

Zur Quellenrezeption in der Herausbildungsphase des Marxismus

Auf dem heutigen Stand marxistischer philosophischer Forschung und Auseinandersetzung mit der bürgerlichen Weltanschauung ist das Bedürfnis nach einer weiteren, gründlicheren Selbstverständigung der Marxisten über die geschichtliche Bedeutung unserer Philosophie, ihre gesellschaftlichen Funktionen, ihre systematische Struktur sowie das Wesen ihrer Methode gewachsen. Derartige Fragestellungen, die die Philosophie als spezifische Bewußtseinsform sowie ihre Stellung zu anderen Formen des gesellschaftlichen Bewußtseins und im System der Wissenschaften betreffen, sind noch ein weites Feld künftiger Forschung. Daß bei der weiteren Klärung dieser Fragen die philosophiehistorische und wissenschaftstheoretische Forschung zur Entstehungsgeschichte des Marxismus eine besondere Rolle spielt, wurde in jüngster Zeit von marxistischen Philosophen und Wissenschaftstheoretikern überzeugend demonstriert.¹

Die Sichtung der vorliegenden Literatur zur Entstehungsgeschichte des Marxismus und die Analyse des gegenwärtigen Diskussionsstandes zeigen, daß weiteres Arbeiten dringend notwendig ist, zumal die neueste Edition der Klassikerwerke interessantes, bisher noch unbearbeitetes Material zutage fördert. Auch sind u. E. die „immanente Logik“, die Folgerichtigkeit im Entstehungsprozeß des Marxismus als einer tiefgreifenden Revolution des weltanschaulichen Denkens sowie das Problem der Bedingungen (auch der geistigen) dieser Revolution noch gründlicher zu untersuchen. Darauf verweisen die oftmals divergierende Wertung und Interpretation bestimmter Phasen der Marxschen Entwicklung in der marxistischen Literatur, u. a. das damit korrespondierende Problem der Wertung der theoretischen Quellen.

Wir wollen in unserem Beitrag einige Überlegungen zu Marx' Verhältnis zu Hegel und Feuerbach (wesentlich beschränkt auf die Zeit bis Ende 1844) skizzieren. Dem seien konzeptionelle Gedanken zur Marxschen Quellenrezeption vorangestellt.

I

Gestützt auf den erreichten Diskussionsstand seien folgende Thesen vorgetragen:

1. Das Verhältnis des Marxismus zu seinen theoretischen Quellen ist ein zu jedem Zeitpunkt der gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Entwicklung sich neu und neuartig gestaltendes Verhältnis, seine Bewältigung somit eine ständige Aufgabe, da unsere Weltanschauung wohl systematisches und methodisch bewußtes Philosophieren, nicht aber in irgendeinem Zeitpunkt ein abgeschlossenes philosophisches System darstellt. Unser heutiges Verhältnis zu den philosophischen Quellen schließt zugleich die Aufgabe ein, die Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte unserer Philosophie, die Werke der Klassiker unter konzeptionell und methodisch für uns anregenden Gesichtspunkten zu studieren. Dabei ist der Vorgang der Quellenrezeption durch Marx und Engels nicht einfach nur nachzuvollziehen – es muß vielmehr „darüber hinaus“ reflektiert werden, um aus den „Erfahrungen des Bewußtseins“, nämlich dem Arbeiten der Klassiker mit dem Material, für unsere heutige theoretische Arbeit zu lernen. Dies betrifft z. B. den Aspekt, wie bürgerliche Denkstrukturen zu dechiffrieren und die Erkenntnis ihrer Mechanismen in der Auseinandersetzung einzusetzen ist.

2. Das Verhältnis zu den Quellen wird wesentlich bestimmt von der originären Problematik, die im jeweiligen Zeitpunkt auf Grund aktueller Aufgabenstellungen fixiert wird. Dies galt natürlich auch für Marx. Er bestimmte sein Verhältnis zu den philosophischen Quellen primär aus den Fragestellungen heraus, die er aus den Auseinandersetzungen seiner Zeit als zu lösende theoretische Probleme ableitete. Die Quellenrezeption ist somit eine wesentlich *aktive* Beziehung; sie ist kein einfaches Sichbeeinflussen-Lassen und läßt sich somit nicht auf Ideengeschichte reduzieren – ein Gesichtspunkt, der wiederholt hervorgehoben,² jedoch in den philosophiehistorischen Analysen noch nicht immer konsequent durchgeführt wird. Natürlich wäre es möglich, eine Philosophie gewissermaßen in eine Vielzahl von Quellen „aufzulösen“ – erklärt wird sie damit nicht; denn eine solche Methode verbleibt

¹ Vgl.: Bürgerliche Gesellschaft und theoretische Revolution. Hrsg. v. M. Hahn u. H. J. Sandkühler. Köln 1978.

² Vgl.: Ebd., bes.: K. Bayertz: Die Entwicklung der Wissenschaft als Veränderung wissenschaftlicher Gegenstände.

nicht nur innerhalb der Bewußtseinsphänomene, sondern sie vermag nicht einmal, die Wertigkeit der den Denker bewegenden Fragestellungen genau zu bestimmen und herauszuarbeiten, worin denn eigentlich der neuartige, revolutionierende Ansatz besteht, welches die zentralen Fragestellungen für ihn sind. Die Eigenständigkeit, mit der Marx aus den Kämpfen seiner Zeit die Fragestellungen und die Problemsicht ableitet, die es ausgerechnet ihm – im Gegensatz zu vielen Zeitgenossen – ermöglichen, das weltanschauliche, ökonomische und soziale Denken zu revolutionieren, muß also sowohl hinsichtlich der vorliegenden objektiven Bedingungen als auch – viel dringender noch in Anbetracht der Literatursituation – hinsichtlich der tragfähigen Denk- und Methodenansätze, die Marx zum Ausgangspunkt nimmt, untersucht werden. Eine entscheidende Funktion hatte zweifellos für Marx' Problemsicht seine politische Intention, seine Parteinahme in den gesellschaftlichen Auseinandersetzungen, die sich auf die Lösungsorientierung und somit auf die Theorieentwicklung entscheidend auswirkte: Er vermeidet bewußt – um nur einen Aspekt zu nennen – den scheinbar einfacheren Weg des Aufgreifens utopischen Gedankenguts und schlägt von vornherein eine antiutopische Denkrichtung ein. Der Umstand, daß Marx die revolutionäre Rolle der Arbeiterklasse Ende 1843 in einer vom Utopismus ganz verschiedenen Art zu begreifen beginnt und dann konsequent darangeht, diese historische Rolle aus den Entwicklungsgesetzen der neueren Geschichte zu begründen, war vermutlich sogar der *Zentralpunkt* für den Gewinn einer Problemsicht, die die Ausarbeitung der neuen Philosophie, der wissenschaftlichen Geschichtsauffassung, ermöglichte, vor allem durch das Begreifen des Arbeitsprozesses in seiner Totalität und in seiner geschichtlichen Bedeutung.

3. Unser heutiges Verständnis des Marxschen Verhältnisses zu seinen philosophischen Quellen hängt also ganz wesentlich davon ab, wie es uns gelingt, die originären Fragestellungen von Marx und die Folgerichtigkeit der damit eingeleiteten Schritte zur Ausarbeitung seiner Auffassung adäquat und historisch konkret zu erfassen. Insofern ist eine weitere Selbstverständigung der marxistischen Philosophen heute über Gegenstand und innere Struktur (immanente Logik) innerhalb unserer Philosophie und über ihr Verhältnis zu den anderen Theorien des Marxismus (Ökonomie, Wissenschaftlicher Kommunismus) von großer Bedeutung. Um dies zu erläutern: Fasse [333] ich die marxistische Philosophie ihrem Gegenstand und ihrer inneren Gliederung nach als Darstellung des allgemeinen Systems der Natur (zwar unter Einschluß des Menschen und seiner Geschichte als eines Teilbereiches des Systems) auf, so werde ich eine andere Wertung der Quellen vornehmen,³ als wenn ich die marxistische Philosophie ihrem zentralen Gegenstandsbereich nach als wissenschaftliche Geschichtsauffassung begreife, in die alle Tätigkeits- und Aneignungsformen der Menschen eingeschlossen sind. Die Natur ist darin als *Basis* geschichtlicher Existenz selbstverständlich einbezogen, es wird jedoch stets berücksichtigt, daß unser Verhältnis zur Natur, das praktische und das theoretische Verhältnis, bei allen Aussagen über ihre Objektivität stets mitreflektiert werden muß. Unseres Erachtens haben Marx und Engels die marxistische Philosophie stets als eine solche die geschichtliche Totalität der Aneignungsformen des Menschen erfassende Bewußtseinsphäre begriffen und hierin die Spezifik von Weltanschauung im System der Wissenschaften gesehen. Die Grundfrage der Philosophie, das Verhältnis von Materiellem und Ideellem, verweist ja auf eine solche Bestimmung des Gegenstandes der Philosophie, denn dieses Verhältnis muß historisch-materialistisch erklärt werden, soll der Materialismus zur Wissenschaft werden.

Die marxistische Philosophie repräsentiert zugleich auch wissenschaftliches Selbstbewußtsein über die Philosophie als eines besonderen Bewußtseinsphänomens. Sie vermag adäquat zu erfassen, worin die historischen Ursachen weltanschaulichen Denkens, seine trotz aller geschichtlichen Wandlungen und Auseinandersetzungen bleibenden Problemkreise und seine gesellschaftlichen Funktionen bestehen. In diesem Zusammenhang vermochten dann Marx und Engels die Neuartigkeit, das revolutionierende Wesen und die wissenschaftliche Methode ihres eignen theoretischen Arbeitens selbstbewußt zu bestimmen. Selbstverständigende Reflexionen über die eigene Methode, ihren Unterschied

³ F. Tomberg z. B. versucht nachzuweisen, daß Hegel deshalb eine Hauptquelle für Marx werde, weil er in seine Philosophie die bisherige Naturphilosophie einbaut. Er meint, der historische und logische Grund des Materialismus sei die Verallgemeinerung der modernen empirischen Naturwissenschaften. (Vgl.: Ebd. S. 117)

zur Vorgehensweise anderer Denker sind daher in jeder Phase der Erarbeitung und Entwicklung der marxistischen Philosophie anzutreffen.

4. Von diesem wissenschaftlichen Selbstbewußtsein über die eigene Philosophie ausgehend (welches allerdings, wie wir nachweisen wollen, auch Prozeßcharakter hat), gewinnt Marx ein ganz spezifisches Verhältnis zu anderen philosophischen Auffassungen. Vom Standpunkt des historischen Materialismus aus lassen sich sowohl historischer Ort, gesellschaftliches Anliegen als auch theoretische Leistungen und Grenzen anderer philosophischer Systeme exakt bestimmen. Es handelt sich dabei nicht nur um eine theoretische Kritik von einem anderen theoretischen Standpunkt aus, sondern primär um die Konfrontation einer vorliegenden Philosophie mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Marx' primäre Absicht ist es, den Entwicklungsgesetzen des von ihm untersuchten Objektbereiches auf die Spur zu kommen und somit die gesellschaftliche Wirklichkeit selbst in ihrer Totalität zu entschlüsseln. Die Kritik vorliegenden Ideenmaterials ist ihm dabei erstens ein Medium, um zu diesem Objektbereich durch die Dechiffrierung verkehrter Formen des Bewußtseins über ihn vorzustoßen, und zweitens sind diese Ideen ihm selbst ein Teil der gesellschaftlichen Wirklichkeit, der zu ihrer Totalität gehört und also auch miterfaßt werden muß.

Das Verhältnis von Marx zu den philosophischen (und auch allen anderen theoretischen) Quellen ist somit immer eine Betrachtungsebene, die mit der gleichzeitigen Analyse der gesellschaftlichen objektiven Realität, ihrer objektiven Gesetze und Strukturen und somit des Entstehungsgrundes alles Bewußtseins korrespondiert. [334]

5. Das Verhältnis zu den philosophischen Quellen ist ein kritisches und produktives zugleich. Die Rezeption erfolgt stets mit einer bestimmten Absicht, die eigene Theorienentwicklung zu befördern, und zwar nicht nur, um eigene Aussagen durch Bestätigung oder Widerlegung von Konzeptionen und Thesen der als Quelle dienenden Philosophie zu stützen, sondern vornehmlich auch, um die eigne Methode der Behandlung der Gegenstände zu erproben und in der Kritik untauglicher Methoden zu entwickeln. Das Quellenmaterial wird unter dem Aspekt vorliegender Erfahrungen menschlichen Bewußtseins ausgewertet.

Die Quellenrezeption geschieht im *Prozeß* der Arbeit an der eigenen Theorie; es ist dies also ein sich im Werden der eigenen Position konkret gestaltender Vorgang. Je nach dem Entwicklungsstand der eigenen Position treten unterschiedliche Aspekte in den Vordergrund, werden sie interessant für den Prozeß des dialektischen Aufhebens bzw. als Gegenstand kritischer Überwindung. So wird Hegel 1843 unter etwas anderen Gesichtspunkten rezipiert als 1844 oder gar in den fünfziger und sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts. Das schließt ein, daß es auch durchgängige Anknüpfungsmomente gibt (etwa hinsichtlich des Prinzips, die Arbeit als Selbsterzeugungsvorgang der Menschheit zu begreifen). In diesem Prozeß der Erarbeitung der marxistischen Philosophie sind mitunter auf einem frühen Entwicklungsstand bestimmte tragfähige Elemente nicht immer als solche erkennbar und werden nicht bewußt genutzt, wohl aber möglicherweise zu einem späteren Zeitpunkt, andererseits gibt es eben auch durchgängig bewußt genutzte Anknüpfungselemente, die von vornherein mitkonstituierend in die neue Theorie eingebracht werden. Die originäre Fragestellung von Marx bei den ersten Schritten zum wissenschaftlichen Materialismus ist ja in ihrer konkreten Ausprägung in der „Kritik des Hegelschen Staatsrechts“ in gewisser Beziehung schon mitbestimmt durch die Umkehrung und kritische Aufbewahrung Hegelscher dialektischer Gesichtssicht.

6. Von entscheidender Bedeutung für das Verständnis der kritischen Quellenrezeption durch Marx ist das Verständnis desjenigen, was Marx selbst als rationalen Kern der Quellen auffaßt. Es wäre eine unzulässige Reduktion und methodisch letztlich dogmatisch, den rationalen Kern auf das Vorhandensein wahrer Aussagen in den Quellen zu beschränken. Vielmehr ist ein für die Marxsche Entwicklung höchst produktives Element schon die Problemsicht der vorangehenden Denker und eventuell bei ihnen vorhandene bestimmte methodische Ansätze zur Problemlösung (z. B. der Versuch der klassischen deutschen Philosophie, in Überwindung der Robinsonadevorstellung des 18. Jahrhunderts vom gesellschaftlichen Ganzen auf das Individuum zu schließen). Nicht so sehr fertige Aussagen werden in die neue Philosophie übernommen; dies ist größtenteils schon deshalb nicht möglich, weil sie im

Kontext eines ganz andersartigen Systems eine von diesem abhängige inhaltliche Ausprägung enthalten, die Marx so nicht akzeptieren kann.

Der rationale Kern einer vorhergehenden Philosophie wird von Marx wesentlich von seiner eigenen Fragestellung her fixiert, andererseits kann er dies freilich nur, wenn ein entsprechender Gedankeninhalt in dem vorliegenden Ideenmaterial auffindbar ist, welches dem Marxschen Anliegen korrespondiert – nicht nur, indem ein gleicher oder vergleichbarer Objektbereich untersucht wird, sondern auch, indem dieser Objektbereich in einer für Marx' Anliegen brauchbaren Weise problematisiert wird. So ist z. B. der Umstand, daß die marxistische Philosophie als eine die gesellschaftliche Entwicklung erklärende, diese stets begleitende und mit beeinflussende Philosophie (über das praktische Wirken der kommunistisch geführten Arbeiterbewegung) entsteht und sich entwickelt, von großer Bedeutung für die Wertigkeit, die das Quellenmaterial für Marx und seine Nachfolger gewinnt. Es wird selbstverständlich für unsere sich als Anleitung zum Handeln verstehende und bewährende Philosophie dort eine wesentliche Quelle vorliegen, wo geschichtliche Entwicklung [335] untersucht wird, und zwar in einer solch fruchtbaren Weise, daß die Geschichte als Ergebnis der Arbeit der Menschheit selbst und an sich selbst verstanden wird, und wo gleichzeitig gesetzmäßige Prozesse des Denkens untersucht werden – kurz, wo der Dialektik des geschichtlichen Prozesses auf die Spur gekommen wird.

7. Hier berühren wir einen weiteren Gesichtspunkt: Wenn wir von unserer heutigen Warte aus tiefer bestimmen wollen, weshalb Marx in der Hegelschen bzw. Feuerbachschen Philosophie Anknüpfungselemente vorfinden konnte, so muß durch umfassende philosophiehistorische Forschung weiter untersucht werden, wie diese philosophischen Konzeptionen entstanden und auf Grund welcher Bedingungen (objektiver und subjektiver Art) der gedankliche Inhalt dieser Systeme gewonnen wurde. Zur Bestimmung des rationalen Gehalts dieser Philosophien ist somit primär der objektive Erarbeitungsprozeß ihres Inhaltes aufzuhellen, der bekanntlich nicht einfach mit der Meinung des Philosophen über sein System zusammenfällt. Nimmt man die Werke von Hegel und Feuerbach ausschließlich als fertige Resultate, so ist man allzu leicht geneigt, einen abstrakten Maßstab an ihren Gehalt anzulegen und ihre Aussagen vornehmlich im Sinne von „wahr“ oder „falsch“ zu klassifizieren. Ein Beispiel: Wertet man Hegel vorrangig an den Mystifikationen seines Systems, anstatt hinreichend zu beachten, wie der theoretische Reichtum dieses Systems im Vorgang der Beschäftigung Hegels mit geschichtlichen Fragen gewonnen wurde, so wird dieser Gehalt selbst nicht seiner Bedeutung gemäß erfassbar. Dies unterscheidet ja eben Marx' kritische Haltung zu Hegel im Vergleich mit Feuerbachs Hegelkritik, daß er nicht wie letzterer in Hegels Philosophie fast ausschließlich eine Vollendung religiöser Verkehrtung sah. Marx versuchte Hegels System als Ergebnis der Bearbeitung der komplizierten gesellschaftlichen Fragen seiner Zeit zu rekonstruieren und daraus seine Kritik als ein produktives Verhältnis zu Hegel zu gestalten. Gerade aber durch diese Vorgehensweise ist seine Hegelkritik auch weit radikaler und gründlicher als die Feuerbachs.

8. Der Vorgang des Aufhebens des rationalen Kerns in die neue Philosophie wird von Marx in Bezugnahme auf Hegel auch als Vorgang der Umkehrung oder mit der Metapher des Umstülpens (des „Vom-Kopf-auf-die-Füße-Stellens“) beschrieben. Bei der Diskussion der Frage nach dem Vorgang solcher Umkehrung und schon nach dem möglichen Gegenstand solcher Umkehrung vertrat H. H. Holz die Meinung, daß Umkehrung bzw. Umstülpung nur in bezug auf das Hegelsche System, nicht in bezug auf andere philosophische Quellen zutreffe. Spinoza und Kant seien nicht in diesem Sinne umkehrbar; denn nur Hegels Philosophie sei Spiegelbild der Praxis bürgerlicher Gesellschaft als Totalität gefaßt und insofern als Vorleistung für Marx geeignet.⁴ Holz bezieht also den Umkehrungsvorgang auf ein System, welches idealistisch verkehrt ist, aber zugleich einen großen „materialistischen Gehalt“ besitzen muß. Zweifellos ist der Vorgang der Umkehrung ein höchst komplizierter Prozeß; er reduziert sich nicht auf das Sprengen des idealistischen Systems, sondern bedeutet u. a. eine Neuausarbeitung auch der dialektischen Kategorien durch Marx. Die erste große Hegelkritik von

⁴ Vgl.: Ebd. S. 243 f.

Marx zeigt dies augenfällig.⁵ Auch kann nicht einfach anstelle der idealistischen Ontologie von Hegel eine materialistische Ontologie vom „Weltganzen“ (als sich entwickelnder Materie) gesetzt werden; denn Marx untersucht das Verhältnis der Menschen zur Welt und nicht schlechthin die „Welt an sich“. All dies sind sehr komplizierte Arbeitsprozesse bei Marx, und wir stimmen Holz zu, daß die Umkehrung und zugleich Aufbewahrung Hegelscher Ideen vor allem eben das Ge-[336]schichtsproblem betraf, da dies Marx' zentraler Gegenstand war. Ein absolutes System über das Weltganze schließt Marx auf Grund seiner historischen Einsicht von vornherein als Metaphysik aus. Auch unseres Erachtens ist Marx' Verwendung des Begriffes Umkehrung bzw. Umstülpung bezogen auf die Kritik idealistischer Verkehrung. Es wäre nur genauer zu bestimmen, in welchem Falle idealistische Verkehrung wirklich vorliegt. Marx bezieht u. E. die Charakteristik idealistischer Verkehrung auf jegliches Element verkehrter Weltansicht, nicht nur auf idealistische Systeme, sondern z. B. auch auf bürgerliche materialistische Philosophen, die, wenn sie Geschichte reflektieren, in Idealismus verfallen, oder auf Momente idealistisch-methodischen Herangehens in der Naturreflexion, wenn eine abstrakte, vom geschichtlichen Aneignungsprozeß der Natur absehende Naturphilosophie vorliegt, was sich z. B. auf den Materie- bzw. den Substanzbegriff auswirkt. Nach Marx' Meinung handelt es sich um idealistische methodische Elemente auch dann, wenn bei der Untersuchung gesellschaftlicher Phänomene unzulässig von der materiellen Basis des gesellschaftlichen Lebens abstrahiert wird. Naturwissenschaftliche Verallgemeinerungen bzw. naturphilosophische Aussagen sind für Marx ebenfalls gesellschaftliche Ergebnisse. Daher kritisiert Marx im „Kapital“ außer einer unzureichenden religionskritischen Methode im gleichen Atemzuge auch den „abstrakten naturwissenschaftlichen Materialismus“: „Die Technologie enthüllt das aktive Verhalten des Menschen zur Natur, den unmittelbaren Produktionsprozeß seines Lebens, damit auch seiner gesellschaftlichen Lebensverhältnisse und der ihnen entquellenden geistigen Vorstellungen. Selbst alle Religionsgeschichte, die von dieser materiellen Basis abstrahiert, ist – unkritisch. Es ist in der Tat viel leichter, durch Analyse den irdischen Kern der religiösen Nebelbildungen zu finden, als umgekehrt, aus den jedesmaligen wirklichen Lebensverhältnissen ihre verhimmelten Formen zu entwickeln. Die letztere ist die einzig materialistische und daher wissenschaftliche Methode. Die Mängel des abstrakten naturwissenschaftlichen Materialismus, der den geschichtlichen Prozeß ausschließt, ersieht man schon aus den abstrakten und ideologischen Vorstellungen seiner Wortführer, sobald sie sich über ihre Spezialität hinauswagen.“⁶

Das gleiche Problem der einzig materialistischen Methode, die eine *Umkehrung* der bisher in der Philosophie üblichen ist, wird übrigens zwischen Marx und Engels schon Ende 1844 diskutiert; dies geht aus Engels' Brief an Marx vom 19. November 1844 hervor: „... Feuerbach ist von Gott auf den ‚Menschen‘ gekommen, und so ist ‚der Mensch‘ allerdings noch mit einem theologischen Heiligenschein der Abstraktion bekränzt. Der wahre Weg, zum ‚Menschen‘ zu kommen, ist der umgekehrte ... ‚Der Mensch‘ ist immer eine Spukgestalt, solange er nicht an dem empirischen Menschen seine Basis hat. Kurz, wir müssen vom Empirismus und Materialismus ausgehen, wenn unsre Gedanken und namentlich unser ‚Mensch‘ etwas Wahres sein sollen; wir müssen das Allgemeine vom Einzelnen ableiten, nicht aus sich selbst oder aus der Luft à la Hegel.“⁷

Das Abstrahieren von der Grundlage der Bewußtseinsphänomene ist also nicht nur ein „Weglassen“ wichtiger Gesichtspunkte – es ist die Wahl eines ganz anderen methodischen Ausgangspunktes, als es der von Marx und Engels sein mußte. Aus den Zitaten wird sichtbar, daß Marx und Engels von einem frühen Zeitpunkt an die Fragen der Umkehrung der methodischen Sicht der Untersuchung gesellschaftlicher Phänomene durchgängig in Abhebung von *aller* bisherigen Philosophie schrittweise zu bewältigen suchten – von *aller* bisherigen Philosophie deshalb, weil eben diese die Geschichte und Probleme der menschlichen Aneignungsformen (die Methode des [337] Vorgehens) wesentlich idealistisch verkehrt darstellte. Also nicht nur die Geschichte (als Objektbereich) wird idealistisch verkehrt reflektiert, sondern es werden auch bestimmte Seiten der Tätigkeitsformen der

⁵ Vgl. Marx' Kritik Hegelschen Kategoriengebrauchs (Übergang, Vermittlung, Extreme etc.): K. Marx: Kritik des Hegelschen Staatsrechts. In: K. Marx/F. Engels: Werke. Bd. 1. Berlin 1956. S. 270 f., 287 ff.

⁶ K. Marx: Das Kapital. 1. Bd. In: K. Marx/F. Engels: Werke. Bd. 23. Berlin 1962. S. 393.

⁷ Engels an Marx. 19. November 1844. In: K. Marx/F. Engels: Werke. Bd. 27. Berlin 1963. S. 12.

Menschen, wenn sie als Methodenfragen problematisiert werden, nur innerhalb idealistischer Verkehrung erfaßt, was wieder auf das unwissenschaftliche Reflektieren von Geschichte verweist. Man denke nur an Bacons Überzeugtheit von der Allmacht richtiger einmal entdeckter Erkenntnismethode! Insofern kann auch das Verhältnis zum vormarxistischen Materialismus nicht als ein Verhältnis bloßer Ergänzung oder Ausdehnung der dort vorliegenden allgemeinen philosophischen Aussagen verstanden werden. Die Revolutionierung des philosophischen Denkens ist daher in bezug auf beide philosophische Grundrichtungen ein tiefgreifender Prozeß.

9. Der eigenständige Ansatz unserer Philosophie darf also in den Analysen ideengeschichtlicher Zusammenhänge nicht untergehen. Dieser eigenständige Ansatz entfaltet sich im Werden unserer Philosophie als eine tragfähige und durchgängige Methode. Insofern gibt es auch keinen Bruch zwischen „jungem“ und „altem“ Marx, zwischen „unreifen“ und „reifen“ Schriften. Es handelt sich bei den frühen Schriften um das Werden der wissenschaftlichen Philosophie; in diesem Prozeß ist eine größere Folgerichtigkeit der Problemstellung und -entwicklung zu beobachten, als mitunter in unserer Literatur zugestanden wird. Diese Folgerichtigkeit erschließt sich weniger aus dem Vergleich einzelner Aussagen bzw. Aussagenbereiche, auch nicht primär aus einer Untersuchung, welche Kategorien zu welchem Zeitpunkt schon Verwendung finden oder nicht (obwohl auch dieser Aspekt mit zu beachten ist), als vielmehr aus der Herangehensweise, der Methode der Bearbeitung der weltanschaulichen Fragen. Termini z. B. unterliegen einem begrifflichen historischen Wandel oder können auch als traditionelle Elemente einen schon vorhandenen neuen Inhalt verbergen. Auch dazu haben sich Marx und Engels eindeutig in bezug auf ihre eigene Entwicklung seit den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“ geäußert, in denen sich eine die wirklichen materiellen Voraussetzungen als solche empirisch beobachtende und daher erst wirklich kritische Anschauung der Welt schon angedeutet habe: „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 wieder nur um eine neue Wendung ihrer abgetragenen theoretischen Röcke ...“⁸ Unseres Erachtens ist die begrifflich nicht sehr klare Rede von „reifen“ und „unreifen“ Schriften nicht geeignet, den wirklichen Prozeß des Werdens unserer Philosophie und den qualitativen Einschnitt mit Abschluß der Herausbildungsperiode adäquat zu erfassen. Es wäre sinnvoller, die gemeinte Unterscheidung mit anderen Termini, etwa mit Entstehungsprozeß unserer Philosophie und der Phase ihrer systematischen Ausarbeitung auf Grund vorliegender tragender Leitideen zu bezeichnen. Engels setzte viel später in seiner Arbeit „Zur Geschichte des Bundes der Kommunisten“ diese neue Phase mit dem Frühjahr 1845 an, mit der Zeit der Niederschrift der Feuerbach-Thesen (die er allerdings auch erst nach Marx' Tod entdeckte). Er schreibt 1885: „Als wir im Frühjahr 1845 in Brüssel wieder zusammenkamen, hatte Marx aus den obigen Grundlagen schon seine materialistische Geschichtstheorie in den Hauptzügen fertig herausgewickelt, und wir setzten uns nun daran, die neugewonnene Anschauungsweise nach den verschiedensten Richtungen hin im einzelnen auszuarbeiten.“⁹ Diese Zäsur gilt auch für die Quellenrezeption, der wir uns nun unter einigen ausgewählten Aspekten zuwenden wollen. [338]

II

Das Verhältnis von Marx zu Hegel und Feuerbach gestaltet sich in mancherlei Beziehung sehr unterschiedlich. Abgesehen von dem natürlich ganz andersartigen Inhalt der Philosophien von Hegel und Feuerbach ist die Eigentümlichkeit zu verzeichnen, daß Marx mit Feuerbachs Philosophie etwa 1845 fertig zu sein scheint während ihn diejenige Hegels zeitlebens als immer wieder produktiv anregender Gegenstand kritischer Aufhebung beschäftigt. Dieser Umstand ist gewiß kein zufälliger; er ist auch nicht daraus zu erklären, daß, wie Engels später schreibt, die Kritik der Feuerbachschen Doktrin in der „Deutschen Ideologie“ auf Grund des fragmentarischen Charakters des Manuskripts noch fehlt

⁸ K. Marx/F. Engels: Die deutsche Ideologie. In: K. Marx/F. Engels: Werke. Bd. 3. Berlin 1958. S. 217 f.

⁹ F. Engels: Zur Geschichte des Bundes der Kommunisten. In: K. Marx/F. Engels: Werke. Bd. 21. Berlin 1962. S. 212.

und daß. es nun gelte, eine ‚Ehrenschild‘ gegenüber Feuerbach abzutragen.¹⁰ Was nämlich dann Engels in seiner Schrift ‚Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie‘ ausführt, ist eigentlich keine ausführliche Analyse der rationalen Elemente der Feuerbachschen Entfremdungsanalyse in ihrer Bedeutung für Marx und auch keine umfassendere Darstellung der Feuerbachschen Grundlegung materialistischer Philosophie (etwa der Materieauffassung, des materialistischen Ansatzes der Menschenkonzeption anhand des Problems der Vergegenständlichung und Gegenständlichkeit des Menschen und seines Anschauungsvermögens), sondern primär eine außerordentlich scharfe Kritik an Feuerbachs Geschichtsidealismus. Die Rede, daß ‚wir alle momentan Feuerbachianer waren‘, bezieht Engels wohl eher auf die ‚augenblickliche Wirkung‘ des Feuerbachschen Hauptwerkes ‚Das Wesen des Christentums‘ auf Grund des neuartigen Denkansatzes, wodurch der Materialismus ‚ohne Umschweife auf den Thron erhoben‘ wurde (weniger auf die *Ausführung* des materialistischen Prinzips), und auf das überschwengliche humanistische Pathos. Worin also liegen die so unterschiedlichen Bewertungen der Quellen Hegel und Feuerbach begründet?

Dieser Umstand läßt sich u. E. nur daraus ableiten, daß es Marx und Engels zeitlebens darauf ankam, ihren Materialismus als wissenschaftliche Geschichtsauffassung zu erarbeiten, unter Einschluß natürlich aller Bewußtseinsphänomene, insbesondere der erkenntnistheoretischen Problemkreise (zu denen wesentlich die dialektische Methode als wissenschaftliches Selbstbewußtsein über die Gesetze des Erkennens gehört). Auf diesem Gebiet ist es aber eben Hegel gewesen, der eine enzyklopädische Vorarbeit geleistet hat. Hegels enzyklopädisches System ist wesentlich eine Frucht der Erforschung und des Nachdenkens über die Geschichte der Menschheit einschließlich der Geschichte der Bewußtseinsphänomene. In diesem Kontext erfolgt eine sehr reichhaltige Aufnahme von geschichtlichem Material auf der Grundlage nationalökonomischer, rechts- und staatsgeschichtlicher sowie kulturgeschichtlicher und philosophiehistorischer Studien. Daß Hegel derjenige unter den Vertretern der klassischen deutschen Philosophie ist, der die bürgerliche Nationalökonomie gründlich für seine Zwecke auswertete, ist einer der Hauptgründe sowohl für den reichen Inhalt seiner Geschichtskonzeption als auch für die Bedeutung, die er für Marx gewinnt. Engels hat bekanntlich immer wieder auf diese Bedeutung Hegels für Marx aufmerksam gemacht, besonders eindringlich in der Rezension ‚Karl Marx, ‚Zur Kritik der Politischen Ökonomie‘‘.¹¹

In ‚Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie‘ schreibt er, es frapriere die erstaunliche Armut der Feuerbachschen Geschichtsphilosophie verglichen mit der Hegelschen. Während bei Hegel die Form idealistisch sei, der Inhalt aber realistisch, sei, es bei Feuerbach gerade umgekehrt.¹²

Es ist auch historisch gesehen die Hegelsche Geschichtsauffassung, die beide, Marx und Engels, zuerst in den Bannkreis Hegelscher Philosophie zieht. Man vergleiche Engels’ Brief an Friedrich Graeber vom Dezember 1839/Februar 1840¹³ und seinen Einwand gegen Schelling, der vor allem deshalb in Mystizismus hineingerate, weil er – im Unterschied zu Hegel – die Geschichte nicht hinreichend untersuche: ‚Soviel ist gewiß, daß, wenn Schelling eine Geschichtsphilosophie hätte, der sich wissende Geist ihm nicht als Postulat, sondern als Resultat erscheinen würde.‘¹⁴

Wie sehr Marx ‚vom reichgedeckten Tisch der Hegelschen Philosophie‘ profitierte, zeigt seine Doktordissertation, in der Hegels geschichtlicher Sinn in einer solchen Weise durchgehalten wird, daß der junge Marx, noch selbst ein Junghegelianer, die Schranken junghegelianischer subjektivistischer Betrachtung erahnt und sie kritisiert, indem er seinen damaligen Freunden Epikurs Rückzug auf die Ataraxie, die ‚Ausbeugung vor den Wirren der Welt‘, als Beispiel *ohnmächtiger* Verinnerlichung

¹⁰ Vgl.: F. Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. In: K. Marx/F. Engels: Werke. Bd. 21. S. 264.

¹¹ Vgl.: F. Engels: Karl Marx, ‚Zur Kritik der Politischen Ökonomie‘. In: K. Marx/F. Engels: Werke. Bd. 13. Berlin 1961. S. 473 f.

¹² Vgl.: F. Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. A. a. O. S. 286.

¹³ Engels an F. Graeber. 9. Dezember 1839-5. Februar 1840. In: K. Marx/F. Engels: Werke. Erg. Bd. 2. Teil. Berlin 1967. S. 440.

¹⁴ F. Engels: Schelling und die Offenbarung. In: K. Marx/F. Engels: Werke. Erg. Bd. 2. Teil, S. 194.

entgegenhält. Das Glück, die Seelenruhe des Individuums kann – so Marx – nicht angesichts der zerrissenen Welt gewonnen werden, sondern nur im Kampf für die Überwindung dieser Zerrissenheit, in der praktischen Hinwendung zur Welt. Das Verständnis der Abhängigkeit des Individuellen vom Gesellschaftlichen ist nun ganz hegelianisch im orthodoxen Sinne – nicht orthodox freilich ist Marx' Blick nach vorn, auf Zukunftsgestaltung. Nicht die „Eule der Minerva“ ist sein Symbol, sondern Prometheus. Die große anregende Kraft der Hegelschen Philosophie für gerade den Gegenstandsbereich, den der sich zunehmend politisch engagierende junge Marx ebenfalls untersucht, ist auch der wichtigste Erklärungsgrund dafür, daß Marx bereits zur Zeit seiner Bekanntschaft mit Feuerbachs Werk „Das Wesen des Christentums“, nämlich bis Anfang 1843, noch Hegels idealistische Verkehrung der Geschichtssicht nicht prinzipiell in Frage stellt, obwohl ihn seine eigenen Überlegungen zur Zeit seiner Tätigkeit an der „Rheinischen Zeitung“, über das Verhältnis von Standesinteresse und Staat z. B., schon in Widersprüche zu Hegels idealistischer Staatsauffassung verwickeln. Der Materialismus in der von Feuerbach erarbeiteten Gestalt war zu diesem Zeitpunkt für ihn offensichtlich nicht ausreichend überzeugend als neues Prinzip der Philosophie. Es ist auch nicht primär Feuerbachs materialistische Umkehrung Hegelscher Philosophie, die Marx zum Kritiker Hegels werden läßt. Er wird es vielmehr erst auf Grund der Widersprüche zwischen der eigenen theoretischen Verarbeitung der praktischen politischen Erfahrungen und Beobachtungen und den von Hegel übernommenen verkehrten weltanschaulichen Prämissen, die sich nun nicht mehr als tragfähig erweisen. Aus dem Konflikt zwischen Hegelscher Verkehrung der Sicht einerseits und zunehmender Einsicht in die realen Zusammenhänge von Ständestruktur, Ständeinteressen und preußischem Staatswesen andererseits ergibt sich dann (in Kreuznach 1843) die Korrektur der Reflexion des Verhältnisses von „bürgerlicher Gesellschaft“ und Staat, von Basis der Gesellschaft und Überbau, und zwar durchgeführt als Kritik der Hegelschen Staats- und Rechtsauffassung. Nicht Feuerbachs Hegelkritik veranlaßt also primär die Hegelkritik von Marx, sondern weil ihm auf Grund eigener politischer Einsichten Hegels Verkehruungsmechanismus kritikwürdig wird, greift Marx Feuerbachs Hegelkritik nun im Sommer 1843 als anregend auf und [340] überträgt sie formal (mit den Termini der Subjekt-Prädikat-Beziehung) auf seine eigene Kritik an Hegel. „Formal“ ist sie deshalb, weil sowohl vom Gegenstand her, anhand dessen die Hegelkritik durchgeführt wird, als auch in der methodischen Gründlichkeit Marx Feuerbach gegenüber sich überlegen zeigt. Dieser formale Übertrag der Hegelkritik Feuerbachs hat viel weiterreichende inhaltliche Konsequenzen, als Feuerbach sie selbst erarbeiten konnte. Die von Feuerbach gewählte Abstraktionsebene der Hegelkritik, das abstrakte Verhältnis von Sein und Bewußtsein, „überfliegt“ gewissermaßen den entscheidenden Gegenstandsbereich, der es ermöglicht, den wissenschaftlich-materialistischen Ansatz zu gewinnen. Wenn Marx dagegen das Verhältnis von ökonomischer Basis und politischem und ideologischem Überbau materialistisch zu untersuchen beginnt (denn um diese Beziehung geht es der Sache nach, auch wenn die kategoriale Ausarbeitung noch fehlt), so ist dies das Verhältnis, von dem aus die Beziehung von Materiellem und Ideellem konkret-historisch aufgearbeitet werden kann und das Begreifen der gesellschaftlichen Praxis für die Ideenproduktion einsetzt. Der historische Umstand, daß Marx als politisch orientierter Mann dieser Gegenstandsbereich besonders interessiert, fällt objektiv mit dem logischen Ausgangspunkt für die Erarbeitung einer wissenschaftlich-materialistischen Philosophie zusammen. Marx selbst empfindet zwar schon den Gegensatz zu Feuerbach, bringt ihn aber noch nicht adäquat auf den Begriff. Er sieht in Feuerbach nun bis ins Jahr 1844 hinein den Begründer der neuen Philosophie auf Grund der prinzipiell materialistischen Umkehrung der Sicht, aber auch, dies muß beachtet werden, auf Grund der anthropologischen Wende in der Auffassung vom Gegenstand der Philosophie. In letzterem Moment sieht Marx eine analoge Sicht zu der seinen, nämlich zur Ausarbeitung der neuen Philosophie anhand des Gegenstandsbereiches Gesellschaft bzw. Geschichte – ein „Zusammenfallen von Materialismus und Humanismus“, wie 1844 formuliert wird.¹⁵

Die Abstraktheit des Feuerbachschen Materialismus wird noch ausgedrückt als eine „zu sehr Natur“- und „zu wenig Politik“-Reflexion.¹⁶ Die Tragweite der vorliegenden Differenz, den Umstand, daß er

¹⁵ F. Engels/K. Marx: Die heilige Familie. In: K. Marx/F. Engels: Werke. Bd. 2. Berlin 1957. S. 132.

¹⁶ Vgl.: Marx an A. Ruge. 13. März 1843. In: K. Marx/F. Engels: Werke. Bd. 27. S. 417.

ein methodisch ganz anderes philosophisches Konzept durchzuführen beginnt als Feuerbach, erkennt Marx noch nicht. Wohl aber erkennt er – nicht zuletzt bestärkt durch Feuerbach – die grundsätzliche Differenz zu Hegel. In dieser Frage weiß er sich in der Stoßrichtung mit Feuerbach eins. Jedoch schon in dieser ersten, begreiflicherweise außerordentlich radikalen Phase der Hegelkritik von Marx, in der es ihm noch nicht primär darauf ankommen konnte, den Gedankenreichtum Hegels umfassend aufzuarbeiten, ist seine inhaltliche Beziehung zu Hegel weitaus reichhaltiger als die Feuerbachs. So gelangt Marx schon in der „Kritik des Hegelschen Staatsrechts“ zu der Einschätzung, daß das Verdienst Hegels gerade darin besteht, tatsächlich wirkende Mechanismen und Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft offen ausgesprochen zu haben. Marx' Anliegen ist es nun, aus der Kritik des Hegelschen Staatsrechts Strukturen und Funktionsmechanismen der bürgerlichen Gesellschaft aufzuhellen. Die Hegelsche Rechtsphilosophie wird dabei auf ihre Relevanz hin zur Aufdeckung solcher Strukturen und Funktionsmechanismen untersucht. Hegel begreift sich als Interessenvertreter der bürgerlichen Gesellschaft, ist aber keineswegs ihr unkritischer Apologet. Sein Ideal einer das Allgemeininteresse weitgehend realisierenden, harmonisch funktionierenden bürgerlichen Gesellschaft findet in der realen bürgerlichen Gesellschaft keine Entsprechung; dies sieht Hegel durchaus. Marx schätzt an Hegel die realistische Sicht bestehender Widersprüche; er kritisiert aber seine Illusion, diese vermitteln zu können: Hegel „stellt überall den *Konflikt* der [341] bürgerlichen Gesellschaft und des Staates dar ... Hegel weiß die Trennung der bürgerlichen Gesellschaft und des politischen Staates, aber er will, daß innerhalb des Staates die Einheit desselben ausgedrückt sei ...“¹⁷ Oder an anderer Stelle: Hegel beschreibe richtig den jetzigen empirischen Zustand¹⁸, seine Tiefe liege darin, daß er überall mit dem *Gegensatz* der Bestimmungen (wie sie im bestehenden Staate sind) beginnt und den Akzent darauf legt.¹⁹ Angesichts dieser Widersprüche kommt nun aber Hegel auf die Illusion, der sanften Gewalt der sich als Wille verwirklichenden Vernunft die Realisierung seines Staatsideals anzuvertrauen. Es ist also nicht bloß der logisch-pantheistische Mystizismus Hegels, der ihn zu einer spekulativen Verkehrung realer Mechanismen der bürgerlichen Gesellschaft zwingt, sondern dieser logische, pantheistische Mystizismus erwächst für Hegel gerade aus der Unmöglichkeit, Anspruch und Realisierung seines politischen Ideals aus der realen bürgerlichen Gesellschaft selbst zu begründen. Der entscheidende Unterschied zwischen Marx und Hegel in ihrer Stellung zur bürgerlichen Gesellschaft ist der, daß Hegel noch an die Realisierbarkeit bürgerlicher Ideale glaubt, Marx jedoch nicht, da er zu diesem Zeitpunkt schon die Wirkungen des Privateigentums zu begreifen beginnt. Gleichzeitig erkennt Marx bereits in dieser Phase, weshalb der bürgerliche Staat den Schein eines Allgemeininteresses annimmt, da er historische Studien zur Geschichte des französischen Konvents und zu den Menschen- und Bürgerrechtserklärungen des 18. Jahrhunderts zugrunde legen kann. Daher, schreibt er, sei Hegel auch nicht zu tadeln, weil er das Wesen des modernen Staates schildert, wie es ist (d. h. wie es erscheint), sondern deshalb, weil er das, was ist, als das Wesen des Staates ausgibt.²⁰

In dieser Hegelkritik wird also nicht nur ausgesagt, daß Hegel eine verkehrte Sicht hat und welche logischen Konsequenzen für das System sich daraus ergeben; es wird zugleich untersucht, weshalb Hegel von seiner historischen und politischen Position aus notwendig zu solchem Standpunkt kommt und welcher objektive Schein in den gesellschaftlichen Strukturen diese Verkehrung begünstigt. Freilich erfolgt erst später, und zwar beginnend mit der „Deutschen Ideologie“, eine exaktere Einordnung der Hegelschen Philosophie in die bürgerliche Ideologieproduktion überhaupt.

Der prinzipielle Gewinn des Sommers 1843 ist für Marx ein fruchtbarer materialistischer Methodenansatz bei der Bestimmung des Wechselverhältnisses der gesellschaftlichen Sphären: Es wird die Verkehrung von Staat und bürgerlicher Gesellschaft innerhalb der Hegelschen Rechtsphilosophie als solche erkannt und – der Realität entsprechend – die bürgerliche Gesellschaft als konstituierender Grund der Staats- und Rechtssphäre aufgehehlt. Gleichzeitig wird damit der Staatsfetischismus der bürgerlichen Ideologie als solcher entlarvt, der objektive Schein des bürgerlichen Staates als

¹⁷ K. Marx: Kritik des Hegelschen Staatsrechts. A. a. O. S. 222.

¹⁸ Ebd. S. 253.

¹⁹ Ebd. S. 257.

²⁰ Vgl.: Ebd. S. 266.

angebliche Transzendenz gegenüber der Privatsphäre wird als Ursache dieser ideologischen Verkehrung nachweisbar. Die Verschleierung des bürgerlichen Machtanspruches und damit des Klassencharakters des bürgerlichen Staates wird somit in der Folgezeit weiter dechiffrierbar. Dies findet eine klarere Darstellung schon Ende des Jahres 1843 in dem Artikel „Zur Judenfrage“.

Die Marxsche Analyse offenbart ihren gründlichen dialektischen Charakter gerade auch dadurch, daß von Anfang an nicht nur die Erscheinung auf wesentliche Zusammenhänge zurückgeführt, sondern auch erklärt werden kann, warum das Wesen so erscheint bzw. als objektiver Schein auftritt und damit die ideologische Reflexion beherrscht.

Das Ringen von Marx um den eigenen materialistisch-methodischen Ansatz findet [342] sich u. a. in der Kritik des Hegelschen Staatsrechts in der Überlegung, daß die „Demokratie das aufgelöste Rätsel aller Verfassungen“²¹ sei. Diese Passage, die im Zusammenhang steht mit Marx' durchaus noch abstrakt-humanistischem Ideal der Volkssouveränität, in dem die Aufspaltung von Privatbürger und Staatsbürger zurückgenommen sei, wird in der Literatur als politisches Bekenntnis gewertet und zugleich – auf Grund seiner Abstraktheit – als idealistisches Rudiment.²² Nicht beachtet wird u. E. jedoch, daß diese These im Kontext der eben schon erfolgenden prinzipiellen Umkehrung des Verhältnisses von Staat und bürgerlicher Gesellschaft eine wichtige methodische Selbstverständigung enthält. Es wird in der Idee einer wahren Demokratie das Volk als der eigentliche Verfassungsgeber *gedacht* und *gewollt* und damit etwas ausgesprochen, was eigentlich immer in der Geschichte im Prinzip so funktioniert: Staaten werden von unten, durch die bürgerliche Gesellschaft konstituiert und stammen nicht aus einer jenseitigen Sphäre (und sei dies auch eine „allgemein-menschliche Vernunft“). Letzteres ist eben nur der Schein der Angelegenheit. Dieser Mechanismus, der in der Forderung nach wahrer Demokratie als erst zu bewerkstellend gedacht wird, ist eigentlich immer da, allerdings verdeckt, denn bürgerliche Staaten traten bisher immer als „allgemeine Interessenvertretung“ auf. Die Konstituante, die sich aus dem „profanen“ Standesinteresse ergibt, wird nicht an der Oberfläche sichtbar. In Hegels Philosophie ist der Staat im höchsten Grade „vergöttlicht“, da aus einer transzendenten allgemeinen Idee abgeleitet. Der Demokratie-Gedanke löst nach Marx dieses Rätsel und somit den Staatsfetischismus auf. Insofern liegt nach unserer Meinung hier nicht schlechthin eine „noch Hegelsche Staatsidee“ vor, sondern ein Herantasten an eine materialistische Erklärung von Staatsentstehung, freilich vermittelt einer noch abstrakt-humanistischen politischen Auffassung von Demokratie dargestellt.

Im Versuch, den Realgrund von Philosophie durch die Einordnung in ihre gesellschaftlichen Entstehungsbedingungen nachzuweisen, ist die Erklärung der Hegelschen Philosophie aus den spezifischen deutschen Verhältnissen seiner Zeit ein wichtiges Zwischenglied. Speziell die Hegelsche Gesellschaftstheorie und seine politischen Äußerungen sind aus den auf damaligem deutschen Boden scheinbar einzig möglichen Alternativen von Utopismus und Anpassung zu erklären. Die prinzipielle Einordnung der Hegelschen Rechtsphilosophie erfolgt auf Grund eines Vergleichs der fortgeschrittenen Länder mit der deutschen Misere. Gerade aus der Tatsache, daß sich Hegel zumindest in der Theorie über die deutschen Verhältnisse zu erheben vermochte, indem er sich „jenseits des Rheins“ orientiert, begründet Marx die Bedeutung dieser Rechtsphilosophie – damit von vornherein jeder Denunziation als „preußische Staatsphilosophie“ entgegentretend: Die deutsche Rechts- und Staatsphilosophie sei die einzige mit der offiziellen modernen Gegenwart *al pari* stehende deutsche Geschichte.²³

Damit legitimiert Marx nachdrücklich die Intensität seine: Auseinandersetzung mit der Hegelschen Staats- und Rechtsphilosophie: „Die Kritik der *deutschen Staats- und Rechtsphilosophie*, welche durch *Hegel* ihre konsequenteste, reichste und letzte Fassung erhalten hat, ist beides, sowohl die kritische Analyse des modernen Staates und der mit ihm zusammenhängenden Wirklichkeit als auch die entschiedene Verneinung der ganzen bisherigen *Weise des deutschen politischen und rechtlichen*

²¹ Vgl.: Ebd. S. 231.

²² Vgl.: T. I. Oiserman: Die Entstehung der marxistischen Philosophie. Berlin 1965. S. 174 f.

²³ K. Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: K. Marx/F. Engels: Werke. Bd. 1. S. 383.

Bewußtseins, dessen vornehmster, universellster, zur *Wissenschaft* erhobener Ausdruck eben die *spekulative Rechtsphilosophie* selbst ist.“²⁴

Auf das wichtigste Ergebnis der Arbeit „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphiloso-[343]phie. Einleitung“, der erstmaligen Begründung der historischen Rolle des Proletariats, die Art und Weise, wie diese Erkenntnis gewonnen wird und welche Tragweite sie für die gesamte weitere Ausarbeitung des Marxismus hat, kann hier nicht eingegangen werden. Wenden wir uns gleich Marx' erster umfassender ökonomischer Forschung zu, den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“, um einige Aspekte der auf dieser Stufe erfolgenden Feuerbach- und Hegelrezeption zu skizzieren.

Die umfangreiche marxistische Literatur über die „Manuskripte“ enthält u. E. divergierende Wertungen dieser Entwicklungsphase. Dominierend ist die Einschätzung der „Manuskripte“ als Feuerbach-Periode, wobei dies damit begründet wird, bei Marx herrsche eine anthropologisch-moralisierende Methode vor. Diese Auffassung teilen wir nicht. Vielmehr sehen wir in Marx' methodischem Herangehen eine Denkrichtung dominieren, die folgerichtig zur weiteren Ausarbeitung des historischen Materialismus führt. W. Tuchscheerer hat in seiner hervorragenden Analyse der Entwicklung der ökonomischen Auffassungen von Marx überzeugend nachgewiesen, daß das grundsätzliche Problem der „Manuskripte“ die *historische* Erklärung des Gegensatzes von Lohnarbeit und Kapital bzw. das Problem der Entstehung des Kapitals als eines gesellschaftlichen Verhältnisses ist.²⁵ Der hier als philosophische Kategorie methodisch zentral eingesetzte Begriff der Entfremdung soll die eigenständige Position von Marx stützen und vorantreiben und führt auch tatsächlich hin einen entscheidenden Schritt weiter zur Fassung der Zweiseitigkeit der Produktionsprozesse: Sie sind nicht nur „Reichtumsproduktion“ (diese Borniertheit der Nationalökonomie kritisiert Marx bekanntlich in den Manuskripten²⁶), sondern auch und *vor allem* Produktion der (entfremdeten) Verhältnisse der Produzenten. Letzteres ist – entsprechend Marx' politischer Orientierung auf die Arbeiterklasse und seiner Interessiertheit an der Analyse ihrer sozialökonomischen Lage und den sich daraus ergebenden Bedingungen für ihre revolutionäre Rolle – sein vornehmliches Interesse.

Sowohl die Fragestellung als auch die Problementfaltung durch Marx ist also als eine höchst eigenständige Leistung zu beachten. Wir haben hier allerdings in dieser Phase den komplizierenden Umstand zu verzeichnen, daß Marx mit der Kritik der Ökonomie erst beginnt, zugleich jedoch die Kritik der bisherigen Philosophie und die Ausarbeitung der Leitidee seiner eigenen Philosophie noch nicht zu einem solchen Abschluß gebracht hat, daß er sich der Neuartigkeit seines eigenen philosophischen Ausgangspunktes im Unterschied zu *aller* bisherigen Philosophie schon hätte bewußt werden können. Dies zeigt sich darin, daß Feuerbach als der Begründer der neuen Philosophie und als prinzipieller Kritiker Hegels gefeiert wird, indem seine Aufdeckung des Hegelschen Verkehrungsmechanismus als beispielhaft geschildert wird²⁷; andererseits aber meint Marx „paradoxe Weise“, daß „Feuerbachs Entdeckungen über das Wesen der Philosophie noch immer – wenigstens zu ihrem Beweis – eine kritische Auseinandersetzung mit der philosophischen Dialektik nötig“ mache; dies werde man aus seiner Entwicklung selbst ersehen.²⁸ Wenn aber noch eine kritische Auseinandersetzung mit Hegels Dialektik vonnöten ist, so kann es sich nicht nur um eine einfache Ergänzung Feuerbachs handeln. In der Tat zeigt eine genauere Analyse der Vorgehensweise von Marx in den „Manuskripten“, daß er fast durchgängig einen methodischen Ansatz bei der Untersuchung des Arbeitsprozesses und seiner Formen wahrte, der mit Feuerbachs Entfremdungskonzeption nicht konform geht. Dieser Um-[344]stand wird freilich mitunter dadurch verdeckt, daß Marx in den „Manuskripten“, die ja unredigierte Arbeitsmaterialien sind, streckenweise in Feuerbachschen Denk- und Darstellungsstil verfällt – sicher ein Beweis für den Eindruck, den Feuerbach auf ihn macht, aber kein Beweis für eine durchgängig noch anthropologisch-moralisierende Methode, denn in nachfolgenden Passagen wird diese Darstellung dann immer wieder zurückgenommen und korrigiert. Wir wollen hier nur auf folgende

²⁴ Ebd. S. 384.

²⁵ Vgl.: [W. Tuchscheerer: Bevor „Das Kapital“ entstand. Berlin 1973.](#) S. 169 f., 190 ff.

²⁶ Vgl.: K. Marx: ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: K. Marx/F. Engels: Werke. Erg. Bd. 1. Teil. Berlin 1968. Bes. S. 477, 510 f., 513, 520, 531 f., 549 ff.

²⁷ Vgl.: Ebd. S. 569 f.

²⁸ Vgl.: Ebd. S. 470.

Ausführungen aufmerksam machen: Einerseits finden wir bei der Begründung des wahren Kommunismus die an Feuerbach orientierte Darstellung vom „Verlust“ des Menschen und seiner „Rückkehr“ aus der Entfremdung in sein „menschliches, d. h. gesellschaftliches Dasein“²⁹ – also Entfremdung, gemessen an einem abstrakten Gattungsideal, als nicht wahrhaft gesellschaftliches Dasein gefaßt, so wie Feuerbachs Konzeption es ebenfalls ausdrückt. Aber gleich im nächsten Abschnitt korrigiert sich Marx, indem er die historische Notwendigkeit der entfremdeten Beziehungen als notwendige Schritte in der Entwicklung der Produktion begreift und den gesellschaftlichen Charakter der *ganzen* Bewegung betont: „Ebenso sind aber sowohl das Material der Arbeit, als der Mensch als Subjekt, wie Resultat so Ausgangspunkt der Bewegung (und das sie dieser *Ausgangspunkt* sein müssen, eben darin liegt die geschichtliche *Notwendigkeit* des Privateigentums). Also ist der *gesellschaftliche* Charakter der allgemeine Charakter der ganzen Bewegung; *wie* die Gesellschaft selbst den *Menschen* als *Menschen* produziert, so ist sie durch ihn produziert.“³⁰ Die gleiche tragfähige methodische Sicht gebraucht Marx, indem er schon vorher das Privateigentum als Faktum in Frage stellt und die Beantwortung der Frage nach seiner historischen Entstehung im geschichtlichen Begreifen des Arbeitsprozesses sucht: „Wir haben schon viel für die Lösung der Aufgabe gewonnen, indem wir die Frage nach dem *Ursprung* des *Privateigentums* in die Frage nach dem Verhältnis der *entäußerten Arbeit* zum Entwicklungsgang der Menschheit *verwandelt* haben.“³¹ Wie fruchtbar der Ausgangspunkt von Marx ist, die Analyse der gesellschaftlichen Arbeit in ihrer Totalität, ihrer Zweiseitigkeit historisch-konsequent zu betreiben – eine Analyse, welche das Erfassen der Wechselbeziehung von Produktivkraftentwicklung und Charakterbestimmung der Produktionsverhältnisse vorbereitet –, zeigt der in den „Manuskripten“ bereits entwickelte Ansatz zur Charakteristik der kommunistischen Gesellschaft: Es muß eine neue Art und Weise der Produktion, eine Revolutionierung der gesamten Arbeit und damit der Stellung und der Entfaltungsmöglichkeiten der Individuen in der Gesellschaft eingeleitet werden – ein Vorgang, der durch die Arbeiteremanzipation und die Beseitigung des Privateigentums eingeleitet, aber damit nicht erledigt ist. Hier gelangt Marx über jede Utopie seiner Zeit weit hinaus.

Von diesem von Feuerbach grundsätzlich unterschiedenen und überlegenen methodischen Ansatz her gelangt Marx zu einer weit reichhaltigeren kritisch-produktiven Beziehung zu Hegel. Marx akzeptiert zunächst Feuerbachs Forderung, von dem in der Hegelschen Konzeption als Mittleres, als Dasein des Geistes erscheinenden Wirklichkeit auszugehen und die Hegelsche Prämisse des primären geistigen Prinzips beiseite zu werfen. Jedoch der Begriff der Wirklichkeit, die zum Ausgangspunkt zu nehmen ist, ist für Marx ein anderer als der Feuerbachs: Reduziert Feuerbach diese Wirklichkeit und den Bezug des Menschen zu ihr wesentlich auf sinnlich-anschauende Komponenten, so findet Marx bei Hegel etwas ihm Verwandtes: „Das Große an der Hegelschen ‚*Phänomenologie*‘ und ihrem Endresultate ... ist also einmal, daß Hegel die Selbsterzeugung des Menschen als einen Prozeß [345] faßt ...; daß er also das Wesen der *Arbeit* faßt und den gegenständlichen Menschen, wahren, weil wirklichen Menschen, als Resultat seiner *eigenen* Arbeit begreift.“³² In der Bewahrung dieses Hegelschen Gedankens, der zugleich die Reichhaltigkeit der Hegelschen Geschichtskonzeption mitbewirkt, erkennt Marx die – auch nach Feuerbach – offensichtlich noch zu erbringende Bewahrung der Hegelschen Dialektik. Die Aufhebung des rationalen Kerns des Hegelschen Denkens aber kann nur geschehen durch erneute gründliche Kritik der Hegelschen Konzeption. Marx kritisiert nun nicht nur, daß die Arbeit vorwiegend als geistige reflektiert wird, d. h. den offenkundigen Idealismus; er kritisiert auch ausführlich den „Standpunkt der Nationalökonomie“ bei Hegel: die bloß positive Fassung der Arbeit indem Vergegenständlichung und Entfremdung in eins gesetzt werden, das unkritische Empirieverständnis (den „falschen Positivismus und nur scheinbaren Kritizismus“ Hegels in seiner Einordnung von Staat, Recht, Religion etc.). Dieser falsche Positivismus ist bedingt durch das verkehrte panlogistische Prinzip (dessen erkenntnismäßige Wurzeln Marx hier übrigens bereits aufdeckt – eine Erkenntnis, die kurze Zeit später in der „Heiligen Familie“ publiziert wird).

²⁹ Vgl.: Ebd. S. 536 f.

³⁰ Ebd. S. 537.

³¹ Ebd. S. 521.

³² Ebd. S. 574.

Diese Überlegungen von Marx zu seinen philosophischen Quellen sowie der objektiv sich vollziehende Vorgang ihrer Verarbeitung bereiten folgerichtig die wichtigste Phase der Selbstverständigung über das neue, revolutionäre Wesen seiner eigenen Philosophie vor, wie sie in den „Thesen über Feuerbach“ im Frühjahr 1845 zum Ausdruck kommt. Bei aller prinzipiellen Unterscheidung der wissenschaftlichen Philosophie von aller vorangehenden werden zugleich die Anknüpfungselemente bezüglich beider Grundrichtungen fixiert: das Begreifen der tätigen Seite im Idealismus und die materialistischen Ansatzpunkte in der Ehrenrettung des sinnlich-anschauenden Verhaltens der Menschen sowie die Rückführung der Religion auf menschliche Inhalte durch Feuerbach.

Quelle: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 1980 (28) Heft 3.