

Wiss. Z. Karl-Marx-Univ. Leipzig, Ges.- u. Sprachwiss. R. 31 (1982) 6, 491–498

I. Hegel – Sein Vermächtnis für die Wissenschaftsgeschichte und seine Stellung in ihr

Einige Aspekte des kritisch-produktiven Verhältnisses von Karl Marx zur Philosophie Hegels – dargestellt am Zeitraum 1837-1841

(Kurzfassung des auf der Hegel-Tagung der Karl-Marx-Universität am 11.12.1981 gehaltenen Referats)

Martina Thom

Karl-Marx-Universität, Sektion Marxistisch-leninistische Philosophie
DDR-7010 Leipzig, Karl-Marx-Platz 9

Bekanntlich ist die Beziehung von Marx zur Hegelschen Philosophie in der Auseinandersetzung mit bürgerlich-ideologischen Entstellungen der Geschichte und des Wesens der marxistisch-leninistischen Philosophie nach wie vor ein zentrales Thema. Sie ist darüber hinaus für jede Generation von marxistischen Gesellschaftswissenschaftlern ein am historischen Material erneut zu durchdenkendes Problem, da sich in dieser Beziehung Beispielhaftes für eine sorgfältige und gründlich-kritische Erbe-Rezeption nachweisen läßt. Vor allem wird in einem aktiven Nachvollzug dieser Beziehung vom Standpunkt unserer heutigen aktuellen Fragestellungen und Aufgaben und vermittels des heute erreichten Standes wissenschaftstheoretischer und -methodologischer Überlegungen unser eigener Selbstverständigungsprozeß über den revolutionären Charakter unserer Weltanschauung, über das lebendige Verhältnis des Marxismus-Leninismus zur gesellschaftlichen Wirklichkeit und zur Geschichte sowie sein Verhältnis zum vorliegenden Ideenmaterial und zur gegenwärtigen Wissenschaftsentwicklung wesentlich befördert. Viele Aspekte unserer heutigen gesellschaftstheoretischen Arbeit finden wir in Marx' aktivem Verhältnis zur Hegelschen Philosophie gewissermaßen modellhaft vorgebildet: so z. B. die Dominanz neuartiger ideologischer Intentionen und theoretischer Fragestellungen innerhalb des Arbeitsprozesses bei der Rezeption des Erbes; die sorgfältige Herausarbeitung des „rationalen Kerns“ der vorliegenden theoretischen Quelle, der vor allem im Problematisierungsgrad hinsichtlich gleicher oder ähnlicher Gegenstände, wie die neu zu erarbeitenden, zu finden ist, weniger aber in „wahren Aussagen“ (zumal wenn es sich um eine andersartige ideologische Theorie handelt); die sorgfältige Scheidung von Form und Inhalt einer (philosophischen) Theorie in diesem Zusammenhang; die Durchführung einer wissenschaftlichen Kritik-Methode, welche die Bewußtseins-[492]phänomene auf die ihnen zugrunde liegenden gesellschaftlichen Bedingungen zurückführt usw.¹ An der Beziehung von Marx zu Hegel lassen sich viele derartige für uns heute so wichtige methodologische Gesichtspunkte schon deshalb herausarbeiten, weil Marx in der Hegelschen Philosophie einerseits ein reichhaltiges enzyklopädisches System des philosophischen verarbeiteten Wissens jener Zeit vorfand, andererseits aber aufgrund der idealistisch-verkehrten Weltsicht und der abgeschlossenen Systemkonstruktion dieser Philosophie einen Typ des Philosophierens seiner Form nach vorlag, der der Marxschen Auffassung von wissenschaftlicher Philosophie genau entgegengesetzt ist. Hegels Philosophie ist das Ergebnis eines intensiven Forschens über die historische Entwicklung der Menschheit unter Berücksichtigung vor allem auch der Ergebnisse der national-ökonomischen Theorien des 18. Jahrhunderts (Steuart, Smith) und unter spezifischer Konzentration auf die Untersuchung der Bewußtseinsprozesse im geschichtlichen Maßstab. Sie ist ihrer bürgerlich-ideologischen Intention nach Ausdruck des Bemühens um Aufrechterhaltung der Citoyen-Ideale der klassischen bürgerlichen Revolutionen in einer Phase schon weitgehender Desillusionierung hinsichtlich des Realisierungsgrades dieser Ideale; der Gewinn ist die Ausarbeitung eines Geschichts- und Gesellschaftskonzepts, welches das Augenmerk auf die vielfältigen Vermittlungen von Ideal und Wirklichkeit in den Sphären der Gesellschaft lenkt. Damit verbunden freilich ist der Ausbau eines überdimensionalen objektiv-idealistischen Systems der Subjekt-Objekt-Dialektik, die zwar anhand der menschlichen Geschichte studiert und theoretisch erarbeitet, aber als Entfaltungsprozeß eines

¹ Vgl. auch Bialas, W., Richter, K.; Thom, M.: Marx – Hegel – Feuerbach. Zur Quellenrezeption in der Herausbildungsphase des Marxismus. Deutsche Zeitschrift für Philosophie 28 (1980) 3, 331–345.

„objektiven Geistes“ metaphysisch hypostasiert wurde. Hegels tiefe Einsichten in die Gesetze menschlicher Tätigkeiten, insbesondere in die Gesetze des Erkennens, aber auch des gegenständlichen Arbeitsprozesses, seine wichtigen Überlegungen über die Beziehung von Notwendigkeit und Freiheit oder auch von Gesellschaft und Individuum usw. sind durch eine grundsätzliche idealistische Verkehrung der Weltsicht und durch den Zwang der Systemkonstruktion wesentlich inhaltlich mitgeprägt. Marx mußte somit einerseits notwendig den Gedankenreichtum dieser Philosophie aufarbeiten, um sich auf der geistigen Höhe seiner Zeit bewegen und diese wesentlich mitbestimmen zu können; er mußte aber in diesem Arbeitsprozeß stets auch ein kritisches Verhältnis zu dem vorliegenden Gedankenmaterial einnehmen. Marx entwickelt seine weltanschaulichen Positionen von Anfang an bereits mit einer andersartigen politischen und ideologischen Absicht unter neuartigen gesellschaftlichen Voraussetzungen als Hegel.

Er denkt auch von vornherein in eine antimetaphysische Richtung in seinem Ringen um das Verständnis des Verhältnisses von Philosophie und Wirklichkeit, – ein Verhältnis, welches für ihn eine unmittelbarere, aktive, revolutionierende Beziehung für den gesellschaftlichen Fortschritt der Menschheit ist. Ein solches Herangehen verbietet es, Philosophie als System absoluten Wissens in sich abzuschließen und erfordert ein Konsequenz-machen der historischen, dialektischen Methode. Dies zeigt sich natürlich besonders eindrucksvoll und eindeutig, wenn man Marx' Arbeitsprozeß an der Entwicklung seiner Auffassungen ab 1843 untersucht, also die Phase des Übergangs zum Materialismus. Es soll aber in folgendem Beitrag gezeigt werden, daß Elemente eines neuen Philosophie-Verständnisses bereits mit der Doktordissertation gelegt werden, also in der noch idealistisch geprägten, „hegelianisierenden“ Periode von Marx.² [493]

Ein erster Problemkreis

Selbständige Momente im Ringen um ein neuartiges Verständnis von Philosophie und ihrem Verhältnis zur geschichtlichen Wirklichkeit (einschließlich zu den Wissenschaften) zeigt sich nach meiner Auffassung bereits in der Art und Weise, wie Marx seine philosophiehistorischen Analysen durchführt. Schon die Wahl eines philosophie-historischen Themas für seine Doktordissertation ist ein Umstand, der für die spätere Herausbildung des dialektischen und historischen Materialismus von Bedeutung werden sollte. Dies betrifft nicht nur den in der Literatur ausführlich herausgearbeiteten Fakt, daß die Beschäftigung der Junghegelianer mit der nacharistotelischen Philosophie ein Politikum und eine Selbstverständigungsfrage war, da sie Analogien zwischen ihrer Situation in der nachhegelischen Zeit und der Situation der Philosophie in der hellenistischen, nacharistotelischen Epoche zogen³. Es ist vielmehr auch der theoretische und methodologische Gewinn zu beachten, den Marx in der Durcharbeitung dieser Probleme in dieser frühen Phase erreicht. Marx nutzt ja Hegels enormen historischen Sinn bei der Betrachtung der Geschichte der Philosophie und verwertet ihn kritisch für sich, indem er meint, daß die Philosophiegeschichte nicht nur dem gesetzmäßigen Gang des Denkens folgt, also nicht nur Ideengeschichte ist, sondern daß sie auf jeder Stufe ihrer Entwicklung „ihre Zeit in Gedanken gefaßt“ ist, „Quintessenz ihrer Zeit“ bzw. die höchste Stufe des Selbstbewußtseins in der Entwicklung eines Volkes. Damit wird der Anspruch erhoben, die Beziehung von Philosophie und Wirklichkeit in der philosophiehistorischen Arbeit als eine theoretische Rekonstruktion geschichtlicher Entwicklungsprozesse in der Wechselbeziehung aller gesellschaftlichen Sphären zu entfalten und die Philosophie eben als solchen gesellschaftlich bedingten Reflex zu begreifen. Philosophie ist daher für Marx gleichzeitig Philosophiegeschichte und somit Totalitätsdenken im Hinblick auf die Gesamtheit der gesellschaftlichen Prozesse. Natürlich hat Marx die gesellschaftliche Wirklichkeit damals noch nicht historisch-materialistisch zu entschlüsseln vermocht. Er hat ihre objektiven Gesetzmäßigkeiten und ökonomischen Grundlagen noch keineswegs erkannt. Aber innerhalb seiner

² Eine wertvolle Grundlage bietet für solche Untersuchungen die neue MEGA, für die hier behandelte Thematik besonders die Bände IV/1 und I/1. In diesem Vortrag mußte allerdings auf den Nachvollzug des Arbeitsprozesses von Marx an seiner Dissertation im Zeitraum 1839–1840 verzichtet werden.

³ Vgl. dazu die Einführung in der MEGA, Bd. I/1 (Apparatband), S. 879 f.; vgl. das 5. Heft zur epikureischen Philosophie in: MEGA, Bd. IV/1, 99–102; vgl. Marx' Brief an Lassalle vom 21.12.1857 in: MEW, Bd. 29, S. 547.

noch abstrakt gefaßten Darstellung der Beziehung von Philosophie und Wirklichkeit wird das Problem einer komplexen Analyse historischer Prozesse bereits gestellt und in der Wechselbeziehung von historischer Epoche und entsprechenden Typen des Philosophierens auch bereits in Anfängen erarbeitet.

Dabei ist von besonderem Interesse, daß Marx, hier noch ein erklärter Schüler Hegels, dessen historische Methode konsequenter noch als der Meister zu handhaben bestrebt ist. Hegel neigt aufgrund seiner idealistischen, begriffslogischen Vorgehensweise dazu, seine Vorstellungen von der Kategorienableitung, wie er sie in der „Wissenschaft der Logik“ systematisch entwickelt hat, in die Abfolge der philosophischen Systeme hineinzuprojizieren. Die logische Struktur seines eigenen Systems dient Hegel als Vorlage für die Geschichtsanalyse, was natürlich zu einer Vernachlässigung der sich aus dem jeweiligen Zeitbedürfnis ergebenden Problemstellungen führt und somit zur Vereinfachung des Verhältnisses von Logischem und Historischem in der Entwicklung des philosophischen Bewußtseins. Zweifellos hat Hegel zwar die Komplexität der Entwicklung der Gesellschaft in all ihren Sphären behauptet und dargestellt, aber doch nur innerhalb idealistischer Verkehren, nämlich als Ausdrucksformen eines absoluten geistigen Prinzips. Marx jedoch, obwohl noch auf Hegels Standpunkt einer Überbewertung der [494] Rolle der Ideen für die geschichtliche Entwicklung und somit in der Illusion befangen, daß die Philosophie letztlich die Kämpfe der Welt entscheide, vermeidet die Hegelsche Systemkonstruktion, denn er übernimmt keinesfalls die Kategorienabfolge des Hegelschen Systems.

Besonders aufschlußreich für Marx' eigenständiges Vorgehen ist, daß er eine andersartige Gegenstandsbestimmung der Philosophie als die Hegelsche anstrebt. Bei Hegel hat es Philosophie letztlich mit dem Absoluten, dem objektiven Geist zu tun; Quintessenz der Zeit ist sie wesentlich nur der Form, nicht dem entscheidenden Inhalte nach, – dieser Inhalt ist in seiner „Substantialität“ zeitlos. Daher auch die Hegelsche Illusion, daß in seiner Philosophie der Zustand des absoluten Wissens erreicht sein könnte, der allerdings das Wissen um den geschichtlich zurückgelegten Weg einschließt. Freilich verstand Hegel dies nur unter methodischem Aspekt, d. h. er beanspruchte für sich nicht, alles historisch Mögliche zu wissen und in seinem System dargestellt zu haben. Er wollte vielmehr mit seiner Systematik das Orientierungsschema für solches Philosophieren vermitteln, welches auf absolutes Wissen hinzielt. Absolutes Wissen aber bedeutete für ihn: das Resultat als Ergebnis des Weges zu sehen, als Selbstbewußtsein über den zurückgelegten Weg.

Marx akzentuiert nun genau diesen zurückgelegten geschichtlichen Weg und faßt ihn als den *eigentlichen Inhalt* des Philosophierens auf, aber so, daß das Wissen um den Weg und seine Gesetzmäßigkeit uns den Ausblick auf die Zukunft gestattet. Für ihn lebt Philosophie von der vielfältig vermittelten und zugleich kampfvollen Beziehung zur gesellschaftlichen Wirklichkeit. Sie gewinnt ihren Inhalt nicht aus einer „Logik an sich“, sondern aus den geschichtlichen Kämpfen, die eben nicht nur die *Form* des Weges ausmachen. Philosophie wird also auch ihrem Gegenstand nach auf die Erde geholt. Angeregt schon von Bruno Bauers Prinzip des Selbstbewußtseins, welches gegen die metaphysische Systemkonstruktion Hegels und auch gegen den ebenfalls noch metaphysischen Substanzbegriff von David Strauß (das „spinozistische Element“ im Hegelianismus⁴) gewendet wurde und *menschliches* Selbstbewußtsein sein soll, faßt Karl Marx den Gegenstand der Philosophie ebenfalls als Selbstbewußtsein über die reale geschichtliche und gesellschaftliche Wirklichkeit auf, wie sie von einem Volke in einer bestimmten Epoche produziert wird und wie sie das Leben dieses Volkes und somit auch sein Bewußtsein bestimmt. Was bei Hegel historische Form ist, ist also für Marx wesentlicher Inhalt der Philosophie. Marx ist aber andererseits auch wiederum ein „orthodoxerer“ Hegelianer als Bruno Bauer, da er sich stärker an dessen Erkenntnissen über die Komplexität und Gesetzmäßigkeiten der geschichtlichen Entwicklung orientiert und die Geschichte als Ergebnis der vielfältigen Tätigkeiten der Menschen begreift, deren objektive Gesetzmäßigkeiten und Resultate das Individuum in seinen Handlungs- und Entscheidungsmöglichkeiten bestimmen. Bruno Bauer dagegen schreibt durch seine Vereinseitigung des Religionsproblems dem „aufgeklärten“ atheistischen Individuum eine

⁴ Vgl. K. Marx/F. Engels: Die heilige Familie. In: MEW, Bd. 2, S. 147.

überdimensionale geschichtliche Funktion zu. Marx ordnet vermittelt seiner universal-geschichtlichen, an Hegel geschulten Sicht das Religionsproblem dem komplexeren gesellschaftstheoretischen Ansatz unter.⁵

Aus diesem originellen, schon kritischen Anknüpfen an Hegels Darstellung der Geschichte der Philosophie ergeben sich eine Reihe von Problemstellungen, in denen sich – [495] zwar noch keimhaft und unentwickelt – die spätere materialistische Position von Marx vorbereitet. Zwei solche für den jungen Karl Marx typische und sich für spätere Entwicklungen seiner Theorie als tragfähig erweisende Ansätze seien hier genannt:

Erstens: Aufgrund seiner weltzugerichteten, antispekulativen Sicht, welche die Systememacherei à la Hegel verbietet, gewinnt Marx ein tieferes Verständnis für die Bedeutung der materialistischen Traditionen in der griechischen Philosophie. Da Marx an die philosophischen Systeme eben nicht wie Hegel den Maßstab legt, inwieweit ein geistiges Prinzip (etwa „logos“ als Weltvernunft, „nus“ als Formprinzip) reflektiert wird, sondern indem er die philosophischen Systeme in ihrer innigen Beziehung zur griechischen Wirklichkeit und als ganz menschliches Selbstbewußtsein auffaßt, gewinnt er eine weit offenerere Haltung zu den Positionen beider philosophischer Grundrichtungen. Er kritisiert ganz ausdrücklich Hegels Verkennen der Bedeutung der Schlüsselstellung der atomistischen Systeme und erklärt dieses Verkennen aus Hegels Verständnis dessen, was er par excellence spekulativ nenne (nämlich aus der Gegenstandsbestimmung der Philosophie, die es angeblich immer mit dem Absoluten = Geist zu tun habe).⁶ So erkennt Marx auch die Bedeutung der atheistischen Konsequenz der atomistischen Naturphilosophie sowie der epikureischen Freiheitskonzeption. Dies bedeutet freilich nicht, daß sich Marx selbst schon auf materialistische Position begab.

Zweitens: Marx bewahrt die Hegelsche Methode bei der Behauptung eines Vorranges der objektiven Gesetzmäßigkeit (des Ganges der allgemeinen Vernunft) vor der Individualität auf. Dies zeigt sich in der Dissertation unter anderem in folgenden Überlegungen: Marx betont die Objektivität und das Primat der Naturgesetze gegenüber den Menschen und fordert die Entwicklung von wissenschaftlicher Einsicht in die Notwendigkeit. Wenn Epikur im Bestreben, die Ataraxie des Individuums zu retten, das Wirken ewiger Naturgesetze in Frage stellt, da diese gleich dem Götterglauben als „schicksalhafte Macht“ über dem Individuum gedeutet und somit die Seelenharmonie stören könnten, so behandelt er das naturwissenschaftliche Denken mit „grenzenloser Nonchalance“ und vergißt, daß er dem Individuum damit die reale Existenzbasis entzieht.⁷ Für Marx verbietet sich ein Philosophieren, welches die Wissenschaften verachtet. Die gleiche Frage stellt sich für Marx in bezug auf das Verhältnis von Gesellschaft und Individuum. Das Individuum, welches sich auf seine Innerlichkeit (Ataraxie) und den Freundeskreis zurückzieht, welches damit vor den Wirren der Welt „ausbeugen“ will, versagt vor der geschichtlichen Aufgabe. Nicht das epikureische Ideal, sondern die praktische weltgeschichtliche Tat ist gefordert. Aber diese kann nicht erfolgreich sein, wenn die Philosophie sich der Einsicht in die Gesetze der Wirklichkeit gegenüber verschließt, – und umgekehrt bedarf die gesellschaftliche Wirklichkeit zu ihrer progressiven Veränderung der Philosophie. Die Chance der Geschichte muß also genutzt werden, der Standpunkt des „abstrakt-einzeln Selbstbewußtseins“ muß kritisiert, die Welt muß philosophisch und die Philosophie muß weltlich werden.⁸ Das Glück des Individuums kann nicht in der Isolierung von der Welt gesucht werden, sondern erfüllt sich im Aufgehen in die Kämpfe der Welt. Politisches Bekenntnis und theoretisch-methodologischer Gewinn finden in diesen Gedanken von Marx ihre wechselseitige Ergänzung. [496]

⁵ Dies kommt in den Anmerkungen zum Anhang der Dissertation eindeutig zum Ausdruck, indem Marx eine Kritik der bisherigen Religionskritik übt, da diese die gesellschaftlichen Wurzeln und die gesellschaftliche Wirksamkeit von Religion unterschätzt bzw. unzureichend analysiert. Vgl. MEGA, Bd. I/1, S. 89–91.

⁶ Vgl. die Vorrede (für die Publikation der Dissertation verfaßt). In: ebenda, S. 13 f.

⁷ Vgl. das 5. Kapitel der Dissertation: Die Meteore. In: ebenda, bes. S. 55–58.

⁸ Vgl. die Anmerkungen zum 2. Teil der Dissertation. Ebenda, S. 68.

Ein zweiter Problemkreis:

Marx profitiert schon in dieser Entwicklungsphase einerseits vom Niveau des Hegelschen Methodenbewußtseins, von dessen Einsicht in die Gesetzmäßigkeiten des Erkennens als dialektisches begriffliches Erarbeiten des Gegenstandes (so in das Aufsteigen vom Abstrakten zum Konkreten, in das Eindringen in die Wechselbeziehung von Wesen und Erscheinung usw.). Andererseits aber vermeidet er eine bei Hegel oft auftretende abstrakte Kritik an andersartigen erkenntnistheoretischen Positionen, so am Sensualismus. Dazu ein Beispiel: Hegel kritisiert in seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie die epikureische gnoseologische Position, wonach von der Sinneswahrnehmung zur Vorstellung (Prolepsis) und von dieser zur Meinung (Doxa) gegangen und das Aufsteigen zum Begriff nicht reflektiert wird. „Es ist ein ganz trivialer Gang, denn er bleibt stehen bei den ersten Anfängen des sinnlichen Bewußtseins, der Anschauung, der unmittelbaren Anschauung des Gegenstandes.“⁹ Es sei nicht möglich, eine dürftigere Theorie des Erkennens zu haben, meinte Hegel. Diese Kritik am Sensualismus ist zunächst berechtigt, und auch Marx schließt sich in den ersten Exzerptheften zur epikureischen Philosophie dieser Kritik an.¹⁰ Auch er betont wie Hegel die Rolle des begrifflich klaren Denkens als einzigen Weg der Wesenserkenntnis und der Durchschaubarkeit der komplizierten Zusammenhänge von Wesen und Erscheinung. Er hält auch an diesem methodologischen Gesichtspunkt zeitlebens fest, indem er das wahre Begreifen der Sache von der bloß subjektiven Meinung darüber unterscheidet. Wenn wir uns erinnern, wie Marx später, in den fünfziger Jahren des vorigen Jahrhunderts, die Analyse des Doppelcharakters der Ware durchführt, die zunächst nur als Gebrauchswert erscheint (als nützliches, stoffliches Ding), aber deren Austauschbarkeit auf dem Wert (der gesellschaftlich verausgabten Arbeit) beruht, als ein nicht oberflächlich erfaßbares Wesen, so zeigt dies die Tragfähigkeit erkenntnistheoretischer und methodologischer Überlegungen, die Marx schon während seines ersten Hegelstudiums in Ansätzen entwickelt, die aber freilich immer wieder am neuen Material erprobt und ausgebaut werden müssen und beim Übergang zum Materialismus eine neue, wissenschaftliche Fundierung erfahren. Die Kritik an Epikurs Sensualismus ist also keinesfalls als ein antimaterialistisches, noch durchweg idealistisches Element in der frühen Entwicklungsperiode von Marx zu verwerfen. Vielmehr ist es ein großer Vorzug für eine spätere historisch-materialistisch begründete Erkenntnistheorie, daß die sensualistische Position als unzureichend erkannt und die Rolle der Aktivität der Denktätigkeit verstanden wird. Die spätere materialistisch fundierte Erkenntniskonzeption von Marx geht daher auch nicht schlechthin von Sinneswahrnehmung und Erfahrung aus, sondern faßt diese als Elemente der Praxis als Grundlage des Erkennens und stets in Synthese mit der Denktätigkeit.

Marx bleibt nun im Unterschied zu Hegel in der Doktor-Dissertation bei der Kritik der erkenntnistheoretischen Unhaltbarkeit der Prolepsis-Konzeption des Epikur nicht stehen. Er untersucht vielmehr die übergreifenden weltanschaulichen Gründe für diese Position und sieht diese in Epikurs Menschenideal. Epikur geht von der Sinneserkenntnis aus, aber ohne daraus, wie Demokrit z. B., skeptizistische Schlüsse zu ziehen. Er ist Erkenntnisoptimist durch und durch, er nimmt die Dinge so, wie wir sie wahrnehmen. (So sei die Sonne so groß, wie wir sie sehen.) Dies widerspricht freilich der wissenschaftlichen Naturerkenntnis, insofern „verachtet Epikur die positiven Wissenschaften“¹¹. [497] aber gerettet ist die Seelenharmonie des Individuums, welches sich nicht durch den Gedanken an die Selbsttäuschung vermittle der Sinne beunruhigen läßt. Wichtig ist somit für Epikur nicht die Wahrheitserkenntnis über äußere Dinge, sondern einzig wichtig ist ihm der Gesichtspunkt der Ethik und des Menschenbildes. Damit erfaßt Marx, daß erkenntnistheoretische Konzeptionen durchaus nicht nur eine erkenntnistheoretische Bedeutung im Rahmen der Philosophie haben, – wiederum ein fruchtbarer Gedanke und ein Beweis für die Totalitätssicht des jungen Karl Marx.

⁹ G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Leipzig 1971, Bd. 2, S. 341.

¹⁰ Vgl. 1. und 2. Heft zur epikureischen Philosophie. In: MEGA, Bd. IV/1, bes. 17, S. 20–22, 26–32.

¹¹ Vgl. aus dem 1. Teil der Dissertation den Abschnitt: LII. Schwierigkeiten hinsichtlich der Identität demokritischer und epikureischer Naturphilosophie. In: MEGA, Bd. I/1, S. 26–28.

Ein dritter Problemkreis:

Marx beschäftigt sich intensiv mit der Frage, wie sich die linken Hegelianer prinzipiell zur Hegel'schen Philosophie zu verhalten hätten und wie weit eine Analogie zwischen nacharistotelischer und nachhegelscher Philosophieentwicklung berechtigt sei. Er versteht diese Probleme als wichtige Gesichtspunkte in der politischen Selbstverständigung der Junghegelianer und als Kriterien für die Gründlichkeit ihrer theoretischen Arbeit.

Eine Analogie zwischen dem Selbstverständnis seiner Zeit und der nacharistotelischen Philosophie hält Marx deshalb für aufschlußreich, weil es sich beide Male um die Situation der Philosophie in einer geschichtlichen Phase der Überwindung alter gesellschaftlicher Formen und des Übergangs zu neuen Formen handelt, welche auch ein neues weltanschauliches Bewußtsein erfordern. Beide Male tritt die alte Welt als in sich zerrissener (dirimierter) Zustand in das Bewußtsein genialer Denker wie Aristoteles und Hegel. Sie schöpfen aus dem Studium dieser widersprüchlichen Welt den inhaltlichen Reichtum ihrer Systeme, schirmen aber durch die Systemkonstruktion ihre geistige Welt gegen die Wirklichkeit ab. Diese Systeme bezeichnet Marx als Knotenpunkte der philosophischen Entwicklung und der Wirklichkeit selbst. Und beide Male werden nun durch die fortschreitende Widersprüchlichkeit und Auflösung der alten Welt auch diese „totalen geistigen Welten“ in Frage gestellt – es tritt die nacharistotelische und nachhegelsche Philosophie in der Aufspaltung verschiedener Richtungen auf, die sich gegen das System wenden.¹² Mit anderen Worten: in einer Umbruchphase der Geschichte, dem Übergang aus einer alten in eine neue Welt, findet Philosophie die Bedingungen vor, durch die reichhaltige Reflexion der vielfältigen widersprüchlichen Prozesse sich als eine totale und zugleich sehr konkretes Wissen einschließende Gedankenwelt zu gestalten. Dies ist ein höchst wichtiger Gedanke, der Marx' tiefes Hegelverständnis beweist und in dem sich Epoche-Bewußtsein ausdrückt.

Es wird hier im allgemeinen schon richtig gesehen, unter welchen gesellschaftlichen Bedingungen dieses enzyklopädische philosophische System entstand: als geistiges Produkt der Verarbeitung der Erfahrungen und Prozesse der bürgerlichen Gesellschaft nach der Französischen Revolution. Daher betrachtet es Marx auch als bloße Ignoranz der Hegelschüler, wenn sie dem Meister bloße „Akkommodation“ vorwerfen, indem sie seine Mängel kritisieren.¹³ Sie erklären seine Positionen damit nur moralisch, d. h. sie bewerten sie als nur subjektive, zufällige Meinung, anstatt zu begreifen, daß das System, welches sie als fertiges Resultat aufnahmen, für Hegel eine „werdende Wissenschaft“ war. So verständlich solches bloß anklagendes, moralisierendes Verhalten beim notwendigen Aufsprengen des Systems durch die nachfolgende Philosophie (so durch den Junghegelianismus) nach Marx' Meinung auch ist, eine gründliche Kritik verwirft nicht [498] nur die Mängel, sondern erklärt sie aus dem Prinzip und dem Gewordensein der bisherigen Philosophie selbst heraus. Die neue Philosophie wird zwar ein neuer Typ von Philosophie sein; sie wird als Philosophie der Tat sich der Welt zuwenden und die Systemkonstruktion vermeiden. Sie wird Mittel der Veränderung der Welt und gibt den Anspruch auf, ein System absoluten Wissens zu sein und gewinnt ihre Fragestellungen und Problemlösung aus der ständigen aktiven Auseinandersetzung im Eingreifen in die Kämpfe der Welt. Aber sie kann nicht darauf verzichten, das bisher vorliegende philosophische Wissen und Methodenbewußtsein für ihre Zwecke aufzuarbeiten. Marx bereitet mit diesem Gedanken schon wichtige Positionen für sein späteres Verständnis zur Erbe-Problematik vor, indem er auch schon Schritte zur sorgfältigen Unterscheidung zwischen Form und Inhalt einer Philosophie geht und beides, *Form* und *Inhalt*, in ihrer Ausprägung als Ausdruck einer geschichtlichen Epoche zu begreifen bemüht ist.

¹² Vgl. Anmerkungen zum 1. Teil der Dissertation. Ebenda, S. 67–70.

¹³ Ebenda, S. 67.