

Verehrte Kollegen aus der Volksrepublik Polen, verehrte Anwesende!

Gestatten Sie, daß ich anhand eines ausgewählten Problems Ihnen einen kleinen Einblick in die Forschungs- und Lehrkonzeption auf dem Gebiet der Geschichte des Marxismus im 19. Jahrhundert vermittele, für das ich an unserer Sektion verantwortlich bin. Wir gehen davon aus, daß nicht zuletzt auf Grund der Neuedition des Gesamtwerkes von Marx und Engels die Forschungen zur Theorien- und Methodenentwicklung des Marxismus intensiviert und die Arbeitsweise von Marx und seinem Mitstreiter Engels als modellhaft für gesellschaftswissenschaftliche Forschung noch besser ergründet werden müssen. Die bisher vorliegenden Bände der neuen MEGA stellen bekanntlich auch in der Kommentierung der Theorie- und Methodenentwicklung einen beachtlichen Stand dar. Dies enthebt uns aber nicht der Aufgabe, auf diesem Fundament aufbauend, weiterzuarbeiten – und zwar vornehmlich aus drei Gründen:

Erstens ist im Rahmen moderner marxistischer wissenschaftstheoretischer und methodologischer Diskussionen die Originalität, das Revolutionierende sowohl der ideologischen als auch der theoretischen und methodischen Ansätze in der Genesis des Marxismus bei aller Widersprüchlichkeit im Arbeitsprozeß der Klassiker an ihrem [146] Theoriesystem meines Erachtens noch präziser herauszuarbeiten, d. h. die konkrete Art und Weise, wie Marx und Engels sowohl Geschichte, Zeitgeschichte und theoretisches Quellenmaterial verarbeiteten, um die tragfähigen Elemente im Werden der neuen Weltanschauung in Abgrenzung zu vorangehenden theoretischen und methodischen Positionen genauer zu bestimmen. Hier gilt es, sicher auch einige „eingefahrene“ Klischees auszuräumen – ich werde dies dann am konkreten Beispiel zeigen.

Zweitens ist die Erarbeitung der „Logik“ im Werden und in der Entwicklung des Marxismus wesentlich für die Auseinandersetzung mit der Manier der bürgerlichen Marxologie, den „jungen“ und den „späteren“ Marx abstrakt entgegenzustellen. Indem wir die Folgerichtigkeit des Arbeitsprozesses der Klassiker bei aller Beachtung auch der Widersprüche und Selbstkorrekturen aufzeigen, können wir unsere Argumentation wesentlich vertiefen.

Drittens schließlich ist die Erarbeitung, weitere Erforschung und Aneignung des Wissens um die Geschichte unserer Weltanschauung eine Aufgabe jeder neuen Generation von Marxisten und Kommunisten – speziell bei der Ausbildung junger marxistischer Philosophen.

Da wir uns in unserer Forschungsgruppe mit der Genesis des historischen Materialismus und der dabei erfolgenden Rezeption der theoretischen Quellen in den frühen Werken von Marx befassen, möchte ich ein spezielles Problem behandeln: die Frage nach der Rolle Feuerbachs bei Marx' Übergang zum Materialismus im Jahre 1843, und zwar anhand eines Vergleichs ihrer Kritik-Methoden gegenüber Hegel. In unserer Literatur wird gelegentlich behauptet, daß Feuerbach den Übergang von Marx zum Materialismus wesentlich mit ausgelöst habe und daß Marx die „reformatorische Kritik-methode“ Feuerbachs anwandte – allerdings [147] auf einen neuen Gegenstand: Die Staats- und Rechtsphilosophie Hegels, und auch allerdings über Feuerbach „hinausgehend“. Ich möchte diese m. E. vereinfachende, ideengeschichtliche Betrachtungsweise problematisieren.

Feuerbachs Hegelkritik, wie sie Marx 1843 in den vorläufigen Thesen zur Reformation der Philosophie vorfand (die „Grundsätze der Philosophie der Zukunft“ lagen Marx in Kreuznach noch nicht vor), war im wesentlichen eine Kritik der Systemkonstruktion des Hegelschen Idealismus, indem eine Analogie zur Theologie behauptet und in naturwissenschaftliches Fundament des Philosophierens gefordert wurde. Feuerbach begründete also noch vor Marx eine materialistische Philosophie – allerdings bekanntlich nur auf naturphilosophischer Basis, ohne den Materialismus in der Geschichtsauffassung durchführen zu können. Seine Hegelkritik zeigte zwar Mechanismen idealistischer Vorkehrung der Weltsicht auf – jedoch blieb sie eine bloße Bewußtseinskritik einerseits, da Hegel Philosophie nicht aus ihrem geschichtlichen Umfeld erklärt werden konnte, und es wurde auch der reale enzyklopädische Inhalt der Hegelschen Geschichts- und Gesellschaftssicht nicht aufgearbeitet.

Für diese Abstraktheit der Feuerbachschen Hegelkritik, ihre Reduktion auf Kritik der Form, der Systemkonstruktion, gibt es vor allem zwei Gründe:

Einen ersten Grund sehe ich in dem Ringen um eine neue Art Philosophie, eine neue Art Humanismus, der die Ganzheitlichkeit des Menschen (Natur und Gattung) zum Gegenstand haben will. Das macht Feuerbachs Philosophie für Karl Marx zeitweilig so anziehend. Daß der „Feuerbachkult“ der Jahre 1843/44 nicht bedeutet, daß Feuerbachs Denkinhalte und Methoden für Marx einfach übernehmbar waren, wird noch zu zeigen sein. Zunächst geht es um Feuerbachs Umwertung der Hegelschen Philosophie von diesem neugewonnenen Verständnis der Philosophie als Anthropologie [148] und neuer Humanismus aus.

Entsprechend diesen Motiven des Feuerbachschen Philosophierens, mußte Hegels panlogistische Vorgehensweise erscheinen wie „ein Tier auf dürrer Heide, von einem bösen Geist im Kreis herumgeführt, und ringsherum liegt schöne, grüne Weide.“¹ Jedoch verkennt Feuerbach über der spekulativen Form und dem Spiritualismus des Hegelschen Menschenbildes, das er ausschließlich unter dem Aspekt der objektiv-idealistischen Systemkonstruktion wertet, dem großen Realismus, mit dem Hegel die geschichtlichen Daseinsweisen und Tätigkeiten der Menschen analysiert.

Ein zweites, sicher ganz wesentliches Motiv bei Feuerbachs Herangehen an Hegels Philosophie finden wir in der aufklärerischen,² religionskritischen Intention, auf die Feuerbach die politische Funktion der Philosophie wesentlich reduziert. Die Arbeiten an dem Hauptwerk „Das Wesen des Christentums“ bilden eine wichtige Etappe in der Radikalisierung der Hegelkritik. Im weiteren Durchdenken des religiösen Entfremdungsmechanismus kommt Feuerbach selbst zu der Überzeugung, daß der Ausgangspunkt der neuen Philosophie ein materialistischer und das genaue Gegenteil zur Hegelschen Systemkonstruktion sein müsse, da diese strukturgleich mit der Theologie sei. Diese materialistische Konsequenz einer „Kritik des Himmels“ besteht in der Zurückführung der Religion auf anthropologische Inhalte, also auf die „Kritik der Erde“, welche Feuerbach allerdings selbst nicht durchzuführen vermag. In dem 1842 erarbeiteten und im März 1843 von Marx gelesenen und bewerteten „Vorläufigen Thesen zur Reformation der Philosophie“, wird nun von Feuerbach immer wieder behauptet, daß Hegels Philosophie nichts anderes sei, als „spekulative Theologie“, nämlich eine Verkehrung der Abhängigkeitsbeziehung zwischen Natur (Mensch) und „Geist“, zwischen Subjekt und Prädikat. So wie in der [149] Theologie das Prädikat, die vom Menschen (dem natürlichen Subjekt) produzierten Vorstellungen von Gott, als Subjekt gesetzt werde, indem der Mensch nicht als Schöpfer der Gottesidee erkannt, sondern Gott als Schöpfer des Menschen gedacht werde, so werde in der Hegelschen Philosophie der Geist (das Prädikat der hochorganisierten Natur, des Menschen) als abstraktes Subjekt gesetzt, und die Natur und der Mensch erscheinen nur als Prädikate, als Materialisierungsprodukte, als „Vergegenständlichung“ des Geistes, Hegels Philosophie enthalte einen idealistischen Dreischritt: Für Hegel ist der abstrakt-spekulativ gesetzte Geist („die Substanz als Idee“) das Unendliche und Erste; diese erfährt ihre Negation, indem sie ins Endliche, Reale, Sinnliche, Wirkliche übergeht, was aber damit als Entfremdung der Idee von sich selbst disqualifiziert wird: und es erfolgt in einem dritten Schritt die Negation der Negation, die Wiederherstellung des geistigen Prinzips in der Phase des Selbstbewußtseins. Es ist – so Feuerbach – eine Philosophie, welche die Theologie bejaht, nachdem sie dieselbe verneint hat. Es ist eine Philosophie des Widerspruchs.

Die Umkehrung der Hegelschen objektiv-idealistischen Konstruktion schließt genau genommen zwei Schritte ein: erstens wird der Hegelsche objektive Geist gegenüber der realen Wirklichkeit als das Abgeleitete, Sekundäre, das Prädikat, bestimmt, und zweitens wird der Begriff der Wirklichkeit, wie er bei Hegel als mittlere Stufe der Negation der Negation auftritt, von Feuerbach nicht einfach zum Ausgangspunkt genommen, um eine materialistische Philosophie zu begründen. Vielmehr hat Feuerbach einen eigenen Begriff der Wirklichkeit entwickelt, welcher einerseits „ärmer“ als der Hegels, da dessen gesellschafts- und geschichtstheoretische Inhalte nicht mit aufgearbeitet werden, und der andererseits (als Ausgangspunkt der *Philosophie*) als anthropologischer Ansatz bestimmt [150] wird. Der Ausgangspunkt der Philosophie ist daher für Feuerbach nicht schlechthin die empirisch gegebene

¹ L. Feuerbach, Gesammelte Werke, Bd. 9.

² Damit bezeichne ich hier nur seine Überbewertung der geistigen Auseinandersetzungen, speziell seine Bestimmung der atheistischen Aufklärung als allererste Aufgabe, – nicht etwa ein Zurück zur Aufklärung des 18. Jahrhunderts.

Wirklichkeit, sondern der *wirkliche Mensch in seiner Beziehung zur Wirklichkeit*. Nicht die Objektivität, die dem Menschen gegenüber steht ist der Ausgangspunkt, sondern der Mensch in seiner Identität von Subjektivität und Objektivität selbst und in seiner Beziehung zur ihn umgebenden Objektivität. Aber da Feuerbach „den Menschen“ in seiner ahistorisch aufgefaßten Gattungsbeschaffenheit in idealtypischer Manier zum Maßstab nimmt, um den Entfremdungsmechanismus darzustellen, bleibt er, unter diesem Aspekt gesehen, selbst in der an Hegel kritisierten Manier der Negation der Negation stecken: Die Negation der Negation in der Feuerbachschen Darstellung der Entfremdungsvorgänge erscheint als „Verlust“ des Menschen und als „Wiedergewinnung“ des Menschen, als Rückkehr zum „eigentlichen“ Gattungswesen. Die Denkbewegung wird so im Grunde tautologisch, wie in der Hegelschen Systemkonstruktion. Allerdings besteht ein wichtiger Unterschied bei der Fassung dieses Vorganges im Vergleich zu Hegel darin, daß letzterer innerhalb der Negation der Negation „den abstrakten, logischen, spekulativen Ausdruck für die Bewegung der Geschichte gefunden“³ hat (das Prinzip der Selbsterzeugung durch Arbeit), während Feuerbach in der Hegelschen Triade nur einen Widerspruch der Philosophie mit sich selbst konstatiert und in seiner eignen Konzeption der menschlichen Selbstentfremdung auf Grund des Nichtbegreifens des revolutionären Charakters der gesellschaftlichen Praxis den Selbsterzeugungsvorgang der Menschheit nicht darzustellen vermag. Daher fällt er im Ringen um die Darstellung der Gesellschaftlichkeit der Menschen auch notwendig hinter Hegel, in eine moralisierende Geschichtsauffassung zurück.

Sowohl diese Einsichten in den Mechanismus der Entfremdung als auch die damit verbundene Selbstverständigung, daß [151] Philosophie Anthropologie zu sein habe, liegen dem Begriff der „spekulativen Philosophie“, wie er in den „Vorläufigen Thesen ...“ verwendet wird, zugrunde: Spekulative Philosophie ist für Feuerbach jede Philosophie, welche in ihrem Systemaufbau durch Bewußtlosigkeit über das eigentlich anthropologische Fundament des Philosophierens gekennzeichnet ist: welche ein transzendentes, dem Menschen jenseitiges Prinzip zum Ausgangspunkt nimmt. Daher sind weder Gott, noch die Natur Ausgangspunkte der neuen Philosophie, sondern „die neue Philosophie macht den Menschen mit Einschluß der Natur als der Basis des Menschen zum alleinigen universalen und höchsten Gegenstand der Philosophie ...“⁴ Diese Seite der Kritik der bisherigen Philosophie von Spinoza bis Hegel durch Feuerbach, sowie sein Ringen um eine philosophische Anthropologie darf man aber durchaus nicht abstrakt und negativ bewerten, Wir finden hier Aspekte eines Problemverständnisses vor, an das Marx anknüpfen konnte: In der Tat ist die Durchführung eines konsequenten Materialismus – das „erahnt“ hier Feuerbach – an den Grad der Wissenschaftlichkeit der Subjekt-Objekt-Analyse, nämlich der Erarbeitung einer Konzeption vom Aneignungs- und Tätigkeitsprozeß der Menschheit, wesentlich geknüpft, denn erst indem die Menschen begreifen, wie, unter welchen Bedingungen und vermittels welcher konkreter Tätigkeiten sie die Welt aneignen, vermögen sie ihr Weltbild zu begründen, es historisch zu sehen, es, wenn nötig, zu korrigieren usw. Diese Feuerbachschen Überlegungen über die Stellung der Subjekt-Objekt-Analyse in der Philosophie haben wichtige systematisierende und methodologische Bedeutung, denn sie verweisen auf den Begründerzusammenhang innerhalb einer Philosophie, welche wissenschaftlichen Selbstbewußtsein der Menschen über sich selbst und ihre Welt sein will.

[152] Aber freilich konnte Karl Marx nur die allgemeine Problemstellung Feuerbachs als anregend und durchdenkenswert für seine eigene Theorieentwicklung nutzen, – und das vor allem deshalb, weil er selbst schon seit seiner Studienzeit und seit 1842 auf Grund seiner politischen Erfahrungen und Interessiertheit um ein Verständnis des Verhältnisses von Philosophie und gesellschaftlicher Wirklichkeit rang, wonach Philosophie wissenschaftliches Selbstbewußtsein der progressiven Kräfte jener Zeit und geistige Waffe zur Veränderung der Welt zu sein habe, Inhaltlich und methodisch aber unterscheidet sich Feuerbachs naturphilosophisch begründete und im Geschichtsidealismus verhaftete Anthropologie wesentlich von dem von Marx eingeschlagenen Weg zur Ausarbeitung eines dialektischen und historischen Materialismus. Dies zeigt sich schon in der ersten und für die materialistische

³ K. Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte. In: K. Marx/F. Engels: Werke, Erg.-Bd. 1, Berlin 1968. S. 570.

⁴ L. Feuerbach: Grundsätze der Philosophie der Zukunft, § 55, in: Gesammelte Werke, Bd. 9.

Wegrichtung ganz entscheidenden weltanschaulichen Umbruchphase von Karl Marx, obwohl es die Phase ist, in der der „Feuerbachkult“ einsetzt. Doch wenn Feuerbach in den folgenden zwei Jahren als „Begründer der neuen Philosophie“ von Marx auch überschwenglich bewertet wird, so ist sich Marx doch wesentlicher inhaltlicher und methodischer Differenzen von vornherein bewußt gewesen. Bei der konkreten Untersuchung der Beziehung von Marx zu Feuerbachs Philosophie müssen verschiedene Ebenen unterschieden werden. Erstens die allgemeine „epochemachende“ Wirkung Feuerbachs in der geistigen Situation im Vormärz, – zweitens der „Feuerbach-Kult“ als zeitweilige, überschwengliche Wertung Feuerbachs durch Marx und Engels, nicht, weil sie Feuerbachianer im mehr oder weniger orthodoxen Sinne waren, sondern weil sie die Neuartigkeit ihrer eigenen Denkansätze noch nicht selbstbewußt reflektierten und auch weil sie in Feuerbachs Problemstellungen und in seiner reformatorischen Kritikmethode ihrer eigenen Frage-[153]stellung entgegenkommende Überlegungen sahen, – und drittens muß davon unterschieden werden, inwieweit Feuerbachs theoretische und methodische Position tatsächlich für die Entwicklung einer letztlich ideologisch und inhaltlich andersartigen Theorie übertragbar war.

Marx hat bekanntlich Feuerbachs Werk „Das Wesen des Christentums“ schon während seiner Tätigkeit an der „Rheinischen Zeitung“ gekannt und auch schon vorher, bei der Erarbeitung seiner Dissertation, Feuerbachs „Geschichte der neuen Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedict Spinoza“ herangezogen. Man kann auch sicher sein, daß er die in den „Hallischen Jahrbüchern“ publizierten Aufsätze und Rezensionen von Feuerbach aufmerksam gelesen hat. Es wäre jedoch eine vereinfachende und letztendlich abstrakt-ideengeschichtliche Erklärungsweise, wollte man dort, wo Marx die gleichen Themen berührt wie Feuerbach, auf einen Einfluß des letzteren schließen, zumal im Rahmen der junghegelianischen Publizistik all diese Themen ebenfalls eine Rolle spielten und oftmals mit direkterer Bezugnahme auf die politischen Zeitumstände und -ereignisse abgehandelt wurden. Dies betrifft zum Beispiel den von Marx schon in der Dissertation geäußerten Gedanken einer großen gesellschaftlichen Macht religiösen Volksbewußtseins oder auch den Gedanken der Forderung einer strikten Trennung von Religion und Politik, von Kirche und Staat. Anhand der Marxschen Publizistik in der „Rheinischen Zeitung“ läßt sich überdies bis ins Detail nachweisen, daß Marx zu all diesen Fragen stets eine ganz originelle Stellungnahme entwickelt, wie sie in dieser Akzentuierung weder bei den Junghegelianern noch bei Feuerbach anzutreffen ist. So verweist – um hier nur ein Beispiel zu nennen – seine Darstellung über die gesellschaftliche Macht und die gesellschaftlichen der Religionen schon [154] darauf, daß für ihn der Kampf gegen die Religion nicht der Dreh- und Angelpunkt aller künftigen gesellschaftlichen Veränderungen sein konnte, sondern der Kampf gegen die gesellschaftlichen Verhältnisse selbst. Obwohl er den Kampf gegen die Religion in diese Aufgabenstellung einschließt, setzt er doch andere politische Akzente, welche eine Überbewertung atheistischer Aufklärung für die Revolutionierung der Gesellschaft vermeiden. Auch in der Frage des Verhältnisses von Kirche und Staat nimmt Marx eine eigenständige Haltung ein. Er vertritt zwar wie die Junghegelianer und auch wie Feuerbach das bürgerlich-progressive Prinzip einer Trennung von Kirche und Staat, betont aber bereits – so in der Polemik mit Hermes –, daß nicht der Untergang von Religionen zum Untergang der Staaten der alten Zeit führte, sondern umgekehrt, der Untergang der alten Staaten auch den Untergang der bisherigen Religionen bewirkte. Er verweist damit auf das Prinzip eines Primats des materiellen und politischen Lebens des Volkes gegenüber den geistigen Formen, ohne freilich schon daraus übergreifende weltanschauliche Konsequenzen ziehen zu können.

Für unser Thema ist besonders wesentlich, daß Marx bereits 1842 Ansätze zu einer materialistischen „Subjekt-Prädikat-Korrektur“ hinsichtlich der Frage nach dem Verhältnis von Ständewesen, Ständeinteressen und Staat entwickelt. Er zeigt in vielfältiger Argumentation in seinen Artikeln, wie das Ständeinteresse (so zum Beispiel das Interesse des „Standes des Handelns und des Gewerbes“) das Staatsbürgerbewußtsein (das „Citoyen“-Bewußtsein) determiniert.“ Obwohl er damit noch keine grundsätzliche Kritik des Geschichtsidealismus verbindet, führt aber dieses Problembewußtsein zum Bewußtwerden des Konflikts zwischen der noch idealistisch-methodischen Manier, ideale Ideen von Staat, Freiheit etc. als Maßstab [155] der idealen preußischen Politik anzulegen, um deren reaktionären Charakter ins helle Licht zu rücken.

Wesentlich ist, daß diese Problemstellung, welche materialistische Methode zumindest vorbereitet, sich an den Fragen der Politik bzw. der gesellschaftlichen Sphären in ihrem Verhältnis zueinander entzündet – nicht aber nur auf der abstrakten Ebene einer Bewußtsein-Seins-Verkehrung, wie wir dies bei Feuerbach durch die Verabsolutierung des Religionsproblems vorfinden und wie sie auch dessen Hegelkritik motiviert. Marx hat später in seinem Vorwort zu dem Werk „Zur Kritik der Politischen Ökonomie“ sehr genau die Umstände charakterisiert, welche seinen Übergang zu einer materialistischen Position anhand des Hegelschen Staatsrechts veranlaßten, – übrigens ohne Feuerbach auch nur zu erwähnen. Feuerbachs „Vorläufige Thesen“ waren sicher auch nicht der auslösende Faktor für Marx' erste große Hegel-Kritik, – wohl aber haben sie als „Katalysator“ und als Bestätigung eigener Denkerfahrungen einen großen anregenden Wert für Marx gehabt. Von daher ist auch völlig verständlich, daß Marx die Feuerbachsche Terminologie der Subjekt-Prädikat-Verkehrung zumindest in den ersten Passagen seiner Kritik von 1843 sehr häufig verwendet. Aber da er sie auf einen ganz anderen Gegenstand bezog, stehen hinter den Kategorien Subjekt und Prädikat und hinter ihrer In-Beziehung-Setzung doch andere Inhalte. So versteht Marx unter dem Subjekt keineswegs das von Feuerbach in seinem „Wesen des Christentums“ ahistorisch definierte Gattungswesen Mensch, charakterisiert durch „Verstand, Wille und Gefühl“, – es sind vielmehr die geschichtlich handelnden und sich dabei in ihren Interessen und gesellschaftlichen Beziehungen modifizierenden Subjekte – und hinter dem Begriff Prädikat verbergen sich die vielfältigen geschichtlichen Resultate dieser menschlichen Handlungen, Staat, Recht etc. – [156] keineswegs vorrangig nur Bewußtseinsformen schlechthin. Wie Feuerbach betont auch Marx gegenüber Hegel, daß die empirisch gegebene Wirklichkeit Ausgangspunkt und ständiges Orientierungs- und Untersuchungsfeld der Philosophie sein müsse. Aber Marx' Verständnis der Wirklichkeit ist mit dem von Feuerbach nicht identisch, denn es geht ihm um das Begreifen der konkreten, gesellschaftlichen Wirklichkeit seiner Zeit unter dem Aspekt der Beziehung von „bürgerlicher Gesellschaft“ (der „Basis“ der damals modernen Gesellschaft, wo Privateigentum, Gewerbe, Geldwesen, aber auch noch Ständegliederung und entsprechende Privilegien herrschen) einerseits und Staat, Recht, ideologisches Bewußtsein andererseits. Aus dieser politischen Interessiertheit heraus, wählt er einen Gegenstand der Hegel-Kritik, der es ermöglicht, die ihn bewegenden Fragestellungen konkret weiter zu untersuchen: die Hegelsche Staats- und Rechtsauffassung.

Er kritisiert Hegel nicht, wie Feuerbach, wesentlich nur anhand der allgemeinen Systemkonstruktion (obwohl er gerade eine konkretisierte Systemkritik erreicht), er stellt die Grundfrage der Philosophie nicht auf einer solch abstrakten Ebene wie Feuerbach („Sein-Bewußtsein“, Natur-, „Geist“ etc.), sondern anhand eines derart konkretisierten Gegenstandsbereiches und zugleich mit Blick auf die Totalität gesellschaftlicher Sphären, der es sowohl erlaubt als auch erfordert, den Materialismus in einer neuen Qualität, zu erarbeiten.

Ein solcher neuartiger Gegenstand beim Übergang zum Materialismus, erfordert logischer Weise auch seine spezifischen Untersuchungsmethoden; dazu reichte die Feuerbachsche abstrakte Kritik-Methode nicht aus. Sie war für Marx weder ein Rezept noch ein „Experimentierfeld“ für die Bewältigung des Hegelschen Geschichts- und Gesellschaftsidealismus, Daß allerdings Feuerbachs Idealismus– Kritik, die Entlarvung der „Konstruktion à la Hegel“ als [157] Verkehrung von „Subjekt und Prädikat“ für Marx von großer Anregung und zugleich Bestätigung eigener kritischer Überlegungen auf Grund der „Zweifel“, die ihn plagten, war, soll nicht bestritten werden.

Ein grundlegendes Problem bei der Kritik der Hegelschen Staats- und Rechtsauffassung war für Marx die Frage, wie die realen gesellschaftlichen Prozesse der modernen Zeit in Hegels Philosophie in idealistischer Weise reflektiert werden und weshalb sie derart idealistisch verkehrt reflektiert werden. Daß hier eine Verkehrung vorliegt, wird in dem uns überlieferten Manuskriptfragment von Beginn an konstatiert. So beachtet er vor allem den Grad der Problematisierung der Heterogenität der Interessensphären in der bürgerlichen Gesellschaft, wie er bei Hegel zum Ausdruck kommt, und er erklärt den Hegelschen Staatsfetischismus nicht nur aus der objektiv-idealistischen, begriffslogischen Konstruktion, sondern auch, und zwar im zunehmenden Maße mit fortschreitenden Arbeitsprozeß, aus

der ideologischen Absicht, den Staat als Allgemeines, Harmonisierendes über die Sphäre der „bürgerlichen Gesellschaft“ als „Kampfplatz aller gegen alle“ zu stellen. Marx erkennt dabei, daß sich in der subjektiven Darstellung Hegels ein allgemeines Problem bürgerlicher Politik und Ideologiebildung in Anhängigkeit von den Prozessen in der bürgerlichen Gesellschaft (später: der ökonomischen Basis) reflektiert: das objektive antinomische Verhältnis von Bourgeois-Dasein der Menschen der bürgerlichen Gesellschaft einerseits und von Citoyen-Dasein in der Staats- und Rechtssphäre andererseits. Es geht um die Entschlüsselung einer komplizierten Wesen-Schein-Beziehung, die von Feuerbach in dieser Konkretheit überhaupt nicht thematisiert wird, auch dort nicht, wo er das Entfremdungsproblem in der Staatsfrage gelegentlich aufwirft.⁵

Schon 1843 erfaßt Marx, daß die von Hegel vertretene [158] und mit idealisierenden Zügen ausgestattete Staatsform der konstitutionellen Monarchie ein Ausdruck einer gewissen quasi „realistischen“ Sicht der gesellschaftlichen Widersprüche vom bürgerlichen Standpunkt aus ist. Marx tadelt Hegel nicht deshalb, weil dieser die Interessenheterogenität der bürgerlichen Gesellschaft und in diesem Zusammenhang übrigens auch desillusorischen Charakter des bürgerlich-republikanischen „Reiches der Vernunft“ kritisch beschreibt, – sondern weil er diese Entwicklungen selbst nur durch die Brille des bürgerlichen Ideologen zu sehen vermag, der das Volk schlechthin mit den vielen verstrittenen Einzelnen gleichsetzt und der deshalb eine neue Illusion kultiviert: die Illusion von der konstitutionellen Monarchie als harmonisierende Staatsform. Marx weist bekanntlich im Detail nach, wie Hegel sich selbst eben auf Grund dieses Widerspruchs einerseits von realistischer Sicht und andererseits reformistisch glättenden Bestrebungen in logische Widersprüche verstrickt, ja wie es zu einem ideologischen Gebrauch und damit zur Verballhornung dialektischer Kategorien kommt.⁶ Im Unterschied zu Feuerbach, der zwar die „Ambivalenz“ und Widersprüchlichkeit der Hegelschen Philosophie ebenfalls oftmals betont, sie aber durch sein einseitiges Augenmerk auf den Aspekt der Subjekt-Prädikat-Verkehrung nicht wirklich nachweist, erschöpft sich die Marxsche kritische Analyse nicht darin zu zeigen, wie aus der abstrakten Staatsidee auf abenteuerlich-spekulative Weise zu den besonderen Sphären der bürgerlichen Gesellschaft gekommen wird, indem die Staatsidee sich angeblich diesen Sphären „mitteilt“ und ihnen ihre innere Gliederung und ihren Zweck gibt – Marx zeigt vielmehr gleichzeitig, daß innerhalb dieser spekulativen Konstruktion Widersprüche konstatiert werden, die ihren realen Grund in den gesellschaftlichen Widersprüchen ihrer Zeit finden.⁷

[159] Darüber hinaus entlarvt Marx nicht nur den realen Grund der Widersprüche innerhalb der idealistischen Konstruktion, – er dechiffriert die Konstruktion selbst als Ausdruck der bürgerlichen Entwicklung als Ausdruck des ständig reproduzierten Citoyen-Bewußtseins. Er zeigt, daß Hegel, indem er den bürgerlichen Staat „vergöttlicht“, nur die reale Abstraktheit des bürgerlichen Staatswesens widerspiegelt, daß er den Schein für das Wesen nimmt, aber dabei doch die Erscheinungsform des modernen Staats erfaßt.⁸

Dies soll hier nun anhand der Analyse des § 303 des Hegelschen Staatsrechts verdeutlicht werden, die bekanntlich in einem zweimaligen Ansatz, unterbrochen durch intensive historische Studien in den Monaten Juli/August 1843, von Marx durchgeführt wird.⁹

⁵ Feuerbach, der freilich Hegels konstitutionelle Monarchie ablehnt und auch die idealistische Ableitungsmanier „sozialer Qualitäten“ der Menschen, bleibt selbst wesentlich im Staatsfetischismus verhaftet, wenn er den Staat als die „realisierte, ausgebildete, explizierte Totalität des menschlichen Wesens“ bestimmt, die Stände als Verwirklichung der wesentlichen Qualitäten und Tätigkeiten des Menschen und „das Staatsoberhaupt als Repräsentanten des universalen Menschen. Dies ist die einzige Passage in den „Vorläufigen Thesen, wo vorn Staat die Rede ist. Vgl.: a. a. O.

⁶ Siehe dazu: M. Thom: Marx und Hegel, Karl-Marx-Vortrag 1981, Leipziger Universitätsreden, Neue Folge; Heft 6, S. 19 f.

⁷ Einige Inhalte dieser Hegelkritik sind schon dargestellt in: W. Bialas/K. Richter/M. Thom: Marx-Hegel-Feuerbach. Zur Quellenrezeption in der Herausbildungsphase des Marxismus. DZfPh 1980/3.

⁸ Vgl.: K. Marx: Kritik des Hegelschen Staatsrechts. In: K. Marx/F. Engels: Werke, Bd. 1, Berlin 1956, S. 266.

⁹ Vgl.: N. I. Lapin, Der junge Marx. Berlin 1974, S. 225-233. Von besonderer Bedeutung für das Erfassen der Komplexität, mit der Marx Quellenmaterial verarbeitet hat und für den Nachweis, daß Feuerbachs Idealismus-Kritik keinesfalls die übergreifende, entscheidende Methode bot, sind die Untersuchungen von: H.-P. Jaeck: Der junge Marx und die

Im § 303 schreibt Hegel den verschiedenen Ständen in verschiedener Beziehung eine Bedeutung für das Staatswesen zu. Während der allgemeine, „näher dem Dienst der Regierung sich widmende Stand“ (Beamte, staatlich angestellte Lehrer etc.) das Allgemeine (den Staatsdienst) von vornherein zum Zweck seiner wesentlichen Tätigkeit habe, komme der „Privatstand“ (Gewerbetreibende, Kaufleute etc.) in Gestalt des ständigen Elements der gesetzgebenden Gewalt (im konstitutionellen Element) auch zu einer politischen Bedeutung und Wirksamkeit. Um zu begründen, weshalb der Privatstand dieses „Anknüpfen ans Allgemeine“, dieses Teilhaben an der Staatsidee durchzuführen vermag, trotz seiner heterogenen Interessen, verweist Hegel auf die „qualitative“ Bestimmtheit des Privatstandes der bürgerlichen Gesellschaft: man dürfe die Menschen keineswegs als Atome (ohne soziale Qualitäten) betrachten, sondern durch *besondere Bedürfnisse auf Grund der Vermittlerrolle der Arbeit* charakterisiert. Das System der besonderen Bedürfnisse, bietet also nach Hegels Auffassung durch seine besonderen, wesenseigenen [160] Qualitäten die Möglichkeit, daß trotz Interessenfeindlichkeit in der Privatsphäre auch ein allgemeines Interesse an der Staatsidee erzeugt wird.¹⁰

Hegels Auffassung, daß die Menschen nicht als abstrakte Atome zu betrachten sind, sondern in substantiellen, durch Bedürfnisse und *Arbeit* vermittelten Verhältnissen stehen, – ein Gedanke, der eine Konkretisierung des Begriffs der sozialen Qualitäten innerhalb der Hegelschen Gesellschaftstheorie darstellt! – wird von Marx auch als wichtige Einsicht Hegels erkannt, wenn er auch die spekulative Ableitungsmanier und die damit verbundene verklausulierte Sprechweise kritisiert und darin (ähnlich wie Feuerbach) den Versuch sieht, an der idealistischen Vorstellung von der „Inkarnisation der Idee“ in der Materialität um jeden Preis festzuhalten. Aber im Unterschied zu Feuerbach sieht Marx, daß Hegels Menschenbild *nicht nur* spiritualistisch entwickelt wird, sondern daß hier die Konfliktsituation des bürgerlichen Menschen reflektiert wird, die im Widerspruch zwischen sozialer Bestimmtheit und Staatsbürgerdasein besteht: Hegel, so betont Marx, stellte „überall den Konflikt der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates“¹¹ dar, denn er habe die Trennung der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates vorausgesetzt. Aber er habe diesen widersprüchlichen Zusammenhang als notwendiges Moment der Idee entwickelt, als absolute Vernunftwahrheit (d. h. den historischen Zustand einer Epoche verewigt als allgemeinen vernünftigen Zustand). Hegel habe aber durchaus nicht die mittelalterliche Ständeordnung vor Augen, sondern die moderne Gesellschaft, wo tatsächlich bürgerliches und politisches Leben getrennt sind. Diese Trennung aber soll durch die Staatsidee aufgehoben werden, – daher diese Darstellung der Anknüpfungsmöglichkeit des Privatstandes an das Allgemeine.

Im zweiten Kommentar dieses Paragraphen wird nun die Analyse konkretisiert und präzisiert. Das Hauptaugenmerk [161] richtet Marx nun auf den Zusammenhang, der zwischen diesen Entwicklungsprozessen in den Grundlagen der bürgerlichen Gesellschaft und dem Staatswesen real besteht. Er vermerkt, daß der sozialen Ungleichheit der Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft die Proklamation ihrer „politischen Gleichheit“ entspricht: „Es ist ein Fortschritt der Geschichte, der die politischen Stände (die Ständeordnung des Mittelalters – M. Th.) in soziale Stände verwandelt hat (nämlich nur noch beruhend auf der Grundlage sozialer Tätigkeiten und dem Unterschied des bürgerlichen Eigentums – M. Th.), so daß, wie die Christen gleich im Himmel, ungleich auf der Erde, so die einzelnen Volksglieder *gleich* im Himmel ihrer politischen Welt, ungleich in dem irdischen Dasein der Sozietät sind.“¹² Diese bloß formale politische Gleichheit wird von Marx als ein Grundphänomen des modernen, bürgerlichen Staats erkannt, und was Hegel als Forderung in seiner Idee von der konstitutionellen Monarchie proklamiert, geschieht längst in der Realität: Die Trennung des Staatsbürgers, des citoyen, vom Privatmenschen, vom Bourgeois. Interessant ist nun, wie Marx zeigt, daß Hegel in

Französische Revolution von 1789. Historiographie und Geschichtsdenken als „Quelle“ der historisch-materialistischen Gesellschaftstheorie, In: Bürgerliche Revolution und Sozialtheorie. Studien zur Vorgeschichte des historischen Materialismus. Hrsg. von W. Förster, Berlin 1982. – H. Klenner: Marxismus und Menschenrechte. – 3. Der junge Marx – die sog. Menschenrechte der Bourgeoisie. Berlin 1972.

¹⁰ Vgl.: G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Recht s. Hrsg. v. H. Klenner, Berlin 1981, S. 350. (Zitiert von Marx in: Werke, Bd. 1, S. 273).

¹¹ K. Marx: Kritik des Hegelschen Staatsrechts, a. a. O., S. 277.

¹² Ebenda, S. 283.

diesem Zusammenhang die realen Zusammenhänge verkehrt: Er, der mit seiner Staatsidee dem Individualismus, der Interessenfeindlichkeit, dem so verstandenen „Atomismus“ (den freilich er aus oben genannten Gründen relativiert sehen will) einen Riegel verschieben will, indem er nun das Staatswesen als das „eigentliche“ Menschsein, als das eigentliche gesellschaftliche Dasein der Menschen erklärt und verklärt, übersieht, daß genau die gegenteilige Wirkung in der Realität eintritt bzw. als allgemeines Gesetz vorhanden ist: „Bürgerliche Gesellschaft und Staat sind getrennt. Also ist auch der Staatsbürger und der Bürgers, das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft getrennt. Er muß also eine *wesentliche Divergenz* mit sich selbst [162] vornehmen. Als *wirklicher Bürger* findet er sich in einer doppelten Organisation, der *bürokratischen ... der sozialen*, der Organisation der bürgerlichen Gesellschaft... Um als *wirklicher Staatsbürger* sich zu Verhalten, politische Bedeutsamkeit und Wirkksamkeit zu erhalten, muß er aus seiner bürgerlichen Wirklichkeit heraustreten, von ihr abstrahieren, von dieser ganzen Organisation in seine Individualität sich zurückziehen; denn die einzige Existenz, die für sein Staatsbürgertum findet, ist seine blanke, pure *Individualität* ... Nur im Widerspruch mit diesen *einzig vorhandenen Gemeinschaften*, nur als *Individuum* kann er Staatsbürger sein.“¹³

Somit werde der Atomismus vollendet, eine „Atomistik“, in die sich die bürgerliche Gesellschaft in ihrem politischen Akt stürzt. Der Citoyen ist das wahrhaft abstrakt vorgestellte Atom, ohne soziale Bestimmtheit – reiner Staatsbürger. „... das politische Leben ist das Luftleben, die ästhetische Region der bürgerlichen Gesellschaft.“¹⁴

Es wäre eine Unterschätzung des Entwicklungsstandes der Marxschen Überlegungen, wenn man aus dieser Betonung des trennenden Aspektes zwischen bürgerlicher Gesellschaft und Staat den Schluß ziehen würde, Marx habe damals ausschließlich das Moment der Trennung, noch nicht aber den wesentlichen Zusammenhang beider Sphären dargestellt. Freilich spricht Marx den Klassencharakter des Staats noch nicht aus, aber er sieht, daß es der Staat der Besitzenden und der Privilegierten ist, der hier als Allgemeinvertretung verklärt wird. Er sieht, daß die Abstraktheit, die Schein-Allgemeinheit dieses Staats auch nur unter der damals gegebenen Voraussetzung der Entwicklung neuer Eigentumsverhältnisse entsteht, welche die alte mittelalterliche Ständeordnung sprengen. So wird schon in der Kritik des § 279 herausgearbeitet, daß bezüglich der modernen Entwicklung (Nordamerika und [163] Preußen werden genannt) der Unterschied zwischen Republik und Monarchie nur ein Unterschied in der Staatsform sein kann bzw. ein Unterschied „innerhalb des abstrakten“ Staats. „Der Streit zwischen Monarchie und Republik ist selbst nur ein Streit innerhalb des abstrakten Staats.“¹⁵ Diese Abstraktheit des Staats widerspricht nicht, sondern entspricht der Dynamik der Entwicklung in den Grundlagen der modernen Gesellschaft, denn, so formuliert Marx: „Es versteht sich, daß erst die politische Verfassung als solche ausgebildet ist, wo die Privatsphären eine selbständige Existenz erlangt haben. Wo Handel und Grundeigentum unfrei, noch nicht verselbständigt sind, ist es auch noch nicht die politische Verfassung ... Die Abstraktion des Staats als solchen gehört erst der modernen Zeit, weil die Abstraktion des Privatlebens erst der modernen Zeit gehört.“¹⁶

An anderer Stelle nennt er das Geldsystem, das Bildungsprivileg und auch die neuen Formen des Eigentums als die Grundlagen der modernen Entwicklung.¹⁷

Es muß auch beachtet werden, daß Marx den Zusammenhang von „bürgerlicher Gesellschaft“ (später ökonomischer Basis) und Staat (bzw. den gesamten Überbau) in einer Entwicklungsphase der kapitalistischen Gesellschaft untersucht, die noch alle Züge der Übergangsepoche vom Feudalismus zum Kapitalismus trug und in der auch die Idealisierung des bürgerlichen Staatswesens objektiv noch voll wirksam war. Das Prinzip des „laissez faire – laissez passer!“ hinsichtlich der bürgerlichen Staatspolitik, welches in dieser Phase typischer Ausdruck dieser „Trennung“ war, galt noch unumschränkt. Marx mußte daher notwendig den Zugang zum Klassencharakter des Staates über die Auflösung

¹³ Ebenda, S. 281.

¹⁴ Ebenda, S. 283.

¹⁵ Ebenda, S. 232.

¹⁶ Ebenda, S. 233.

¹⁷ Vgl. ebenda, S. 284 f.

Martina Thom: Ein Problem der Genesis des historischen Materialismus Marx' Methode der Kritik an Hegel und ihr Vergleich mit der Kritikmethode Feuerbachs im Jahre 1843 – 9

dieser komplizierten Wesen-Erscheinung(Schein)-Beziehung finden und daher auch eine höchst anspruchsvolle Methode der Umkehrung des Geschichtsidealismus in ersten Ansätzen entwickeln.

[164] Es kann also festgehalten werden, daß Marx eine weitaus reichhaltigere und kompliziertere Kritik-Methode entwickelt, als es vergleichsweise die Feuerbachsche reformatorische Methode darstellt. Indem Marx stets nach den realen gesellschaftlichen Gründen der Hegelschen verkehrten Geschichtssicht und somit nach dem realen Gehalt der geschichtsphilosophischen, politischen, staatlichen, rechtlichen, methodischen etc. Auffassungen Hegels fragt, ist die Dechiffrierung der Systemkonstruktion nicht nur eine Kritik der Subjekt-Prädikat-Verkehrung innerhalb der Bewußtseinsphäre, sondern eine radikale, die Sache bei der (gesellschaftspolitischen und ideologischen) Wurzel packende Kritik. Von daher wird auch das Motiv der Hegelschen Philosophie nicht – wie bei Feuerbach – wesentlich in einer Erneuerung des Christentums gesehen, sondern innerhalb noch bürgerlich-progressiven, wenn auch schon „moderner“ kompromißloser Reformbestrebungen.

Aus all diesen Gründen ist es m. E. höchst ungenau, von einer bloßen Ergänzung oder einem Hinausgehen von Marx über Feuerbach auf der Grundlage von dessen reformatorischer Methode zu reden. Marx' Methode ist sowohl ihrem Gegenstandsbezug als auch ihrem Ausgangspunkt nach neuartig und enthält die Destruktion der Subjekt-Prädikat-Verkehrung zwar als ein wichtiges, jedoch inhaltlich anders als bei Feuerbach ausgestattetes Element. Es handelt sich um einen völlig neuen Typ von Kritik-Methode bei der Analyse von Bewußtseinsphänomenen. Man kann also mit Recht behaupten, daß hier wichtige historisch-materialistische Elemente, insbesondere bei der Dechiffrierung bürgerlicher Bewußtseinsformen und ihrer Zurückführung auf ihren gesellschaftlichen Grund, von Marx erarbeitet wurden.

Quelle: Das Werk von Karl Marx und sein aktuelles Verständnis. Symposium anlässlich des Karl-Marx-Jahres 1983 im Polnischen Informations- und Kulturzentrum in Leipzig in Zusammenarbeit mit der Karl-Marx-Universität Leipzig, der Adam Mickiewicz-Universität Poznań und dem Westinstitut Poznań, S. 145-164 [166 inkl. Anmerkungen].