

Einleitung

Die moderne bürgerliche und revisionistische Philosophie hat ihr Interesse für den „jungen Marx“ entdeckt. Sie fühlt sich berufen, seine geschichtliche Rolle „zu würdigen“, und wirft den orthodoxen Marxisten vor, daß sie den Eigenwert der Frühschriften von Marx nicht anerkennen, daß der „junge Marx“ sie nur in Hinblick auf ein „noch nicht“ oder „beinahe schon“ in der Ausarbeitung seiner reifen Auffassungen interessiere.

Diese „Besorgtheit“ um das theoretische Erbe muß aber bedenklich stimmen, wenn man folgende Bemerkungen dabei liest:

So schreibt Erich Thier, ein Vertreter der evangelischen Richtung, es müsse das Gespräch mit dem „jungen Marx“ weitergeführt werden:

„Sein ‚realer Humanismus‘ ist auf seine Tragfähigkeit hin zu prüfen, damit die aus dem Ostkollektiv Entlassenen nicht ins Bodenlose treten und damit denen, die im Westen keinen Boden unter den Füßen spüren und den Halt bei Marx suchen, hilfreich begegnet werden kann. Der Ernst und der Schmerz dieser Auseinandersetzung muß immer erneut gewagt werden ... Wir sollen wissen, daß Marx noch unversöhnt und gerade darum noch immer bedrohlich unter uns steht.“¹

Mindestens ebenso deutlich läßt sich der Jesuit Gustav A. Wetter zu dieser Frage aus:

Ein nicht geringer Nutzen des genaueren Eingehens auf die philosophischen Frühschriften von Marx soll gerade der sein, die Unähnlichkeit zwischen der offiziellen bolschewistischen Philosophie und dem Marxschen Philosophieren hervortreten zu lassen.“²

Hinter diesem sich als „philosophisch“ ausgehenden Bemühen verbirgt sich also ein handfestes politisches Interesse. Es wird zum Kampf gegen die Weltanschauung der Arbeiterklasse geblasen. Darin sind sich alle jene „Marxinterpreten“ von der extrem-reaktionären bis zur revisionistischen Richtung einig.

Gegenwärtig ist das Hauptanliegen der bürgerlichen „Marxkritiker“ in Westdeutschland, Marx unter besonderer „Berücksichtigung“ seiner Frühschriften in einen Idealisten umzufälschen, um ihn gegen Engels, Lenin und das neuere marxistische Schrifttum auszuspielen. So soll die Einheitlichkeit unserer Weltanschauung und damit ihre Wissenschaftlichkeit gezeugnet werden. Die beliebteste Fälschungsmethode ist dabei die Entstellung des Verhältnisses des Marxismus zu seinen theoretischen Quellen, insbesondere zur klassischen deutschen Philosophie. Dabei ist es wiederum kein Zufall, daß die Stellung zu Hegel und die „Uminterpretation“ von Marx zum „Hegelianer“, verbunden mit einer Verzerrung seines Verhältnisses zum bisherigen Materialismus (besonders Feuerbachs), eine zentrale Rolle spielt.

Es zeigt sich, daß damit schon eine Fälschung in dreifacher Hinsicht vorgenommen wird:

Erstens erschöpfen sich die theoretischen Quellen des Marxismus keineswegs in der klassischen deutschen Philosophie;

zweitens ist der Marxismus niemals als direkte Fortsetzung der idealistischen Linie in der Philosophiegeschichte zu verstehen; er setzt vielmehr die materialistischen Traditionen unter Negierung des Idealismus fort und hebt nur *die* Gedanken der idealistischen Philosophen in sich auf, die wirkliche Erkenntnisse darstellen und damit eigentlich im Gegensatz zu ihrer idealistischen Hülle stehen;

¹ Thier: Das Menschenbild des jungen Marx, Göttingen 1957, S. 5.

² Wetter: Der dialektische Materialismus, Freiburg 1956, S. 39.

Martina Thom: Auseinandersetzung mit westdeutschen bürgerlichen Fälschungen
der Herausbildung und des Inhalts der materialistischen Geschichtsauffassung
in den Frühschriften von Karl Marx – 2

drittens wird die primäre Quelle der marxistischen Philosophie, nämlich die ökonomischen und politischen Zustände der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, einfach unterschlagen. Der Marxismus wird von seiner Klassenbasis, dem Proletariat, losgerissen und damit als ein „System neben anderen“ in der Reihe vieler Systeme der Philosophie behandelt. Sein Wesen als Revolution in der Philosophie, als qualitativ neue Stufe in der Geschichte des Denkens, mit der eine wissenschaftliche Weltanschauung entsteht, soll ihm mit diesem seinem spezifischen Klassencharakter genommen werden.

Diese ideengeschichtliche Betrachtung, die Entstellung der Ursachen und Quellen für die Entstehung des Marxismus ist nur Mittel zum Zweck. Zugleich werden von den bürgerlichen „Marxkennern“, als die sie sich oft gegenseitig bezeichnen, von der ideengeschichtlichen Position aus – man kann sagen – ausschließlich alle Grundlagen der Marxschen Theorie mit falschem Inhalt versehen. Wir werden sehen, daß man das ideengeschichtliche Herangehen der bürgerlichen Ideologen an Fragen der Geschichte der Philosophie nicht einfach als „Unvermögen“, als „Fehler“ bezeichnen kann. Es handelt sich nicht einfach um eine „falsche Erklärungsweise“; das Konstruieren „geistesgeschichtlicher“ Zusammenhänge ist vielmehr in den Händen der bürgerlichen Ideologen eine Waffe der Reaktion geworden, mit deren Hilfe willkürliche „Interpretationen“ vorgenommen werden können.

Diese Arbeit soll dazu beitragen, die Behauptung, Marx sei in seiner Geschichtskonzeption Idealist gewesen, als plumpe Fälschung zu entlarven. Es soll in Richtigstellung des Verhältnisses von Marx zu Hegel und Feuerbach nachgewiesen werden, daß Marx bereits in den Frühschriften, insbesondere in den Hegel-Manuskripten und in den Ökonomisch-philosophischen Manuskripten, seine materialistische Weltanschauung ausarbeitete.

Die westdeutsche bürgerliche Literatur über Marx behauptet, Marx' gesamtes Schaffen sei vom Idealismus getragen, beruft sich aber dabei fast ausschließlich auf die Frühschriften; diese Arbeit soll zeigen, daß von Idealismus bei Marx seit der „Kritik zum Hegelschen Staatsrecht“ keine Rede mehr sein kann.

I. Zur Verfälschung der Bedeutung der Marxschen Jugendschrift „Kritik des Hegelschen Staatsrechts“

1. Zur Entstellung der Ursachen für die Hegel-Kritik von Marx

Hören wir uns zunächst einige „grundsätzliche“ Bemerkungen zum Verhältnis Marx – Hegel an:

„Wenige Denker können sich rühmen, so ungeheuren politischen Einfluß ausgeübt zu haben wie Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). Das geht in erster Linie auf das Wirken seines Schülers Karl Marx zurück, der aus Hegelschen Gedanken eine politische Lehre aufbaute, die noch heute die Welt bewegt.“¹

„So oft er (Karl Marx – M. Th.) gegen Hegel polemisierte, kam er doch nie von ihm los.“²

„Der Übergang von Hegel zu Marx ist als der *Zusammenbruch* des deutschen Idealismus und als sein Scheitern gedeutet worden. Aber wir haben gesehen, daß Marx Hegels Grundprinzip ‚Was vernünftig ist ...‘ etc. zu seinem eigenen gemacht hat und dann daran geht, die Wirklichkeit des Vernünftigen in der faktischen Welt zu suchen. So schreibt er in einem Jugendbrief: ‚Ich ging daran, die Idee in der Wirklichkeit zu suchen‘³, und das heißt, die Wirklichkeit am philosophischen Gedanken zu messen, wobei sich die Diskrepanz zwischen der vollendeten Philosophie und der total unvernünftigen, unphilosophischen Welt für ihn herausstellte. So könnte man das Ergebnis seiner Kritik vielmehr als die *Feststellung des Scheiterns der Wirklichkeit am Idealismus* verstehen.“⁴

Wir wollen auf Einzelheiten dieser Argumente zunächst noch nicht eingehen – eines wird aber aus diesen Zitaten klar ersichtlich: Marx wird als direkter Schüler Hegels hingestellt – aber nicht nur in der Jugend, sondern überhaupt in seinem gesamten Schaffen; nur habe der spätere Marx seinen „Hegelianismus“ mit Materialismus „überdeckt“. Um das „beweisen“ zu können, wird Marx' Verhältnis zu Hegel rein ideengeschichtlich dargestellt.

Es wird zunächst übersehen, daß jede Theorie nur aus den ökonomischen und politischen Verhältnissen ihrer Zeit heraus richtig zu verstehen ist. Für den Marxismus als Weltanschauung mit ganz spezifischem Charakter – mit wissenschaftlichem Charakter – mußten ganz spezifische Verhältnisse zutreffen. Diese besonderen Bedingungen ergeben sich aus dem besonderen Klassencharakter des Proletariats, dessen Weltanschauung der Marxismus ist. Das Proletariat ist die Klasse der kapitalistischen Gesellschaftsordnung, die auf Grund ihrer sozialen Lage (kein Besitz an Produktionsmitteln – Notwendigkeit des Verkaufs der eigenen Arbeitskraft) als einzige im Stande ist, den antagonistischen, auf die Spitze getriebenen Widerspruch zwischen gesellschaftlicher Produktion und privater Aneignungsform zu lösen.

Außerdem muß beachtet werden, daß sich in Deutschland auf Grund der späteren Entwicklung zum Kapitalismus, bedingt durch die feudal-absolutistische Zersplitterung des Landes, einige Besonderheiten ergaben, die dazu führten, daß es das Geburtsland des wissenschaftlichen Sozialismus werden konnte. Während in England und Frankreich die bürgerliche Revolution die Kapitalistenklasse bereits beträchtliche Zeit früher auch zu politischer Macht gebracht hatte, bereitete sich diese Umwälzung in Deutschland erst vor. Die kapitalistische Entwicklung war auch in Deutschland nicht aufzuhalten, aber die deutsche Bourgeoisie trat weit behutsamer mit ihren politischen Forderungen auf und war eher zu Kompromissen bereit, als es in England und Frankreich am Vorabend der bürgerlichen Revolution von Seiten des Bürgertums dieser Länder geschah.

¹ Walter Theimer: Geschichte der politischen Ideen, München 1955, S. 200.

² Ebenda, S. 288.

³ Karl Marx an den Vater Heinrich Marx, 10.11.1837, in: MEW, Bd. 40, S. 8: „Von dem Idealismus, den ich, beiläufig gesagt, mit Kantischem und Fichteschem verglichen und genährt, geriet ich dazu, im Wirklichen selbst die Idee zu suchen.“

⁴ Ludwig Landgrebe: Hegel und Marx, in: Marxismusstudien der Studiengemeinschaft der Evangelischen Akademie, Tübingen 1954, S. 46.

Die deutsche Bourgeoisie hatte allen Grund zu dieser Vorsicht: Unter dem Einfluß der mehr und mehr erstarkenden englischen und französischen Arbeiterbewegung machte das deutsche Proletariat eine beschleunigte Entwicklung in seiner politischen Reife zur Klasse „für sich“ durch. Die Bourgeoisie Deutschlands sah sich sehr bald gezwungen, einen Zweifrontenkrieg zu führen, wollte sie den Kampf um ihre politische Emanzipation aufnehmen. Der Grundwiderspruch Bourgeoisie – Feudaladel in der damaligen Zeit mußte in Deutschland in seiner Lösung wesentlich bestimmt werden durch einen neuen Grundwiderspruch, der sich anbahnte – nämlich zwischen Bourgeoisie und Proletariat. Indem das Proletariat sich aber auf Grund seines antagonistischen sozialen Gegensatzes auf ökonomischem Gebiet politisch von dem Bürgertum zu lösen begann, mußte es sich auch gleichzeitig auf ideologischem Gebiet lösen. Die Ausarbeitung einer eigenen Weltanschauung des Proletariats wurde eine historische Notwendigkeit. Diese Weltanschauung konnte und mußte wissenschaftlichen Charakter haben nicht nur, weil auf Grund des hohen Standes der Produktivkräfte die menschliche Erkenntnis eine ausreichende Entwicklungsstufe erreicht hatte, sondern vor allem deshalb, weil die Arbeiterklasse keine neue Ausbeuterklasse ist, die Interesse am Verschleiern irgendwelcher Zusammenhänge in Natur und Gesellschaft hat, – weil mit der Beseitigung der kapitalistischen Ausbeutung durch das Proletariat jegliche Ausbeutung beseitigt wird.

In der Unterschlagung dieser objektiven Bedingungen für die Herausbildung des Marxismus liegt der Angelpunkt der Fälschung durch die bürgerlichen Ideologen und wird zugleich ihre klassenmäßige Beschränktheit sichtbar.

So mühen sie sich denn auch vergeblich ab, um die Motive für den philosophischen Standpunkt von Marx darzustellen. Erich Thier stellt es in seinem Buch „Das Menschenbild des jungen Marx“ so dar, als hätte Marx aus dem Empfinden der „Unwürdigkeit der Epigonensituation“ heraus einen neuen philosophischen Ausgangspunkt gesucht. Helmut Steinberg, der in einer Broschüre, „Marxismus – Leninismus – Stalinismus (Der geistige Angriff des Ostens)“ unserer Weltanschauung in unverschämter Weise verleumdet, ebenso unseren sozialistischen Aufbau, behauptet, Marx kam zur Politik und zu seinen Auffassungen, um eine „Rolle“ in der Geschichte zu spielen. Max Gustav Lange, Mitarbeiter am Institut für politische Wissenschaften in Westberlin behauptet, indem Marx als Kritiker an der Welt und im Bestreben, sie von ihrer „Unphilosophie“ zu befreien, aufträte, sei er

„trotz aller Unterschiede, die der Stalinist aufzudecken bemüht ist – noch ein echter Junghegelianer.“¹

Marx und Engels hätten den Prozeß der „Entillusionierung, den die junghegelianische Kritik von Strauß bis Stirner durchlaufen habe, mitgemacht:

„Ohne die sich ständig übersteigernde Kritik, die diese Radikalen nacheinander am Christentum, der Religion, der Moralität und Sittlichkeit, der Autorität und Herrschaft üben, kurz an allen Werten, die das Handeln des Einzelnen normieren und dirigieren, ist Marx' Kritik der Ideologie und seine Geschichtsauffassung nicht zu verstehen.“²

Ein solches „Suchen“ nach den Motiven nach der Entstehung des Marxismus ist nicht mit wissenschaftlichem Forschungseifer zu verwechseln – es entspringt vielmehr dem Bemühen, nur alle möglichen „Ursachen“ an den Haaren herbeizuziehen, um der wissenschaftlichen Begründung aus dem Wege zu gehen. Die wissenschaftliche Begründung aber würde gleichbedeutend sein mit der Anerkennung des Marxismus als Theorie der Arbeiterklasse und als objektiv notwendiges Ergebnis der geschichtlichen Entwicklung. Das aber soll ja gerade vermieden werden. Das der Marxismus tatsächlich das Scheitern, den Zusammenbruch des deutschen Idealismus bewirkte – und zwar objektiv notwendig bewirkte auf Grund der gesetzmäßigen Entwicklung, deren Ausdruck er ist –, soll ebenfalls geleugnet werden. Daß Landgrebe dabei z. B. als „Beweis“ für Marx' Abhängigkeit vom Hegelschen Idealismus den Brief an den Vater vom 10.11.1837 heranzieht (siehe Fußnote 3, S. 3), ist geradezu

¹ Marxismus – Leninismus – Stalinismus. Zur Kritik des dialektischen Materialismus, Stuttgart 1955, S. 15.

² Ebenda, S. 16.

symptomatisch für die „Exaktheit“ dieser „Kritiker“ am Marxismus. Dieser Brief des 19-jährigen Marx stammt aus der Zeit seines Studiums in Berlin, da er mit Junghegelianern erst in Berührung kam und mit der Hegelschen Philosophie sich gerade vertraut machte. Er konnte Hegel schon deshalb damals noch gar nicht überwunden haben.¹ Unkenntnis der marxistischen Literatur und bewußte Verdrehung sind hier oft schwer auseinanderzuhalten – es handelt sich aber wohl meistens um beides.

Die Entstehung des Marxismus ist nur zu verstehen im Zusammenhang mit der politischen Haltung, die sein Schöpfer in der damaligen Zeit einnahm. Diese Entstehungsursache teilt der Marxismus mit jeder Theorie. In der Philosophie findet der politische Standpunkt des Philosophen, der wiederum der objektiven Situation entspringt, seine Verallgemeinerung. Subjektive Beweggründe sind niemals letzte Ursache und können allein nichts erklären.

Freilich gehören zu den gesellschaftlichen Bedingungen, die seine Philosophie bestimmen, auch die überlieferten Ideen – aber ihre Verbreitung, ihre Übernahme bzw. Überwindung wird von den praktischen Erfordernissen bestimmt, welche der neuen Theorie zugrunde liegen.

Um die tatsächliche Haltung des „jungen Marx“ und überhaupt des Marxismus zu Hegel richtig darstellen zu können, genügt es also nicht, nur die Begriffe der beiden Denker zu vergleichen, – man muß vielmehr die objektiven Bedingungen, die zur Überwindung Hegels führten, untersuchen.

Marx war durch sein Studium mit junghegelianischen Kreisen in Berührung gekommen. Danach war er bis März 1843 Redakteur der Rheinischen Zeitung, eines oppositionellen liberalen Blattes. In dieser Zeit veröffentlichte er viele Artikel zu politischen und in der letzten Zeit seiner Tätigkeit an der Zeitung auch zu sozialen Fragen. In diesen Artikeln ging er durchweg weit über den Standpunkt des Liberalismus hinaus. Es ist hier nicht der Platz, über Marx' Entwicklung in dieser Zeit ausführlich zu berichten. Es soll aber sein damaliger politischer und philosophischer Standpunkt kurz charakterisiert werden.

Politisch stand Marx auf dem Boden des revolutionären Demokratismus. Das drückt sich vor allem in folgenden Fragen aus:

1. in der Parteinahme für die unterdrückten Massen des Volkes. Marx war noch nicht zur Erkenntnis der geschichtsbildenden Rolle des Proletariats vorgestoßen, wohl aber sah er bereits, wenn auch noch unscharf, die Differenzierung der Gesellschaft in Ausbeuter und Ausgebeutete und erkannte in der Beseitigung dieses Zustandes mehr und mehr die wirkliche revolutionäre Aufgabe.

2. zeigt sich der revolutionäre Demokratismus in der schonungslosen Kritik der bestehenden politischen Zustände – insbesondere des Staates. Dabei richtete Marx nicht nur schlechthin gegen den feudalistischen Staat seine Angriffe, sondern gegen jeglichen Mißbrauch des Staates zu Sonderinteressen. So kritisierte er z. B. den „städtischen Stand“, der die Landtage für seine Privatinteressen zu benutzen suchte. Freilich war seine Auffassung von der Herstellung eines „idealen Staates“ noch idealistisch. Marx hatte damals noch nicht den Klassencharakter des Staates erkannt und konnte diesen auch noch nicht erkennen, da ihm dazu noch die praktischen und auch – wie wir sehen werden – philosophischen Voraussetzungen fehlten.

3. Sein besonderer politischer Standpunkt äußert sich unter anderem auch in der revolutionären Auffassung von der Rolle der Theorie, insbesondere der Philosophie. Diese wurde in ihrer weltverändernden Funktion erkannt. Dabei ging Marx weit über die Haltung seiner „junghegelianischen Freunde“ hinaus. Er erkannte, daß es nicht genügt, bei großen Worten stehenzubleiben. Scharf wandte er sich gegen jegliche Phrasen, insbesondere auch in der Religionskritik. Diese Haltung führte im Zusammenhang mit der weiteren progressiven Entwicklung von Marx und den Rückfall des größten Teiles der Junghegelianer in Konservatismus und Volksfeindlichkeit bereits Ende 1842 und in den theoretischen Auseinandersetzungen der folgenden Zeit zum offenen Bruch.

¹ Zu dem Problem „Gesetze der Vernunft“, welches in diesem Zitat erwähnt wird, siehe 3. Kapitel, 2. Abschnitt.

Marx war niemals Anhänger des bürgerlichen Liberalismus. Der revolutionäre Demokratismus ist keine bürgerliche oppositionelle Strömung – er ist vielmehr eine Vorstufe des proletarischen Klassenstandpunktes. Eine solche Erscheinung war in der damaligen Zeit des noch relativ unentwickelten Proletariats noch möglich und sogar gesetzmäßig.¹ Von diesem Standpunkt aus kann es nur eine progressive Weiterentwicklung geben: zum proletarischen Klassenstandpunkt. Marx hat diesen Schritt konsequent vollzogen (ebenso Engels, dessen Entwicklung wir aber hier nicht berühren können). Wenn Max Gustav Lange behauptet, Marx' Entwicklung vollziehe sich wie bei den Junghegelianern als sich ständig übersteigernder Kritik verschiedener Sphären des gesellschaftlichen Lebens, muß man entschieden widersprechen, ebenso wenn er sagt:

„Im Jahre 1841 betrachtet Marx die ‚politische Partei‘ des Liberalismus als diejenige Richtung, mit der die Philosophie ein Bündnis schließen könne. Das war auch die Ansicht seiner junghegelianischen Freunde. Die Trennung vom Standpunkt des Liberalismus erfolgte erst ein Jahr darauf. Wohl alle Junghegelianer vollzogen damals diesen Schritt, und Marx bildete keine Ausnahme ...“²

Ein Übertragen der Kritik auf die verschiedenen Erscheinungen des gesellschaftlichen Lebens erklärt noch gar nichts, auch nicht die Entstehung der Marxschen Geschichtsauffassung (siehe S. 4) – außerdem bleibt die Kritik der Junghegelianer in ihrer revolutionären Aussage und in ihrer Gründlichkeit schon damals hinter der von Marx zurück. Zum anderen hat sich Marx niemals mit dem bürgerlich-liberalen Standpunkt identifiziert, auch wenn er die liberale Bourgeoisie zeitweilig als Verbündete betrachtete, und zwar in der Periode der Vorbereitung und Durchführung der bürgerlich-demokratischen Revolution in Deutschland (also auch noch 1848). Immer hat Marx aber in dieser Zeit seinen besonderen Standpunkt betont, und indem er die geschichtliche Rolle des Proletariats erkannte, war seine ganze Arbeit darauf gerichtet, eine selbständige Bewegung der Arbeiterklasse entwickeln zu helfen. Insofern bildete Marx schon anfangs durchaus eine Ausnahme, ähnlich wie Engels.

Marx war aber auch in philosophischer Hinsicht eine „Ausnahme“ – sein Verhältnis zu Hegel ist von vornherein kritischer als bei Strauß, Bauer, Stirner u. a. Seiner philosophischen Grundhaltung nach war Marx jedoch damals Idealist. Zeugnis davon geben seine Doktordissertation sowie die Artikel in der Rheinischen Zeitung, in denen er von „Volksgeist“, von der „Idee des idealen Staates“ usw. ausgeht. Der revolutionär-demokratische Standpunkt war auf dieser Stufe noch mit der idealistischen philosophischen Grundhaltung zu vereinbaren, da er selbst noch nicht ausgereift genug war, um in unlöslichen Widerspruch mit der spekulativen Philosophie zu verfallen. Noch waren die geschichtlichen Zusammenhänge für Marx nicht so deutlich, daß ihm sein Idealismus bei ihrer Erforschung ein bewußtes Hindernis wurde.

Aber der Widerspruch zwischen seinen praktisch-politischen Erfahrungen und seiner wesentlich von Hegel bestimmten Grundhaltung deutet sich bereits in seinen frühesten Arbeiten an – wengleich der rationale Kern der Hegelschen Dialektik auch eine progressive Rolle für Marx' damalige Entwicklung spielte. Oft spricht Marx wichtige Erkenntnisse über die gesellschaftlichen Zusammenhänge (z. B. über das Privateigentum, die Rolle des Staates, der Stände) aus, die Ergebnis eines wirklich wissenschaftlichen, d. h. spontan materialistischen und zugleich dialektischen Herangehens sind.

Je stärker diese echten Einsichten such ihm aufdrängten, um so haltloser erschien ihm der Hegelsche Standpunkt. Zugleich konnte sich seine politische Haltung nur dann konsequent und weiter progressiv gestalten, d. h. sich dem proletarischen Standpunkt nähern, wenn er eine wissenschaftliche weltanschauliche Untermauerung dafür fand.

¹ Diese Frage kann im Rahmen dieser Arbeit nicht untersucht werden. Es müßte dabei aber mit beachtet werden, daß für die Entstehung eines revolutionär-demokratischen Standpunktes auch eine Rolle spielen kann, daß die Schöpfer der neuen Weltanschauung aus einer Klasse stammen mußten, welche die Möglichkeit zu einer umfassenden Bildung hatten.

² Max Gustav Lange: Marxismus – Leninismus – Stalinismus, a. a. O., S. 19.

Vor allem gab es für Marx vom Klassenstandpunkt her keine Schranke für eine wissenschaftliche Welterkenntnis. Freilich war dieser Klassenstandpunkt noch unprofiliert – er war aber bereits als Bekenntnis für die unterdrückten Massen, als Kampfansage gegen soziales Unrecht und politische Unterdrückung formuliert. Diese konsequent durchgeführte revolutionäre Parteilichkeit war es, die ihn bis zur materialistischen Welt- und insbesondere Geschichtsauffassung herauf führte. Sie sollte ihn im Verein mit der zu erwerbenden wissenschaftlichen Philosophie in Kürze bis zur Erkenntnis der geschichtlichen Rolle des Proletariats führen. Marx befand sich jetzt an der Schwelle einer neuen Etappe seiner Entwicklung, deren Überschreiten ihn mit Riesenschritten voranbringen mußte.

Es wäre einseitig und würde die Bedeutung dieses Schrittes in keiner Weise erfassen, würde man diesen Übergang nur als subjektive Angelegenheit von Karl Marx sehen. Mit der Herausbildung der wissenschaftlichen Philosophie wurde die Geburtsstunde des wissenschaftlichen Sozialismus unmittelbar vorbereitet – die Revolution im Denken der Menschheit wurde eingeleitet. Das konnte nur unter Überwindung der bürgerlichen Philosophie in ihrer höchsten Form, dem Hegelschen System, geschehen. Marx hat nicht einfach, wie das von manchen bürgerlichen „Marxinterpreten“ behauptet wird, die Hegelkritik Feuerbachs übernommen. Er geht sowohl in der Wahl des Gegenstandes seiner ersten grundlegenden Kritik (Hegels „Grundrisse der Philosophie des Rechts“) als auch in inhaltlicher Beziehung weit über Feuerbach hinaus. Daß Marx die Hegelkritik nicht abstrakt übt, wie Feuerbach, sondern sie anhand des konkreten Gebietes des Staates und des Rechts durchführt, hat seine Ursachen in der unterschiedlichen Klassenposition von Marx und Feuerbach.¹

An der Überwindung des Hegelianismus gerade auf gesellschaftlichem Gebiet ist vor allem dreierlei bedeutsam:

1. Für Marx ist diese philosophische Aufgabe zugleich eine praktische, aus dem politischen Kampf heraus erwachsen. In den Klassenkämpfen der damaligen Zeit ging es vor allem um die politische Machtergreifung der Bourgeoisie in Deutschland. Dabei spielte die Stellung zum Staat eine zentrale Rolle. An dieser Frage entzündeten sich die Auseinandersetzungen zwischen Bourgeoisie und feudalen Kreisen. Selbstredend konnte das Proletariat an diesem Problem nicht vorbeigehen. Selbst noch nicht zu einer eigenen Partei formiert, war es an dem Zusammenhang mit der Bourgeoisie in gewisser Hinsicht interessiert – soweit damit die Entwicklung in Deutschland beschleunigt werden konnte. Zugleich aber mußte das Proletariat sich einen eigenen Standpunkt zu dieser brennenden gesellschaftlichen Frage erarbeiten. Wenn Marx zu Beginn seiner Arbeit an der „Kritik des Hegelschen Staatsrechts“ auch noch nicht die Rolle des Proletariats erkannt hatte, so sprach er doch von seinem revolutionären Demokratismus aus die praktischen Forderungen der revolutionären Bewegung auch der Arbeiterklasse und sogar *vor allem* der Arbeiterklasse aus, wenn er die Untersuchung der Rolle der politischen Macht in revolutionärer Weise in Angriff nahm.

2. Marx wendet damit den Materialismus auf die Gesellschaft an. Er setzt einerseits die materialistische Linie in der Philosophiegeschichte fort – andererseits aber zugleich auf einer neuen, höheren Stufe, indem er die gesellschaftlichen Prozesse materialistisch erklärt. Damit unterscheidet sich der marxistische Materialismus grundlegend vom vormarxistischen (auch vom Feuerbachschen) Materialismus. Die tiefste Ursache ist auch hier der unterschiedliche gesellschaftliche Standpunkt – selbstverständlich im Zusammenhang mit dem Entwicklungsstand der Gesellschaft überhaupt gesehen!

3. Indem Marx aber eine materialistische Erklärung der gesellschaftlichen Zusammenhänge gab, konnte er sich nicht einfach des alten mechanischen Materialismus bedienen. Die neue Weltanschauung mußte in all ihren Zügen wissenschaftlich ausgearbeitet, sie mußte mit der Dialektik verbunden werden. Deshalb wäre es auch falsch und unmöglich gewesen, die bisherigen Erkenntnisse auch idealistischer Philosophen, wie Hegel einer war, einfach zu ignorieren. Damit soll nicht gesagt werden, daß der mechanische Materialismus keinerlei dialektische Elemente enthielt – er war in vielen Zügen, insbesondere in seine Grundlage spontan dialektisch; eine weitgehende Ausarbeitung der Dialektik

¹ Siehe auch 2. Kapitel.

fand Marx aber bei Hegel vor, wenn auch durch den Idealismus verdorben. Marx mußte Hegel kritisieren, indem er dessen Idealismus und überhaupt jeden Idealismus radikal verwarf und die rationalen Elemente, die Erkenntnisse dialektischer Gesetze, ihrer abstrakten Form entkleidete und sie „vom Kopf auf die Füße“ stellte. Auch diese rationalen Elemente Hegels konnten, wie wir sehen werden, nicht einfach unbesehen übernommen werden, sondern sie wurden kritisch verarbeitet.

Freilich ist mit der Kritik des Hegelschen Staatsrechts die Überwindung des Hegelianismus und damit jeglicher spekulativer Philosophie nicht in allen Fragen abgeschlossen – wohl aber der Grundlage nach. Viele Fragen wurden von Marx später weiterentwickelt und allseitiger begründet. Da viele falsche Darstellungen des Verhältnisses von Marx und Hegel sich auf die Kritik des Hegelschen Staatsrechts berufen, soll darauf besonders eingegangen werden – zumal sich hier der philosophische Ausgangspunkt der neuen Weltanschauung deutlich kennzeichnen läßt, von dem aus Marx seine Theorie weiterentwickelt.

2. Die Entstellung der Marxschen Staatsauffassung in der „Kritik des Hegelschen Staatsrechts“ als „hegelianisch“ – eine Entstellung in der Grundfrage der Philosophie

Ein Hauptanliegen der bürgerlichen Marx-„Kritik“ ist es, die Kritik des Marxismus an Hegel als Kritik eines „Neuhegelianismus“ an Hegel – also auf der im Wesen gleichen idealistischen Grundposition beruhend – darzustellen.

In seinem bereits erwähnten Buch schreibt Lange zu diesem Thema folgendes:

„Wenn Marx 1843 fordert, der ‚politische Staat‘ habe in der ‚wahren Demokratie‘ unterzugehen, damit die besondere und allgemeine Existenz des Menschen eine Einheit bilden könnten, so bekennt er sich zur idealen Verwirklichung des Hegelschen Staatsgedankens ... An dieser Staatsidee hält Marx immer fest.“¹

Lange beruft sich dabei auf den Paragraphen 260 der Hegelschen Rechtsphilosophie, und zwar auf den folgenden Satz:

„Das Prinzip der modernen Staaten hat diese ungeheure Stärke und Tiefe, das Prinzip der Subjektivität sich zum *selbständigen Extreme* der persönlichen Besonderheit vollenden zu lassen und zugleich es in die *substantielle Einheit zurückzuführen* und so in ihm selbst diese zu erhalten.“²

Daraus, daß Hegel ebenso wie Marx von Identität des Allgemeininteresses mit dem Einzelinteresse und von Verkörperung der Freiheit als Attribute des idealen Staates spreche, schließt Lange weiter:

„Wie schon erwähnt, lehnt Marx nicht die Staatsidee Hegels ab; es bleibt zeitlebens sein Ziel, das ‚System der Sonderinteressen‘ (bürgerliche Gesellschaft) mit dem ‚System der allgemeinen Interessen‘ (Staat) zur Identität zu bringen. Marx' Kritik richtet sich primär gegen Hegels Versuch, die gedankliche Konstruktion der idealen Gemeinschaft, den Staat als höchstes Dasein der Freiheit in die empirische Wirklichkeit (das absolutistische Preußen) hineinzudeuten. Er fordert dagegen, den Staat als soziologische Gegebenheit, als die ausgebildete Form des gesellschaftlichen Lebens der Menschen zu betrachten.“³

Lange geht zwar in dem zuletzt zitierten Satz auf die Umkehrung Hegels durch Marx ein; das ist ihm aber keine wichtige Frage, keine wirkliche Umkehrung, denn an seiner Feststellung, Marx' Staatsauffassung sei von Hegel übernommen, ändert er deshalb nichts.

Im Grunde geht Lange folgendermaßen vor: Er stellt fest, daß Hegel im Staat die Verkörperung des Allgemeininteresses, der Freiheit usw. sieht. Diese Begriffe Hegels werden aber von Lange nicht näher untersucht. Marx spricht ebenfalls vom „Reich der Freiheit“, vom Zusammenfallen des

¹ Max Gustav Lange, *Marxismus – Leninismus – Stalinismus*, a. a. O., S. 21.

² Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin 1956, S. 215.

³ Max Gustav Lange, *Marxismus – Leninismus – Stalinismus*, a. a. O., S. 27.

Allgemeininteresses mit dem Sonderinteresse, wenn er von der kommunistischen Gesellschaft spricht. Aber auch diese Begriffe untersucht Lange nicht näher. Das, worin Marx und Hegel sich nach Lange unterscheiden, in ihrer Staatsauffassung, ist, daß Hegel den idealen Staat bereits verwirklicht sieht, Marx ihn aber für die Zukunft erhofft. Nachdem Lange aus der Differenz zwischen Marx und Hegel in dieser Frage nun nur einen Streit um den Zeitpunkt der Verwirklichung der Staatsidee gemacht hat, kann er getrost von diesem unerheblichen Unterschied abstrahieren und den „Hegelianismus“ von Marx in dieser Frage behaupten. Lange will nicht sehen, daß hinter diesem „Zeitunterschied“ sich ein viel wichtigerer und tieferer, der eigentliche Unterschied zwischen Marx und Hegel verbirgt: Der Unterschied in ihrer verschiedenen politischen Haltung und in dem sich daraus ergebenden unversöhnlichen Gegensatz in der Grundfrage der Philosophie.

Wir werden aber sehen, daß gerade aus diesem Gegensatz sich eine völlig verschiedene Staatsauffassung ergibt. Sinn dieser Verfälschung der marxistischen Staatsauffassung ist, dem Marxismus ein spekulatives Vorgehen zu unterschieben, um damit seinen „Idealismus“ und seine „Unwissenschaftlichkeit“ zu konstruieren. Daß das den bürgerlichen Ideologen gerade in der Staatstheorie ein ureigenstes Anliegen ist, wird „aus politischen Gründen“ nur zu verständlich.

Dahrendorf behauptet übrigens Ähnliches:

„Die Abgeschlossenheit der Geschichte für Hegel, die Vorhersage ihres Endes bei Marx unterscheidet beide Denker nicht nur graduell, wie die unterschiedliche Grundlage der Dialektik, sondern wesentlich.“^{1; 2}

Man muß also zwei Fragen klar unterscheiden:

1. Die Frage nach der *Ursache* des Staates, nach dem Grund seiner Existenz – das berührt die Grundfrage der Philosophie direkt.
2. Die Frage nach der Rolle und Funktion, also nach den inhaltlichen Bestimmungen des Staates – bzw. des „idealen Staates“. Diese Frage aber muß aus der ersten Frage *abgeleitet* werden, denn die konkrete Bestimmung eines philosophischen bzw. auch eines politischen Begriffes ist nur verständlich aus der philosophischen Grundhaltung heraus. Das die philosophische Grundhaltung wiederum in engstem Verhältnis steht zur gesellschaftlich-politischen Rolle, die das entsprechende philosophische System spielt, wird sich in folgendem erweisen.

Zunächst zur Umkehrung Hegels:

Marx weist in seinem Manuskript zur Kritik des Hegelschen Staatsrechts nach, daß Hegel die Wirklichkeit auf den Kopf stellt, wenn er von der „Idee“ des Staates ausgeht und dessen Vermittlung über Familie und Gesellschaft nur als Vermittlung mit sich selbst auffaßt. In Wirklichkeit sind alle Erscheinungen der Gesellschaft, die Hegel in abstrakte Kategorien verwandelt, wie Staat, Gesetz, Verfassung usw., Produkte einer historischen Entwicklung, Produkte ganz bestimmter gesellschaftlicher Verhältnisse. Der Staat wird nicht als Tat der Menge, sondern als Tat einer Idee aufgefaßt, die von der Menge unterschieden ist. Statt zu zeigen, wie Familie und bürgerliche Gesellschaft sich selbst zum Staat machen, macht Hegel aus der Entstehung des Staates ein Mysterium; der Lebenslauf des Staates ist ihm nicht der Lebenslauf der Gesellschaft, sondern einer abstrakten, über den Menschen schwebenden Idee. Marx kehrt aber zugleich mit der Verwerfung des idealistischen Ausgangspunktes die Dialektik um und macht sie zu einer wissenschaftlichen Methode der Untersuchung der Zusammenhänge. Er zeigt an vielen Beispielen, wie sich der Widerspruch zwischen Hegelschem System und seiner Methode einerseits auswirkt – wie aber andererseits die Dialektik in der vorliegenden

¹ Ralf Dahrendorf: Marx in Perspektive. Die Idee des Gerechten im Denken von Karl Marx, Hannover 1952, S. 165.

² Ob Marx überhaupt einen Endzustand annimmt, wird im 2. Kapitel, 4. Abschnitt dargelegt. Was die „unterschiedliche Grundlage der Dialektik“ betrifft, so versteht D. damit nicht den Gegensatz Idealismus – Materialismus; er versucht ebenfalls wie seine „Mitschreiber“ gegen den Marxismus, für Marx einen Materialismus im „eigentlichen Sinne“ zu leugnen. Siehe dazu 2. Kapitel.

spekulativen Form dem Hegelschen System entspricht. Marx spottet über die Armut der Hegelschen Entwicklungen, soweit nicht das spekulative Moment beiseite gelassen wird:

„Der Übergang der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft in den politischen Staat ist also der, daß der Geist jener Sphären, der *an sich* der Staatsgeist ist, sich nun auch als solcher zu sich verhält und als ihr Inneres sich *wirklich* ist. Der Übergang wird also nicht aus dem *besondern* Wesen der Familie etc. und dem *besondern* Wesen des Staats, sondern aus dem *allgemeinen* Verhältnis von *Notwendigkeit* und *Freiheit* hergeleitet. Es ist ganz derselbe Übergang, der in der Logik aus der Sphäre des Wesens in die Sphäre des Begriffs bewerkstelligt wird. Derselbe Übergang wird in der Naturphilosophie aus der unorganischen Natur in das Leben gemacht. 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.“¹

„Das einzige Interesse ist, ‚die Idee‘ schlechthin, die ‚logische Idee‘ in jedem Element, sei es des Staates, sei es der Natur, wiederzufinden, und die wirklichen Subjekte, wie hier die ‚politische Verfassung‘, werden zu ihren bloßen *Namen*, so daß nur der Schein eines wirklichen Erkennens vorhanden ist. Sie sind und bleiben unbegriffene, weil nicht in ihrem spezifischen Wesen begriffene Bestimmungen.“²

Marx zeigt, wie der Mystizismus Hegels sich auch in seiner Sprache auswirkt – wie er zum Beispiel durch bestimmte Redewendungen den Schein einer logischen Ableitung herstellt, obgleich die Vermittlungen fehlen.

„Es ist aber keine Brücke geschlagen, *wodurch man aus der allgemeinen Idee des Organismus zu der bestimmten Idee des Staatsorganismus oder der politischen Verfassung käme*, und es wird in Ewigkeit keine solche Brücke geschlagen werden können.“³

Dort, wo Hegel wirkliche Entwicklungen gibt, liegen sie nicht im Subjekt (in der Idee), sondern im Prädikat (in den konkreten Erscheinungen). Das ist ganz natürlich, da die „Idee an sich“ ein leeres Prinzip ist, dessen „Entwicklung“ im wesentlichen nur im immer anders und stärker in Erscheinung treten liegt und nicht ihr Wesen betrifft. Soweit Hegel von der Spekulation ausgeht, ist seine „Entwicklung“ eine Tautologie – soweit er aber vom empirischen Material ausgeht, trägt seine Entwicklung den Charakter einer echten Konkretion.

Marx setzt sich besonders mit Hegels Darstellung über die konstitutionelle Monarchie als idealer Staatsform – als höchster Ausdruck der Staatsidee – auseinander. Hegel begeht in seinem Bemühen, seinen konservativen Standpunkt philosophisch zu rechtfertigen, einen zweifachen Fehler:

Er nimmt zum Subjekt das eigentliche Prädikat – also nicht den Menschen, sondern von ihm künstlich abgetrennten sozialen Qualitäten, die Staatsgeschäfte – d. h. also, er geht von seinem Begriffsidealismus aus. Zugleich aber trennt er das „Subjekt“ Staat vom „Objekt“ Gesellschaft und setzt Staat und Gesellschaft absolut gegeneinander. Dann konstruiert er eine materielle Verkörperung in der Person des Monarchen. Hegel trennt somit das Allgemeine aus dem Besonderen heraus und setzt es ihm entgegen:

„Es ist dies der Dualismus, daß Hegel das Allgemeine nicht als das wirkliche Wesen des Wirklich-Endlichen, d. i. Existierenden, Bestimmten betrachtet ...“⁴

Dieser „Grundmangel der Hegelschen Entwicklung“ rührt daher, daß es Hegel darum zu tun ist, den Monarchen als den wirklichen ‚Gottmenschen‘, als die *wirkliche Verkörperung* der Idee darzustellen.“⁵

¹ MEW, Bd. 1, Berlin 1956, S. 208/209.

² Ebenda, S. 210/211.

³ Ebenda, S. 212/213.

⁴ Ebenda, S. 224/225.

⁵ Ebenda, S. 225.

Auch am Beispiel der Verfassung zeigt Marx, wie Hegel durch seine idealistischen Ausgangspositionen gezwungen ist, der Dialektik Gewalt anzutun, wie sein Entwicklungsgedanken zugleich ärmer ist als die wirkliche Entwicklung – ja wie er im Kern sogar durch das idealistische System und die politische Haltung vernichtet wird. Nach Hegel bleibt das Wesen der Verfassung konstant und unveränderlich, sie kennt keine revolutionäre Entwicklung. Hegel sieht zwar, daß der Schein (die Regierungspraxis) mit dem Wesen (d. h. den Phrasen) der Verfassung in Kollision geraten kann – er sieht hier einen echten Widerspruch –, aber er löst ihn nicht revolutionär, sondern kompromißlerisch, indem er den Gedanken einer allmählichen Veränderung zur Annäherung des Scheins an das Wesen vertritt. Marx kritisiert ihn:

„Die Kategorien des *allmählichen* Überganges ist erstens historisch falsch, und zweitens erklärt sie nichts.“¹

Die Verfassung muß Ausdruck des Volkswillens sein und deshalb auf revolutionärem Wege geändert werden. Marx' Begriff des Übergangs ist revolutionär, auf die Gesellschaft angewendet bedeutet er Revolution. Er betrifft auch eine qualitative Veränderung des *Wesens* – ein wirkliches Negieren der alten Grundlage. Anders bei Hegel. Sein objektiver Idealismus läßt eine solche echte Erkenntnis des Charakters des Übergangs nicht zu. Die Idee, das Wesen bleiben in ihren grundlegenden Bestimmungen.

Soweit zur Überwindung des Hegelschen Idealismus unter Umkehrung der Dialektik durch Marx in der „Kritik des Hegelschen Staatsrechts“. Die Antwort auf die erste Frage nach der Ursache des Staates lautet also zunächst allgemein: Bei Hegel ist der Staat Resultat der Idee – bei Marx ist er Resultat der gesellschaftlichen Beziehungen der Menschen. Es ist selbstverständlich, daß die unterschiedlich beantwortete Frage nach der Grundlage des Staates von entscheidendem Einfluß auf die weitere Konkretisierung der Staatsauffassung sein muß.

Marx bestimmt zunächst näher, was unter den Grundlagen des Staates materialistisch zu verstehen ist. (Freilich ist die Begründung noch nicht in Allem ausgebaut.) Er gelangt dabei zur Rolle des Privateigentums des Besitzes für die Formen des gesellschaftlichen Zusammenlebens. Marx unterscheidet zwei Hauptformen des Staates: den politischen und den unpolitischen. Der politische Staat ist die abstrakte Staatsform – d. h. eine Staatsform, die nur den Schein eines allgemeinen Interesses hat, ansonsten aber der Gesellschaft als formales, abstraktes Gebilde gegenübersteht. Diese Trennung in staatliche und bürgerliche Sphären geht durch jedes Individuum hindurch. (Vergleiche „Zur Judenfrage“) Eine Ausnahme bilden die arbeitenden, aber besitzlosen Klassen. Innerhalb des abstrakten Staates hat die Republik die Stelle der Demokratie inne – aber sie ist noch nicht die wahre Demokratie, sie ist erst der Schein, die Illusion der wahren Demokratie. Monarchie und Republik (feudaler und bürgerlicher Staat) sind also beide politische Staatsformen. Zur wahren Demokratie, zum unpolitischen Staat stehen sie als zu einem gewaltigen qualitativen Unterschied. Innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft spielt der Besitz eine entscheidende Rolle:

„Innerhalb der Gesellschaft selbst aber bildete sich der Unterschied aus in beweglichen, nicht festen Kreisen, deren Prinzip die *Willkür* ist. *Geld* und *Bildung* sind die Hauptkriterien ... 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

In anderen Arbeiten, die Marx ungefähr zur gleichen Zeit schrieb, hat er diese Fragen weiterentwickelt, so z. B. in dem Artikel „Zur Judenfrage“, indem er die Lehre von der politischen und menschlichen Emanzipation ausarbeitet, den Keim der Lehre von der proletarischen Revolution im Gegensatz zur bürgerlichen.

¹ Ebenda, S. 259.

² Ebenda, S. 284.

Wenn Marx in dieser Arbeit auch noch nicht den Staat in seiner Klassenfunktion voll erkennt – er hat noch die Funktion der Verkörperung der Illusion des Allgemeininteresses –, so ist doch in der Erkenntnis des Privateigentums der richtige Ansatzpunkt gefunden. Marx sieht also im gegenwärtigen (bürgerlichen) Staat die Beschränkung einer allgemeinen Interessenvertretung und Freiheit durch den Besitz. Ganz davon ausgenommen sind die untersten Schichten. In seinen späteren Arbeiten zeigt Marx, daß die wirkliche Freiheit und ein echtes Allgemeininteresse darin besteht, das Privateigentum aufzuheben und wahrhaft gesellschaftliche Verhältnisse herzustellen. Er zeigt, daß das Proletariat die Klasse ist, welche durch ihre eigene Emanzipation die Menschheit von jeglicher Form der Ausbeutung befreien wird. Die Begriffe Freiheit und Allgemeininteresse sind also bei Marx durch den konkreten materialistischen Ausgangspunkt auch mit konkretem Inhalt erfüllt.

Hegels Auffassung vom Staat ist wesentlich von seinem Konservatismus bestimmt. Der Staat ist für ihn geheiligt – er ist Ausdruck der Idee und verkörpert die Moral, die Gesetzlichkeit usw. Die wirklichen Gegensätze zwischen Staat und Volk versucht er dem Volk zur Last zu legen oder zu verschleiern. Das zeigt sich besonders in seiner Interpretation der Stände als Vermittler zwischen Volk und Regierung. Marx hält Hegel in diesem Zusammenhang entgegen – und hierin zeigt sich wieder der materialistische revolutionäre Charakter der marxistischen Dialektik:

„Hegels Hauptfehler besteht darin, daß er *den Widerspruch der Erscheinung als Einheit im Wesen, in der Idee* faßt, während er allerdings ein Tieferes zu seinem Wesen hat, nämlich einen *wesentlichen Widerspruch* ...“¹

„Wirkliche Extreme können nicht miteinander vermittelt werden, eben weil sie wirkliche Extreme sind. Aber sie bedürfen auch keiner Vermittlung, denn sie sind entgegengesetzten Wesens.“²

Hegel aber bemüht sich, das Volk so zuzubereiten, wie es zubereitet werden muß, um keinen unterschiedenen Charakter zu haben.

Was Hegel somit unter Freiheit versteht, ist Untertanenfreiheit, nicht aber Freiheit von den drückenden sozialen Verhältnissen. Freiheit ist ihm Einsicht in die Notwendigkeit mit der Wendung, daß er das feudalistisch-absolutistische Preußen als Endstadium, als *notwendiges* Endstadium der staatlichen Entwicklung feiert –, nicht aber Einsicht in die wirkliche Notwendigkeit der revolutionären Veränderung der Welt.

Das Allgemeininteresse ist für ihn nicht das Interesse der Allgemeinheit als Volk, sondern einer abstrakten Allgemeinheit, die ihre Verkörperung im Fürsten findet.

Es ist eine grobe Fälschung, diese Auffassung der marxistischen zu unterschreiben. Was vom Marxismus von Hegel übernommen werden konnte, liegt nicht auf diesem Gebiet. Entsprechend dem direkten Gegensatz in der politischen und philosophischen Grundposition ist der Marxismus auch in der Staatsauffassung Hegel entgegengesetzt. Der Keim zur wissenschaftlichen Staatstheorie ist bereits in der „Kritik zum Hegelschen Staatsrecht“ enthalten.

Natürlich ist dieses Manuskript von Marx noch kein reifes Werk – es trägt in mancher Beziehung noch den Stempel der überwundenen philosophischen Haltung. Aber das nimmt ihm nicht seinen Charakter als materialistisches Werk. So wird die Entwicklung der Gesellschaft bereits so untersucht, wie sie sich tatsächlich vollzieht, empirisch und nicht spekulativ. Die Rolle der Ökonomie wird betont – wenn auch noch nicht exakt begründet. Aber es gibt in verschiedenen Formulierungen noch idealistische Elemente – obgleich auch hier der Inhalt bereits vom Materialismus bestimmt wird. Das trifft für den Begriff des Gattungswesens des Menschen zu³, aber auch für solche Formulierungen, wie „vernünftige Entwicklung“, „Vernunft in der Geschichte“ usw. Das es sich bei letzterem um nichts

¹ Ebenda, S. 295/296.

² Ebenda, S. 292.

³ Siehe dazu 2. Kapitel, 3. Abschnitt.

anderes als um eine Umschreibung des Begriffes der objektiven Gesetzmäßigkeit handelt, beweist die eindeutige Formulierung des Materialismus durch Marx an vielen Stellen seiner Frühschriften, beweist sein Ausgehen vom Primat und von der Selbstbewegung der Materie.¹

Es bleibt uns in diesem Zusammenhang noch eine Aufgabe: die unverschämten Verleumdungen Theimers zurückzuweisen, der behauptet, „verblüffende Parallelen“ zwischen der Gesellschaftsauffassung von Marx und Hegel gefunden zu haben, Marx den Vorwurf macht, daß er nicht selbst den Urheber seiner Grundthesen nenne und mit der Kritik der Rechtsphilosophie vor den Stellen, die er angeblich von Hegel übernommen hat, abbreche.² Nun scheint Theimer die „Kritik des Hegelschen Staatsrechts“ gar nicht zu kennen, denn Marx bricht nicht vor den von Theimer als Beweis angeführten Paragraphen 241 bis 246 ab, sondern die uns erhalten gebliebenen Manuskriptseiten von Marx beinhalten die Kritik der Paragraphen 262 bis 313. Aber Herr Theimer nimmt es nicht so genau. So liest er auch konsequent über die vielen Stellen hinweg, wo Marx die wirklichen Verdienste Hegels betont. Die von ihm aus Hegels „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ angeführten „Beweisstellen“ wählt er so aus, daß er die Stellen wegläßt, in denen Hegels Konservatismus zu offensichtlich zu Tage treten würde. Indem Hegel in allgemeiner Form die Verelendung eines Teils der bürgerlichen Gesellschaft schildert, soll er angeblich nach Theimer bereits die Verelendungstheorie von Marx in einer Weise vorweggenommen haben, die seine Sätze ebensogut im Kommunistischen Manifest stehen könnten.

Es stört Theimer nicht, daß Marx in Gegensatz zu Hegel die Ursachen der Armut wirklich wissenschaftlich erklärt und nicht nur konstatiert, daß es Armut gibt. Da müßten viele Denker vor Hegel schon Marxisten gewesen sein. Marx hat niemals geleugnet, daß es bei Hegel auch Erkenntnisse über bestimmte gesellschaftliche Erscheinungen gibt; aber Hegel erklärt keine einzige Frage der Gesellschaft wissenschaftlich, und er kann dies auf Grund seiner gesellschaftlichen Stellung und seiner philosophischen Haltung auch nicht.

Theimer versteigt sich angesichts des „Sozialkritikers großen Stils“ und „scharfblickenden Volkswirt“ Hegel zu der Frage: „Wer ist der wahre Urheber der Marxschen Theorie?“ – und schämt sich nicht zu behaupten, Marx’ „Kapital“ und Lenins „Der Imperialismus als höchstes Stadium des Kapitalismus“ sei von Hegel bereits in großen Zügen umrissen worden (letzteres deshalb, da Hegel einige Worte zur Kolonialpolitik gesagt hat)!

Der Zweck dieses Manövers ist nur zu offensichtlich: Der Marxismus soll als Plagiat an Hegel diffamiert und damit seiner besonderen historischen und wissenschaftlichen Bedeutung beraubt werden. Doch hier ist der Wunsch der Vater des Gedankens.

Wenngleich Hegel die gesellschaftlichen Zusammenhänge nicht erkennen konnte, steht er doch auch auf diesem Gebiet weit über Theimer und seinen Mitstreitern gegen den Marxismus. Das erklärt sich aus dem durch und durch reaktionären Charakter des Imperialismus, dessen Ideologen diese Leute sind. Was Theimer selbst uns an eigenen Gedanken über die Gesellschaft anzubieten hat, zeigen seine Erklärung des Krieges aus der „Raubtierseite der menschlichen Natur“ und folgende „markante“ Stelle aus seinem Buch:

„Selbstredend hätte Hegel nicht der Dialektik bedurft, um die sozialen Mißstände des brutalen Frühkapitalismus zu erkennen, andere sahen sie ohne ein solches Hilfsmittel. Die Dialektik deutete Hegel erst hinein, weil eben alles in der Welt dialektisch abzulaufen hatte – und damit verbaute sich Hegel, wie später Marx, selbst den Weg zu einer Perspektive der Sozialreform, wie sie von anderen kurze Zeit darauf entwickelt wurde.“³

Wie gut die Vertreter der „Sozialreform“, zu denen Theimer gehört, ohne Dialektik auskommen, haben sie in der Tat glänzend bewiesen – denn ohne Dialektik auskommen, heißt ohne Revolution, d. h. ohne wirkliche gesellschaftliche Veränderungen „auskommen“.

¹ Siehe auch 3. Kapitel, 2. Abschnitt.

² Vgl. Walter Theimer: Geschichte der politischen Ideen, a. a. O., S. 215 ff.

³ Ebenda, S. 222

II. Zur Entstehung der philosophischen Grundhaltung von Marx bei der weiteren Ausarbeitung der materialistischen Geschichtsauffassung in den Frühschriften

In den folgenden Schriften hat Marx seine materialistische Geschichtskonzeption ausgearbeitet. Da aber in den Augen der bürgerlichen Marxkritiker „nicht sein kann, was nicht sein darf“, wird Marx' Auffassung in mehrfacher Beziehung vermittels weiterer Entstellungen seines Verhältnisses zu Hegel und nun auch insbesondere zu Feuerbach in Idealismus umgewandelt:

1. wird geleugnet, daß Marx eine materialistische Auffassung von der Natur hat;
2. wird Marx' Begriff der Produktion und der ökonomischen Basis idealistisch ausgelegt;
3. wird Marx die spekulative Annahme eines konstanten Wesens des Menschen unterschoben, welches ihm zum abstrakten Maßstab diene;
4. wird schließlich behauptet, der Marxsche Entfremdungsbegriff habe einen idealistisch-teleologischen Inhalt.

1. Zum Primat der Natur

Diese Frage erweist sich bei näherem Hinsehen als eine Variante der Frage nach dem Primat der Materie, und zwar hier auf die Gesellschaft angewendet. Freilich erschöpft sich die materialistische Beantwortung der Grundfrage der Philosophie in der Gesellschaft nicht in der Frage nach der Rolle, welche die Natur spielt; die Frage nach dem Primat der Materie in der Gesellschaft ist vielmehr weit komplizierter und tiefer zu fassen. Aber da die bürgerlichen Philosophen nichts anderes unter der Materie sich vorstellen können, als „Stoff“, „stoffliche Natur“, so sehen die zunächst in der Anerkennung des Primats der Natur gegenüber dem Menschen eine materialistische These, deren Gültigkeit für Marx sie unbedingt leugnen wollen.

Erwin Metzke entwickelt in seinem Aufsatz „Mensch und Geschichte“ folgende „Erkenntnis“:

„Wenden wir uns Marxens Manuskripten zu (gemeint sind die „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte – M. Th.), so bemerken wir jedenfalls sehr bald, daß in ihnen von Materie oder materialistischen Theorien nicht die Rede ist ... Materie und Natur erscheinen überhaupt nur in Korrelation zum Menschen, zum tätigen, arbeitenden, wirkenden Menschen.“¹

„Deshalb ist für Marx auch Feuerbachs naiver Naturalismus unhaltbar, und es ist unrichtig, wenn Wetter sagt, daß Marx im Anschluß an Feuerbach die Natur als primitive Realität gesetzt habe. Er wirft Feuerbach in der ‚Deutschen Ideologie‘ ausdrücklich vor, daß für ihn die ‚umgebende sinnliche Welt‘ ein ‚unmittelbar von Ewigkeit her gegebenes, sich stets gleiches Ding‘ sei, für Marx ist sie dagegen ein ‚Produkt der Industrie und des Gesellschaftszustandes, und zwar in dem Sinne, daß sie ein geschichtliches Produkt ist‘ ... So ist diese Tätigkeit eines fortwährenden konkreten Arbeitens und Schaffens, diese Produktion die Grundlage der ganzen sinnlichen Welt, wie sie jetzt existiert.“²

Ähnlich argumentiert Erich Thier:

„Gewiß verläßt Marx mit Bewußtsein den Hegelschen Ausgangspunkt. Was für ihn aber ‚wirklich‘ und ‚reell‘ ist, wird in einem Verfahren als solches zu erweisen versucht ...“³

Marx sehe in der Beziehung „Naturalismus – Humanismus“ den Grundzug, die Natur außerhalb des Menschen sei nach Marx' eigenen Worten für den Menschen nichts. Marx habe zwar diesen Gedanken nicht fortgeführt, er habe aber immer nur die Natur als „Zuhandenes“ für den Menschen genommen.

¹ Marxismusstudien der Studiengemeinschaft der Evangelischen Akademien, 2. Folge, Tübingen 1957, S. 4.

² Ebenda, S. 5.

³ Erich Thier: Das Menschenbild des jungen Marx, a. a. O., S. 30.

„... sie wird von ihm (in striktem Gegensatz zum späteren Engels) nie als solche, abstrakt, erheblich. Der Zusammenhang mit der Jugendarbeit reißt so in der Tiefe nie ab ...“¹

Damit legt Thier den Gedanken nahe, daß Marx den Primat der Natur für den Menschen abgelehnt und eine Mensch-Natur-Identität analog der Hegelschen Subjekt-Objekt-Identität in der Geschichte vertreten haben könne. Nun hat Marx aber keineswegs den Primat der Natur gegenüber dem Menschen abgelehnt, wie wir im folgenden entwickeln werden. Marx hat, gleich Engels, den wissenschaftlichen Begriff von der Materie zum Ausgangspunkt gehabt.²

Der wissenschaftliche Materiebegriff verbindet die Materievorstellung nicht mit Eigenschaften, die der Materie nur in besonderer Form eigen sind. Im Gegensatz zum begrenzten Materiebegriff des mechanischen Materialismus definiert der Marxismus die Materie nur als *objektiv real existierend*, d. h. unabhängig von jeder Form des Bewußtseins. Zur konsequenten Anwendung des Materiebegriffes gehört auch die Anerkennung der Existenz der Natur vor dem Menschen. Marx hat dies niemals geleugnet, im Gegenteil, in seinen ökonomischen Studien setzt er die Natur als *objektive* Gegebenheit für den Menschen voraus; er betrachtet den Menschen entsprechend den naturwissenschaftlichen Erkenntnissen selbst als Teil der Natur, als Produkt der Natur – und nur insofern mit ihr im wahrsten Sinne des Wortes „identisch“.

Marx weiß sich gerade in dieser Beziehung mit Feuerbach und den englischen und französischen Materialisten einig. Das zeigt insbesondere seine beifällige Darstellung des englischen und französischen Materialismus in der „Heiligen Familie“. (Wenn diese Stellen auch von den „Marxkritikern“ aus dem bürgerlichen Lager als nicht kompetent betrachtet werden, da Marx hier angeblich nur interpretiere, aber nicht seine eigene Meinung sage.) Feuerbach geht als Materialist vom Primat der Natur vor dem Menschen (d. h. dem menschlichen Bewußtsein) aus. Für ihn ist es keine Frage, daß die Natur etwa nicht vor dem Menschen existiert haben könne, bzw. daß der Mensch sie erst in seinem Bewußtsein geschaffen habe. Dabei geht Feuerbach auf diesen Gedanken allerdings weniger ein – er ist ihm nur Grundvoraussetzung –, wichtiger ist für ihn die Untersuchung des natürlichen Wesens des Menschen und in diesem weiteren Schritt wird er inkonsequent, da er es nicht versteht, auch auf dem Gebiet der Gesellschaftswissenschaft Materialist zu sein. Die Ursache dafür liegt in Feuerbachs Abkapselung von der wirklichen revolutionären Bewegung seiner Zeit, wodurch er auch nicht von seinem bürgerlich-demokratischen Standpunkt der vierziger Jahre den Schritt gehen konnte zur Parteinahme des Proletariats.

Wir wollen im folgenden den Beweis führen, daß die Auffassung von Marx von der „Natur“, wie er sie in den Manuskripten darlegt, durch und durch materialistisch ist:

„Die Natur ist der *unorganische Leib* des Menschen, nämlich die Natur, soweit sie nicht selbst menschlicher Körper ist. Der Mensch *lebt* von der Natur, heißt: Die Natur ist sein *Leib*, mit dem er in beständigem Prozeß bleiben muß, um nicht zu sterben. Daß das physische und geistige Leben des Menschen mit der Natur zusammenhängt, hat keinen andren Sinn, als daß die Natur mit sich selbst zusammenhängt, denn der Mensch ist ein Teil der Natur.“³

Marx untersucht hier die Natur als Produktionsgrundlage des Menschen. Wenn er an anderer Stelle im ähnlichen Zusammenhang sagt, die Natur sei für den Menschen außerhalb seiner Beziehung zu ihr in der Praxis nicht vorhanden, „nichts“ – so sagt er doch damit nichts anderes, als daß sich der Mensch sein Wissen um die Gegenständlichkeit der Natur erst in seiner tätigen Auseinandersetzung

¹ Ebenda, S. 31.

² Ich gehe im Rahmen dieser Arbeit auf den Vorwurf der Neuthomisten, der dialektische Materialismus sei eigentlich ein „Realismus“ analog der neuthomistischen Auffassung, nicht ein. (Vgl. dazu [Georg Klaus: Jesuiten – Gott – Materie, Berlin 1957](#))

³ Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte, in: Kleine ökonomische Schriften, Berlin 1955, S. 103. [MEW Bd. 40, S. 516]

mit ihr aneignen kann. Es ist einfach absurd, daraus zu schließen, daß Marx dem Primat der Natur damit ablehnte. Außerdem betont Marx ausdrücklich: der Mensch muß mit der Natur im ständigen Prozeß bleiben, „um nicht zu sterben“. Damit wird das Abhängigkeitsverhältnis des Menschen von der Natur deutlich. Das zeigt auch folgendes Zitat:

„... die *Gegenstände* seiner Triebe existieren außer ihm, als von ihm unabhängige *Gegenstände*; aber diese Gegenstände sind *Gegenstände* seines *Bedürfnisses*, zur Betätigung und Bestätigung seiner Wesenskräfte unentbehrliche, wesentliche *Gegenstände*.“¹

Das Abhängigkeitsverhältnis ist also nicht wechselseitig; die Natur existiert unabhängig vom Menschen, aber der Mensch kann nicht unabhängig von ihr existieren. Damit hat Marx den gleichen „abstrakten“ Naturbegriff wie Engels (denn unter „abstrakt“ versteht Thier ja *objektiv real*); auch für Marx ist die Natur eine „primitive Realität“. Über diese Realität stolpern aber trotz ihrer „Primitivität“ als philosophischer Ausgangspunkt selbst bürgerliche Professoren der Philosophie.

Man könnte noch viele Beweise anführen, daß Marx den Primat der Natur als unbezweifelbar angenommen hat. So kritisiert er Hegels Naturbegriff, der nur ein Anderssein der Idee beinhaltet, und dessen Bestreben, nicht die Entfremdung als *bestimmten* Charakter des Gegenstandes aufheben zu wollen, sondern die Gegenständlichkeit selbst. Im dritten Manuskript betont Marx, daß die Wissenschaft die Selbstentstehung der Erde nachweist und damit die Idee von der Erdschöpfung einen gewaltigen Stoß versetzt.² Marx betont aber zugleich, daß es für den Sozialismus nicht genügt, bei dieser Frage – d. h. beim Atheismus – stehenzubleiben, daß man vielmehr an Stelle der Negation Gottes die Position, d. h. eine konkrete Untersuchung des Menschen in seiner Beziehung zur Natur, also in seiner produktiven Praxis, setzen muß.

2. Zur Rolle der Produktion

Die Anerkennung der Existenz der Natur vor dem Menschen erschöpft die materialistische Beantwortung der Grundfrage der Philosophie durchaus nicht – sie ist vielmehr nur allererste Voraussetzung. Damit ist die Spezifik des Materialismus in der Geschichtsauffassung nicht erfaßt. Es muß die Rolle der menschlichen Praxis untersucht werden. Hier setzt nun Feuerbachs Inkonsequenz und Marx' Kritik an ihm ein.

Die bürgerlichen „Marxkritiker“ biegen diese Tatsachen nun so um, als ob Marx Feuerbach von idealistischer Position her kritisiert. Das deutete sich bereits in der Behauptung der angeblichen Ablehnung des Primats der Natur durch Marx an, und setzt sich fort in der idealistischen „Interpretation“ des marxistischen Praxisbegriffes. Die Veränderung der Welt durch die menschliche Praxis als Wechselwirkung zwischen Mensch und Natur wird als Identität im Sinne einer Versubjektivierung der der Natur hingestellt. Freilich schließt der Praxisbegriff ein Subjekt-Objekt-Verhältnis ein, aber nicht in dem Sinne, daß das letztliche Primat des Objekts (der Natur) geleugnet würde. Es liegt bei Marx weder Identität noch Dualismus, sondern eindeutig ein materialistisch-monistisches Prinzip der Philosophie zugrunde. Marx spricht in Kritik an Hegel vom gegenständlichen (d. h. materiellen) Wesen des Menschen als wichtiger philosophischer Voraussetzung:

„Das gegenständliche Wesen wirkt gegenständlich, und es würde nicht gegenständlich wirken, wenn nicht das Gegenständliche in seiner Wesensbestimmung läge. Es schafft, setzt nur Gegenstände, weil es durch Gegenstände gesetzt ist, weil es von Haus aus *Natur* ist.“³

Also nur in dem Sinne, daß der Mensch als Teil der Natur betrachtet werden muß, also materiell, liegt eine Identität von Natur und Mensch vor – und nur deshalb kann es eine Wechselbeziehung in Form

¹ Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte, in: „Die heilige Familie“ und andere philosophische Frühschriften, Berlin 1953, S. 85, aus „Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt“. [MEW Bd. 40, S. 578]

² Kleine ökonomische Schriften, S. 139. [MEW Bd. 40, S. 545]

³ Ebenda, S. 84. [MEW Bd. 40, S. 577]

der menschlichen Praxis geben. Es handelt sich also bei der wissenschaftlichen Behandlung des Praxisbegriffes um eine *Konsequenz des materialistischen Prinzips*. Wenn Marx Feuerbach später kritisiert, dann nicht, wie Metzke behauptet, in seiner Grundlage, in der Anerkennung der Materie – sondern deshalb, weil er die Konsequenz aus diesem seinem richtigen Ansatzpunkt nicht für die Gesellschaftsbetrachtung zog, weil er die „sinnliche Welt“, d. h. Mensch und Natur, nicht in ihrer Wechselwirkung, begriff, d. h. also weil er die weltverändernde Rolle der Praxis nicht erkannte.

„Soweit Feuerbach Materialist ist, 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 ...“¹

Freilich werden diese zutiefst materialistischen Gedanken noch z. T. in „idealistischer Phraseologie“ (wie Marx später selbst dazu sagt) ausgedrückt. Das zeigt sich besonders in der Verwendung des Begriffes Natur in Zusammenhang mit dem Praxisbegriff in einer ganz bestimmten Beziehung:

Marx spricht an verschiedenen Stellen vom „menschlichen Wesen der Natur“ und „natürlichem Wesen des Menschen“, ebenso von „Naturalismus = Humanismus“ und umgekehrt.² Diese Ausdrucksweise ist es u. a., an die Thier und andere bürgerlichen Ideologen anknüpfen. Im Grunde stellt aber Marx hier nichts anderes dar, als das Wechselverhältnis von Mensch und Natur vermittelt der menschlichen Arbeit. Ein genaues Studium dieser Probleme in den Marxschen Schriften straft jeden Versuch einer mystifizierenden Auslegung Lügen. Menschliches Wesen der Natur bedeutet für Marx je nach dem Zusammenhang sowohl „Mensch ... [als] ein Teil der Natur“³. Marx zeigt, wie der Mensch durch die Umgestaltung der Natur sich faktisch selbst schafft, sich ein wirklich „menschliches“, d. h. gesellschaftliches Wesen aneignet. In den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ distanziert sich Marx nur noch nicht bewußt von Feuerbachs Auffassungen. Das kommt u. a. in folgender Äußerung zum Ausdruck:

„Wir sehn hier, wie der durchgeführte Naturalismus oder Humanismus sich sowohl von dem Idealismus, als dem Materialismus unterscheidet und zugleich ihre beide vereinigende Wahrheit ist. Wir sehn zugleich, wie nur der Naturalismus fähig ist, den Akt der Weltgeschichte zu begreifen.“⁴

Aus der späteren Präzisierung dieser Gedanken durch Marx wird ersichtlich, ebenso aber auch aus der gründlichen Kenntnis der Frühschriften selbst, daß Marx damit ausdrücken will, daß die neue wissenschaftliche Weltanschauung die idealistische Philosophie unter Aufbewahrung der rationalen dialektischen Elemente negieren muß, daß aber zugleich auch der bisherige Materialismus mit seinem mechanischen Mängeln und Inkonsequenzen in der Geschichtsauffassung nicht ausreicht. Marx geht inhaltlich also schon weit über Feuerbach hinaus.

Bei der Mensch-Natur-Beziehung schlechthin stehenzubleiben, wäre abstrakt. Der Praxisbegriff weist schon darauf hin, daß die Besonderheit dieser Wechselwirkung darin besteht, daß der Mensch ein produzierendes und zwar in der Gesellschaft produzierendes Wesen ist. Marx wendet den Materialismus konkret auf die Gesellschaft an, indem er die letztlich entscheidende Rolle der Produktion erkennt und wissenschaftlich begründet. Diese Begründung finden wir bereits im Keim und im richtigen Ansatzpunkt in der Kritik zum Hegelschen Staatsrecht. Sie wird in den Manuskripten zum Studium der Nationalökonomie und in den Artikeln und Veröffentlichungen der folgenden Zeit konsequent weiterentwickelt. Selbst faßt Marx später seinen Standpunkt in der Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie genial zusammen.

¹ Karl Marx/Friedrich Engels: Die deutsche Ideologie, in: MEW, Bd. 3, S. 45.

² Siehe Kleine ökonomische Schriften, a. a. O., S. 127, 136. [MEW Bd. 40, S. 536, 537, 543]

³ Siehe ebenda, S. 126/127. [MEW Bd. 40, S. 516]

⁴ Karl Marx/Friedrich Engels: „Die heilige Familie“ und andere philosophische Frühschriften, a. a. O., S. 84/85. [MEW Bd. 40, S. 577]

Selbstverständlich reicht bei der wissenschaftlichen Begründung der gesellschaftlichen Zusammenhänge der bisher übliche Materiebegriff als stoffliche Substanz nicht aus. Er war viel zu eng und verallgemeinerte auf Grund der bisher beschränkten Erkenntnisse bestimmte physikalische Erscheinungen in unzuverlässiger Weise. Für Marx bedeutet Materie nichts anderes als „objektive Realität“ – also unabhängig vom Bewußtsein der Menschen existierende Wirklichkeit. An diesem genialen Fortschritt knüpfen die bürgerlichen Ideologen an, um ebenfalls den marxistischen Begriff der Produktion idealistisch zu verfälschen und zu verkünden, daß Marx eigentlich gar nicht von der Materie ausgehe. So Theimer: er behauptet, Materialismus sei

„etwas anderes als die von Marx gemachte Annahme einer primären Realität ‚materieller‘, d. h. technischer, wirtschaftlicher und sozialer Zustände, die in Wirklichkeit nicht autonom und gar nicht einfach, sondern ein Bündel komplizierter geistiger, psychologischer, soziologischer und anderer Faktoren sind ... Man kann Marx den Vorwurf nicht ersparen, mit der Begriffsverwirrung begonnen zu haben. Seine Grundkategorien, wie die ‚materiellen Verhältnisse‘ oder ‚Produktionsverhältnisse‘ sind verschwommen, er gebraucht sie auch nicht immer im gleichen Sinne. Sicher irrte er, wenn er glaubte, die Dinge damit auf eine einfache Formel gebracht zu haben.“¹

Geirrt hat sich nicht Marx, sondern Theimer, wenn er meint, daß damit eine „einfache Formel“ gegeben wird. Marx ist durchaus nicht über die Kompliziertheit der gesellschaftlichen Zusammenhänge hinweggegangen, aber er hat sich die Mühe gemacht, die gesellschaftlichen Gesetzmäßigkeiten gründlich zu studieren. Aber das ist es ja gerade, was Theimer mit der „Formel“ ablehnen will: die wissenschaftliche Annahme gesellschaftlicher Gesetze. Für ihn gibt es in bezug auf die Gesellschaft nur

„die grundsätzliche Unmöglichkeit eines objektiv wissenschaftlichen Systems der Politik“.²

Ähnliche Argumente gegen den Materialismus von Marx in der Gesellschaftsauffassung finden wir bei Dahrendorf, bei Lange und Fetscher.

„Den Begriff Materialismus benutzt Marx, um den Gegensatz zur spekulativen Geschichtsauffassung zu betonen. Seine Geschichtsauffassung ist – streng genommen – ebensowenig materialistisch wie die Hegels.“³

Der Begriff der Produktionsweise sei nur als Arbeitshypothese anzuerkennen. Fetscher fühlt sich noch obendrein verpflichtet, im Namen der „Menschenwürde“ dagegen zu protestieren, daß die Produktivkräfte die unterste Stufe der Gesellschaft sein sollen. Zu den Produktivkräften gehöre der Mensch – und Mary würde damit den Menschen zur niedrigsten Stufe der Gesellschaft zählen. Was dieses letzte „Argument“ betrifft, so ist es einfach lächerlich, in die philosophische Einteilung nach primären und sekundären Faktoren in der gesellschaftlichen Entwicklung eine moralische Bewertung hineinlegen zu wollen. Außerdem differenziert Marx sehr genau zwischen der Lebensäußerung des Menschen als Produktivkraft in ökonomischem Sinne und seinen anderen Lebensäußerungen, wie z. B. auf dem Gebiet der Moral, Politik, Philosophie. Wenn aber danach gefragt werden soll – was die einzig wissenschaftliche Frage in dieser Beziehung wäre, von welchem Standpunkt die wirkliche Rolle des Menschen erfaßt wird, vom idealistischen oder materialistischen Standpunkt, welche Philosophie also einen wirklichen Begriff von der Menschenwürde gibt und dafür auch praktisch eintritt und nicht nur in der Phrase, so fällt die Antwort nicht zu Gunsten der modernen bürgerlichen Philosophie aus.

Doch nun zum ersten Argument: Dabei muß zweierlei beachtet werden.

1. Marx' Auffassung wird so verfälscht, als behauptete er die Existenz von gesellschaftlichen Verhältnissen „an sich“, losgelöst von den materiellen Gegenständen, auch losgelöst vom Menschen als

¹Walter Theimer: Geschichte der politischen Ideen, a. a. O., S. 303.

² Ebenda, S. 5.

³ Max Gustav Lange: Marxismus – Leninismus – Stalinismus, a. a. O., S. 49.

materieller Erscheinung – als würde alles in Verhältnisse „an sich“, in Prozesse „an sich“ aufgelöst. Deshalb erscheint Theimer auch der Begriff der Produktionsverhältnisse als verschwommen. In Wirklichkeit aber zeigt Marx eindeutig die Abhängigkeit dieser materiellen Verhältnisse und Beziehungen vom Stand der Entwicklung der Produktivkräfte – also der Menschen und der Produktionsmittel. Damit formuliert er bereits in der „Deutschen Ideologie“ das Grundgesetz der gesellschaftlichen Entwicklung:

„Alle Kollisionen der Geschichte haben also nach unsrer Auffassung ihren Ursprung in dem Widerspruch zwischen den Produktivkräften und der Verkehrsform.“¹

Marx beginnt also mit den „wirklichen Individuen und ihren materiellen Lebensbedingungen“² als Voraussetzung. dazu gehören auch materielle Dinge in „stofflicher Form“ (um den bürgerlichen „Marxkritikern“ auch solche Materieformen vorzuweisen!). In seinen späteren Werken („Kapital“ und „Grundrisse zur Kritik der politischen Ökonomie“³) betont Marx, daß die Ware nur deshalb ein gesellschaftliches Verhältnis ist, weil sie zugleich Gebrauchsgegenstand (also stofflich-materieller Gegenstand) ist, an den sich dieses Verhältnis knüpfen kann.

Aber das allein macht den dialektischen Materialismus nicht aus – und damit kommen wir zum zweiten:

2. Wir hatten bereits gesagt, was „materiell“ in dialektisch-materialistischem Sinne, in *wissenschaftlichem* Sinne bedeutet. Die „Marxkenner“ und „Kritiker“ aus dem bürgerlichen Lager wollen nun den Idealismus von Marx u. a. darin sehen, daß er das menschliche Bewußtsein ja in die Produktion, in die ökonomische Basis mit einschließen muß. Die Tatsache, daß der Mensch als Einzelner bewußt produziert, beweist aber durchaus nicht, daß die Produktion als Ganzes eine subjektive Angelegenheit ist. Objektiv-real bedeutet aber auf die Gesellschaft angewendet vor allem: erstens, daß der Mensch, bzw. jene Generation, sich nicht die Bedingungen seiner Existenz aussuchen kann, sondern sie übernimmt und insofern abhängig von ihnen ist; zweitens daß damit die diesen Bedingungen innewohnende Gesetzmäßigkeiten und Entwicklungstendenzen nicht einfach durch den Willen liquidiert werden können, sondern daß sie die weitere Entwicklung der Gesellschaft bestimmen (das gilt auch für die sozialistische Gesellschaftsordnung, in der die Gesetzmäßigkeiten der Geschichte erkannt sind und beherrscht werden können – aber eben nur entsprechend den objektiven Bedingungen nicht willkürlich). Außerdem wäre es primitiv, sich das Verhältnis von gesellschaftlichem Sein und Bewußtsein so vorzustellen, als wenn der Marxismus eine „gesellschaftliche Materie“ in Form der ökonomischen Basis annehmen würde. Das Verhältnis Sein – Bewußtsein durchdringt alle Sphären des gesellschaftlichen Lebens. Jede Erscheinung muß hier in ihrer Besonderheit untersucht werden. Natürlich kann man eine dem Verhältnis Materie – Bewußtsein im wesentlichen entsprechende Einteilung auch für die Gesellschaft annehmen; dieser Gedanke wurde in der Lehre von Basis und Überbau wissenschaftlich ausgearbeitet. Marx zeigt, daß die Gesamtheit der Produktionsverhältnisse, die die Menschen, indem sie produzieren, eingehen, die gesellschaftliche Basis bildet, auf der sich der ideologische, politische, kulturelle usw. Überbau erhebt.

Wenn die bürgerlichen „Marxkritiker“ behaupten, man dürfe den Marxismus nicht als vulgär auslegen, so begehen sie doch gerade in dieser Frage eine unglaubliche Vulgarisierung. Das zeigt sich besonders auch bei Dahrendorf, einem Theoretiker der SPD, der in seinem Buch „Marx in Perspektive“ pedantisch genau und exakt vorzugehen scheint und behauptet, Marx nur aus sich selbst heraus zu interpretieren, der in Wahrheit aber seine ganze Auffassung von Marx auf vulgären Auslegungen aufbaut.

Er sieht den „Hauptwiderspruch“ bei Marx darin, daß Marx einerseits behauptete, die Ideen der Menschen können nur Ausdruck der entsprechenden ökonomischen Verhältnisse sein, und daß Marx

¹ MEW Bd. 3, S. 73. – Vgl. auch S. 69 f.

² Vgl. ebenda, S. 20.

³ MEW Bd. 42.

selbst andererseits aber schon „gültige Aussagen“ über eine Gesellschaftsordnung (die kommunistische) machen will, deren ökonomische Basis noch gar nicht vorhanden sei. Das zeige sich insbesondere darin, daß Marx einerseits eine absolute Idee des Gerechten ablehne, da alle Vorstellungen von Gerechtigkeit relativ sind und von der jeweiligen realen Basis abhängen – daß aber andererseits für Marx eine gerechte zukünftige Gesellschaftsordnung ein Maßstab für die moralische Beurteilung der bisherigen Gesellschaftsordnungen sei. Marx widerspreche sich also selbst. In dieser „Kluft“ zwischen „realer Basis“ und „Grundprinzip der kommunistischen Gesellschaft“ zeige sich die Kluft, die Marx' Ökonomie von seiner Philosophie trenne. Zugleich soll Marx eine teleologische Vorstellung von der Entwicklung der Gesellschaft zu einem spekulativ vorgefaßten Zustand der Gesellschaft unterschoben werden.¹

Damit stellt Dahrendorf, indem er zugleich die Materialität der ökonomischen Basis ähnlich wie Theiner anzweifelt, Marx' Materialismus in zweifacher Beziehung in Abrede. Zur Verfälschung der Begriffe der ökonomischen Basis ist schon einiges gesagt worden. Das zweite Argument beruht auf einer derart groben Vorstellung vom Verhältnis zwischen Basis und Überbau, daß man von einer bewußten Verdrehung sprechen muß:

Marx geht selbstverständlich vom Primat des gesellschaftlichen Seins gegenüber dem gesellschaftlichen Bewußtsein aus:

„Die Menschen sind die Produzenten ihrer Vorstellungen, Ideen pp., aber die wirklichen, wirkenden Menschen, wie sie bedingt sind durch eine bestimmte Entwicklung ihrer Produktivkräfte und des denselben entsprechenden Verkehrs bis zu seinen weitesten Formationen hinauf. Das Bewußtsein kann nie etwas Andres sein als das bewußte Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß.“²

Aber die ökonomische Basis ist in der Ausbeutergesellschaft nicht einheitlich. Entsprechend den gegensätzlichen Klassen, die sich aus den Produktionsverhältnissen der Ausbeutung (des Privateigentums) ergeben, sind auch die Ideen und die Vorstellungen von gerecht und ungerecht unterschiedlich. Aus der Tatsache, daß die produzierenden Klassen bisher fast niemals zugleich die besitzenden waren, hat sich in der Klassengesellschaft eine gewisse „Ähnlichkeit“ in der Vorstellung dieser Klassen von gerecht und ungerecht ergeben. Maßstab dafür ist nicht ein idealer Endzustand gewesen, auch kein „Rückerinnern an die Urgesellschaft“, sondern die eigene soziale Lage, die dem gesellschaftlichen Charakter der Produktion und dem sich daraus ergebenden „gesellschaftlichem Wesen“ des Menschen widersprach. Insofern, aber eben *nur* in dieser Beziehung, kann man einen, wie Dahrendorf sagt, „übergreifenden Begriff des Gerechten“ wissenschaftlich akzeptieren. Dieses Übergreifen ist aber nicht so zu verstehen, daß es sich hier einfach um überlieferte Ideen und Vorstellungen handelt, sondern jede unterdrückte Klasse hat auf Grund ihrer ganz besonderen historischen Situation eine aus der Wirklichkeit ihres Lebens heraus entstandene *konkrete* Vorstellung von Gerechtigkeit. So wird die Aufhebung des Privateigentums z. B. als Forderung nach „gerechten Verhältnissen“ erst vom Proletariat als eigentumsloser Klasse erhoben. Die jeweiligen Gedanken sind also stets gesellschaftlich und letztlich ökonomisch bestimmt. Wenn das Proletariat bereits klare Vorstellungen von einer gerechten Gesellschaftsordnung hat, so hat es diese auf Grund der Entwicklungstendenzen innerhalb des Kapitalismus selbst, also auf Grund seiner eigenen Klassenlage – hierin liegt also die reelle Basis für die „absolute Idee des Gerechten“ bei Marx – d. h. marxistisch ausgedrückt, für die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Voraussicht in bezug auf die zukünftige Gesellschaftsordnung.

Die kommunistische Gesellschaftsordnung ist gerecht, weil sie das Auseinanderfallen von gesellschaftlicher Produktion und privater Aneignung, welches im Kapitalismus auf die Spitzen getrieben war, aufhebt. Damit ist sein gegenüber jeder Ausbeuterordnung gerecht. Das damit kein Endzustand der geschichtlichen Entwicklung behauptet wird, soll im vierten Abschnitt dieses Kapitels

¹ Vgl. dazu 4. Abschnitt dieses Kapitels.

² MEW Bd. 3, S. 26.

nachgewiesen werden. Die Lehre vom gesellschaftlichen Charakter der menschlichen Produktion und des Menschen ist keine spekulative Annahme, sondern eine wissenschaftliche Erkenntnis der gesellschaftlichen Zusammenhänge, die möglich und notwendig wurde mit der Gesellschaftsordnung, in der der Mensch als gesellschaftlich produzierendes, aber eigentumsloses Wesen (als Proletariat) mit dem Menschen als bloßen Nutznießer dieser Produktion, aber Besitzer der Produktionsmittel (dem Kapitalisten) in schärfsten Gegensatz trat. Man muß hier noch darauf hinweisen, daß es vulgär ist, dem Marxismus eine Auffassung von Ideen als direktem Ausfluß der materiellen Verhältnisse zu unterschieben, so als ob die Ideen jede Bewegung der Materie unmittelbar nachvollziehen müßten. Dahrendorf wirft damit Marx einerseits einen platten empiristischen Standpunkt vor, der eine relative Selbständigkeit des Denkens (ein Antizipationsvermögen) leugnet, um dann die wissenschaftlichen Voraussichten des Marxismus in spekulative Annahmen zu verdrehen. Marx soll demnach als Ökonom platter Empirist und als Philosoph spekulativer Rationalist sein. Damit wäre allerdings eine „Kluft“ vorhanden. Aber Marx ist dialektischer Materialist in seiner Geschichtsauffassung, dem historischen Materialismus, und nicht das, als was ihn die westdeutschen „Marxexperten“ hinstellen. Da diese Fragen aber in speziellere erkenntnistheoretische Probleme hineinführen, soll nur darauf verwiesen werden.

3. Zum gesellschaftlichen Wesen des Menschen

Am Beispiel Dahrendorfs hatten wir bereits gesehen, daß Marx eine abstrakt-spekulative Vorstellung vom Menschen unterschoben werden soll. Über die Auffassung vom „Wesen des Menschen“ wird von Seiten der westdeutschen „Marxinterpreten“ viel geschrieben, teils als „Zustimmung“, teils als Ablehnung. So verunglimpft die neuhomistische Kritik den Marxismus in der Auffassung vom Menschen als „Pseudoreligion“, als „satanische Lehre“ (Joseph Maria Bocheński, Wetter, Rudolf Karisch), welche den Menschen und sogar, was noch „schlimmer“ sei, das Proletariat zum Gott erheben wolle. Auch die evangelische Literatur (Thier, Friedrich Delekat u. a.) sieht im Marxismus eine religiöse Irrlehre, die zu negativen Resultaten führen müsse, weil Gott ausgelassen werde.

So fragt Thier:

„Die Rückbeziehung auf den jungen Marx wird zugleich zur Frage an Marx. Warum eigentlich war er, nachdem er sein ‚System‘ als Anthropologie aufgebaut, sein ‚Menschenbild‘ entworfen hatte, nochmals zu einer Abrechnung mit seinem ‚philosophischen Gewissen‘ gezwungen? Warum trat später anstelle der ‚Selbstverwirklichung des Menschen‘ der dialektische Prozeß der menschlichen ‚Arbeitskraft‘? Warum konnte ‚der Mensch‘ zu einem ‚Prozeß‘ versachlicht werden? Es genügt zweifellos nicht, darauf zu verweisen, daß später bei Marx ‚der Mensch‘ tiefer eingebettet schien in konkrete Gesellschaftsstrukturen, in denen er immer schon geschichtliches Sein hinter sich hat und darum zu solchen in Richtung der Zukunft hingedrängt ist ...“

Thier bedauert,

„daß die Besorgtheit des jungen Marx um den Menschen in tragischer und geschichtlich folgenschwerer Weise ihr Ziel nicht erreichte. Wo im Ernst um den Menschen gerungen wird, kann die Sorge Gottes um den Menschen nicht ausgeklammert werden.“¹

Sozialdemokratische Theoretiker dagegen versuchen in demagogischer Weise sich gerade im „Ausgangspunkt Mensch“ auf Marx zu berufen. So schreibt Gisbert Rittig in seinem 1953 gehaltenen Vortrag:

„Es ergibt sich aus diesem schlichten Ansatz folgendes: hält man wirklich an diesem Primat fest ..., so folgt daraus nämlich nicht mehr und nicht weniger, alle Institutionen, Systeme und insbesondere alle Institutionen, die der Wirtschaft dienen, dem gegenüber eine sekundäre und untergeordnete Position haben müssen. Jede Verkehrung dieses

¹Erich Thier: Das Menschenbild des jungen Marx, a. a. O., S. 4 f.

Martina Thom: Auseinandersetzung mit westdeutschen bürgerlichen Fälschungen
der Herausbildung und des Inhalts der materialistischen Geschichtsauffassung
in den Frühschriften von Karl Marx – 22

Verhältnisses ist dann nichts anderes als das, was Marx mit den Ansätzen zur *Selbstentfremdung des Menschen* bezeichnet hat.“¹

Rittig sieht in diesem Ansatzpunkt „Mensch“ eine Chance für einen Weg,

„der fort von Mythologie und fort von Ideologie und fort von Weltanschauung führt.“²

Im Erinnerungsbuch der SPD zum siebzigsten Todestag von Karl Marx „Karl Marx heute“ findet sich ebenfalls die Tendenz, an einem Marx unterschobenen abstrakten Humanismus festhalten zu wollen, aber dafür die wissenschaftlichen Ergebnisse der marxistischen Gesellschaftstheorien und die weltanschauliche Grundlage des Sozialismus als veraltet abzulehnen. Diese Loslösung der Marxschen Lehre vom Menschen von der materialistischen Philosophie ist für die bürgerliche und revisionistische Ideologie überhaupt bezeichnend. Dabei wird vor allem von einer marxistischen Anthropologie analog der Feuerbachschen Auffassung gesprochen, wenn auch mit der Einschränkung, daß Marx den Menschen als gesellschaftlich-geschichtliches Wesen auffasse. Dabei wird der Begriff „gesellschaftlich“ aber idealistisch ausgelegt.

So behauptet Lange in seinem schon erwähnten Buch, Marx' Begriff vom Menschen unterscheide sich nicht wesentlich von dem Feuerbachs:

„Mit seiner philosophischen Anthropologie gibt Marx nicht eine psychologische Analyse, sondern eine philosophische Idee des Menschen. Sie ist der geheime Maßstab seiner Zeitanalysen.“³

Daß Dahrendorf von einem übergreifenden Begriff der menschlichen Natur ebenfalls im Sinne eines absoluten Maßstabes bei Marx spricht, hatten wir bereits gesehen⁴; er behauptet damit, daß bei Marx eine Naturrechtslehre vorliege.

Zu den pfäffischen Einwänden wegen Marx' Gottlosigkeit braucht kaum etwas besonderes gesagt werden. Der Marxismus ist konsequenter Atheismus. Daß er damit auch nicht mit einer Vergöttlichung des gesellschaftlichen Wesens des Menschen analog Feuerbachs Auffassungen vom menschlichen Wesen vertritt, werden wir sehen.

Die bürgerlichen Ideologen glauben, einen willkommenen Anknüpfungspunkt zu ihrer Verfälschung der marxistischen Auffassung vom Menschen in der Terminologie der Frühschriften zu finden. Marx und Engels schrieben in der „Deutschen Ideologie“, wie sie die neue materialistische Weltanschauung noch z. T. in altem philosophischen Gewande ausarbeiteten:

„Da dies damals noch in philosophischer Phraseologie geschah, so gaben die hier traditionell unterlaufenden philosophischen Ausdrücke wie ‚menschliches Wesen‘, ‚Gattung‘ pp. den deutschen Theoretikern die erwünschte Veranlassung, die wirkliche Entwicklung zu mißverstehen und zu glauben, es handle sich hier wieder nur um eine neue Wendung ihrer abgetragenen theoretischen Röcke“⁵

Das könnte direkt auf die heutigen bürgerlichen Marxkritiker zugeschnitten sein. Marx geht bekanntlich davon aus, daß der Mensch *unmittelbar* Naturwesen ist. Er ergänzt aber sogleich:

„(Aber der Mensch ist nicht nur Naturwesen, sondern er ist *menschliches* Naturwesen; d. h. für sich selbst seiendes Wesen, darum *Gattungswesen*, als welches er sich sowohl in seinem Sein als in seinem Wissen bestätigen und betätigen muß. Weder sind also die *menschlichen* Gegenstände die Naturgegenstände, wie sie sich unmittelbar bieten, noch ist der *menschliche Sinn*, wie er unmittelbar *ist*, gegenständlich ist, *menschliche* Sinnlichkeit,

¹ Gisbert Rittig: Sozialismus heute, Hannover 1953, S. 16.

² Ebenda, S. 12.

³ Max Gustav Lange: Marxismus – Leninismus – Stalinismus, a. a. O., S. 32.

⁴ Vgl. Abschnitt 2 dieses Kapitels.

⁵ MEW Bd. 3, S. 217/218.

menschliche Gegenständlichkeit. Weder die Natur – objektiv – noch die Natur subjektiv ist unmittelbar dem *menschlichen* Wesen adäquat vorhanden.) Und wie alles Natürliche *entstehn* muß, so hat auch der *Mensch* seinen Entstehungsakt, die *Geschichte*, ...“¹

An anderer Stelle sagt Marx:

„Das produktive Leben ist aber das Gattungswesen.“²

„Das praktische Erzeugen einer *gegenständlichen Welt*, die *Bearbeitung* der unorganischen Natur ist die Bewährung des Menschen als eines bewußten Gattungswesens ...“³

„Eben in der Bearbeitung der gegenständlichen Welt bewährt sich der Mensch daher erst wirklich als ein *Gattungswesen*.“⁴

Die Spezifik des Menschen besteht also nicht darin, ein Naturwesen (ein biologisches Wesen) zu sein, sondern er hat einen besonderen Charakter als Gattungswesen. Dieses sein *natürliches* Gattungswesen aber ist das gesellschaftliche Wesen des Menschen. Damit ist keine abstrakte Vorstellung vom Menschen verbunden, wie es die bürgerlichen Marxkritiker unterschoben, sondern der Begriff „gesellschaftlich“ wird von Marx ganz konkret bestimmt, und zwar letztlich als „*gesellschaftlich produzierend*“. Marx zeigt, wie die gesellschaftliche Produktion auch die biologischen Eigenschaften des Menschen, seine Sinne, bildet, wie sich aber zugleich neue spezifische Beziehungen und Eigenschaften aus der gesellschaftlichen Praxis ergeben. Anhand der Untersuchung des Entfremdungsbegriffes werden wir sehen, daß zu diesem gesellschaftlichen Wesen des Menschen ebenfalls gehört, *wie* er produziert – d. h. die Verhältnisse, die er in der Produktion eingeht. Das gesellschaftliche Wesen des Menschen ist also für Marx kein abstrakter Maßstab, sondern Ergebnis seiner wissenschaftlichen Untersuchungen. Bei diesen hatte er gefunden, daß der Mensch in erster Linie ein „zoon politikon“ ist – daß er nur in der Gesellschaft leben und produzieren kann. Diese *allgemeine* Besonderheit des Menschen ist nicht irgendein abstraktes Prinzip, sondern wird jeweils wieder konkret auf jeder Stufe der Entwicklung geschaffen und zwar in immer höherer Qualität. Die Entwicklung des Menschen ist für Marx eine echte Konkretion – nicht einfach „Entwicklung“ der Erscheinungsformen bei konstant bleibendem Wesen des Menschen. Wenn Marx in der „Deutschen Ideologie“ sagt, man müsse die Umstände menschlich gestalten, um den Menschen erst zum Menschen werden zu lassen, so drückt er damit die aus der konkreten wissenschaftlichen Untersuchung gewonnene Schlußfolgerung aus, daß der Widerspruch zwischen gesellschaftlicher Produktion und privater Aneignung zu seiner Lösung drängt. Der Mensch kann nur in der Gesellschaft existieren – also muß er auch alle Sphären seines Lebens gesellschaftlich gestalten. Es wird damit keine Idee der Naturrechtslehre vertreten, sondern die geschichtliche Entwicklungstendenz aufgezeigt, welche auf der kapitalistischen Stufe zum Vorabend wirklich in jeder Beziehung gesellschaftlicher Verhältnisse geführt hat. Marx erkannte dies deshalb, weil er sich auf den Standpunkt des Proletariats als der Klasse gestellt hatte, welche auf Grund ihrer sozialen Lage diesen Widerspruch lösen kann und lösen muß.

In der „Deutschen Ideologie“ lösen Marx und Engels den Begriff des gesellschaftlichen Wesens des Menschen in seinen konkreten Inhalt auf, wenn sie sagen:

„Sie (die neue Geschichtsauffassung – M. Th.) zeigt, daß die Geschichte nicht damit endigt, sich ins ‚Selbstbewußtsein‘ als ‚Geist vom Geist‘ aufzulösen, sondern daß in ihr auf jeder Stufe ein materielles Resultat, eine Summe von Produktionskräften, ein historisch geschaffenes Verhältnis zur Natur und der Individuen zueinander sich vorfindet, die jeder Generation von ihrer Vorgängerin überliefert wird, eine Masse von Produktivkräften, Kapitalien und Umständen, die zwar einerseits von der neuen Generation modifiziert wird, ihr aber auch andererseits ihre eignen Lebensbedingungen vorschreibt und ihr eine

¹ Marx/Engels: „Die heilige Familie“ ..., a. a. O., S. 86. [MEW Bd. 40, S. 579]

² Marx/Engels: Kleine ökonomische Schriften, a. a. O., S. 104. [MEW Bd. 40, S. 516]

³ Ebenda. [Ebenda]

⁴ Ebenda, S. 105. [Ebenda, S. 517]

bestimmte Entwicklung, einen speziellen Charakter gibt - daß also die Umstände ebenso-
sehr die Menschen, wie die Menschen die Umstände machen. Diese Summe von Produk-
tionskräften, Kapitalien und sozialen Verkehrsformen, die jedes Individuum und jede Ge-
neration als etwas Gegebenes vorfindet, ist der reale Grund dessen, was sich die Philoso-
phen als ‚Substanz‘ und ‚Wesen des Menschen‘ vorgestellt ...“¹

Marx hat also keine Anthropologie ausgearbeitet, sondern den historischen Materialismus. Nicht der
Mensch schlechthin wird von ihm zum Ausgangspunkt genommen, sondern die Gesamtheit der ge-
sellschaftlichen Verhältnisse, in denen der Mensch produziert und lebt. Dabei untersuchte Marx be-
reits in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ die Klassenstruktur der bisherigen Gesell-
schaft und zeigte die Besonderheiten in der Lage und im Charakter der Hauptklassen auf. Diese em-
pirischen Untersuchungen stehen in keinem Widerspruch zu dem wirklichen *Inhalt* solcher Begriffe
wie „menschliches Wesen“, „Gattungswesen“ usw. Die Begriffe selbst aber erweisen sich bald als zu
eng, um den konkreten Inhalt der Marxschen Verallgemeinerungen adäquat ausdrücken zu können.
Sie werden deshalb in der Darstellung der Grundthesen des historischen Materialismus aufgelöst. In
diesen Fragen geht Marx, was die inhaltliche Seite betrifft, von Anfang an über Feuerbach hinaus.
Bei Feuerbach haben wir tatsächlich eine Anthropologie, eine Lehre vom Menschen in enger abstrak-
ter Bedeutung, wie sie Marx unterschoben werden soll. Feuerbach ist es, der den Menschen vergött-
licht, nicht aber Marx.

4. Zum Entfremdungsbegriff

Im engen Zusammenhang mit der Entstellung der marxistischen Auffassung vom Wesen des Men-
schen steht die Verfälschung des Entfremdungsbegriffes, wie er von Marx in den Frühschriften an-
gewendet wird. Dieser Begriff wird durchweg idealistisch interpretiert. So schreibt Dahrendorf, daß
Marx' historische Gesamtkonzeption im Grunde spekulativ sei:

„Die Auffassung der Geschichte als einer in sich abgeschlossenen Bewegung von einem
bestimmten – und bestimmbar – Ausgangspunkt zu einem ebenso bestimmten und be-
stimmbar Resultat hebt die ‚gründliche Ökonomie‘ von Marx in einen weiten und über-
aus spekulativen Zusammenhang hinein. Diese Spekulativität erweist das Denken von
Marx als im letzten und innersten noch eingebunden in die durch Hegel dem an sein Werk
anknüpfenden Philosophieren des 19. Jahrhunderts gesetzten Schranken.“²

Thilo Ramm:

„Marx sah in einer solchen Zukunftserwartung die Verwirklichung einer bereits in den
‚Naturnotwendigkeiten‘, in den ‚menschlichen Wesenseigenschaften‘ angelegten Ord-
nung, die schon in den früheren Ordnungen trotz aller Verkehrungen sichtbar war.“³

In ähnlicher Weise argumentieren fast alle dieser Streiter gegen den Marxismus. Sie behaupten, Marx
betrachte in spekulativer Weise die Entfremdung als Durchgangsstadium zum Endziel; er betrachte
damit die Geschichte mit Hegels Augen und presse sie in ein dialektisches Schema. Thier sagt ein-
deutig, daß er sich dabei vor allem auf die Frühschriften stütze:

„Von den Frühschriften her wird auch das Telos der ‚klassischen‘ Formulierung unzwei-
deutig sichtbar.“⁴

Er behauptet weiter:

¹ MEW Bd. 3, S. 38.

² Ralf Dahrendorf: Marx in Perspektive, a. a. O., S. 74/75.

³ Thilo Ramm: Die künftige Gesellschaftsordnung nach der Theorie von Marx und Engels, in: Marxismusstudien der
Studiengemeinschaft der Evangelischen Akademien, 2. Folge, Tübingen 1957, S. 103.

⁴ Erich Thier: Etappen der Marxinterpretation, in: Marxismusstudien der Studiengemeinschaft der Evangelischen Akade-
mien, 1. Folge, Göttingen 1954, S. 19.

Martina Thom: Auseinandersetzung mit westdeutschen bürgerlichen Fälschungen
der Herausbildung und des Inhalts der materialistischen Geschichtsauffassung
in den Frühschriften von Karl Marx – 25

„Nun setzte bereits in der schon erwähnten Engelsschen Rezension der ‚Kritik der politischen Ökonomie‘ eine Verkürzung der Perspektive ein. Der teleologische Bezug trat zurück, und an seine Stelle trat eine kausale Betrachtungsweise ...“¹

Thier meint mit dieser kausalen Betrachtungsweise das Gesetz, daß in der Gesellschaft letztlich die Produktionsweise bestimmend ist.

Theimer betont in seinem Buch „Geschichte der politischen Ideen“, daß der Entfremdungsbegriff von Hegel übernommen sei und konstruiert aus dieser ideengeschichtlichen Betrachtung, verbunden mit einer inhaltlichen Fälschung der marxistischen Auffassung, die Behauptung, der Marxismus sein ein Mythos. Diese Entstellung des Charakters des Marxismus als Mythos, Religion, Chiliasmus, können wir bei den meisten dieser „Marxkritiker“ finden.

Lange drückt aus, welche Bedeutung diese Entstellung für den Kampf gegen den Marxismus überhaupt hat:

„In den letzten Jahrzehnten ist die Herkunft der endgeschichtlichen marxistischen Geschichtskonzeption aus der Eschatologie das wesentlichste Argument in der Polemik gegen die vom Marxismus beanspruchte wissenschaftliche Geltung ...“²

Das Motiv einer solchen „Interpretation“ ist also eindeutig: Die Wissenschaftlichkeit unserer Weltanschauung soll auch von dieser Seite her geleugnet werden. Deshalb wird ihr ein spekulativ-idealistischer Inhalt (Teleologie) unterschoben, deshalb soll damit zugleich der materialistischen Dialektik die Basis entzogen und diese durch ein teleologisches Prinzip ersetzt werden. Das Verhältnis von Ursache und Wirkung wird idealistisch umgekehrt. Das Resultat wird (noch dazu in verfälschter Form als „Endzustand“) zur Bewegungsursache gemacht.

Wir wollen zunächst untersuchen, ob der Entfremdungsbegriff tatsächlich teleologischen Gehalt hat und dabei auf folgende Fragen eingehen:

1. Was ist der wirkliche Inhalt des Entfremdungsbegriffes in den Marxschen Frühschriften?
2. Worin liegen die Ursachen der Entfremdung?
3. Was versteht Marx unter der Aufhebung der Entfremdung?

Zur ersten Frage:

Marx' Begriff der Entfremdung stellt eine Verallgemeinerung seiner bisherigen politischen Erfahrungen und seiner theoretischen Studien, besonders der Nationalökonomie dar. Die „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ beginnen nicht mit einer Darstellung der „Entfremdung“ in verallgemeinerter Form. Marx untersucht vielmehr zunächst an Hand der nationalökonomischen Literatur seiner Zeit und vergleichend mit der tatsächlichen ökonomischen Struktur der Gesellschaft das grundlegende moderne Produktionsverhältnis zwischen Arbeitern und Kapitalisten. Er beginnt die Analyse der kapitalistischen Ökonomik mit einer Untersuchung der Stellung des Arbeiters innerhalb der kapitalistischen Verhältnisse. Der Arbeiter ist faktisch eine Ware, er muß seine Arbeitskraft verkaufen, um existieren zu können. Um die Höhe seines Lohnes muß er mit dem Kapitalisten einen erbitterten Kampf führen. Er wird geistig und leiblich zur Maschine herabgedrückt. Während der Kapitalist bei Verschlechterung der Verhältnisse höchstens „am Gewinn seines toten Mammons leidet“, leidet der Arbeiter an seiner Existenz. Marx zeigt auf, wie sich die Gesellschaft mehr und mehr in die zwei großen Hauptklassen Proletariat – Bourgeoisie differenziert. Er beweist weiterhin, daß die Lage der Arbeiter sich unter kapitalistischen Verhältnissen ständig verschlechtert. Marx nennt dies den flagranten Widerspruch der kapitalistischen Gesellschaft: einerseits höchste Produktivität und Kultur – andererseits größtes Elend und menschliche Armut des Arbeiters. Alle Erscheinungen der

¹ Ebenda, S. 19.

² Max Gustav Lange: Marxismus – Leninismus – Stalinismus, a. a. O., S. 82.

kapitalistischen Welt, welche die Nationalökonomie so sehr lobt, haben für den Arbeiter eine direkte Kehrseite. Die Ursache für das stationäre Elend des Proletariats ergibt sich aus dem Wesen der modernen Arbeit. Aus diesen Erkenntnissen heraus kann es für die Arbeiterklasse keinen anderen Ausweg geben, als die Beseitigung dieser Form der Arbeit, d. h. die Beseitigung der Notwendigkeit zum Verkauf der eigenen Arbeitskraft – Beseitigung der kapitalistischen Produktionsverhältnisse. Alle Reformatoren, die die Lage der Arbeiter durch Erhöhung des Lohnes oder durch Gleichheit des Lohnes ändern wollen, greifen das Übel nicht an der Wurzel an. Die kapitalistische Gesellschaft ist in einen in ihrem Rahmen unlösbaren Antagonismus verstrickt.

Erst aus diesen Untersuchungen heraus gelangt Marx zur Verallgemeinerung im Begriff der Entfremdung. Die bürgerlichen Ideologen abstrahieren einfach von dieser konkreten Grundlage und dem echten Inhalt des Begriffes und mystifizieren ihn so. (Deshalb erscheint ihnen auch oftmals der Entfremdungsbegriff als akzeptabel für ihre eigenen Theorien.)

Für Marx bedeutet „Entfremdung“ nichts anderes, als die Darstellung verschiedener Seiten der Produktion und des gesellschaftlichen Lebens überhaupt unter den Bedingungen des Privateigentums. Er nimmt damit vor allem den Begriff der gesellschaftlichen Verhältnisse, besonders der Produktionsverhältnisse, vorweg. Die Entfremdung ist für ihn der Zustand der Menschen in der Ausbeutergesellschaft im Allgemeinen und in der kapitalistischen Gesellschaft im Besonderen. Im Kapitalismus ist der Arbeiter vor allem in dreierlei Hinsicht „entfremdet“:

1. gegenüber seinem Produkt, da dieses ihm nicht selbst gehört, sondern dem Unternehmer;
2. gegenüber seiner eigenen Arbeit; einmal in dem Sinne, daß er seine Arbeitskraft verkaufen muß und daß deshalb die Betätigung seiner „Wesenskräfte“ unter Verhältnissen vor sich geht, wo er eigentlich nicht mehr Besitzer dieser seiner „Wesenskräfte“ ist, – und daraus abgeleitet in dem Sinne, daß ihm nun die Arbeit kein wirklich menschliches Bedürfnis sein kann, sondern eine Last werden muß: sie wird zum bloßen Existenzmittel und ist keine freie Betätigung seiner schöpferischen Kräfte;
3. gegenüber seinem „Gattungswesen“, d. h. seinem gesellschaftlichen Wesen und besagt nichts anderes, als daß dem gesellschaftlichen Charakter der Produktion noch keine gesellschaftlichen Beziehungen auf allen Gebieten des Lebens entsprechen, was sich besonders im Verhältnis zu anderen Menschen zeigt.

Marx weist damit auf die Rolle der kapitalistischen Produktionsverhältnisse hin. Die Ursache der Trennung des Arbeiters von seinem Produkt und die Unmöglichkeit der freien Betätigung und Entfaltung seiner „Wesenskräfte“ (all seine Fähigkeiten) ist das Verhältnis der kapitalistischen Lohnarbeit, in dem er steht. Der Begriff Lohnarbeit wird hier noch nicht verwendet, auch nicht der Begriff „Produktionsverhältnisse“, aber die Kategorie entfremdete Arbeit enthält beides. Marx spricht klar aus, daß sich hinter der entfremdeten Arbeit das Verhältnis der Menschen zueinander verbirgt. Damit wendet er sich gegen eine Mystifizierung der Entfremdung, wie sie bei Hegel z. B. vorgenommen wird.

„Das *fremde* Wesen, dem die Arbeit und das Produkt der Arbeit gehört, in dessen Dienst die Arbeit und zu dessen Genuß das Produkt der Arbeit steht, kann nur der *Mensch* selbst sein. ... Nicht die Götter, nicht die Natur, nur der Mensch selbst kann diese fremde Macht über d[en] Menschen sein.“¹

Zur zweiten Frage:

Der materialistische Inhalt des Begriffes der Entfremdung wird in der Untersuchung der Ursachen der Entfremdung noch deutlicher. Marx konstruiert die Entfremdung nicht, wie einige „Marxkritiker“ behaupten, aus dem Hegelschen Schema der Negation der Negation heraus. Er untersucht vielmehr die materiellen Ursachen, die zur Entstehung der Klassengesellschaft geführt haben. Dabei entdeckte

¹ Marx/Engels: Kleine ökonomische Schriften, S: 107. [MEW Bd. 40, S. 518, 519]

er allerdings, daß das Gesetz der Negation der Negation ein Gesetz der wirklichen Entwicklung ist. Bereits in den „Manuskripten“ ist die Erklärung der Entfremdungsursachen schon im Keim enthalten. Allerdings konnte eine umfassende Begründung dafür erst gegeben werden, nachdem die Anatomie der kapitalistischen Gesellschaftsordnung allseitig erforscht war, da sie den Schlüssel zur Erkenntnis der vorhergehenden Gesellschaftsordnungen liefert. Marx gibt in den Frühschriften aber schon die Richtung an, in der die Antwort liegt. Die Notwendigkeit der „Entfremdung“ ergibt sich aus der Tatsache, daß die gesellschaftliche Arbeit der Menschen ein Prozeß, und zwar lange Zeit ein spontaner Prozeß der Höherentwicklung von Einfachem zum Komplizierten ist. Das drückt sich konkret im Entwicklungsstand der Produktivkräfte und im Stand der gesellschaftlichen Arbeitsteilung aus, der auf einer bestimmten Stufe notwendig zum Privateigentum und damit zur Klassengesellschaft führt. Marx zeigt weiter, wie die entfremdete Arbeit, einmal geschaffen, zugleich immer wieder die Entfremdung auf höherer Stufe neu produziert, – d. h. konkret, die Lohnarbeit setzt ihr Gegenteil, das Kapital (und umgekehrt) – bis zu dem Punkt, an dem sich der Widerspruch lösen muß.¹

Zur Frage nach der Aufhebung der Entfremdung: Für Marx ist die Entfremdung kein Durchgangsstadium in der Entwicklung der Menschheit zu einem idealen Endzustand. Marx befindet sich entgegen der Behauptung Thiers durchaus im Einklang mit Engels in der Betrachtung des Geschichtsablaufes als aufsteigender Entwicklung der neuen Stufe aus dem Schoße der alten heraus – also als „kausaler Entwicklung“, wie Thier sich ausdrückt. Dazu sagen Marx und Engels in der „Deutschen Ideologie“:

„Der Kommunismus ist für uns nicht ein *Zustand*, der hergestellt werden soll, ein *Ideal*, wonach die Wirklichkeit sich zu richten haben [wird]. Wir nennen Kommunismus die *wirkliche* Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt. Die Bedingungen dieser Bewegung ergeben sich aus der jetzt bestehenden Voraussetzung.“²

Diese Voraussetzung aber ist die kapitalistische Gesellschaftsordnung mit ihrem besonderen Charakter als letzte Ausbeuterordnung. Marx gibt im „Kapital“ eine ausführliche Begründung für diese Besonderheit des Kapitalismus. Bereits aber in der „Deutschen Ideologie“ wird formuliert, indem hier schon der Begriff Entfremdung nicht mehr vorbehaltlos verwendet wird:

„Diese ‚*Entfremdung*‘, um den Philosophen verständlich zu bleiben, kann natürlich nur unter zwei *praktischen* Voraussetzungen aufgehoben werden. Damit sie eine ‚unerträgliche‘ Macht werde, d. h. eine Macht, gegen die man revolutioniert, dazu gehört, daß sie die Masse der Menschheit als durchaus ‚Eigentumslos‘ erzeugt hat und zugleich im Widerspruch zu einer vorhandenen Welt des Reichtums und der Bildung, was beides eine große Steigerung der Produktivkraft, einen hohen Grad ihrer Entwicklung voraussetzt – und andererseits ist diese Entwicklung der Produktivkräfte (...) auch deswegen eine absolut notwendige praktische Voraussetzung, weil ohne sie nur der *Mangel* verallgemeinert ...“ würde.“³

In Auseinandersetzung mit teleologischen Auffassungen spotten Marx und Engels:

„Die Geschichte ist nichts als die Aufeinanderfolge der einzelnen Generationen, von denen Jede die ihr von allen vorhergegangenen übermachten Materiale, Kapitalien, Produktionskräfte exploitiert, daher also einerseits unter ganz veränderten Umständen die überkommene Tätigkeit fortsetzt und andererseits mit einer ganz veränderten Tätigkeit die alten Umstände modifiziert, was sich nun spekulativ so verdrehen läßt, daß die spätere Geschichte zum Zweck der früheren gemacht wird, z. B., daß der Entdeckung Amerikas der Zweck

¹ Es kann hier nur auf die Richtung der Antwort hingewiesen werden; eine ausführliche Begründung der Ursachen und Entwicklung der „Entfremdung“ – d. h. des Privateigentums – hat Marx ja bekanntlich im „Kapital“ gegeben. Nur scheinen die westdeutschen „Marxexperten“ sich bewußt nicht die Mühe zu machen, auf konkrete Fragen einzugehen. Das „Kapital“ ist für sie als ökonomisches Werk veraltet. Sie interessiert höchstens noch der Warenfetischismus, wobei diese Erscheinung mystifiziert wird, während Marx doch gerade gezeigt hat, daß dieser angeblich „geheimnisvollen“ Erscheinung materielle gesellschaftliche Prozesse zugrunde liegen.

² MEW Bd. 3, S. 35.

³ Ebenda, S. 34.

zugrunde gelegt wird, der französischen Revolution zum Durchbruch zu verhelfen, wodurch dann die Geschichte ihre aparten Zwecke erhält und eine „Person neben anderen Personen“ (als da sind: ‚Selbstbewußtsein, Kritik, Einziger‘ etc.) wird, während das, was man mit den Worten ‚Bestimmung‘, ‚Zweck‘, ‚Keim‘, ‚Idee‘ der früheren Geschichte bezeichnet, weiter nichts ist als eine Abstraktion von der späteren Geschichte, eine Abstraktion von dem aktiven Einfluß, den die frühere Geschichte auf die spätere ausübt.“¹

Die bürgerlichen Ideologen wollen sich natürlich all diesen Erkenntnissen verschließen, sie wollen nicht begreifen, daß die Gesellschaftsordnung, die sie so eifrig verteidigen, gesetzmäßig zum Untergang verurteilt ist. Deshalb versuchen sie, dieser Entwicklung zu begegnen, indem sie die Theorie der Arbeiterklasse mit den Mängeln und fehlerhaften Voraussetzungen ihrer eigenen Auffassungen, wie die Annahme eines „Telos“, eines „religiösen Charakters“ usw. behaften wollen. Deshalb reden sie von einem „Messianismus“ des Marxismus in seiner Lehre von der historischen Rolle des Proletariats, von einer „Eschatologie“, einem „Mythos“. Deshalb versuchen sie auch, die formale Gleichheit der Worte „Entfremdung“ bei Marx und Hegel als Beweis anzuführen, daß sich diese Begriffe auch inhaltlich gleichen. Bei Hegel aber ist der Begriff der Entfremdung Ausdruck eines idealistischen Entwicklungsprinzips. Bei Hegel gibt es tatsächlich ein Telos, ein Endziel. Die ganze Entfremdung ist nur zum Zweck des Zusichkommens der Idee auf höherer Stufe vorhanden. Es liegt also dem Entwicklungsprozeß ein letzter Sinn zugrunde, welcher auch der Anstoß dafür ist, daß sich die Idee überhaupt „entäußert“. Marx betont aber auch das Rationale an Hegels Entfremdungsbegriff, welches, was Lenin später sagt, im genialen Erraten der wirklichen dialektischen Entwicklungsgesetze besteht. Hegel begreift das Wesen der Arbeit als Entäußerung (ist für ihn gleich Entfremdung), d. h. als Wechselwirkung des Menschen mit der Natur und damit als Entstehungsgeschichte des Menschen. Aber bei Hegel sind Mensch, Natur und Arbeit abstrakt gefaßt, idealistisch verzerrt. Hegel kann deshalb die Aufhebung der Entfremdung nicht als praktische revolutionäre Veränderung der Welt auffassen – er identifiziert sie vielmehr mit der Aufhebung des „Gegenständlichen“ selbst.² Hegels Entfremdungsbegriff ist also idealistisch, einmal als Beschreibung der Entwicklung der absoluten Idee, zum anderen als bezeichnendes Durchgangsstadium der Idee zu einem Endziel.

Der Marxismus betrachtet nicht wie Hegel die ganze Entwicklung als Entfremdung. Entwicklung ist für Marx Selbstbewegung der Materie. Das Gesetz von der Einheit und vom Kampf der Gegensätze ist das wirkliche Entwicklungsprinzip und die Quelle der Bewegung. Das Wort Entfremdung wendet Marx in den Frühschriften nur auf eine bestimmte Stufe der gesellschaftlichen Entwicklung an, auf die Klassengesellschaft. Die Ursachen der Entfremdung erklärt er nicht teleologisch, sondern materialistisch, aus den objektiven Bedingungen der bisherigen Entwicklung heraus. Die Entwicklung innerhalb des „entfremdeten“ Zustandes wird nicht als mystische Bewegung auf ein vorgezeichnetes Ziel hin betrachtet, sondern als Höherentwicklung auf Grund vorgefundener materieller Voraussetzungen. Dabei birgt das Wort Entfremdung in sich nichts anderes als die besondere Gestaltung des gesamten gesellschaftlichen Lebens unter den Verhältnisse des Privateigentums. Marx mißt die Entfremdung nicht an einem „abstrakten Maßstab“, sondern an dem tiefsten Widerspruch der Gesellschaft, der zwischen dem Grad der Vergesellschaftung der Produktion und der Aneignungsform besteht und das gesamte gesellschaftliche Leben bestimmt.

Marx nimmt auch keinen Endzustand an. Mit der kommunistischen Gesellschaftsordnung beginnt vielmehr erst die eigentliche Geschichte der Menschheit. Die Grundlagen sind die gesellschaftlichen Formen des Eigentums. Daß es keine Liquidierung dieser Grundlagen mehr geben wird, besagt nicht, daß es keine Entwicklung mehr gibt, wie es bürgerliche Theoretiker behaupten (Dahrendorf u. a.). Der 21. Parteitag der KPdSU hat aufgezeigt, welche gewaltigen Entwicklungen das gesellschaftliche Eigentum unter sozialistischen und kommunistischen Verhältnissen durchmacht. Eines steht jedoch fest: Eine Aufhebung des gesellschaftlichen Charakters des Eigentums wird es nicht mehr geben –

¹ Ebenda, S. 45.

² Vgl. auch den 1. Abschnitt dieses Kapitels.

das wäre nur möglich als Rückfall auf die Stufe des Privateigentums, und auch dieser Rückfall ist nur „theoretisch möglich“. Es ist anzunehmen, daß es in der Entwicklung der Eigentumsverhältnisse einen Punkt geben wird, an dem diese „vollendet“ sind, also vollendet gesellschaftlichen Charakter tragen. Die gesellschaftliche Entwicklung ist aber nicht nur Entwicklung der Eigentumsverhältnisse, sondern Entwicklung aller Seiten der Produktionsverhältnisse auf Grund der sich ständig steigernden Entwicklung der Produktivkräfte – aber auch Entwicklung des Überbaus in seinen vielfältigen Erscheinungen. Doch das sind Fragen, die jeweils für sich untersucht werden müßten, und die zum Teil erst in der Praxis heranreifen werden.

So hat der marxistische Begriff der Entfremdung einen durchweg materialistischen Charakter. Das er von Marx aber in der, die ganze Ausbeutergesellschaft verallgemeinernden Weise später nicht mehr verwendet wird, liegt darin, daß durch die weitere Erkenntnis von Marx auf ökonomischen und philosophischen Gebiet, durch das konkrete Studium der kapitalistischen Gesellschaftsordnung in all ihren Seiten sich dieser Begriff als zu eng erwies. Er mußte von der konkreten Ausarbeitung der marxistischen Geschichtsauffassung, insbesondere der Ökonomie, abgelöst werden. Das, was unter Entfremdung in den Jugendschriften von Marx gemeint ist, ist in den späteren Werken nicht etwa nur als „Warenfetischismus“, als „Vergegenständlichung“ usw. enthalten, wie von den bürgerlichen Ideologen z. T. behauptet wird, wobei sie diese Begriffe wieder mystifizieren. Der Entfremdungsbegriff wird vielmehr in die exakte Untersuchung der gesellschaftlichen Beziehungen, Gesetze, Verhältnisse usw. unter den Bedingungen des Privateigentums (besonders des kapitalistischen) aufgelöst. Mit dieser theoretischen Auflösung des Entfremdungsbegriffes, vor allem aber mit der praktischen Aufhebung der „Entfremdung“ durch den Sozialismus löst sich auch das Mythos der bürgerlichen Ideologen vom „marxistischen Mythos“ auf.

Das gründliche Studium der Marxschen Geschichtsauffassung zeigt uns, daß es sich hier um eine konsequente Anwendung des dialektischen Materialismus auf die Geschichte handelt. Dabei ist es nicht so zu verstehen, daß die Ausarbeitung des dialektischen und historischen Materialismus zeitlich auseinanderfallen. Marx hat nicht zuerst den allgemeinen materialistischen Standpunkt bezogen, und dann die primäre Rolle der Produktion für die Gesellschaft entdeckt. Er hat vielmehr, durch seine politische Tätigkeit darauf gestoßen und von Engels darauf hingewiesen, die Bedeutung der ökonomischen Verhältnisse für die gesellschaftliche Entwicklung erkannt und ist auf dieser Erkenntnis heraus Materialist geworden. Indem er die wissenschaftliche Geschichtsauffassung ausarbeitete, arbeitete er den dialektischen Materialismus aus und umgekehrt. Das Verhältnis des dialektischen zum historischen Materialismus ist demnach nicht einfach das Verhältnis vom Allgemeinen zum Besonderen. Der historische Materialismus ist keine Einzelwissenschaft, sondern Bestandteil der philosophischen Grundlagen des Marxismus.

Von seiten der westdeutschen „Marxkritik“, vor allem aber auch von seiten der SPD, wird oft behauptet, man könne den historischen Materialismus oder verschiedene seiner Thesen übernehmen, ohne seine philosophischen Grundlagen. Mit besonderem Eifer wird dabei, wie schon anfangs erwähnt, ein angeblicher Gegensatz zwischen Marx und Engels konstruiert. Engels sei der eigentliche Schöpfer des dialektischen Materialismus – auf ihn gehe der Materialismus „in der heutigen Form“ zurück. Diese Fälschung findet sich bei fast allen bürgerlichen Ideologen, die sich mit dem Marxismus beschäftigen. Mit der Klarstellung des materialistischen Charakters der Marxschen Geschichtsauffassung löst sich auch dieses Argument in nichts auf.

Natürlich hat der Marxismus wie jede Theorie seine Entstehungsgeschichte, und er ist schon vor allem aus dem Grunde kein „abgeschlossenes System“, weil er eine Wissenschaft ist. Es ist ganz natürlich, daß die Frühschriften von Marx in vielen Fragen noch lückenhaft sein müssen, was die Begründung verschiedener konkreter gesellschaftlicher Erscheinungen wie Staat, die Beziehungen zwischen den Klassen (z. B. Bündnisfrage) usw. betrifft. Es ist ebenfalls ganz natürlich, daß die neue Weltanschauung für viele ihrer Erkenntnisse erst neue entsprechende Begriffe schaffen mußte – daß deshalb die Frühschriften noch von der bisher üblich gewesenen Terminologie zeugen. Das ist

Martina Thom: Auseinandersetzung mit westdeutschen bürgerlichen Fälschungen
der Herausbildung und des Inhalts der materialistischen Geschichtsauffassung
in den Frühschriften von Karl Marx – 30

wiederum damit verbunden, daß verschiedene Gedanken bei Marx damals noch nicht ausgereift und mitunter noch vom Idealismus beeinflusst waren. Trotzdem geht man nicht fehl, wenn man die Frühschriften als materialistische Werke würdigt, in denen die neue Weltanschauung in genialer Weise und in vielen Fragen schon äußerst vielseitig und konkret ihre Ausarbeitung findet. Die bürgerlichen Ideologen sehen Marx so, wie sie ihn gern sehen möchten – sie behaften seine Lehre deshalb mit allen Mängel ihrer eigenen „Theorien“ und sind sogar bereit, jede wissenschaftliche Welterkenntnis zu leugnen, auch wenn das ihre eigenen theoretischen Erzeugnisse mit betreffen sollte, nur um die Wissenschaftlichkeit des Marxismus in Abrede zu stellen.

Sie fühlen sich beleidigt, wenn Lenin sie Lakaien der Bourgeoisie nennt, aber sie machen sich selbst dazu.

III. Zu einigen grundlegenden Fragen der Fälschung des Marxismus in seinem Verhältnis zu Hegel und Feuerbach

Wir wollen zusammenfassend noch auf einige „Argumente“ eingehen, die die westdeutsche „Marxkritik“ grundsätzlich zum Verhältnis des Marxismus zu Hegel und Feuerbach vorbringt.

1. Zum Verhältnis zu Hegel und Feuerbach in der Grundfrage der Philosophie

Der Marxismus ist die direkte Negierung des Hegelschen Systems, die Umkehrung des Verhältnisses von Geist und Materie. Dabei wird zugleich die Beschränktheit der Materieauffassung des vormarxistischen Materialismus überwunden. Daß Marx den Materiebegriff auf die Gesellschaft anwenden konnte, ohne die gesellschaftlichen Zusammenhänge zu vereinfachen, zeigt den wissenschaftlichen Charakter der Materieauffassung des dialektischen Materialismus. Gerade an diesem Fortschritt versuchen die bürgerlichen Philosophen anzuknüpfen, um Marx' Auffassung in Idealismus umzufälschen. In ausgeprägter Form findet sich das bei Delekat, der direkt behauptet, Marx vertrete einen Begriffsrealismus wie Hegel. Außerdem bringt auch er das uns bereits bekannte „Argument“ vor, daß der Begriff der Arbeit der philosophische Grundbegriff des Marxismus sei. Doch hören wir ihn selbst.

„Der Begriff der ‚Arbeit‘ ist hier vielmehr absolut genommen. Es ist die allgemeingesellschaftliche Arbeit der gesamten Menschheit gemeint. Sie steht bei Marx genau an derselben Stelle, an der bei Hegel der Begriff des absoluten Geistes steht. Das bekannte ‚Umstülpen‘ und ‚auf die Beine stellen‘ Hegels durch Marx bedeutet, genau gesagt, daß er statt von der Dialektik des absoluten Geistes von der Dialektik der menschlichen Arbeit redet. Man kann also getrost sagen – und das ist das erste Ergebnis meiner theologischen Analyse –: der Begriff der abstrakt-menschlichen Arbeit hat für Marx die Rolle eines Gottesbegriffs, genauso wie für Hegel der Begriff vom absoluten Geist. Es handelt sich nur um eine andere Form der Säkularisation des Gottesgedankens, diesmal nicht von der Geistesgeschichte, sondern von der Ökonomie aus.“¹

Damit der „Idealismus“ von Marx nur recht deutlich wird, wird sein Operieren mit Begriffen, eine Tätigkeit, um die ja wohl kein Wissenschaftler herumkommt, als Begriffsrealismus deklariert – und fertig ist der Beweis für Marx' „Hegelianismus“. Um aber noch der eigenen religiösen Weltanschauung ein Gutes zu tun (Delekat ist Theologe), werden die so idealistisch umgebogenen Begriffe, hier der Begriff der Arbeit, zum Gottesbegriff erklärt – und der Beweis ist geliefert, daß alles philosophische Denken letzten Endes theologischen Ursprungs ist. Wirklich ein „einfaches Verfahren“!

Vielleicht hat Delekat nur dem Jesuiten Bocheński einen Gefallen zu wollen, der sich über die „Dürftigkeit der materialistischen Doktrin“ gegenüber dem Hegelianismus beklagt, und hat deshalb den Marxismus als Religion Hegelschen Gepräges bereichert. Wir bedanken uns für eine solche idealistisch-religiöse Verdrehung. Wir wissen, daß sich keine Spielart des Idealismus mit dem Reichtum unserer marxistischen Wissenschaft messen kann. Erinnern wir uns, daß Marx bereits in der Kritik des Hegelschen Staatsrechts die Armut und Leere des idealistischen Prinzips Hegels enthüllte, das nicht in der Lage ist, die Vielfalt der Bestimmungen der materiellen Welt zu erfassen.

Der Marxismus kann nicht als Fortsetzung der idealistischen Linie in der Philosophie betrachtet werden. Marx selbst bekennt sich eindeutig zum Materialismus:

„Genau und im *prosaischen* Sinne zu reden“, war die französische Aufklärung des 18. Jahrhunderts und namentlich *der französische Materialismus* nicht nur ein Kampf gegen die bestehenden politischen Institutionen, wie gegen die bestehende Religion und Theologie, sondern ebenso sehr ein *offener*, ein *ausgesprochener* Kampf gegen die *Metaphysik*, *des siebzehnten Jahrhunderts* und gegen *alle Metaphysik* ... Man stellte die *Philosophie* der *Metaphysik* gegenüber, wie *Feuerbach* bei seinem ersten entschiedenen Auftreten wider

¹ Friedrich Delekat: Vom Wesen des Geldes. Theologische Analyse eines Grundbegriffes in Karl Marx „Das Kapital“, in: Marxismusstudien der Studiengemeinschaft der Evangelischen Akademie, 1. Folge, Tübingen 1954, S. 57/58.

Hegel der trunkenen Spekulation die nüchterne Philosophie gegenüberstellte. ... Sie wird für immer dem nun durch die Arbeit der Spekulation selbst vollendeten und mit dem Humanismus zusammenfallenden Materialismus erliegen. Wie aber Feuerbach auf theoretischem Gebiete, stellte der französische und englische Sozialismus und Kommunismus auf praktischem Gebiete den mit dem Humanismus zusammenfallenden Materialismus dar.“¹

Die Bezeichnung „Zusammenfallen des Humanismus mit dem Materialismus“ bedeutet aber nichts anderes, als die Umschreibung der Tatsache, daß der neue Materialismus auch auf die Gesellschaft angewendet wurde und zu deren Veränderung aufruft. Damit wird die neue Qualität des dialektischen Materialismus betont. Zugleich aber wird betont, daß sich die neue Philosophie als direkte Fortsetzung des englischen und französischen Materialismus betrachtet. Das trifft auch besonders auf das Verhältnis zu Feuerbach zu, dessen Verdienste hier (in der „Heiligen Familie“) noch recht überschwänglich hervorgehoben werden. Marx und Engels haben sich aber bald darauf davon überzeugt, daß Feuerbach in seiner Betrachtung des Menschen seiner materialistischen Ausgangsposition gegenüber inkonsequent wurde und nicht vermochte, die wirklichen gesellschaftlichen Zusammenhänge zu erkennen. Mit Feuerbachs materialistischer Beantwortung der Grundfrage im allgemeinen stimmten Marx und Engels jedoch immer überein.

2. Zur Fälschung des materialistischen Charakters der marxistischen Dialektik

In bezug auf die Dialektik wird von „Marxkritikern“ wie Theimer, Bocheński und den meisten anderen einfach von der weltanschaulichen Grundlage abstrahiert oder diese Grundlage idealistisch gefälscht, um dann behaupten zu können, Marx' Dialektik sei von der Hegelschen nicht wesentlich verschieden, sondern unkritisch übernommen. So stellt Dahrendorf folgende These auf:

„Man kann Marx nicht ohne Hegel verstehen. Die notwendig spekulative Dialektik Hegels macht den Kern der Marxschen Geschichtskonzeption aus.“²

Theimer behauptet, Marx habe mit Hegel den Fortschrittsglauben gemeinsam, und die Dialektik sei überhaupt ein unbeweisbares spekulatives Prinzip. Hören wir noch Lange zu dieser Frage:

„Obwohl sie die Bedeutung der dialektischen Methode herausstreichen, sind die Stalinisten seit langem bemüht, den Einfluß Hegels auf den Marxismus zu verkleinern. Die Tatsachen widerlegen dieses Unterfangen. Man kann nicht die Methode eines Philosophen – wenn auch modifiziert – übernehmen, seine Philosophie aber radikal negieren. Die Methode ist bei Hegel viel zu eng mit seinem System verbunden, als daß sie sich sauber herauspräparieren ließe.“³

Diese Meinung wird dadurch „gerechtfertigt“, daß vorher festgestellt wird, Marx' Formulierungen im Nachwort des „Kapital“ seien

„nicht sehr aufschlußreich –, soweit es sich um Marx selbst handelt.“⁴

Hören wir zunächst Marx selbst im Nachwort zur 2. Auflage des „Kapital“:

„Meine dialektische Methode ist der Grundlage nach von der Hegelschen nicht nur verschieden, sondern ihr direktes Gegenteil. Für Hegel ist der Denkprozeß, den er sogar unter dem Namen Idee in ein selbständiges Subjekt verwandelt, der Demiurg des Wirklichen, das nur seine äußere Erscheinung bildet. Bei mir ist umgekehrt das Ideelle nichts anderes als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle.“⁵

¹ Karl Marx/Friedrich Engels: Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten, in: MEW Bd. 2, S. 132.

² Ralf Dahrendorf: Marx in Perspektive, a. a. O., S. 165.

³ Max Gustav Lange: Marxismus – Leninismus – Stalinismus, a. a. O., S. 57.

⁴ Ebenda, S. 56.

⁵ MEW Bd. 23, S. 27.

Für uns sind diese Worte allerdings sehr aufschlußreich. Es ist eben durchaus nicht gleichgültig, auf welcher Grundlage die Dialektik basiert.¹

Der Leere und Dürftigkeit des idealistischen Prinzips entspricht auch die idealistische Dialektik, vergleicht man sie mit der materialistischen. Dort, wo Hegel tief ist und wirkliche Erkenntnisse verkündet, sind es nicht die Ergebnisse seines idealistischen Systems, sondern empirisch gewonnene Erkenntnisse. Dieser rationale Kern der Hegelschen Dialektik steckt auch in den allgemeinen Entwicklungen des Hegelschen Systems, z. B. in den allgemeinen Darstellungen der Bewegung der Idee. Hegel formuliert hier oft richtige dialektische Zusammenhänge, wenn auch in äußerst abstrakter Form und auf idealistischer Basis. Seine Bedeutung liegt aber eben nicht in diesem Zusammenhang, sondern in der Formulierung dialektischer Beziehungen, vor allem in der Tatsache, daß bei ihm der vor-marxistische Entwicklungsgedanke zur höchsten Blüte gelangt. Aber in seiner Grundlage ist der Idealismus metaphysisch, undialektisch. Er verabsolutiert das bewußte Element und macht es zum Schöpfer der Welt. So ist Hegels System im Grunde eine ins Universale übertragene Darstellung des menschlichen Denkprozesse, aber aus dieser Verabsolutierung ergibt sich wiederum, daß der Denkprozeß selbst in verzerrter Form wiedergespiegelt wird, daß er nicht wissenschaftlich erfaßt werden kann. Insofern stimmt es auch, das die Hegelsche Dialektik ihrem Wesen nach spekulativ ist, eben weil sie Lehre von der Entwicklung einer absoluten Idee ist. Bei Hegel besteht also einerseits ein Widerspruch zwischen seinem System und den rationellen Elementen seiner Methode, andererseits aber sind System und Methode eng verbunden. Deshalb hat Marx sie auch nicht „herauspräpariert“, sondern kritisch überwunden. Er hat sie nicht nur einfach „modifiziert“, sondern unter Übernahme ihrer rationalen Elemente erst die wissenschaftlich-dialektische Methode geschaffen. Das war nur auf der Grundlage einer wissenschaftlichen Theorie möglich.

Bocheński behauptet:

„Mit anderen Worten ist für Hegel die Dialektik die Gesamtheit von Gesetzen, welche die Entwicklung des Seins beherrschen. Judin und Rosental bestimmen die Dialektik also in Übereinstimmung mit Hegel, wenn sie erklären: Die Dialektik ist die Wissenschaft von den allgemeinen Gesetzmäßigkeiten in der Natur, der Gesellschaft und dem Denken.“²

Das ist eine beispiellose Ignoranz gegenüber der philosophischen Grundlage. Wenn jemand die Dialektik aus dem System herauspräparieren will, so sind es die Herren „Marxkritiker“ selbst. Bocheńskis „Beweis“ besteht darin, daß er stillschweigend den Hegelschen Begriff des Seins gleichsetzt mit den materialistischen Begriffen von Natur, Gesellschaft und Denken. Dagegen ist die materialistische Dialektik die Lehre von den Gesetzmäßigkeiten der Selbstbewegung der Materie und ihres Produktes, des Denkens. Ihre Gesetze sind die objektiven Gesetzen und deren Widerspiegelung (als subjektive Dialektik und Methode).

Sehr oft behaupten die bürgerlichen Ideologen, der Hegelianismus von Marx bestehe darin, daß auch er die Vernunft in der Wirklichkeit suche, daß für ihn die Gesetzmäßigkeit der Welt eine Vernunftgesetzmäßigkeit ist. Sie berufen sich dabei auf Formulierungen von Marx, wo er vom Durchsetzen des Vernünftigen in der Geschichte spricht usw. Engels zeigt in seiner Arbeit „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“ am Beispiel des Hegelschen Satzes: „Was wirklich ist, ist auch vernünftig ...“, wie dieser Satz materialistisch und zugleich revolutionär zu verstehen ist. Der Begriff „Vernunft in der Geschichte“ bedeutet hier und auch dort, wo Marx ihn verwendet, nicht, daß der objektive Charakter der Gesetzmäßigkeit in der Welt in Abrede gestellt werden soll. Gemeinsam hat Marx mit Hegel die Anerkennung der universalen Gesetzmäßigkeit. Für Marx sind aber die Gesetze objektiv, unabhängig von jeglichem Subjekt (ob Mensch oder Gott). Wenn Marx später noch gelegentlich von „Gesetzen der Vernunft“ spricht, so verwendet er diesen Ausdruck

¹ Marx spricht hier nur von der Dialektik als Methode. Das gleiche gilt auch von der Dialektik als Lehre von den Entwicklungsgesetzen der Natur, Gesellschaft und des Denkens. Methode = eine Seite der subjektiven Dialektik.

² Joseph Maria Bocheński: Der sowjetrussische dialektische Materialismus, München 1950, S. 109.

Martina Thom: Auseinandersetzung mit westdeutschen bürgerlichen Fälschungen
der Herausbildung und des Inhalts der materialistischen Geschichtsauffassung
in den Frühschriften von Karl Marx – 34

nicht im Gegensatz zur objektiven Gesetzmäßigkeit, sondern gleichbedeutend damit. Das hat auch eine gewisse Berechtigung in der Beziehung, daß die objektiven Gesetze uns tatsächlich wie „vernünftige Gesetze“ erscheinen – und das erklärlicherweise deshalb, das ja unser Denken die objektive Gesetzmäßigkeit widerspiegelt.

Die Angriffe der bürgerlichen Ideologen auf die materialistische Dialektik nehmen uns nicht wunder; sie sind nur eine Bestätigung der gewaltigen weltverändernden Kraft des Marxismus. In der Einheit von Materialismus und Dialektik liegt die Stärke und Wissenschaftlichkeit unserer Weltanschauung begründet.

Literaturverzeichnis der „Marxkritiker“

Bocheński, Joseph Maria: Der sowjetrussische dialektische Materialismus, München 1950.

Dahrendorf, Ralf: Marx in Perspektive. Die Idee des Gerechten im Denken von Karl Marx, Hannover 1952.

Delekat, Friedrich: Vom Wesen des Geldes. Theologische Analyse eines Grundbegriffes in Karl Marx „Das Kapital“, in: Marxismusstudien der Studiengemeinschaft der Evangelischen Akademie, 1. Folge, Tübingen 1954.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Grundlinien der Philosophie des Rechts, Berlin 1956.

Landgrebe, Ludwig: Hegel und Marx, in: Marxismusstudien der Studiengemeinschaft der Evangelischen Akademie, Tübingen 1954.

Lange, Max Gustav: Marxismus – Leninismus – Stalinismus. Zur Kritik des dialektischen Materialismus, Stuttgart 1955.

Metzke, Erwin: Mensch und Geschichte, in: Marxismusstudien der Studiengemeinschaft der Evangelischen Akademien, 2. Folge, Tübingen 1957.

Ramm, Thilo: Die künftige Gesellschaftsordnung nach der Theorie von Marx und Engels, in: Marxismusstudien der Studiengemeinschaft der Evangelischen Akademien, 2. Folge, Tübingen 1957.

Theimer, Walter: Geschichte der politischen Ideen, München 1955.

Thier, Erich: Etappen der Marxinterpretation, in: Marxismusstudien der Studiengemeinschaft der Evangelischen Akademien, 1. Folge, Göttingen 1954.

Thier, Erich: Das Menschenbild des jungen Marx, Göttingen 1957.

Wetter, Gustav A.: Der dialektische Materialismus, Freiburg 1956.