Entdeckung der wahren, sich von der objektiven Realität unterscheidenden Subjektivität, *die nicht mehr nach den Gesetzen der Physis allein erklärt werden kann*. Damit aber entsteht auch das Bewußtsein von der Möglichkeit, daß diese Subjektivität sich gegen eine überkommene Welt kehren kann, auch gegen die allgemeine Volksmeinung und den alten Glauben.

Wichtig ist nun, daß Marx den Nus des Anaxagoras anders ableitet und inhaltlich bestimmt als Hegel, der in diesem Prinzip ebenfalls etwas Neues in der Entwicklung des griechischen Geistes sah. Hegel aber deutet den Nus des [130] Anaxagoras in seinem objektiv-idealistischen Sinne als allgemeine Weltvernunft, allerdings unzureichend entwickelt, weil Anaxagoras eine teleologische Deutung des Prozesses dieses Prinzips vermeide. Hegel mißt also den Anaxagoras an seinem eigenen Prinzip des Absoluten, und er kritisiert ihn, daß er dieses Prinzip nicht konsequent entwickelt, sondern auch andere, *materialistische* Prinzipien (die Homöomerien)

²³ Marx an Ferdinand Lassalle, 22. Februar 1858. In: MEW, Bd. 29, S. 549.

²⁴ Karl Marx: Hefte zur epikureischen Philosophie. In: MEGA, Bd. IV/1, S. 41.

als Weltelemente bestimmt. Hegel arbeitet allerdings auch heraus, daß dieses Prinzip des „allgemeinen Verstandes“, des Nus, nicht zufällig zur Zeit des Perikles in Athen aufgestellt wird, es sei auch Ausdruck der Entwicklung des sittlichen Gemeinwesens jener Zeit.²⁵

Marx knüpft nun an diese Erklärung an, folgt aber nicht Hegels Kritik an Anaxagoras. Er wendet sich gegen die flache Interpretation von Heinrich Ritter, welcher dem Anaxagoras, so wie schon Aristoteles, einen bloßen „Dualismus“, ein Nebeneinander-Stellen von materialistischer und idealistischer Erklärungsweise vorwirft.²⁶ Man müsse vielmehr, so meint Marx, danach fragen, weshalb hier ein Prinzip der Subjektivität überhaupt in die Philosophie eingeführt werde. Den Grund sieht nun Marx in folgendem: „Der νοῦς ist da thätig und wird da angewandt, wo die natürliche Bestimmtheit nicht ist ... wo dem Philosophen der physische Blick ausgeht (wo er nicht mehr mit naturwissenschaftlichen und naturphilosophischen Erklärungen aufwarten kann – *M. T.*) der νοῦς ist der eigne νοῦς des Philosophen, der sich an die Stelle setzt, wo er seine Thätigkeit nicht mehr zu objektivieren weiß. Damit ist der subjektive νοῦς hervorgetreten als Kern des fahrenden Scholasten und in seiner Macht als Idealität der reellen [131] Bestimmtheit erweist er sich einerseits in den Sophisten, andererseits im Sokrates.“²⁷

Es erweist sich hier, daß Marx konsequenter als Hegel ganz irdische, gesellschaftliche Gründe für die Entwicklung philosophischer Prinzipien anführt, indem er das Prinzip des Nus am Modell der menschlichen Subjektivität aufgestellt sieht, nicht am „Absoluten“. In den Sophisten und Sokrates sieht Marx gewissermaßen die Extremisten dieser Konzeption der Eigenständigkeit der Subjektivität, die im philosophierenden Individuum, repräsentiert ist, welches in gewisser Beziehung „unpopulär“ wird, weil es sich „gegen die substantiellen Mächte des Volkslebens gekehrt“ hat, also gegen Tradition, festgefahrene Lebensweise und Vorstellung. Und doch ist es, indem es sich gegen diese Wirklichkeit kehrt, „praktisch in sie verwickelt“ und somit doch wieder populär.²⁸ Die Existenz dieser Subjektivität ist die Bewegung. „Diese beweglichen Gefäße der Entwicklung sind die Sophisten. Ihre innerste, von den unmittelbaren Schlacken der Erscheinung gereinigte Gestalt ist Sokrates ...“²⁹ Marx stellt nun Sokrates als die Verkörperung einer Subjektivität dar, welche in diesem griechischen Staatsleben unpopulär wird, da sie mit dem Anspruch auftritt, das Daimonion (das Geheimnis, Orakel) in sich zu tragen, das heißt, die Wahrheit und Tugend zu repräsentieren, die das Hergekommene in Frage stellt. Zugleich aber wird der Tod des Sokrates daraus erklärt, daß dieser doch noch allzusehr in der Tradition wurzelt und auf diese Rücksicht nimmt. Denn Sokrates verweigert sich den Freunden, die ihm zur Flucht verhelfen wollen, weil er seine Treue zur Tugend und zur bestehenden Tradition beweisen will. Er sei – so Marx – noch allzusehr in der „Substantialität“ der griechischen Gemeinschaft verwurzelt: „Seine eigne Substantialität ist also in ihm selbst ver-[132]urteilt und somit geht er zu Grunde, eben weil der substantielle und nicht der freie Geist, der alle Widersprüche erträgt, und überwältigt, der keine Naturbedingung anzuerkennen hat als solche, die Stätte seiner Geburt ist.“³⁰ Mit anderen Worten: Sokrates geht freiwillig in den Tod, weil er keine Kämpfernatur ist.

Marx sieht also in dieser Haltung, die einerseits wohl Kritik der Überlieferung, Abheben von der gegebenen Wirklichkeit beinhaltet, jedoch andererseits ein noch zu starkes Verhaftetsein in dieser Wirklichkeit verrät, eine verhängnisvolle Situation für das Individuum und einen Verzicht auf Gesellschaftsveränderung – eine Situation, in die ein Revolutionär nicht geraten kann, denn dieser setzt sich als ein wahrhaft freies Subjekt mit der Wirklichkeit auseinander,

²⁵ Siehe Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. 1, Leipzig 1982, S. 300-329, insbesondere S. 301-306.

²⁶ Siehe Karl Marx: Hefte zur epikureischen Philosophie. In: MEGA, Bd. IV/1, S. 41.

²⁷ Ebenda.

²⁸ Ebenda, S. 42.

²⁹ Ebenda.

³⁰ Ebenda, S. 43.

erträgt und überwältigt ihre Widersprüche. Hierin unterscheidet sich der junge Marx in charakteristischer Weise von der Hegelschen Darstellung. *Erstens* ist eine Differenz in der ideologischen Motivation der Interpretation zu erkennen, denn Hegel deutet den Tod des Sokrates anders: Auch er schildert den Konflikt des Sokrates und nennt seinen Tod tragisch; er deutet ihn als einen Heros der Weltgeschichte und somit als Vehikel der Entfaltung des Weltgeistes. Sein Untergang ist schicksalhaft, unvermeidbar. Den von Marx angedeuteten Weg des revolutionären Individuums faßt Hegel gar nicht erst ins Auge.³¹

Zweitens: Die *theoretische* Differenz zu Hegel besteht in der Marxschen Methode, die Philosophie tatsächlich als Ausdruck des sittlichen Lebens des Volkes bzw. als Ausdruck des Bedürfnisses nach Veränderung dieses Lebens zu erfassen und nicht als Ringen um das Prinzip des „Absoluten“. Die Philosophie *begleitet* die Entwicklung der griechischen Wirklichkeit und durchläuft in Abhängigkeit [133] von dieser bestimmte Perioden. Die Herausbildung von Prinzipien der Subjektivität erfolgt in Perioden, wo die Notwendigkeit von Veränderungen bewußt wird. Dieses Prinzip ermöglicht, da es sich vom Gegebenen abhebt, daß sich Philosophie auch *gegen* die bestehende Wirklichkeit wendet und in die Kämpfe der Welt eingreift.

Differenz zwischen Demokrit und Epikur im Philosophieverständnis

Prüfen wir nun, wie die Marxsche Auffassung von Philosophie sich in der Bewertung des Verhältnisses von Epikur und Demokrit ausprägt.

Marx analysiert die Beziehung bzw. Differenz zwischen der Demokritischen und der Epikureischen Philosophie in zwei Schritten. Im ersten Schritt werden einige allgemeinere Punkte herausgearbeitet, in denen es um die Unterschiede des Philosophieverständnisses im allgemeinen geht: Epikur, so meint Marx, sei keineswegs als bloßer Nachbeter der Demokritischen Lehre von den Atomen zu betrachten, wie die meisten Kommentatoren meinen (Lukrez ist hier die große Ausnahme). Epikur unterscheidet sich vielmehr durch ein tieferes Philosophieverständnis von Demokrit. Dies zeigt sich erstens in der *Wahrheitsfrage*: Demokrit geht von einer sensualistischen Position aus. Erkenntnisse entstehen durch die Einflüsse der sogenannten Eidola (sich von den Dingen absondernde „Häutchen“) auf die Sinnesorgane. Aber andererseits unterscheidet er die Sinneserkenntnis als „dunkle“, oft trügerische, von der „wahren“ Erkenntnis, dem abstrakten Gedanken. So ist ihm das Atom (das er als kleinsten Baustein der Welt annahm) das Wahre, weil wesenhaft, ebenso wie die Leere, der Raum, als der Behälter für die Atome. In dieser Entgegensetzung von wahrer (Gedanken-)Erkenntnis und dunkler (Sinnes-)Erkenntnis sieht [134] Marx ein „zerrissenes Selbstbewußtsein“ des Demokrit, denn er kann diesen Widerspruch nicht lösen. Anders der Epikur! Er geht auch von der Sinneserkenntnis aus, aber er ist Erkenntnisoptimist durch und durch. Er nimmt die Dinge so, wie wir sie wahrnehmen, wobei er selbst solche Behauptungen für bare Münze nimmt, wie die, daß die Sonne so groß sei, wie wir sie sehen. Dies widerspricht freilich der wissenschaftlichen Naturerkenntnis, insofern „*verachtet Epikur die positiven Wissenschaften*“.³² Aber gerettet ist die Seelenharmonie des Individuums, welches sich nicht durch den Gedanken an die Selbsttäuschung durch die Sinne beunruhigen läßt.

Interessant ist diese Wertung zunächst deshalb, weil Marx hier offensichtlich eine Umwertung der Erkenntnislehre des Epikur im Vergleich mit Hegels Auffassung und seiner eigenen Darstellung zu Beginn der Studien in den ersten zwei Heften vornimmt: Dort wird Epikur als

³¹ Siehe Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. 1, S. 406-423, insbesondere S. 418-423.

³² Karl Marx: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie nebst einem Anhang. In: ME-GA, Bd. I/1, S. 28.

„Philosoph der Vorstellung“ (der Prolepsis)³³ kritisch gesehen, so wie ihn auch Hegel kritisiert, nämlich als bei der Sinneswahrnehmung, Vorstellung und bloßen Meinung stehenbleibend. Er begnügt sich damit, anstatt sich zum Begriff emporzuarbeiten. Er bleibt beim Plausiblen des „gesunden Menschenverstandes“ stehen – bei der Denkgewohnheit, die auf empirischer Erfahrung beruht und kommt nicht zur Wesenserkenntnis, zur Wissenschaft. Marx betont zunächst gleich Hegel die Rolle des begrifflich klaren Denkens als einzigen der Wesenserkenntnis und der Durchschaubarkeit der komplizierten Zusammenhänge von Wesen und Erscheinung. Er hält auch an diesem methodischen Gesichtspunkt zeitlebens fest, indem er das wahre Begreifen der Sache von der bloß sub-[136*]jektiven Meinung darüber unterscheidet. Wenn wir daran denken, wie Marx später, in den fünfziger Jahren des 19. Jahrhunderts, die Analyse des Doppelcharakters der Ware durchführt, zunächst nur als Gebrauchswert erscheint (als nützliches, stoffliches Ding), aber deren Austauschbarkeit auf dem Wert (der gesellschaftlich verausgabten Arbeit), einem nicht an der Oberfläche erfaßbaren Wesen beruht, so zeigt dies die Tragfähigkeit erkenntnistheoretischer und methodischer Überlegungen, die Marx schon während seines ersten Hegelstudiums in Ansätzen entwickelt, die aber freilich immer wieder am neuen Material erprobt und ausgebaut werden mußten.

Die Kritik an Epikurs Stehenbleiben bei den Vorstellungen und Meinungen, die Marx hier übt, ist also keinesfalls als ein antimaterialistisches, da antisensualistisches Element in einer noch vorwiegend idealistisch orientierten Schaffensperiode zu bewerten. Vielmehr ist es ein großer Vorzug für eine spätere historisch-materialistisch begründete Erkenntnistheorie, daß die sensualistische Position als unzureichend erkannt und die Rolle der Aktivität des Denkens verstanden wird. Solche Gesetzmäßigkeiten der Erkenntnistätigkeit wie das Aufsteigen vom Abstrakten zum Konkreten sind nur als Arbeiten am Begriff und der begrifflichen Rekonstruktion des zu untersuchenden Gegenstandes begreifbar. Die späterhin materialistisch fundierte Erkenntniskonzeption von Marx geht daher nicht schlechthin von Sinneswahrnehmungen und Erfahrungen aus, sondern faßt diese im Zusammenhang mit der Praxis als der Grundlage des Erkennens und stets Synthese mit der Denktätigkeit. Bei der Frage nach den Ursachen solchen Erkenntnisoptimismus des Epikur begreift nun Marx, daß die Kritik der Epikureischen Erkenntnismethode die eine Seite der Angelegenheit ist, daß aber andererseits diese Konzeption eine übergreifende philosophische Bedeutung für das Menschenbild und die Ethik Epikurs besitzt: Denn es geht dem Epikur nicht primär um Wahrheitserkenntnis [137] über äußere Dinge, sondern um ein harmonisches, durch nichts zu störendes Selbstbewußtsein – um Ataraxie, Seelenharmonie, Glückseligkeit. Erkenntniskonzeptionen – das erfaßt Marx – haben also nicht nur eine erkenntnistheoretische Bedeutung, sondern ordnen sich in ein Verständnis vom Menschen bzw. von Gesellschaftlichkeit ein.

Die gleiche Deutung liegt auch dem zweiten Differenzpunkt zugrunde, den Marx herausarbeitet. Er kritisiert Demokrit, weil dieser wohl die empirische Welt aufgrund seiner Lehre von der dunklen Erkenntnis zum Schein herabsetzte, diese aber dennoch zum realen Objekt seiner Studien mache; er verliert sich in empirischen Studien, reist in der Welt umher, verquickt ständig Philosophie mit bloßer Gelehrsamkeit, Vernunftwissen mit Verstandeswissen und gibt so der Philosophie eine „unphilosophische“ Wende. Damit spricht Marx allerdings in diesem harten Urteil einen historisch begründeten Fakt an, nämlich daß tatsächlich in der Philosophie vor Sokrates, Platon und Aristoteles, also noch bei Demokrit, Philosophie und einzelwissenschaftliches Denken nicht klarer unterschieden waren. Epikur aber, meint Marx, ist Verächter der positiven Wissenschaft, Autodidakt zugleich und kaum gereist – er ist nämlich „befriedigt und selig“ in der Philosophie und findet hierin Freiheit und Ataraxie des Menschen. Marx zitiert Epikurs Fragment: „Der Philosophie mußt du dienen, damit dir die wahre Freiheit zu-

³³ Siehe Karl Marx: Hefte zur epikureischen Philosophie. In: MEGA, Bd. IV/1, S. 20/21, 26/27, 30-32.

* Auf S. 135 befindet sich eine „Seite aus den Heften zur epikureischen Philosophie“ als Faksimile.

falle. Nicht zu harren braucht Der, der sich ihr unterwarf und übergab; sogleich wird er emancipiert. Denn dies selbst der Philosophie dienen ist Freiheit.“³⁴

Von daher erklärt sich auch ein dritter Unterschied zwischen beiden Philosophen, den Marx den Unterschied in der Reflexionsform nennt: Demokrit steht auf dem Standpunkt eines streng mechanisch und fatalistisch wirkenden Determinationsgeschehens, einer absoluten Notwendig-[138]keit der Gesetzesabläufe, die keinen Zufall und keine Freiheit einschließt. Dagegen aber wendet sich Epikur, der Philosoph des menschlichen Selbstbewußtseins: „Die *Nothwendigkeit*, die von Einigen als die Allherrscherin eingeführt ist, ist *nicht*, sondern Einiges ist *zufällig*, Anderes hängt von unserer *Willkür* ab ... Es wäre besser, dem Mythos über die Götter zu folgen, als Knecht zu sein der εἰμαρμένη (Heimarmene, Schicksalsnotwendigkeit – M. T.) der Physiker. Denn jener läßt Hoffnung der Erbarmung wegen der Ehre der Götter, diese aber die unerbittliche Nothwendigkeit. Der *Zufall* aber, *nicht Gott*, wie die Menge glaubt, ist anzunehmen.“³⁵ „Es ist ein Unglück, in der Nothwendigkeit zu leben, aber in der Nothwendigkeit zu leben, ist keine Nothwendigkeit. Offen stehen überall zur Freiheit die Wege, viele, kurze, leichte. ... Zu bändigen die Nothwendigkeit selbst, ist gestattet.“³⁶

Es geht also um ein Marx sehr tief berührendes Problem: Wie ist angesichts von Gesetzmäßigkeit und Notwendigkeit Freiheit theoretisch begründbar und praktisch möglich? Wie steht Freiheit zur Notwendigkeit in Beziehung? Oder – erinnern wir uns an den Abituraufsatz – wie kann der einzelne, dessen Verhältnisse einigermaßen schon begonnen haben, ehe er in der Lage ist, sich selbst einen Beruf und Stand zu wählen, seine Persönlichkeit bewahren und seine Ideale realisieren? Aber eben nicht so, daß er sich, wie Epikur, auf sich zurückzieht, auf seine private Glückseligkeit und Ataraxie, sondern so, daß er sich in der Auseinandersetzung mit der Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit bewährt und zum Fortschritt beiträgt!³⁷

[139] Wir wollen dieses Marxsche Motiv hier ruhig vorweg markieren, es durchzieht nun alle weiteren theoretischen Überlegungen bei der Analyse weiterer Differenzpunkte der Demokritischen und Epikureischen Naturphilosophie, und es ist Marx das zentrale Problem bei der Untersuchung des Verhältnisses von Philosophie und Wirklichkeit, denn es geht Marx um die Möglichkeit menschlichen Handelns für den Fortschritt, verbunden mit der Erkenntnis, daß dazu eine tragfähige Philosophie als Mittel der Interpretation der Welt da sein muß.

Freiheit und Notwendigkeit

In einem zweiten Schritt untersucht daher Marx die Freiheitsproblematik in der Epikureischen Philosophie und bewertet ihren Gehalt und ihre Tragfähigkeit kritisch. Er analysiert zu diesem Zweck die Auffassung Epikurs von der Atombewegung. Dies mag verwundern. Was soll denn die Atomlehre, die zur Epikureischen Physik und Kosmologie gehört, mit dem Problem der Freiheit zu tun haben? Aber Marx weist nach, daß das Atom des Epikurs nach dem Modell des menschlichen Individuums gedacht wird, indem er bei Epikur ein im Vergleich zu Demokrit neuartiges Element interpretiert (auf das auch Hegel aufmerksam machte): *die Deklination* (Ausbeugung) oder Abweichung des Atoms von der geraden Linie beim freien Fall. Bei Demokrit, dem Philosophen der strengen Notwendigkeit der Bewegungsabläufe, wird diese Bewegungsmöglichkeit nicht gedacht. Die Atome des Demokrit unterscheiden sich der Gestalt (ihrer unendlich vielen Formen), ihrer Anordnung und Lage nach, sie sind kompakt

³⁴ Zit. in: Karl Marx: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie nebst einem Anhang. In: MEGA, Bd. I/1, S. 27.

³⁵ Zit. in: Ebenda, S. 29.

³⁶ Zit. in: Ebenda.

³⁷ Daß Marx sich auf die abstrakte Einzelheit und damit auf Fichte und Epikur stütze, unterstellen unter anderem Katharina Comoth: Publizistische Elemente der Lehre des jungen Marx. Ein Beitrag zur „Verwirklichung der Philosophie“, Berlin (West) 1970, S. 53/54, 61, 67, 70. – David Mc Lellan: Karl Marx. Leben und Wirken, München 1974, S. 44.

und somit unteilbar. Nicht genau bekannt ist, ob Demokrit ihnen die Schwere als eine Eigenschaft zuschrieb. Diese Atome bewegen sich im leeren Raum auf und ab und treffen sich nach dem Prinzip: Gleiches strebt zu Gleichem. So erklärt [140] Demokrit durch das Treffen und Ineinanderhaken der Atome die Entstehung der Körper – durch Wirbelbildung die Entstehung der Himmelskörper. Epikur knüpft an Demokrit und seine materialistische Welterklärung an, indem er das sogenannte Isonomie-Gesetz formuliert: Nichts kann aus Nichts hervorgehen, nichts kann in Nichts vergehen. Er bringt aber eine Neuerung in die Atomlehre ein. Er faßt die Schwere ausdrücklich als Atomeigenschaft, um einen Erklärungsgrund für den senkrechten Fall als Urbewegung geben zu können, und behauptet überdies, daß die Atome aus eigener Kraft – nicht durch äußerlichen Anstoß, sondern aus innerem Antrieb – von der Linie des freien Falls ausbeugen, daß sie schwingen, vibrieren und sich dabei treffen und die Körper bilden. Epikur kennt somit drei Bewegungen des Atoms: den freien Fall, die Abweichung (Deklation) von der geraden Linie und die Repulsion bzw. Wirbelbildung.

Dieses mittlere Moment interessiert nun Marx besonders, denn er sieht ganz richtig, daß Epikur, der ja zu einer Zeit gar keine physikalische Erklärung der Atombewegung und der Bewegung der Himmelskörper geben konnte, die Deklation *nach dem Modell der menschlichen Willensfreiheit* erklären mußte. Damit aber ist die Notwendigkeit in ihrer Strenge aufgehoben und der Zufall beziehungsweise die Freiheit in die Philosophie eingeführt. Daher werde, so Marx, diese Deklation auch möglichst „unsinnlich“ dargestellt, nämlich weder durch Zeit noch Ort bestimmt; sie ist ohne Ursache.³⁸ Marx weist den Spott anderer Kommentatoren zurück, so des Cicero, der meint, Epikur hätte aus Verlegenheit um eine Erklärung zur Lüge Zuflucht genommen. Dagegen sei Lukrez der einzige, der die Bedeutung dieses Epikureischen Elements in der antiken Atomlehre erkannt habe, denn dieser sieht darin zu Recht ein Durchbrechen der *fati foedera* (der [141] Schicksalsbande). Die Atome des Epikur, schreibt Marx, seien „rein selbstständige Körper, oder vielmehr der Körper, in absoluter Selbstständigkeit gedacht, wie die Himmelskörper. Sie bewegen sich daher auch, wie diese, nicht in geraden, sondern in schrägen Linien“. ³⁹ Dagegen sei die Bewegung des Falls die Bewegung der Unselbstständigkeit. Marx sieht darin die Vereinigung zweier Aristotelischer Prinzipien – der Materialität (der Schwere des Atoms) und der Formbestimmtheit (Aristoteles' Nus – das Formprinzip als Bewegungsprinzip) und deutet damit den Epikur als Schritt über die mechanistische Bewegungslehre des Demokrit hinaus zur Dialektik.

Zwei Momente sind es wesentlich, die in Epikurs Bestimmung der Deklation und in der dadurch ermöglichten Repulsion liegen – zwei Momente, auf die Marx ausdrücklich aufmerksam macht: Einmal wird das Prinzip einer *aktiven* Substanz behauptet, und zum anderen ermöglicht diese Aktivität die Abweichung von der geraden Bahn, das In-Beziehung-Treten der Atome. Marx sieht diese Prinzipien die gesamte Epikureische Philosophie durchziehen, wenn auch jeweils in einer der bestimmten Sphäre entsprechenden Weise: So sei in der Ethik die Ausbeugung des einzelnen vor dem Schmerz und der Verzweiflung, welche die in sich zerrissene Welt erzeugen kann, in der Ataraxie erreicht und damit zugleich die Grundlage der Freundschaft der Menschen, die sich auf diesen philosophischen Standpunkt begeben. In der Beziehung auf den anderen Menschen, im Freundeskreis, realisiert der Mensch somit seine Seelenharmonie und seine Persönlichkeit.

Marx drückt dies in einer stark an Hegel angelehnten Sprache folgendermaßen aus: „Und in Wahrheit: die un-[142]mittelbar seiende Einzelheit ist erst ihrem Begriff nach verwirklicht, in so fern sie sich auf ein Anderes bezieht, das sie selbst ist ... So hört der Mensch erst auf Na-

³⁸ Siehe Karl Marx: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie ... In: MEGA, Bd. I/1, S. 36.

³⁹ Ebenda. Im übrigen kann sich Marx bei der Interpretation des Atoms als Individualität auf Hegel beziehen. (Siehe Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. I, Leipzig 1982, S. 287 ff.)

turproduct zu sein, wenn das Andere, auf das er sich bezieht, keine verschiedene Existenz, sondern selbst ein einzelner Mensch ist ...“⁴⁰

Zusammenfassend vergleicht Marx daher den Epikur mit dem Demokrit hinsichtlich der Atomlehre folgendermaßen: „Bei *Epikur* ist ... die *Atomistik* mit all ihren Widersprüchen als *die Naturwissenschaft des Selbstbewußtseins* ... durchgeführt und vollendet. Dem *Demokrit* dagegen ist das *Atom* nur der *allgemeine objective Ausdruck der empirischen Naturforschung überhaupt*.“⁴¹

Auch hier also wieder das Ergebnis: Epikur ist mehr Philosoph, Demokrit mehr Naturforscher. Marx aber versteht eben unter Philosophie wesentlich die Beschäftigung mit den Problemen der Menschen – das Verhältnis zwischen Gesellschaft und Individuum, zwischen Freiheit der Entscheidung und des Handelns und Gesetzmäßigkeit usw.

Wir werden aber sehen, daß er – im Unterschied zu Epikur – diese Auffassung von Philosophie konsequent mit der Forderung nach streng wissenschaftlicher Erforschung der Gesetzmäßigkeiten in der Natur verbindet. Philosophie und Naturforschung sind aufeinander angewiesen, mehr noch: Philosophie faßt die Naturauffassung einer Zeit zusammen, jedoch haben beide Wissensbereiche unterschiedliche Betrachtungsebenen und Aufgaben.

Von besonderem Interesse ist für Marx die Frage nach dem Verhältnis von Gesellschaft und Individuum. Dies äußert sich in der Gründlichkeit, mit der er in dieser Beziehung Epikurs Auffassung kritisiert. Zwar werden auch bei Epikur die Prinzipien des Selbstbewußtseins und der Atara-[143]xie als Persönlichkeitsmerkmale in Zusammenhang gebracht mit dem In-Beziehung-Treten der Menschen, mit ihrer Gesellschaftlichkeit. Aber dieses Moment ist, wie Marx kritisch vermerkt, bei Epikur unvollständig entwickelt, denn letztlich ist die Ataraxie, der Rückzug auf die eigene Innerlichkeit, der höchste Wert – von der Welt als Ganzes, ihren Kämpfen und Widersprüchen soll „ausgebeugt“ werden. Insofern sei Epikurs Bewußtsein „atomistisch“ wie sein Prinzip.⁴²

Das ist nicht das Ideal des jungen Karl Marx. Solcher Rückzug von den Kämpfen der Welt darf nicht gestattet werden! Wie kann denn der Mensch sein Glück finden, wenn er wie der Nachschmetterling „das Lampenlicht des Privaten“ sucht?⁴³ Für Marx ist Glück erst dort und dann realisierbar, wo der einzelne in die Kämpfe der Zeit eingreift, sich in diesen bewährt und entwickelt, wo er am Fortschritt der Menschheit Anteil hat.

Gegen zwei Auffassungen grenzt sich daher Marx in seiner eigenständigen Wertung der Beziehung von Individuum und Gesellschaft ab: einmal von der Position eines *abstrakt-einzelnen Selbstbewußtseins*, wie er es bei Epikur vorfindet. Allerdings hat dieses Prinzip zunächst das historische Verdienst, sich gegen die entgegengesetzte Position zu wenden: die Behauptung eines *abstrakt-allgemeinen*, eines göttlichen (transzendenten, jenseitigen) Prinzips, nämlich die Anerkennung einer über dem Menschen schwebenden schicksalhaft wirkenden Macht. Insofern ist freilich Epikur, da er mit seiner Betonung der Freiheit des Individuums den Schicksals- und Götterglauben angreift, „der größte griechische Aufklärer“.⁴⁴ Die Götter werden [144] daher von Epikur nur als zwischen den Welten (Intermundien) lebende Wesen anerkannt, die sich um ihrer eigenen Glückseligkeit willen um das Schicksal der Welt gar nicht kümmern.

⁴⁰ Karl Marx: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie nebst einem Anhang. In: ME-GA, Bd. I/1, S. 38/39.

⁴¹ Ebenda, S. 58.

⁴² Siehe ebenda, S. 46.

⁴³ Karl Marx: Hefte zur epikureischen Philosophie. In: MEGA, Bd. IV/1, S. 101.

⁴⁴ Karl Marx: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie nebst einem Anhang. In: ME-GA, Bd. I/1, S. 57.

Aber Epikur vermag bei aller Betonung des menschlichen Selbstbewußtseins als Selbstbestimmungsprinzip das *individuelle Handeln* und die *allgemeine Gesetzmäßigkeit* nicht in dialektische Beziehung zu bringen. Dies ist ein sehr wichtiger Punkt der Marxschen kritischen Wertung und Würdigung zugleich. Denn hier ist – zumindest implizit – schon Kritik des Junghegelianismus angelegt. Zumindest ist Marx hier schon auf anderer Position als Bruno Bauer. Ob ihm das nun bewußt ist oder nicht, ist freilich schwer auszumachen. Man kann Bauers Prinzip des Selbstbewußtseins den gleichen Vorwurf wie Epikur machen und es doch zugleich in diesem Rahmen historisch würdigen. Sowohl den Götterglauben als auch die Hegelsche absolute Vernunft stellt er in Frage, aber von einer philosophischen Position aus, die in der aufklärerischen Funktion des kritischen Individuums das Allheilmittel gegen die Religion sieht. Es ist Rebellion gegen Schicksals- und Götterglauben und auch gegen einen Geschichtsverlauf, wo Entfremdung der Menschen in Praxis und Bewußtsein herrschen. Aber wenn die Religionsüberwindung als Sache einzelner Kritiker und die bisherige Geschichte als „verfehlt“ und nicht als gesetzmäßiger und notwendiger Prozeß gedeutet wird, der in sich selbst die Bedingungen seiner Umwälzung trägt, dann bleibt diese Rebellion praktisch ohnmächtig.

Die Mittel und Methoden des Kampfes und der Auseinandersetzung sind also keineswegs gleichgültig für den Erfolg. Das zeigt Marx an der letztlich untauglichen Methode, die Epikur in Ablehnung des Schicksals- und Götterglaubens in der Kosmogonie, besonders in seiner Theorie über die Meteore, anwendet. Epikur sieht in den Meteoren, in der scheinbaren Willkür ihrer Bewegung, [145] ihrem Aufleuchten und Verschwinden das Typische der Himmelskörper überhaupt: ihre Vergänglichkeit. Er wendet sich damit gegen den traditionellen Götterglauben der Antike, wonach die Himmelskörper als ewige Gottheiten über die Menschen gesetzt sind. Soweit ist dieser Denkansatz großartig, und Marx würdigt ihn so auch.

Aber Marx kann nicht akzeptieren, daß Epikur in einem Brief an Pythokles mehrmals betont: *Jede* Erklärung für dieses Naturgeschehen genüge, sei nur der Mythos (der Göttergedanke) entfernt; mehr noch, wenn man nur eine Erklärungsweise für die Meteore bevorzuge, so ver falle man in die eiteln Kunststücke der Astrologen und werfe sich wieder dem Mythos in die Arme. Man solle sich vielmehr an der Erscheinung und sinnlichen Wahrnehmung orientieren, und diese ist wechselhaft: Habe man also nur *eine* Erklärungsweise – auch wenn sie aus einer allgemeinen Gesetzmäßigkeit folge –, so sei das gefährlich für die Ataraxie des Individuums, werde doch damit wieder ein „Schicksal“ als für die Menschen beherrschend behauptet. Das einzelne Selbstbewußtsein „ruft sich als das wahre Princip aus, und befeindet die selbständig gewordene Natur“⁴⁵, kritisiert Marx. „Und nicht nur gegen die Astrologie, gegen die Astronomie selbst, gegen das ewige Gesetz und die Vernunft im Himmelssystem kämpft er an.“⁴⁶ Er behandle jede Wissenschaft mit grenzenloser Nonchalance.

Marx weist darauf hin, daß natürlich die Ataraxie des Individuums bzw. des Atoms als Sinnbild des Individuums gar nicht gerettet werden kann – nicht einmal seine Existenz! –, wenn Naturgesetze nicht beachtet und gekannt werden. Dies ist übrigens eine Passage, in der sich zeigt, wie sehr Marx philosophisches Selbstbewußtsein mit naturwissenschaftlicher Exaktheit verbunden wissen will. Man kann das philosophische Prinzip nicht gegen die [146] Naturwissenschaft setzen, und man kann das Naturgesetz nicht als aufgehoben erklären, um die Seelenruhe des Individuums zu retten; denn das Naturgesetz ist die Grundlage der individuellen Existenz – ein den Materialismus vorbereitender Gedanke! Marx wird sich hier bewußt, daß eine tragfähige Gesellschaftsauffassung einer tragfähigen Haltung zur Naturerkenntnis bedarf, da Natur und Gesellschaft in ihren Gesetzmäßigkeiten vermittelt sind. Daß dabei die Natur als eine „Macht“ über den Menschen und als unabhängig vom Menschen existent von Marx durchaus anerkannt wird, daß die „zölestischen Systeme“ in ihren Gesetzmäßigkeiten auf sich

⁴⁵ Ebenda, S. 56.

⁴⁶ Ebenda, S. 55.

selbst beruhen und die Menschen in diese eingeordnet und auf die Beachtung der Naturgesetzmäßigkeiten bei Strafe ihres Untergangs angewiesen sind, ist für Marx eine Selbstverständlichkeit.⁴⁷ Deshalb seine Polemik gegen Epikur.

Die Zerstörung der Himmelskörper bedeutet auch die Zerstörung des Atoms, das ja nicht in abstrakter Einzelheit existiert, sondern nur in Verbindung mit anderen Atomen reales Dasein aufweisen kann. Aber Epikur, der die Atome zum unsterblichen Fundament der Natur erklärte, [147] zieht sie nun in die irdische Vergänglichkeit hinab. „Dies ist sein größter Widerspruch.“⁴⁸ Epikurs „jede Erklärung genügt“ ist also nicht nur theoretisch fragwürdig, sondern sogar praktisch verhängnisvoll für das Individuum, wenn es die Gesetzmäßigkeit nicht kennt und beachtet. „Die abstrakte Einzelheit ist die Freiheit vom Dasein, nicht die Freiheit im Dasein. Sie vermag nicht, im Licht des Daseins zu leuchten.“⁴⁹ Hier ringt Marx um ein tiefes dialektisches Verständnis der Beziehung von Freiheit und Notwendigkeit, von individuellem Handeln und allgemeinen gesellschaftlichen und Naturgesetzen. Er verbindet damit eine gründlichere Aufhebung der Hegelschen Dialektik, als dies bei den Junghegelianern der Fall ist.

Wie halten wir linken Hegelianer es nun mit Hegel?

Diese Frage und auch die Frage nach der Berechtigung einer derartigen Analogie zwischen nacharistotelischer und nachhegelscher Philosophie stellt sich Marx im fünften Heft zur Epikureischen Philosophie, und sie beschäftigen ihn auch in den Anmerkungen zur Dissertation. Marx hält diese Analogie deshalb für möglich und zugleich praktisch wichtig für das Selbstverständnis in seiner Zeit, weil es sich beide Male um die Situation der Philosophie in einer geschichtlichen Phase handelt, in der alte gesellschaftliche Formen überwunden werden und zu neuen Formen übergegangen werden muß. Beide Male tritt die alte Welt als in sich zerrissener („dirimierter“) Zustand in das Bewußtsein genialer Philosophen wie Aristoteles und [148] Hegel; sie schöpfen aus dem Studium dieser widersprüchlichen Welt den inhaltlichen Reichtum ihrer Systeme, schirmen aber durch die Systemkonstruktion ihre geistige Welt gegen die Wirklichkeit ab. Diese Systeme bezeichnet Marx als Knotenpunkte der philosophischen Entwicklung und der Wirklichkeit selbst.

Und beide Male werden nun durch die fortschreitende Widersprüchlichkeit und Auflösung der alten Welt auch diese „totalen geistigen Welten“ in Frage gestellt: die nacharistotelische und die nachhegelsche Philosophie spalten sich in verschiedene Richtungen auf, die sich gegen das System wenden. „Indem die Philosophie zu einer vollendeten totalen Welt sich abgeschlossen hat, die Bestimmtheit dieser Totalität ist bedingt durch ihre Entwicklung überhaupt, wie sie die Bedingung der Form ist, die ihr Umschlagen in ein praktisches Verhältniß zur Wirklichkeit annimmt, so ist also die Totalität der Welt überhaupt dirimiert in sich selbst und zwar ist diese Direktion auf die Spitze getrieben, denn die geistige Essenz ist frei geworden, zur Allgemeinheit bereichert ... Die Direktion der Welt ist erst total, wenn ihre Seiten Totali-

⁴⁷ Peter Ruben geht in seinem zweifellos wichtige Differenzen zwischen Marx und Hegel skizzierenden Aufsatz „Natur und Naturwissenschaften in der Entstehung der marxistischen Philosophie“ meines Erachtens zu weit, wenn er meint, in diesen Denkelementen direkte materialistische Ansätze zu finden. Es darf nicht übersehen werden, daß auch Kant, Schelling und Hegel im Rahmen ihrer idealistischen Systeme die Abhängigkeit der Menschen von der Natur voll akzeptieren und auf der Höhe der Naturwissenschaften ihrer Zeit standen. Es ist auch zu überlegen, ob es nicht methodisch einfach zu eng ist und auf einem vormarxischen Materialismusverständnis beruht, wenn man die den neuartigen Materialismus vorbereitenden Gedanken nur oder wesentlich in dieser Frage suchen will, anstatt auch auf gesellschafts- und geschichtsphilosophischer Ebene. (Siehe Peter Ruben: Natur und Naturwissenschaften in der Entstehung der marxistischen Philosophie. In: Naturphilosophie – von der Spekulation zur Wissenschaft, Berlin 1969, S. 246/247.)

⁴⁸ Karl Marx: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie nebst einem Anhang. In: ME-GA, Bd. I/1, S. 66-69.

⁴⁹ Ebenda, S. 47.

täten sind. Die Welt ist also eine zerrissene, die einer in sich totalen Philosophie gegenübertritt.⁵⁰

Mit anderen Worten, in einer Umbruchperiode der Geschichte findet Philosophie die Bedingungen vor, durch die reichhaltige Reflexion der vielfältigen widersprüchlichen Prozesse sich als eine totale und zugleich sehr konkretes Wissen einschließende Gedankenwelt zu gestalten. Dies ist ein höchst wichtiger Gedanke, der Marx' tiefes Hegelverständnis beweist und in dem sich auch Epoche-Bewußtsein ausdrückt. Es wird hier im allgemeinen schon [149] richtig gesehen, unter welchen gesellschaftlichen Bedingungen dieses enzyklopädische philosophische System entstanden war: als geistiges Produkt der Verarbeitung der Erfahrungen und Prozesse der bürgerlichen Gesellschaft nach der Französischen Revolution. Daher sei es auch bloße Ignoranz „der Hegelschüler“ (so auch einiger Junghegelianer), wenn sie dem Meister bloße „Accommodation“ (Anpassung an politische Meinungen und Zustände) vorwerfen, indem sie seine Mängel kritisieren und in ihrer eigenen Philosophie überwinden wollen.⁵¹

Sie erklären seine Positionen damit nur „moralisch“, das heißt, sie bewerten sie nur als subjektive, zufällige Meinung, anstatt zu begreifen, daß das System, welches sie als ein fertiges Resultat aufnehmen, für Hegel eine „werdende Wissenschaft“ war. Sie verfallen damit selbst in die Einseitigkeiten und Fehler, die sie an Hegel kritisieren. Allerdings betont Marx, daß so ein ungeduldiges, bloß anklagendes und moralisierendes Verhalten zu einem historisch zu überwindenden System sich zunächst auch notwendig als erster Schritt beim Sprengen dieses Systems ergibt und im „Übergang von der Disziplin zur Freiheit“ verständlich sei. Um so mehr ist aber Marx selbst zu bewundern, der diese Mängel der Hegelschüler schon in dieser frühen Phase seines Ringens um eigene weltanschauliche Positionen erkennt. Marx fordert ein gründliches und behutsames Umgehen mit dem überlieferten Ideenmaterial, aber auch zugleich ein wirklich kritisches. Denn eine gründlichere Kritik verwirft nicht nur, sie erklärt vielmehr die zu überwindenden Mängel einer Philosophie aus dem Prinzip dieser Philosophie selbst und damit aus ihrem Erkenntnisprozeß als Widerspiegelung der gesellschaftlichen Wirklichkeit. So muß die Systemform der Hegelschen Philosophie, die den nachfolgenden Philo-[150]sophen als fertiges Resultat entgegentritt, als Ergebnis der Arbeit des Philosophen am System erklärt werden – das heißt, die *Form*, wie Marx es nennt, muß als *gewordene* untersucht werden. Wir hatten schon gesehen, daß Hegels Systemform mit dem Bemühen um Aufrechterhalten der Ideale der bürgerlichen Bewegung ganz wesentlich zusammenhing. Eine konkretere Analyse konnte Marx freilich erst später, ab 1843, beim Übergang zum Materialismus leisten. Wichtig ist aber, daß er diese Ansprüche stellt. In dieser frühen Phase unterscheidet er jedoch auch schon die Form von dem realen Inhalt, in dem die Wirklichkeit konkret widergespiegelt wird, ohne freilich den Idealismus der Hegelschen Philosophie schon zu kritisieren.

Die Aufsprengung des Hegelschen Systems durch die nachfolgende Philosophie versteht Marx als eine gesellschaftliche Notwendigkeit, denn sie ist durch die Entwicklung der Wirklichkeit selbst bedingt. „... wie Prometheus, der das Feuer vom Himmel gestohlen, Häuser zu bauen und auf der Erde sich anzusiedeln anfängt, so wendet sich die Philosophie, die zur Welt sich erweitert hat, sich gegen die erscheinende Welt. So jetzt die Hegelsche.“⁵²

Jedoch kann die Philosophie die Chance der Geschichte in solchen Umbruchsituationen auch verspielen: „Auch dürfen wir nicht vergessen, daß die Zeit, die solchen Catastrophen folgt,

⁵⁰ Karl Marx: Hefte zur epikureischen Philosophie. In: MEGA, Bd. IV/1, S. 100. Cornus Interpretation, Marx sei der Auffassung gewesen, daß Hegels totales geistiges System einer vernunftgemäßen Welt entspreche, teile ich in diesem Punkt nicht. (Siehe auch: Auguste Cornu, Bd. 1, S. 167.)

⁵¹ Siehe Karl Marx: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie nebst einem Anhang. In: MEGA, Bd. I/1, S. 66-69.

⁵² Karl Marx: Hefte zur epikureischen Philosophie. In: MEGA, Bd. IV/1, S. 99.

eine eiserne ist, glücklich, wenn Titanenkämpfe sie bezeichnen, bejammernswert, wenn sie den Nachhinkenden Jahrhunderten grosser Kunstepochen gleicht ... Titanenartig sind aber die Zeiten, die einer in sich totalen Philosophie und ihren subjektiven Entwicklungsformen folgen, denn Riesenhaft ist der Zwiespalt, der ihre Einheit ist.“⁵³

Philosophie muß also Philosophie der Tat werden, in die [151] Kämpfe der Zeit eingreifen. Sie muß aber auch den Ansprüchen dieser Kämpfe inhaltlich genügen, sie muß sich der Erkenntnis der widersprüchlichen Wirklichkeit bewußt widmen, ohne sich wieder als ideales System davon abgrenzen zu wollen. Es wird also ein neuer Typ von Philosophie verlangt – eine Philosophie der revolutionären Tat als auch der revolutionären Methode des Erkennens der Wirklichkeit; – eine Philosophie, die sich in dieser praktischen und theoretischen Wechselbeziehung zur gesellschaftlichen Wirklichkeit ständig selbstkritisch überprüft und somit bewährt, die selbst *Prozeß* ist und kein abgeschlossenes System „absoluten Wissens“.

„Was innerliches Licht war“, schreibt Marx, „wird zur verzehrenden Flamme, die sich nach außen wendet. So ergibt sich die Konsequenz, daß das Philosophisch-werden der Welt zugleich ein Weltlich-werden der Philosophie, daß ihre Verwirklichung zugleich ihr Verlust ist...“⁵⁴

Sie wird also selbst Mängel erleiden, stets „unvollkommen“ sein, wenn sie sich als theoretische Waffe zur Veränderung der Welt versteht. Sie gibt den Anspruch auf, ein System „absoluter Wahrheit“ zu sein, aber sie ist damit natürlich nicht „unsystematisch“. Sie gewinnt vielmehr ihre Fragestellungen und Anregungen für die theoretische Lösung der Probleme aus der ständigen aktiven Auseinandersetzung mit der Welt, denn sie wird „Anleitung zum Handeln“, wie Lenin später für den herausgebildeten Marxismus betont. Ihre innere Systematik, der theoretische Begründungszusammenhang ihres Aussagengefüges muß der objektiven „Logik“ dieses Gegenstandes der Philosophie und auch ihrer gesellschaftsbezogenen Funktion entsprechen. Diese sehr komplizierten Fragen stellte sich Marx freilich erst zu einem späteren Zeitpunkt, als er [152] die großartige historisch-materialistische Hypothese als Leitfaden einer wissenschaftlichen Geschichtsauffassung gemeinsam mit Engels konkret ausarbeitete.

Obwohl Marx in dieser Entwicklungsphase noch keine konkreten politischen Erfahrungen besaß, verfolgte er doch schon politische Absichten und hatte ein politisch motiviertes Programm für seine eigene theoretische Arbeit in einer freilich noch abstrakten Weise formuliert – ein Programm, in welchem er den geistigen Kämpfen primäre Bedeutung beimißt. Er empfindet sich selbst als Junghegelianer. In dieser Richtung glaubt er die Chance zu erkennen, daß Philosophie eine solche revolutionäre Entwicklung nimmt. Er unterscheidet daher diese Richtung als die „liberale“ (freiheitliche) Partei von der sogenannten positiven Philosophie, einer Art Theosophie (einer Verquickung von Philosophie und Theologie, welche die Religion als höchstes Selbstbewußtsein setzte). Diese Richtung ist an Namen wie Immanuel Hermann Fichte (den Sohn Johann Gottlieb Fichtes), Christian Hermann Weisse und Franz Xaver von Baader geknüpft. Von dieser Richtung meint Marx, daß sie es zu keinem realen Inhalt und Fortschritt bringe.⁵⁵

Marx schätzte die Junghegelianer hoch – hat er doch selbst Wesentliches zur Formierung einer „Philosophie des Selbstbewußtseins“ beigetragen. Marx jedoch pauschal als Junghegelianer einzuordnen ist aufgrund seiner Selbstständigkeit ebenso problematisch, wie ihn als Hegelianer zu bezeichnen.⁵⁶ Einerseits ist er „näher bei Hegel“ als Bruno Bauer, aber andererseits geht er doch schon sehr selbständig und kritisch mit dem von Hegel gebotenen Ideen- und

⁵³ Ebenda, S. 101.

⁵⁴ Karl Marx: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie nebst einem Anhang. In: ME-GA, Bd. I/1, S. 68.

⁵⁵ Siehe ebenda, S. 69.

⁵⁶ Als unkritischer Hegelianer wird Marx im Grunde gewertet bei Rolf Sannwald: Marx und die Antike, Einsiedeln 1956, S. 43, 83. – Dagegen wird Marx als Schüler Bauers dargestellt bei David Mc Lellan: Karl Marx, S. 87.

Methodenmaterial um. In der Selbständigkeit [153] seiner Denkansätze und -methoden in dieser Phase finden wir schon Keime für die spätere Entwicklung.

Einige dieser Ansätze haben wir bereits aufgewiesen. Untersuchen wir noch einen letzten Problemkreis der Doktordissertation unter diesem Aspekt: die Stellung zur Religion.

Kritik der Religion und Kritik der bisherigen Religionskritik

Für Marx war das Religionsproblem zweifellos ein sehr wichtiges weltanschauliches Problem, aber er geht nicht schlechthin von der Religionskritik aus, sondern ordnet diese seiner umfassenden geschichts- und gesellschaftsphilosophischen Fragestellung unter. Mehr noch als das Verhältnis der Religion zur geschichtlichen Wirklichkeit beschäftigt ihn das Verhältnis von Philosophie und Wirklichkeit, da Philosophie die „Vernunft“, das Selbstbewußtsein repräsentiert, Religion für ihn aber „Unvernunft“ ist. Erst mit der Analyse der Beziehung von Philosophie und Wirklichkeit kann nach Marx' Meinung das Verhältnis zur Religion richtig bestimmt werden. Von dieser umfassenden Sicht her kritisiert daher Marx nicht nur die Religion, sondern er kritisiert in diesem Zusammenhang auch die ihm vorliegenden Formen von Religionskritik, um seine eigene Position davon abheben zu können. Ihm geht es nämlich vorrangig um eine hinreichende Erklärung der gesellschaftlichen Ursachen und der gesellschaftlichen Wirksamkeit der Religion als entfremdetes Bewußtsein. Kritikwürdig sind ihm deshalb sowohl solche philosophischen Positionen, welche wieder zu einer Rechtfertigung der Religion beitragen, als auch solche Kritik der Religion, die abstrakte Verneinung ist ohne Erklärung der *sozialen* Wirksamkeit des Phänomens Religion. Freilich müssen wir beachten, daß Marx zu diesem Zeitpunkt selbst das Pro-[154]blem der sozialökonomischen Grundlagen der Religion noch nicht wissenschaftlich lösen konnte. Dazu bedurfte es einer materialistischen Umkehrung der Gesellschaftsauffassung – und dies geschieht eben erst ab 1843. Daher gibt es auch erst ab 1843 einen tragfähigen theoretischen Ansatz für eine wissenschaftliche Religionskritik. Es ist aber schon sehr wichtig für eine neue Stellung dieser Frage gewesen, daß Marx 1839/1840 die bisherigen Religionskritiken derart hinterfragt. Dies sahen wir bereits in der Kritik an Epikur in der Deutung der Meteorenbewegung.

In den Anmerkungen im Anhang zu seiner Dissertation setzt sich Marx unter anderem mit Immanuel Kants Kritik der Gottesbeweise in dessen „Kritik der reinen Vernunft“ auseinander. Kant hatte dort herausgearbeitet, daß alle sogenannten ontologischen Gottesbeweise (die Versuche, die Existenz Gottes zu beweisen) auf unbewiesenen Voraussetzungen beruhen. Schon im Mittelalter hatte Anselm von Canterbury formallogisch von der Behauptung der Allmacht Gottes auf seine Existenz geschlossen – denn zu einem allmächtigen Wesen gehöre seine Existenz. Ein analoger Gottesbeweis findet sich auch in der Philosophie René Descartes'. Kant wies nun nach, daß Denkgrund (bzw. Denkmöglichkeit) und Realgrund eines Gegenstandes nicht dasselbe sind: Denn man kann sich ein allmächtiges Wesen wohl denken, aber die Existenz dieses Wesens ist kein logisches Prädikat, das man aus der bloß gedachten Prämisse begründen könne. Das Dasein eines Dinges werde durch Erfahrbarkeit verbürgt – von Gott aber könne es keine Erfahrung geben. Dies sei dasselbe, als wenn man sich einhundert Taler zu besitzen, aber deshalb hat man sie noch lange nicht zur Verfügung. Kants Schlußfolgerung: Weder formallogisch noch durch Erfahrung ist die Existenz Gottes nachweisbar, aber auch nicht widerlegbar. Der Gegenstand Gott entzieht sich unserem Erkenntnisvermögen. Interessant ist [155] allerdings, daß Kant in seiner Moralphilosophie nachzuweisen versucht, daß wir den Gedanken *Gott* aus moralischem Bedürfnis selbst bilden, daß er ein von Menschen produziertes Ideal sei.⁵⁷ Dieser Gedankengang bereitet in gewisser Beziehung die

⁵⁷ Siehe zu Kants Religionskritik: Immanuel Kant: Schriften zur Religion. Herausgegeben und eingeleitet von Martina Thom, Berlin 1981. – Martina Thom: Ideologie und Erkenntnistheorie. Untersuchung am Beispiel der Entstehung des Kritizismus und Transzendentalismus Immanuel Kants, Berlin 1980, S. 121-138.

junghegelianischen und Feuerbachschen Nachweise mit vor, daß Religion von Menschen produziertes Bewußtsein sei. Marx berücksichtigt nur die erkenntnistheoretische Widerlegung der Gottesbeweise durch Kant und findet diese zu Recht einseitig und wenig befriedigend. Er wendet dagegen ein, daß damit die gesellschaftliche Macht der Religion im Leben der Völker nicht erklärt sei, denn der alte Gottesbeweis besage nur, daß, wenn ich mir Gott wirklich vorstelle, er auch eine wirkliche Vorstellung für mich ist, von der ich überzeugt bin, an die ich glaube. Die Macht der eingebildeten Götter im Denken der Völker ist groß; sie beherrschen ihr Bewußtsein und ihre Lebensformen weitgehend, und zwar so sehr, daß jedem Volke nur seine eigenen Götter gelten, nicht aber die der anderen Völker. „Hat nicht der alte Moloch geherrscht?“, fragt Marx, „war nicht der delphische Apollo eine wirkliche Macht im Leben der Griechen? Hier heißt auch Kants Kritik nichts. Wenn jemand sich vorstellt, hundert Thaler zu besitzen, wenn diese Vorstellung ihm keine beliebige, subjektive ist, wenn er an sie glaubt, so haben ihm die hundert eingebildeten Thaler denselben Werth, wie hundert wirkliche. Er wird z. B. Schulden auf seine Einbildung machen, sie wird wirken, wie die ganze Menschheit Schulden auf ihre Götter gemacht hat.“⁵⁸

[156] Die Göttervorstellungen als allgemeine Vorstellungen und geistig herrschende Mächte im Leben der Völker müssen also ernst genommen und ihr Ursprung und ihre Wirkungsbedingungen untersucht werden. Daß dieser Ursprung im Menschen selbst, in der Art seiner Bewußtseinsproduktion liegt, daß Gott keine *transzendente*, jenseitige Existenz, sondern eben nur Existenz vermittelt unserer Einbildungen hat – das habe schon der junge Schelling gesehen, der den Willen zur Religiosität als „schwache Vernunft“, das heißt als Ausdruck einer Ablehnung, „vernünftig denken zu wollen“, bezeichnete. „Es wäre dem Herren Schelling überhaupt zu rathen, seiner ersten Schriften sich wieder zu besinnen“, meint Marx, dabei auf den Versuch des älteren Schelling anspielend, Religion und Philosophie zu versöhnen und eine „Philosophie der Offenbarung“ zu kreieren.⁵⁹ Auch Hegels Verhältnis zur Religion sieht Marx kritisch. Dieser habe die Beweise vom Dasein Gottes „sämmlich umgedreht, d. h. verworfen, um sie zu rechtfertigen“⁶⁰, denn er denkt Gott als das Absolute und das Absolute als Gott, wenn auch nicht als Person, sondern als geistiges Prinzip. Dieses göttlich-geistige Prinzip fungiert ihm aber als Schöpfer der Welt, wenn er diese „Schöpfung“ auch mit dem gesetzmäßigen Prozeß gleichsetzt und sie nicht als zufälligen Willensakt eines personifizierten Gottes auffaßt.

Marx richtet also das Augenmerk auf das Problem der gesellschaftlichen Entstehungs- und Wirkungsbedingungen von Religion. Er knüpft damit an die junghegelianische Religionskritik an, akzentuiert aber schon hinsichtlich der Methode von Religionskritik den Vorrang einer komplexen Untersuchung der gesellschaftlichen Zustände, die zu solchem entfremdeten Bewußtsein führen. Diese Denkrichtung wird freilich erst später voll entwickelt. Sie ist aber der junghegelianischen Methode in der Perspek-[157]tive überlegen, welche sich wesentlich auf die Analyse der religiösen Bewußtseinserscheinungen selbst (z. B. durch Bibelkritik) orientiert und den sozialen Grund der Religion behauptet, jedoch nicht zum Ausgangspunkt der Untersuchung nimmt. Wir werden sehen, daß auch Feuerbachs Methode in dieser Beziehung einseitig ist.

In einer weiteren Bestimmung schließt sich Marx dem Junghegelianismus an, kommt allerdings auch hierin zu eigenständigen Überlegungen: in der Unterscheidung von Philosophie und Religion. Er betont, daß religiöses Bewußtsein unvernünftiges Bewußtsein ist, das einer unvernünftigen Welt entspringt, und sieht in der Philosophie im Gegensatz dazu die menschliche Vernunft kulminieren. So notiert er, „weil eine unvernünftige Welt ist, ist Gott.“⁶¹ „Was

⁵⁸ Karl Marx: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie nebst einem Anhang. In: ME-GA, Bd. I/1, S. 90.

⁵⁹ Siehe ebenda, S. 89.

⁶⁰ Ebenda, S. 90.

⁶¹ Ebenda, S. 91.

ein bestimmtes Land für bestimmte Götter aus der Fremde, das ist das Land der Vernunft für Gott überhaupt, eine Gegend, in der seine Existenz aufhört.“⁶² Er zitiert zustimmend aus Schellings „Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kritizismus“, wo dieser auch darauf verweist, daß Philosophie, die auf die menschliche Vernunft und ihre Autonomie baut, die damit diese Vernunft zum höchsten Prinzip erhebt (wie etwa die Kantsche Philosophie), in sich widersprüchlich wird, wenn sie dennoch die Idee Gottes voraussetzt. „Wenn ihr die *Idee* eines *objektiven Gottes* voraussetzt“, heißt es in dem Zitat, „wie könnt ihr von *Gesetzen* sprechen, die die *Vernunft aus sich selbst* hervorbringt, da doch *Autonomie* allein einem *absolut freien Wesen* zukommen kann?“⁶³ Diesen Gedanken verwendet Marx übrigens Anfang des Jahres 1842 in seinem ersten großen politischen Artikel „Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion“ (der aber erst 1843 in Ruges „Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik“ in Zürich erschien). Dort ver-[158]weist Marx auf die ethischen Auffassungen der klassischen deutschen Philosophie, die von der Selbstentscheidungs- und Selbstgesetzgebungsfähigkeit der menschlichen Vernunft ausgeht, und zeigt die Unvereinbarkeit dieser Auffassung mit der Religion: „Die unabhängige Moral beleidigt die allgemeinen Grundsätze der Religion und die besondern Begriffe der Religion sind der Moral zuwider. Die Moral erkennt nur ihre eigne allgemeine und vernünftige Religion und die Religion nur ihre besondere positive Moral.“⁶⁴ Von diesen unvereinbaren Standpunkten aus müsse daher die Religion die „intellektuellen Heroen der Moral“, wie etwa Kant, Fichte, Spinoza, als irreligiös verwerfen. „Alle diese Moralisten gehen von einem principiellen Widerspruch zwischen Moral und Religion aus, denn die *Moral* ruhe auf der *Autonomie*, die *Religion* auf der *Heteronomie* (Fremdbestimmung, nämlich der durch Gott – *M. T.*) des menschlichen Geistes.“⁶⁵ In der Tat haben Kant und Fichte Gott nur als vom Menschen zur zusätzlichen moralischen Stütze produziertes Ideal anerkannt, nicht als objektiv existierenden Gesetzgeber des Menschen. Denn wo blieben dann Freiheit, Selbstverantwortung und Selbstbestimmung des Menschen? Der Mensch wäre dann „Marionette“ oder vergleichbar mit einem aufgezogenen und mechanisch ablaufenden Bratenwender, meint Kant.⁶⁶ Und Spinoza erklärt die jüdische Religion aus höchst irdischen Gründen – als Moralkodex zur Stütze des jüdischen Reiches.⁶⁷

Das Verhältnis von Philosophie als Vernunftprodukt und Religion als Produkt der Unvernunft, entspringend einer „unvernünftigen Welt“, beschäftigte Marx schon [159] ausführlicher in den Heften zu Epikur, und zwar auch im Zusammenhang mit Platons und Sokrates' Philosophie. Im Heft 5 findet sich eine Auseinandersetzung mit einem Buch des Tübinger Theologie-Professors Ferdinand Christian Baur „Das Christliche im Platonismus oder Sokrates und Christus. Eine religionsphilosophische Untersuchung“ (1837). Baur vertritt hier die Meinung, daß in der Philosophie des Sokrates, des Lehrers von Platon, und in Platons Philosophie selbst das Christentum in Elementen vorgebildet sei. Nun haben in der Tat sich später Kirchenväter wie Origenes aus Alexandria und der Mitbegründer des Neuplatonismus, Herennios, auf Platon und seine Lehre von der objektiven göttlichen Ideenwelt berufen. Jedoch, so bemerkt Marx zu Recht, „– hiesse es ... viel richtiger, daß Platonische Elemente im Christentum, als christliche im Platon sich finden“.⁶⁸ Marx betont wiederholt, daß Sokrates und Platon Philosophen waren und keine Lehrer der Religion.⁶⁹ Eine Gleichsetzung mit Christus ist daher unhistorisch und unzulässig. Da Platon die „griechische Substantialität“ (nämlich das allgemeine Staatsprinzip) gegen die Subjektivität (das Recht des Individuums) vertreten habe, denn

⁶² Ebenda, S. 90.

⁶³ Zit. in: Ebenda, S. 91.

⁶⁴ Karl Marx: Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion. In: MEGA, Bd. I/1, S. 106.

⁶⁵ Ebenda, S. 106/107.

⁶⁶ Siehe Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft, Leipzig 1983, S. 122/123, 118.

⁶⁷ Siehe Baruch Spinoza: Der theologisch-politische Traktat, Leipzig o. J.

⁶⁸ Karl Marx Hefte zur epikureischen Philosophie. In: MEGA, Bd. IV/1, S. 103.

⁶⁹ Siehe ebenda, S. 102-105.

Platon will mit seiner Staatsutopie den einzelnen in eine dauerhafte Ordnung strikt einordnen, „so steht ja grade Plato Christus schnurstracks gegenüber, da Christus das Moment der Subjektivität gegen den bestehenden Staat geltend machte, den er als ein nur Weltliches und so Unheiliges bezeichnete“. ⁷⁰ Marx meint damit die ursprüngliche Intention des Christentums, das sich gegen die herrschende Theokratie und die erstarrte jüdische Religion wandte und auf die moralischen Rechte und Werte jedes Menschen und seine unmittelbaren Beziehungen zu Gott orientierte. Da aber das Christentum [160] selbst einen historischen Wandel erfuhr, zunehmend dogmatisiert und institutionalisiert wurde und auf ein imaginäres Jenseits orientierte, ist es der Philosophie entgegengesetzt.

Freilich sieht Marx auch Berührungspunkte zwischen Platons Philosophie und dem Christentum. Platon will zur Begründung seiner Staatsauffassung ewige Werte und Wahrheiten begründen und behauptet deshalb, daß es eine jenseitige Welt von Ideen bzw. Werten gebe, welche die eigentliche Welt sei, während die empirische Welt der Menschen nur ein Abglanz davon sei, eine Schattenwelt. Er entwickelt also, wie Marx sagt, eine „Philosophie der Transzendenz“, und er verdoppelt die Welt. Deshalb kann er auch zwischen dieser Welt der Ideen und der empirischen Welt nicht wirklich vermitteln, und er verwendet mythologische Gleichnisse, wenn er zur „positiven Auslegung des Absoluten“ (der Ideenwelt), nämlich seines Zusammenhanges mit der empirischen Welt, schreitet. Platon verwendet beispielsweise Mythos der Wiedererinnerung der Seele an die Ideenwelt, der sie ursprünglich entstammte, um die Erkenntnis der Wahrheit zu erklären.

So finden sich in der subjektiven Form der Platonischen Philosophie Anklänge an die christliche Religion, mehr als in jeder anderen Philosophie des Altertums. Marx betont aber: Anklänge in der *subjektiven* Form, dem *Systemgedanken* einer transzendenten Ideenwelt und der *Methode der Mythologisierung*, aber *nicht dem realen Inhalt und der historischen Funktion nach*.⁷¹ Primär ist für die Bewertung und historische Einordnung des Platon vielmehr, daß er eben Philosoph ist und kein Glaubenslehrer,⁷² denn er setzt seine Philosophie gegen die Religion seiner Zeit, und er repräsentiert ein grundsätzlich anderes Welt- und Volksbewußtsein als das spätere Christentum. Es hat aber der hochstilisierte Idealismus, der von Platon mit ausge-[161]sprochenem Sendungsbewußtsein vertreten wird, was sich auch in der Überzeugtheit von der Wahrhaftigkeit und Funktionstüchtigkeit seines Staatsideals ausdrückt, etwas quasi Religiöses an sich: „Einer seits könnte man den Ausspruch Baur's acceptiren, daß keine Philosophie des Alterthums mehr den Charakter der Religion an sich trägt, als die Platonische. Allein die Bedeutung wäre nur die, daß kein Philosoph die Philosophie mit mehr religiöser Begeisterung gelehrt habe, daß keinem die Philosophie mehr die Bestimmtheit und die Form gleichsam eines religiösen Kultus hatte.“⁷³

Bei Platon sei sogar der Gegensatz zur Religion deutlich wie in keiner anderen Philosophie ausgesprochen, weil hier die Philosophie in der Bestimmung der Religion erscheine.⁷⁴ So werden Aufgaben wie die Erlösung der Seele aus der „empirischen Verschränkung“ (das heißt ihrer Verbindung mit der Materialität), ihre Hinwendung zur Ideenschau als Aufgaben der

⁷⁰ Ebenda, S. 103.

⁷¹ Siehe ebenda, S. 104-106.

⁷² Siehe ebenda, S. 105.

⁷³ Ebenda, S. 104. Diese Differenzierung zwischen religiösen Lehrer und Philosophen findet sich auch in Feuerbachs „Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie“ (1837), die Marx – ebenso wie die „Geschichte der neuem Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedict Spinoza“ – offensichtlich zum Studium herangezogen hat. Feuerbach betont hier, daß Leibniz nur insofern religiöser Philosoph sei, als er die Philosophie als Religion lehre – nichts anderes! (Siehe Ludwig Feuerbach: Gesammelte Werke, Bd. 3, Berlin 1981, S. 176. – Siehe auch Ludwig Feuerbach: Über Philosophie und Christentum. In: Ebenda, Bd. 8, S. 224/225.) Feuerbach betont, daß bei Platon die Mythologie offenbar dem Logo, der Vernunft, untergeordnet war. (Siehe ebenda, S. 248.)

⁷⁴ Siehe Karl Marx: Hefte zur epikureischen Philosophie. In: MEGA, Bd. IV/1, S. 104.

Philosophie betrachtet. Wenn also Platon diese „erlösende Kraft“ für die Seele (nämlich ihre Fähigkeit, sich aus der Sinnenwelt zu lösen und das Wahre zu schauen) der Philosophie zuschreibt, so sei dies ein Umstand, „wodurch sie einzig und allein Philosophie [162] ist“.⁷⁵ Solche quasi religiöse Begeisterung des Philosophierens sieht Marx sogar in den „intensivsten Philosophen wie Aristoteles, Spinoza, Hegel“ brennen, jedoch – so betont er ausdrücklich – „gediegener, wärmer, dem allgemeiner gebildeten Geist wohlthuender“.⁷⁶ Diese Begeisterung sei „zum reinen idealen Feuer der Wissenschaft fortgebrannt; darum war jene (die Platonische Philosophie – *M. T.*) nur die Wärmflasche einzelner Gemüther, diese der beseelende Spiritus Weltgeschichtlicher Entwicklungen“.⁷⁷

Wir haben diese Passagen deshalb so ausführlich zitiert, weil sie Marx' tiefes Verständnis der Philosophie in ihrer prinzipiellen Unterscheidung von der Religion zeigen und auch seine persönliche Begeisterung für die Philosophie verdeutlichen. In der Tat, für Marx hört im „Lande der Vernunft“ die Existenz Gottes auf. Am Ende des sechsten Heftes notiert Marx nochmals den für ihn so wichtigen Gedanken, daß jede Philosophie ihrem Wesen nach gegen Religion gerichtet sei. So habe der Apostel Paulus mit seinem Vorwurf gegen Epikur, dieser gehe nicht von Christus, sondern vom Menschen und von den Elementen der Welt aus, alle Philosophie gemeint: „Gut daß die Philosophen verworfen werden, die nicht phantasirten über Gott. Jetzt versteht man die Stelle besser und weiß daß Paulus alle Philosophie gemeint hat“, notiert Marx.⁷⁸

Es ist somit klar, daß Marx sich zwar von der Transzendenzphilosophie Platons abgrenzt, jedoch nicht in die Einseitigkeit verfällt, diese und überhaupt irgendeine große Philosophie mit Religion zu identifizieren. Diese Genauigkeit ist Ausdruck des Bemühens um komplexe und differenzierte Sicht der gesellschaftlichen Vorgänge, insbesondere der Bewußtseinsprozesse. Wie wichtig und bedeutend solche Wertung für ihn ist, zeigt sein späteres kritisches und zugleich sorgsames Verhältnis zu Hegels objektiv-idealistischer Systemkonstruktion. Er kritisiert diese idealistische Verkehrung grundsätzlich, wie auch Feuerbach dies seit 1839 tat; er findet da bei Feuerbach Anregungen, aber er verfällt nicht in dessen Fehler, Hegels Philosophie primär als „spekulative Theologie“ zu bewerten, sondern arbeitet ihren realen Gehalt heraus.⁷⁹

So finden wir in dieser frühen Phase des Marxschen Ringens um eigene weltanschauliche und politische Positionen zwar nicht die spätere Entwicklung schon „präformiert“, jedoch durch wichtige Studien und Einsichten vorbereitet. Es werden im Vergleich zu Hegel und den Junghegelianern und in der Auseinandersetzung mit diesem Material schon eigenständige Positionen gewonnen, welche nun in der folgenden Zeit ein weiteres und neuartiges Prüfungsfeld erhalten: die politische Praxis, die Redaktionstätigkeit an der „Rheinischen Zeitung“. [164]

⁷⁵ Ebenda, S. 105.

⁷⁶ Ebenda, S. 104.

⁷⁷ Ebenda.

⁷⁸ Ebenda, S. 130.

⁷⁹ Feuerbachs Unterscheidung zwischen Philosophie und Religion wird nämlich mit der Entdeckung und Kritik der quasireligiösen Systemstruktur des Idealismus später weitgehend zurückgenommen. Da Feuerbach die Idealismuskritik bezüglich Hegels Philosophie ausschließlich als Kritik der Systemform – unter Nichtbeachtung des realen Gehalts – durchführt, neigt er dazu, solche Philosophie als „spekulative Theologie“ einerseits der Religion als entfremdetes Bewußtsein gleichzusetzen, andererseits sogar sie noch geringer zu werten als die Religion selbst, welche immerhin das Gefühl des Menschen anspreche – ohne „spiritualistische“ (panlogistische) Vereinseitigung. Das Gefühl schätzt Feuerbach unter den Gattungsmerkmalen am meisten.

Sechste Vorlesung

Revolutionärer Demokratismus und Gesellschaftsanalyse 1842/1843

Nach Erwerb des Doktorhutes hegte Karl Marx zunächst den Plan, die akademische Laufbahn auf dem Gebiet der Philosophie zu betreten, zugleich aber das politische Engagement im Verein mit seinen Freunden zu verstärken. Ein erster Schritt in diese Richtung sollte die Mitarbeit an einer von Bruno Bauer initiierten Streitschrift sein: „Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum.“ Der erste Teil, von Bruno Bauer verfaßt, erschien im November 1841; den zweiten Teil wollten beide gemeinsam schreiben. Aber nur Bauer vollendete seinen Teil und veröffentlichte ihn im Juni 1842 unter dem Titel „Hegel's Lehre von der Religion und Kunst von dem Standpuncte des Glaubens aus beurtheilt“. Marx vollendete seinen Entwurf nicht; an der „Posaune“ hat er aber gewiß manchen gedanklichen Anteil. Die Bauersche Schrift ist in der Art der sogenannten Dunkelmännerbriefe, als eine Eulenspiegelei, verfaßt. In spöttelndem Tone wird Hegels Philosophie als Atheismus und Teufelswerk denunziert – aber mit der versteckten Absicht und mit der Konsequenz, daß angesichts eines behaupteten wissenschaftlich-atheistischen Charakters der Hegelschen Philosophie die Argumente der Theologen lächerlich gemacht werden. Bauer wollte „mit collossaler Ironie und gut getroffener pietistischer Salbung“ die Hegelsche Philosophie ihrem Kern nach bloßstellen.¹ Und so wird auch der „Posaunenton“ gleich zu Beginn des ersten [165] Teils angestimmt: „Blaset mit der Posaune zu Zion: erzittert alle Einwohner im Lande; denn der Tag des Herrn kommt und ist nahe ... In Hegel ist der Antichrist gekommen. ... Es ist die Pflicht des wahrhaft Gläubigen, den Bösen allen kenntlich zu machen, ihn offen und aufrichtig anzuklagen, Jedermann vor ihm zu warnen und seine List zu vereiteln.“² Die Schrift wurde Ende 1842 verboten.

Daß bei anderen Junghegelianern in dem Gespann Bauer-Marx letzterer als der dominierende Kopf galt, läßt sich anhand vieler Dokumente belegen. So schreibt Köppen am 3. Juni 1841 an Marx, daß mancher Bauersche Gedanke wohl aus der Schützenstraße (Marx' damaliger Berliner Wohnung) stamme. „Siehst Du, Du bist ein Magazin von Gedanken, ein Arbeitshaus oder, um berlinisch zu reden, ein Ochsenkopf von Ideen.“³

Geradezu enthusiastisch äußerte sich über die Ausstrahlungskraft und die Genialität des jungen Marx Moses Heß, der dem Junghegelianismus ebenfalls nahestand. Heß hatte Marx während einer Reise nach Bonn kennengelernt, wo dieser vom Juli bis Dezember 1841 bei Bauer weilte, um zu versuchen, an der dortigen Universität Fuß zu fassen. Moses Heß schreibt am 2. September 1841 an Berthold Auerbach, einen der Mitinitiatoren der „Rheinischen Zeitung“: „Du wirst Dich freuen, hier einen Mann kennenzulernen, der jetzt auch zu unsern Freunden gehört, obgleich er in Bonn lebt, wo er bald dozieren wird. ... Es ist dies eine Erscheinung, die auf mich, obgleich ich gerade in demselben Felde mich bewege, einen imposanten Eindruck machte; kurz, Du kannst Dich darauf gefaßt machen, den größten, vielleicht den *einzigsten* jetzt lebenden *eigentlichen Philosophen* kennenzulernen, der näch-[166]stens, wo er öffentlich auftreten wird (in Schriften sowohl als auf dem Katheder), die Augen Deutschlands auf sich ziehen wird. Er geht, sowohl seiner Tendenz als seiner philosophischen Geistesbildung nach, nicht nur über *Strauß*, sondern auch über *Feuerbach* heraus, und letzteres will viel heißen! Könnte ich in Bonn sein, wenn er Logik liest, ich würde sein fleißigster Zuhörer sein. Einen solchen Mann habe ich mir immer als Lehrer in der Philosophie gewünscht. ... Dr. Marx, so heißt mein Abgott, ist noch ein ganz junger Mann (etwa 24 Jahre höchstens alt), der der mittelalterlichen Religion und Politik den letzten Stoß versetzen wird, er verbindet mit dem tiefsten philosophischen Ernst den schneidendsten Witz; denke Dir Rousseau, Voltaire, Holbach,

¹ Wigands Conversationslexikon, Leipzig 1842, II, S. 79.

² Bruno Bauer: Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum, Leipzig 1841, S. 6.

³ Karl Friedrich Köppen an Karl Marx in Trier, Berlin, 3. Juni 1841. In: MEGA, Bd. III/1, S. 360.

Lessing, Heine und Hegel in Einer Person vereinigt; ich sage *vereinigt*, nicht zusammengeschnitten – so hast Du Dr. Marx.“⁴

Heß und Georg Jung, ebenfalls ein Freund von Marx, waren damals mit der Werbung zur Aktienzeichnung für die „Rheinische Zeitung“ beschäftigt, die auf Initiative des „Kölner Kreises“ ab Januar 1842 erschien. „Der Gründung der ‚Rheinischen Zeitung‘ lag zunächst das ökonomische und politische Interesse typischer Repräsentanten der rheinischen liberalen Bourgeoisie und Intelligenz zugrunde, die ein Sprachrohr suchten, um ihren Anspruch nach staatlicher und politischer Mitbestimmung geltend zu machen. Diese Kreise finanzierten die Zeitung und nahmen Einfluß auf ihre politische Gestaltung. Dazu gehörten Ludolf und Otto Camphausen, Gustav Mevissen, Heinrich Merkens und andere Vertreter der rheinischen Bourgeoisie, die in den folgenden Jahren führende politische Vertreter der Bourgeoisie in Deutschland wurden. Parallel dazu liefen die Bestrebungen der Junghegelianer. Lange Zeit hatten sie zum Prinzip erhoben, daß Tageszeitungen [167] kein Terrain für ihr Grundanliegen, die philosophische Kritik an der Religion, seien. Mit der Hinwendung der Kritik zu politischen Fragen, mit der Kritik am preußischen Staat wurde auch das Bedürfnis nach Auseinandersetzung in der Tagespresse geweckt, zumal die Kritik am Junghegelianismus bereits seit langem in der Tagespublizistik geführt worden war. So trafen sich die Interessen der beiden Gruppen, die vor allem in einem der Initiatoren der ‚Rheinischen Zeitung‘ ihre personelle Verbindung gefunden hatten. Georg Jung, seiner sozialen Stellung nach typischer Vertreter der liberalen rheinischen Bourgeoisie und Intelligenz, war zugleich Anhänger des Junghegelianismus und Mitarbeiter der ‚Deutschen Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst‘, des philosophisch-theoretischen Organs der Junghegelianer.“⁵

Über seinen neuen Bekanntenkreis wurde Marx ab 15. Oktober 1842 mit der Redaktion der „Rheinischen Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe“ betraut. Zeitweilig hegten Marx und Bauer den Plan, eine eigene Zeitschrift herauszugeben, an der auch Feuerbach beteiligt werden sollte – ein „Archiv des Atheismus“. Dazu Georg Jung: „Dr. Marx, Dr. Bauer und L. Feuerbach assoziieren sich zu einer theologisch-philosophischen Zeitschrift; dann mögen alle Engel sich um den alten Herrgott scharen und er sich selber gnädig sein, denn diese drei schmeißen ihn gewiß aus seinem Himmel heraus, und hängen ihm noch obendrein einen Prozeß an den Hals, Marx wenigstens nennt die christliche Religion eine der unsittlichsten.“⁶ [168] Auch Arnold Ruge meinte in einem Brief, er habe es jetzt mit seinen Jahrbüchern schwer, denn Bauer, Marx und Feuerbach wollten ein Journal des Atheismus erscheinen lassen, Gott, Religion und Unsterblichkeit absetzen und die Menschen als Götter proklamieren. Gewiß werde es zu einem Konflikt mit der Polizei und einem Mordsspektakel kommen.⁷ Jenny von Westphalen, der Marx von Bonn aus über seine Pläne berichtete und die seine Konsequenz in der Vertretung seiner Standpunkte wohl kannte und zu schätzen wußte, entfuhr in einem ihrer Briefe doch ein Stoßseufzer: „Ach lieb, lieb Liebchen, nun mengelirst [einmischen] Du Dich noch gar in die Politik. Das ist ja das Halsbrechendste. Karlchen bedenkt nur immer, daß Du daheim ein Liebchen hast, das da hofft und jammert und ganz abhängig von Deinem Schicksal ist.“⁸

Der Plan einer eigenen Zeitschrift wurde wieder aufgegeben, nicht aber die grundsätzliche stärkere Orientierung an den Schwerpunkten der politischen und philosophischen Auseinandersetzung.

⁴ Moses Heß an Berthold Auerbach, Köln, 2. September 1841. In: Marx-Engels-Jahrbuch 1, Berlin 1978, S. 343.

⁵ Inge Taubert hat in ihrer Einleitung zum Reprint der „Rheinischen Zeitung“ die Entstehungsgeschichte dieses interessanten Blattes ausführlich dargestellt. (Siehe: Karl Marx und die „Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe“. Einleitung zum Reprint und Bibliographie der Artikel von Karl Marx in der „Rheinischen Zeitung“ von Dr. Inge Taubert unter Mitwirkung von Jörg Armer, Leipzig 1975, S. 3.)

⁶ Zit. in: Auguste Cornu: Karl Marx und Friedrich Engels. Leben und Werk. Erster Band, Berlin 1954, S. 245, Anm.

⁷ Arnold Ruge an Adolf Stahr, Dresden, 8. September 1841. In: Marx-Engels-Jahrbuch 1, S. 344.

⁸ Jenny von Westphalen an Karl Marx in Bonn, Trier, um den 10. August 1841. In: MEGA, Bd. III/1, S. 364.

In der Zeit vom Sommer 1841 bis Sommer 1842 rang Marx offensichtlich schwer mit der theoretischen Fassung und Darstellung der vielen ihn bewegenden Probleme. Er nahm etliche große Entwürfe in Angriff, deren Beendigung und mögliche Publikation in den „Hallischen Jahrbüchern“ er Ruge wiederholt ankündigte. Es ging dabei immer wieder um die Auseinandersetzung mit Hegel, so auf dem Gebiet von Kunst und Religion, aber auch von Staat und Recht. So kündigte er in Briefen an Ruge „eine Kritik des Hegelschen Naturrechts, soweit es *innere Verfassung* betrifft“, an. „Der Kern ist die Bekämpfung der *constitutionellen Monarchie* als eines durch und durch sich widersprechenden, und aufhebenden Zwitterdings. Res publica [169] ist gar nicht deutsch zu übersetzen.“⁹ Mit letzterer Bemerkung verwies er auf die politische Rückständigkeit Deutschlands, der der republikanische Gedanke fremd war. Interessant ist in diesem Zusammenhang auch die Bemerkung, daß er den geplanten zweiten Teil für die „Posaune“ zu einem selbständigen Aufsatz über Religion und Kunst umarbeiten wolle und sich dabei sowohl von dem „Posaunenton“ Bauers als auch aus der „lästigen Gefangenschaft der Hegelschen Darstellung“ befreien wolle. Ebenso wolle er sich von Ludwig Feuerbach, dessen Werk „Das Wesen des Christentums“ er gerade las, distanzieren: „In der Abhandlung selbst mußte ich nothwendig über das allgemeine Wesen der Religion sprechen, wo ich einigermassen mit Feuerbach in Collision gerathe, eine Collision, die nicht das Prinzip, sondern seine Fassung betrifft. Jedenfalls gewinnt die Religion nicht dabei.“¹⁰ Aber diese Abhandlung wurde nicht fertig, und leider sind auch die Entwürfe uns nicht überliefert. Marx beendete die Arbeit nicht, weil er sich „in allerlei Untersuchungen hineingerathen“¹¹ sah, die er bei seiner Gründlichkeit zuerst in Angriff nehmen wollte. In diesem Zusammenhang stehen die uns überlieferten „Bonner Hefte“ aus dem Jahre 1842 – Exzerpte vorwiegend aus Werken zur Geschichte der Religion und Kunst. Es handelt sich um folgende Bücher: Karl Friedrich Rumohr „Italienische Forschungen“; Johann Jakob Grund „Die Malerey der Griechen“; Charles de Brosses „Über den Dienst der Fetischengötter“; Karl August Böttiger „Ideen zur Kunst-Mythologie“; Christoph Meyners „Allgemeine kritische Geschichte der Religionen“; Benjamin Constant „De la [170] religion“; Jean Barbeyrac „Traité de la morale des pres de l’église“ (Abhandlung über die Moral der Kirchenväter).

Mit Sicherheit kann gesagt werden, daß Marx’ Manuskripte aus jener Zeit, so die Kritik der Idee der konstitutionellen Monarchie bei Hegel, noch keinesfalls einen Übergang zu einer materialistischen Position enthalten konnten – wenn auch schon eine Kritik bestimmter Aspekte der spekulativen Methode und der politischen Intention Hegels. Wichtige Aufschlüsse über Marx’ damalige Position geben uns seine ersten publizistischen Arbeiten aus dem Jahre 1842, in denen er seine philosophie- und religionshistorischen Studien an gegebener Stelle verwendete.

Marx’ publizistische Arbeit begann in der ersten Februarhälfte 1842 mit einem großen Artikel „Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion“, der allerdings wegen der Zensurbedingungen in Preußen erst im Februar 1843 in dem von Ruge und anderen in der Schweiz herausgegebenen „Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik“ veröffentlicht werden konnte. Weitere mehr als zwanzig Artikel bzw. Artikelserien veröffentlichte Marx bis März 1843 in der „Rheinischen Zeitung“, deren führender politischer Redakteur und Journalist er wurde, nachdem sich eine akademische Laufbahn für ihn als revolutionären Demokraten als unmöglich erwiesen hatte. Schlagender Beweis dafür war ihm, daß Bruno Bauer durch königlichen Erlaß vom März 1842 die Universitätsanstellung entzogen wurde.

Unter Marx’ Leitung erhielt die „Rheinische Zeitung“ eine entschiedene revolutionär-demokratische Färbung, ein Umstand, der die Abonnentenzahl beträchtlich erhöhte. Im Au-

⁹ Karl Marx an Arnold Ruge in Dresden, Trier, 5. März 1842. In: Ebenda, S. 22.

¹⁰ Karl Marx an Arnold Ruge in Dresden, Trier, 20. März 1842. In: Ebenda, S. 25.

¹¹ Karl Marx an Arnold Ruge in Dresden, Bonn, 27. April 1842. In: Ebenda, S. 26.

gust 1842 waren es 885, im November 1842 schon 1820 und im Januar 1843 3300 Abonnenten. Für Marx persönlich war diese Tätigkeit eine ganz entscheidende Schule seiner politischen und theoretischen Arbeit. Er befaßte sich mit einer Vielzahl gesellschaftlicher Fragen seiner Zeit, mit der preußischen Zensurgesetzgebung, mit [171] der Staats- und Rechtspraxis, er ging der Bedeutung weltanschaulich-philosophischen Denkens für die politische Publizistik nach und stellte schließlich erste Untersuchungen über ökonomische Prozesse und die sozial-ökonomische Lage der Volksmassen an.

Uns soll hier der revolutionär-demokratische Standpunkt von Marx nur in einigen Grundzügen interessieren, da von dorthier die Art und Weise der Beschäftigung mit dem Philosophischen Ideenmaterial wesentlich bestimmt wird. Sowohl in der Ausprägung eines eigenen politischen Standpunktes als auch in der Qualität der theoretischen und methodischen Verarbeitung der Probleme ging Marx in dieser Zeit schon entschieden eigene Wege. Zwar gaben ihm zunächst einige der junghegelianisch Mitstreiter manchen wichtigen Impuls für seine Überlegungen, und sie unterstützten ihn durch ihre eigene publizistische Arbeit für die „Rheinische Zeitung“, aber schon sehr schnell mußte Marx erkennen, daß sie sowohl in der politischen Orientierung als auch in der theoretischen Qualität, in der Sachkenntnis, Gründlichkeit und im politischen Verantwortungsbewußtsein mit ihm nicht mehr Schritt halten konnten. Selbst die Freundschaft mit Bruno Bauer zerbrach, als dieser, nach Berlin gekommen und in den Kreis der „Freien“¹² aufgenommen, Marx' Erwartungen auf einen heilsamen Einfluß auf diese Gruppe der Junghegelianer bitter enttäuschte.

Marx bewegte sich mit seinen politischen Wertungen und Standpunkten nicht mehr auf dem linken Flügel der liberalen Bourgeoisie wie die meisten Junghegelianer; und auch die theoretische Qualität der Bearbeitung der gesellschaftlichen Probleme hebt sich von dem übrigen Schrifttum schon merklich ab. Marx nahm den Standpunkt eines revolutionären Demokraten ein, der schon ein sicheres [172] Gespür für die besondere Stellung der besitzlosen und werktätigen Volksmassen hatte, ohne freilich deren sozial-ökonomische Struktur schon zu kennen. In vielen seiner Artikel reagierte er auf die aufbrechenden sozialen Fragen der Massen, und er schrieb ihnen aufgrund ihrer Besitzlosigkeit und Werkätigkeit auch zugleich die Fähigkeit zu, Träger der „Gattungsvernunft“ zu sein, nämlich eines vorurteilsfreien (nicht durch egoistische Standesinteressen deformierten Urteilsvermögens. Entschieden vertrat er das Recht dieser Massen auf revolutionäre Veränderung der gesellschaftlichen Zustände – allerdings ohne sich mit einer der utopischen sozialistischen oder kommunistischen Ideen jener Zeit zu identifizieren.

In dieser politischen Haltung, die in den Vorbereitungsphasen der bürgerlich-demokratischen Revolutionen des 19. Jahrhunderts typische Übergangsform zu einem proletarischen Standpunkt sein konnte¹³ (was nicht heißt, daß dieser Übergang wirklich von jedem Vertreter des revolutionären Demokratismus vollzogen wurde), ist Marx' politische Position in etwa mit der anderer revolutionärer Demokraten wie Georg Büchner und Heinrich Heine vergleichbar. Aber natürlich ist diese Haltung, da sie noch von keiner *wissenschaftlichen* Theorie über die gesellschaftlichen Grundlagen und die Klassenauseinandersetzungen getragen war, bei jedem dieser Männer auch individuell theoretisch ausgeprägt und begründet. Sie mußten noch weitgehend das philosophische Material aus der Tradition der bürgerlichen idealistischen Geschichts- [173] und Gesellschaftstheorien zur Deutung der gesellschaftlichen Prozesse verwenden und waren somit noch in der bürgerlichen weltanschaulichen Manier einer wesentlich

¹² Siehe Auguste Cornu: Karl Marx und Friedrich Engels. Leben und Werk. Erster Band, S. 281. – Siehe auch: MEGA, Bd. I/1, S. 72*/73* und Apparat, S. 1131.

¹³ Hier schließe ich mich der Einschätzung von Oiserman an. (Siehe Teodor Oiserman: Die Entstehung der marxistischen Philosophie, Berlin 1980, S. 25-28.) Freilich ist die Entwicklung des revolutionär-demokratischen Standpunktes bei Marx ein Prozeß, der während der publizistischen Arbeit von Anfang 1842 bis Mitte des Jahres 1843 an Konkretheit gewinnt. Es ist nicht möglich, in diesem Rahmen nochmals Phasen zu unterscheiden – es sollen vielmehr die Schwerpunkte der Themenstellung in jener Zeit zum Einteilungsprinzip dienen.

idealistischen Geschichtsauffassung befangen, obwohl sie gleichzeitig schon Kritiker und Gegner der kapitalistischen Entwicklung waren, welche die Ausbeutung und das Elend der Volksmassen verschärfte. So ist es auch erklärlich, daß Marx, schon Kritiker der bürgerlichen Klasse, ihres ökonomischen „Egoismus“ und ihrer politischen Praxis, noch mit dem idealistisch-dialektischen methodischen Instrumentarium aus der Hegelschen Tradition arbeitete.

Skizzieren wir etwas näher Marx' revolutionär-demokratische Haltung und das dabei eingesetzte und weiterentwickelte Verständnis der Philosophie.

Philosophie und Politik

Überzeugt von der revolutionären Sprengkraft einer gründlichen kritischen, auf die gesellschaftliche Wirklichkeit orientierten Philosophie geht Marx mit den Mitteln der Publizistik in die politische Auseinandersetzung. Zwar wertet er die Möglichkeit, durch geistige Kämpfe brennende praktische Fragen entscheiden zu können, noch durchaus überschwenglich und somit nicht ganz frei von aufklärerisch-idealistischen Tendenzen. Aber andererseits hat diese Überzeugtheit von der praktischen Bedeutung der Philosophie dazu beigetragen, daß alle behandelten praktischen Fragen eine umfassende weltanschauliche Fundierung erfuhren und die Gesellschaftsprozesse vermittels einer meisterhaft gehandhabten dialektischen Methode analysiert wurden. Beispielhaft ist auch der Einsatz der sprachlichen Mittel, die begriffliche Klarheit und die geschliffene Polemik. Die bereits mit der Doktordissertation erarbeiteten Überlegungen zum Verhältnis von Philo-[174]sophie und Wirklichkeit werden nun auf konkrete politische Auseinandersetzungen bezogen und weiterentwickelt.

Marx bestimmt die moderne, progressive Philosophie seiner Zeit als „Selbstbewußtsein“ der fortschrittlichen Menschheit, als die „wahre Gattungsvernunft“, und bezeichnet als den Träger dieser Gattungsvernunft neben der fortschrittlichen Intelligenz das nichtprivilegierte, daher vorurteilsfrei denkende Volk. Diese Gattungsvernunft aber muß sich artikulieren können, und dazu bedarf es – so Marx – der freien Presse: „Die freie Presse ist das überall offene Auge des Volksgeistes, das verkörperte Vertrauen eines Volkes zu sich selbst ... Sie ist der geistig Spiegel, in dem ein Volk sich selbst erblickt, und Selbstbeschauung ist die erste Bedingung der Weisheit.“¹⁴

Damit schaltete sich Marx gleich mit seinen ersten Artikeln in den Kampf gegen die Zensurgesetzgebung ein, wie sie seit den Karlsbader Beschlüssen von 1819 in Preußen bestand. Durch eine Zensurinstruktion Friedrich Wilhelms IV. vom Dezember 1841 war sie nur scheinbar gelockert worden, in Wahrheit vielmehr war sie so vage gehalten, daß sie den staatlich eingesetzten Zensoren große Willkür erlaubte. Marx gehörte übrigens zu den wenigen, die den wahren Charakter dieser scheinliberalen Instruktion sofort erfaßten und die mit Konsequenz gegen jegliche Zensur auftraten. Er brandmarkt in seinem Artikel „Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion“ die Zensur als Symptom der halbabsolutistischen Zustände in Preußen; sie sei Ausdruck dessen, daß der preußische Staat die Menschen als unmündige Untertanen behandelt. Dieser „Zwangsstaat“ gehe damit so weit, nicht nur Handlungen der Untertanen, sondern schon ihre *Gesinnung* als verdächtig zu erklären; er er-[175]lasse Gesinnungsgesetze. Dies zeige sich eklatant in der Religionsfrage, denn die neue Zensurinstruktion erklärt den bestehenden Staat zum „christlichen“ Staat und verbietet damit eine offene und kritische Besprechung der Religion vom Standpunkt der atheistischen Philosophie.

Mit Scharfsinn und Sarkasmus wies Marx Widersprüche auf, die die Politik des neuen Monarchen gerade in der Haltung zur Kirche enthielt. Einerseits versuchte Friedrich Wilhelm IV., die Religion auch vermittels solcher Instruktionen seinen staatspolitischen Absichten

¹⁴ Karl Marx: Die Verhandlungen des 6. Rheinischen Landtags. Erster Artikel. Debatten über Preßfreiheit und Publikation der Landständischen Verhandlungen. In: MEGA, Bd. I/1, S. 153.

unterzuordnen und sich als „christlicher“ König und als König „von Gottes Gnaden“ zu behaupten. Andererseits aber wollte er die Macht der Kirchen verschiedener Konfessionen einschränken, indem er den „Fanatismus“ im Konfessionsstreit ebenfalls mit den Mitteln der Zensur bekämpfen ließ. Er geriet damit in seiner Politik in ein Dilemma, denn Konfessionen schließen sich immer voneinander ab und bekämpfen sich aus Fanatismus. So ist weder der „christliche“ Staat ein „Vernunftstaat“, noch können religiöse Auseinandersetzungen in der Form der Vernunft erfolgen.

Die Konsequenz kann also nur die Trennung von Kirche und Staat bzw. Religion und Politik sein.

In der Polemik setzt hier Marx die bereits mit der Doktordissertation erarbeitete Position ein, daß Religion und Vernunft prinzipiell unvereinbar seien. Wir haben bereits erwähnt, daß er die Unvereinbarkeit der moralphilosophischen Konzeptionen von Spinoza, Kant und Fichte, die auf die Autonomie der menschlichen Vernunft bauen, mit dem religiösen Prinzip zeigt, welches auf der Fremdbestimmung der menschlichen Vernunft (als angeblich durch Gott bestimmt) beruht.¹⁵

Wenn Marx in der Philosophie den höchsten Ausdruck der Autonomie, der Selbstbestimmungsfähigkeit der [176] menschlichen Vernunft in Form des Selbstbewußtseins sieht, so meint er damit nicht etwa, daß es sich um ein System absoluter Wahrheit handeln könne. Dann wäre Philosophie quasi selbst wieder „Religion“ und träte mit dem gleichen Absolutheitsanspruch wie diese auf.

Marx' Verständnis einer auf der Höhe der Zeit befindlichen Philosophie schließt zweifellos folgende Aspekte ein: Zum einen, daß zur Wahrheit „nicht nur das Resultat, sondern auch der Weg“¹⁶ gehört, daß Philosophie also der Prozeß der kritischen und selbstkritischen *Wahrheitsfindung* ist, zum anderen, daß sie auf die Totalität der gesellschaftlichen Prozesse ihrer Zeit bewußt gerichtet sein muß, Partei ergreifen und die progressiven Entwicklungstendenzen erkennen und bewußt machen muß.

Diese Gedanken konkretisiert Marx in einem Artikel, der in mehreren Folgen vom 28. Juni bis 3. Juli 1842 erschien und in dem er sich mit einem Leitartikel von Karl Hermes in der „Kölnischen Zeitung“ auseinandersetzte. Karl Hermes, ein Redakteur der „Kölnischen Zeitung“, hatte sich gegen die Abhandlung von philosophischen und religiösen Themen in der Tagespresse gewandt und deshalb die junghegelianischen Veröffentlichungen in der „Rheinischen Zeitung“ scharf angegriffen. Er berief sich vor allem auf eine Korrespondenz in der „Königsberger Zeitung“, die über die Gründung eines „Vereins der Freien“ durch die Junghegelianer in Berlin berichtet hatte und in der behauptet wurde, dieser Verein werde seine atheistischen Grundsätze durch öffentlichen Austritt seiner Mitglieder aus der Kirche erhärten. Hermes nahm diese Meldung zum Anlaß, generell eine verschärfte Zensur gegen jene Blätter zu fordern, welche solche antireligiösen und philosophischen Ansichten verbreiteten.

Marx führte die Polemik gegen Hermes auf eine grundsätzliche Weise, indem er das Verhältnis von Philosophie [177] und gesellschaftlicher Wirklichkeit als ein schon immer real existierendes und daher bewußt zu respektierendes und zu entfaltendes Verhältnis hervorhob. Zwar sei sich die Philosophie nicht immer bewußt gewesen, daß sie stets die Quintessenz ihrer Zeit war und ist (der Ausdruck der „kostbarsten, subtilsten Säfte“ eines Volkes); sie habe die Tendenz gehabt, sich in ein „asketisches Priestergewand“ zu hüllen und sich somit als eine nur den Weisen zugängliche Wissenschaft zu gestalten – und doch sei sie stets Ausdruck ihrer Zeit und der realen Welt gewesen.

¹⁵ Siehe Karl Marx: Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion. Von einem Rheinländer. In: Ebenda, S. 103-107.

¹⁶ Siehe ebenda, S. 101.

Philosophie *dürfe* also nicht nur in der Tagespresse und auf volkswirksame Weise dargestellt werden – sie *müsse* sich sogar dieser ihrer wichtigen Funktion bewußt werden und endlich sich den Tagesfragen zuwenden. Vor allem die deutsche Philosophie müsse ihren „Hang zur Einsamkeit, zur systematischen Abschließung“¹⁷, ihre Unpopularität abstreifen und sich als Ausdruck ihrer Zeit und als Kampfmittel ihrer Zeit begreifen.

Daß die klassische deutsche Philosophie trotz dieser unpopulären Gestalt ihrem Wesen und Inhalt nach als theoretisches Mittel zur Bekämpfung überholter gesellschaftlicher Zustände entwickelt wurde, weist Marx in dem Artikel „Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule“ vom 9. August 1842 nach. Gegenüber der von Gustav Hugo begründeten konservativen Rechtsauffassung, welche eine „Skepsis gegen das Bestehen der Vernunft“ (nämlich gegen die Gesetzmäßigkeit des historischen Fortschritts) ausdrückte, betont Marx, daß die Aufklärung des 18. Jahrhunderts die Skepsis gegen die Vernunft des Bestehenden gewesen sei, das heißt, sie hat die „Unvernunft“ der gegebenen Zustände nachgewiesen. Diese Aufklärung aber mündete in die Kantsche Philosophie, die Grundlegung der klassischen deutschen Philosophie, ein, welche die progressiven Ideen der französi-[178]schen revolutionären Bewegung aufnahm. „Ist daher *Kant's Philosophie* mit Recht als die *deutsche Theorie* der französischen Revolution zu betrachten, so *Hugo's Naturrecht* als die *deutsche Theorie* des französischen ancien régime“¹⁸, also Rechtfertigung des monarchistischen Prinzips, welches Hugo für Preußen als organisch gewachsene, gottgewollte Ordnung anpries.

Dem progressiven Gehalt der klassischen deutschen Philosophie muß in der neuen Zeit aber auch eine neue *Form* der Philosophie entsprechen. Nur so kann die revolutionierende Potenz freigelegt werden. „Weil jede wahre Philosophie die geistige Quintessenz ihrer Zeit ist, muß die Zeit kommen, wo die Philosophie nicht nur innerlich durch ihren Gehalt, sondern auch äußerlich durch ihre Erscheinung mit der wirklichen Welt ihrer Zeit in Berührung und Wechselwirkung tritt. Die Philosophie hört dann auf, ein bestimmtes System gegen andere bestimmte Systeme zu sein, sie wird die Philosophie überhaupt gegen die Welt, sie wird die Philosophie der gegenwärtigen Welt.“¹⁹

Damit betont also Marx auch hier wieder wie in der Doktordissertation den notwendigen Typenwandel der Philosophie – die notwendige Überwindung der abgeschlossenen metaphysischen Systemstruktur zugunsten einer bewußten Orientierung der Philosophie an den gesellschaftlichen Auseinandersetzungen. Er ordnet sie in die Gesamtheit der geschichtlichen Prozesse als deren jeweilige Stufe der Bewußtheit über ihre Zeit ein, denn: „Derselbe Geist baut die philosophischen Systeme mit dem Hirn der Philosophen, der die Eisenbahnen mit den Händen der Gewerke baut. Die Philosophie steht nicht außer der Welt, so wenig wie das Gehirn außer dem Menschen steht ... aber freilich die Philosophie steht früher [179] mit dem Hirn in der Welt, ehe sie mit den Füßen sich auf den Boden stellt, während manche andere menschliche Sphären längst mit den Füßen in der Erde wurzeln und mit den Händen die Früchte der Welt abpflücken, ehe sie ahnen, daß auch der ‚Kopf‘ von dieser Welt oder diese Welt die Welt des Kopfes sei.“²⁰

Übrigens, meint Marx, sei es gar nicht vermeidbar, daß die Philosophie zur Tagesangelegenheit der Presse werde – dies sei sie schon lange, und zwar eingeführt durch das „Geschrei ihrer Feinde“. Denn schon lange behandelten Blätter wie die Augsburger „Allgemeine Zeitung“, das „Berliner politische Wochenblatt“ und andere philosophische Auseinandersetzungen, vor allem dort, wo sie die Religion angegriffen sehen: im Kampf gegen den Junghegelianismus. In diesen Auseinandersetzungen sieht Marx einen wirklichen Fortschritt des allgemeinen poli-

¹⁷ Karl Marx: Der leitende Artikel in Nr. 179 der „Kölnischen Zeitung“. In: MEGA, Bd. I/1, S. 182.

¹⁸ Karl Marx: Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule. In: Ebenda, S. 193/194.

¹⁹ Karl Marx: Der leitende Artikel in Nr. 179 der „Kölnischen Zeitung“. In: Ebenda, S. 183.

²⁰ Ebenda.

tischen Bewußtseins, denn immer dann, wenn die Philosophie bekämpft wird und sich im Kampf behaupten muß, wird sie als Ausdruck der Vernunft mehr und mehr bewußt gemacht, mag sie zunächst auch gegen das massenhaft wirkende religiöse Bewußtsein unterlegen erscheinen. Die Heftigkeit, mit der der christliche Staat und die Theologie zu jeder Zeit jede wahre Philosophie bekämpften und als irreligiös verdächtigten, beweist die Unversöhnlichkeit der wahren Philosophie mit der Religion auch dort, wo die Philosophen sich gar nicht offen gegen die Religion erklärten (Marx nennt Malebranche, Jakob Böhme und Leibniz).²¹ Immer dort, wo die Religion zurückgedrängt ist und die Philosophie ihre Blüte erlebt, war dies Ausdruck der allgemeinen Blüte des Staates und eines Volkes.

Diese Darstellungen von Marx reihen sich einerseits in den junghegelianischen Kampf gegen Religion und gegen eine Lirierung von Kirche und Staat ein. Aber Marx sieht [180] die Zusammenhänge der gesellschaftlichen Sphären allseitiger und gründlicher, wenn er zugleich betont, daß nicht etwa der Untergang der alten Religionen den Untergang der alten Staaten hervorrief, sondern der Untergang der alten Staaten die alten Religionen stürzte.²² Er verweist damit auf das Primat des materiellen und politischen Lebens des Volkes gegenüber den geistigen Formen, während vor allem Bruno Bauer, aber auch Feuerbach dazu neigten, die Religionsfrage auch zum abstrakten Einteilungsschema der geschichtlichen Prozesse und Epochen zu verwenden. Wenn Marx sich in dem Beitrag „Der leitende Artikel in Nr. 179 der ‚Kölnischen Zeitung‘“ mit den junghegelianischen Positionen noch nicht direkt auseinandersetzt und sie sogar gegen die konservativen Angriffe von Hermes verteidigt, so wird er sich doch über die eigene Differenz zu den Junghegelianern um Bruno Bauer in der Ableitungsmethode der Bewußtseinsphänomene zunehmend bewußt. Diese äußert er in einem Brief an Arnold Ruge vom 30. November 1842, in dem er auf sein nun einsetzendes Zerwürfnis mit der Gruppe der „Freien“ ausführlich eingeht. Er schildert zunächst, wie deren ungründliches, radikalistisches Gebärden, was sich auch im Stil ihrer Artikel äußere, seine Tätigkeit als Redakteur unnötig erschwere, da der Zensor natürlich gerade diese Auswüchse zum Anlaß von Vorbehalten nahm. Die Artikel dieser Leute, „Meyen und Consorten“, seien weltumwälzungsschwangere und gedankenleere Sudeleien in saloppem Stil.²³ Er habe den Verfassern geschrieben, daß sie gründlicher vorgehen müßten, mit mehr Sachkenntnis und politischem Geschick. „Ich begehrte dann, die Religion mehr in der Kritik der politischen Zustände, als die politischen Zustände in der Religion zu kritisieren, da diese Wendung mehr dem Wesen einer Zeitung und der Bildung des Publi-[181]cums entspricht, da die Religion an sich inhaltslos nicht vom Himmel, sondern von der Erde lebt, und mit der Auflösung der verkehrten Realität, deren *Theorie* sie ist, von selbst stürzt. Endlich wollte ich, daß, wenn einmal von Philol[sophie] gesprochen, weniger mit der *Firma*: ‚Atheismus‘ getändelt, (was den Kindern ähnlich sieht, die jedem, der’s hören will, versichern, sie fürchteten sich nicht vor dem Bautzenmann) als vielmehr ihr Inhalt unter’s Volk gebracht würde.“²⁴

Diese Bemerkungen sind von grundsätzlicher Bedeutung für Marx’ Verständnis der Beziehung von Bewußtsein und Wirklichkeit in jener Zeit. Sie führen in der Tendenz an eine materialistische Methode der Ableitung des Bewußtseins aus der objektiven gesellschaftlichen Realität als dessen Grundlage und wahrer Inhalt heran. Natürlich ist in jener Phase noch keine historisch-materialistische Analyse dieser gesellschaftlichen Realität selbst in ihren materiellen Grundlagen und konkreten Verhältnisstrukturen vorhanden. Es wird zunächst nur eine sehr abstrakte, vage Hypothese aufgestellt: daß alles Bewußtsein einen „diesseitigen“ Charakter habe und aus der *Gesamtheit* der gesellschaftlichen Zustände abgeleitet werden muß. Aber mit dieser Hypothese ließ sich zunächst durchaus auf tragfähige Weise auch schon arbeiten und weiterdenken. Dies zeigt bereits Marx’ tiefes Verständnis über den einzig möglichen hi-

²¹ Siehe ebenda, S. 178.

²² Siehe ebenda, S. 177.

²³ Siehe Karl Marx an Arnold Ruge in Dresden, Köln, 30. November 1842. In: MEGA, Bd. III/1, S. 37.

²⁴ Ebenda, S. 38.

storischen Weg der Überwindung von Religion im Unterschied zur abstrakt-aufklärerischen und abstrakt-atheistischen Position der Junghegelianer. Wenn nämlich Religion entfremdetes Bewußtsein einer *entfremdeten Welt* ist, so kann sie in der Tat nicht vorrangig durch Aufklärung und atheistische Propaganda überwunden werden, sondern erst im Prozeß der Umwälzung ihrer „irdischen“ Grundlagen, der entfremdeten Welt selbst. Wenn also Religion ein zwar tief verwurzeltes, aber [182] *abgeleitetes* Phänomen einer komplex sich entwickelnden gesellschaftlichen Welt ist, so darf sich Philosophie nicht auf atheistische Propaganda beschränken, sondern muß das Studium der Welt in ihrer Totalität sein und den Vorrang der praktischen Umwälzung dieser Welt zum Ausdruck bringen. Dies versteht Marx in jenem Brief unter der Aufforderung, den *Inhalt der Philosophie unter das Volk* zu bringen.

Die Marxsche Position ist also sowohl in der *theoretischen* und *methodischen* als auch in der *politischen* Orientierung weit sorgfältiger und tragfähiger als die der Junghegelianer um Bruno Bauer und auch, wie wir noch sehen werden, als die Feuerbachs, mit dessen Werken Marx sich etwa ab 1843 intensiver zu beschäftigen beginnt. Die schon 1842 partiell vorhandene Einsicht in die Schwächen und Einseitigkeiten der Feuerbachschen Philosophie und Religionskritik waren sicher auch ein Grund dafür, weshalb Marx, der das Hauptwerk von Feuerbach, „Das Wesen des Christentums“ (1841), schon kannte, dieses keineswegs gleich enthusiastisch würdigte. Auch die materialistische Grundlegung der Philosophie durch Feuerbach wird in ihrer Bedeutung noch nicht gesehen – sie ist für Marx viel zu abstrakt entwickelt, da nicht anhand der Geschichtsauffassung durchgeführt. Ihm ist die inhaltlich reichere Hegelsche Geschichtsphilosophie noch ideengeschichtliche Orientierungsgrundlage, ohne daß Hegels idealistische Verkehrung der Weitsicht schon einer bewußten und grundsätzlichen Kritik unterzogen wird. In seinen eigenständigen methodischen Ansätzen stellt Marx allerdings de facto die Hegelsche idealistische Verkehrung der Weitsicht in Frage. [183]

Der Kommunismus – eine wichtige Zeitfrage

In dem erwähnten Brief an Ruge vom 30. November 1842 und auch schon in dem ersten Artikel, den Marx in seiner Eigenschaft als Redakteur am 16. Oktober 1842 veröffentlichte, „Der Kommunismus und die Augsburger ‚Allgemeine Zeitung‘“, wurde eine der entscheidenden Zeitfragen behandelt. Marx nahm zum erstenmal öffentlich zu den kommunistischen Auffassungen Stellung, die in jener Zeit nicht nur in Frankreich und England, sondern auch schon in Deutschland breite Diskussion und Beachtung erfuhren. So hatte die Augsburger „Allgemeine Zeitung“ durch eine Vielzahl von Artikeln – unter anderem zur sozialen Frage der Arbeiterklasse Englands, zum Pauperismus, zur beginnenden Arbeiterbewegung in England und Frankreich – zur Popularisierung dieser Probleme beigetragen. Besonders beachtlich waren in dieser Beziehung die Pariser Korrespondenzen von Heinrich Heine, die Anfang der vierziger Jahre in der Augsburger „Allgemeinen Zeitung“ veröffentlicht wurden und 1854 unter dem Titel „Lutetia“ als Buch erschienen. Zur gleichen Zeit hatte bereits Wilhelm Weitling seinen utopischen Arbeiterkommunismus in eigenen Publikationsorganen verkündet („Hülferuf der deutschen Jugend“, „Die junge Generation“), und 1842 erschien Lorenz von Steins Werk „Der Socialismus und Communismus in Frankreich“, welches eine systematische Darstellung dieser Bewegungen bot, aber wegen seiner „matten Elendigkeit“ von Friedrich Engels 1843 in seinen „Briefen aus London“ sehr negativ gewertet wurde. Stein erwies sich übrigens als Gegner des Kommunismus. Bekannt war in Deutschland auch schon Proudhons Werk „Was ist das Eigentum?“ (1841).

Ausgerechnet nun die Augsburger „Allgemeine Zeitung“ hatte in einem Artikel von Gustav Kolb die „Rheinische Zeitung“ wegen zweier Artikel angegriffen und ihr [184] Liebäugerei mit dem Kommunismus vorgeworfen. Marx identifizierte sich in seinem Gegenartikel weder mit der kommunistischen Bewegung selbst noch mit irgendeiner der sozialistischen und kommunistischen Theorien jener Zeit – letzteres hat er übrigens auch später nie getan. Er ging nicht den scheinbar „einfacheren“ Weg des Anschlusses an eine der schon ausgearbeiteten

Auffassungen, sondern er erkannte bereits, daß alle diese Theorien durchaus unfertige Äußerungen des Bewußtseins einer im Aufbruch befindlichen neuen Klasse sind. Aber da er sie schon als Zeitfragen von großem Ernst für die Massen ansieht, verteidigt er ihre historische Berechtigung und zugleich die Notwendigkeit, zu diesen Fragen Stellung zu nehmen.

„Oder sollten wir den Communismus schon deshalb für keine wichtige Zeitfrage halten, weil er keine courfähige Zeitfrage ist, weil er schmutzige Wäsche trägt und nicht nach Rosenwasser duftet?“²⁵ „Daß der Stand, der heute nichts besitzt, am Reichthum der Mittelklassen Theil zu nehmen *verlangt*, das ist ein Faktum, welches ... in Manchester, Paris und Lyon auf den Straßen Jedem sichtbar umherläuft.“²⁶ Marx warnt davor, diese Bewegungen und Theorien zu unterschätzen, denn die hier vertretenen Ideen seien von großer Kraft: „... auf praktische Versuche, und seien es *Versuche in Masse*, kann man durch *Kanonen* antworten, sobald sie gefährlich werden, aber *Ideen*, die unsere Intelligenz besiegt, die unsere Gesinnung erobert, an die der Verstand unser Gewissen geschmiedet hat, das sind Ketten, denen man sich nicht entreißt, ohne sein Herz zu zerreißen, das sind Dämonen, welche der Mensch nur besiegen kann, indem er sich ihnen unterwirft.“²⁷

[185] Marx war sich wohl bewußt, daß er selbst die sozialistische und kommunistische Literatur noch wenig sachkundig beurteilen konnte. Er stellte deshalb die Aufgabe, die Schriften eines Leroux, eines Considérant oder gar das scharfsinnige Werk Proudhons nur nach langanhaltenden und tiefgehenden Studien zu kritisieren.

Auch in dieser Frage führte er die Auseinandersetzung mit den „Freien“, wie der Brief an Ruge vom November bezeugt: „Ich forderte auf, weniger vages Raisonement, großklingende Phrasen, selbstgefällige Bespiegelungen und mehr Bestimmtheit, mehr Eingehn in die konkreten Zustände, mehr Sachkenntnis an den Tag zu fördern. Ich erklärte, daß ich das Einschmuggeln communistischer und socialistischer Dogmen, also einer neuen Weltanschauung, in beiläufigen Theaterkritiken etc. für unpassend, ja für unsittlich halte und eine ganz andere und gründlichere Besprechung des Communismus, wenn er einmal besprochen werden solle, verlange.“²⁸

In dieser Zeit begann Marx selbst, sozialistische und kommunistische Literatur zu studieren, allerdings bestätigte ihn dieses Studium, so anregend es für die weitere Beschäftigung mit der sozialen Lage der Volksmassen und der Kritik der kapitalistischen Produktionsweise war, nur noch mehr in der Überzeugung, daß die *Methode* der Utopisten ungründlich und nicht übernehmbar war. Sie kamen im wesentlichen nicht aus einer aufklärerischen Position zu den Volksmassen heraus, boten diesen Weltverbesserungsrezepte an, anstatt die revolutionäre Kraft und die Selbstbefreiungsfähigkeit dieser Massen, insbesondere des Proletariats, voll zu begreifen. Sie richteten ihr theoretisches Interesse unzureichend auf ein umfassendes Studium der gesellschaftlichen Gesetzmäßigkeiten als Grundlage einer Zukunftsprognose und verhielten sich zu [186] dem Ideenmaterial der bürgerlichen Bewegung, zur französischen Aufklärung und zum Materialismus des 18. Jahrhunderts und auch zur bürgerlichen Nationalökonomie unkritisch. Sie waren bei der Erklärung der „menschlichen Natur“ und der Gesellschaft selbst noch in diesen Ideen befangen, wenn sie diese auch als Mittel der Kritik gegen die offenkundigen Widersprüche der bürgerlichen Entwicklung einsetzten. Für Marx war die Kritik des Utopismus eine grundsätzliche Frage seines Verständnisses der Beziehung von Theorie und Wirklichkeit, eines Problems von zugleich eminent praktischer Bedeutung. Schon im Mai 1842 setzte er sich mit der Manier von Moses Heß auseinander, den philosophischen und den praktischen Standpunkt zu trennen, um der Philosophie eine Idealisierungsfunktion gegenüber der Wirklichkeit zuzusprechen. Er beabsichtigte damals, sich zu einem Artikel von Moses

²⁵ Karl Marx: Der Kommunismus und die Augsburger „Allgemeine Zeitung“. In: MEGA, Bd. I/1, S. 237.

²⁶ Ebenda, S. 238.

²⁷ Ebenda, S. 240.

²⁸ Karl Marx an Arnold Ruge in Dresden, Köln, 30. November, 1842. In: MEGA, Bd. III/1, S. 38.

Heß kritisch zu äußern, zu dem Artikel „Deutschland und Frankreich in Bezug auf die Centralisationsfrage“, der am 17. Mai 1842 in der „Rheinischen Zeitung“ veröffentlicht worden war. Heß hatte den utopischen Entwurf eines „Volkes von Gerechten“, einer Gesellschaft ohne Staat, somit ein Ideal der Menschheit, als für eine *theoretisch* ganz richtige Lösung des Problems der Gesellschaftsorganisation und als hohen philosophischen Standpunkt betrachtet. Allerdings sah auch Heß, daß die *praktische* Frage der Organisation der Gesellschaft weitaus komplizierter und daß ihr mit solchem Ideal wohl schwerlich beizukommen sei. Diese letztere Überlegung bezeichnete Marx in einem Fragment zu einem geplanten Gegenartikel als „Selbstkritik“, wenn auch nur als eine unvollständige. Denn die Konstruktion eines Volkes der Gerechten sei auch *theoretisch* nicht richtig.

„Die Philosophie muß ernstlich dagegen protestiren, wenn man sie mit der Imagination verwechselt. Die Fiktion von einem Volk ‚der Gerechten‘ ist der Philosophie so fremd, als der Natur die Fiktion von ‚betenden Hyänen‘. [188]* Der Verfasser substituirt (unterstellt – M. T.) ‚seine Abstraktionen‘ der Philosophie.“²⁹

Den Grundmangel des Utopismus und eines utopischen Gebrauchs der Philosophie bezeichnet Marx eindeutig über ein Jahr später in einem Brief an Arnold Ruge vom September 1843: Es sei, so schreibt er, „die Konstruktion der Zukunft und des fertig werden für alle Zeiten nicht unsere Sache“.³⁰ „Indessen ist das gerade wieder der Vorzug der neuen Richtung, dass wir nicht dogmatisch die Welt anticipiren, sondern erst aus der Kritik der alten Welt die neue finden wollen.“³¹ In diesem Sinne, der Ablehnung der fehlerhaften Methode der bisherigen Theorie, ist auch Marx' Äußerung im gleichen Brief zu verstehen, man könne durchaus auf dem Standpunkt der Aufhebung des Privateigentums stehen, ohne sich mit kommunistischen Ideen von Cabet, Dézamy, Weitling usw. zu identifizieren.

Aufgrund seines historischen Verständnisses und seiner Totalitätssicht, die er wesentlich aus dem kritischen Hegelstudium erworben hatte, und in der ihn seine praktisch-politischen Erfahrungen bestärkten, vermeidet also Marx eine Durchgangsphase der Übernahme utopischer Konzepte und somit einen theoretischen Umweg.

Anwalt der Volksmassen –Kritiker der bestehenden Ständeordnung

Von entscheidender Bedeutung für die weitere theoretische Entwicklung von Karl Marx ist seine politische Orientierung auf die Beschäftigung mit der Situation der werktätigen Volksmassen. Der revolutionär-demokratische Standpunkt ist in diesem Prozeß nicht nur eine emotionale Parteinahme für die minderprivilegierten Volksschichten, sondern zugleich der Blickwinkel, unter dem er theoretische Probleme stellt und löst, einschließlich der kritischen Auseinandersetzung mit dem überlieferten Ideenmaterial. Indem Marx die sozialen Fragen der Volksmassen zu studieren beginnt, da er als deren Anwalt publizistisch wirksam werden will, stößt er zu gewissen Einsichten über die Grundlagen der gesellschaftlichen Entwicklung, die Rolle der ökonomischen Prozesse und die sozialökonomische Gliederung der Gesellschaft vor – zumindest kommt er während seiner Arbeit an der „Rheinischen Zeitung“ an diese Fragen heran.

Er markiert die Neuartigkeit seiner Problemsicht übrigens selbst eingangs seines Artikels über die Debatten des 6. Rheinischen Landtages zu einer Gesetzesvorlage, dem sogenannten Holzdiebstahls-gesetz, und indem er ankündigt, zur Frage der Parzellierung des Grundbesitzes Stel-

* Auf S. 187 befindet sich eine Abbildung einer Seite der „Rheinische[n] Zeitung“ vom 25. Oktober 1842 mit der ersten Folge des Artikels über das Holzdiebstahls-gesetz.

²⁹ Karl Marx: Die Zentralisationsfrage in bezug auf sich selbst und in bezug auf das Beiblatt der „Rheinischen Zeitung“ zu Nr. 137, Dienstag, 17. Mai 1842. In: MEGA, Bd. I/1, S. 171.

³⁰ Karl Marx an Arnold Ruge in Paris, Kreuznach, September 1843. In: MEGA, Bd. III/1, S. 55.

³¹ Ebenda, S. 54.

lung nehmen zu wollen. Bisher, vermerkt Marx, habe er sich in seinen Artikeln über die Landtagsverhandlungen mit „Haupt- und Staatsaktionen“ befaßt. Jetzt ändert sich die Thematik: „Wir spielen jetzt auf ebener Erde.“³²

Marx verteidigt in seinem Artikel in leidenschaftlicher und ausführlicher Polemik das Recht der ärmsten Bevölkerungsschichten, wegen ihrer Notlage in den privaten Waldbesitzungen Raffholz sammeln zu dürfen – ein „Gewohnheitsrecht der Armut“, wie Marx es nennt, welches nun allerdings von der neuen Gesetzesvorlage streitig gemacht wird. In dieser wird im Interesse der Waldbesitzer solches Raffholzsammeln zum Diebstahl erklärt und harte Bestrafung gefordert. Die scheinbar so „unerhebliche“ Angelegenheit sieht Marx als grundsätzliche Entscheidungsfrage für oder gegen das Recht der ärmsten Bevölkerungsschichten an. Die Situation der Ärmsten unterscheide sich grundlegend von den besitzenden und privilegierten Ständen der Gesellschaft: Sie sind eigentumslos, aber ohne persönliches Verschulden, sondern aufgrund ihrer sozialen Stellung; denn gleichzeitig sind sie schwer arbeitende Menschen – es sind die „Arbeitsbienen“ der Gesellschaft. Jedoch im Unterschied zum natürlichen Tierreich, wo die Arbeitsbienen die Drohnen töten, werden im geistigen Tierreich „die Arbeitsbienen von den Drohnen getötet und eben durch die Arbeit“.³³ Sie können aufgrund dieser ihrer spezifischen Situation auch das Gewohnheitsrecht der Armut beanspruchen, denn es handelt sich für sie um eine Existenzfrage: „Wir gehen noch weiter und behaupten, daß das Gewohnheitsrecht seiner Natur nach nur das Recht dieser untersten besitzlosen und elementarischen Masse sein kann.“³⁴

Marx bezeichnet als „geistiges Tierreich“ die Welt des Feudalismus, wo die Menschen wie die Tiere in „Rassen“, in streng gesonderte Stände, gegliedert sind. In diesem geistigen Tierreich gibt es Gewohnheiten der Privilegierten, welche sich als „Gewohnheiten wider das Recht“ erweisen. „... so zehrt im Feudalismus die eine Race von der andern bis zu der Race herab, welche, ein Polyp, an die Erdscholle gewachsen, nur die vielen Arme besitzt, um den obern Racen die Früchte der Erde zu pflücken, während sie selbst Staub zehrt ...“³⁵ Marx verwendet hier einen Vergleich, den wir schon vorher in Hegels „Phänomenologie des Geistes“ finden, wenn auch in anderer ideologischer und theoretischer Ausdeutung. Hegel bezieht dieses Wort vom geistigen Tierreich auf die bürgerliche Vorstellung von den natürlichen Talenten und Tüchtigkeiten des Individuums als angebliche Grundlage seines [191] Besitzes und seiner gesellschaftlichen Stellung, und er zeigt damit, daß die bürgerliche Naturrechtsvorstellung, welche von der formalen Gleichheit der Individuen ausgeht (jeder ist *gleich* geboren), doch direkt in die Hinnahme der Ungleichheit an Talent und Tüchtigkeit umschlägt. Dies dient dann als Erklärung für die unterschiedlichen Besitzverhältnisse und die unterschiedliche gesellschaftliche Stellung der Menschen.

Auch Marx proklamiert hier ein „Naturrecht“, aber ein Naturrecht der Armut und nicht etwa ein bürgerliches Natur recht auf „Eigentum durch Arbeit“. Das bürgerliche Naturrecht unterstellt, daß das bürgerliche Eigentum schlechthin „Arbeitseigentum“ sei, daß es eben auf eigener Arbeit beruht. Marx hat später – in den fünfziger Jahren –, als er an seiner ökonomischen Theorie arbeitete, nachgewiesen, daß sich im Verlauf der Entwicklung der Warenproduktion die Stellung der Produzenten und damit die Aneignungsweise der Resultate der Arbeit grundlegend wandelt. Die bürgerliche Naturrechtsauffassung verschleiert die Tatsache, daß nur in den Anfängen der Warenproduktion, in der einfachen Warenproduktion, die Produzenten auch die Besitzer der Produktionsmittel sind und somit die Produkte ihrer eigenen Arbeit auch aneignen. bzw. für den Austausch verwenden. Mit der Trennung der Produzenten von den Produktions-

³² Karl Marx. Verhandlungen des 6. Rheinischen Landtags. Dritter Artikel. Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz. In: MEGA, Bd. I/1, S. 199.

³³ Ebenda, S. 205.

³⁴ Ebenda, S. 204/205.

³⁵ Ebenda, S. 205.

mitteln jedoch, mit der Herausbildung des Kapitalismus, eignet sich der Produktionsmittelbesitzer, der Kapitalist, die Ergebnisse fremder Arbeit, der Arbeit der Lohnarbeiter, an.³⁶ Diesen Wandel der Aneignungsform konnte Marx freilich 1842 noch keinesfalls nachweisen, dazu fehlten ökonomische Studien großen Umfangs, welche vor allem auch eine Kritik der bürgerlichen ökonomischen Theorien einschließen mußten. 1842 sieht er aber doch schon die Oberflächenerscheinung dieser Zusammenhänge. Er sieht, daß Arbeit [192] keineswegs schon zu Privateigentum führt. Im Gegenteil, die materiell Arbeitenden sind oft eigentumslos. Daraus leitet Marx die Frage ab, ob nicht vielmehr der eigentliche Diebstahl auf ganz anderer Ebene geschieht, als dies in der Holzdiebstahls Gesetzesvorlage unterstellt wird: „... wenn jede Verletzung des Eigentums ohne Unterschied, ohne nähere Bestimmung Diebstahl ist, wäre nicht alles Privateigentum Diebstahl? schließe ich nicht durch mein Privateigentum jeden Dritten von diesem Eigentum aus? verletze ich also nicht sein Eigentumsrecht?“³⁷

Er greift damit die gleiche kritische Frage auf, die Jean-Jacques Rousseau in seiner Abhandlung „Über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen“ (1754) stellte, als er das Einzäunen eines Stückes Boden und seine Erklärung zum privaten Eigentum als Diebstahl am Gemeineigentum und als Beginn der wesentlichen sozialen und politischen Ungleichheit behandelt. Es handelt sich auch um die gleiche Frage und implizit um eine ähnliche Antwort, die Marx von Proudhons wichtigstem Werk her kannte: „Was ist das Eigentum?“ – „Das Eigentum ist Diebstahl!“

Marx stützt in dem Artikel über das Holzdiebstahls Gesetz seine Behauptung mit dem Nachweis, wie der bürgerliche Verstand (die bürgerliche Gesetzgebung) seit dem Mittelalter fortwährend bestrebt war, alle Dinge unter das Privateigentum zu subsumieren, auch solche, die früher einen „schwankenden“ Eigentumscharakter aufwiesen, zum Beispiel Gemeindebesitzungen. Der bürgerliche Verstand kennt nur ein Recht und eine Eigentumsform – das Privatrecht des Privateigentums; er vergißt dabei, daß es auch ein Privatrecht des Nichtbesitzes gibt, welches in den Gewohnheiten der armen Klassen als „instinktivmäßiger Rechtssinn“ lebt, dessen Wurzeln positiv und legitim [193] sind. „... und die Form des *Gewohnheitsrechts* ist hier um so naturgemäßer, als das *Dasein der armen Klasse selbst* bisher eine *bloße Gewohnheit* der bürgerlichen Gesellschaft ist, die in dem Kreis der bewußten Staatsgliederung noch keine angemessene Stelle gefunden hat.“³⁸

Diese Sonderstellung der armen Volksmassen als „kein Stand der bürgerlichen Gesellschaft“ hebt schon Hegel hervor. Diese bilden für Hegel nur den unbestimmten Boden, auf dem die übrigen Stände ruhen. Marx interessierte diese Sonderstellung in der nächsten Zeit noch sehr. Aus diesem Fakt unter anderem leitet er, wie wir noch verfolgen werden, die historische Rolle der Arbeiterklasse ab. 1843 behandelte er die Fragen der Ständeordnung und der davon ausgeschlossenen Volksmassen auch schon von einem materialistischen Ansatz her. Jetzt – 1842 – zeigt es sich, daß sich seine Argumentation noch in einem theoretischen Konflikt bewegt: Einerseits beginnt er, die entscheidende Rolle ökonomischer Verhältnisse, insbesondere der Eigentumsformen, für die Existenzfragen, die gesellschaftliche Stellung und die Denkweise der Menschen zu begreifen, andererseits aber hält er der Gesellschaft noch mit den Mitteln abstrakter „Vernunftmaßstäbe“ einen Spiegel vor. Er zeigt ihr anhand der Fiktion eines „natürlichen Rechts der Armut“ ihre Widersprüchlichkeit und Ahumanität auf. Das Recht wird damit noch nicht wesentlich aus den jeweiligen sozialökonomischen Grundlagen der Gesellschaft abgeleitet, obgleich Marx auch schon einen Zusammenhang zwischen beiden Sphären erahnt und der Erscheinung nach beschreibt. Aber *daß* er schon auf diese Zusammenhänge

³⁶ Siehe unter anderem Karl Marx: Das Kapital. Erster Band. In: MEW, Bd. 23, S. 609, 614.

³⁷ Karl Marx: Verhandlungen des 6. Rheinischen Landtags. Dritter Artikel. Debatten über da Holzdiebstahls Gesetz. In: MEGA, Bd. I/1, S. 203.

³⁸ Ebenda, S. 209.

stößt, erweckt bei ihm mehr und mehr Zweifel an der Tragfähigkeit der letztlich idealistischen Konstruktion eines abstrakten Rechts.

Die gleiche theoretische Konfliktsituation entsteht und [194] wächst für Marx, als er die grundsätzlichen Beziehungen von bürgerlicher Gesellschaft und Staat untersucht. Unter „bürgerlicher Gesellschaft“ versteht er im Anschluß an Hegel die sogenannte Privatsphäre, in der der Mensch seinen Geschäften nachgeht und einem Stand angehört. Dieser Begriff schließt also wesentlich die Produktionssphäre mit ein. Marx setzt sich in fast allen seinen Artikeln jener Zeit mit dem Problem auseinander, wie sich die Zugehörigkeit der Menschen zu einem bestimmten Stand auf ihr politisches Denken und ihre Werturteile auswirkt und von wessen Interessen letztlich der preußische Staat in seiner Politik geleitet wird. In dem Artikel zu den „Debatten über Preßfreiheit und Publikation der Landständischen Verhandlungen“ analysiert Marx, wie die einzelnen Vertreter der Stände genau auf die Weise über die Zensurgesetzgebung bzw. die Frage einer Veröffentlichung der Protokolle des Landtages urteilen, wie es ihren bornierten Standesinteressen entspricht. Sie urteilen nicht als Vertreter der Provinz, der Allgemeinheit der Bevölkerung, und somit nicht von ihrer „staatsbürgerlichen“ Funktion als Abgeordnete aus. So betrachten die Vertreter der Adelsklasse die Politik selbst als ihr angeborenes Privileg und möchten die Masse der Bevölkerung als „Laien“ aus der politischen Mitbestimmung und aus dem Recht auf offene Meinungsäußerung ausschließen. Sie betrachten „die Freiheit nicht als natürliche Gabe“ der allgemeinen Vernunft, sondern als ihr Privileg, welches sie „als übernatürliches Geschenk einer besonders günstigen Constellation der Sterne verdanken wollen“³⁹, nämlich ihrer „edlen Geburt“.

Von besonderem Interesse ist aber für uns, daß Marx bereits eine Analyse des Klassenstandpunktes des Bürgertums durchzuführen beginnt. In den Diskussionen um die Frage, ob die Protokolle des Rheinischen Landtages veröf-[195]fentlicht werden sollten und ob überhaupt Pressefreiheit gestattet werden dürfe, verfocht ein Vertreter des Standes „des Handels und des Gewerbes“, des Bürgertums, die Meinung, es müsse Pressefreiheit herrschen, denn die Presse sei ein Gewerbe wie jedes andere und dürfe somit nicht eingeschränkt werden. Er vertrat also in bezug auf die Presse den Standpunkt der Gewerbefreiheit, der „freien Konkurrenz“. Marx bezeichnet das Eintreten für Pressefreiheit zunächst als einen gewissen Fortschritt, kritisiert aber die Art der Begründung und führt sie auf das Besitz- und Konkurrenzdenken des Bürgertums zurück: Der Bourgeois urteilt hier, nicht der Citoyen – der Besitzbürger, nicht der Staatsbürger! Mehr noch: Der Bourgeois kann in seiner Funktion als Citoyen gar nicht anders urteilen, denn als Bourgeois. Er kann aus seiner Haut nicht heraus. So wie Rembrandt die Mutter Gottes als niederländische Bäuerin malte, so wird hier die Freiheit in der Gestalt gemalt, die dem Redner geläufig ist.⁴⁰ Zu einem wahren Vernunftbegriff der Freiheit könne der Redner sich aufgrund seiner sozialen Stellung gar nicht aufschwingen. In gleicher Weise zeigte sich auch in den Debatten um das Holzdiebstahlgesetz die offenkundige Dominanz der egoistischen Standes- bzw. Privatinteressen der Eigentümer der Wälder gegenüber den Interessen der anderen Bevölkerungsschichten.

Diese Analyse der Funktion ökonomisch geprägter Interessen und Vorstellungen der Menschen wird von Marx noch unter einem weiteren Aspekt ergänzt: Er stellt die Frage nach der Verhaltensweise des preußischen Staates angesichts solcher Interessenlagen und zeigt mit scharfer Feder auf, wie dieser sich stets den egoistischen Forderungen der besitzenden Klassen gegenüber offenherzig erweist und deren Partei ergreift. Er begibt sich – so stellt es Marx damals dar – in die Abhängigkeit der privilegierten [196] Stände. Überdies zeigt sich sogar, daß dieser halbabsolutistische, verbürokratisierte preußische Staat gar nicht willens und fähig

³⁹ Karl Marx: Die Verhandlungen des 6. Rheinischen Landtags. Erster Artikel. Debatten über Preßfreiheit und Publikation der Landständischen Verhandlungen. In: Ebenda, S. 139.

⁴⁰ Siehe ebenda, S. 156/157.

ist, moderne Entwicklungen des ökonomischen und geistigen Lebens zu erfassen und zu fördern. Insbesondere seit der Thronbesteigung von Friedrich Wilhelm IV. werde eine Politik betrieben, die Preußen wieder vollends in mittelalterliche Zustände werfen solle. Besonders aufschlußreich für die Marxsche kritische Sicht des preußischen Staates sind neuerdings als Marxsche Arbeiten entdeckte Korrespondenzen zur Frage der bürgerlichen Rechtsgleichheit für Stadt und Land: „Die Kommunalreform und die ‚Kölnische Zeitung‘“ vom 7., 11. und 12. November 1842 und „Ein Korrespondent der ‚Kölnischen Zeitung‘ und die ‚Rheinische Zeitung‘“ (vom 16. November 1842).⁴¹

Marx beteiligte sich damit an der politischen Debatte über eine neue Kommunalreform, in der die preußische Regierung die während der napoleonischen Besetzung im Rheinland eingeführte bürgerliche Gesetzgebung, welche die städtischen und ländlichen Gemeinden dem gleichen bürgerlichen Recht unterstellte, rückgängig machen wollte. Es sollten die Städte die alte preußische Städteordnung von 1808 übernehmen und die Landgemeinden die Gemeindeverfassungen, wie sie im östlichen Preußen bestanden – Verfassungen, die dem Landadel große Rechtsbefugnisse einräumten. Ein besonderer Punkt der Auseinandersetzung war das Wahlrecht. Marx trat sowohl für eine fortgeschrittene bürgerliche Gesetzgebung im allgemeinen als auch für das allgemeine Wahlrecht ein. In letzter Beziehung trat er gegen das von einem Teil der Bourgeoisie verfochtene bürgerliche Dreiklassenwahlrecht auf. Damit vertrat Marx – wie auch alle anderen zu diesem Thema publizierenden Korrespondenten der [197] „Rheinischen Zeitung“ – die fortgeschrittenste Position in diesen Fragen. Diese neuentdeckten Marx-Artikel sind ein weiterer Beweis für die Breite der Palette von Fragen, die Marx als ein philosophisch und juristisch außerordentlich gebildeter Mann sachkundig und von revolutionär-demokratischer Position aus zu behandeln verstand. Diese politische Haltung wußte Marx angesichts der Zensurzustände mit großem Geschick zum Ausdruck zu bringen und bei der Leitung der Zeitung zu wahren. Er erstrebte eine breite Bündnisfähigkeit der Zeitung mit den einflußreichsten bürgerlichen Liberalen, bei aller Bestimmtheit der eignen Linie. Dies ist einer der Gründe, weshalb er, selbst durchaus Gegner der konstitutionellen Monarchie, die radikalen publizistischen Erzeugnisse der Berliner „Freien“ zu kritisieren begann, so unter anderem den Juste-Milieu-Artikel Edgar Bauers. Im August/September 1842 schrieb Marx an Dagobert Oppenheimer, weshalb er diesen Artikel für politisch unklug halte. Man könne die größte Menge freigesinnter praktischer Männer bestimmen, „welche die mühsame Rolle übernommen haben, Stufe vor Stufe, innerhalb der constitutionellen Schranke, die Freiheit zu erkämpfen, während wir von dem bequemen Sessel der Abstraktion ihre Widersprüche ihnen vordemonstrieren“.⁴²

Die Methode der Kritik des preußischen Staates, die Marx in seinem Artikel entwickelt, verändert sich mit den weiteren Fortschritten, die er in seiner politischen und ideologischen Arbeit macht. Im Unterschied zu dem im Januar 1843 erscheinenden Artikel „Rechtfertigung des Korrespondenten von der Mosel“ dominiert zunächst die idealistische Manier deutlich, dem bestehenden preußischen Staat das Ideal eines „sittlichen“ Staats, eines „Ver[nunft]staats“, eines „Staats der menschlichen Natur“⁴³ als Spiegel vorzuhalten, um den Kontrast zu betonen, welchen der reaktionäre, bürokratisch verknöcherte monarchistische

⁴¹ Siehe die Einleitung in: MEGA, Bd. I/1, und die ausführlichen Anmerkungen im Apparatband.

⁴² Karl Marx an Dagobert Oppenheim in Köln, Bonn, etwa Mitte August – zweite Hälfte September 1842. In: MEGA, Bd. III/1, S. 31/32.

⁴³ Noch in der Artikelserie „Der Artikel in Nr. 335 und 336 der Augsburger ‚Allgemeinen Zeitung‘ über die ständischen Ausschüsse in Preußen“ vom Dezember 1842 verwendet Marx solche *Kontrastmethode*; so am 31. Dezember 1842: Er fordert, den Gesichtspunkt einer „organischen Staatsvernunft“, der „Staatsnotwendigkeit“, gegen die Privatinteressen der Stände zu stellen, und sieht die *Intelligenz* als Träger dieser Vernunft. (Siehe: MEGA, Bd. I/1, S. 283.) Ich interpretiere dies allerdings mehr als aus polemischem Interesse so dargestellt, um die Widersprüche im Artikel der Augsburger „Allgemeinen Zeitung“ zu verdeutlichen, weniger als ernsthafte Forderung, vermittels der Repräsentanten einer reinen Staatsvernunft den wahren Staat zu schaffen; diese Illusion hatte Marx zweifellos nicht.

Staat Friedrich Wilhelms IV. zu einem „wahren“ Staat des Volkes bietet. Das Resultat der Marxschen Kritik ist dabei immer wieder: Dieser Staat ist nicht entwicklungsfähig. Er widerspricht in seinem ganzen Wesen der Vernunft. In dieser Einschätzung setzt Marx übrigens ungleich schärfere Akzente als manche Junghegelianer. Diese hielten noch längere Zeit den preußischen Staat für durchaus entwicklungsfähig. Das schloß freilich nicht aus, daß sie ihn scharf kritisierten. Wir haben bereits erwähnt, daß Bruno Bauer den preußischen Staat wegen seiner Bindung an Religion und Kirche scharf attackierte. Dieser Staat sei noch nicht auf sein Wesen als Selbstbewußtsein gekommen. Von dieser Position aus unterschied er zwischen dem Staat in seinem eigentlichen Wesen und der (veränderungswürdigen) Regierungsform.⁴⁴ Marx' Me-[199]thode der Kritik ist meines Erachtens eine andere: Für ihn diene die Konstruktion eines Vernunftstaates tatsächlich nur als *fiktive Kontrastidee*, um die völlige Unvernunft des preußischen Staates zu entlarven, die sich in jeder praktischen politischen Maßnahme dieses Staates, in jeder offiziellen Äußerung seiner Repräsentanten offenbarte.

Ein entscheidendes Kriterium bei der Beurteilung der jeweiligen Staaten war für Marx die innere Staatsverfassung. Er fordert auf, die Staaten danach einzuschätzen, ob es sich um eine Monarchie, eine Republik usw. handle.⁴⁵ Wenn auch Marx aus begreiflichen Zensurrücksichten sich in dieser Beziehung nicht sehr offen äußern konnte, ist doch seine republikanische Gesinnung in jener Zeit deutlich. So wird in dem Artikel „Der leitende Artikel in Nr. 179 der ‚Kölnischen Zeitung‘“ im Zusammenhang mit der Forderung nach Trennung von Kirche und Staat – eine Forderung, die Marx gemeinsam mit den Junghegelianern vertrat – als übergreifende und entscheidende Frage die nach der Verfassung charakterisiert und die Forderung erhoben, den Staat aus der „Vernunft der menschlichen Verhältnisse“ (aus der „Vernunft der Gesellschaft“, nicht der Individuen)⁴⁶ zu entwickeln. Diese abstrakte Bestimmung ist aber nichts anderes als die Forderung nach progressiver Ordnung: nach Selbstorganisation aller Bürger zu einem Staat, der somit nicht mehr eine aparte, entfremdete Sphäre gegenüber der Masse der Bevölkerung ist.

Ein solcher Staat kann natürlich auch kein „christlicher“ Staat sein, da jeder an eine Konfession sich bindende Staat intolerant gegen andere Konfessionen und erst recht gegen religionslose Staatsbürger ist. Diese Argumentation gegen die Verteidiger des „christlichen Staats“ finden wir [200] im wesentlichen auch in Bruno Bauers Schriften.⁴⁷ Doch Marx geht mit einem Gesichtspunkt über Bauers Haltung zu dieser Frage noch hinaus. Während nämlich Bruno Bauer die Religiosität für ein Prinzip des entfremdeten Staats hält und ihre Überwindung zum Dreh- und Angelpunkt des geschichtlichen Fortschritts erklärt, entlarvt Marx den „christlichen“ Staat als einen nicht etwa aus Religiosität, sondern aus bloßer Staatsdoktrin so deklarierten Staat: Der Monarch will sein Gottgnadentum behaupten, um seine politische Machtstellung zu begründen und zu festigen. Er will auch die Kirche zu seinen politischen Zwecken benutzen, ihre Befugnisse in weltlichen Dingen aber möglichst einschränken. Zumindest ist dies beim „christlichen“ Staat der neueren Zeit der Fall. Nur im Mittelalter, wo die katholische Kirche zeitweilig tatsächlich auch die Macht über die weltlichen Herrscher ausübte, und in den Theokratien der alten Völker waren Religion und Kirche zugleich staatliche Macht. „Also nicht aus dem Christenthum, aus der eigenen Natur, aus dem eigenen Wesen des Staates müßt ihr das Recht der Staatsverfassungen entscheiden, nicht aus der Natur der christlichen, sondern aus der Natur der menschlichen Gesellschaft.“⁴⁸ Wenn auch Marx diese „Natur

⁴⁴ Siehe Bruno Bauer: Der christliche Staat und unsere Zeit. In: Hallische Jahrbücher 1841, S. 553: Staat und Regierung seien nicht identisch, solange das Selbstbewußtsein von der Regierung nicht anerkannt ist. Der wahre Staat benötige Religion und Kirche nicht. – Siehe auch Bruno Bauer: Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit, Zürich/Winterthur 1842, S. 201/202.

⁴⁵ Siehe Karl Marx: Der leitende Artikel in Nr. 179 der „Kölnischen Zeitung“. In: MEGA, Bd. I/1, S. 187/188.

⁴⁶ Siehe ebenda, S. 189.

⁴⁷ Siehe unter anderem Bruno Bauer: Die Judenfrage, Braunschweig 1843.

⁴⁸ Karl Marx: Der leitende Artikel in Nr. 179 der „Kölnischen Zeitung“. In: MEGA, Bd. I/1, S. 188.

der menschlichen Gesellschaft“ hier noch nicht konkret erfaßt (diese erforscht er erst ab 1843/1844 ihrer wesentlich „ökonomischen Natur“ nach), so deutet er doch mit seinen Überlegungen einen methodischen Ansatz an, der für seine gesellschaftstheoretische Analyse von großer Tragfähigkeit werden sollte. Er fordert, von den empirisch gegebenen Verhältnissen in ihrer Komplexität auszugehen, um solche gesellschaftlichen Erscheinungen wie Staat, Kirche, Religion usw. ableiten und einordnen zu können. Es handelt sich [201] um den gleichen methodischen Ansatzpunkt, den Marx gewinnt, wenn er die Zusammenhänge von Standesinteressen und Staatspolitik verfolgt. Hier kommt er zumindest an ein Untersuchungsfeld heran, welches ihm in der Folgezeit als höchst problemhaltig bewußt wird: an den Zusammenhang von ökonomischer und politischer Sphäre.

Dieser tragfähige theoretische Ansatzpunkt hat auch zur Konsequenz, daß politische Aufgabenstellungen in den Auseinandersetzungen jener Zeit genauer und begründeter fixiert werden können. So ist eben von Marx' Gesichtspunkt aus nicht der Kampf gegen Religion bzw. gegen den angeblich christlichen Charakter des Staates die *dominierende* Aufgabe der progressiven Bewegung, sondern die grundlegende Umwälzung der gesellschaftlichen Ordnung in allen Bereichen. Offen konnte Marx freilich solche Konsequenz nicht aussprechen; sie ist aber in der Gründlichkeit seiner Kritik der bestehenden Zustände deutlich angelegt.

In einem seiner letzten Artikel, „Rechtfertigung des ††-Korrespondenten von der Mosel“, stößt Marx bereits zu einer präzisierten theoretischen Aufgabenstellung hinsichtlich der Methode vor, wie gesellschaftliche (ökonomische und staatliche) Zustände wissenschaftlich zu analysieren seien. In diesem Artikel, dem ein intensives Materialstudium zur ökonomischen Situation der Moselbauern vorausging, verteidigt Marx eine vorher erschienene Korrespondenz des Juristen Peter Joseph Coblenz, der auf die schwierige soziale Lage der Moselbauern aufmerksam gemacht hatte. Marx tritt auch hier als Anwalt werktätiger Bevölkerungskreise auf, indem er auf die gerechte Forderung der Moselbauern eingeht, durch Steuerermäßigung und andere Maßnahmen ihre miserable ökonomische Situation zu berücksichtigen. Die Lage der Moselbauern wurde damals wiederholt von der Tagespresse im Rheinland angesprochen, da sich durch die Entfaltung der Gesetzmäßigkeiten der kapitalistischen Produktionsweise durch Konkurrenz [202] und Bodenspekulation, aber auch durch unmäßige Besteuerung gerade des fortgeschrittenen und reicheren Rheinlandes und infolge von Mißernten die ökonomische Lage für viele Winzer katastrophal gestaltete.

Der Artikel von Karl Marx zeichnet sich unter den vielen Korrespondenzen zu dieser Frage durch große Sachkenntnis und klare Parteilichkeit für die Winzer aus, zugleich aber auch durch eine nüchterne Betrachtungsweise der realen Situation in der Auseinandersetzung der Moselbauern mit den preußischen Behörden. So berechtigt die Position der Winzer nach Marx' Überzeugung auch ist – sie muß doch letztlich ein wirkungsloser Appell an den rückständigen, bürokratischen und halbabsolutistischen preußischen Staat bleiben, der als eine verselbständigte, entfremdete und erstarrte Sphäre den neuen ökonomischen Vorgängen und Erfordernissen gar nicht gerecht werden kann. Die Beamten aber sind ganz in diesem Apparat befangen, und es liegt nicht am subjektiven Willen, wenn sie der Situation verständnislos gegenüberstehen, sondern an der objektiv reaktionären Struktur der staatlichen Zustände, in die diese Beamten als Werkzeug eingeordnet sind. Umgekehrt unterliegen die ökonomische Sphäre und die dadurch geprägte Lebenslage der Moselbauern ebenfalls eigenen objektiven Gesetzen.

Wenn Marx auch hier noch beide Sphären als Eigengesetzlichkeit enthaltend nebeneinanderstellt, so betont er doch damit die *Objektivität* der Verhältnisse und ihr Primat gegenüber dem Willen und dem Urteilsvermögen der Individuen. Er lehnt eine moralisierende Herangehensweise ab. Das „Nebeneinander“ beider gesellschaftlicher Bereiche – Ökonomie und Staat – ist übrigens als Vorstufe zur Erkenntnis der Abhängigkeit staatlicher Zustände von der ökonomischen Grundlage auch durchaus verständlich, hatte es doch Marx beim Herantasten an eine

materialistische Geschichts- und Gesellschaftsanalyse mit einem Gesellschaftszustand in Preußen und speziell im [203] Rheinland zu tun, wo tatsächlich der rückständige, erstarrte Staatsapparat und eine reaktionäre Verfassung den sich bahnbrechenden kapitalistischen Verhältnissen hemmend entgegenstanden und scheinbar losgelöst von den ökonomischen Notwendigkeiten erschienen. Für das Erkennen der realen, oft sehr kompliziert vermittelten Abhängigkeitsbeziehung zwischen ökonomischer und politischer Sphäre war für Marx im Rahmen seiner Kritik der Hegelschen Staats- und Rechtsauffassung ab Sommer 1843 bedeutsam, daß das Untersuchungsfeld auf den Vergleich der Entwicklung in mehreren fortgeschrittenen Ländern bewußt ausgedehnt wurde – nämlich auf England und besonders zunächst Frankreich, in gewisser Beziehung auch auf Nordamerika.

Wenn er aber in dem Artikel über die Moselbauern betont, daß ein Widerspruch besteht zwischen „der wirklichen Gestalt der Welt“ und „jener Gestalt ... , die sie in den Bureaus annimmt“⁴⁹, so bringt er damit immerhin schon zum Ausdruck, daß diese „wirkliche“ Welt Ausgangspunkt einer wissenschaftlichen Untersuchung sein muß, unter anderem auch zu dem Zweck, die deformierte Reflexion dieser Welt, wie sie in den Büros geschieht, zu entschleiern. Marx hat hier bereits wichtige, tragfähige methodische Ansatzpunkte im Keim entwickelt. Er beachtet bei seiner theoretischen Analyse konsequent den Zusammenhang von objektivem Wesen der Verhältnisse und dem „Schein“-Dasein, welches sie im Bewußtsein der Menschen annehmen, die stets unter bestimmtem ideologischem Blickwinkel diese Beziehungen beurteilen. Um diese Analyse von Wesen und Schein leisten zu können, muß aber der primäre methodische Ausgangspunkt ein Orientieren an den objektiven Verhältnissen selbst sein; erst dann lassen sich die Bewußtseinsphänomene auch erklären. Diese Verhältnisse aber müssen sich nach Marx' [204] Überzeugung genauso streng wissenschaftlich erfassen lassen wie die Gesetzmäßigkeiten der Natur in den Naturwissenschaften: „Bei der Untersuchung staatlicher Zustände ist man all zu 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 Athemholens. Stellt man sich von vornherein auf diesen sachlichen Standpunkt, so wird man den guten oder den bösen Willen weder auf der einen, noch auf der andern Seite ausnahmsweise voraussetzen, sondern Verhältnisse wirken sehen, wo auf den ersten Anblick nur Personen zu wirken scheinen. Sobald nachgewiesen ist, daß eine Sache durch die Verhältnisse *nothwendig* gemacht wird, wird es nicht mehr schwierig sein, auszumitteln, unter welchen *äußern* Umständen sie nun *wirklich* ins Leben treten mußte und unter welchen sie nicht ins Leben treten konnte, obgleich ihr Bedürfnis schon vorhanden war. Man wird dies ungefähr mit derselben Sicherheit bestimmen können, mit welcher der Chemiker bestimmt, unter welchen *äußern* Umständen verwandte Körperstoffe eine Verbindung eingehen müssen.“⁵⁰

Aus dieser Situation leitet Marx die Notwendigkeit der freien Presse ab, die solche objektiven wissenschaftlichen Untersuchungen vorzunehmen habe. Wenn er damit auch die Möglichkeit und die Bedeutung der progressiven Publizistik seiner Zeit noch überschätzt, wenn er die eigentlichen Träger der revolutionären Veränderungen auch noch nicht richtig zu bestimmen vermag und der fortschrittlichen Intelligenz noch eine überdimensionale Bedeutung zuspricht – in bezug auf seine eigene theoretische Entwicklung gewinnt die Forderung nach Objektivität [205] und Wissenschaftlichkeit bei der Analyse gesellschaftlicher Vorgänge doch eine große orientierende Bedeutung. In diesen Passagen seines Artikels zeigt sich ein neues Problembewußtsein, das er viele Jahre später, nämlich 1859 in seinem Vorwort zu dem Werk „Zur Kritik der Politischen Ökonomie“, als Vorphase eines Wendepunktes in seiner Arbeit rückblickend

⁴⁹ Karl Marx: Rechtfertigung des ††-Korrespondenten von der Mosel. Abschnitt A und B. In: Ebenda, S. 308.

⁵⁰ Ebenda, S. 301.

folgendermaßen charakterisiert: Er schildert, wie die Tätigkeit an der „Rheinischen Zeitung“ ihn in die Verlegenheit brachte, „über sogenannte materielle Interessen mitsprechen zu müssen“⁵¹, nämlich über die Fragen des Holzdiebstahlsgesetzes, der Parzellierung des Grundbesitzes und der Lage der Moselbauern, und wie er außerdem in die Kommunismusdebatte verwickelt wurde, ohne allerdings schon ausreichende Kenntnis der sozialistischen und kommunistischen Literatur zu haben. Diese Studien und die politischen Erfahrungen hätten ihn in Konflikt mit seiner bisherigen gesellschafts- und geschichtsphilosophischen Position gebracht, die wesentlich von Hegel beeinflusst war. Er deutet an, daß er die Geschichte noch wesentlich als vom menschlichen Geist hervorgebracht angesehen bzw. die Rechts- und Staatsverhältnisse aus sich selbst heraus erklärbar betrachtet habe, anstatt sie aus den materiellen Lebensverhältnissen abzuleiten. Dieser Widerspruch zwischen der überkommenen idealistischen Manier der Gesellschafts- und Geschichtsinterpretation einerseits und den eigenen politischen Erfahrungen, Beobachtungen und verantwortungsvoll-gründlich angefertigten Sachanalysen andererseits stürzte ihn in Zweifel hinsichtlich des übernommenen ideengeschichtlich theoretischen und methodischen Materials. „Die erste Arbeit, unternommen zur Lösung der Zweifel, die mich bestürmten, war eine kritische Revision der Hegelschen Rechtsphilosophie ... Meine Untersuchung mündete in dem Ergebnis, daß Rechtsverhältnisse [206] wie Staatsformen weder aus sich selbst zu begreifen sind noch aus der sogenannten allgemeinen Entwicklung des menschlichen Geistes, sondern vielmehr in den materiellen Lebensverhältnissen wurzeln, deren Gesamtheit Hegel, nach dem Vorgang der Engländer und Franzosen des 18. Jahrhunderts, unter dem Namen ‚bürgerliche Gesellschaft‘ zusammenfaßt, daß aber die Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft in der politischen Ökonomie zu suchen sei.“⁵²

Damit deutet Marx den theoretischen Umbruch an, der im Sommer 1843 mit der Kritik der Hegelschen Staats- und Rechtsauffassung einsetzt und 1844 durch erste größere ökonomische Studien weitergetrieben wird: den Übergang zu einer materialistischen Geschichtsauffassung, die alle bisherige, wesentlich idealistische Interpretation der Geschichte als unwissenschaftlich widerlegte.

Diese Arbeit unternahm Marx nicht mehr als Redakteur der „Rheinischen Zeitung“. Die „Rheinische Zeitung“ war von seiten der preußischen Behörden verboten worden. Sie hatte mit dem 31. März 1843 ihr Erscheinen einzustellen. Marx gab sich keiner Illusion hin, daß das Verbot der Zeitung rückgängig gemacht werden könnte, denn dann hätte ihre politische Richtung grundlegend geändert werden müssen. Marx kämpfte dennoch – obwohl er am 17. März 1843 aus der Redaktion austrat und seit Anfang 1843 feststand, daß er Preußen verlassen werde, um mit Ruge zusammen die „Deutsch-Französischen Jahrbücher“ herauszugeben – bis zuletzt um den Erhalt der Zeitung.⁵³

Den wichtigsten Grund für seinen schon im Januar be-[207]absichtigten Schritt gab Marx in einem Brief vom 25. Januar 1843 Arnold Ruge zur Kenntnis. Er erkannte die Unmöglichkeit, bei den bestehenden Zensurverhältnissen eine entschieden progressive und oppositionelle Linie des Blattes aufrechtzuerhalten: „Es ist schlimm, Knechtsdienste, selbst für die Freiheit zu verrichten und mit Nadeln, statt mit Kolben zu fechten. Ich bin der Heuchelei, der Dummheit, der rohen Autorität und unseres Schmiegens, Biegens, Rückendrehens und Wortklaubelei müde gewesen. Also die Regierung hat mich wieder in Freiheit gesetzt.“⁵⁴ [208]

⁵¹ MEW, Bd. 13, S. 7.

⁵² Ebenda, S. 8.

⁵³ Siehe: Karl Marx und die „Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe“. Einleitung zum Reprint und Bibliographie der Artikel von Karl Marx in der „Rheinischen Zeitung“ von Dr. Inge Taubert unter Mitwirkung von Jörg Armer, S. 19 ff.

⁵⁴ Karl Marx an Arnold Ruge in Dresden, Köln, 25. Januar 1843. In: MEGA, Bd. III/1, S. 43.

Siebente Vorlesung

Wahl eines neuen weltanschaulichen Ausgangspunktes

Nach dem Ausscheiden aus der „Rheinischen Zeitung“ reiste Marx Ende März 1843 zunächst zu Verwandten nach Holland. Die fortgeschrittenen bürgerlichen Verhältnisse und die staatsbürgerlich-bewußtere Haltung der Holländer beeindruckten ihn. In einem Brief an Ruge verglich er dies mit der muffigen Atmosphäre in Preußen, sprach jedoch die Überzeugung aus, daß auch hier eine Revolution heranreifen werde. Ruge allerdings meinte in seinem Antwortbrief, daß „im Lande der Philister“, im preußischen Staat, wohl kaum eine politische Revolution bevorstehe. „Mein Freund, Sie glauben, was Sie wünschen“, schreibt er im März 1843 an Marx, und er zitiert aus Hölderlins „Hyperion“ „Es ist ein hartes Wort und dennoch sag' ich's, weil es Wahrheit ist: ich kann kein Volk mir denken, das zerrissener wäre, wie die Deutschen. Handwerker siehst du, aber keine Menschen, Denker, aber keine Menschen, Herren und Knechte, jungen und gesetzte Leute, aber keine Menschen. – Ist das nicht ein Schlachtfeld, wo Hände und Arme und alle Glieder zerstückelt unter einander liegen, indeß das vergossene Lebensblut im Sande zerrinnt?“¹ Marx sah aber gerade in der Zuspitzung gesellschaftlicher Widersprüche in Deutschland und in der Unmöglichkeit, diese „Philisterwelt“ im politischen Bereich aufrechtzuerhalten, die Chance, ja die Notwendigkeit einer Revolution.

[209] Um für dieses Ereignis gewappnet zu sein und es mit Möglichkeiten revolutionärer Publizistik zu unterstützen, beteiligte sich Marx an Ruges Plan, im Ausland eine Zeitschrift herauszugeben, welche auf einer revolutionär-demokratischen Plattform die progressiven Sozialschriftsteller der fortgeschrittenen Länder sammeln sollte. Ruge suchte damals nach einem neuen Wirkungsfeld, nachdem seine eigene Zeitschrift, die „Deutschen Jahrbücher“, unter dem Druck der Zensur nicht mehr erscheinen konnte. Er führte auch zunächst die wichtigsten Verhandlungen zur Gründung des neuen Publikationsorganes mit dem Verleger Fröbel. Marx indessen verbrachte nach seiner Rückkehr aus Holland in den Monaten Mai bis Oktober 1843 eine arbeitsame, für seine theoretische Entwicklung sehr bedeutsame Zeit in Kreuznach bei seiner Jenny, die mit ihrer Mutter nach dem Tode des Vaters dort wohnte. In dieser Zeit ging Marx die ersten wichtigen Schritte zum historischen Materialismus und präziserte seine politischen Vorstellungen, vor allem auch hinsichtlich der Rolle der besitzlosen, arbeitenden Volksmassen.

Es war aber auch privat eine sehr glückliche Zeit für Karl Marx. Endlich konnte er Jenny heiraten, nachdem er sieben Jahre – „wie Jakob um Rachel“² – um sie geworben hatte. Am 19. Juni fand in Kreuznach die Trauung statt. Vieles ist über die große, beständige Liebe zwischen Karl und Jenny geschrieben worden, die sich in allen Freuden und Leiden des Familienlebens im Exil und im gemeinsamen revolutionären Wirken bewährt hat. Wir wollen hier nur zwei Briefe von Marx zitieren, die für sich sprechen. Am 13. März 1843 äußerte sich Marx im Brief an Ruge zu seinen Heiratsabsichten und führt aus: „Ich kann Ihnen ohne alle Romantik versichern, daß ich von Kopf bis Fuß [210] und zwar allen Ernstes liebe. Ich bin schon über 7 Jahre verlobt und meine Braut hat die härtesten, ihre Gesundheit fast untergrabenden Kämpfe für mich gekämpft, theils mit ihren pietistisch-aristokratischen Verwandten, denen ‚der Herr im Himmel‘ und der ‚Herr in Berlin‘ gleiche Cultusobjekte sind, theils mit meiner eignen Familie, in der einige Pfaffen und andre Feinde von mir sich eingenistet haben. Ich und meine Braut haben daher mehr unnöthige und angreifende Conflictte Jahrelang durchgekämpft, als manche andre, die dreimal älter sind und beständig von ihrer ‚Lebenserfahrung‘ ... sprechen.“³

¹ Zit. in: Ein Briefwechsel von 1843. R. an M., Berlin, im März 1843. In: MEGA, Bd. I/2, S. 472.

² Siehe Eleanor Marx-Aveling: Karl Marx. Lose Blätter In: Mohr und General. Erinnerungen an Marx und Engels, Berlin 1983, S. 249.

³ Karl Marx an Arnold Ruge in Dresden, Köln, 13. März 1843. In: MEGA, Bd. III/1, S. 44/45.

Viele Jahre später, als Jenny ihre Mutter in Trier besuchte, schrieb Marx ihr einen der schönsten und zugleich „philosophischsten“ Liebesbriefe. Es handelt sich um den Brief vom 21. Juni 1856, aus den Jahren härtester Bewährung für die Familie Marx, die nach der Revolution von 1848/1849 in London ein Emigrantendasein in oft bitterster materieller Not führte. In diesen Jahren starben vier von ihren sieben Kindern. In diesen für sie schwersten Jahren schrieb Marx an Jenny: „Meine Liebe zu Dir, sobald Du entfernt bist, erscheint als was sie ist, als ein Riese, in die sich alle Energie meines Geistes und aller Charakter meines Herzens zusammendrängt. Ich fühle mich wieder als Mann, weil ich eine große Leidenschaft fühle, und die Mannigfaltigkeit, worin uns das Studium und moderne Bildung verwickeln, und der Skeptizismus, mit dem wir notwendig alle subjektiven und objektiven Eindrücke bemängeln, sind ganz dazu gemacht, uns alle klein und schwach und quängelnd und unentschieden zu machen. Aber die Liebe, nicht zum Feuerbachschen Menschen, nicht zum Moleschottschen Stoffwechsel, nicht zum Proletariat, sondern die Liebe zum Liebchen und namentlich zu Dir, macht den Mann wieder zum Mann.“⁴

[211] Während der glücklichen Wochen in Kreuznach fertigte Marx „zur Lösung der Zweifel“, welche ihn im Verlaufe seiner bisherigen politischen und theoretischen Arbeit befallen hatten, eine „kritische Revision der Hegelschen Rechtsphilosophie“⁵ an, ein umfangreiches Manuskript, das uns bis auf den ersten, leider verlorengegangenen Bogen überliefert ist. Marx untersucht in dieser Arbeit zur Kritik des Hegelschen Staatsrechts das Verhältnis von „bürgerlicher Gesellschaft“ und Staat und Recht, wie es Hegel in seinen „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ darstellt. Er kritisiert dabei grundsätzlich Hegels idealistische Verkehrung beider Bereiche der Gesellschaft, nämlich die idealistische Konzeption, wonach die „Idee“ des Staats das Organisations- und Gliederungsprinzip der „bürgerlichen Gesellschaft“ sei und diese bestimme. Marx weist nach, daß umgekehrt die sogenannte bürgerliche Gesellschaft die primären Lebenssphären der Menschen umschließt, Staat und Recht hingegen sind das jeweilige historische Ergebnis der Lebenstätigkeit der Menschen und letztlich durch deren „private“, sprich ökonomische Interessen bedingt. Wenn Marx mit dieser Untersuchung auch erst beginnt und auch seine Terminologie noch stark von Hegel beeinflusst ist, so tastet er sich doch schrittweise an eine historisch-materialistische Darstellung dieser Wechselbeziehungen heran und beginnt mit Überlegungen zur Abhängigkeit von Staat, Recht, Bewußtsein usw. vom konkreten materiellen Leben der Menschen. Freilich wird erst viel später diese Beziehung, unter anderem vermittelt der Kategorien Basis und Überbau, auf den Begriff gebracht.

In kritischer und zugleich produktiver Analyse der Hegelschen Gesellschaftskonzeption, insbesondere der Staats- und Rechtsauffassung, erarbeitete er sich somit eine für die weitere Arbeit ganz wesentliche Hypothese. [212] Diese vorläufige und in vielem noch recht abstrakte Auffassung bezog sich auf die Totalität des gesellschaftlichen und geschichtlichen Geschehens und war zugleich schon eine erste Verallgemeinerung analoger gesetzmäßiger Prozesse in den entwickelteren Ländern Europas sowie in Nordamerika.

Insofern ist die Bedeutung dieses theoretischen Ansatzes für die neue materialistische Geschichtsauffassung mindestens ebenso hoch zu veranschlagen wie die ökonomischen Analysen des jungen Friedrich Engels in England vom Herbst 1843.

Wir erwähnten bereits, daß sich Marx schon sehr früh mit der Absicht trug, eine Kritik der Hegelschen Rechts- und Staatsauffassung zu liefern, und er hat auch 1841/1842 ein entsprechendes Manuskript ausgearbeitet, das er als zweiten Teil für Bruno Bauers „Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen“ verwenden wollte. Dieses Manuskript ist verlorengegangen.⁶ Am 5. März und am 20. März 1842 berichtet Marx in Briefen

⁴ MEW, Bd. 29, S. 535.

⁵ Siehe Karl Marx: Zur Kritik der Politischen Ökonomie. Vorwort. In: MEW, Bd. 13, S. 8.

⁶ Siehe die Einleitung zu: MEGA, Bd. I/2, S. 12*-14*.

an Arnold Ruge über Arbeiten an einer Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, wobei er besonders „die Bekämpfung der *constitutionellen Monarchie* als eines durch und durch sich widersprechenden und aufhebenden Zwitterdings“⁷ ankündigt. Diese Projekte wurden nicht ausgeführt. Hieran zeigt sich aber, welche zentrale Stellung im Arbeitsprozeß von Marx in jener Zeit die Staats- und Rechtsproblematik einnahm. Er hatte damit vor, zur aktuellen Politik Stellung zu beziehen, denn Hegels Staats- und Rechtsauffassung stand aus aktuellen politischen Gründen schon längere Zeit im Zentrum heftiger Auseinandersetzungen, woran insbesondere die verschiedenen Richtungen der liberalen Bourgeoisie und vorweg natürlich deren linker Flügel, die Junghegelianer, betei-[213]ligt waren. Ich erinnere daran, daß Eduard Gans und die Junghegelianer, besonders Bruno Bauer und Arnold Ruge, sich schon vor der Thronbesteigung von Friedrich Wilhelm IV. für den progressiven Gehalt der Hegelschen Staats- und Rechtsauffassung ausgesprochen und sich damit gegen die reaktionäre historische Rechtsschule gewandt hatten.

Als Marx nach dem Austritt aus der Redaktion der „Rheinischen Zeitung“ im März 1843 erneut an die Ausarbeitung einer Kritik der Hegelschen Rechtsauffassung ging, geschah dies allerdings mit – gegenüber seiner Publizistik des Jahres 1842 – neuartigen theoretischen und methodischen Ansätzen, neuartig ganz sicher auch gegenüber den früheren, leider verlorengegangenen Manuskripten einer Hegelkritik zum gleichen Thema. Denn 1841/1842 war er noch in Hegels idealistischer Verkehrung der Gesellschafts- und Geschichtssicht befangen gewesen und teilte in seiner Publizistik dessen idealistisches Konzept vom Staat als dem „großen Organismus, in welchem die rechtliche, sittliche und politische Freiheit ihre Verwirklichung zu erhalten hat“⁸ – eine Idee, die er gewissermaßen als Kontrastmittel gegen die unvernünftige Wirklichkeit des preußischen Staatswesens setzte.

Das Manuskript „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ wurde frühestens Ende März, nach einer Reis nach Holland,⁹ begonnen und bis in den Sommer des Jahres 1843 hinein in der vorliegenden Fassung niedergeschrieben, und zwar zum großen Teil wahrscheinlich in Kreuznach.

Dieses Manuskript bzw. eine darauf basierende umfassende Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie war wiederum zur Veröffentlichung bestimmt, wie die Ankündigung und die als Artikel verfaßte Einleitung in den [214] „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“ belegen.¹⁰ In den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ kündigte Marx weiterhin eine Kritik der Hegelschen Rechtsauffassung an, jetzt aber in einem auf bezeichnende Weise veränderten Gesamtkonzept: „Ich habe in den deutsch-französischen Jahrbüchern die Kritik der Rechts- und Staatswissenschaft unter der Form einer Kritik der *hegel'schen* Rechtsphilosophie angekündigt. Bei der Ausarbeitung zum Druck zeigte sich die Vermengung der nur gegen die Spekulation gerichteten Kritik mit der Kritik der verschiednen Materien selbst durchaus unangemessen, die Entwicklung hemmend, das Verständniß erschwerend. ... Ich werde daher in verschiednen selbständigen Brochuren die Kritik des Rechts, der Moral, Politik etc. auf einander folgen lassen und schließlich in einer besondren Arbeit wieder den Zusammenhang des Ganzen, das Verhältniß der einzelnen Theile, endlich die Kritik der spekulativen Bearbeitung jenes Materials zu geben versuchen.“¹¹ In der Tat trägt das vorliegende Manuskript eher den

⁷ Karl Marx an Arnold Ruge in Dresden, Trier, 5. März 1842. In: MEGA, Bd. III/1, S. 22.

⁸ Karl Marx: Der leitende Artikel in Nr. 179 der „Kölnischen Zeitung“. In: MEGA, Bd. I/1, S. 189.

⁹ Siehe: MEGA, Bd. I/2. Apparat, S. 577.

¹⁰ Marx wollte in nachfolgenden Heften der „Deutsch-Französischen Jahrbücher“ die Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie publizieren, nachdem das erste Doppelheft mit der Einleitung erschienen war; er unterbrach aber im Februar 1844 die Arbeit, um zunächst Materialien zu einer Geschichte des französischen Konvents zu erarbeiten. Ende Mai/Anfang Juni 1844 begann er dann mit intensiven ökonomischen Studien. (Siehe: MEGA, Bd. I/2. Apparat, S. 685/686.)

¹¹ Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte. In: MEGA, Bd. I/2, S. 314, 325.

Charakter eines Arbeitsmaterials. Dem Exzerpt jedes einzelnen Hegelschen Paragraphen folgen jeweils mehr oder weniger umfangreiche Kommentierungen, welche oft die Gesamtheit der Gesellschaftsproblematik betreffen und zu einer Vielzahl von Problemen Ausführungen enthalten. Das Ganze ist stets eingeflochten in die Kritik der Hegelschen spekulativen Konstruktion und seines politischen Konservatismus. Zu wesentlichen Fragen, wie zum Beispiel zum Begriff „bür-[215]gerliche Gesellschaft“, zur Frage Kirche und Staat und anderen, vermerkt Marx die Absicht, darauf später zurückzukommen. Jedoch hat er an dem vorliegenden Manuskript unmittelbar nicht weitergearbeitet.

Mit der „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ stehen wir gewissermaßen an der Schwelle der neuen Weltanschauung. Hier wird aus dem vorwiegend *politisch* orientierten Interesse von Marx heraus, die gesellschaftlichen Prozesse wissenschaftlich zu erfassen, ein Gegenstand untersucht, der auch logisch gesehen, im Sinne der theoretischen Begründungszusammenhänge für ein wissenschaftliches Gesellschaftsbild und darüber hinaus für die historische Einordnung einer Welt- bzw. Naturauffassung, ein entscheidender Ausgangspunkt ist. Dieser hat übergreifende Bedeutung für die Revolutionierung der gesamten bisherigen Philosophie, denn es wird eine weltanschauliche Revolution begonnen, welche in ihrer Konsequenz den Idealismus radikal überwinden sollte. Radikale Überwindung aber heißt, daß er „aus seinem letzten Zufluchtsort, aus der Geschichtsauffassung“¹² vertrieben werden konnte und daß er selbst als „verkehrte Widerspiegelung“ aus seinen gesellschaftlichen Ursachen heraus ableitbar wurde. Die Neuartigkeit des von Marx begründeten Materialismus zeigt sich darin, daß das in der materialistischen Traditionslinie der vormarxschen Philosophie behauptete Primat des Materiellen vor dem Ideellen zum erstenmal hinreichend bewiesen werden konnte; denn der vormarxsche Materialismus betonte zwar das Primat der materiellen Natur vor dem menschlichen Bewußtsein, aber er blieb in der Geschichtsauffassung selbst Idealismus, eine – freilich historisch erklärbare – Halbheit, mit der wir uns im Zusammenhang mit Feuerbachs Leistung und Grenzen noch zu beschäftigen haben.

Marx begründet die materialistische Antwort auf die [216] Grundfrage der Philosophie theoretisch konkret und in seiner weiteren Arbeit umfassend, indem er den Bereich analysiert, in dem dieses Verhältnis von Materiellem und Ideellem real besteht und als weltanschauliches Grundproblem reflektiert wird – in der Geschichte der Menschheit. Das Verhältnis von Materiellem und Ideellem, von Materie und Bewußtsein wurde zwar schon von den Materialisten vor Marx allgemein richtig bestimmt, aber einseitig aus dem Stand der Naturerkenntnis allein begründet oder als naturphilosophische Konzeption ausgebaut – etwa im Sinne eines allgemeinen Begriffs einer materiellen Substanz, welcher von vornherein das Denken als Attribut zukommt (wie bei Spinoza), oder welche erst auf hoher Organisationsstufe, bei hochorganisierten „Mechanismen“, nämlich bei der organischen Materie, die Denkfähigkeit entwickelt, wie im Materialismus des 17. und 18. Jahrhunderts, der aber auch schon die Rolle der Erfahrungen für die Denkinhalte hervorhob (so bei Locke, bei Helvétius und vielen anderen Philosophen). Allen diesen materialistischen philosophischen Konzeptionen ist jedoch eigen, daß die Rolle des praktischen Lebensprozesses der Menschen nicht begriffen wird, nicht begriffen als ein materieller und gesellschaftlicher Prozeß, in dem die Menschen nicht nur ihre Umwelt verändern, sondern sich selbst erst als Menschheit aus dem Tierreich herausentwickeln. Zu einer *hinreichend* begründeten materialistischen Antwort auf die Grundfrage der Philosophie gelangt man nur, wenn man die praktischen gesellschaftlichen Lebensprozesse wissenschaftlich begreift. Dies betrifft die Entstehung der Denkfähigkeit als spezifisch menschliche Tätigkeit, das Zustandekommen der Denkinhalte als Widerspiegelung der gesellschaftlichen und natürlichen Realität und damit nicht zuletzt auch die Widerlegung des Idealismus als verkehr-

¹² Friedrich Engels: Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft („Anti-Dühring“). In: MEW, Bd. 20, S. 25.

te Widerspiegelung, die notwendig aus bestimmten historischen Bedingungen entspringt (so die Religion als „entfremdetes Bewußtsein“ einer entfrem-[217]deten gesellschaftlichen Wirklichkeit). Alle solche Aspekte aber verweisen auf die Bedeutung der Gesellschafts- und Geschichtsanalyse für eine umfassende Begründung des konsequent durchgeführten, wissenschaftlichen Materialismus.

Ein weiterer Gesichtspunkt ist zu beachten: Mit der Durchführung des Materialismus in der Geschichtsbetrachtung gewinnt das materialistische Prinzip notwendig eine neue theoretische Qualität. Es war wissenschaftlich nicht haltbar, die *bisher* vorliegenden Begriffe von Natur, Substanz bzw. Materie auf die Gesellschaft zu übertragen, denn die vormarxistischen Bestimmungen der materiellen Prozesse spiegeln entsprechend einem historisch begrenzten naturwissenschaftlichen Erkenntnisstand wesentlich die stofflichen Eigenschaften der Materialität wider. In der Gesellschaft haben wir es mit der Materialität *gesellschaftlicher Tätigkeiten* der Menschen, mit *materiellen Prozessen bzw. Verhältnissen* zu tun. Dies erfordert die Durchführung eines „philosophisch vertieften Materialismus“, wie Lenin es ausdrückte. Lenin war es bekanntlich auch, der als Resümee einer über sechs Jahrzehnte währenden Entwicklung der marxistischen Philosophie die wissenschaftliche Definition der Materiekategorie erarbeitete. „Die Materie ist eine philosophische Kategorie zur Bezeichnung der objektiven Realität, die dem Menschen in seinen Empfindungen gegeben ist, die von unseren Empfindungen kopiert, fotografiert abgebildet wird und unabhängig von ihnen existiert.“¹³ Diese Definition berücksichtigt den prinzipiellen Unterschied von Materiellem und Ideellem, das Primat des Materiellen gegenüber dem Ideellen, schließt aber gleichzeitig ein, daß die Materie in den vielfältigsten Formen existiert und sich entwickelt und ihr Begriff daher nicht auf einen bestimmten Erkenntnisstand der Materiestrukturen (etwa das „Stoff“-Sein) festgelegt werden kann. [218] Hier kommt noch hinzu, daß wissenschaftliche Arbeit über einen neuen Gegenstand (hier die Gesellschaft) prinzipiell nicht erfolgreich betrieben werden kann, wenn übernommene abstrakte Prinzipien oder Kategorien auf diesen neuen Gegenstand einfach ausgedehnt werden. Es muß vielmehr der Spezifik des neuen Gegenstandes Rechnung getragen werden; von einer konkreten wissenschaftlichen Analyse ausgehend, gilt es, zu geeigneten abstrakten Begriffen zu kommen und von daher wieder zum Konkreten aufzusteigen.¹⁴ Bei der materialistischen Analyse der gesellschaftlichen Prozesse heißt das, eine *dialektisch-materialistische* Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von Materiellem und Ideellem zu finden. Ist dieses Verhältnis in kategorialer Form allgemein und abstrakt definiert, so dient es freilich wieder bei neuen Forschungen über gesellschaftliche Prozesse als weltanschauliche Orientierung. Aber es ist niemals ein Allgemeines, aus dem wir ausschließlich deduktiv oder durch bloßes Anwenden auf neue Beispiele zu neuen Erkenntnissen gelangen.

Das gedankliche Aufsteigen von einer gewonnenen Abstraktion zur theoretischen Reproduktion des Konkreten erfordert gleichermaßen analytische wie synthetische Arbeit am Material. So werden die durch konkret am Gegenstand orientierte theoretische Analysen gewonnenen allgemeinen Begriffe, wenn sie ausreichend begründet sind, zu wichtigen und unverzichtbaren Orientierungshilfen für die weitere Forschung, aber aus ihnen können keine neuen Erkenntnisse über neue Gegenstände unvermittelt abgeleitet werden. Die wissenschaftlich-materialistische Methode besteht vielmehr im Vorrang der am Gegenstand selbst orientierten Untersuchung.

Marx hat sich schon 1843 in seiner Kritik der Hegelschen Staatsauffassung von Versuchen distanziert, einen [219] allgemeinen Begriff auf neuartige Gegenstände einfach anzuwenden, ohne die „differentia specifica“ (die Besonderheiten) des Gegenstandes zum Ausgangspunkt

¹³ W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus, In: Werke, Bd. 14, S. 124.

¹⁴ Siehe Karl Marx: Einleitung [zu den „Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie“]. In: MEW, Bd. 42, S. 34-42.

der Untersuchung zu machen.¹⁵ In einer solchen fehlerhaften Methode erkannte er das Konstruktionsschema der Hegelschen Philosophie, die „Konstruktion à la Hegel“. Als Marx 1843 daranging, eine erste materialistische „Umstülpung“ der Hegelschen Philosophie vorzunehmen, hatte er natürlich noch keinen wissenschaftlichen Materiebegriff parat. Er war ja eben dabei, anhand der Analyse der verschiedenen gesellschaftlichen Bereiche und ihrer Abhängigkeitsbeziehungen dort, wo die Grundfrage der Philosophie steht – in der Gesellschaftsanalyse –, diese in ersten tastenden Versuchen zu beantworten. Aber daß er diese ersten Schritte zum Materialismus ging, indem er die Beziehung zwischen ökonomischen Grundlagen der Gesellschaft und Staat und Recht untersucht, und daß er dies anhand der Hegelschen Staats- und Rechtsauffassung durchführte, war nicht nur eine politische Notwendigkeit in jener Zeit, sondern ein außerordentlich günstiger Umstand für die Theorieentwicklung. Der historische Ausgangspunkt des neuen Materialismus fällt in diesem Falle mit der Untersuchung der Gesellschaft als des Gegenstandsbereiches zusammen, dessen Analyse die Materie-Bewußtsein-Beziehung in all ihren Aspekten einschließt. Überdies erfolgte dies in Kritik der Hegelschen Gesellschaftstheorie, einer typischen idealistischen Verkehrung der Gesellschaftssicht, allerdings einer sehr problemhaltigen. Alles das sind Faktoren, die die Revolutionierung der Philosophie und die Ausarbeitung des einheitlich dialektisch-historischen Materialismus und somit einen konsequent durchgeführten materialistischen Monismus ermöglichten. Denn von diesem Neuansatz aus, der Entwicklung einer wissenschaftlich tragfähigen Geschichtsauffassung, [220] gelingt es dann auch, das Problem der Naturreflexion im philosophischen Denken und der historischen Rolle der Naturwissenschaften neu und umfassender zu begreifen als von früheren materialistischen Positionen aus. Es wird möglich, unsere Naturerkenntnis sowohl als praktisch notwendige und zunehmend adäquate Widerspiegelung des Wesens der Naturprozesse zu begründen und damit jeglichen Agnostizismus in dieser Hinsicht zu widerlegen, wie bereits Engels nachwies,¹⁶ und es wird zugleich damit ein wissenschaftliches Bewußtsein über den jeweils historischen Charakter unsere Weltbildes erreicht. Es ist daher ganz folgerichtig, daß Marx und auch Engels in den folgenden Jahren die Analyse der Gesellschaftsprozesse mit der Untersuchung naturwissenschaftlichen Materials verbinden, die weltanschauliche und einzelwissenschaftliche Untersuchung dieses Problemfeldes als gesellschaftlichen Arbeitsprozeß betonen und eine abstrakte Naturphilosophie ablehnen. Marx geht auf diese Frage schon in den „ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ ausführlich ein.

Die neue Theorie erwuchs also wesentlich aus der Art und Weise, wie Marx die gesellschafts-politischen Fragen seiner Zeit bearbeitete. Von dieser durch eine bestimmte ideologische Sicht geleiteten Fragestellung her erfolgte die produktive Verarbeitung des vorliegenden Ideenmaterials. Die bedeutendste produktive Anregung, die eine neue Qualität der wissenschaftlichen Fragestellung von Marx beförderte, erfuhr er im Frühjahr 1843 durch Ludwig Feuerbachs materialistische Hegelkritik und Religionskritik. Marx hatte zwar Feuerbachs großes Werk „Das Wesen des Christentums“ nach seinem Erscheinen 1841 gelesen; zweifellos kannte er auch Feuerbachs Publizistik jener Jahre. Er würdigte Feuerbach auch gelegentlich als radikala-[221]len Religionskritiker¹⁷; aber die Bedeutung der materialistischen Wende

¹⁵ Siehe Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In: MEGA, Bd. I/2, S. 12/13.

¹⁶ Siehe Friedrich Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. In: MEW, Bd. 21, S. 276.

¹⁷ Marx erwähnt Feuerbach 1842 nur fünfmal in dem uns überlieferten Material, und zwar in Aufzählung mit anderen Religionskritikern in den Artikeln „Der leitende Artikel in Nr. 179 der ‚Kölnischen Zeitung‘“ (MEGA, Bd. I/1, S. 184, 185) und in „Die ‚Rhein- und Moselzeitung‘ als Großinquisitor“ in einem Zitat dieser Zeitung. (Siehe ebenda, S. 360.) In einem Brief an Arnold Ruge vom 10. Februar 1842 geht er auf eine nach seiner Meinung zu unkritische Rezension Feuerbachs zu Bayers Schrift „Über den sittlichen Geist“ kurz ein (siehe: MEGA, Bd. III/1); aber eine inhaltlich wichtige Bemerkung findet sich in dem schon zitierten Brief an Ruge vom 20. März 1842: Er werde in einer eignen Abhandlung über Religion wohl mit Feuerbach in Kollision geraten, allerdings mehr der Fassung der Frage nach als dem Prinzip nach. (Siehe ebenda, S. 25.) „Prinzip“ besagt hier keineswegs

Feuerbachs ging ihm erst auf, als er durch seine eigenen politischen Erfahrungen und theoretischen Überlegungen an der „Rheinischen Zeitung“ dafür problemempfindlich geworden war, als er selbst die Fragwürdigkeit idealistischer Weltsicht begriff. Von besonderer Bedeutung wurde für Marx dabei Feuerbachs kleine [222] Schrift „Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie“, die er im März 1843 las. Er erwähnte sie in einem Brief an Ruge zustimmend, kritisierte sie aber gleichzeitig in dem entscheidenden Punkt, der sein eigenes Verständnis vom Wesen und von der Funktion einer neuen Philosophie betraf: „Feuerbachs Aphorismen sind mir nur in dem Punkt nicht Recht, daß er zu sehr auf die Natur und zu wenig auf die Politik hinweist. Das ist aber das einzige Bündniß, wodurch die jetzige Philosophie eine Wahrheit werden kann.“¹⁸ Etwa ein Jahr später hätte Marx sicher präziser noch formuliert, daß die Philosophie nur durch das Bündnis mit der Politik und der Ökonomie eine Wahrheit werden kann; denn schließlich führte ihn seine Analyse der Politik, des Staates und des Rechts auf die ökonomischen Prozesse als letztlich entscheidende Grundlage der Gesellschaft.

Diese Bemerkung von Marx zu Feuerbachs Thesen enthält keine Absage an die Notwendigkeit von Naturreflexion in der Philosophie; er spricht hier vielmehr aus, daß die Menschen primär in der Gesellschaft leben und tätig sind und daß die Aneignung der Natur für die Menschen nur als praktische gesellschaftliche Tätigkeit möglich ist. Marx anerkennt die Natur als allgemeine natürliche Basis der Herausbildung und Entwicklung der menschlichen Gesellschaft. Gerade in dieser Beziehung hat Feuerbachs Materialismus auf Marx große erkenntnisfördernde Wirkung gehabt. Aber bereits im März 1843 war sich Marx offensichtlich bewußt, daß die neue Philosophie nur vermittels der Analyse der Gesellschaft zur Wissenschaft werden kann.

Es ist hier zu beachten, daß Marx die Naturauffassung Feuerbachs und seine Darstellung der Sinnlichkeit der menschlichen Natur erst 1844 intensiv ausgewertet hat, als er die im November 1843 erscheinenden „Grundsätze [223] einer Philosophie der Zukunft“ lesen konnte und ihn selbst sowohl Probleme des Stoffwechsels der Menschen mit der Natur im Arbeitsprozeß als auch Probleme der Entfremdung der menschlich-sinnlichen Natur und ihres gesellschaftlichen Gewordenseins intensiv beschäftigten:

„Ein wichtiges Merkmal der neuen Qualität des Manuskripts von 1843 ist es, daß Marx die materialistische Hegelkritik Ludwig Feuerbachs voll anerkannte. ... In den Einsichten und Erfahrungen aus der Zeit der Mitarbeit an der ‚Rheinischen Zeitung‘ liegen die wesentlichen Gründe, daß die ‚Vorläufigen Thesen ...‘ Marx zu einem neuen philosophisch-theoretischen Ausgangspunkt seiner Kritik an Hegels Rechtsphilosophie verhalfen. Marx fand 1843 bei Feuerbach Ansichten, die seinen eigenen theoretischen Erkenntnissen und neuen politischen Erfahrungen entgegenkamen.“¹⁹

„materialistisches Prinzip“, zu solcher Bewußtheit über die weltanschauliche Grundfrage war Marx noch nicht gelangt. Eher könnte eine stärkere Herangehensweise von den gesellschaftlichen Grundlagen der Religion gemeint sein, was freilich dem Materialismus – aber eben dem spezifischen Marxschen – vorarbeiten würde. Dieser Hinweis deshalb, weil in unserer Literatur oftmals behauptet wurde, Marx sei durch die Lektüre des Werkes „Das Wesen des Christentums“ schon seit Ende 1841 auf materialistische Bahn gelenkt worden. So sieht Cornu zum Beispiel in der politischen Praxis des Jahres 1842 nur eine Festigung dieser „konkreteren“, letztlich materialistischen Intention. (Siehe Auguste Cornu: Karl Marx und Friedrich Engels. Leben und Werk. Erster Band, Berlin 1954, S. 260.) Zu beachten ist freilich, daß Cornu noch nicht wissen konnte, daß der Artikel „Luther als Schiedsrichter zwischen Strauß und Feuerbach“, der bis 1967 Marx zugeschrieben wurde, ein Artikel Feuerbachs ist. Aber es geht hier auch um grundsätzliche methodische Fragen. Marx' Entwicklung ist eben nicht primär ideengeschichtlich verständlich; dies betonen auch die Einleitungen zur MEGA. (Siehe: MEGA, Bd. I/2.)

¹⁸ Karl Marx an Arnold Ruge in Dresden, Köln, 13. März 1843. In: MEGA, Bd. III/1, S. 45.

¹⁹ Einleitung zu: MEGA, Bd. I/2, S. 15*.

Wir werden verfolgen können, daß Anerkennung und Auswertung der Hegelkritik mit der Einbeziehung Feuerbachscher Gedanken in eine allerdings komplexere Kritik-Methode verbunden war, eine Kritik-Methode, welche sorgfältiger und radikaler ist, als sie Feuerbach selbst geleistet hatte. So greift Marx Feuerbachs Kritik des Hegelschen Idealismus und seine Analyse der Religion als entfremdetes Bewußtsein auf und bewegt sich streckenweise in Feuerbachschen Gedankengängen und Begriffen – aber daneben und damit verflochten stellt er eigene theoretische und methodische Überlegungen an, wie wir sie bei Feuerbach nicht finden. Dies ist auch ganz erklärlich, wenn man beachtet, daß Feuerbach zwar Hegels Systemkonstruktion auf hoher Abstraktionsebene kritisiert, aber die konkreten Inhalte der Hegelschen Staats- und Rechtsauffassung nicht auf die gesellschaftliche Wirklichkeit zurückführt, der sie entsprungen sind, daß er überhaupt diese gesellschaftliche Wirklichkeit nur partiell, vornehm-[224]lich in der Religionsfrage, und auch hier nur einseitig, untersucht. Dennoch führt Feuerbachs Kritik des Idealismus und der Religion bis an die materiellen Grundlagen solcher Verkehrungen heran. Dies erkannte und nutzte Marx. Dabei ist zu beachten, daß Marx an die Verarbeitung der Feuerbachschen Philosophie nicht theoretisch „unbedarf“ heranging. Er war schon durch die Schule der Hegelschen Geschichtsphilosophie und Dialektik gegangen und hatte wie kein anderer in jener Zeit die Problemhaltigkeit und den Zusammenhang der Hegelschen Philosophie mit den gesellschaftlichen Prozessen begriffen. Da die Hegelsche Gesellschafts- und Geschichtsphilosophie ihnen mannigfache inhaltliche Anregungen für die Herausarbeitung der neuen, wissenschaftlichen Geschichtsauffassung bot, ist es verständlich, daß Marx und Engels Hegel zeitlebens als reiche Quelle schätzten, aus der es stets aufs neue zu schöpfen galt, während sie Feuerbach eine weltanschaulich sehr wichtige zeitweilige Wirkung auf ihre Theorieentwicklung zugestanden. [225]

Achte Vorlesung

Dritter Exkurs: Feuerbach

Wenn wir die entscheidende Leistung Ludwig Feuerbachs im Rahmen der geistigen Kämpfe jener Zeit und zugleich aber auch die Grenzen seiner theoretischen Position richtig begreifen wollen, so können wir Friedrich Engels' Einschätzung in dem Werk „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“ folgen. Engels schildert dort, daß es in den dreißiger Jahren verschiedene Möglichkeiten gab, an Hegels Philosophie anzuknüpfen, und er zeigt, wie sich die Hegelschule notwendig in verschiedene philosophische Parteien, in rechte und linke Hegelianer aufspaltete. Daß die linke Schule ihren Kampf gegen die bestehenden Zustände zunächst mit dem Kampf gegen die Religion beginnt, erklärte Engels erstens aus der historischen Besonderheit Deutschlands, wo aufgrund der Rückständigkeit die Politik ein sehr „dorniges Gebiet“ war und deshalb die Kämpfe sich zunächst auf theologischer und philosophischer Ebene abspielten. Und zweitens, betont Engels, sei ja der Kampf gegen die Religion selbst ein Politikum gewesen – wurde diese doch als Mittel der reaktionären Politik eingesetzt. Diese Situation ist auch für Feuerbach entscheidend; daraus erklärt sich, warum auch in seiner Philosophie die Religionskritik stets eine dominierende Stellung einnimmt. Seine historische Leistung ist jedoch darin zu sehen, daß er als erster das Dilemma auflöste, in das die junghegelianische Bewegung auf philosophischem Gebiet geraten war. Diese, so schildert Engels, war nämlich in ihrem Kampf gegen die positive Religion auf den englischen und französischen Materialismus zurückgedrängt worden. Und hier kam sie in Konflikt mit dem Schulsystem. „Während der Materialismus die Natur als das einzig Wirkliche auffaßt, stellt diese im Hegelschen System nur die ‚Entäußerung‘ der absoluten Idee vor, gleichsam eine Degradation der Idee; unter allen Umständen ist hier das Denken und sein Gedankenprodukt, die Idee, das Ursprüngliche, die Natur das Abgeleitete, das nur durch die Herablassung der Idee überhaupt existiert. Und in diesem Widerspruch trieb man sich herum, so gut und so schlecht es gehn wollte.“¹

Engels schätzt also ein, daß die Junghegelianer bis an den Punkt herankamen, wo der Übergang zum Materialismus folgerichtig gewesen wäre. Dies zeigt sich übrigens augenscheinlich in Bruno Bauers Werk „Das entdeckte Christentum“, in dem er den Atheismus der französischen Materialisten des 18. Jahrhunderts aufgreift, aber das materialistische weltanschauliche Prinzip, welches diesen Atheismus begründet, im Sinne einer „noch unvollständigen“ Selbstbewußtseinsphilosophie interpretiert und umdeutet.²

Erst Feuerbach durchbricht dieses Dilemma: „Da kam Feuerbachs ‚Wesen des Christentums‘. Mit einem Schlag zerstäubte es den Widerspruch, indem es den Materialismus ohne Umschweife wieder auf den Thron erhob. Die Natur existiert unabhängig von aller Philosophie; sie ist die Grundlage, auf der wir Menschen, selbst Naturprodukte, erwachsen sind; außer der Natur und den Menschen existiert nichts, und die höhern Wesen, die unsere religiöse Phantasie erschuf, sind nur die phantastische Rückspiegelung unsers eignen Wesens. Der Bann war gebrochen; das ‚System‘ war gesprengt und beiseite geworfen, der Widerspruch war, als nur in der Einbildung vorhanden, [227] aufgelöst.“³ Die befreiende Wirkung des Buches habe sie alle momentan zu Feuerbachianern gemacht, schreibt Engels. Das heißt allerdings nicht, daß sie Feuerbachs Positionen einfach unkritisch übernahmen. Marx spricht von einem „Feuerbachkult“ und betont damit das Enthusiastische, Überschwengliche der Wertung

¹ Friedrich Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. In: MEW, Bd. 21, S. 272.

² Siehe Bruno Bauer: Das entdeckte Christentum. In: Ernst Barnikol: Das entdeckte Christentum im Vormärz. Bruno Bauers Kampf gegen Religion und Christentum und Erstausgabe seiner Kampfschrift, Jena 1927, S. 161.

³ Friedrich Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. In: MEW, Bd. 21, S. 272. – Zu Feuerbach siehe die Einleitung von Werner Schuffenhauer in: Das Wesen des Christentums, Berlin 1956.

Feuerbachs als Begründer „der neuen Philosophie“. Aber auch das bedeutet nicht, daß er in jener Phase auf Feuerbachs Positionen *direkt* übergehen konnte. Wohl aber erkannten Marx und Engels das allgemeine materialistische Prinzip an, welches Feuerbach aufgestellt hatte: die Betonung des Primats der Natur vor dem Geist. Daß dies ein noch einseitiges, abstraktes, da eine materialistische Geschichtsinterpretation ausschließendes Prinzip war, daß bemerkten sie von Anfang an, ohne allerdings die ganze Tragweite der Differenz zu begreifen, die sich ergibt, wenn man den Materialismus eben nicht nur in der abstrakten Beziehung Mensch-Natur bzw. „Geist“-Natur durchführt, sondern in der Erklärung der Gesellschaft.

Halten wir zunächst fest: Feuerbachs Wirken muß vorrangig in der Wiederherstellung des Materialismus nach einer langen Periode der Herrschaft großer idealistischer Systeme in Deutschland gesehen werden, und dieser Materialismus war die notwendige, aus der damaligen politischen Entwicklung bedingte Konsequenz der Auflösung der Hegelschule und der Entfaltung des kritischen, aber in sich widersprüchlichen Denkens innerhalb des Junghegelianismus. Und tatsächlich geht Feuerbach zunächst selbst von Hegel aus, profitiert von dessen dialektischer und historischer Methode und wendet in einem bestimmten Moment seine theoretischen und politischen Überlegungen kritisch gegen Hegels idealistische Systemkonstruktion.

[228] Ludwig Feuerbach studierte zunächst protestantische Theologie, geriet aber bereits während seiner Heidelberger Studienzeit 1823, durch den Theologieprofessor Karl Daub angeregt, in den Bann der Hegelschen Philosophie. Er wechselte 1824 zur Berliner Universität über und wurde ein eifriger Zuhörer Hegels. „Die Universität Berlin betrat ich in einem höchst zerrissenen Zustand, ich fühlte bereits die spätere Zwietracht zwischen Philosophie und Theologie, die Notwendigkeit, daß man entweder die Philosophie der Theologie oder die Theologie der Philosophie aufopfern müsse.“⁴ Diesen Zwiespalt löst er zugunsten der Philosophie. Er beschließt, „den Händen der schmutzigen Pfaffen“ zu entrinnen und „Geister wie Aristoteles, Spinoza, Kant und Hegel zu meinen Freunden zu haben“.⁵ Hegel wird nun sein zweiter, sein geistiger Vater.⁶ Diese Protesthaltung gegen die Religion wird in der Folgezeit theoretisch begründet. Er knüpft an die pantheistischen Elemente (die In-eins-Setzung von absolutem geistigem Prinzip und Gott) der Hegelschen Philosophie an und distanziert sich von dieser Position aus schon von Hegels positiver Wertung des Christentums und seinen theologischen Thesen. Dies kommt besonders in der Schrift „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit“ zur Geltung, die er 1830, im Jahr der Julirevolution in Frankreich, während seiner Tätigkeit als Privatdozent in Erlangen anonym in [229] einem Nürnberger Verlag herausgibt und in der er den Anspruch des Christentums, die einzig wahre Religion zu sein, gleichermaßen zurückweist wie die These von der individuellen Unsterblichkeit der Seele. Er fordert eine aufs Diesseits gerichtete Haltung des Menschen; der Mensch solle sich aus dem Zwiespalt zwischen Jenseits und Diesseits lösen und auf die Welt und ihre Gegenwart konzentrieren. Offen fordert er die „Auswanderung der Philosophie aus dem Christentum“, und dies auch aus klar erkannten politischen Gründen. Denn, so heißt es in den der Schrift beigefügten Versen:

„Schon wird der Glaube sogar uns gemacht zu einem Gesetze;
Bald ist des Staats Polizei Basis der Theologie.“⁷

⁴ Karl Grün: Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlaß sowie seiner philosophischen Charakterentwicklung, Leipzig/Heidelberg 1874, S. 15/16.

⁵ An Paul Johannes Anselm von Feuerbach, 22. März 1825. In: Ludwig Feuerbach: Gesammelte Werke, Bd. 17. Briefwechsel 1, Berlin 1984, S. 72.

⁶ Zu dem tiefen Eindruck, den auf ihn Hegels Philosophie machte, siehe Feuerbachs Brief an Karl Daub vom 29. Januar 1825, den eben zitierten Brief an den Vater, an Hegel vom 22. November 1828 (aus Anlaß der Übersendung seiner Dissertation). Im letzteren Brief zeigt sich allerdings auch schon das selbständige Herauslösen aus der Hegelschen Philosophie.

⁷ Ludwig Feuerbach: Gedanken über Tod und Unsterblichkeit. VI. Anhang. Xenien. In: Gesammelte Werke, Bd. 1, Berlin 1981, S. 427.

Das Buch wurde verboten. Sobald Polizeispitzel Feuerbach als den Verfasser ermittelten, setzten Angriffe und Schikanen an der Erlanger Universität gegen ihn ein. Diese Zustände brachten ihn auf den Gedanken, sich nach dem revolutionären Paris zu begeben. Jedoch hat er diese auch später noch mehrmals erwogene Absicht der politischen Emigration nie realisiert. Er war zunächst noch einige Jahre in Erlangen als Privatdozent tätig und arbeitete an seiner philosophischen Auffassung. Ab 1836/1837 war er – nach einem mißglückten Versuch von Eduard Gans, ihn an den Lehrstuhl Hegels nach Berlin berufen zu lassen – Privatgelehrter und lebte in Schloß Bruckberg, wo seine Frau als Tochter des dortigen Inspektors der Porzellanfabrik ihren Wohnsitz hatte. Auch spätere Bemühungen um eine Professur scheiterten. In diesen Jahren schaltete er sich aktiv in die Auseinandersetzung an der Seite der linken Hegelianer ein und wurde Mitarbeiter der Rugeschen Jahrbücher.

Feuerbachs philosophiehistorische Schriften sind heute [230] noch bedeutsam. Es handelt sich um die Werke: „Geschichte der neuem Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedict Spinoza“, 1833, 2. Band über Leibniz, 1836, „Pierre Bayle“, 1838. Es ist bezeichnend für Feuerbachs Entwicklung, daß er das Schwergewicht auf die materialistische und antitheologische bzw. atheistische Traditionslinie in der Geschichte der Philosophie richtete. Sosehr er dabei zugleich auch von Hegels historischer Methode angeregt wurde, trieben ihn doch andererseits gerade diese Studien immer mehr in eine grundsätzlich kritische Position zu Hegel hinein. Zwar nahm er Hegels Philosophie verschiedentlich gegen reaktionäre Angriffe in Schutz – etwa von Schelling und Franz Xaver von Baader –, jedoch erkannte er auch zunehmend die Schwächen der spekulativen Konstruktion bei Hegel.

Wie gestaltet sich Feuerbachs Verhältnis zur Philosophie Hegels?

Wenn wir die Entwicklung Feuerbachs unter dem Aspekt betrachten, wie sich sein *Verhältnis zu Hegel* wandelte, so fällt auf, daß er einerseits die Kritik des Idealismus außerordentlich radikal ausspricht, indem er die Systemkonstruktion Hegels letztlich als „spekulative Theologie“ charakterisiert und selbst ein materialistisches Prinzip gewinnt, daß aber andererseits damit in gewisser Weise die produktive Beziehung zu den realen Inhalten der Hegelschen Philosophie verlorengelht. Bis in das Jahr 1839 hinein verteidigt nämlich Feuerbach wichtige und bedenkenswerte Problem- und Erkenntnisgehalte der Hegelschen Philosophie, und er betont ausdrücklich die Spezifik der Philosophie gegenüber den historisch existierenden Religionen als derart gravierend, daß er es für nicht erlaubt hält, Philosophie und Religion hinsichtlich ihres Wesens [231] zu identifizieren. Dies bezieht er ausdrücklich auch auf Hegels Religionsphilosophie. In der Streitschrift „Über Philosophie und Christentum in Beziehung auf den der Hegelschen Philosophie gemachten Vorwurf der Unchristlichkeit“ verteidigt er die Philosophie Hegels, speziell dessen Religionsphilosophie, indem er die wesentliche Differenz zwischen dem christlichen Glauben und der Theologie einerseits und jeglicher Philosophie andererseits herausarbeitet. Während die Philosophie zu ihrem Prinzip die Vernunfttätigkeit habe und Wissenschaft sei, habe die Religion die Phantasie und das Gemüt zum konstituierenden Grund.⁸ (Zur gleichen Zeit hatte sich – wie wir sahen – auch der junge Karl Marx schon gegen eine Identifikation von Religion und Philosophie im Zusammenhang mit der Wertung Platons und Sokrates’ durch Ferdinand Christian Baur ausgesprochen.⁹) Zwar, so betont Feuerbach, haben Philosophie und Religion gemeinsam, daß sie Beziehung auf den Menschen haben, denn jeder Gegenstand werde allerdings nur nach seiner Beziehung auf den Menschen vom Menschen gewußt und erkannt; aber die Beziehung zwischen Subjekt und

⁸ Siehe Ludwig Feuerbach: Über Philosophie und Christentum in Beziehung auf den der Hegelschen Philosophie gemachten Vorwurf der Unchristlichkeit. In: Gesammelte Werke, Bd. 8, Berlin 1982, S. 220/221.

⁹ Siehe Karl Marx: Hefte zur epikureischen Philosophie. In: MEGA, Bd. IV/1, S. 102 ff. – Siehe meine Besprechung dieses Bandes in: Marx-Engels-Forschungsbericht (1), Karl-Marx-Universität Leipzig, Leipzig 1981, S. 213/214.

Objekt erfolge in der Religion auf ganz andere Weise als in der Philosophie: je nachdem, ob dem Menschen, entsprechend seinen subjektiven Interessen und Bedürfnissen, „das Objekt nur als ein subjektives Phänomen oder in seiner Gegenständlichkeit Gegenstand ist“.¹⁰ „Aber ebendeswegen, weil die Religion ein wesentlich anderes Interesse, ein we-[232]sentlich anderes Verhalten zur Basis hat als die Philosophie, ist es unrichtig, von einer Identität von Philosophie und Religion zu reden. Allerdings gibt es einen Punkt der Identität, aber dieser ist ein ganz allgemeiner und überdies nur der äußerste und höchste Anknüpfungspunkt der Religion, der keineswegs ihre wesentliche Differenz, ihren wesentlichen Inhalt bildet.“¹¹ Diese Identität habe er in seiner „Darstellung Leibniz“ so ausgesprochen: „Nur *der* Dichter ist ein religiöser *Dichter*, der in der Poesie, nur der Philosoph ein religiöser *Philosoph*, der in der Philosophie die Religion findet.“¹² In diesem Sinne, als Lehrer, die die Philosophie wie eine Religion mit religiöser Begeisterung lehren – als Philosophen, nicht als Glaubenslehrer! –, verteidigte auch Marx in seinen Heften zu Epikur den Sokrates und den Platon. Allerdings hält Marx auch später an solcher Unterscheidung zwischen Religion und Philosophie ständig fest.

Noch 1839 forderte Feuerbach ausdrücklich, die Religion nur im Sinne ihrer bestimmten geschichtlichen, positiven Wirklichkeit zu nehmen und nicht im Sinne einer Religionsphilosophie, welche über die Dinge *denkt*, insofern also eben Philosophie ist und nicht die *nicht-denkende, fühlende* Religion. Er charakterisiert dies als die einzige historisch getreue Methode und unterscheidet sie von derjenigen der „christlich-spekulativen Philosophen (richtiger: Theologen)“.¹³ Feuerbach betont, daß der Philosoph „die Dinge in ihrer *vollen Bestimmtheit* und *Totalität*, in ihrem *wirklichen, bestimmten, spezifischen* Charakter an der Hand der Empirie und Philosophie zu erfassen sich bestrebt. Die Idee ist ihm nichts anderes als die *absolute* Bestimmtheit eines Dings, wie es ist – *das, was ist, wie es ist*, zu erkennen die Aufgabe der Philosophie“.¹⁴ Jedoch ge-[233]messen an dieser Methode wird nun Hegel der Vorwurf gemacht, daß er in seiner Religionsphilosophie die Dogmen nicht im Sinne der Kirche nimmt und sie „vernünftig“ umdeutet – „eine *concordia discors* [Übereinstimmung des Mannigfaltigen], gegen die man ebenso im Namen der Religion als im Namen der Philosophie protestieren muß.“¹⁵ Dennoch wird in dieser Schrift Hegel noch voller Stolz gegen Heinrich Leo verteidigt, der dessen Philosophie als Quelle des Atheismus und des Umsturzes denunzierte; Feuerbach ordnete Hegel in die antitheologische, antiorthodoxe Tradition großer Philosophie ein und vergleicht ihn speziell mit Leibniz.¹⁶ Es wird also die antitheologische Sprengkraft seiner Religionsphilosophie zur Geltung gebracht – der Punkt, den Feuerbach kurze Zeit später gerade für kritikwürdig halten sollte.

Daß die Hegelsche panlogistische Erklärungsweise später als Hauptindiz eines spekulativen Theologisierens erscheinen muß, liegt daran, daß er ein durch Sinnlichkeit, Gegenständlichkeit, Anschauungsvermögen usw. charakterisiertes Bild des „natürlichen“ und „geselligen“ Menschen entwirft – nicht vermittelt einer „rein erkenntnistheoretischen“ und im alten Sinne sensualistischen Begründung, sondern ihm geht es um die Menschen als leidenschaftliche, tätige¹⁷ und leidende, fühl-[234]ende und anschauende blutvolle Wesen, die aufgrund ihrer

¹⁰ Ludwig Feuerbach: Über Philosophie und Christentum. In: Gesammelte Werke, Bd. 8, S. 222/223.

¹¹ Ebenda, S. 223.

¹² Ebenda, S. 225.

¹³ Ebenda, S. 224.

¹⁴ Ebenda.

¹⁵ Ebenda, S. 257.

¹⁶ Zur Polemik Heinrich Leos gegen Hegel siehe Ingrid Pepperle: Junghegelianische Geschichtsphilosophie und Kunsttheorie, Berlin 1978, S. 38 ff.

¹⁷ Feuerbach betont durchaus die Tätigkeit der Menschen als wichtig für die Entfaltung der Gattung und der Persönlichkeiten. Doch dieser Gedanke ist in der Geschichte des philosophischen Denkens bekanntlich schon lange vor Hegel entwickelt, der aber mit seinem Begriff der Arbeit eine konkrete Analyse der Arbeit als Selbsterzeugung der Menschheit durchführt, indem er den Erkenntnisstand der Nationalökonomie philosophisch

Gattungsmerkmale – Vernunft, Wille und im besonderen Maße Gefühl – in der Lage sind, neue, harmonische gesellschaftliche Beziehungen zu gestalten. Indem Feuerbach, wie er selbst mehrfach betont, die Basis einer „neuen Religion“, einer Religion des Menschen, schaffen will, muß ihm das spiritualistische Menschenbild Hegels sogar noch lebensfremder erscheinen als das entfremdete christlich-religiöse Gefühl, das Ausdruck der Entzweiung des menschlichen Gattungswesens ist, aber immerhin auch den sinnlichen Menschen betrifft. Auf diese Frage wird zurückzukommen sein.

1839 veröffentlichte Feuerbach in den „Hallischen Jahrbüchern“ seinen Artikel „Zur Kritik der Hegelschen Philosophie“, und 1843 erschienen die schon erwähnten zwei Arbeiten in Thesenfassung, welche seine Hegelkritik vollendeten: „Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie“ und „Grundsätze der Philosophie der Zukunft“.

In seiner ersten großen Hegelkritik aus dem Jahre 1839 legt Feuerbach das Schwergewicht auf den Nachweis, daß die Hegelsche Systemkonstruktion wesentlich eine Sache der „Logik“, der formellen Darstellung vermittelt der in Abstraktionen vorliegenden begrifflichen Bestimmungen sei, anstatt eine Orientierung an den empirisch gegebenen Realitäten der Dinge selbst. Zwar – so meint Feuerbach – sei eine begrifflich-systematische Darstellung der erreichten philosophischen Ergebnisse eines Denkers notwendig, und Hegel habe es in der philosophischen Darstellung zur höchsten Kunst gebracht. Aber die Philosophie darf ihrem Wesen nach sich nicht schlechthin in den Abstraktionen umhertreiben; sie muß vielmehr nach dem Ableitungsgrund der Kategorien selbst fragen; und dieser liegt in der Realität der Natur und des Menschen. Ausführlich beschäftigt sich Feuerbach mit Hegels Kategorie des Anfangs in seiner „Wissenschaft der Logik“, der Kategorie des *Seins*, um nachzuweisen, daß dies kein wirklich material (inhalt-[235]lich) bestimmter Begriff sei, da das natürliche Sein als Grundlage aller Abstraktionen nicht in den Blick komme. Überdies werden wir durch die „Wissenschaft der Logik“ nur im Kreise geführt: Was vorher unbestimmt und oft nur sprachlich-bildhaft verklausuliert von Hegel als Anfang gesetzt ist, das Sein, erweist sich zugleich als Ende des Weges, den die Entwicklung durchläuft, als absolute Idee; und umgekehrt erweist sich die absolute Idee als das Sein. Hegel hat also schon die Konstruktion der absoluten Idee im Kopf, wenn er den Anfang seines Systems scheinbar voraussetzungslos setzt. Hegel treibe sich daher nur im darstellenden, systematisierenden Denken umher; er konstruiere aus abstrakten Begriffen, anstatt die Philosophie an Natur und Mensch als Realitäten zu orientieren. Hegel vergesse, daß das System als formalisierende Darstellung doch bloß Mittel zur Übermittlung des erreichten Wissens sein kann, nicht aber die *Erarbeitung* des konkreten Wissens und auch nicht nur der *Beweis* für dessen Inhalt. Er setzte das „mittelbare, formale Denken“ an die Stelle des „unmittelbaren, ursprünglichen, materialen Denkens“, welches von den Sinnen und der Anschauung anhebe und nur so zum konkreten Begriff komme. Die Darstellung oder Demonstration werde bei Hegel also Selbstzweck. „Jedes System“, vermerkt Feuerbach scharfsinnig, „welches nicht als ein bloßes *Mittel* erkannt und angeeignet wird, *beschränkt* und verderbt den Geist, denn es setzt das mittelbare, formale Denken an die Stelle des unmittelbaren, ursprünglichen, materialen Denkens; es tötet den Erfindungsgeist ...“¹⁸

Allerdings erhebt sich die Frage, was Feuerbach selbst nun und auch in den folgenden Arbeiten als „unmittelbares, ursprüngliches, materiales Denken“ faßt und welche methodischen Schlußfolgerungen er aus dieser Bestimmung ableitet. Zunächst versteht er darunter in material-[236]istischer Weise ein direktes Ausgehen von den Dingen „wie sie sind“, also von ihrer empirisch konstatierbaren Beschaffenheit, ohne sich in der Voreingenommenheit einer Systemkonstruktion zu bewegen. Er kritisiert Hegel, daß dieser, anstatt die eigene Natur der em-

verwertet. Seine Darstellung der Tätigkeit des Menschen ist eher literarisch als wissenschaftlich-analytisch. Daher trifft auch Marx' Einschätzung, daß Feuerbach die Rolle der gesellschaftlichen Praxis verkenne, voll zu.

¹⁸ Ludwig Feuerbach: Zur Kritik der Hegelschen Philosophie. In: Gesammelte Werke, Bd. 9, Berlin 1982, S. 32.

pirischen Gegenstände zu erfassen, die bloße Bewegung der logischen Bestimmungen konstruiere, und zwar im Widerspruch zur sinnlichen Realität. „Die Dialektik ist kein Monolog der Spekulation mit sich selbst, sondern ein Dialog der Spekulation und Empirie.“¹⁹ So sei Hegels Philosophie im Grunde „rationelle Mystik“.

Soweit Feuerbach damit die „Konstruktion à la Hegel“ in ihrer grundsätzlichen Verkehrung dechiffriert, hat er einen wesentlichen Beitrag zur Lüftung des „Geheimnisses der spekulativen Konstruktion“ geleistet, zumindest zur Aufdeckung der im Erkenntnisprozeß selbst liegenden Wurzeln solchen Verfahrens. Es darf aber nicht übersehen werden, daß schon hier seine Beziehung zu Hegels Dialektik sich vorrangig negativ-kritisch und nicht wirklich „dialektisch-aufhebend“ zu gestalten beginnt. Daß Hegels Systemkonstruktion ein reiches Arbeiten über Inhalte, insbesondere über gesellschaftliche Prozesse und Prozesse der Denktätigkeit, vorausging bzw. dieses inhaltliche Arbeiten mit dem konstruierenden Element seines Lebenswerkes ständig verflochten war, wird beiseite gelassen. Obwohl Feuerbach mitunter eingesteht, daß Hegels Philosophie den Höhepunkt der Reflexionen über die denkende Tätigkeit darstellt, und obwohl er durchaus auch in seiner eigenen Konzeption vom Erkennen das Fortschreiten von der Empirie und der Anschauung zur begrifflichen Arbeit fordert, weiß er nur wenig Konstruktives über die Gesetze des Denkens zu entwickeln – mit Ausnahme des nun in der Folgezeit sehr gründlich erfolgenden Ausbaus seiner Einblicke in den Verkehrsmechanismus des religiösen Denkens. Die Kompliziertheit der Denktätigkeit, die vermittels der idealistisch-dialektischen Methode Hegels schon in vielfältiger Weise untersucht und kategorial dargestellt worden war, so unter anderem das Aufsteigen vom Abstrakten zum Konkreten, und erst recht die noch weit vielschichtigere Problematik einer materialistisch-dialektischen Methode, welche die Einsicht in die Gesetze des Erkennens mit der Beobachtung der Beziehung des Erkennens zu seinen gesellschaftlichen Bedingungen und zur Entwicklung der zu erfassenden Gegenstände selbst verbinden muß (eben die von Marx entwickelte Methode), kann von Feuerbachs vereinfachendem Ansatz her gar nicht thematisiert werden. So verkennt Feuerbach auch, daß der Forschungsprozeß der Philosophie (nicht nur der Darstellungsprozeß) ebenfalls ein kompliziertes begriffliches Reflexionsverhältnis darstellt, etwa im Prozeß des Aufsteigens vom Abstrakten zum Konkreten.

Die kritische Analyse der Hegelschen Konstruktion wird in ausgereifter, vor allem auch durch die religionskritischen Arbeiten am Hauptwerk „Das Wesen des Christentums“ beförderter Weise 1842 in den genannten beiden kleineren Arbeiten fortgesetzt. Jetzt nun betont Feuerbach immer wieder, daß Hegels Philosophie eigentlich nichts anderes sei als „spekulative Theologie“, denn sie verkehre die Abhängigkeitsbeziehung zwischen Natur und Geist, zwischen „Subjekt“ und „Prädikat“: So wie in der Theologie das Prädikat, die von Menschen (dem natürlichen Subjekt) produzierten Vorstellungen von Gott, als das *Subjekt* gesetzt werden, indem der Mensch nicht als Schöpfer der Gottesidee erkannt, sondern Gott als Schöpfer des Menschen gedacht werde, so werde in der Hegelschen Philosophie der Geist (das Prädikat der hochorganisierten Natur, des Menschen) als abstraktes Subjekt gesetzt, und die Natur und der Mensch erscheinen nur als Prädikate, als Materialisationsprodukte, als „Vergegen-[238]ständlichung“ des Geistes. Hegels Philosophie enthalte einen Dreischritt. Für Hegel ist der abstrakt-spekulative gesetzte Geist („die Substanz als Idee“) das Unendliche und Erste; diese erfährt ihre Negation, ihre Aufhebung, indem sie ins Endliche, Reale, Sinnliche, Wirkliche aufgeht, was aber damit als Entfremdung der Idee von sich selbst disqualifiziert wird. In einem dritten Schritt erfolgt die Negation der Negation, die Wiederherstellung des geistigen Prinzips in der Phase des Selbstbewußtseins.²⁰ Es ist – so Feuerbach – eine Philosophie, welche die Theologie bejahe, nachdem sie die-

¹⁹ Ebenda, S. 37.

²⁰ Siehe Marx' Skizze der Feuerbachschen Hegelkritik in: Ökonomisch-philosophische Manuskripte. In: MEGA, Bd. I/2, S. 276/277.

selbe verneint habe; es sei eine widerspruchsvolle Philosophie.²¹ Das äußere sich auch darin, daß Hegel in seiner Philosophie das *absolute Wissen* realisiert wissen wolle und damit den Stillstand der Zeit und der philosophischen Entwicklung behaupte. Ein wichtiges Motiv der Hegelkritik Feuerbachs ist nämlich auch darin zu sehen, daß sich Feuerbachs Philosophieauffassung auch der Form, der Systematik nach völlig von Hegels „Restauration der Metaphysik“ unterscheidet.

Was versteht Feuerbach unter der neuen Philosophie?

Feuerbachs Philosophieverständnis ist ein völlig anderes als in der herkömmlichen Schulphilosophie (wie sie in Deutschland wirkte, bis hin zur Hegelschen Philosophie). Feuerbach will eine neue, blutvolle, den ganzen Menschen begreifende Philosophie, eine genetisch-kritische Philosophie, die Natur und Mensch wieder zusammen-[239]schließt und den Bruch mit der Anschauung, wie er in der neueren Philosophie seit Spinoza üblich ist, wieder aufhebt. Daher rührt die starke Betonung dessen, daß der Mensch ein „universales Wesen“ in seiner Natürlichkeit und in seinen Gattungsbeziehungen sei, „denn der Mensch hat das Universum zum Gegenstande seines Erkenntnisbetriebes; aber nur ein *kosmopolitisches* Wesen kann den Kosmos zu seinem Gegenstande machen ... Die Philosophie ist die Wissenschaft der Wirklichkeit in ihrer Wahrheit und Totalität; aber der Inbegriff der Wirklichkeit ist die *Natur* (Natur im universellsten Sinne des Worts)“.²² Indem er die Philosophie als eine universelle Selbsterkenntnis des Menschen, als Anthropologie, konzipiert, bringt er das in der Vormärzzeit auch von vielen Junghegelianern empfundene Bedürfnis nach einer neuen Weise und einer neuen Funktion des Philosophierens angesichts der veränderungswürdigen gesellschaftlichen Zustände zum Ausdruck, ist aber – neben Marx und Engels – der einzige, der sich wirklich ernsthaft aus der Hegelschule und ihrem idealistischen Fundament lösen kann.

Feuerbach fixiert nämlich gegen Hegel das bei diesem Mittlere als *eigentlichen* Ausgangspunkt der Philosophie: die *empirische Wirklichkeit*, Natur und Mensch; aber diese selbst nicht mehr als durch die Spekulation verformte Bestimmungen, sondern als sinnlich gegebene Realität. An die Stelle des Hegelschen objektiven Geistes setzt somit Feuerbach die Natur und den Menschen seiner natürlichen Herkunft und seinen natürlichen Kräften nach. Und doch ist die Natur „an sich“, in Trennung vom Menschen, nicht Ausgangspunkt der Philosophie für Feuerbach. Zwar ist der Mensch Teil der Natur, Wesen „von Fleisch und Blut“, und die Naturwissenschaften müssen diese Zusammenhänge erforschen, jedoch müsse die Philosophie als eine spezifische Wissenschaft einen anderen [240] Ausgangspunkt wählen als die Naturwissenschaften: Sie betrachtet den Menschen als ihren wesentlichen Gegenstand und geht deshalb von den *Beziehungen* des Menschen zur Natur und zum anderen Menschen aus. Philosophie dürfe nicht, so meint Feuerbach, „charakterlose“ Gelehrsamkeit sein, die sich mit für den Menschen gleichgültigen Dingen befaßt²³, sondern sie muß Lehre vom Menschen sein: Anthropologie. Nur so ist sie für Feuerbach eine der gesellschaftlichen Wirklichkeit und ihren Auseinandersetzungen sich stellende Wissenschaft. Die Philosophie hat also ihren Ausgangspunkt im Menschen als ihrem Gegenstand, oder, wie Feuerbach auch formuliert, in der *Einheit* von *Natur und Geist*. Da aber die Natur der Grund des Menschen ist und der Mensch nur in der Einheit mit ihr existiert, geht sie als realer Gegenstand des selbst „gegenständlichen“ (nämlich sinnlich-realen) Menschen in den Gegenstand der Philosophie mit ein: „Die neue Philosophie macht den *Menschen mit Einschluß der Natur*, als der Basis des Menschen, zum *alleinigen, universalen und höchsten Gegenstand* der Philosophie – die *Anthropologie* also, mit *Einschluß der Physiologie, zur Universalwissenschaft*.“²⁴

²¹ Siehe Ludwig Feuerbach: Grundsätze der Philosophie der Zukunft. In: Gesammelte Werke, Bd. 9, S. 297.

²² Ludwig Feuerbach: Zur Kritik der Hegelschen Philosophie. In: Ebenda, S. 61.

²³ Siehe Ludwig Feuerbach: Das Wesen des Christentums. In: Gesammelte Werke, Bd. 5, Berlin 1984, S. 12/13.

²⁴ Ludwig Feuerbach: Grundsätze der Philosophie der Zukunft. In: Gesammelte Werke, Bd. 9, S. 337.

Feuerbachs Bestimmung der Philosophie als Anthropologie (Lehre vom Menschen) besagt zunächst nichts anderes, als daß Philosophie den Anspruch aufgeben muß, ein abgeschlossenes System der Wahrheit vom „Weltganzen“ sein zu wollen (ein absolutes Wissen à la Hegel). Deshalb nennt Feuerbach solche abgeschlossenen philosophischen Systeme wie die von Spinoza und Hegel auch „spekulative Philosophie“. „Spekulativ“ bedeutet also bei ihm einerseits idealistische Verkehrung der Weltsicht, andererseits aber auch Konstruieren einer „absoluten Wahr-[241]heit“ aus dem Kopfe des Denkers heraus. Innerhalb der Entwicklung der spekulativen Philosophie unterscheidet Feuerbach zwischen dem „theologischen Materialismus“ Spinozas und dem „theologischen Idealismus“ Hegels, – aber gemeinsam ist ihnen, daß sie von einem transzendenten Prinzip ausgehen.²⁵

Feuerbach ist nun nicht deshalb zu tadeln, weil er den Gegenstand der Philosophie wesentlich in der Beziehung des Menschen zu seiner natürlichen Umwelt und zum anderen Menschen sucht. Damit setzt er eine Traditionslinie in der Geschichte der Philosophie fort, wie sie schon in der Antike (bei den Sophisten, bei Sokrates), aber auch in der bürgerlichen Philosophie (bei Rousseau, Kant, Fichte) anzutreffen ist, allerdings bisher von idealistischer Grundlage her entwickelt. Feuerbach muß vielmehr *wegen der inhaltlichen und methodischen Ausstattung* seiner Darstellung der Beziehung von Mensch – Natur – Gesellschaft kritisiert werden. Seine Philosophie bleibt eine abstrakte Anthropologie und unterscheidet sich inhaltlich und methodisch wesentlich von dem von Marx und Engels entwickelten historischen Materialismus als der einzig wissenschaftlichen Darstellung dieser Beziehung.

Feuerbachs Menschenbild

Dies wird verständlich, wenn wir uns Feuerbachs Auffassung vom Menschen zuwenden. Feuerbach fixiert seine Auffassung vom Menschen von zwei theoretischen Ansatzpunkten aus, die er allerdings nicht zu vermitteln weiß.

Einerseits ist für ihn der Mensch Naturwesen, Wesen von Fleisch und Blut, dessen Gegenständlichkeit (Materia-[242]lität) schon deshalb bewiesen ist, weil er von einer gegenständlichen Welt umgeben ist, die er sich nur als gegenständliches, reales Wesen aneignen kann. Umgekehrt rufe diese gegenständliche Welt dem Menschen zu: Erkenne dich selbst als Teil der Welt!²⁶ Feuerbach leitet also interessanterweise den Beweis für die Materialität bzw. Gegenständlichkeit des Menschen, des Subjektes, aus seinen gegenständlichen Beziehungen zur gegenständlichen Welt ab. Er behauptet nicht nur den materialistischen Standpunkt, er versucht ihn vielmehr aus der Art zu beweisen, wie der Mensch sich seine ihn umgebende Wirklichkeit aneignet. Hier berührt Feuerbach die Rolle der praktischen Lebenstätigkeit der Menschen als die reale geschichtliche Subjekt-Objekt-Beziehung, in der sich dem Menschen das Primat der eigenen Materialität und der ihn umgebenden Welt tagtäglich beweist. Allerdings *berührt* bzw. *erahnt* Feuerbach diese Zusammenhänge nur, denn er arbeitet sie nur als „anschauendes“ Verhältnis des Menschen zur Umwelt aus; er verbleibt auf einem kontemplativen Standpunkt. So betont er die Rolle der Sinnesorgane und des Anschauungsvermögens für die Aneignung der Welt durch den Menschen, er erwähnt auch oftmals die tätige Seite, stößt aber zu keinem adäquaten Verständnis der übergreifenden Bedeutung der *praktischen* Lebenstätigkeit für alle Aspekte des Aneignungsvorganges (auch für solche Aspekte wie Sinneswahrnehmung, Anschauung, Erfahrung usw.) vor. Mit begeisterten Worten preist er die Sinneswahrnehmung als Tor zur Welt – er feiert sie als universelles Instrument zur Aneignung der Welt und betont ihre nicht nur „anthropologische“, sondern auch „ontologische“ Bedeutung (das heißt, er betont, daß sie uns nicht nur über uns, unser subjektives Vermögen, Auskunft gebe, sondern auch über die reale Welt). Er verkün-[243]det auf dieser sensualistischen Grundlage einen ausgesproche-

²⁵ Siehe Ludwig Feuerbach: Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie. In: Ebenda, S. 243 ff.

²⁶ Siehe Ludwig Feuerbach: Das Wesen des Christentums. In: Gesammelte Werke, Bd. 5, S. 34-44.

nen Erkenntnisoptimismus. „Daher haben wir auch keinen Grund zu der Einbildung“, schreibt er, „daß, wenn der Mensch mehr Sinne oder Organe hätte, er auch mehr Eigenschaften oder Dinge der Natur erkennen würde. Er ist nicht mehr in der Außenwelt, in der unorganischen Natur als in der organischen. Der Mensch hat gerade soviel Sinne, als eben notwendig ist, um die Welt in ihrer Totalität, ihrer Ganzheit zu fassen.“²⁷

Sowohl in der Interpretation der universellen Funktion der Sinne und des Anschauungsvermögens als auch in der Bestimmung der materiellen Welt in ihrer unendlichen qualitativen Vielfalt geht Feuerbach über die wesentlich mechanizistischen und zum Teil auch skeptizistischen Positionen des französischen Materialismus des 18. Jahrhunderts hinaus. Das ist aus dem fortgeschrittenen Stand der Wissenschaften in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu erklären, aber wohl ebenso sehr aus dem Umstand, daß er aus der großen Schule der klassischen deutschen Philosophie hervorgegangen ist, in der ja ebenfalls eine zeitbedingte Weiterentwicklung der naturphilosophischen Auffassungen erfolgte und auch ein ausgesprochener Erkenntnisoptimismus vertreten wurde. Insoweit enthält also Feuerbachs Menschenbild eine materialistische Begründung – Gedanken, an die Marx anknüpfen konnte. *Ein zweiter Ausgangspunkt* bei der Bestimmung des Menschen durch Feuerbach ist von seinem Bestreben bedingt, die Gesellschaftlichkeit des Menschen und damit sein spezifisches „Gattungswesen“ zu erfassen. Gleich im Einleitungskapitel seines Werkes „Das Wesen des Christentums“ betont er, daß der Mensch sich vom Tier nicht schon schlechthin dadurch unterscheide, daß er Bewußtsein habe. Dies habe auch das Tier; aber dieses lebe [244] nur ein „einfaches Leben“; es hebt sich als Individuum nicht aus seiner Umwelt heraus. Inneres und äußeres Leben fallen beim Tier zusammen. Anders der Mensch: Er hat Gattungsbewußtsein; bei ihm ist sein inneres Leben, in dem er sich als Individuum denkt, von seinem äußeren, in dem er sich zu anderen Menschen in Beziehung setzt, verschieden.²⁸ Dies wird dadurch ermöglicht, daß alle entscheidenden menschlichen Merkmale Gattungsmerkmale sind, in welchen sich die Gesellschaftlichkeit des Menschen äußert. Zwei Bestimmungen ließen in Feuerbachs Begriff von Gesellschaftlichkeit bzw. „Gattung“ ein: Das In-Beziehung-Treten zum anderen Menschen, die „Ich-Du“-Beziehung (wobei die letztlich sozialökonomisch bedingte Qualität dieser Verhältnisse der Menschen nicht erkannt wird) und der gesellschaftliche (Gesellschaft ermöglichende) Charakter allgemeiner Gattungsmerkmale, die als ein jedem „Individuum inwohnendes Abstraktum“²⁹ vorausgesetzt werden; allerdings erklärt er nicht, wie diese Merkmale *geworden* sind. Nur die sinnesphysiologische Grundlage solcher Merkmale wie des Denkens oder des Gefühls wird von ihm betont. Feuerbach schildert diese die Gattung ausmachenden wesentlichen Merkmale so: „Aber was ist denn das Wesen des Menschen, dessen er sich bewußt ist, oder was konstituiert die Gattung, die eigentliche Menschheit im Menschen? *Die Vernunft, der Wille, das Herz*. Zu einem vollkommenen Menschen gehört die Kraft des Denkens, die Kraft des Willens, die Kraft des Herzens. Die Kraft des Denkens ist das Licht der Erkenntnis, die Kraft des Willens die Energie des Charakters, die Kraft des Herzens die Liebe. Vernunft, Liebe, Willenskraft sind *Vollkommenheiten* ... die *höchsten Kräfte*, sind das *absolute Wesen* des Menschen qua talis [245] [als solchen], als Menschen, und der *Grund* seines Daseins.“³⁰

Er feiert Liebe, Vernunft und Willen in ihrer Einheit als die „göttliche Dreieinigkeit *im Menschen über dem individuellen Menschen*“.³¹ Diese Menschenauffassung von Feuerbach weist einen für den vormarxistischen Materialismus typischen Bruch in der weltanschaulichen Grund-

²⁷ Siehe Ludwig Feuerbach: Vorlesungen über das Wesen der Religion. In: Gesammelte Werke, Bd. 6, Berlin 1967, S. 145.

²⁸ Siehe Ludwig Feuerbach: Das Wesen des Christentums. In: Gesammelte Werke, Bd. 5, S. 28/29.

²⁹ Karl Marx: [Thesen über Feuerbach]. In: MEW, Bd. 3, S. 6.

³⁰ Ludwig Feuerbach: Das Wesen des Christentums. In: Gesammelte Werke, Bd. 5, S. 30/31.

³¹ Ebenda, S. 31.

lage auf: einen Bruch zwischen dem naturwissenschaftlich und naturphilosophisch begründeten Materialismus und der vorherrschend idealistischen Interpretation von Gesellschaft und Geschichte. Soweit Feuerbach die Naturbasis und Naturbestimmtheit des Menschen herausarbeitet, ist er Materialist. Soweit er auf die Gesellschaft zu sprechen kommt, setzt er die Gattungsfunktionen ahistorisch voraus und erklärt sie zum ausschließlichen Vehikel der Gestaltung von Gesellschaftlichkeit. Er begreift nicht die Rolle der materiellen, gesellschaftlichen Praxis als Selbsterzeugungsvorgang aller menschlichen Fähigkeiten (Verstand, Vernunft, Gefühl) und aller gesellschaftlicher Verhältnisse. Indem er Vernunft, Wille und Gefühl zu den Triebkräften der Geschichte erklärt und die materielle Basis ihrer Genesis und Entfaltung nicht erfaßt, muß er notwendig auch die menschlichen Beziehungen in ihrer letztlich sozial-ökonomisch bestimmten Qualität verkennen und vereinfachen: Er reproduziert eine moralisierende Geschichtsauffassung, wie sie vor Hegel bei Kant und Fichte typisch war, wie sie aber Hegel schon durch seinen Begriff von Sittlichkeit überwunden hatte. Deshalb trifft das Urteil voll zu, welches Engels, allerdings viel später, über Feuerbachs Geschichtsauffassung fällt. Er spricht von einer „erstaunlichen Armut Feuerbachs verglichen mit Hegel“. ³² Feuer-[246]bach analysiere von allen gesellschaftlichen Phänomenen gründlicher nur die Religion und diese unter dem Gesichtspunkt der Moral – ob der Mensch nun seine Liebe dem Phantasieprodukt Gott hinwende und sich daher vom anderen Menschen entfremde, oder ob er sich und den anderen Menschen als höchste Wesen erkenne und danach seine menschlichen Beziehungen gestalte. Hegel dagegen umfasse mit seiner Lehre von der Sittlichkeit alle gesellschaftlichen Bereiche, wenn auch idealistisch verkehrt. „So idealistisch die Form, so realistisch ist hier der Inhalt. Das ganze Gebiet des Rechts, der Ökonomie, der Politik ist neben der Moral hier mit einbegriffen. Bei Feuerbach grade umgekehrt. Er ist der Form nach realistisch, er geht vom Menschen aus; aber von der Welt, worin dieser Mensch lebt, ist absolut nicht die Rede, so bleibt dieser Mensch stets derselbe abstrakte Mensch, der in der Religionsphilosophie das Wort führte.“ ³³

Hiermit deutet Engels zugleich an, daß die Religionskritik Feuerbachs eine wesentlich *philosophische* Interpretation der Religion ist, in der das Menschenbild Feuerbachs methodisch zum Tragen kommt. Umgekehrt hat natürlich Feuerbachs Art der Religionsanalyse zur Erarbeitung dieses Menschenbildes beigetragen. Es ist dies ein Problem, welches Marx und Engels gegen Ende 1844 in ihren Briefen erörtert haben und auf das wir später noch ausführlicher zu sprechen kommen, da es sich um die Selbstverständigung beider Männer über ihre eigene Methode im Unterschied zu der Feuerbachs handelt. Uns soll hier zunächst der Inhalt von Feuerbachs Religionsphilosophie und -kritik interessieren, denn daraus ergaben sich für Marx ab 1843 ebenfalls wichtige Denkanstöße. [247]

Feuerbachs Religionskritik

Für Feuerbach sind – wie für Hegel – Religion und Philosophie ihrem Wesen nach identisch. Während für Hegel die Identität jedoch im Erfassen des Absoluten besteht, sieht Feuerbach diese Identität in den anthropologischen (auf das Gattungswesen bezogenen) Inhalten beider Bewußtseinsphänomene. In beiden Fällen – wenn er philosophiert und wenn er religiösen Vorstellungen und Empfindungen nachgeht – hat es der Mensch mit sich selbst, mit seinen eigenen Gattungsmerkmalen zu tun. Aber während er in der Philosophie vermittelt der Vernunft operiert, so in der Religion vermittelt des Glaubens. Die Vernunft ist dabei die Regel, der Glaube die Ausnahme, da hier ein Abfall von der Vernunft erfolgt oder – mit anderem Wort – die Selbstentfremdung des Menschen. Das Spezifische des Glaubens liegt also in seiner Differenz zur Vernunft – in seiner *Unvernunft*. Dies äußert sich darin, daß es die Religion

³² Friedrich Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. In: MEW, Bd. 21, S. 286.

³³ Ebenda.

mit Bildern zu tun habe, die aber nicht nur Symbol für einen vernünftigen Inhalt sind. Als Symbole, als Bilder, als mythologische Form sollen sie selbst die Sache sein. Sie sollen so geglaubt werden, wie sie unmittelbar aussagen. So sollen die Wundertaten als wirkliche Geschehnisse gelten. Die Analogie zu David Strauß' „Leben Jesu“ ist hier augenfällig.

Feuerbach führt aber eine gründliche erkenntnistheoretische Analyse der Verkehren durch, die im religiösen Bewußtsein in solcher mythologisierten Gestalt auftreten. Er weist nach, daß alle religiösen Vorstellungen phantastischer Darstellungen menschlicher und somit ganz irdischer Angelegenheiten sind. Der Mensch – so argumentiert Feuerbach – drückt in der Religion sein eigenes Gattungswesen aus, allerdings in entfremdeter Form, denn er denkt Gott als eine Person, die mit überdimensional gedachten menschlichen Eigenschaften ausgestattet ist (Allwissenheit, Allmacht, unendliche Güte usw.). Er be-[248]greift ihn aber nicht als sein Phantasieprodukt, sondern glaubt fest an seine Eigenexistenz als Schöpfer, Gesetzgeber, Richter usw. In der Religion denkt der Mensch, wenn er über Gott nachdenkt, über sich selbst nach, ohne dies zu wissen. Immanenz (Diesseits: Selbstbewußtsein) und Transzendenz (Jenseits: Gott) fallen also der Erscheinung nach im entfremdeten religiösen Bewußtsein auseinander – aber dem Wesen nach sind sie eins. Gott ist eine Vorstellung des Menschen von sich selbst: „*Das Bewußtsein Gottes ist das Selbstbewußtsein des Menschen, die Erkenntnis Gottes die Selbsterkenntnis des Menschen.*“³⁴ Gott sei das offenbare Innere, das ausgesprochene Selbst des Menschen oder – so Feuerbachs Grundthese: Das Geheimnis der Theologie ist die Anthropologie.³⁵

Diese religionskritische Position stützt Feuerbach mit religions- und philosophiehistorischem Material. Aufgrund ihres anthropologischen Gehaltes betrachtet Feuerbach die Religion als das erste kindliche Selbstbewußtsein der Menschen, und ihre Fortschritte in der Geschichte zeigen sich darin, daß das, was den Menschen früher als Jenseits (Transzendenz) und somit als objektiv galt (zum Beispiel Götzen, die er anbetete), zunehmend als von Menschen produzierte Gestalt erkannt wurde, so ihre vermenschlichten Formen. Gleichzeitig wurde versucht, die Religion dem Wesen nach als eine verinnerlichte Beziehung zwischen Gott und Mensch zu kultivieren, so im Christentum, in neuerer Zeit vornehmlich seit der Reformation. In der neueren Philosophie wird der menschliche Inhalt der Religion, so meint Feuerbach, errahnt. So hält Leibniz die Vollkommenheiten Gottes wesensgleich mit den Vollkommenheiten der menschlichen Seele, nur daß Gott diese [249] uneingeschränkt besitze. Die Vermenschlichung religiöser Inhalte wurde auch oft Gegenstand der Kritik: Es wurde vermerkt, daß die Götter an menschlichen Maßstäben gemessen werden, schon in der Antike bei Xenophanes. Und dennoch halten diese Philosophen an der Idee der realen jenseitigen Existenz Gottes bzw. der Götter fest. Sie kritisieren an der Religion als bloße Erscheinungsform, was in Wahrheit ihr innerstes Wesen ist – den menschlichen Maßstab. Aber damit stellen sie die Religion selbst noch nicht in Frage. Auch andere Formen der Religionskritik hält Feuerbach für unzureichend, so die Kritik der Gottesbeweise durch Kant. Diese Kritik lief auf den Nachweis hinaus, daß mit den Möglichkeiten unserer menschlichen Erkenntnisfähigkeit das Dasein Gottes weder beweisbar noch widerlegbar sei. Dies sei – sagt Feuerbach – „Herzensfeigheit“.

Von besonderem Interesse ist auch Feuerbachs Kritik an Spinozas Identifikation von Gott und Natur. Feuerbach, der ursprünglich selbst von Spinoza ausging, hat bei der weiteren Arbeit an seiner Bestimmung der Philosophie als Anthropologie Spinozas System nicht mehr akzeptieren können. Er rechnet es später zu den „spekulativen“ Systemen, da Spinoza von einer allumfassenden göttlichen Substanz = Natur ausgeht, welche in seiner Metaphysik systematisch, nach einer streng geometrischen Methode in ihrer Vielfalt ausgemessen werden soll. Feuerbach kritisiert diesen Ausgangspunkt, die spinozistische Substanz, zum einen unter dem As-

³⁴ Ludwig Feuerbach: Das Wesen des Christentums. In: Gesammelte Werke, Bd. 5, S. 46.

³⁵ Siehe Ludwig Feuerbach: Vorlesungen über das Wesen der Religion. In: Gesammelte Werke, Bd. 6, S. 24.

pekt, daß Philosophie vom Menschen und seiner Einordnung in die Natur auszugehen habe, zum anderen in der Frage der In-eins-Setzung von Gott und Natur. Diese Philosophie ist spekulativ, weil sie auf unbeweisbaren Prämissen und einem Absolutheitsanspruch ihres Wahrheitsgehaltes beruht. Nicht „Deus sive natura“ (Gott oder auch die Natur), sondern „Aut Deus aut natura“ (entweder Gott oder die Natur) müsse es richtig heißen. Spinozas göttliche Substanz sei ein Zwitterding, [250] denn weder sei diese wirklich als Gott gedacht, noch sei damit die reale Natur erfaßbar.³⁶

Alle diese philosophiehistorischen Erörterungen haben vor allem einen Zweck: zu zeigen, wie alles menschliche weltanschauliche Denken um die Loslösung von der Religion ringt. Immer wieder erweise es sich, daß die Religion selbst keine eigenen besonderen Inhalte habe, sondern daß die unendliche Vielfalt der religiösen Vorstellungen der Unendlichkeit der menschlichen Eigenschaften (Feuerbach formuliert: „Prädikate“) selbst entspringe. Diesen seinen Prädikaten schreibt der religiös denkende Mensch aber eben eine selbständige Existenz zu, je nachdem aber, wie diese Prädikate gedacht werden, werde daraus entweder das gewöhnliche religiöse Alltagsbewußtsein abgeleitet oder das spekulativ-theologische (nämlich die idealistischen Verkehungen in der Philosophie). Während die Religion die *persönlichen* Prädikate zum Ausgangspunkt ihrer Konstruktionen nimmt, nämlich Gott personifiziert denkt, knüpft die spekulative Philosophie an die *allgemeinen* Prädikate des Menschen an – so an seine Vernunft –, um daraus einen „objektiven Geist“ zu konstruieren (wie in der Hegelschen Philosophie). Von diesem Ausgangspunkt her weist Feuerbach eine Formgleichheit von Religion und idealistischer Philosophie nach: beide unterliegen der gleichen Verkehrung von „Subjekt und Prädikat“, von Natur bzw. natürlichem Menschen und Geist bzw. Bewußtsein.

Feuerbachs Religionskritik erwies sich für Marx vor allem in dreifacher Beziehung als anregend:

Erstens wird anhand der Kritik der spekulativen Form der idealistischen Philosophie und der religiösen Verkehrung eine erkenntnistheoretische Analyse dieses Verkeh-[251]rungsvorganges selbst geboten. Es wird gezeigt, daß Produkte des menschlichen Bewußtseins verselbständigen und in dieser verselbständigten Form als Ausgangspunkt genommen werden. Es werden Subjekt und Prädikat vertauscht. So wird in der idealistischen Philosophie der Geist, der doch eigentlich Prädikat, Eigenschaft des konkreten Menschen ist, als ein mysteriöser „objektiver Geist“ zum eigentlichen Subjekt erklärt und der empirische Mensch als sein Produkt. Und in der Religion finden wir den analogen Vorgang: Die Vorstellung über einen Gott – eine mystifizierte Vorstellung unserer Gattungskräfte – wird als real existierende allmächtige Person und als Schöpfer des Menschen verkannt. Schöpfer und Geschöpf werden „verwechselt“. „Der Mensch – dies ist das Geheimnis der Religion – vergegenständlicht sein Wesen und macht dann wieder sich zum Gegenstand dieses vergegenständlichten, in ein Subjekt, eine Person verwandelten Wesens, ... So hier: Der Mensch ist ein Gegenstand Gottes.“³⁷

Zweitens: Feuerbach arbeitet den negativen, den den Menschen vom Menschen und seinem Gattungswesen entfremdenden Charakter dieser Verkehrung heraus. Indem der Mensch sich auf seine Vorstellung „Gott“ als eingebildetes höchstes Wesen bezieht und alle seine Gefühle, sein Denken und Trachten diesem eingebildeten Gegenstand widmet, begreift er nicht, daß er eigentlich sich selbst das höchste Wesen sein müßte und daß er in der unmittelbaren Beziehung zum anderen Menschen erst sein wahres menschliches Wesen offenbaren kann. Er entleert sich seiner menschlichen Bestimmungen und macht sich selbst unvollkommen, um Gott möglichst vollkommen auszustatten. Typische Blüten treibe dies im Asketismus und im Zöli-

³⁶ Siehe dazu die von Feuerbach in dieser Beziehung ausdrücklich überarbeitete 2. Auflage seiner „Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedict Spinoza“. Gesammelte Werke, Bd. 2, Berlin 1981, S. 454/455.

³⁷ Ludwig Feuerbach: Das Wesen des Christentums. In: Gesammelte Werke, Bd. 5, S. 71.

bat des Katholizismus. Es kommt sogar zu einer seltsamen Verkehrung der religiösen Absicht selbst: Gott [252] soll als allmächtig gedacht werden, also denkt sich der Mensch Gott als despotisches, selbstsüchtiges, in seiner „Gnade“ oder „Ungnade“ unberechenbares Wesen, dem er ausgeliefert ist. Gott wird also doch wieder ganz „sinnlich“, menschlich gedacht, obwohl doch das Christentum gerade die Aufopferung der Sinnlichkeit des Menschen ist, „je mehr das Sinnliche verneint wird“, schreibt Feuerbach, „desto sinnlicher ist der Gott, dem das Sinnliche geopfert wird.“³⁸

Drittens: Feuerbach gelangt in seiner Kritik der Religion bis dicht an die „Kritik der Erde“, der realen gesellschaftlichen Bedingtheit dieses entfremdeten Bewußtseins, heran. In seinen Werken finden sich auch gelegentlich direkte Belegstellen für eine fundamentalere Gesellschaftskritik. So bemerkt er, daß man in einem Palast anders denkt als in einer Hütte,³⁹ daß, wer vor Hunger und Elend keinen Stoff im Leibe habe, auch keinen Sinn für Moral habe.⁴⁰ „Aber mit diesen Sätzen weiß Feuerbach absolut nichts anzufangen“, schätzt Engels ein, „sie bleiben pure Redensarten ...“⁴¹

Die „Kritik des Himmels“ führt also an die „Kritik der Erde“ heran – aber diese Kritik der Erde leistete Feuerbach nicht. Diese leisteten erst Marx und Engels. Feuerbach bleibt im Rahmen der Kritik des Bewußtseins stecken und vermag dieses nicht wirklich aus der realen gesellschaftlichen Welt abzuleiten.

In seiner Gesellschaftskonzeption bleibt Feuerbach durchaus noch in den Schranken bürgerlicher Idealbildung, des „Citoyen-Bewußtseins“, und somit eben im Idea-[253]lismus stecken. Dies ist ihm auch bewußt, und er spricht dies auch in der Vorrede zur 2. Auflage des „Wesens des Christentums“ (1843) aus. Er betont zunächst, daß er die absolute, immaterielle, mit sich selbst zufriedene Spekulation, „die ihren Stoff aus sich selbst schöpft“⁴², verwerfe. „Ich bin himmelweit unterschieden von den Philosophen, welche sich die Augen aus dem Kopfe reißen, um desto besser denken zu können; ich brauche zum Denken die Sinne, vor allem die Augen, gründe meine Gedanken auf Materialien, die wir uns stets nur vermittelt der Sinnentätigkeit aneignen können, erzeuge nicht den Gegenstand aus dem Gedanken, sondern umgekehrt den Gedanken aus dem Gegenstande, aber Gegenstand ist nur, was außer dem Kopfe existiert.“⁴³ Soweit ist also Feuerbach Materialist, aber er fährt fort: „Ich bin Idealist nur auf dem Gebiete der praktischen Philosophie, d. h., ich mache hier die Schranken der Gegenwart und Vergangenheit nicht zu Schranken der Menschheit ...“⁴⁴ – er glaube an *Ideale*. „Kurz, die Idee ist mir nur der Glaube an die geschichtliche Zukunft, an den Sieg der Wahrheit und Tugend, hat mir nur politische und moralische Bedeutung; aber auf dem Gebiete der eigentlichen theoretischen Philosophie gilt mir ... nur der Realismus, der Materialismus in dem angegebenen Sinne.“⁴⁵ Diese Passage zitiere ich deshalb so ausführlich, weil sie für Feuerbachs weltanschauliches Dilemma bezeichnend ist. „Soweit Feuerbach Materialist ist“, schreiben Marx und Engels in der „Deutschen Ideologie“, „kommt die Geschichte bei ihm nicht vor, und soweit er die Geschichte in Betracht zieht, ist er kein Materialist. Bei ihm fallen Materialismus und Geschichte ganz auseinander ...“⁴⁶ Da Feuerbach die Rolle der materiellen [254] gesell-

³⁸ Ebenda, S. 65/66.

³⁹ Siehe Ludwig Feuerbach: Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist. In: Gesammelte Werke, Bd. 10, Berlin 1982, S. 136.

⁴⁰ Siehe Ludwig Feuerbach: Die Naturwissenschaft und die Revolution. In: Ebenda, S. 359, 362.

⁴¹ Friedrich Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. In: MEW, Bd. 21, S. 286.

⁴² Ludwig Feuerbach: Gesammelte Werke, Bd. 5, S. 14.

⁴³ Ebenda, S. 14/15.

⁴⁴ Ebenda, S. 15.

⁴⁵ Ebenda.

⁴⁶ MEW, Bd. 3, S. 45

schaftlichen Praxis als konstituierendem Prozeß für die Bewußtseinsprozesse und -produkte nicht begreift, führt er das praktische Geschehen selbst auf geistige Triebkräfte zurück, die er als ahistorisch gesetzte Gattungseigenschaften bestimmt. Daher reproduziert er auch ganz folgerichtig das fetischisierte Verständnis des Staatswesens der bürgerlichen Ideologie – freilich nur der Methode nach, denn die konkreten Staaten seiner Zeit sah er durchaus kritisch. Allerdings pflegte er in Fragen der Politik weitgehend theoretische Abstinenz – eine Abstinenz, die nicht nur Marx, sondern unter anderem auch Arno Ruge bemerkte. Er äußerte sich in den „Vorläufigen Thesen zur Reformation der Philosophie“ ein einziges Mal zum Staat, und zwar in ganz idealistischer, die wahre Basis des Staates gar nicht begreifender Weise: Der Staat sei die „realisierte, ausgebildete, explizierte Totalität des menschlichen Wesens. Im Staate werden die wesentlichen Qualitäten oder Tätigkeiten des Menschen in besondern Ständen verwirklicht, aber in der Person des Staatsoberhauptes wieder zur Identität zurückgeführt. Das Staatsoberhaupt hat alle Stände ohne Unterschied zu vertreten; vor ihm sind sie alle gleich notwendig, gleich berechtigt. Das Staatsoberhaupt ist der Repräsentant des universalen Menschen“.⁴⁷ Hier haben wir freilich den im Feuerbachschen Sinne idealen Staat der Zukunft vor uns – den Staat der vollen Gleichheit und Gleichberechtigung. Aber wie soll er dies sein können bei Beibehaltung der Ständeordnung? Und wie soll *ein* Mensch (das Staatsoberhaupt) Inkarnation der Gattung sein können? Feuerbach wird damit wieder „Aufklärer“ alten Stils. Ganz folgerichtig ist für ihn daher die Forderung, die er in seinen Heidelberger „Vorlesungen über das Wesen der Religion“ aus den Revolutionsjahren 1848/1849 ausführlich begründet – und zwar vor Studenten und auch den Mitgliedern des Heidelberger [255] Arbeiterbildungsvereins: „Auch wir leben noch in diesem widerwärtigen Widerspruch zwischen Religion und Bildung; auch unsere religiösen Lehren und Gebräuche stehen im größten Gegensatze zu unserem gegenwärtigen geistigen und materiellen Standpunkt; aber diesen häßlichen und grundverderblichen Widerspruch aufzuheben, das ist eben unsere Aufgabe jetzt. Die Aufhebung dieses Widerspruchs ist die unerläßliche Bedingung der Wiedergeburt der Menschheit, die einzige Bedingung einer, sozusagen, neuen Menschheit und neuen Zeit. Ohne sie sind alle politischen und sozialen Reformen eitel und nichtig. Eine neue Zeit bedarf auch einer neuen Anschauung und Überzeugung von den ersten Elementen und Gründen der menschlichen Existenz, wenn wir das Wort ‚Religion‘ beibehalten wollen – einer *neuen Religion!*“⁴⁸

Dieses – im Vergleich zu Marx und Engels – theoretisch und politisch ganz andersartige, auf den Vorrang von Aufklärung und Bildung gerichtete Programm bestimmte auch Feuerbachs Lebenshaltung. Es waren nicht etwa nur die miserablen deutschen Zustände, die ihn zu einem Privatgelehrten dasein zwangen, ihn „verbauern und versauern“⁴⁹ ließen. Seine gesamte ideologische und theoretische Orientierung von Anfang an mündete in eine solche aufklärerische Haltung, die den Rückzug aus der konkreten Politik und den realen Klassenkämpfen zu rechtfertigen schien. Sosehr sich insbesondere Karl Marx in den Jahren 1843 und 1844 um eine Zusammenarbeit mit Feuerbach bemühte – Feuerbach zauderte und hielt sich späterhin völlig zurück. Der Tag, als er auf Marx’ so eindringlichen Brief (vom 3. Oktober 1843) mit der Bitte um Mitarbeit an den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“ durch eine Schellingkritik abschlägig antwortet, war, wie [256] Franz Mehring meint, der schwarze Tag in seinem Leben.⁵⁰ Es ist allerdings wohl auch kaum zu erwarten gewesen, daß Feuerbach mit seiner 1843/1844 schon so ausgebauten Philosophie auf Marx’ Position übergegangen wäre, hätte er die Zusammenarbeit wirklich gesucht. Sein humanistisches Prinzip bleibt abstrakt, der wirkliche Träger der revolutionären Prozesse, das Proletariat, und dessen Kampfaufgaben bleiben ihm

⁴⁷ Ludwig Feuerbach: Gesammelte Werke, Bd. 9, S. 262/263.

⁴⁸ Ludwig Feuerbach: Gesammelte Werke, Bd. 6, S. 243. – Siehe auch S. 244/ 245.

⁴⁹ Siehe Friedrich Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. In: MEW, Bd. 21, S. 280.

⁵⁰ Siehe Franz Mehring: Karl Marx. Geschichte seines Lebens. In: Gesammelte Schriften, Bd. 3, Berlin 1979, S. 65.

im Grunde fremd, auch wenn er 1867 Marx' „Kapital“ las und als grandios bezeichnete und sich 1870 der Sozialdemokratischen Partei anschloß. Die große Wirkung und Hochschätzung, die Feuerbach schon im Vormärz und vor allem späterhin bei vielen Arbeitern genoß, ist natürlich einerseits beredter Ausdruck für die geistig-befreiende Wirkung seiner Religionskritik, für das Bedürfnis nach Bildung und nach Befreiung aus geistiger Versklavung. Aber soweit diese Hochschätzung oftmals unkritisch gegenüber Feuerbachs Schwächen war, ist sie auch Ausdruck der historisch bedingten Situation der Arbeiterbewegung selbst gewesen, die ja bis in die fünfziger Jahre hinein mit dem Marxismus noch kaum vertraut sein konnte.

Feuerbachs progressive Wirkung fand ihren Höhepunkt zweifellos im Vormärz. Allerdings zeigte sich auch hier schon die Widersprüchlichkeit seiner Wirkung in dem Umstand, daß aus seinem abstrakten Humanismus ein „wahrer Sozialismus“ abgeleitet werden konnte, der gegen Marx' und Engels' Orientierung auf das Proletariat gerichtet war. Es ist zu beachten, daß Feuerbachs allgemeine Wirkung in seiner Zeit nicht absolut identisch ist mit seiner Bedeutung für die Herausbildung des Marxismus und daß auch der Grad des Aufgreifens Feuerbachscher Ideen nicht am „Feuerbachkult“ gemessen werden kann. Solche unterschiedlichen Aspekte unterschied schon Marx in einem Brief vom 24. Januar 1865 an Jean-Baptiste von [257] Schweitzer (dem Nachfolger Lassalles bei der Leitung des „Allgemeinen Deutschen Arbeitervereins“). Marx betont zunächst, daß Feuerbachs Philosophie im Vergleich mit Hegels „durchaus arm“ sei. „Dennoch war er epochemachend *nach* Hegel, weil er den *Ton* legte auf gewisse, dem christlichen Bewußtsein unangenehme und für den Fortschritt der Kritik wichtige Punkte, die Hegel in einem mystischen Clair-obscur [Halbdunkel] gelassen hatte.“⁵¹ [258]

⁵¹ MEW, Bd. 16, S. 25.

Neunte Vorlesung

Auf dem Weg zum historischen Materialismus.

Die wichtigsten Ergebnisse der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie

Wenden wir uns nun wieder der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie in einigen wichtigen Aspekten zu, welche für den Arbeitsprozeß von Marx und die in dieser Phase erreichten Erkenntnisfortschritte charakteristisch sind.

Marx' Kritik des Hegelschen Staatsfetischismus

Das uns überlieferte Manuskriptfragment „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“¹ hat Hegels „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ zum Gegenstand. Es setzt mit Exzerpt und Kommentar zum Paragraphen 261 des Abschnittes „Inneres Staatsrecht“ ein. Es muß daher die vorangehende Erläuterung des Staats im allgemeinen, wie sie Hegel in § 257 bis § 260 gibt, hier kurz dargestellt werden.

Die „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ gliedern sich in drei Teile: Das abstrakte Recht; Die Moralität; Das System der Sittlichkeit. Der Staat bildet neben Familien-[259]sphäre und bürgerlicher Gesellschaft (der Sphäre der Bedürfnisse und der Arbeit sowie das Eigentums, die in Stände gegliedert ist) dieses *System der Sittlichkeit*. In ihm sind „abstraktes Recht“ und „Moralität“ in der Totalität gesellschaftlichen Beziehungen aufgehoben und historisch konkretisiert – denn Moral und Recht müssen sich realisieren, das heißt in den vielfältigen sozialen Verhältnissen die Abstraktheit der Bestimmung verlieren und konkret-historische Gestalt annehmen.

Der Staat ist nach Hegel der übergreifende, *gesellschaftsorganisierende Teil* im „System der Sittlichkeit“ eines Volkes. Er ist „die Wirklichkeit der sittlichen Idee, – der sittliche Geist, als der *offenbare*, sich selbst deutliche, substantielle Wille, der sich denkt und weiß und das was er weiß, und insofern er es weiß, vollführt. An der *Sitte* hat er seine unmittelbare, und an dem *Selbstbewußtsein* des Einzelnen, dem Wissen und Tätigkeit desselben seine vermittelte Existenz“.² Der Staat sei besonderes Selbstbewußtsein, „das an und für sich Vernünftige“.³ Man dürfe ihn mit der bürgerlichen Gesellschaft nicht verwechseln, denn dann unterstelle man das Interesse des einzelnen als solches als den letzten Zweck des Staates. „Er hat aber ein ganz anderes Verhältnis zum Individuum; indem er objektiver Geist ist, so hat das Individuum selbst nur Objektivität, Wahrheit und Sittlichkeit, als es ein Glied desselben ist.“⁴ Der wahrhafte Inhalt und Zweck sei die Vereinigung, und die Bestimmung der Individuen sei es, ein „allgemeines Leben“ zu führen.⁵ Als die „sich durchdringende Einheit des Allgemeinen“ sieht Hegel die Idee der objektiven Freiheit an. Von dieser Idee unterscheidet er den histori-[260]schen Ursprung des Staates, seine äußere Form des Daseins, die philosophische Betrachtung dagegen habe es nur mit dem „Inwendigen“ desselben, mit dem „*gedachten Begriffe*“ zu tun.⁶ Sosehr sich Hegel auch im § 259 von Carl Ludwig von Hallers reaktionärer Staatskonzeption abgrenzt, welche „alle Gedanken sich abzutun gewußt“ habe, so huldigt er doch selbst einem „unkritischen Positivismus“⁷, das heißt einer Rechtfertigung des Staats als gleichsam göttliche Sphäre und somit einem Staatsfetischismus, wenn er den Staat als an und für sich Vernünftiges betrachtet.

Die idealistische Konstruktion dient diesem ideologischen Zweck.

¹ Siehe auch die Textgeschichte und die Zeugenbeschreibung, in: MEGA, Bd. I/2, Apparat, S. 571 ff.

² Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, Berlin 1981, S. 277.

³ Ebenda, S. 278.

⁴ Ebenda.

⁵ Ebenda.

⁶ Ebenda, S. 279.

⁷ Siehe Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte. In: MEGA, Bd. I/2, S. 285 und 403.

Es ist ganz verständlich, daß Marx in dieser Entwicklungsphase das Schwergewicht auf die Kritik des Idealismus und dessen Zusammenhang mit Hegels politischem Konservatismus legen mußte, ging es ihm doch um die Revision seiner eigenen bisherigen Gesellschaftssicht, um die realen Widersprüche und revolutionären Kräfte seiner Zeit erfassen zu können.

Zur Kennzeichnung der idealistischen Verkehrung der Gesellschaftsauffassung von Hegel gebraucht Marx vor allem in der ersten Hälfte des Manuskripts sehr häufig die Feuerbachsche Redeweise von der Subjekt-Prädikat-Verkehrung. „Wichtig ist“, vermerkt Marx unter anderem, „daß Hegel überall die Idee zum Subjekt macht, und das eigentliche, wirkliche Subjekt ... zum Prädicat. Die Entwicklung geht aber immer auf Seite des Prädicats vor.“⁸

Diese Vorgehensweise ist so interpretiert worden, als habe Marx Feuerbachs reformatorische Methode auf neue [261] Gegenstände direkt übertragen.⁹ Dabei wird meines Erachtens übersehen, daß bei der Untersuchung neuer Gegenstände auch in der Methode neue Elemente entwickelt werden müssen. Andererseits wird rein ideengeschichtlich erklärt und nicht ausreichend berücksichtigt, daß Marx schon vor Kenntnisnahme der „Vorläufigen Thesen zur Reformation der Philosophie“ Ansätze einer Problemsicht entwickelt, welche die Umkehrung zur Konsequenz hat (siehe den Moselbauern-Artikel). Hinter den Kategorien Subjekt und Prädikat, wie sie im Manuskript „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ Verwendung finden, stehen andere theoretische Gehalte als bei Feuerbach. So versteht Marx unter dem *Subjekt* keineswegs das von Feuerbach ahistorisch definierte Gattungswesen des Menschen. Er meint vielmehr die geschichtlich handelnden Subjekte, deren Interessen und gesellschaftliche Beziehungen sich dabei wandeln. Und mit dem Begriff „*Prädikat*“ meint Marx die konkreten, *historisch* begriffenen Resultate menschlicher Handlungen: Staat, Recht, Eigentum usw. Entsprechend der Aufgabe, die komplizierten gesellschaftlichen Zusammenhänge zu erfassen, kann seine Umkehrungsmethode auch nicht eine mit der Feuerbachs absolut gleiche Struktur haben, obwohl er freilich den von Feuerbach entwickelten Ansatz in seine komplexe Methode aufnimmt. Dies zeigt sich anhand der Hegelkritik. Es geht Marx auch, aber *nicht nur* um die Entlarvung der spekulativen Methode à la Hegel, es geht ihm ebenso um die Aufhellung des historischen Grundes solcher Denkweise. Marx unterscheidet auch weiterhin stets, wie schon in der Dissertation, zwischen [262] Form und Inhalt der zu kritisierenden Philosophie. Mit der materialistischen Umkehrung des Hegelschen Systems im Jahre 1843 gewinnt diese Unterscheidung eine neue Qualität: Marx fragt nach den historischen, gesellschaftlichen Gründen, welche diese spezifische Form und diesen spezifischen Inhalt bewirkten. Nur so konnte es ihm – im Unterschied zu Feuerbach – gelingen, den realen Problemgehalt, der innerhalb der idealistischen Verkehrung ausgesprochen wird und der sich *auch in der Verkehrung selbst* ausspricht, zu entschlüsseln. Insofern ist erst die Marxsche Kritik wirklich *radikal*, weil sie die Sache bei der Wurzel packt. Und insofern ist die Kritikmethode auch *produktiv*, weil sie Hegels Ansichten als Denkanregung nutzt, um gleichzeitig am Modell der Hegelschen Theorie die gesellschaftliche Produktion von Bewußtsein zu untersuchen.

So übersieht natürlich Marx keineswegs, daß in Hegels Verkehrung der Geschichtssicht und in der Auffassung, daß die Individuen oftmals *unbewußt* etwas vollbringen, was eigentlich nicht in ihrer Absicht lag (daß sie „nach einem höheren Zwecke“ agieren¹⁰), sich ein reales

⁸ Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In: MEGA, Bd. I/2, S. 11.

⁹ Siehe zum Beispiel Werner Schuffenhauer: Feuerbach und der junge Marx, Berlin 1972. Es wird zwar betont, daß Marx einen neuartigen Gegenstand untersucht und damit über Feuerbach „hinausgeht“, aber zunächst wird von der Identität der Methoden ausgegangen. Siehe dagegen die differenziertere Einschätzung bei N. I. Lapin: Der junge Marx, Berlin 1974, S. 196/197, 208/209.

¹⁰ Siehe Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Die Vernunft in der Geschichte, Berlin 1966, S. 88. Dieser höhere Zweck soll „*immanenter* Zweck“, das heißt Zweck der Individuen werden, bleibt aber doch oftmals „*äußerlich*“, – so wie die Staatsidee gegenüber dem Privatinteresse. Damit drückt Hegel auch Aspekte der Entfremdungssituation der Menschen aus. (Siehe Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In: MEGA, Bd. I/2, S. 5/6.)

Problem verbirgt. Die allgemeine Vernunft (sprich: objektive Gesetzmäßigkeit), die sich als Resultante der vielen individuellen Handlungen ergibt, wirkt im spontanen Geschichtsverlauf hinter dem Rücken der Individuen, ein Vorgang, den Hegel auch als die „List der Vernunft“ bezeichnet.¹¹ Jedoch gibt Hegel diesem Problem eine speku-[263]lative Auslegung: *Erstens* konstruiert er eine Hierarchie geistiger Prinzipien, welche angeblich einander aufheben und sich den Individuen „mitteilen“ (Weltgeist – Volksgeist; oder auch Idee der Freiheit – Staatsidee); die Menschen erscheinen somit nur als Marionetten an den Fäden der allgemeinen Vernunft. *Zweitens* erfaßt Hegel damit nicht die qualitative inhaltliche Bestimmtheit der realen gesellschaftlichen Gesetzmäßigkeiten, deren spontanes Wirken er beschreibt.

Scharfsinnig konstatiert daher Marx, daß Hegel die empirische Wirklichkeit aufnimmt, „wie sie ist“ (nämlich wie sie ins Dasein tritt bzw. erscheint), „sie wird auch als vernünftig ausgesprochen; aber sie ist nicht vernünftig wegen ihrer eigenen Vernunft, sondern weil die empirische Thatsache in ihrer empirischen Existenz eine andre Bedeutung hat, als sich selbst. Die Thatsache, von der ausgegangen wird, wird nicht als solche, sondern als mystisches Resultat gefaßt“.¹² Das Wirkliche wird zum bloßen Phänomen des Geistigen. Marx bezieht sich hierbei auf den § 262 der „Grundlinien der Philosophie des Rechts“, wo Hegel darstellt, daß die wirkliche Idee sich in zwei ideelle Sphären des Begriffs teile: Familie und bürgerliche Gesellschaft. Sie sei an sich zwar unendlicher, wirklicher Geist, teile sich aber diesen endlichen Sphären, den Individuen als der *Menge*, mit, so als ob der einzelne durch Umstände, Willkür und eigene Wahl der Bestimmung agiere¹³ – was aber eben nur der Erscheinung (dem Schein), nicht dem Wesen nach geschieht.

Hegel erfaßt aber durchaus auch selbst, wie problematisch die von ihm angestrebte Vermittlung zwischen Idee und Individuen ist. Marx macht das in seiner kritischen Analyse immer wieder deutlich. So schildert Hegel die Vermittlung der Staatsidee mit der bürgerlichen Gesellschaft-[264]schaft durchaus nicht allein vermittels bloßer logischer Deduktion des Besonderen aus dem Allgemeinen. Er ist vielmehr immer wieder bestrebt, im Besonderen selbst, in seiner immanenten Entwicklung und Gliederung, die Anknüpfungspunkte für das Allgemeine zu entdecken, und er gelangt damit auch zu einer realistischen Beschreibung einiger Zusammenhänge. Allerdings wird durch die überwuchernde „Sache der Logik“, welche an die Stelle der „Logik der Sache“ selbst letztlich tritt, der Idealismus immer wieder hergestellt.

Marx hebt in bezug auf § 262 hervor, daß Hegel in der Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft einen „dunklen Naturgrund“ suche, woraus das Staatslicht sich entzünde: nämlich „die Umstände, die Willkühr und die eigne Wahl der Bestimmung“.¹⁴ Damit erscheint in der Hegelschen Darstellung selbst innerhalb der Verkehrung die eigentliche Basis des Staates; aber sie ist eben nicht als Basis anerkannt.

Diese Entwicklung der Gedanken Hegels hält Marx für in doppelter Hinsicht merkwürdig. *Erstens* würden Familie und bürgerliche Gesellschaft als bloße Begriffssphären des Staates und dieser als das eigentliche Subjekt der Prozesse gefaßt, ein an dieser Stelle sehr klar erscheinender logischer, pantheistischer Mystizismus.¹⁵ Und *zweitens* erscheint das wirkliche Verhältnis, die wirkliche Vermittlung der Menschen mit dem Staat über die Umstände, Willkür und eigene Wahl der Bestimmung – also unter historischen Bedingungen und als eigene Tat – als bloßes Phänomen, als „*Erscheinung einer Vermittlung*, welche die wirkliche Idee mit sich selbst vornimmt, und welche hinter der Gardine vorgeht. Die Wirklichkeit wird nicht als sie selbst, sondern als eine andere Wirklichkeit ausgesprochen. Die Idee wird versubjektiv-

¹¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Die Vernunft in der Geschichte, S. 105.

¹² Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In: MEGA, Bd. I/2, S. 9/10

¹³ Siehe ebenda, S. 7.

¹⁴ Ebenda.

¹⁵ Ebenda, S. 8.

virt und das *wirkliche* Verhältniß von Familie und bürgerlicher Gesellschaft zum Staat [265] wird als ihre *innere* imaginaire Thätigkeit gefaßt. Familie und bürgerliche Gesellschaft sind die Voraussetzungen des Staats; sie sind die eigentlich thätigen; aber in der Spekulation wird es umgekehrt.“¹⁶ „In diesem § ist das ganze Mysterium der Rechtsphilosophie niedergelegt und der hegel'schen Philosophie überhaupt.“¹⁷

Dieser Mystizismus, diese spekulative Konstruktion durchzieht die gesamte Gesellschafts- und Geschichtsdarstellungen Hegels. Das äußert sich auch in der Bestimmung des Staates als eines *Organismus*: Hegel faßt die Staatsidee als konstitutives Element nicht nur der Staatsmaschinerie selbst, sondern der ganzen inneren Gliederung der Gesellschaft auf und rechtfertigt den Staat als *allgemeinen Organismus* (§ 269). Nach Marx' Auffassung ist es wohl ein wichtiger Fortschritt, den Staat als einen lebendigen Organismus (und somit auch als Ausdruck von Vergesellschaftungsprozessen) zu erklären, aber dieser Gedanke Hegels werde durch die mystische Auslegung und die panlogistische Ableitungsmethode verdorben. Auch hier knüpft Marx wieder an Feuerbachs Kritik der spekulativen Deduktionsmethode Hegels an und entlarvt dessen unfruchtbaren Versuch, aus der abstrakten Idee, einem allgemeinen Begriff als Ausgangspunkt, zum Besonderen kommen zu wollen, anstatt umgekehrt aus der Analyse der konkreten vielfältigen Prozesse der Gesellschaft die Bildung und Bewegung eines solchen ganzheitlichen Organismus theoretisch zu rekonstruieren. Marx' Kritik trifft also direkt die idealistische Ableitungsmanier; er nimmt so die Enthüllung des „Geheimnisses der spekulativen Konstruktion“¹⁸ in ersten wichtigen Schritten vor. Marx weist nach, daß auf sol-[266]che Weise der Begriff des Organismus selbst seine Konkretheit, die er als Begriff einer Totalität, einer Ganzheitlichkeit eigentlich haben sollte, verliert. Er wird inhaltsleer, als bloße „Idee“, als „Subjekt“ verstanden, welches seine Entwicklungen und Unterschiede wie ein Deus ex machina erst hervorbringen soll. Die Frage, wodurch sich Organismen verschiedener Art eigentlich unterscheiden, diese wichtige Frage der Wissenschaft, bleibt unbeantwortet. „Eine Erklärung, die aber nicht die differentia specifica giebt, ist *keine* Erklärung.“¹⁹

Wir erwähnten bereits, daß diese Kritik eine grundsätzliche Bedeutung für Marx' eigenes Verständnis einer notwendigen neuen Philosophie gewinnt: einer Philosophie neuen Typs, die aufgrund ihrer spezifischen Beziehung zur gesellschaftlichen Praxis auch von einer konsequent materialistischen Methode geprägt sein muß. Marx ist hier auf dem Wege zu einer solchen Methode. Mit dieser Kritik trifft er nicht nur die idealistischen Systeme, sondern jegliche letztlich idealistische Methode, im Systemaufbau einer Philosophie von den Begriffen abstraktester Ebene (sei es auch „Substanz“, „Natur“ usw.) zum besonderen Inhalt kommen zu wollen, um Philosophie als ein abgeschlossenes, metaphysisches System zu konstruieren. Marx' einige Zeit darauf erfolgende Hinweise auf das Problematische solcher Systeme belegen das deutlich. So spricht er hinsichtlich Spinoza von einer metaphysisch travestierten Natur in der Trennung vom Menschen²⁰ und weist Bruno Bauer darauf hin, daß er die Phrasen der Materialisten des 18. Jahrhunderts über die Materie für den wahren Kern und Inhalt dieser Systeme ansieht.²¹ Feuerbach prägte in [268*] dieser Frage der Ablehnung metaphysischer Ontologie, wie wir bereits sahen, den Begriff der spekulativen Philosophie für die Systeme von Spinoza bis Hegel²² und

¹⁶ Ebenda.

¹⁷ Ebenda, S. 10.

¹⁸ Eine ausführliche Kritik der idealistischen Deduktionsmethode erfolgt 1844 in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ (MEGA, Bd. I/2, S. 303 ff. und 415 ff.) und 1844 in dem gemeinsam mit Engels verfaßten Werk „Die heilige Familie“ (MEW, Bd. 2, S. 59-63).

¹⁹ Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In: MEGA, Bd. I/2, S. 12. 240.

²⁰ Siehe Friedrich Engels/Karl Marx: Die heilige Familie. In: MEW, Bd. 2, S. 147.

²¹ Siehe Karl Marx/Friedrich Engels: Die deutsche Ideologie. In: MEW, Bd. 3, S. 89. – * Auf S. 267 befindet sich die „Dritte Seite von Bogen XXIV aus dem Manuskript ‚Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie‘“ als Faksimile.

²² Siehe Ludwig Feuerbach: Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie. In: Gesammelte Werke, Bd. 9, Berlin 1982, S. 243.

will seine eigene Philosophie demgegenüber als Anthropologie verstanden wissen. Aber während Feuerbach zu dieser Zeit sein eigenes anthropologisches System schon fertig vorliegen hatte und bei dem Versuch, die Beziehung zwischen Mensch und Natur und auch die Beziehung zwischen den Menschen zum konkreten Ausgangspunkt des Systems zu gestalten, selbst ein metaphysisches, nämlich ahistorisches Gattungswesen des Menschen zugrunde legt, geht Marx schon einen anderen Weg: Die neue Philosophie, wie er sie anstrebt, hat die gegenwärtige Welt zum Ausgangspunkt zu nehmen, deren Geschichte und Zukunft zu entschlüsseln und insofern die historischen Tätigkeits- und Aneignungsprozesse der Menschen und deren Resultate zu begreifen. Dies kommt auch in gleichzeitigen Briefen an Arnold Ruge zum Ausdruck.²³

Von besonderem Interesse für die Erarbeitung eines eigenen tieferen Verständnisses der Geschichte der sozialen Bewegungen der neueren Zeit ist für Marx die Untersuchung des realen geschichtlichen Problemgehaltes der Hegelschen Staats- und Rechtsauffassung. Marx faßt Hegels Philosophie konsequent als in Gedanken gefaßte Zeit, als geistige Quintessenz der Zeit, und zwar ist sie das für Marx auf eine universelle, enzyklopädische Weise, wenngleich idealistisch verkehrt. Aber auch diese Verkehrung selbst muß als Ausdruck der gesellschaftlichen Bewegung entschlüsselt werden. Schon 1843 erfaßt Karl Marx sehr [269] genau, daß die von Hegel als „moderner Staat“ gepriesene Staatsform der konstitutionellen Monarchie Ergebnis einer in gewisser Hinsicht prosaischen, realistischen Sicht auf das Geschehen in der Sphäre der „bürgerlichen Gesellschaft“ als „Kampfplatz des individuellen Privatinteresses aller gegen alle“²⁴ ist: Der in sich selbst vermittelte Staat der konstitutionellen Monarchie wird als Vermittlungssystem und Harmonisierungsmittel angeboten.

Damit wendet sich Hegel zwar gegen die kleinbürgerlich-demokratische Variante der bürgerlichen Staatsauffassungen seiner Zeit und vertritt die für konservative Kreise der Mittel- und Großbourgeoisie in Deutschland typische Variante des Kompromisses der besitzenden Stände innerhalb des „modernen Staats“. Wie Marx und Engels später wiederholt bemerken, ist Hegels Staatskonzept nicht Apologie des bestehenden preußischen Staates. Vielmehr hat Hegel hier vorweggenommen, was im 19. Jahrhundert in den entwickelteren Ländern (England und Frankreich vornehmlich), aber später auch in Deutschland insbesondere mit dem offenen Aufbrechen des Antagonismus zwischen Bourgeoisie und Proletariat gang und gäbe war: die Kompromißform der Machtausübung, welche sich aber, wie Marx später nachwies, letztlich in den Vervollkommnungsprozeß der bürgerlichen Staatsmaschinerie einreihet.²⁵ Aber schon zu Hegels Zeiten forderten Teile der liberalen Bourgeoisie und auch Vertreter des Adels, die sich dieser politischen Richtung anschlossen, einen der Hegelschen Vorstellung ähnlichen Staatstyp mit starkem konstitutionellem Element und Gewaltenteilung. Die preußische Wirklichkeit sah ganz anders aus, als die von Hegel zugrunde gelegte Ständegliederung, in der das bürgerliche Eigentum seine volle Gel-[270]tung und Wirksamkeit erhalten sollte. Die Ständegliederung Preußens (Fürstenstand, Ritterstand, Stand der Städte, Stand der Landgemeinden), wie sie auch die Landtage bestimmte, war aufgrund ihrer Bindung an das Grundeigentum (vor allem bezüglich des Wahlrechts und der Wählbarkeit) noch wesentlich feudal. Schon Ende des Jahres 1843 erkennt und anerkennt Marx, daß Hegels Staatsauffassung sich „jenseits des Rheins“ orientiert und „die einzige mit der *officiellen* modernen Gegenwart *al pari* [zum Nennwert] stehende *deutsche Geschichte*“²⁶ ist.

Auch schon im vorliegenden Manuskript ist Marx' Charakteristik der Hegelschen Einschätzung des Bourgeois-Daseins und -Verhaltens ausgewogen und differenziert. Er tadelt Hegel

²³ Siehe: Ein Briefwechsel von 1843. M. an R., Köln, im Mai 1843. In: MEGA, Bd. I/2, S. 479. Marx' Briefe wurden von Ruge aus sieben Marx-Briefen zusammengestellt und stark verändert. Dennoch kommt in der hier zitierten Passage Marx' Auffassung von der Aufgabe der neuen Philosophie klar zum Ausdruck.

²⁴ Siehe Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts, S. 336.

²⁵ Siehe Karl Marx: Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte. In: MEW, Bd. 8, S. 196/197.

²⁶ Siehe Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: MEGA, Bd. I/2, S. 175.

nicht deshalb, weil dieser die Interessenheterogenität der bürgerlichen Gesellschaft, besonders des Standes des Gewerbes, und den illusorischen Charakter des republikanischen „Reiches der Vernunft“ realistisch beschreibt, sondern weil er diese Vorgänge selbst nur durch die Brille des Bourgeois zu sehen vermag, er das Volk schlechthin mit den vielen verstrittenen einzelnen gleichsetzt und überdies eine neue Illusion kultiviert: die Illusion von der konstitutionellen Monarchie als harmonisierende Staatsform. Marx weist im Detail nach, wie Hegel selbst aufgrund eben dieses Widerspruchs zwischen realistischer Einsicht in die gesellschaftlichen Gegensätze einerseits und reformistisch-glättendem Bestreben andererseits sich wiederholt in logische Widersprüche verstrickt und manchen spekulativen Salto mortale schlagen muß.

Hegel will Unvereinbares vereinen. Er will in seiner Staatskonzeption das allgemeine (idealisierte, vergöttlichte) Staatsinteresse unter der Bedingung der *Entfaltung* der besonderen Interessen in der Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft realisiert und somit beide Seiten vermittelt wissen. Im ersten Paragraphen des Abschnittes A „Das innere [271] Staatsrecht“ (§ 260, dessen Exzerpt und Kommentar von Marx verlorengegangen) bestimmt Hegel den Staat als Verwirklichung der konkreten Freiheit, die darin bestehe, „daß die persönliche Einzelheit und deren besondere Interessen sowohl ihre vollständige *Entwicklung* und die *Anerkennung ihres Rechts* für sich (im Systeme der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft) haben, als sie durch sich selbst in das Interesse des Allgemeinen teils *übergehen*, teils mit Wissen und Willen dasselbe und zwar als ihren eigenen *substantiellen Geist* anerkennen und für dasselbe als ihren *Endzweck tätig* sind, so daß weder das Allgemeine ohne das besondere Interesse, Wissen und Wollen gelte und vollbracht werde, noch daß die Individuen bloß für das letztere als Privatpersonen leben ...“²⁷ Darin habe das Prinzip des modernen Staats seine ungeheure Stärke und Tiefe; so werde das Prinzip der Subjektivität zum selbständigen Extrem der persönlichen Besonderheit vollendet.²⁸ Es zeigt sich aber in den folgenden Paragraphen, daß Hegel dem Staatsinteresse, dessen profane Herkunft er leugnet und das er aus einer den wirklichen Interessen der Menschen gegenüber jenseitigen Sphäre ableitet, den absoluten Vorrang läßt, auch wenn er zunächst das Prinzip des „Laissez faire, laissez aller“ zur Geltung bringen will. Marx legt in der Kommentierung der ersten Paragraphen großes Gewicht auf den Nachweis, daß Hegel, indem er die Staatsidee einmal als äußere Notwendigkeit für die Menschen, zum anderen aber als immanenten Zweck ihrer Handlungen bewerten will, zugleich aber im Kollisionsfalle immer den Staatsinteressen das Primat zuspricht, das reale Fremd-Sein, Getrennt-Sein beider Sphären zum Ausdruck bringt: Die Antinomie des Hegelschen Denkens²⁹ entspricht nämlich der realen Antinomie der Be-[272]ziehung von moderner bürgerlicher Gesellschaft und Staat, welche sich in der Gespaltenheit des individuellen Daseins der Menschen dieser Gesellschaft reproduziert: diese sind einerseits *bourgeois* (Besitzbürger innerhalb der Privatsphäre), sollen aber gleichzeitig *citoyen* (Staatsbürger unter Hintenansetzung ihrer privaten Interessen) sein.

Die Antinomie läßt sich also nur theoretisch befriedigend auflösen (und erklären), wenn die Kausalbeziehung von bürgerlicher Gesellschaft und Staat erkannt und der Staatsfetischismus zurückgenommen wird. Wer den Ursprung dieser Antinomie in Hegels Denken aufhellen will, muß folglich untersuchen, warum der moderne Staat in Hegels Denken so erscheint. Dieser Frage stellt sich nun Marx entschiedener, gründlicher als Feuerbach, der ausschließlich den logischen Mystizismus, die der Religion analoge Verkehrung dafür verantwortlich macht, daß Hegel die sozialen Qualitäten der Menschen nicht erfaßte.³⁰ Marx kritisiert ebenfalls die idealistische Spekulation, aber er erklärt sie zugleich als Abbild der objektiven Erscheinungsform des bürgerlichen Staatswesens, seines objektiven Scheins, welcher den Zusammenhang mit

²⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts, S. 286.

²⁸ Siehe ebenda.

²⁹ Siehe Karl Marx: MEGA, Bd. I/2, S. 6.

³⁰ Siehe Ludwig Feuerbach: Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie. In: Gesammelte Werke, Bd. 9.

den „profanen“ Interessen verdeckt. Der bürgerliche Staat mit seinem Anspruch auf (formale) Gleichheit und Freiheit erscheint tatsächlich als Abstraktion vom Privatinteresse. Dieses Problem hat Marx zutiefst bewegt und beschäftigt, wie auch die Analyse des § 303 belegt: Hier schreibt Hegel den verschiedenen Ständen in verschiedener Beziehung eine Bedeutung für das Staatswesen zu. Während der allgemeine, „näher dem Dienst der Regierung sich widmende Stand“ den Staatsdienst von vornherein zum Zweck seiner wesentlichen Tätigkeit habe, komme der Privatstand in Gestalt des ständischen Elements der gesetzgebenden Gewalt auch zu einer politischen Bedeutung und [273] Wirksamkeit. Um nun aber zu begründen, warum dieser „Privatstand“ dieses „Anknüpfen ans Allgemeine“, die Teilhabe an der Staatsidee, verwirklichen kann, verweist Hegel auf die qualitative Bestimmtheit des Privatstandes der bürgerlichen Gesellschaft, der keine „in ihre Atome aufgelöste Menge“ sei, sondern durch besondere Bedürfnisse und die sie vermittelnde Arbeit charakterisiert ist.³¹ Das Wirken der privaten Interessen macht also nach Hegel die Menschen hier keineswegs zu bloßen Atomen oder zu einer „ungeschiedenen Masse“, vielmehr ergeben sich soziale Qualitäten aus ihrer Arbeit, welche das Hinaufarbeiten zur Staatsidee begünstigen können. Und doch bricht Hegels Skepsis immer wieder durch: die Interessen entzweien, und eigentlicher Gesellschaftsmensch kann nach seiner Auffassung erst der Staatsbürger sein. Dies können die Menschen aber nur werden, wenn sie von ihren Privatinteressen abstrahieren, welche sie zu Ungleichen und Zerstrittenen machen. Also unterstellt Hegel doch einen Atomismus der bürgerlichen Gesellschaft, wenn auch in abgeschwächter Form, und er unterstellt, daß dieser im Staatsbürger-Dasein verschwinde. Marx vermerkt hierzu scharfsinnig, daß es zunächst ein Vorzug ist, wenn Hegel die Individuen nicht als Menge von Atomen ansehen will und ihnen soziale Qualitäten zuerkennt. (Dies eben übersieht Feuerbach, der Hegels Menschenbild für rein spiritualistisch hält.) Jedoch ist Hegel voller Illusion über die Citoyen-Sphäre: Hegel behauptet hier eine höhere Sphäre der sozialen Qualität der Menschen (ihrer Vergesellschaftung). Aber er übersieht, daß der Citoyen nur in völliger Abstraktion von allen konkreten sozialen Qualitäten funktioniert. Die Diremption (Aufspaltung) des Mitgliedes der bürgerlichen Gesellschaft sei hier vollendet, betont Marx: „Als *wirklichen Bürger* findet er sich in einer doppelten Organisation, der *büreaucratischen* – die [274] ist eine äussere formelle Bestimmung des jenseitigen Staats, der Regierungsgewalt, die ihn und seine selbstständige Wirklichkeit nicht tangirt – der *socialen*, der Organisation der bürgerlichen Gesellschaft. Aber in dieser steht er als *Privatmann* ausser dem Staat; die tangirt den politischen Staat als solchen nicht. ... Um also als *wirklicher Staatsbürger* sich zu verhalten, politische Bedeutsamkeit und Wirksamkeit zu erhalten, muß er aus seiner bürgerlichen Wirklichkeit heraus treten, von ihr abstrahieren, von dieser ganzen Organisation in seine Individualität sich zurückziehen; denn die einzige Existenz, die er für sein Staatsbürgerthum findet, ist seine pure, blanke *Individualität*, ... Die Trennung der bürgerlichen Gesellschaft und des Politischen Staates erscheint nothwendig als eine Trennung des *politischen* Bürgers, des Staatsbürgers von der bürgerlichen Gesellschaft, von seiner eignen wirklichen, empirischen Wirklichkeit, denn als Staatsidealist ist er ein *ganz anderes*, von seiner Wirklichkeit *verschiedenes*, unterschiedenes, entgegen gesetztes *Wesen*.“³²

Als Citoyen ist der Mensch also wirklich „leeres Atom“, ohne soziale Qualitäten. In der Staatssphäre wird der Atomismus nicht nur nicht überwunden, sondern vollendet, eine Atomistik, „in die sich die bürgerliche Gesellschaft in ihrem *politischen Akt* stürzt“.³³ Hegel spricht hier nur das *Befremdliche* der realen Erscheinung des Staates aus – ohne die „Entfremdung“ aufheben zu können,³⁴ das heißt, ohne eine wirkliche Lösung für ein konkretes gesellschaftsverbindendes Dasein der Bürger zu finden. Er sitzt vielmehr dem *Schein* des modernen

³¹ Siehe Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts, S. 350.

³² Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In: MEGA, Bd. I/2, S. 86, 87.

³³ Ebenda, S. 88.

³⁴ Ebenda.

Staatswesens auf, welches sich als indifferent gegenüber dem „Privatinteresse“ und als Allgemeinvertretung ausgibt, letztendlich aber natürlich durch diese Interessen regiert wird. Der [275] Staatsidealismus und -fetischismus Hegels ist nur die doktrinaire theoretische Form des realen Staatsidealismus des politisch agierenden Bourgeois. Allerdings enthält Hegels Darstellung einen hohen Problematisierungsgrad des realen Geschehens: Hegel stellt – so Marx – überall den *Konflikt* der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates dar.³⁵ „In den modernen Staaten, wie in Hegels Rechtsphilosophie ist die *bewußte*, die *wahre Wirklichkeit* der *allgemeinen Angelegenheit nur formell* ... Hegel ist nicht zu tadeln, weil er das Wesen des modernen Staats schildert, wie es ist (nämlich in seinem relativ selbständigen Dasein – M. T.), sondern weil er das, was ist, für das *Wesen des Staats* ausgiebt.“³⁶

Erste Analysen des historischen Wandels der Beziehung von „bürgerlicher Gesellschaft“ und Staat

Um nun dieses Wesen des modernen Staates, seinen Ursprung und seine abstrakte Form, selbst gründlicher erklären zu können, entwickelt Marx erste wichtige Ansätze einer eigenständigen Analyse über den historischen Übergang vom Mittelalter zur modernen Gesellschaft (vom Feudalismus zum Kapitalismus). Im Kommentar zum § 303 stellt es Marx als einen Fortschritt der Geschichte heraus, daß sich die „*politischen Stände*“ des Mittelalters in „*sociale Stände*“ verwandelt hätten, „so daß, wie die Christen gleich im Himmel, ungleich auf der Erde, so die einzelnen Volksglieder *gleich* in dem Himmel ihrer politischen Welt, ungleich in dem irdischen Dasein der *Societät* sind“³⁷. Das [276] heißt, die künstliche, politisch erhaltene hierarchische Einteilung des Mittelalters wird durch die Entwicklung innerhalb der Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft gesprengt, es bilden sich bewegliche, nicht feste Kreise, „deren Princip die *Willkühr* ist. *Geld* und *Bildung* sind die Hauptcriterien. ... Der Stand der bürgerlichen Gesellschaft hat weder das Bedürfnis, also ein natürliches Moment, noch die Politik zu seinem Princip. Es ist eine Theilung von Massen, die sich flüchtig bilden, deren Bildung selbst eine willkürliche und *keine* Organisation ist“.³⁸ Diese Entwicklung sieht Marx schon in der absoluten Monarchie vor sich gehen und durch die Französische Revolution vollendet. Diese verwandelte die „*politischen Stände* in *sociale* oder machte die *Ständeunterschiede* der bürgerlichen Gesellschaft zu nur *socialen* Unterschieden, zu Unterschieden des Privatlebens, welche in dem politischen Leben ohne Bedeutung sind“.³⁹ Damit wandeln sich wichtige gesellschaftliche Strukturen grundlegend. Im Mittelalter waren die Stände direkt Glieder des politischen Staats und somit selbst staatlich-politische Einrichtungen; staatlich-politische und private Sphäre waren noch nicht getrennt. Das ganze Dasein der bürgerlichen Gesellschaft war politisch; es war eine „politische Gesellschaft“. Jeder Stand, jede Korporation hatten ihr Privateigentum und ihre Privilegien. „Selbst die allgemeinen Funktionen erscheinen als Privateigentum, bald einer Corporation, bald eines Standes. Handel und Gewerbe sind in ihren besondern Nuancen das Privateigentum besonderer Corporationen.“⁴⁰

In dieser mittelalterlichen Gesellschaft spielte der Besitz an Grund und Boden als unveräußerliches Erbgut eine wesentliche Rolle für die soziale Stellung und die politischen Rechte der Individuen. Gleichzeitig entwickelte sich mit der Entfaltung der kapitalistischen Produktionsweise tat-[277]sächlich schon in der Zeit absolutistischer Herrschaftsformen und erst recht zu Marx' Zeiten ein Staatswesen, welches die sogenannte Privatsphäre der bürgerlichen Gesellschaft, ihre selbständige Interessenlage und ihre eigenen Gesetze respektieren mußte und

³⁵ Siehe ebenda, S. 80.

³⁶ Ebenda, S. 68.

³⁷ Ebenda, S. 89.

³⁸ Ebenda.

³⁹ Ebenda.

⁴⁰ Ebenda, S. 118.

sich als demgegenüber „abstrakter“, formale Allgemeinvertretung repräsentierender Staat in Trennung von der bürgerlichen Gesellschaft (und letztlich doch durch diese erzeugt) etablierte. Diese Problematik stand besonders in Preußen im Mittelpunkt ideologischer Auseinandersetzungen, da sich hier eine Diskrepanz zwischen dem halbfeudalen preußischen Staatswesen und den realen Fortschritten der bürgerlichen Produktionsweise entwickelt hatte. Der Kampf um den Form- und Funktionswandel des Staatswesens äußerte sich im Kampf der bürgerlichen Liberalen gegen die dieser Entwicklung unangemessenen Adelsprivilegien, gegen das bestehende Wahlrecht und überhaupt gegen die rechtliche und politische Festschreibung der bestehenden Ständeordnung. An diesen Auseinandersetzungen beteiligte sich, wie wir sahen, auch Marx während seiner Tätigkeit an der „Rheinischen Zeitung“. Im Jahre 1843 gelang es Marx jedoch bei der Untersuchung der Beziehung von Staat und bürgerlicher Gesellschaft, seine Auffassung zu vertiefen, und zwar in einem Maße, wie es von keinem seiner Zeitgenossen erreicht wurde. Marx erfaßt die Abhängigkeitsbeziehung zwischen bürgerlicher Gesellschaft und Staat als einen notwendigen, gesetzmäßigen Vorgang, der *primär durch den Wandel in der Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft herbeigeführt wird*. Er tastet sich somit in materialistischer Umkehrung an das *reale Kausalverhältnis* in der Beziehung der gesellschaftlichen Ebenen heran. Und in diesem Zusammenhang analysiert und erfaßt er zugleich die komplizierte Wesen-Schein-Dialektik, durch welche der „abstrakte Staat“ charakterisiert ist.

Die historischen Wandlungen betreffen vor allem auch [278] die Eigentumsverhältnisse – dies sieht Marx schon 1843 als eines der wichtigsten Untersuchungsfelder an. Er schließt sich hier noch wesentlich an Hegels Bestimmung von Besitz und Eigentum an. Für Hegel sind körperliche Ergreifung und Formierung de-facto-Besitznahmen eines Gegenstandes, an dem der Besitzer zugleich ein „Zeichen“ anbringt, das heißt die Bezeichnung als *seinen* Besitz. Im Vertrag wird der Besitz das rechtlich gegenüber anderen fixierte Eigentum. Auch Marx faßt den Begriff des Privateigentums als juristische Fixierung eines de facto existierenden Besitzes auf, der der sachliche Grund solcher vertraglicher Festlegung ist; er bestimmt das *Eigentum* damit *nicht nur als rein rechtliches Verhältnis*: „Der eigentliche Grund des Privateigentums, der *Besitz*, ist ein *Faktum*, ein *unerklärliches Faktum*, kein *Recht*. Erst durch juristische Bestimmungen, die die Societät dem faktischen Besitz giebt, erhält er die Qualität des rechtlichen Besitzes, des *Privateigentums*.“⁴¹

Zu beachten ist aber, daß für Marx, wie auch für Hegel, das *eigentliche, unmittelbare* Privateigentum der durch das Majorat gesicherte feudale Grundbesitz ist: Dieser ist durch das Erstgeborenen-Erbrecht privater Besitz eines einzelnen, nicht einmal wirklich Familienbesitz (wie es Hegel in romantisierender Auslegung unterstellt). Es ist im Unterschied zum „Vermögen“ oder „sozialen Eigentum“ von Handel und Gewerbe *unveräußerliches* Eigentum. Das „soziale Eigentum“ (das Vermögen) wird von Marx deshalb so benannt, weil es einen Zusammenhang mit dem „allgemeinen Vermögen“ als Staat habe.⁴² Zweifellos stützt sich Marx mit dieser Bestimmung auf die von Adam Smith entwickelte und von Hegel aufgegriffene Darstellung des Zusammenhangs von bürgerlichem Privatvermögen und Nationalreichtum. Marx betont, daß im Unterschied zum sozialen Eigentum dem Grundeigentum durch [279] eine Unveräußerlichkeit „die *socialen* Nerven abgeschnitten und *seine Isolierung von der bürgerlichen Gesellschaft* gesichert“⁴³ sei.

In der mittelalterlichen Gesellschaft bestimmte dieses versteinerte, souveräne, erstarrte Privateigentum den politischen Staat ganz direkt. Dies verkennt Hegel, indem er umgekehrt dem Staat Macht über das Grundeigentum zuschreiben will. Marx dagegen betont: „Welches ist also die Macht des politischen Staates über das Privateigentum? Die *eigne Macht des Privat-*

⁴¹ Ebenda, S. 119.

⁴² Siehe ebenda, S. 107.

⁴³ Siehe ebenda, S. 108.

eigenthums, sein zur Existenz gebrachtes Wesen. Was bleibt dem politischen Staat im Gegensatz zu diesem Wesen übrig? Die *Illusion*, daß er bestimmt, wo er bestimmt wird.“⁴⁴ Damit hat Marx die Abhängigkeit des Staats von bestimmten sozialökonomischen Grundlagen für den mittelalterlichen Zustand eindeutig behauptet.

Wie aber steht es mit der Wechselbeziehung von bürgerlichem („abstraktem“, „modernem“) Staatswesen und dem ökonomischen Basisbereich? Marx beweist gegenüber Hegels Tendenz, das feudale Grundeigentum als ahistorisches „sittliches Fundament“ auch des modernen Staats zu behaupten, daß das erstarrte feudale Privateigentum durch die dynamische Entwicklung des Eigentums aufgelöst wird. Dieses unterliegt keiner künstlichen politisch-juristischen Fixierung mehr, sondern entfaltet sich schrankenlos als veräußerliches Eigentum von Handel und Gewerbe, eines Standes, der selbst kein eigentlicher *politischer* Stand mehr ist und alle Stände sprengt, der sowohl die mittelalterlichen Korporationen in den Städten (die nur Varianten des versteinerten feudalen Eigentums waren⁴⁵), als auch den feudalen Grundbesitz auflöst.

Marx kritisiert Hegel, weil er diese Beweglichkeit und Auflösungstendenz nicht als Gesetzmäßigkeit erfaßt, sondern die Korporationen und somit die Ständegesellschaft in seiner Rechtsphilosophie festschreiben will.⁴⁶ Schon jetzt sei es zu sehen, daß Angehörige eines Standes eigentlich eine ganz andere soziale Stellung in der Gesellschaft einnehmen, und zwar teils durch Zufall, teils durch Arbeit.⁴⁷ Die komplizierten Probleme des historischen Wandels der Beziehungen zwischen ökonomischer Basis und Staatsformen (bzw. Staatstypen in der heutigen Einteilung) werden aber von Marx keineswegs schon befriedigend erfaßt. Noch gar nicht thematisiert wird das Verhältnis von Produktivkraftentwicklung und Eigentumsform. Auch verwendet er streckenweise Feuerbachs Vorstellung vom Entfremdungsmechanismus bei der Beschäftigung mit diesem Problem, so daß seine methodischen Ansätze selbst oft widersprüchlich sind. Im Kommentar zum § 279 behauptet Marx, daß in den Gesellschaften des Mittelalters und der Antike Staats- und Volksleben noch zusammenfallen, indem nämlich in der Antike der freie Staatsbürger unmittelbar den Staat bildet (also sich in keiner Entfremdungssituation befindet), freilich die Sklaven außerhalb dieses Staates stehen; im Mittelalter sind die unfreien Menschen von vornherein politisch organisiert. Volksleben und Staatsleben sind auch dort identisch, aber diese Identität enthält zugleich „die durchgeführte Entfremdung“, da eben die Menschen unfreie sind. Im Mittelalter herrsche somit ein wirklicher, in der modernen Zeit ein abstrakter Dualismus.⁴⁸ Dieses Operieren mit dem Entfremdungsbegriff unterstellt wesentlich noch die Idealkonstruktion einer Identität des Menschen mit seinem Gattungswesen, an der die Stufen der Entfremdung gemessen werden sollen. Aber immer wieder dominieren bei Marx dann historische Betrachtungsweisen, welche diese Vorstellung eines Entfremdungsmechanismus durchbrechen, [281] so wenn er feststellt: „Es versteht sich, daß da erst die politische Verfassung als solche ausgebildet ist, wo die Privatsphären eine selbstständige Existenz erlangt haben. Wo Handel und Grundeigentum unfrei, noch nicht verselbstständigt sind, ist es auch noch nicht die politische Verfassung. ... Die Abstraktion des *Staats als solchen* gehört erst der modernen Zeit, weil die Abstraktion des Privatlebens erst der modernen Zeit gehört. Die Abstraktion des *politischen Staats* ist ein modernes Produkt.“⁴⁹ Hier wird die Kausalbeziehung zwischen ökonomischen Faktoren und Staat als wirklicher Grund dieser Entwicklung betrachtet. Mit dieser historischen Untersuchung gelangt Marx zu einer theoretischen Vertiefung gegenüber früheren Darstellungen dieses Problems. Ich erinne-

⁴⁴ Ebenda, S. 109.

⁴⁵ Siehe ebenda, S. 118.

⁴⁶ Siehe ebenda, S. 105/106, 121-124.

⁴⁷ Siehe ebenda, S. 90.

⁴⁸ Siehe ebenda, S. 33.

⁴⁹ Ebenda.

re an die im Januar 1843 in der „Rheinischen Zeitung“ veröffentlichte Artikelserie „Rechtfertigung des ††-Korrespondenten von der Mosel“. Dort wird noch die große Eigenständigkeit beider gesellschaftlicher Sphären – bürgerlicher Gesellschaft (bzw. Lage der Moselbauern im ökonomischen Bereich) und Staatswesen – hervorgehoben, deren Gesetzmäßigkeiten man mit der gleichen Akribie wie der Chemiker seine Materie analysieren müsse. Das Getrennt-Sein beider Sphären wird hier in strikter Weise behauptet und eine Verständigung der agierenden Menschen auf beiden Seiten an die freie Presse delegiert. Zu beachten ist zum Verständnis jener Marxschen Darstellung, daß er da ausschließlich den gegenüber dem fortgeschnittenen Rheinland rückständigen preußischen Staat vor Augen hatte, der dieser Gegend gewissermaßen künstlich oktroyiert worden war. In Kreuznach gewinnt Marx jedoch schon einen Blick für den Vergleich der fortgeschnittenen Länder England, Frankreich und Nordamerika in bezug auf Preußen und andere deutsche Staaten und erreicht somit einen höheren Verallgemeinerungsgrad und eine Vertiefung des Ver-[282]ständnisses der Kausalbeziehung zwischen bürgerlicher Gesellschaft und Staat. Wenn Marx die Zusammenhänge von Eigentumsentwicklung, Dynamik der Prozesse in der Basissphäre einerseits und Abstraktheit des bürgerlichen Staates andererseits tiefer zu erfassen bemüht ist, schließt das aber gleichzeitig auch ein, daß das Moment der Trennung beider Sphären, nämlich des konfliktvollen Gegenübertretens, immer wieder betont wird. Da beide Sphären somit eine Besonderheit enthalten, die gerade auch ihren wesentlichen Zusammenhang ausmacht – nämlich Schein der Allgemeinheit und „Göttlichkeit“ des Staates unter der *Voraussetzung* des bürgerlichen Eigentums – muß natürlich innerhalb dieses Zusammenhanges auch ein wesenhafter Konflikt enthalten sein. Aber hier ist von einem Nebeneinander der Sphären keine Rede. Im Gegenteil, Eigentum, Privilegien usw. werden als der wahre Inhalt von Staat und Recht erkannt: „Das Eigenthum etc. kurz der ganze Inhalt des Rechts und des Staats ist mit wenigen Modificationen in Nordamerika dasselbe, wie in Preussen. Dort ist also die *Republik* eine bloße Staatsform, wie hier die Monarchie. Der Inhalt des Staats liegt ausserhalb dieser Verfassungen.“⁵⁰ In diesen Gesellschaften, betont Marx an späterer Stelle, herrsche das Prinzip des bürgerlichen Standes, der Genuß und die Fähigkeit, zu genießen. Es sei eine Gesellschaft des durchgeführten Prinzips des Individualismus, wo die Tätigkeit, die Arbeit nur Mittel zum Zweck sei⁵¹ – eine Überlegung, die ein Jahr später in den Pariser Exzerptheften und in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ den Grundtenor der Kritik der bürgerlichen Nationalökonomie und der kapitalistischen Praxis ausmachen sollte. Daß er eine Kritik des Hegelschen Begriffs der bürgerlichen Gesellschaft schon 1843 vorhatte, vermerkt Marx im vorliegenden Manuskript an zwei Stellen.⁵²

[283] Das Primat und der staatskonstituierende Charakter der „bürgerlichen Gesellschaft“, das heißt der Privatsphäre und der Sphäre des Eigentums, wird also von Marx sowohl für den mittelalterlichen Staat als auch für den „abstrakten“ bürgerlichen Staat behauptet. In der mittelalterlichen, durch eindeutige „politische Einteilung“ charakterisierten Gesellschaft tritt allerdings die dominierende Stellung des „versteinerten“ Privateigentums an Grund und Boden eindeutiger zutage als in der „modernen“ Gesellschaft, das heißt in der sich entwickelnden Bourgeois-Gesellschaft, wo der Scheincharakter des abstrakten Staatswesens eine Abstinenz gegenüber dem Eigentumsinteresse vortäuscht, eine Abstinenz, die durch das „Laissez-faire“-Prinzip ausgedrückt ist.

Resümieren wir. Zwei Ergebnisse sind für die Fortschritte der Marxschen Gesellschaftstheorie meines Erachtens besonders wichtig. *Erstens*: Marx tastet sich an eine materialistische Bestimmung des Verhältnisses von bürgerlicher Gesellschaft und Staat heran, indem er zugleich

⁵⁰ Ebenda, S. 32.

⁵¹ Siehe ebenda, S. 90.

⁵² Siehe ebenda, S. 89 und 91.

bemüht ist, die komplizierte Wesen-Schein-Beziehung in der modernen Entwicklung zu begreifen. Der moderne „abstrakte“ Staat, der der sich entfaltenden kapitalistischen Produktionsweise entspricht, erzeugt durch seine scheinbare Allgemeinvertretungsfunktion auf der Grundlage formaler politischer Gleichheit tatsächlich die Illusion, einer den profanen Interessen entgegengesetzten Vernunftsphäre zu entspringen. In Hegels Darstellung erscheint dieser Zusammenhang durch die objektiv-idealistische metaphysische Travestierung der Vernunft so, als ob die Staatsidee sich erst dem Individuum mitteilt, wobei letzteres etwas Unmögliches zu vollbringen hat: Es soll seine profanen Interessen und somit seine realen sozialen Qualitäten aufgeben. Im kritischen Durchdenken dieser Fragen mußte die materialistische Umkehrung der Gesellschaftssicht ein zweites wichtiges Ergebnis erbringen: Marx begreift die Geschichte zunehmend als Ergeb-[284]nis des praktischen Lebensprozesses der Menschen, und zwar als Vorgang nicht nur der Schaffung einer Umwelt, eines Milieus für die Menschen. Indem Marx zu zeigen beginnt, wie Menschen und *unter welcher Interessenlage* sie ihre Geschichte machen, beginnt er notwendig auch das robinsonadehafte Menschenbild des 18. Jahrhunderts ebenso in Frage zu stellen und zu überwinden wie Feuerbachs abstraktes Gattungswesen. Diese beiden Konzeptionen vom Menschen sind ja auch sich berührende Extreme – denn beide gehen ahistorisch vom (zumindest gleicher Anlage nach) fertigen Menschen aus und begreifen diesen nicht als Produkt seiner eigenen Arbeit. Nicht begriffen wird von solcher ahistorischen Konzeption aus auch die Dialektik von Individuum und Gesellschaft, denn „Gesellschaftlichkeit“ wird erklärt als apriori den Menschen kennzeichnendes Bedürfnis und Vermögen und als wesentlich willenhaftes In-Beziehung-Treten der Menschen, nicht als Produkt ihrer gesellschaftlichen Arbeit. Durch die Arbeit werden die Vermögen der Individuen als gesellschaftliche erzeugt und zugleich eine „Summe von Verhältnissen und Beziehungen“ mitproduziert; die Menschen treten also nicht erst gleichsam nachträglich in diese Verhältnisse ein.

Freilich hat Marx 1843 diese schwierigen theoretischen Probleme noch keineswegs gelöst. Er kommt, wie gesagt, erst an die Lösungen heran, und zwar in einem widersprüchlichen Arbeitsprozeß. Dabei übernimmt er zeitweilig Feuerbachs Rede- und Denkweise, hebt sie jedoch in manchen Passagen durch eigenständige Überlegungen wieder auf. Das noch Unentwickelte der Marxschen Bestimmungen des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft so zu interpretieren, als werde nunmehr unter Feuerbachs Einfluß eine anthropologische Methode bevorzugt, bedeutet zu unterstellen, daß Marx hinter Hegels Gesellschaftsauffassung zurückfällt. Marx beginnt aber den Hegelschen historischen Sinn bei der Betrachtung ge-[285]schichtlicher Prozesse als Selbsterzeugungsprozeß der Menschheit durch Arbeit auf neuartige, schon wesentlich materialistisch korrigierte Weise aufzuheben. Zwar wird hier in diesem Manuskript noch von „Tätigkeit“ im allgemeinen Sinne gesprochen, und erst 1844 thematisiert Marx den nationalökonomischen Gehalt des Arbeitsbegriffs bei Hegel. Das schließt aber nicht aus, daß die Tätigkeit der Menschen schon als Erzeugungsvorgang ihrer sozialen Qualitäten selbst reflektiert wird. Schon Ende des Jahres 1843 schreibt Marx in seinem Artikel „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“: „Aber *der Mensch*, das ist kein abstraktes, außer der Welt hockendes Wesen. Der Mensch, das ist *die Welt des Menschen*, Staat, Societät.“⁵³

[286]

⁵³ Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: Ebenda, S. 170.

Zehnte Vorlesung

Marx' revolutionär-demokratische Gesinnung und seine Kritik der konservativen Züge der Hegelschen Rechtsphilosophie

Wohl eine der wichtigsten Feststellungen im Manuskript „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ betrifft den Sonderstatus der besitzlosen werktätigen Volksmassen. Im Zusammenhang mit der Auflösung der alten feudalen Ständegesellschaft wird – wie Marx bemerkt – die gesamte bürgerliche Gesellschaft zum „Privatstand“; nur die Bürokratie ist noch als spezifisch politische Sphäre abgesondert. Wir sahen, daß Marx feststellte: Innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft erfolgt durch „Geld und Bildung“ als Hauptkriterien, nach dem „Princip der Willkür“, eine Aufteilung *in bewegliche, nicht feste Kreise*, – eine „Theilung von Massen, die sich flüchtig bilden, deren Bildung selbst eine willkürliche und *keine* Organisation ist“.¹ Aber dieser mit dem „Privatstand“ identischen bürgerlichen Gesellschaft stehen die Parias der modernen Entwicklung gegenüber, diejenigen, die von „Geld und Bildung“ ausgenommen sind: „Das Charakteristische ist nur, daß die *Besitzlosigkeit* und der *Stand der unmittelbaren Arbeit*, der konkreten Arbeit weniger einen Stand der bürgerlichen Gesellschaft, als den Boden bilden, auf dem ihre Kreise ruhen und sich bewegen.“²

Es sind also drei Merkmale, welche Marx hinsichtlich dieser Massen des Volkes hervorhebt: Sie sind *besitzlos*, [287] sie leisten die *unmittelbare, konkrete Arbeit*, und sie gehören *nicht zum „Privatstand“*, der bürgerlichen Gesellschaft, sondern diese stützt sich auf diesen Boden. Ich erinnere daran, daß Marx an anderer Stelle die gleichen Massen als *Arbeitsbienen* bezeichnete, welche *durch die Arbeit* von den Drohnen getötet werden.³ Ende des Jahres 1843 wird Marx in dem Artikel „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“ bei der Kennzeichnung der Sonderstellung und der Rolle des Proletariats ähnliche Charakteristika formulieren. Hier begründet Marx dann auch zum erstenmal die historische Rolle der Arbeiterklasse in wesentlichen Zügen.⁴

Im Sommer 1843 hatte Marx diese letzte Schlußfolgerung noch nicht gezogen – hierzu benötigte er weitere historische Studien und praktisch-politische Erfahrungen.⁵ Aber er geht doch zweifellos schon davon aus, daß vor allem die sozialen Fragen der arbeitenden, besitzlosen Massen einer Lösung bedürfen. Seine revolutionär-demokratische Gesinnung, die sich während der Arbeit an der „Rheinischen Zeitung“ herausbildete, erfährt jetzt im kritischen Durchdenken der Hegelschen Gesellschaftskonzeption eine weitere Bestätigung und Konkretisierung. Vor allem interessiert Marx das Problem, daß das System des [288] Privateigentums, der Herrschaft des Geldes und der Privilegien ein wahrhaft demokratisches Staatsleben verhindert. Auch im politischen Bereich kollektivfähig sind nur Menschen, deren Interessen nicht durch Privateigentum und Privilegien feindlichen Charakter annehmen. In Briefen an Ruge bekennt sich Marx zur „Aufhebung des Privateigentums“, grenzt sich aber zugleich von den zeitgenössischen utopischen sozialistischen und kommunistischen Theorien ab, welche „eine dogmatische Fahne“ aufpflanzen, Konstruktionen für die Zukunft machen, anstatt zunächst an die rücksichtslose Kritik der gegenwärtigen Welt zu gehen und daraus neue Prinzipien zu

¹ Siehe Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In: MEGA, Bd. I/2, S. 89

² Ebenda, S. 89/90.

³ Siehe Karl Marx: Verhandlungen des 6. Rheinischen Landtags. Dritter Artikel. Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz. In: MEGA, Bd. I/1, S. 205.

⁴ Siehe: MEGA, Bd. I/2, S. 181/182.

⁵ Marx fertigte noch in Kreuznach fünf Exzerptheft zu verschiedenen historischen Untersuchungen an (zur Geschichte Frankreichs, Venedigs, Polens, Englands, Deutschlands, Schwedens, der USA – insgesamt arbeitete er über 23 Autoren durch). Marx beabsichtigte, eine Geschichte des französischen Konvents zu erarbeiten. Einen ersten Niederschlag findet dies in dem Artikel „Zur Judenfrage“, der in den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“ erschien. Von großer Bedeutung für Marx' Entwicklung ist seine Bekanntschaft mit Pariser Sozialistenvereinigungen nach seiner Übersiedlung nach Frankreich im Oktober 1843.

entwickeln.⁶ Diese und ähnliche Überlegungen enthalten das politische Credo von Marx. Vor allem betont er das politische Selbstbestimmungsrecht des Volkes ohne Unterschied von Vermögen und Bildung; er tritt für das allgemeine Wahlrecht und das Recht auf revolutionäre Verfassungsänderung ein: in der wahren Demokratie seien die Verfassung, das Gesetz, der Staat selbst nur eine „Selbstbestimmung des Volks“; das Gesetz müsse hier um des Menschen wegen da sein.⁷ Dies aber schließt ein, daß ein antiquiertes Gesetz auf revolutionärem Wege verworfen und durch ein neues ersetzt werden muß: „Wird die Frage richtig gestellt, so heißt sie nur: Hat das Volk das Recht, sich eine neue Verfassung zu geben? Was unbedingt bejaht werden muß, indem die Verfassung, sobald sie aufgehört hat, wirklicher Ausdruck des Volkswillens zu sein, eine praktische Illusion geworden ist.“⁸

[289] Die politische und ideologische Motivation der Marxschen Untersuchungen ermöglicht zugleich eine wichtige Problemsicht, welche die theoretische Arbeit voranbringt. Marx' Überlegungen über die Errichtung einer wahren Demokratie sind nämlich wiederum von Bedeutung für das methodische Selbstverständnis über eine materialistische Ausgangsposition. Im Nachdenken über das Wesen der wahren Demokratie findet Marx erneut seine eingangs aufgestellte Hypothese bestätigt, daß Staaten und Verfassungen immer „von unten her“, von den Interessen der bürgerlichen Gesellschaft aus, konstituiert werden. Im Demokratiedanken, als noch zu realisierende politische Forderung aufgestellt, spricht sich nur aus, was eigentlich immer der Mechanismus der Staatenentstehung ist: die Konstituierung der Staaten aus den menschlichen Interessen, wie sie in der Basis der Gesellschaft wirken. Daher ist die Demokratie auch, wie Marx betont, das „aufgelöste Räthsel aller Verfassungen. Hier ist die Verfassung ... in ihren wirklichen Grund, den *wirklichen Menschen*, das *wirkliche Volk*, stets zurückgeführt und als sein *eignes* Werk gesetzt. Die Verfassung erscheint als das, was sie ist, freies Produkt des Menschen“.⁹

Der Entstehungsmechanismus der Staaten wird hier offenbar. Daher verstehe es sich von selbst, daß alle Staatsformen zu ihrer Wahrheit die Demokratie haben, und daher, weil sie nicht die Demokratie sind, unwahr seien.¹⁰ Die Demokratie verhalte sich zu allen übrigen Staatsformen als zu ihrem Alten Testament.¹¹ „Unwahr“ bedeutet in diesem Zusammenhang: Sie verkehren und verdecken das eigentliche Wesen, den eigentlichen Zusammenhang. Demokratie wird als Idealtyp jeglicher Staatenentstehung angesehen, an dem gemessen wird. Hier ist viel Analoges zu Feuerbach, der eine ideale Gattung zum Maß der „ent- [290]fremdeten“ Formen nimmt. Aber zugleich ist in diesen Überlegungen Marx' eigenständige Leistung bei der Dechiffrierung der Kausalbeziehung zwischen den Menschen, ihren Interessen und ihrer Tätigkeit einerseits und der Konstituierung der Staatsformen andererseits enthalten. Das Konzept einer „wahren Demokratie“ als Ausdruck der revolutionär-demokratischen Gesinnung von Marx ist in dieser Phase der ideologische Maßstab, an dem der politische Aussagegehalt der Hegelschen Staats- und Rechtsauffassung gemessen wird. Es ist ganz verständlich, daß Marx im Ringen um die eigene politische Standortbestimmung sich bewußt in strikten Gegensatz zur Hegelschen konstitutionellen Monarchie setzt und diese als ein „Zwitterding“ kritisiert: Einerseits sei sie Ausdruck des Festhaltens an bürgerlichen Idealen und an dem Versuch, diese in realistischer Sicht mit der Wirklichkeit zu vermitteln, andererseits aber scheitere dieser Vermittlungsversuch aufgrund der Widersprüchlichkeit der Wirklichkeit selbst, aber auch aufgrund der konservativen Züge der Hegelschen politischen

⁶ Siehe: Ein Briefwechsel von 1843. M. an R., Kreuznach, im September 1843. In: MEGA, Bd. 1/2, S. 487/488. – M. an R., Köln, im Mai 1843. In: Ebenda, S. 479/480. (Diese Briefe sind allerdings nur von bedingtem dokumentarischem Wert, da Ruge sie aus verschiedenen Marx-Briefen zusammenstellte und den Text zum Teil änderte.)

⁷ Siehe Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In: MEGA, Bd. I/2, S. 31.

⁸ Ebenda, S. 61.

⁹ Ebenda, S. 31.

¹⁰ Siehe ebenda, S. 32.

¹¹ Ebenda, S. 31.

Haltung. An dieser Stelle muß noch einmal gesagt werden, daß Marx den politischen Konservatismus Hegels nicht als Apologie der preußischen Zustände und nicht als bloße Akkommodation an die Gegebenheiten interpretiert, sondern als Ausdruck der Widersprüche der objektiven Entwicklung selbst und des *Prinzips*, mit dem Hegel die Wirklichkeit theoretisch untersucht. Für Marx' eigene Stellungnahme in der damals schon länger und sehr breit geführten Auseinandersetzung um Hegels Rechtsphilosophie ist die Ablehnung der Akkommodationsthese ein durchgängiges Merkmal. Erinnern wir uns, daß er bereits während der Arbeit an der Doktordissertation die „Schüler Hegels“ (nämlich seine junghegelianischen Freunde) in dieser Frage kritisierte. Auch ein Jahr nach der Kreuznacher Zeit, 1844 in Paris, wendet er sich gegen die flache Vorstellung, Hegels „unkritischer Positivismus“ gegenüber Staat, Recht, Religion [291] usw. sei bloße Akkommodation: Da nach dem Prinzip der Hegelschen Philosophie der Mensch in seinem „geistigen Dasein“ zugleich sein wahres, allgemeines, gesellschaftsverbindendes Dasein führt, hier also sich aus der „Entfremdung“ des empirischen Daseins in diese „allgemeine, geistige“ Sphäre aufhebt (so der bourgeois im citoyen), sich somit der Entfremdung und Vereinzelung „entäußert“, so führt er in diesem entäußerten Leben als solchem sein wahres menschliches Leben. Hier findet der Mensch sein wahres Wissen und Leben. „Von einer Accommodation Hegels gegen Religion, Staat etc. kann also keine Rede mehr sein, da diese Lüge die Lüge seines Principis ist.“¹²

Dieses Prinzip besteht also in der Illusion (der „Lüge“) über die harmonisierende Funktion der von Hegel konstruierten Idee des Staats, des Rechts usw. Es werden die heroischen Illusionen der bürgerlichen Bewegung des 18. Jahrhunderts aufbewahrt, aber derart, daß zugleich ihre Vermittlung mit der konfliktvollen empirischen Realität angestrebt wird – und genau hier liegt für Hegel auch die Schwierigkeit: Es entsteht die Notwendigkeit, aus diesem Prinzip heraus eine Haltung einzunehmen, die in der Konsequenz in manchen Fragen die konservativen Varianten der politischen Positionen seiner Zeit rechtfertigt. Das revolutionäre, aber abstrakte Pathos der alten Ideale, welches die Vermittlung nicht kannte, sondern der alten feudalen Welt eine neue, *vernünftige*, auf einem umwälzenden Gesellschaftsvertrag gegründete Welt direkt entgegensetzen wollte; war für Hegel aufgrund der gesellschaftlichen Erfahrungen nach der Französischen Revolution nicht mehr akzeptabel. Für Hegel existiert die Vernunft bereits *in der Welt* und braucht nicht erst hineingetragen werden. Sie existiert als Gesetzmäßigkeit auch in Gestalt schon vorhandener Einrichtungen und Strukturen (Staat, [292] Verfassung, Recht). Sie geht zwar einen historischen Gang und ihre Formen ändern sich, können „unvernünftig“ und somit ablösungsbedürftig werden. Maßstab ist aber immer die Vernunft; an ihr wird die Daseinsphäre der Wirklichkeit gemessen.

Hegel konstruiert aber den Gegenstand „Wirklichkeit“ in der Theorie gemäß seinem Vernunftprinzip. So existiert Hegels konstitutionelle Monarchie real in keiner der bestehenden Staatsformen seiner Zeit (wenn sie auch idealistischer Reflex dieser Formen ist), sie ist in ihrer konkreten theoretischen Gestalt die Fiktion eines Vermittlungssystems. Zuzustimmen ist hierin Hans Jörg Sandkühlers Argument gegen den Vorwurf der Apologie. Er betont, daß Hegel nicht nur eine analytische, sondern vielmehr auch eine normative Funktion seiner Philosophie praktiziert (daß normative Sätze mitunter in der Gestalt analytischer auftreten)¹³; das heißt, Hegel setzt seine Vernunftvorstellung als *Norm* ein. „Der Idealismus *konstruiert* die Wirklichkeit (Vernünftigkeit) seiner Gegenstände. Aufgrund dieser Konstruktion der Wirklichkeit und des normativen Charakters von Aussagen über sie ist eine Apologie des Bestehenden nicht möglich. Möglich ist nur die Verteidigung des jeweils erreichten Zustands von Vernünftigkeit im Wirklichen.“¹⁴ Sandkühler betont, für Hegel sei dies der mit der Französi-

¹² Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte. In: Ebenda, S. 299, 411.

¹³ Siehe Hans Jörg Sandkühler: Geschichte, gesellschaftliche Bewegung und Erkenntnisprozeß, Berlin 1984, S. 90.

¹⁴ Ebenda.

schen Revolution erreichte Zustand, wobei er die Gefährdung der Ergebnisse in der Weiterentwicklung genau sehe. Hier ist allerdings die Frage anzuschließen, ob Hegel wohl nicht sosehr die *Ergebnisse* als vielmehr die *Ideale durch die Ergebnisse* fraglich werden sieht und ob er nicht vielmehr eine Philosophie anstrebt, welche die Vermittlung von Vernunft und Wirklichkeit *im Interesse der Realisierbarkeit der Ideale* leistet. Dabei unterliegt Hegel freilich trotz allem Realismus doch wieder [293] selbst der Illusion einer konfliktarmen Vermittlung. Meines Erachtens muß trotz der realistischen Sicht auf die bürgerliche Entwicklung und der dennoch angestrebten Durchsetzung von Vernunft in einem fortschreitenden Vermittlungsgeschehen politisch-konservative Interpretation der Geschichte zwingend entstehen, wenn der bürgerliche Denkhorizont nicht durchbrochen werden kann. Diese Art Realismus bedeutet ungeachtet aller Versuche, die alten Ideale aufzubewahren, zugleich ein unkritisch-positivistisches *Hinnehmen* der historischen Gegebenheiten. Hinsichtlich der Frage nach den Möglichkeiten und Methoden geschichtlich-progressiver Veränderungen muß Hegel sich daher gegen radikale, umstürzlerische Parolen als historisch längst gescheiterte Versuche, als Voluntarismus und abstraktes Sollen richten. Er muß immer wieder das angeblich allgemeine, verbindende Geistige geltend machen, das sich sowieso im konkreten Geschehen allmählich durchsetzt, und die Unterwerfung unter solche „allgemeine, objektive“ Vernunft fordern. Das objektiv-idealistische Vernunftprinzip in der von Hegel konzipierten Vermittlungstheorie schließt also die konservativen Züge zwingend ein – es ist eben „die Lüge des Prinzips“, nicht etwa Anpassung (Apologie) gegenüber dem Gesellschaftszustand und der konkreten Politik in Preußen.

Marx erfaßt dies sehr genau. Seine Kritik des politischen Konservatismus nimmt stets *das Prinzip* zum Zentrum der Auseinandersetzung. Marx' Größe zeigt sich darin, daß er die realistischen Aspekte der Hegelschen Interpretation der neueren Geschichte durchaus zu würdigen weiß, daß er aber zugleich das Dilemma durchschaut, in welches das objektiv-idealistische Prinzip hineinführt, ein Dilemma, das politische Konsequenzen hat. Marx betont das Fiktive, das idealistisch Verkehrte der Hegelschen Reflexion der empirischen Tatsachen, die nicht in ihren eigenen Gesetzen erkannt werden, nicht in ihrer [294] realen „empirischen Existenz“; sondern denen eine andere Deutung gegeben wird.¹⁵ Konkret wird dieses Dilemma anhand der Stellung der gesetzgebenden Gewalt im Rahmen der konstitutionellen Monarchie, die nach dem Prinzip der bürgerlichen Gewaltenteilung in Legislative (konstituierende Versammlung) und Exekutive (Beamtenapparat) geteilt ist und der die fürstliche Gewalt (Monarch) als Repräsentant des Staates vorsteht. In der gesetzgebenden Gewalt soll die Volkssouveränität ihre Verwirklichung finden. Und es scheint auch zunächst so, als ob Hegel vom Prinzip der Souveränität des Volkes ausgeht: „Das Volk als Staat ist der Geist in seiner substantiellen Vernünftigkeit und unmittelbaren Wirklichkeit, daher die absolute Macht auf *Erden* ...“¹⁶ Aber bezeichnenderweise steht diese so radikal klingende Formulierung am Beginn des Abschnittes „Das äußere Staatsrecht“ und betrifft die Souveränität eines Volkes gegen ein anderes in den außenpolitischen Beziehungen. Für Hegel existiert Souveränität des Volkes nach außen und nach innen nur im Rahmen *gegebener* politischer Gliederung.

In letzter Beziehung, so weist Marx nach, vertritt Hegel die Illusion, die Souveränität des Volkes könne mit der des Monarchen vereinbart werden. Deshalb äußert sich Marx auch ironisch über den eigentümlichen Realismus, mit dem Hegel selbst das Widerspruchsvolle dieser Bemühungen ausdrückt. Denn einerseits grenzt Hegel sich gegen eine Vorstellung von Volkssouveränität im Gegensatz zum Monarchen ab und degradiert dies zu „verworrenen Gedanken, denen die *wüste* Vorstellung des Volkes zugrunde liegt“.¹⁷ Hierzu bemerkt Marx, daß die

¹⁵ Siehe Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In: MEGA, Bd. I/2, S. 9/10.

¹⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, Berlin 1981, S. 374.

¹⁷ Ebenda, S. 324.

verworrenen Ge-[295]danken ganz auf seiten Hegels sind; selbst der gemeine Mann wisse, daß er seine Forderung nach Volkssouveränität gegen die Fürstensouveränität setzen müsse.¹⁸ Andererseits will Hegel zwar im Kollisionsfall die Unterwerfung unter die Souveränität des Monarchen als Repräsentanten der „Staatsidee“, aber er bestimmt diese Souveränität so, daß er das Moment der *Willkür*, die dem Monarchen möglich ist, kritisch bezeichnet: nämlich als „abstrakte, insofern grundlose *Selbstbestimmung* des Willens, in welcher das Letzte der Entscheidung liegt“.¹⁹ Hegel möchte im Monarchen *nur* den Repräsentanten des Staats, nicht einen Despoten sehen. Er degradiert ausdrücklich im § 280 den Monarchen zum Ja-sage-Bruder.²⁰

Marx beweist, daß diese Spekulation in der gesellschaftlichen Realität nicht aufgeht. Auch Hegel problematisiert diese Zusammenhänge: Sosehr er den Despotismus und somit das absolutistisch-monarchische Prinzip verurteilt, äußert er dennoch immer wieder Skepsis gegenüber der staatsbürgerlichen Befähigung nicht etwa des Monarchen, sondern des Volkes. Diese Skepsis entspringt seiner Beobachtung, daß das Volk (worunter er als potentielle Staatsbürger nur die Mitglieder des Privatstandes – also die Besitzenden – versteht) sich im Zustand des Kampfes der individuellen Privatinteressen aller gegen alle befindet. Aus diesen Überlegungen entspringt seine Idealisierung [296] der Bürokraten und der fürstlichen Gewalt als eigentliche Repräsentanten der Staatsidee; er vertraut den Professionellen des Staatswesens.

Die Rolle der Bürokratie im modernen Staat und die Trennung von Legislative und Exekutive bei tendenziellem Übergewicht der letzteren erweckte Marx' Interesse in hohem Maße. Er wies nach, daß Hegel die Bürokratie idealisiert, indem er ihr das eigentliche Staatsbewußtsein zuspricht, und daß er die „Ansicht der Vielen“, des Volkes (das „empirische Bewußtsein“) verachtete: „Dieß ist das Räthsel des Mysticismus. Dieselbe phantastische Abstraktion, die das *Staatsbewußtsein* in der unangemeßnen Form der *Bureaucratie*, einer Hierarchie des Wissens wiederfindet und diese unangemeßne Existenz unkritisch für die wirkliche Existenz hin-nimmt als *vollgültig*, dieselbe mystische Abstraktion gesteht ebenso unbefangen, daß der wirkliche *empirische* Staatsgeist, das *öffentliche Bewußtsein* ein bloßes Potpourri von ‚Gedanken und Ansichten der Vielen‘ sei. Wie sie der Bureaucratie ein fremdes Wesen unterschiebt, so läßt sie dem wahren Wesen die unangemeßne Form der Erscheinung. Hegel idealisiert die Bureaucratie und empirisiert das öffentliche Bewußtsein. Hegel kann das wirkliche öffentliche Bewußtsein sehr à part behandeln, eben weil er das à part Bewußtsein als das öffentliche behandelt hat.“²¹ Solange der Staatsgeist mystisch im Vorhof spukte, werden ihm viele Reverenzen gemacht; wo er als Volksbewußtsein real im Widerspruch zur bestehenden Ordnung auftritt, wird er als Meinung des Pöbels herabgesetzt. Diese antidemokratische, letztlich großbürgerliche konservative Haltung Hegels erweckt bei dem revolutionären Demokraten Marx Empörung, auch hier nicht etwa, weil Hegel den Privatstand durch den Kampf aller gegen alle charakterisiert, sondern weil er undifferenziert das Volk als Pöbel behandelt und den eige-[297]nen bürgerlichen Wertungshorizont nicht durchbrechen kann.

Ein weiterer Kritikpunkt: Hegel reduziert in dieser letztlichen Unterordnung der gesetzgebenden Gewalt unter die von fürstlicher und Beamten-gewalt repräsentierte Staatsidee die Konstituante auf ein bloß *formelles* Moment. Er fordert, die realen inhaltlichen Interessen des Privatstandes in Staatsangelegenheiten beiseite zu lassen. Damit aber spreche er nur aus, so

¹⁸ Siehe Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In: MEGA, Bd. I/2, S. 29.

¹⁹ Siehe Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts, S. 322.

²⁰ Siehe ebenda, S. 328/329: „Es ist bei einer vollendeten Organisation nur um die Spitze formellen Entscheidens zu tun, und man braucht zu einem Monarchen nur einen Menschen, der ‚Ja‘ sagt und den Punkt auf das i setzt ... In einer wohlgeordneten Monarchie kommt dem Gesetz allein die objektive Seite zu, welchem der Monarch nur das subjektive ‚Ich will‘ hinzuzusetzen hat.“ – Siehe auch Hermann Klenners Aufsatz im Anhang zu dieser Hegel-Ausgabe, S. 602.

²¹ Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In: MEGA, Bd. I/2, S. 65.

Marx, daß der moderne Staat die realen Interessen des Volkes nur formal wahrnimmt.²² Die Stände sollen zwar zwischen den realen Interessen des Volkes und der fürstlichen Gewalt „vermitteln“, aber immer auf reformistische, glättende Weise, niemals in wirklicher revolutionärer Austragung der realen Widersprüche.

Dies zeigt sich deutlich in der Frage der Verfassungsänderung. Hegel spricht sich gegen eine radikale Verfassungsänderung mit dem Argument aus, daß eine Verfassung nicht erst „gemacht“ werden müsse, da kein bloß atomistischer Haufen von Individuen in der Geschichte existiere, sondern stets ein verfassungsmäßig gegliedertes Ganzes. Die Verfassung wird als Idee charakterisiert, die immer schon im Volke lebt, und es wird ihr ein quasi göttliches, ideales Gattungsdasein unterstellt. „Überhaupt aber ist es schlechthin wesentlich, daß die Verfassung, obgleich in der Zeit hervorgegangen, *nicht als ein Gemachtes* angesehen werde; denn sie ist vielmehr das schlechthin an und für sich Seiende, das darum als das Göttliche und Beharrende, und als über der Sphäre dessen, was gemacht wird, zu betrachten ist.“²³ Er betont aber, daß dennoch historische Wandlungen von Verfassungen geschehen und geschehen müssen, nur akzeptiert Hegel dies aufgrund eines ganz evolutionären, die revolu-[298]tionären Sprünge ausschließenden Gesetzesbegriffes ausschließlich als Reformweg: „Die Verfassung *ist* also, aber ebenso wesentlich *wird* sie, das heißt, sie schreitet in der Bildung fort. Dieses Fortschreiten ist eine Veränderung, die unscheinbar ist, und nicht die Form der Veränderung hat.“²⁴ Als Beispiel führt Hegel an, daß das Vermögen der deutschen Fürsten zunächst Familiengut gewesen sei und sich „ohne Kampf und Widerstand“ in Domänen, das heißt Staatsgut, verwandelt habe, denn die Fürsten hätten das „Bedürfnis der Ungeteiltheit der Güter“ gefühlt.²⁵

Dieser Konservatismus Hegels mußte natürlich die schärfste Kritik von seiten Marx' provozieren. Marx hebt die Halbheiten und die daraus entspringende Widersprüchlichkeit der Hegelschen Position hervor. Die gesetzgebende Gewalt soll in Hegels konstitutioneller Monarchie durch die historisch gegebene Verfassung eingeschränkt werden, zugleich soll sich die Verfassung aber „unmerklich“ weiterbilden: „Direkt liegt die Verfassung ausserhalb dem Bereich der gesetzgebenden Gewalt; aber indirekt verändert die gesetzgebende Gewalt die Verfassung. Sie thut auf einem Wege, was sie nicht auf gradem Wege thun kann und darf. Sie zerpfückt sie en detail, weil sie dieselbe nicht en gros verändern kann. ... Sie thut *materiell, faktisk*, was sie nicht *formell, gesetzlich*, verfassungsmässig thut.“²⁶ Dieser „legale Weg“ wird als typisch deutsch-bürgerliche Staatsraison entlarvt. Gegen den angeblichen Reformwillen der deutschen Fürsten wendet Marx ein, daß die bestehende Regierungsgewalt stets das Bestreben aufwies, *wenn* sie Veränderungen der Verfassung vornahm, dies in retrograder Absicht zu tun. Wirklich progressive Verfassungsänderungen erfolgen in der Geschichte stets auf revolutionärem Wege. An dieser [299] Stelle betont Marx, daß das Volk das Recht habe, sich eine neue Verfassung zu geben, sobald die bestehende Verfassung aufgehört habe, wirklicher Ausdruck des Volkswillens zu sein.²⁷

Als eklatanten Ausdruck des politischen Konservatismus Hegels, zugleich als Auswirkung seines idealistischen Prinzips und der sich daraus ergebenden theoretischen Widersprüche betrachtet Marx die Stellung Hegels zum feudalen Grundbesitz und zum Majorat. Hegel romantisiert den großen Grundbesitz (den er als Familienbesitz bezeichnet, obgleich er, wie Marx nachweist, durch das Erstgeburtsrecht eigentlich ganz *privater* Besitz ist). Diese Eigentumsform ist nach Hegels Überzeugung besonders zum staatserhaltenden Faktor geeignet und seine Repräsentan-

²² Siehe ebenda, S. 68.

²³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts, S. 317.

²⁴ Ebenda, S. 342/343.

²⁵ Siehe ebenda, S. 343.

²⁶ Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In: MEGA, Bd. I/2, S. 59.

²⁷ Siehe ebenda, S. 61.

ten zu Vertretern der Staatsidee, da hier „der Stand der natürlichen Sittlichkeit nämlich“ seine Basis habe.²⁸ Der Adel als Teil des substantiellen Standes sei zur staatslenkenden Aufgabe befähigt, da sein Vermögen zum einen unabhängig vom Staatsvermögen und damit von der Gunst der Regierungsgewalt sei, und zum anderen unabhängig von der Unsicherheit des Gewerbes, der Sucht des Gewinns und der Veränderlichkeit des Besitzes, also auch von „der Gunst der Menge“. Hegel meint also eine Form des Adelsbesitzes, wo dieser auch kein feudales Lehen mehr ist, sondern „*unveräußerliches*, mit dem Majorate belastetes *Erbgut*“.²⁹ Hegel schlage hier einen seltsamen logischen Salto mortale, weil er einerseits das feudale Eigentumsrecht nicht um seiner selbst willen aufrecht erhalten wissen will, andererseits er es aber des Staates willen als notwendig erachtet und verklärt. Hegel selbst betont: „Das Recht dieses Teils des substantiellen Standes ist auf diese Weise zwar einerseits auf das Naturprinzip der Familie ge- [300]gründet, dieses aber zugleich durch harte Aufopferungen für den *politischen Zweck* verkehrt“³⁰, denn es diene als Stütze für Thron und Gesellschaft. Hegel bewegt sich hier in einem „krassen Spiritualismus“ (einer Romantisierung und Verklärung dieser Eigentumsform), der in den „krassesten Materialismus“ umschlägt: Denn man wird als Staatsrepräsentant *geboren*; ein biologischer Vorgang, die Natur macht Könige, „wie sie Augen und Nasen macht“. „Der Staat in seinen höchsten Funktionen erhält eine *thierische* Wirklichkeit.“³¹ Marx karikiert dies besonders drastisch in der Kritik an Hegels Vorstellung vom Monarchen. Dieser als exponierter Vertreter der Staatsidee wird ohne jede konkrete soziale Qualität gedacht, als pure Individualität; zugleich aber (aufgrund der Rolle des Erbrechts in der Monarchie) wird der Monarch „grob-materialistisch“ gedacht, in seiner bloßen Physis, als Resultat einer Geburt „von Gottes Gnaden“. Hegel „vergißt daß das Wesen der ‚besondern Persönlichkeit‘ nicht ihr Bart, ihr Blut, ihre abstrakte Physis, sondern ihre *soziale Qualität* ist und daß die Staatsgeschäfte etc. nichts als Daseins- und Wirkungsweisen der socialen Qualitäten des Menschen sind. Es versteht sich also, daß die Individuen, insofern sie die Träger der Staatsgeschäfte und Gewalten sind, ihrer socialen und nicht ihrer privaten Qualität nach betrachtet werden.“³²

Hegel, so bemerkt Marx, interpretiert hier eine alte Weltanschauung im Sinne einer neuen; er will das Eigentumsrecht des Adels nicht um seiner selbst, sondern als stabilisierendes Prinzip für einen letztlich nicht mehr feudalen, sondern „modernen Staat“, um diesen vor der Sucht des Gewinns und der Unsicherheit des Gewerbes abzuschirmen. Dies sei zwar eine gewisse Dezenz* des [301] Verstandes, und Hegel habe damit ungewollt auch gezeigt, daß Sittlichkeit an konkrete Personen und Eigentum gebunden ist. Indem Hegel zwischen der staatsbürgerlichen Rolle des Adels und den bürgerlichen Abgeordneten (den wahrhaft durch Wahl erkorenen Abgeordneten) unterscheidet, spricht er nur die zum Beispiel in England historisch herausgebildete Unterscheidung in Pairs- und Abgeordnetenversammlung aus. Diese sind zunächst nicht „verschiedene Existenzen desselben Princip“, sondern „*zwei wesentlich verschiedenen Principien*“ und sozialen Zuständen zugehörig, womit der Übergang von der feudalen Ständegesellschaft zur modernen bürgerlichen Gesellschaft gekennzeichnet ist. „Die Abgeordnetenversammlung ist hier die *politische Constitution* der bürgerlichen Gesellschaft im modernen, die Pairskammer im ständischen Sinne Pairskammer und Abgeordnetenversammlung stehn sich hier gegenüber als *ständische* und als *politische* Repräsentation der bürgerlichen Gesellschaft.“³³ Marx bezieht sich auf England und Frankreich, wobei in letzterem Land die Pairskammer schon zu reiner Nichtigkeit herabgesetzt sei. Hegel habe England im Auge, unterschiebe aber der empirischen politischen Existenz einen ganz anderen Sinn.

²⁸ Siehe Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts, S. 351.

²⁹ Siehe ebenda, S. 352.

³⁰ Ebenda, S. 353.

³¹ Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In: MEGA, Bd. I/2, S. 115.

³² Ebenda, S. 22. – * Unaufdringlichkeit, Unauffälligkeit

³³ Ebenda, S. 122.

Diese kritische Analyse der politischen Stellungnahmen Hegels zeigt, wie tief Marx in die gesellschaftliche Bedingtheit und die ideologische Motivation des Hegelschen Denkens einzudringen vermochte und wie sorgfältig er dabei die für Hegel spezifischen Nuancen herausarbeitete. Diese ersten Ansätze eines historisch-materialistischen Einordnens der Hegelschen Auffassungen ist dabei von einem flachen Reduktionalismus der Ideen auf einige objektive Faktoren weit entfernt. Marx berücksichtigt, daß Hegel von deutschen Zuständen ausgeht und dabei doch zugleich die theoretische Verallgemeinerung der modernen Entwicklungsprozesse in fortgeschritteneren Ländern leistet. Er ist kein Apologet Preußens und der deutschen [302] Zustände; er vertritt in seiner Staats- und Rechtsphilosophie eine im Ganzen bürgerlich-progressive Position. Aber die deutschen Zustände beeinflussen natürlich sein Denken und sind verantwortlich dafür, daß eine eigentümliche Verbindung von realistischer Sicht auf moderne Entwicklungen einerseits und idealisierter Darstellung neuerer Staatsformen andererseits erfolgt.

Die Spezifik des geistigen Lebens in Deutschland und die Stellung Hegels dabei beschäftigte Marx auch weiterhin. Ende des Jahres 1843 schrieb er in Paris die Einleitung zu seiner geplanten Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In dieser Einleitung schildert er die Rückständigkeit Deutschlands gegenüber anderen Völkern (Frankreich, England vornehmlich), betont aber zugleich, daß die Deutschen ihre Nachgeschichte im Gedanken erlebten; daß sie „*philosophische* Zeitgenossen der Gegenwart“ seien, „ohne ihre *historischen* Zeitgenossen zu sein“.³⁴ Die deutsche Philosophie sei die ideale Verlängerung der deutschen Geschichte. Marx meint vornehmlich die Hegelsche Staats- und Rechtsphilosophie, wenn er betont, daß die deutsche Philosophie trotz ihrer abstrakten Überschwenglichkeit „ebenfalls in den Bering der *deutschen* Wirklichkeit“ zu zählen sei und nicht „unter der deutschen Praxis und den ihr dienenden Theorien“ stehe. Sie weise sogar über die Schranken der deutschen Wirklichkeit hinaus nach „jenseits des Rheins“.³⁵ „Die *deutsche Rechts- und Staatsphilosophie* ist die einzige mit der offiziellen modernen Gegenwart *al pari* stehende *deutsche Geschichte*.“ Sie zu verwerfen, anstatt sie (dialektisch-kritisch) „aufzuheben“, hieße den wirklichen Lebenskeim des deutschen Volks ignorieren, der bisher nur unter seinem Hirnschädel gewuchert habe.³⁶ [303]

Erste wichtige Schritte zur „Umstülpung“ der Hegelschen Dialektik

Marx' Forderung nach Demokratie schließt ein Bekenntnis zur radikalen, revolutionären Umwälzung der bestehenden Gesellschaft ein. Für eine Philosophie, welche diese Prozesse wissenschaftlich *begreifen* will, um mit Bewußtheit *eingreifen* zu können, ist die konsequente Ausarbeitung und Handhabung der revolutionären dialektischen Methode von größter Bedeutung. Eine solche Methode muß vor allem die bestehenden gesellschaftlichen Widersprüche klar aussprechen und historisch erklären können, und sie muß die revolutionären Kräfte der Zeit erfassen. Unter diesem Aspekt ist für Marx im vorliegenden Manuskript die kritische Sichtung der Hegelschen Dialektik ein durchgängig und bewußt gehandhabtes Anliegen. Hier äußert sich wiederum seine Gründlichkeit und Selbständigkeit. Es handelt sich um eine erste großangelegte materialistische Umkehrung der Hegelschen Dialektik. Marx knüpfte bewußt an den Problemgehalt und den kategorialen Stand der Ausarbeitung der Dialektik bei Hegel an, aber er konnte die Hegelschen Kategorien nicht einfach übernehmen.³⁷ Der Umstülpungsprozeß erweist sich im Grunde als Prozeß der Neuerarbeitung der Inhalte auch herkömmlicher Kategorien; denn der Inhalt der Begriffe ist durch den Gebrauch innerhalb des systematischen

³⁴ Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: Ebenda, S. 175.

³⁵ Siehe ebenda, S. 175/176.

³⁶ Ebenda, S. 175 und 176.

³⁷ In dieser Beziehung wird Marx als bloßer Epigone Hegels dargestellt in: Marx heute. Pro und kontra. Sammelband, herausgegeben von Ossip K. Flechtheim, Hamburg 1983.

Zusammenhangs wesentlich festgelegt. In dieser Beziehung ist Marx' Kritik nicht nur auf die objektiv-idealistischen Verkehrungsmechanismen bei der Verwendung und Ableitung der Kategorien durch Hegel gerichtet, sondern zugleich auf deren politisch motivierte, mitunter willkürliche, den Prozessen keineswegs adäquate Verwendung. Hegel, [304] der in der Ausarbeitung der dialektischen Methode zweifellos den größten Fortschritt in der vormarx'schen Philosophie erbrachte, indem er dialektische Gesetzmäßigkeiten des Denkens bis ins Detail kategorial bestimmte und auch wichtige Einsichten in die Dialektik der Prozesse der objektiven Realität formulierte, neigte besonders in seiner Gesellschaftstheorie dazu, aus politischen Rücksichten für bestimmte Zusammenhänge mitunter inadäquate Kategorien zu verwenden. Dies zeigt sich vor allem in Fragen, wo Hegel anstelle revolutionärer Lösungen reformistische Wege empfiehlt.

Marx kritisiert, daß Hegel vorrangig „die Sache der Logik“ anstatt „die Logik der Sache“ interessiere.³⁸ Mit anderen Worten: Hegel orientiert sich bei der Analyse dialektischer Zusammenhänge nicht primär an der eigenständigen Dialektik des Gegenstands, sondern er wendet seine in der „Wissenschaft der Logik“ systematisch konstruierte Begriffsdialektik auf den Gegenstand an. Obgleich Hegel natürlich seine idealistisch-dialektische Auffassung aufgrund der Verarbeitung historischer Erfahrungen und verschiedener Wissenszweige gewonnen hatte, hat er sie quasi „nachträglich“ in ein spekulatives System gebracht, das zum Konstruktionsmechanismus bei der Interpretation und Untersuchung der Gegenstände dient. Dies äußert sich unter anderem in Hegels teleologisch geprägtem Entwicklungsgedanken: Die Idee vergegenständlicht sich; sie produziert die vielfältigen Bestimmungen aus sich selbst heraus und gelangt so vom An-sich-sein zum Dasein und schließlich zum Für-sich-sein. Entwicklung richtet sich somit auf einen Endzweck, wobei der ganze Vorgang analog zur logischen Deduktion und primär als geistiger interpre-[305]tiert wird. Der Geist erscheint als die „substantielle Allgemeinheit“ des Vorgangs, der „*sich selbst* Gegenstand und Zweck“ ist.³⁹ Zu diesem § 266 bemerkt Marx kritisch, daß das Schema der idealistischen Konstruktion es nicht erlaube, die realen Zusammenhänge und Prozesse in den Gegenständen selbst zum Ausgangspunkt der wissenschaftlichen Untersuchung zu machen; diese werden vielmehr sogar verdeckt: Nicht das *besondere* Wesen der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft wird untersucht, um den Übergang etwa zum Staatswesen zu erklären, sondern es wird ein allgemeines Verhältnis von Notwendigkeit und Freiheit als abstrakte kategoriale Beziehung vorausgesetzt, aus dem dann jene Übergänge abgeleitet werden sollen. „Es ist ganz derselbe Uebergang, der in der Logik aus der Sphäre des Wesens in die Sphäre des Begriffs bewerkstelligt wird. ... Es sind immer dieselben Kategorien, die bald die Seele für diese, bald für jene Sphäre hergeben. Es kommt nur darauf an für die einzelnen, konkreten Bestimmungen die entsprechenden abstrakten aufzufinden.“⁴⁰

In dieser idealistischen Deduktion erscheint Entwicklung als Auswicklung schon vorausgesetzter Bestimmung und wird somit tautologisch. Darauf hatte schon Feuerbach hingewiesen. Für Marx ist von besonderem Interesse, daß aufgrund dieser Entwicklungskonzeption folgeschwere Verzeichnungen der Geschichtsprozesse erfolgen. Hegel nimmt nicht die realen Subjekte der Geschichte, die Menschen, zum Ausgangspunkt der Erklärung der gesellschaftlichen Triebkräfte. Bei Hegel gebe es eine „Verkehrung des Subjektiven in Objektives“ und „des Objektiven in Subjektives“. Er konstruiere eine Hierarchie von Geistern, wodurch die imaginäre allgemeine „Vernunft“ zum eigentlichen Subjekt erklärt werde. Fami-[306]lie, bürgerliche Gesellschaft verdanken ihr Dasein einem anderen Geist als dem ihrigen.⁴¹ Damit wird die

³⁸ Siehe Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. in: MEGA, Bd. I/2, S. 18, siehe auch S. 15: „Er entwickelt sein Denken nicht aus dem Gegenstand, sondern den Gegenstand nach einem mit sich fertig und in der abstrakten Sphäre der Logik mit sich fertig gewordenen Denken.“

³⁹ Siehe Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts, S. 292.

⁴⁰ Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In: MEGA, Bd. I/2, S. 11.

⁴¹ Ebenda, S. 9.

Vernunft als das „Allgemeine“ als Ausdruck einer gegenüber dem Individuum aparten Gesellschaftlichkeit aufgefaßt, anstatt die Gesellschaft als Summe der durch Menschen produzierten Beziehungen und Verhältnisse zu begreifen. Zwar hat Marx hier noch keine gültige materialistisch-dialektische Bestimmung der Gesellschaft entwickelt, jedoch stellt er den Hegelschen Begriff des „Allgemeinen“ schon in Frage und argumentiert dabei mit einem materialistischen Ansatz (er geht von der sozialen Tätigkeit der Menschen aus), welcher es in der Perspektive ermöglicht, das Verhältnis von Gesellschaft und Individuen dialektisch zu erfassen. Zu beachten ist freilich, daß auch Hegel um eine dialektische Darstellung der Beziehung von Allgemeinem und Einzelnem ringt, indem er die Vermittlungen zu zeigen bemüht ist. In der „Wissenschaft der Logik“ kritisiert er es als die „niedrigste Vorstellung“ des Allgemeinen, wenn man es als äußerlich gegenüber dem Einzelnen faßt.⁴² Aber aufgrund der objektiv-idealistischen Verkehrung der Gesellschaftssicht entgeht er selbst nicht dieser Gefahr einer Vereinfachung der dialektischen Beziehungen.

Wir sahen schon, daß Hegel das geistige Dasein der Menschen als ein Allgemeines, als quasi göttliche (Vernunft-)Sphäre letztlich doch dem Ursprung nach jenseits der Individuen sucht. Damit werden die Triebkräfte der Geschichte als wesentlich geistige angesehen, und es erscheint plausibel, historische Übergänge vermittelt dieser geistigen Triebkräfte als *allmähliche* zu interpretieren. Wir erwähnten bereits, daß Hegels politischer Reformismus hierin sein Prinzip hat.

Dem Problem der Vermittlungen und der Übergänge [307] schenkt Marx deshalb die größte Aufmerksamkeit. Daß Hegel „allmähliche Übergänge“ dort behauptet, wo sie in der Realität gar nicht anzutreffen sind, dort nämlich, wo in der Realität Gegensätze, Sprünge und somit revolutionäre Prozesse stattfinden, diesen Umstand kritisiert Marx aufs schärfste: „Die Kategorie des *allmählichen* Ueberganges ist erstens historisch falsch und zweitens erklärt sie nichts.“⁴³ Dabei widerspricht Hegel aus politischer Motivation mitunter sogar seinen auf hoher Abstraktionsebene in der „Wissenschaft der Logik“ verallgemeinerten dialektischen Einsichten, so zum Beispiel dem Prinzip der Knotenlinie der Maßverhältnisse der Prozesse (des Umschlagens von Quantitätsveränderungen in neue Qualitäten). In dieser Beziehung zeigt sich eine Inkonsistenz Hegels: Hier im politischen Bereich wird die gewonnene dialektische Methode nicht konsequent zur Wirkung gebracht; es werden Vermittlungen eingeführt, wo in der Realität Kämpfe auszufechten sind.

So setzt Hegel bei der Darstellung der Beziehung zwischen Fürst, Ständen und Volk letztlich inadäquate Kategorien ein, welche die Radikalität der politischen Gegensätze verdecken. Der Fürst erscheint in Hegels Darstellung zwar als „empirisch Einzelner“, zugleich aber als Repräsentant des „Allgemeinen“ (der Staatsidee), das Volk dagegen als „bloß empirische Allgemeinheit“, oder als die vielen einzelnen. Marx bemerkt hierzu, daß Hegel zunächst den Fürsten als eine empirische Einzelheit (als Individuum) gegen die empirische Allgemeinheit des Volkes stellt. Insofern wird innerhalb der Beziehung ein potentiell Extremverhältnis konstatiert. Aber Allgemeines und Einzelnes wechseln in Hegels Interpretation unter der Hand die Stellung, wenn dem Fürsten die Repräsentanz eines „vernünftigen Allgemeinen“ (der Staatsidee) zugesprochen und das Volk als die vielen einzelnen, die dieser Idee wenig zu[308]gänglich sind, herabgesetzt wird. Es verbirgt sich hier ein *Dualismus* der Betrachtungsweise. Vom „empirischen“ Standpunkt aus ist also der Fürst für Hegel ein einzelner gegen das Allgemeine des Volkes (das ist Realismus) – vom idealistischen Staatsstandpunkt aus ist der Fürst Inkarnation einer allgemeinen Idee, welcher die vielen einzelnen nicht teilhaftig sind (das ist Mystifikation). Insofern wird so oder so ein Extremverhältnis festgehalten, aber vom idealistischen Staatsstandpunkt aus sind die Extreme nicht „in ihrer ganzen Schärfe der Ent-

⁴² Siehe Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Wissenschaft der Logik. Zweiter Teil, Berlin 1975, S. 263.

⁴³ Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In: MEGA, Bd. I/2, S. 60.

gegensetzung“ ausgesprochen, auch wenn die *Möglichkeit* feindlicher Entgegensetzung eingeräumt wird.⁴⁴ Hegel fordert ausdrücklich, bei dieser Bestimmung nicht stehenzubleiben (nämlich einer „abstrakten“ politischen Opposition gegen das monarchische Prinzip); so komme kein „vernünftiges Verhältnis“ heraus. Dies erreiche man nur dadurch, „daß ihre (der Gegensätze – M. T.) Vermittlung zur Existenz kommt“.⁴⁵

Das ständische Element als die „Mitte“ soll diese Vermittlung leisten; es soll die Willkür des Fürsten eindämmen, aber auch die Interessenheterogenität der Privatsphäre zurücknehmen, und dies in einem Kompromiß, in welchem sich diese letztlich der fürstlichen Gewalt fügt, so daß die Ständevertretungen, wie Marx feststellt, letztlich *Mitschuldige* der fürstlichen Gewalt werden. „Die Mitte ist das hölzerne Eisen, der vertuschte Gegensatz zwischen Allgemeinheit und Einzelheit“ – eine „*Construction der Rücksicht*“.⁴⁶

Schon Hegels Ausdrucksweise bringt die Absicht der Verharmlosung der Gegensätze ständig ins Bewußtsein. So soll die „empirische Einzelheit“ des Fürsten sich „zur [309] Verantwortlichkeit und zum Wissen“ herablassen, während die „empirische Allgemeinheit“ in der Ständevertretung in Form einer bestimmten (begrenzten) Zahl von Abgeordneten eine „Besonderheit“ geworden ist. Es sind also zwei Vorgänge, einmal eine Emanation⁴⁷ „von oben“, zum anderen eine Besonderung „von unten“ her, die sich in der Mitte treffen, in der gesetzgebenden Gewalt, um sich, wie Marx sarkastisch bemerkt, „wechselseitig in die Haare zu fallen“.⁴⁸ Damit werde jedes Element *Extrem* und *Mitte* (Vermittler) zugleich, vor allem das ständische Element soll „überall die Eselsbrücke bilden“⁴⁹, sogar zwischen sich selbst und seinem Gegner. „Warum ist es überall die Aufopferung selbst? Soll es sich selbst *eine Hand* abhauen, damit es nicht *mit beiden* seinem Gegenmann, dem Regierungselement der gesetzgebenden Gewalt Widerpart halten kann?“⁵⁰ Dabei werde die Regierungsgewalt von Hegel als mystische Fortsetzung des im Fürsten repräsentierten Subjekts der absoluten Idee aufgefaßt, als mystische Fortsetzung seines Körpers. Dieser an den theologischen Inkarnationsgedanken anklingende Mystizismus tritt immer wieder an die Stelle der hier eigentlich notwendigen Untersuchung der eigentümlichen Logik des eigentümlichen Gegenstands.⁵¹

In Hegels Darstellung werden durch den ständigen Stellungswechsel der Gegensätze, die einmal Extreme, einmal Vermittler sein sollen, diese mit „Janusköpfen“ ausgestattet, die sich bald von hinten, bald von vorn zeigen. Heraus kommt letztlich eine wechselseitige Komplimentierung: „Wie wenn ein Mann zwischen zwei Streitende tritt, und nun wieder einer der Streitenden zwischen den vermittelnden Mann und den Streitenden. Es ist die Geschichte [310] von dem Mann und der Frau, die sich stritten und von dem Arzt, der als Vermittler zwischen sie treten wollte, wo nun wieder die Frau den Arzt mit ihrem Mann und der Mann seine Frau mit dem Arzt vermitteln mußte. Es ist, wie der Löwe im Sommernachtstraum, der ausruft: Ich bin Löwe und ich bin nicht Löwe, sondern Squenz. So ist hier jedes Extrem bald der Löwe des Gegensatzes, bald der Squenz der Vermittlung. Wenn das eine Extrem ruft, jetzt bin ich Mitte, so dürfen es die beiden andern nicht anrühren, sondern nur nach dem andern schlagen, das eben Extrem war. Man sieht, es ist eine Gesellschaft, die kampflustig im Herzen ist, aber zu sehr die blauen Flecke fürchtet, um sich wirklich zu prügeln und die beiden, die sich schlagen wollen, richten es so ein; daß der Dritte, der dazwischen tritt, die Prügel bekommen

⁴⁴ Siehe ebenda, S. 92.

⁴⁵ Siehe Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts, S. 351.

⁴⁶ Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In: MEGA, Bd. I/2, S. 93, 94.

* Hervorgehen aller Dinge aus dem unveränderlichen, göttlichen, vollkommenen Einen.

⁴⁷ Siehe ebenda, S. 96.

⁴⁸ Siehe ebenda, S. 95.

⁴⁹ Ebenda, S. 96.

⁵⁰ Ebenda.

⁵¹ Siehe ebenda, S. 101.

soll, aber nun tritt wieder einer der beiden als der Dritte auf und so kommen sie vor lauter Behutsamkeit zu keiner Entscheidung.“⁵²

Marx betont weiter, daß Hegel die Absurdität dieser Vermittlungskonzeption ausdrückt, indem er sie auf ihren „abstrakten, logischen unverfälschten Ausdruck“ reduziert. Er bezeichnet dies als einen *Vernunftschluß* und insofern ein vernünftiges Verhältnis. Mit anderen Worten: Er behandelt reale Gegensätze und ihre kampfbefüllte Beziehung zueinander wie logische Prämissen, die im Sinne eines logischen Schlußverfahrens „vermittelt“ werden sollen. Marx analysiert hier sehr gründlich, worin die idealistisch bedingten Mängel der Hegelschen Dialektikkonzeption sich ausweisen. Er spricht von einem „doppelten Fehler“ bei Hegel: *Erstens*: Hegel verwechselt und behandelt *wirkliche* Extreme wie bloße Unterschiede im Wesen. Aber: „Wirkliche Extreme können nicht mit einander vermittelt werden, eben weil sie wirkliche Extreme sind. Aber sie bedürfen auch keiner Vermittlung, denn sie sind entgegengesetzten Wesens.“⁵³ Es handelt sich also im obigen [311] Falle um einen wirklichen Gegensatz sich wechselseitig ausschließender Wesen. Jede Seite hat ein eigenständiges Wesen, welches der anderen Seite widerspricht. *Zweitens*: Hegel behandelt diese realen Extreme wie logische Abstraktionen; er behandelt die von ihm so konstituierten „abstrakten Momente des Schlusses“ als wirklichen Gegensatz. Dies sei der Grunddualismus seiner Logik.⁵⁴ Hier kritisiert Marx die idealistische Begriffslogik, die zum Konstruktionselement der Darstellung der realen Dialektik benutzt wird, die aber zum Erfassen der Dialektik (der Logik des Gegenstandes selbst) nicht tauglich, da inadäquat ist. So tritt eben die logische Konstruktion der Beziehung zwischen Allgemeinem, Besonderem und Einzelem bei Hegel anstelle realer Widersprüche zwischen zwei Seiten, die sich nicht wie Allgemeines und Einzelnes zueinander verhalten, sondern wie jeweils eigenständige Wesenheiten, die zur anderen Seite in wirklicher Feindschaft stehen.

Karl Marx hebt hervor, daß Hegels Darstellung dieser wirklichen Extreme als bloße Unterschiede in einem angeblich einheitlichen Wesen zu einem dreifachen Irrtum führe. *Erstens*: Jede Seite werde nicht als Totalität in sich selbst erfaßt (das heißt nicht in der Selbstständigkeit ihrer eigenständigen Interessensphäre), sondern nur als Abstraktion von der anderen Seite. *Zweitens*: Die Entschiedenheit wirklicher Gegensätze, ihre Bildung zu Extremen, die nichts anderes sei, „als sowohl ihre Selbsterkenntnis, wie ihre Entzündung zur Entscheidung des Kampfes“, werde als möglicherweise Schädliches und zu Verhinderndes gedacht. *Drittens*: Man versuche die Vermittlung: „Denn so sehr beide Extreme in ihrer Existenz als wirklich auftreten und als Extreme, so liegt es doch nur im *Wesen* des einen, Extrem zu sein und es hat für das andre nicht die *Bedeutung der wahren Wirklichkeit*.“⁵⁵ Hegel schwankt in sei-[312]nen Bestimmungen, indem er *verschiedene Typen von Extremen* verwechselt bzw. sie in eine unzulässige Verbindung bringt: Er will nämlich die Dominanz der fürstlichen Gewalt, behandelt diese insofern also als *unbedingt* und *unversöhnlich* gegen die Interessen der „empirischen Allgemeinheit“ gesetzten Gegensatz; der Sphäre der empirischen Allgemeinheit, des Volkes, soll aber diese Unversöhnlichkeit des Gegensatzes nicht eigen sein, sie soll sich nicht wie ein selbständiger Gegensatz verhalten dürfen, oder wie Marx es ausdrückt: Es hat diese Seite für die anderen „nicht die *Bedeutung der wahren Wirklichkeit*“⁵⁶. In diesem Zusammenhang zeigt sich auch immer wieder der Grunddualismus der Hegelschen Darstellung: die *wirkliche* progressive Bewegung geht bei Hegel von der Idee aus, welche sich dem gegliederten Ganzen der Gesellschaft „mitteilt“, so die Staatsidee der fürstlichen Gewalt, der Regierung und dem konstitutionellen Element – aber eben in dieser Hierarchie den oberen Sphären intensiver,

⁵² Ebenda, S. 97.

⁵³ Ebenda.

⁵⁴ Siehe ebenda, S. 98.

⁵⁵ Ebenda, S. 98/99.

⁵⁶ Ebenda, S. 99.

angeblich weniger von der Interessenheterogenität der Privatsphäre beeinflusst. Dies ist die „esoterische“ Geschichte der Bewegung, während die „exoterische“ Geschichte, die in der bürgerlichen Gesellschaft bzw. in den realen historischen Ereignissen vor sich geht, nur die *äußere Form* der verborgenen inneren Bewegung ist. Es versteht sich, daß damit die realen Widersprüche des Geschichtsprozesses weniger als Quelle der Bewegung und Entwicklung, als vielmehr nur als *Form* der verborgenen Bewegung der Idee interpretiert sind. „Hegels Hauptfehler besteht darin, daß er *den Widerspruch der Erscheinung als Einheit in der Idee* im Wesen faßt, während er allerdings ein tieferes zu seinem Wesen hat, nämlich einen *wesentlichen Widerspruch* ...“⁵⁷ Von besonderem Interesse für Marx ist die weitere Untersuchung von Typen von Widersprüchen (Extremen), um der Hegelschen [313] undifferenzierten Behandlung dieses Problems begründeter begegnen zu können. Vor allem geht es Marx um *den Typ* der Extreme, der sich in den Klassengegensätzen und -kämpfen vorfindet. Marx unterscheidet hinsichtlich der objektiven dialektischen Beziehungen zwei Arten von Extremen: Einmal kennzeichnet er Extreme *identischen Weisens* (Nordpol-Südpol; männlich-weiblich), die bloß einen Unterschied in der Existenz (in der Daseinsform des einheitlichen Wesens) darstellen. Ihr Gegensatz hat damit auch keinen feindlichen Charakter. Diese Unterschiede innerhalb eines Wesens verwechselt Hegel mit dem wirklichen Gegensatz sich wechselseitig ausschließender Wesen, eine Beziehung, die kampfvoll ist, in der schließlich eine Seite die Dominanz erstreitet oder der Gegensatz als solcher auf revolutionäre Weise aufgelöst werden muß (so der Gegensatz zwischen Volk und Fürst in der Souveränitätsfrage). Marx akzentuiert hier die Unversöhnlichkeit (den Antagonismus) der Klassengegensätze. Wenn er diese Entgegensetzung zweier Wesen betont, so bedeutet das nicht, daß er den einheitlichen historischen Boden nicht sehen würde, auf dem solche Extreme sich entwickeln und ihre Kämpfe austragen. Insofern scheint mir eine Interpretation, Marx habe hier vorerst nur den *Kampf*, nicht die *Einheit* solcher Antagonismen erfaßt, nicht überzeugend.⁵⁸ Marx hat zweifellos als eminent historisch vorgehender Denker die Totalität dieser Prozesse in ihrer wechselseitigen Beziehung stets beachtet. Eine andere Frage ist es freilich, inwieweit die ökonomische Begründung schon vorhanden ist und die Reflexion dialektischer Beziehungen eine ausreichende kategoriale Bestimmung erfährt. Wichtig in diesem Zusammenhang ist, *die* Elemente herauszuarbeiten, welche sich für die weitere theoretische Arbeit als tragfähig erwiesen: Das Ringen um eine [314] materialistische Fassung der Widerspruchsdialektik und die Ansätze zur Typisierung von Widersprüchen.

Noch in einer weiteren grundsätzlichen Frage des Verständnisses der Dialektik als Methode finden sich in dieser Zeit bei Marx schon wichtige Denkansätze. Bisher hatten wir einige Problemstellungen herausgearbeitet, die sich auf die Widerspiegelung der objektiven Dialektik der geschichtlichen Vorgänge jener Zeit beziehen. Im Mittelpunkt stand das Anliegen, eine materialistische theoretische Reproduktion dieser Dialektik zu erreichen. Es handelte sich also um die Theorie von der objektiven Dialektik, welche freilich in ihren gewonnenen Resultaten selbst wieder methodisch (hypothetisch, heuristisch) für die Untersuchung weiterer Gegenstände fruchtbar wird. Wenn aber bei Marx in seinen späteren Werken von der dialektischen *Methode* die Rede ist, bekommt dieser Begriff eine weitere Bedeutung als Bewußtheit *über die spezifischen Gesetzmäßigkeiten der Denktätigkeit*; als „Denken des Denkens“. Die Denktätigkeit ist zwar Widerspiegelung der objektiven Gesetzmäßigkeiten, aber ihre Gesetzmäßigkeiten fallen nicht einfach mit denen der Gegenstände des Denkens zusammen. So betont Marx viel später, daß das Aufsteigen vom Abstrakten zum Konkreten als besonders für die Entwicklung der wissenschaftlichen Theorien bedeutende Denkbewegung „nur die Art für das Denken ist, sich das Konkrete anzueignen, es als ein geistig Konkretes zu reproduzieren. Kei-

⁵⁷ Ebenda, S. 100.

⁵⁸ Diese Meinung findet sich bei Teodor Oiserman: Die Entstehung der marxistischen Philosophie, Berlin 1980, S. 221.

neswegs aber der Entstehungsprozeß des (objektiven – *M. T.*) Konkreten selbst“.⁵⁹ (Dies habe Hegel nicht erfaßt, der von Denkgesetzen auf Seinsgesetze schloß und daher auf „die Illusion“ ihrer einfachen Identität geriet.) Dieses Problem der Spezifik der Denkbewegung, ihre Abhängigkeit sowohl vom Prozeß der gesellschaftlich-praktischen Aneignung der Gegenstände als auch von den jeweiligen historischen Ent-[315]wicklungsstufen der Gegenstände selbst, dieses komplizierte Problem der materialistisch-dialektischen Methode als Selbstbewußtsein über die Gesetze der Denktätigkeit hat Marx später freilich viel bewußter und konkreter untersucht, vor allem als er um die systematische Darstellung seiner Forschungsergebnisse rang. 1843 sind jedoch bestimmte Fragestellungen in dieser Richtung schon aufgeworfen. Aufmerksam machen möchte ich in diesem Zusammenhang auf seine Überlegungen über eine wissenschaftliche Kritikmethode, welche das Moment der selbstkritischen Prüfung des eigenen methodischen Vorgehens einschließen muß: Marx lehnt eine „vulgäre Kritik“methode ab, welche „überall Widersprüche“ auffinde, sie aber durch abstrakte Entgegensetzung als andere Standpunkte bekämpfe. Eine solche Methode sei *dogmatische* Kritik, die noch „mit ihrem Gegenstand kämpft“.⁶⁰ Marx bezieht sich hierbei auf Edgar Bauers Art, die Verfassung zu kritisieren, indem nur auf das Moment der Entgegensetzung der Gewalten aufmerksam gemacht wird.⁶¹ Dies sei die gleiche Methode, wie die jenes Kampfes gegen den Gedanken der heiligen Dreieinigkeit, welcher durch die (rein logische) Methode der Aufzeigung des Widerspruchs von eins und drei widerlegt werden solle. Das heißt, es wird in abstrakter Manier die logische „Absurdität“ des religiösen Dogmas nachgewiesen, wonach Eins (Gott) zugleich Drei (Gott-Vater, Gott-Sohn, Heiliger Geist) sein soll. Die *wahre* Kritik kann bei solcher Methode nicht stehenbleiben, die bloß das Bewußtseinsphänomen Dreieinigkeitsgedanke logisch analysiert. „Die wahre Kritik dagegen zeigt die innere Genesis der heiligen Dreieinigkeit im menschlichen Gehirn. Sie beschreibt ihren Geburtsakt. So weist die wahrhaft philosophische Kritik der jetzigen Staatsverfassung nicht nur Widersprüche als bestehend [316] auf, sie *erklärt* sie, sie begreift ihre Genesis, ihre Nothwendigkeit. Sie faßt sie in ihrer *eigenthümlichen* Bedeutung. Dieß *Begreifen* besteht aber nicht, wie Hegel meint, darin, die Bestimmungen des logischen Begriffes überall wieder zu erkennen, sondern die eigenthümliche Logik des eigenthümlichen Gegenstandes zu fassen.“⁶² (Aus dieser Passage wird übrigens deutlich, daß Marx den Kampf der Gegensätze, die wirkliche Extreme darstellen, zugleich auch als widerspruchsvolle, historisch sich entfaltende *Einheit* bestimmt.) Es genügt nicht, bei der Analyse der Ungereimtheiten der zu kritisierenden Bewußtseinsphänomene stehenzubleiben, sondern man muß diese verkehrte Art des Denkens aus den historischen Gründen erklären. Zugleich muß sich diese Kritik davor hüten, die vorhandenen und von ihr gebrauchten Kategorien als „Identifikationsschema“ à la Hegel, als Vergleichsmuster, zu benutzen – vielmehr ist der *primäre* Gesichtspunkt stets die Orientierung an der „Logik des Gegenstandes“. Die wahrhaft philosophische und kritische Methode ist also materialistisch fundiert, und dies schließt ein, daß sie *selbstkritisch* ist, sich selbst ständig überprüft. So ist im Prozeß der theoretischen Arbeit stets zu fragen, ob die methodische Vorgehensart und ihr begriffliches Instrumentarium dem angestrebten Zweck adäquat ist: nämlich eben die eigenthümliche Logik des eigenthümlichen Gegenstandes zu erfassen. Ein wesentliches Merkmal eines gründlich arbeitenden Wissenschaftlers ist es, sich stets bewußt seiner Methode zu vergewissern, – auch in dieser Beziehung war die Marxsche Arbeitsweise beispielhaft.

Wir haben den Weg von Marx bis in den Sommer des Jahres 1843 verfolgt und können feststellen, daß er an der Schwelle einer wichtigen neuen Phase seiner weltanschaulichen Auffassungen angelangt ist. Die „Lösung der [317] Zweifel“, in die er sich zu Beginn dieses Jahres

⁵⁹ Karl Marx: Einleitung [zu den „Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie“]. In: MEW, Bd. 42, S. 35.

⁶⁰ Siehe Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In: MEGA, Bd. I/2, S. 100/101.

⁶¹ Siehe: MEGA, Bd. I/2. Apparat, S. 642.

⁶² Ebenda, S. 101.

gestürzt sah, ist in Angriff genommen, und es liegen erste wichtige Ergebnisse einer materialistischen Korrektur des Gesellschaftsbildes vor. Faszinierend an Marx' Arbeitsweise waren dabei solche Merkmale wie das Ringen um eine dialektische Totalitätssicht, die den Zusammenhang der gesellschaftlichen Sphären sowie die komplizierte Dialektik von Wesen und Erscheinung (Schein) zu ergründen sucht, weiterhin die gründliche Aufarbeitung einer Fülle von überliefertem theoretischem Material und zeitgeschichtlicher Erfahrung, eine sehr *systematische*, unter bestimmten ideologischen und problemorientierten Aspekten erfolgende Aufarbeitung. Und vor allem zeigte sich bereits in dieser frühen Phase die verantwortungsbewußte Haltung des jungen Karl Marx, seine theoretische Arbeit stets als politisch-praktische Aufgabe zu entfalten. Das Bündnis von Philosophie und Politik, wodurch die Philosophie nach Marx' Überzeugung allein eine Wahrheit werden kann, erwies sich als ein Grundzug seiner Arbeit.

Für Marx' weitere Entwicklung hat vor allem die Hegelkritik aus dem Jahre 1843 weitreichende Bedeutung gehabt. Die Ansätze zu einer materialistischen Korrektur der Gesellschaftssicht werden in den Monaten Juli und August des gleichen Jahres an einer Fülle historischen Materials überprüft und weiterentwickelt. Nach dem neuesten Stand der Forschung wird eingeschätzt, daß Marx mit den Kreuznacher Heften und den Arbeiten zu den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“ eine neue Phase seiner Arbeiten begann.⁶³ Die durch die historischen Studien vorbereitete vergleichende Analyse der Klassenentwicklung in Frankreich und Deutschland, unter gewisser Einbeziehung Englands und Nordamerikas, ermöglichte es Marx, die Abhängigkeit der bürgerlichen Staatsformen von der Entwicklung der neuen Eigentumsverhältnisse genauer zu er-[318]fassen, besonders aber Einsichten in die Rolle der Arbeiterklasse aus dieser Analyse abzuleiten, wozu freilich seine Bekanntschaft mit der französischen Arbeiterbewegung und der deutschen sozialistischen Exilbewegung in Paris, wo er seit Oktober 1843 weilte, wichtige Anregungen gab. Schon längere Zeit, eigentlich schon seit Frühjahr 1843, war Marx von einer bevorstehenden Revolution in Deutschland überzeugt, wie sein Briefwechsel mit Ruge ausweist. Um so dringender war für ihn das Gewinnen von Erkenntnissen über die gegenwärtigen Klassenstrukturen und -bewegungen und die Erkenntnis des revolutionären geschichtlichen Subjekts. Marx erkannte Ende des Jahres 1843, daß es die Arbeiterklasse sein werde, welche die wahrhaft menschliche, radikale, alle Klassen beseitigende und alle gesellschaftlichen Sphären umwälzende Emanzipation als Selbstbefreiungsakt durchführen werde. Seine eigene theoretische Arbeit stellte er seitdem ganz in den Dienst der weiteren Ausarbeitung dieser Erkenntnis über die moderne Geschichte, und er verstand die neue Theorie als notwendige Waffe für den bewußten Kampf der Arbeiter. Mit dieser Präzisierung des eigenen ideologischen Standorts verändern und erweitern sich die Gegenstände und die Methoden seiner Arbeit. Marx steht im Sommer 1843 auf der Schwelle zur wissenschaftlichen Weltanschauung und beginnt mit der Erarbeitung des historischen und dialektischen Materialismus. Doch damit schlagen wir schon ein neues Kapitel auf. [319]

⁶³ Siehe: MEGA, Bd. I/2, S. 29*.

Literaturverzeichnis

Diese Übersicht kann keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben. Dafür gibt es einen verständlichen Grund: Die Literatur über und zu Marx und Engels ist zu umfangreich. Die folgenden Literaturhinweise sind somit als Anregung zu nehmen für weiterführende Lektüre. Ein Auswahlkriterium war deshalb, daß die hier vorgestellten Bücher in jeder größeren öffentlichen Bibliothek ohne Schwierigkeiten greifbar sein sollten. Wissenschaftliche Spezialliteratur (Promotions- und Habilitationsschriften, Aufsätze aus Fachzeitschriften u. ä.) haben wir bewußt ausgeklammert, ebenso fremdsprachige Originalliteratur. Aus der umfangreichen sowjetischen Literatur sind Schriften aufgeführt, insofern eine deutsche Übersetzung vorliegt. In den Vorbemerkungen sprachen wir davon, daß die Marx-Engels-Forschung noch lange nicht am Ende angekommen ist, daß auch das Begreifen der Entwicklung des Marxismus ein historischer Vorgang ist. Daher sind einige hier verzeichnete ältere Werke, ungeachtet ihrer Bedeutung, die ihnen seinerzeit zukam, heute nur im Zusammenhang mit den neuesten Forschungen auf diesem Gebiet zu sehen. Schließlich haben wir einige Veröffentlichungen ausgewählt, die auf den hier behandelten Zeitraum Bezug haben.

An erster Stelle müssen selbstverständlich die Werke von Marx und Engels selbst stehen. Nun können wir hier nicht alle Schriften aus jener Zeit aufzählen. Es soll daher der Verweis auf die Gesamtausgaben ihrer Werke genügen. Die lange Zeit einzige und vollständigste Sammlung der Werke von Marx und Engels war übrigens die ab 1928 erscheinende erste Werkausgabe in russischer Sprache. Zu gleicher Zeit arbeitete man am Marx-Engels-Institut in [320] Moskau an einer Gesamtausgabe der Marx-Engels-Schriften in den Originalsprachen:

Karl Marx/Friedrich Engels: Historisch-kritische Gesamtausgabe. Werke/Schriften/Briefe im Auftrage des Marx-Engels-Instituts Moskau herausgegeben von David Rjasanow (später von Viktor Adoratski). Als Verlagsorte erschienen Frankfurt a. M. und Berlin (1927-1935)

Seit 1975 erscheint eine neue Gesamtausgabe, die insgesamt aus etwa 100 Bänden bestehen wird:

Karl Marx/Friedrich Engels: Gesamtausgabe (MEGA). Herausgegeben vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der KPdSU und vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der SED, Berlin 1975 ff.

Diese beiden Editionen werden in der wissenschaftlichen Literatur heute gewöhnlich mit den Siglen MEGA¹ und MEGA² gekennzeichnet. In unserer Darstellung haben wir darauf verzichtet, da wir nur aus der MEGA² zitieren. Einzelheiten über die Geschichte der Marx-Engels-Editionen kann man im „Vorwort zur Gesamtausgabe“ in Band 1 der Ersten Abteilung der MEGA² nachlesen, oder – in populärer Form – in:

Heinz Stern/Dieter Wolf: Das große Erbe. Eine historische Reportage um den literarischen Nachlaß von Karl Marx und Friedrich Engels, Berlin 1972.

Karl Marx/Friedrich Engels: Werke (im folgenden MEW). Herausgegeben vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der SED, Berlin 1956 ff.

Soweit innerhalb der MEGA² bereits erschienen, findet man die uns interessierenden Werke in der Ersten Abteilung (Werke, Artikel, Entwürfe) in Band 1 und 2; in der Dritten Abteilung (Briefwechsel) in Band 1; in der Vierten Abteilung (Exzerpte, Notizen, Marginalien) in Band 1 und 2. In den MEW sind diese Arbeiten in den beiden Teilen des Ergänzungsbandes (der Erste Teil erscheint mittler-[321]weile als Band 40) sowie in Band 1 und 27 zu finden. Zwei Einzelausgaben von frühen Marx-Werken seien hier genannt, die sich durch gediegene, auf der MEGA²-Forschung beruhende Einleitungen auszeichnen.

Die Promotion von Karl Marx – Jena 1841. Eine Quellenedition. Eingeleitet und bearbeitet von Eberhard Lange, Ernst-Günther Schmidt, Günter Steiger, Inge Taubert unter Mitwirkung von Bolko Schweinitz, Berlin 1983.

Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe. Mit einer Einleitung und einer Bibliographie der Publikationen von Karl Marx in der „Rheinischen Zeitung“ von Inge Taubert unter Mitwirkung von Jörg Armer, Leipzig 1974.

Über Marx' philosophiehistorische Studien kann man nachlesen in:

Karl Marx/Friedrich Engels. Über Geschichte der Philosophie. Ausgewählte Texte. Ausgewählt und mit einer Einleitung versehen von Gerd Irrlitz und Dieter Lübke, Leipzig 1983.

An dieser Stelle vielleicht noch ein Hinweis. Man sollte sich ruhig der Mühe unterziehen und die Einleitungen zu den Bänden der MEGA² studieren und auch gelegentlich einmal einen Blick in die umfangreichen Apparat-Bände werfen. Und da wir schon einmal die unmittelbare Marx-Engels-Forschung berühren, möchten wir die regelmäßig erscheinenden Editionen erwähnen, in denen sich deren Resultate unmittelbar widerspiegeln:

Marx-Engels-Jahrbuch, Herausgegeben vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der KPdSU und vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der SED, Berlin 1978 ff.

Die Marx-Engels-Jahrbücher enthalten Informationen über neue Forschungsergebnisse, Berichte über den Stand der Arbeit an der MEGA², auch Neuveröffentlichungen von Marx-Engels-Dokumenten bzw. Nachträge zu erschiene[n]en Bänden und auch dokumentarisches Material von Zeitgenossen und Familienangehörigen, das über Leben und Wirken von Marx und Engels Auskunft gibt.

Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der SED. Marx-Engels-Abteilung, Berlin 1977 ff.

Marx-Engels-Forschungsberichte. Herausgegeben im Auftrag des Rektors der Karl-Marx-Universität von Manfred Neuhaus, Leipzig 1981 ff.

Marx und Engels haben sich später wiederholt zu ihrer eigenen Entwicklung und zur zeitgenössischen Geschichte geäußert. Auch Lenin befaßte sich mit Fragen der Herausbildung und der Geschichte der marxistischen Weltanschauung. Einige wichtige Arbeiten in dieser Beziehung sind:

[Friedrich Engels:] Briefe aus London. In: MEW, Bd. 1.

Friedrich Engels: Fortschritte der Sozialreform auf dem Kontinent. In: Ebenda.

Friedrich Engels: Revolution und Konterrevolution in Deutschland. In: MEW, Bd. 8.

Friedrich Engels: Zur Geschichte des Bundes der Kommunisten. In: Ebenda.

Friedrich Engels: Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft. In: MEW, Bd. 19.

Friedrich Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. In: MEW, Bd. 21.

Friedrich Engels: Karl Marx. In: MEW, Bd. 19.

Friedrich Engels: Marx, Heinrich Karl. In: MEW, Bd. 22.

Karl Marx: Zur Kritik der Politischen Ökonomie. Vorwort. In: MEW, Bd. 13.

W. I. Lenin: Die historischen Schicksale der Lehre von Karl Marx. In: Werke, Bd. 18.

[323] W. I. Lenin: Drei Quellen und drei Bestandteile des Marxismus. In: Werke, Bd. 19.

W. I. Lenin: Der Briefwechsel zwischen Marx und Engels. In: Ebenda.

W. I. Lenin: Karl Marx (Kurzer biographischer Abriß mit einer Darstellung des Marxismus). In: Werke, Bd. 21.

Natürlich vermitteln auch die Kampfgefährten, Familienangehörigen und Zeitgenossen wertvolle Informationen über Marx und Engels.

Mohr und General. Erinnerungen an Marx und Engels, Berlin 1983.

Ich erinnere mich gern ... Zeitgenossen über Friedrich Engels, Berlin 1970.

Luise Dornemann: Jenny Marx. Der Weg einer Sozialistin. Berlin 1968.

Robert-Jean Longuet: Karl Marx – mein Urgroßvater, Berlin 1979.

Die biographische Literatur zu Marx und Engels hat Traditionen, die in Franz Mehrings 1918 erschienener berühmter Marx-Biographie ein würdiges Vorbild hat. Noch heute liest man diese mit Gewinn.

Franz Mehring: Karl Marx. Geschichte seines Lebens. In: Gesammelte Schriften, Bd. 3, Berlin 1979.

Maßgebend sind heute die von den beiden Instituten für Marxismus-Leninismus in Moskau und Berlin herausgegebenen wissenschaftlichen Biographien.

Karl Marx. Biographie. Herausgegeben vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der KPdSU, Berlin 1973, 1977.

Karl Marx. Eine Biographie. Von Heinrich Gemkow in Zusammenarbeit mit Oskar Hoffmann sowie Heinz Hümmel, Erich [324] Kundel, Karl Obermann, Horst Ullrich, Gerhard Winkler, Berlin 1967.

Friedrich Engels: Sein Leben und Wirken, Moskau 1973.

Friedrich Engels. Eine Biographie. Herausgegeben vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der SED, Berlin 1970.

Darüber hinaus gibt es eine Reihe älterer und neuerer Biographien:

Karl Marx. Chronik seines Lebens in Einzeldaten. Zusammengestellt vom Marx-Engels-Lenin-Institut Moskau, Moskau 1934.

Auguste Cornu: Karl Marx und Friedrich Engels. Leben und Werk. Erster Band, Berlin 1954, Zweiter Band, Berlin 1962, Dritter Band, Berlin-Weimar 1968.

Karl Marx: Dokumente seines Lebens. 1818-1883. Zusammengestellt und erläutert von Manfred Kliem, Leipzig 1970.

Friedrich Engels: Dokumente seines Lebens. 1820-1895. Zusammengestellt und erläutert von Manfred Kliem, Leipzig 1977.

Heinrich Gemkow: Unser Leben. Eine Biographie über Karl Marx und Friedrich Engels, Berlin 1981.

Karl Marx und Friedrich Engels. Ihr Leben und ihre Zeit, Berlin 1978. (Bild-Biographie)

Speziell über die frühere Entwicklung von Marx und Engels sowie die Herausbildung des Marxismus empfehlen wir die folgenden Bücher:

Bürgerliche Gesellschaft und theoretische Revolution. Zur Entstehung des wissenschaftlichen Sozialismus, Köln 1978.

Geschichte der Dialektik. Von der Entstehung des Marxismus bis zur Leninschen Etappe, Berlin 1974.

Gerhard Harig: Wesen und Entstehung der marxistischen Philosophie, Leipzig 1958.

N. I. Lapin: Der junge Marx im Spiegel der Literatur, Berlin 1965. [325]

N. I. Lapin: Der junge Marx, Berlin 1974.

Georg Mende: Karl Marx' Entwicklung vom revolutionären Demokraten zum Kommunisten, Berlin 1954, 1960.

Heinz Monz: Karl Marx. Grundlagen der Entwicklung zu Leben und Werk, Trier 1973.

Teodor Oiserman: Die Entstehung der marxistischen Philosophie, Berlin 1965, 1980.

I. A. Petschernikowa: Erziehung in der Familie Marx, Berlin 1978.

E. A. Stepanowa: Friedrich Engels. Sein Leben und Werk, Berlin 1958.

Walter Tuchscheerer: Bevor „Das Kapital“ entstand. Die Entstehung der ökonomischen Theorie von Karl Marx, Berlin 1968.

Horst Ullrich: Der junge Engels, Berlin 1961.

W. S. Wygodski: Das Werden der ökonomischen Theorie von Marx und der wissenschaftliche Kommunismus, Berlin 1978.

W. S. Wygodski: Wie „Das Kapital“ entstand, Berlin 1976.

Zur Geschichte der marxistisch-leninistischen Philosophie in Deutschland. Band 1. Von ihren Anfängen bis zur Großen Sozialistischen Oktoberrevolution. Von Matthäus Klein, Erhard Lange, Friedrich Richter, 1. Halbband, Berlin 1969.

Die Literatur zur Zeitgeschichte und zu den theoretischen Quellen des Marxismus ist natürlich selbst ein umfangreiches Gebiet. Auch daraus hier lediglich eine Auswahl, über die zusätzliche Quellen erschlossen werden können.

A. W. Anikin: Ökonomen aus drei Jahrhunderten, Berlin 1974.

Georg Biedermann: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Leipzig/Jena/Berlin 1981.

Helmut Bock: Die Illusion der Freiheit: Deutsche Klassenkämpfe zur Zeit der französischen Julirevolution 1830 bis 1831, Berlin 1980. [326]

Deutsche Geschichte. Band 4. Die bürgerliche Umwälzung von 1789 bis 1871. Herausgegeben vom Zentralinstitut für Geschichte der Akademie der Wissenschaften der DDR, Berlin 1984.

Steffen Dietzsch: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Leipzig/Jena/Berlin 1978.

Joachim Höppner/Waltraud Seidel-Höppner: Von Babeuf bis Blanqui. Französischer Sozialismus und Kommunismus vor Marx, Leipzig 1975.

Illustrierte Geschichte der deutschen Revolution 1848/49, Berlin 1973.

Hans-Peter Jaeck: Die französische-bürgerliche Revolution von 1789 im Frühwerk von Karl Marx (1843-1846), Berlin 1979.

Jürgen Kuczynski: Geschichte des Alltags des deutschen Volkes, Studien 3. 1810-1870, Berlin 1981.

Franz Mehring: Geschichte der deutschen Sozialdemokratie. In: Gesammelte Schriften, Bd. 1 und 2, Berlin 1980.

Karl Obermann: Deutschland 1815-1849, Berlin 1983.

Ingrid Pepperle: Junghegelianische Geschichtsphilosophie und Kunsttheorie, Berlin 1978.

Hans-Jörg Sandkühler: Geschichte, gesellschaftliche Bewegung und Erkenntnisprozeß. Studien zur Dialektik der Theorieentwicklung in der bürgerlichen Gesellschaft, Berlin 1984.

Heinz Schuffenhauer: Johann Gottlieb Fichte, Leipzig/Jena/Berlin 1985.

Werner Schuffenhauer: Feuerbach und der junge Marx. Zur Entstehungsgeschichte der marxistischen Weltanschauung, Berlin 1972.

Martina Thom: Immanuel Kant, Leipzig/Jena/Berlin 1974.

Martina Thom: Marx und Hegel: Karl Marx-Vortrag 1981. Leipziger Universitätsreden. Neue Folge, Heft 61, Leipzig 1982.

Man hat von bürgerlicher und revisionistischer Seite immer wieder versucht, Leben und Werk von Marx und Engels zu verfälschen. Hierzu siehe unter anderem in:

Rolf Bauermann/Karlheinz Geyer/Elmar Julier: Das Elend der „Marxologie“. Eine Auseinandersetzung mit Marx-Engels-Verfälschern, Berlin 1975.

Galina Belkina: Marxismus oder Marxologie. Zur Kritik westdeutscher marxologischer Konzeptionen zur Herausbildung der marxistischen Philosophie, Berlin 1975.

Otto Finger: Philosophie der Revolution. Studie zur Herausbildung der marxistisch-leninistischen Theorie der Revolution als materialistisch-dialektischer Entwicklungstheorie und zur Kritik gegenrevolutionärer Ideologien der Gegenwart, Berlin 1975.

Elmar Julier: Weder modern noch marxistisch. Zur Marx-Interpretation des heutigen Revisionismus, Berlin 1974.

T. I. Oiserman: Der „junge“ Marx im ideologischen Kampf der Gegenwart, Berlin 1976.

Horst Ullrich: Zur Reaktion der bürgerlichen Ideologie auf die Entstehung des Marxismus, Berlin 1976.

Harald Wessel: Marginalien zur MEGA nebst Randglossen über alte und neue „Marxologen“, Berlin 1977.

Abschließend möchten wir auf einige Bücher hinweisen, die über den hier behandelten Gegenstand hinausweisen und in denen die Bedeutung von Marx' und Engels' Werk heute anschaulich hervortritt.

Formationstheorie und Geschichte. Studien zur historischen Untersuchung von Gesellschaftsformationen im Werk von Marx, Engels und Lenin. Herausgegeben von Ernst Engelberg und Wolfgang Küttler, Berlin 1978.

Karl Marx – Philosophie, Wissenschaft, Politik. Redaktion: Hans Jörg Sandkühler und Kurt Bayertz, Köln 1983 (Dialektik 6).

Karl Marx und unsere Zeit – der Kampf um Frieden und sozialen Fortschritt. Internationale Wissenschaftliche Konferenz des Zentralkomitees der Sozialistischen Einheitspartei Deutsch-[328]lands, Berlin, 11. bis 16. April 1983. Reden und Beiträge, Dresden 1983.

Karl Marx und die politische Theorie der Gegenwart, Berlin 1983.

Alfred Kurella: Das Eigene und das Fremde. Beiträge zum sozialistischen Humanismus, Berlin 1981.

Hermann Klenner: Marxismus und Menschenrechte. Studien zur Rechtsphilosophie, Berlin 1982.

Martina Thom: Dr. Karl Marx. Das Werden der neuen Weltanschauung. 1835-1843 – 148

Heinz Heitzer/Wolfgang Küttler: Eine Revolution im Geschichtsdenken. Marx, Engels, Lenin und die Geschichtswissenschaft, Berlin 1983.

T. I. Oiserman: Die Entfremdung als historische Kategorie, Berlin 1965.

Otto Reinhold: Der lebendige Marx, Berlin 1983.

Lucien Sève: Marxismus und Theorie der Persönlichkeit, Berlin 1973.