

In seinem Briefwechsel mit Ferdinand Lassalle in den fünfziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts erwähnte Karl Marx wiederholt seine Studien zur antiken Philosophie aus den Jahren 1839 bis 1841, und zwar nicht ohne einen gewissen Stolz auf die dabei erreichten Ergebnisse.¹ Diese Studien und die darauf aufbauende Doktordissertation enthalten in der Tat wichtige philosophiehistorische Einsichten besonders zur Wertung und historischen Einordnung der epikureischen Philosophie. Sie sind darüber hinaus für das Begreifen der ersten Gedankenkeime im Prozeß des Ringens um ein neues Verständnis des Verhältnisses von Philosophie und Welt aufschlußreich, handelt es sich doch um die erste Phase eines Theorieentwicklungsprozesses, der sicher widerspruchsvoll verläuft und auch wesentliche weltanschauliche Umkehrungsphasen einschließt (insbesondere 1843 eine erste materialistische Umstülpung der Hegelschen Dialektik), der aber von Beginn an geniale und tragfähige theoretische und methodische Elemente enthält.

In der marxistischen Literatur wurde auf wichtige Einsichten von Marx in dieser frühen Entwicklungsphase bereits des öfteren aufmerksam gemacht, und mit der Neuedition der frühen Texte wurde auch ein beachtlicher Interpretationsstand erreicht.² Dies kann aber nicht bedeuten, daß der Forschungsprozeß über jene Zeit des Marxschen Antikestudiums bereits abgeschlossen ist. Vom Standpunkt der aktuellen wissenschaftstheoretischen und methodologischen Diskussionen aus ist es vielmehr Aufgabe der marxistischen philosophiehistorischen Forschung, auf der Grundlage der neuen MEGA den Marxschen Arbeitsprozeß weiter zu untersuchen und die auch für uns modellhaften Züge wissenschaftlicher Arbeit bewußt zu machen. Auch ist die tiefgreifende Revolutionierung des weltanschaulichen Denkens durch Marx kaum hinreichend zu erfassen, wenn man die tragfähigen Gedankenkeime jener frühen Studien [6] in ihrer Bedeutung für die weitere Theorieentwicklung unzureichend herausarbeitet, denn wenn sich auch Marx' Erfahrungsfeld und die von ihm bearbeiteten Gegenstände in den späteren Jahren erweitern und sich verändern, so baut er doch auf den 1841 erreichten Stand insbesondere seiner Hegel-Rezeption auf. Jede schematische Einteilung und Bewertung der verschiedenen Arbeitsphasen muß aber vermieden werden, will man die Genesis der neuen Theorie begreifen, zumal Marx ein ungewöhnlich systematisch vorgehender Denker war. Eine abstrakte Einteilung in „noch idealistisch“ oder „schon materialistisch“ der Grundhaltung nach führt an dieser Aufgabenstellung vorbei, wenn nicht als erster Gesichtspunkt das *Werden*, das *Prozeßhafte* der Theorieentwicklung beachtet und somit vor allem nach den originellen Keimen der Gedanken- und Methodenentwicklung gefragt wird. Diese sollten vor allem unter folgender Fragestellung analysiert werden: *Erstens*: Worin besteht die ideologische und politische Intention der Marxschen theoretischen Arbeit? *Zweitens*: Worin besteht der Gegenstand der Untersuchung und die präzise Problemstellung hinsichtlich dieses Gegenstandes? *Drittens*: Welches methodische Instrumentarium verwendet Marx und wie ist sein *Methodenbewußtsein* ausgeprägt? *Viertens*: Worin besteht das übergreifende Verständnis vom Wesen und der Funktion der Philosophie?

Im folgenden sollen einige Gesichtspunkte herausgearbeitet werden, welche die Originalität der Marxschen theoretischen und methodischen Ansätze in jener Zeit betreffen. Dabei soll – entsprechend der tatsächlichen Bedeutung dieser Frage – sein Verhältnis zu Hegel besondere Beachtung finden.

I.

Zum Verständnis dieser ersten Entwicklungsphase des jungen Karl Marx muß zunächst beachtet und herausgearbeitet werden, welche Bedeutung ein gründliches philosophiehistorisches Studium durch Marx im Hinblick auf die Entwicklung einer eigenen Konzeption von der Geschichte und vom Zusammenhang von Philosophie und gesellschaftlicher Wirklichkeit hatte. Marx nutzt Hegels enormen historischen Sinn bei der Betrachtung der Geschichte der Philosophie [7] und verwertet ihn kritisch für sich, indem er meint, daß die Philosophiegeschichte nicht nur dem gesetzmäßigen Gang des

¹ Siehe Marx an Ferdinand Lassalle. 21. Dezember 1857; 22. Februar 1858 und 31. Mai 1858. In: MEW, Bd. 29, S. 547. 549 und 561.

² Siehe dazu Einleitung. In: MEGA² I/1, S. 53*–88*. Einleitung in: MEGA² IV/1, S. 11–26. Inge Taubert/HansUlrich Labuske: Neue Erkenntnisse über die früheste philosophische Entwicklung von Karl Marx. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Berlin 25 (1977) 6, S. 667–709. – Inge Taubert: Probleme der weltanschaulichen Entwicklung von Karl Marx in der Zeit von März 1841 bis März 1843. In: Marx-Engels-Jahrbuch 1. Berlin 1978. S. 205–232.

weltanschaulichen Denkens folgt, also nicht nur Ideengeschichte ist, sondern daß sie auf jeder Stufe ihrer Entwicklung „ihre Zeit in Gedanken gefaßt“ hat, „Quintessenz ihrer Zeit“ bzw. die höchste Stufe des Selbstbewußtseins in der Entwicklung eines Volkes ist. Damit wird der Anspruch erhoben, die Beziehung von Philosophie und Wirklichkeit in der philosophiehistorischen Reflexion als eine theoretische Rekonstruktion geschichtlicher Entwicklungsprozesse unter Beachtung der Wechselbeziehung aller gesellschaftlicher Sphären zu entfalten und die Philosophie eben als einen solchen gesellschaftlich bedingten Reflex zu begreifen. Hegels enzyklopädische Geschichtssicht galt Marx dabei als beispielhaft – freilich noch ohne In-Frage-Stellung der idealistischen Verkehungen! Philosophie ist daher für Marx *Philosophiegeschichte* und, als Selbstbewußtsein ihrer Zeit, *Totalitätsdenken* im Hinblick auf die Gesamtheit der gesellschaftlichen Prozesse zugleich.

Für Marx ergab sich freilich die Frage, inwieweit Hegel selbst dieses von ihm schon postulierte Prinzip, Philosophie als „Zeit in Gedanken gefaßt“ zu entschlüsseln, realisierte. Zweifellos neigte Hegel auf Grund seiner idealistischen, begriffslogischen Vorgehensweise und seiner bereits vorausgesetzten Systemkonstruktion dazu, seine Vorstellungen von der Kategorienableitung, wie er sie in der „Wissenschaft der Logik“ systematisch entwickelte, in die Abfolge der philosophischen Systeme hineinzu projizieren. Die logische Struktur seines eigenen Systems diente Hegel zur Vorlage für die Einordnung und Analyse der philosophischen Auffassungen, was natürlich zu einer Vernachlässigung der sich aus dem jeweiligen Zeitbedürfnis ergebenden Problemstellungen führte und somit zur Vereinfachung der Darstellung des Verhältnisses von Logischem und Historischem.³ Zweifellos hat Hegel zwar die Komplexität der Entwicklung der Gesellschaft in all ihren Sphären herausgearbeitet, aber doch nur innerhalb idealistischer Verkehungen und als Ausdrucksformen eines absoluten geistigen Prinzips. Marx jedoch, obwohl noch auf Hegels Standpunkt einer Überbe-[8]wertung der 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 als Kriterium für die Bewertung und Einordnung der philosophischen Auffassungen.

Besonders wichtig ist, daß Marx eine andere 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 den entscheidenden Inhalten nach – dieser Inhalt ist in seiner „Substantialität“ (seinem Wesen) zeitlos. Daher auch die Hegelsche Illusion, daß in seiner Philosophie der Zustand des absoluten Wissens erreicht sei, der allerdings das Wissen um den geschichtlichen Weg einschließt. Freilich verstand Hegel dies nur unter methodischem Aspekt so, das heißt, er beanspruchte für sich nicht, alles historisch Mögliche zu wissen; er wollte vielmehr mit seiner Systematik das Orientierungsschema für solches Philosophieren vermitteln, welches auf absolutes Wissen hinzielt. Absolutes Wissen aber bedeutete für ihn: das Resultat als Ergebnis des Weges zu sehen, es davon nicht abzutrennen: „Denn die Sache ist nicht in ihrem *Zwecke* erschöpft, sondern in ihrer *Ausführung*, noch ist das *Resultat* das *wirkliche* Ganze, sondern es zusammen mit seinem Werden ... das nackte Resultat ist der Leichnam, der die Tendenz hinter sich gelassen.“⁴ Marx akzentuiert nun genau diesen geschichtlich zurückgelegten Weg und faßt ihn auch als den eigentlichen *Inhalt* des Philosophierens. Für ihn lebt Philosophie von der vielfältig vermittelten und zugleich kampfvollen Beziehung zur gesellschaftlichen Wirklichkeit; sie gewinnt 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 dem von Bruno Bauer entwickelten Prinzip des Selbstbewußtseins, welches gegen die metaphysische Systemkonstruktion gewendet wurde und *mensch-[9]liches* Selbstbewußtsein, *Selbstbewußtsein der Gattung Mensch* sein soll, faßt Karl Marx den Gegenstand der Philosophie ebenfalls als Selbstbewußtsein über die reale Wirklichkeit, die gesellschaftlichen Zustände auf, wie sie von einem

³ Siehe Gerd Irrlitz: Über Hegels Philosophiegeschichte und über deren Stellung in der Geschichte der Philosophiegeschichte. In: G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. 1, Leipzig 1982, S. V–LXXVIII.

⁴ G. W. F. Hegel: Phänomenologie des Geistes, Leipzig 1949. S. 11.

Volke in einer bestimmten Epoche produziert bzw. verändert werden und damit das Leben dieses Volkes wiedergeben und auch bestimmen. Was bei Hegel historische Form ist, ist somit für Marx wesentlicher Inhalt der Philosophie.

Aber andererseits ist Marx auch wiederum ein „orthodoxerer“ Hegelianer als Bruno Bauer. Er orientiert sich stärker an Hegels Erkenntnissen über die Komplexität und die Gesetzmäßigkeit des Geschichtsverlaufes und faßt die Geschichte als das Ergebnis der vielfältigen Tätigkeiten der Menschen, welche aber durch den bisher erreichten Entwicklungsstand wiederum determiniert und primär bestimmt werden. Karl Marx geht vom Primat der objektiven „Vernunft der Geschichte“ (der Gesetzmäßigkeiten) vor den Handlungs- und Entscheidungsmöglichkeiten des Individuums aus. Bruno Bauer dagegen schreibt durch seine Vereinseitigung des Religionsproblems dem „aufgeklärten, atheistischen“ Individuum als Repräsentanten höchsten Selbstbewußtseins der Gattung eine überdimensionale geschichtliche Funktion zu, und er hat auch sein Leben lang erfüllt von solchem Sendungsbewußtsein gewirkt! Marx dagegen ordnet vermittels seiner universalgeschichtlichen, an Hegel geschulten Sicht das Religionsproblem dem komplexeren gesellschaftstheoretischen Ansatz unter.⁵

Natürlich hat Marx die gesellschaftliche Wirklichkeit damals noch nicht historisch-materialistisch in ihren Gesetzmäßigkeiten und ökonomischen Grundlagen zu entschlüsseln vermocht, aber in dieser Phase ist ihm die Geschichte der Philosophie die große Lehrmeisterin für das Erkennen der Bewußtseinsgesetze, der geistigen Kämpfe und der Rolle des methodisch vorgehenden Denkens in seinen Anstrengungen, auf die Fragen der gesellschaftlichen Wirklichkeit eine Antwort zu finden. Es ist ein erster Ansatz für eine, freilich inhaltlich noch nicht konkret und materialistisch ausgestattete Totalitätssicht auf Geschichte und Gesellschaft, die durchaus vorbereitend für die weiteren Etappen seiner politischen und theoretischen Tätigkeit wirkte. [10]

II

Von dieser andersartigen, Hegels historische Methode bereits in der oben genannten Beziehung konsequenter als beim „Meister“ selbst handhabenden Herangehensweise erfolgt dann auch eine Neuwertung der nacharistotelischen Philosophie in ihren drei Richtungen und im Besonderen eine Ehrenrettung der materialistischen und atheistischen Philosophie des Epikur. Wichtiges theoretisches Ergebnis dieser Arbeitsphase ist unter anderem, daß Marx auf Grund seiner weltzugewandten anti-spekulativen Richtung, welche die „Systeme-Macherei à la Hegel“ verbietet, einen neuen Blick für die materialistischen Traditionen der griechischen Philosophie gewinnt. Wenn er sich auch mit den materialistischen Grundlagen dieser Systeme nicht einfach identifiziert und den Demokrit im Vergleich mit dem Epikur nicht in seiner vollen Bedeutung erfaßt, so sieht er doch durchaus den Wert ihrer naturphilosophischen Auffassungen und spürt in ihnen Allgemeines über den von diesen Denkern vertretenen Begriff der Philosophie und vor allem auch gesellschaftsbezogenes Denken in der Art und Weise ihrer Naturreflexion auf. Er würdigt auch den atheistischen Gehalt der epikureischen Philosophie, wie er in der Kosmogonie und in der Bestimmung des menschlichen Selbstbewußtseins und der Freiheit zum Ausdruck kommt. Daher kann von einer Ignoranz oder einem Unverständnis des jungen Marx gegenüber den materialistischen Traditionen nicht die Rede sein, auch wenn Marx selbst noch idealistische Positionen einnimmt.⁶ Da Marx an die philosophischen Systeme eben nicht – wie Hegel – den Maßstab legt, inwieweit ein absolutes geistiges Prinzip (etwa logos, die Weltvernunft oder Nus, das Formprinzip) reflektiert wird, sondern indem er die philosophischen Systeme durchgängig in ihrer innigen Beziehung zur griechischen Wirklichkeit analysiert, somit als ganz *menschliches* Selbstbewußtsein, gewinnt er eine weit offenerhaltigere Haltung zu den Auffassungen *beider* philosophischer Grundrichtungen. Er verfällt hier nicht in Hegels Mangel, den Lenin später kritisch anmerkt: Hegel fürchte das Wort Materialismus.⁷

⁵ Dies kommt im Anhang der Dissertation zum Ausdruck, wo Marx eine Kritik der bisherigen Religionskritik, insbesondere auch der Betrugsthese, durchführt. Siehe Karl Marx: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie nebst einem Anhang. In: MEGA I/1. S. 89–91. Es ist eine Vereinfachung, wenn mitunter in der Literatur behauptet wird, Marx gehe ursprünglich von der Religionskritik aus wie die Junghegelianer.

⁶ Siehe Martina Thom: Rezension zu MEGA² IV/1. In: Marx-Engels-Forschungsberichte 1, Leipzig² 1982, S. 211/212.

⁷ Siehe W. I. Lenin: Philosophische Hefte. In: Werke. Bd. 38. S. 253.

Das entscheidende Kriterium für die Wertung der philosophischen Systeme der Antike ist für Marx, inwieweit sie das eigentliche [11] Anliegen und den eigentlichen Gegenstand der Philosophie, Selbstbewußtsein ihrer Zeit zu sein, auch selbstbewußt reflektieren oder ob durch einen noch ontologisch-metaphysischen Aufbau der Philosophie (etwa in der ionischen Naturphilosophie oder gar in der Transzendenzphilosophie Platons) die Philosophie in ihrer Spezifik im System des menschlichen Wissens nicht erfaßt wird und sogar (wie bei Plato) mythologische Züge annimmt. Wenn Philosophie tatsächlich Quintessenz ihrer Zeit in einer *selbstbewußt* reflektierten Weise sein will, muß sie die Stellung der Menschen in der Welt zum zentralen Thema ihrer inhaltlichen Untersuchungen und auch zum Anliegen ihrer „subjektiven Form“ (des Systemaufbaus) machen. Sie darf sich nicht als „zeitlose“ Theorie des Allgemeinen, als allgemeine Ontologie schlechthin, darstellen, sie darf aber auch nicht mit dem einzelwissenschaftlichen Wissen identisch gesetzt werden, obgleich sie dieses freilich in seinem Eigenwert anerkennen muß und sich nicht gegen die Wissenschaften stellen darf. Marx orientiert sich also in seinem Verständnis von Philosophie auf ihre gesellschaftliche Funktion und die sich daraus ableitende Aufgabe, vornehmlich Subjekt-Objekt-Analyse hinsichtlich der geschichtlichen Prozesse zu sein – nur so kann sie zur Veränderung der Welt wirksam beitragen. Er eröffnet sich hiermit in dieser frühen Phase schon einen Blickwinkel und eine Problemstellung für die theoretische Arbeit, welche konsequent in sein späteres Bemühen einmünden, Politik und Philosophie zu verbinden (so in der Publizistik in der „Rheinischen Zeitung“ 1842/1843) sowie (in den folgenden Arbeitsphasen) in die Erarbeitung einer wissenschaftlichen Geschichtsauffassung und Gesellschaftstheorie.

Dieses Kriterium wird nun von Marx konsequent auf die Analyse und Wertung der Philosophie des Demokrit und des Epikur angewendet, und nur hieraus ist hinreichend erklärlich, weshalb der Demokrit so eigentümlich „unterbewertet“ in der Marxschen Darstellung erscheint.

Doch ehe wir diese Frage näher untersuchen, muß ein übergreifendes Problem erläutert werden: nämlich die Frage, in welchem Sinne die nacharistotelischen Systeme für Marx eine Schlüssel-[12]stellung in der antiken Philosophie einnehmen und weshalb sie deshalb nicht direkt auf Aristoteles, sondern auf die voraristotelischen „einfacheren Schulen“ zurückgehen mußten.

Marx kritisiert in der Vorrede der Dissertation, daß Hegel die Schlüsselstellung der hellenistischen Systeme verkenne. Zwar habe Hegel „das Allgemeine der genannten Systeme im Ganzen richtig bestimmt ... bei dem bewunderungswürdig-großen und kühnen Plan seiner Geschichte der Philosophie, von der überhaupt erst die Geschichte der Philosophie datirt werden kann ...“⁸ Dennoch habe er die Bedeutung dieser Systeme für den griechischen Geist nicht erkannt. Den Grund sieht Marx in der spekulativen, auf ein *Absolutes* gerichteten Art des Philosophierens Hegels. Er aber will diese Systeme ihrem wahren Gehalt nach als gegen Religion und „theologisierenden Verstand“ gerichtetes Selbstbewußtsein entschlüsseln. Insbesondere die epikureische Philosophie enthält atheistische Sprengkraft und Besinnung des Menschen auf sich selbst – sie ist in ihrer Haltung dem Prometheus verpflichtet, dem Titanen, der den Göttern trotzte. Im ersten Unterabschnitt der Dissertation werden Epikureer, Stoiker und Skeptiker als Richtungen bezeichnet, welche „alle Momente des Selbstbewußtseins“ repräsentieren, freilich „jedes Moment als eine besondere Existenz“.⁹ Es sei die „vollständige Construction des Selbstbewußtseins“.¹⁰ Und auf den Zusammenhang mit der voraristotelischen Philosophie verweisend, fährt Marx fort: „Endlich der Charakter, mit dem die griechische Philosophie mythisch in den sieben Weisen beginnt, der sich, gleichsam als ihr Mittelpunkt, in Sokrates verkörpert, als ihr Demiurg, ich sage, der Charakter des Weisen – des σοφός – wird er zufällig in jenen Systemen als die Wirklichkeit der wahren Wissenschaft behauptet? – Es scheint mir, daß wenn die frühern Systeme für den Inhalt, die nacharistotelischen, und vorzugsweise der Cyklus der epikuräischen, stoischen und skeptischen Schulen, für die subjective Form, den Charakter der griechischen Philosophie bedeutsamer und interessanter sind. Allein eben die subjective Form, der geistige Träger der philosophischen Systeme, ist bisher fast gänzlich über ihren metaphysi-[13]schen Bestimmungen vergessen worden.“¹¹

⁸ Karl Marx: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, S. 13/14.

⁹ Ebenda, S. 22.

¹⁰ Ebenda.

¹¹ Ebenda, S. 22/23.

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

Von diesem Philosophieverständnis ausgehend wird daher von Marx die Gestalt des Sokrates als der unmittelbare Anknüpfungspunkt für die nacharistotelische Philosophie angesehen, freilich unter gleichzeitiger Aufnahme der Inhalte der gesamten ionischen Naturphilosophie, wie sie in die Philosophie des Demokrit einmündet, allerdings eben ohne Bewußtheit der subjektiven Form, da hier „ontologisiert“ wird und die Spezifik der Philosophie nicht vom empirischen, naturwissenschaftlichen Wissen abgehoben wird. Erst Epikur macht sogar in seiner Kosmogonie und physikalischen Atomlehre bewußt, daß es sich um menschliches, gesellschaftsrelevante Elemente enthaltendes Wissen handelt, da er alles Wissen philosophisch, unter dem Aspekt des menschlichen Selbstbewußtseins wertet – im Interesse der Ethik, bzw. der Ataraxie. Man könnte sagen: Marx sieht in Epikur einen neuen Sokrates, welcher sich aber nicht nur auf die Tugendlehre beschränkt, sondern ein [14] umfassendes, auch die Natur einschließendes Weltsystem konzipiert, freilich derart, daß er dem Gesichtspunkt der Ethik die Naturphilosophie, ja selbst die Naturwissenschaften, unterordnet, was mitunter sogar zu einer grenzenlosen Nonchalance“ gegenüber den Wissenschaften führt.¹² Unter diesem Gesichtspunkt benutzt Marx den Demokrit im Vergleich zu Epikur gewissermaßen als Kontrastfigur, um die Fortschritte des Epikur bei der Bestimmung der Philosophie als Selbstbewußtsein des Menschen in helles Licht zu setzen. Epikur wird als ein Philosoph gewertet, welcher den eigentlichen Gegenstand und die gesellschaftsrelevante Funktion der Philosophie adäquater begreift als Demokrit, der nämlich Philosophie und Naturwissenschaften ständig verquickt, unphilosophische Wendungen begeht und damit der Spezifik der Philosophie nicht gerecht wird. Aber freilich – Epikur fällt ins andere Extrem: er mißachtet das positive Wissen seiner Zeit, wie wir noch anhand der Marxschen Kritik des Epikur verfolgen werden.

III.

Die subjektive Form wird aber erst dann bewußt und bestimmendes Element, wenn der Philosoph sich nicht nur als Verkünder der objektiven Umwelt als hinzunehmende begreift, sondern wenn er in einer krisenhaften Zeit als Kritiker und Aufklärer sich gegen diese Objektivität als nur scheinbar schicksalhafte Welt wendet. So Epikur in seiner Zeit. Demokrit und Epikur sind daher für Marx nicht in einem einfachen Meister-Schüler-Verhältnis, da Epikur, von Demokrit ausgehend, stets die Pointe umdreht.¹³ Sie sind Vertreter unterschiedlicher Epochen in der Entwicklung des griechischen Volkes. Während Demokrit die Objektwelt als streng gesetzmäßige auffaßt und die strikte Einordnung des Individuums in diese lehrt, also noch Philosoph einer „heilen“ Polis ist, spiegelt sich in der epikureischen Philosophie die Krisis der griechischen Polis dergestalt wider, daß um einen festen inneren Halt des Individuums angesichts einer zerrissenen Welt gerungen wird: Epikur entwickelt die Prinzipien der Freiheit und der Ataraxie als Fähigkeit der Individuen, vor den Widersprüchen der Welt „ausbeugen“ zu können.

[15] Dieses Resultat sieht Marx begriffsgeschichtlich vorbereitet in der Herausarbeitung des Prinzips der Subjektivität – nicht nur als immanenter, unbewußter Reflex, sondern in subjektiver bewußter

¹² Siehe ebenda. S. 30.

¹³ Siehe Marx an Ferdinand Lassalle, 22. Februar 1858. In: MEW, Bd. 29, S. 549.

Form bereits bei den Sophisten und bei Sokrates. In dieser Frage steht Marx in der Tradition der Hegelschen Interpretationen, jedoch in einer schon mehr selbständigen Weise, als dies in unserer Literatur vermerkt wird. Wir müssen hierzu die Vorarbeiten zur Dissertation beachten, insbesondere das zweite Heft. Marx skizziert hier folgende Entwicklungslinie der griechischen Philosophie: Bei den Ioniern ist die Substanz selbst beseelt, es ist *ihr* Gesetz, nach dem sie bewegt wird! Der Philosoph spricht nur aus, was in der Natur als Grund anzugeben ist – er unterscheidet davon noch nicht die Idealität als Nicht-Natur (nämlich die Subjektivität – die Verf.). Selbst wenn er die sittliche Welt des Menschen darstellt, so auch diese als natürliche, objektiv-gesetzmäßige. „Es wird nicht gerüttelt an den lebendigen Mächten, die ideellsten dieser Periode, die Pythagoreer und Eleaten preisen das Staatsleben als die wirkliche Vernunft; ihre Prinzipien sind objektiv, eine Macht, die über sie selber übergreift ... wo ihre Thätigkeit, wie bei den ersten Weisen, das Allgemeine bildet, da sind ihre Aussprüche die wirklich geltende Substanz, Gesetze ... Diese Weisen sind daher ebenso wenig populair, wie die Statuen der olympischen Götter; ihre Bewegung ist die Ruhe in sich selbst, ihr Verhalten zum Volk ist dieselbe Objektivität, wie ihr Verhalten zur Substanz.“¹⁴ Mit den Eleaten schon geht eine „neue Morgenröte“ auf und des Anaxagoras' Prinzip des $\nu\omicron\varsigma$ ist der direkte Übergang zur zweiten Stufe der griechischen Philosophie, zur Entdeckung der wahren, sich von der objektiven Realität unterscheidenden Subjektivität, die nicht mehr nach den Gesetzen der Physis allein erklärt werden kann. Damit aber entsteht auch das Bewußtsein von der Möglichkeit, daß diese Subjektivität sich *gegen* eine überkommene Welt kehren kann, auch gegen die allgemeine Volksmeinung und den alten Glauben.

Wichtig ist nun, daß Marx den $\nu\omicron\varsigma$ des Anaxagoras anders ableitet und inhaltlich bestimmt als Hegel, der in seinen Vorle-[16]sungen zur Geschichte der antiken Philosophie ebenfalls in diesem Prinzip etwas Neues in der Entwicklung des griechischen Geistes sah. Hegel aber deutet den $\nu\omicron\varsigma$ des Anaxagoras in seinem objektiv-idealistischen Sinne als allgemeine Weltvernunft, allerdings unzureichend entwickelt, weil Anaxagoras eine teleologische Deutung des Prozesses dieses Prinzips vermeidet. Hegel mißt also den Anaxagoras an seinem Prinzip des Absoluten, und er kritisiert den Anaxagoras, daß dieser dieses Prinzip nicht konsequent entwickelt, sondern auch andere, materialistische Prinzipien (die Homöomeren) als Weltelemente bestimmt. Hegel arbeitet allerdings auch heraus, daß dieses Prinzip des „allgemeinen Verstandes“ des $\nu\omicron\varsigma$, nicht zufällig zur Zeit des Perikles in Athen aufgestellt wird, da es auch Ausdruck der Entwicklung des sittlichen Gemeinwesens jener Zeit sei.¹⁵

Marx knüpft nun an dieser letzteren Erklärung an, folgt aber nicht der Hegelschen Kritik an Anaxagoras, daß dieser das Prinzip des Absoluten unvollständig entwickelt habe. Marx wendet sich gegen die flache Interpretation von H. Ritter, welcher dem Anaxagoras, so wie schon Aristoteles, einen bloßen „Dualismus“, ein Nebeneinander-Stellen von materialistischer und idealistischer Erklärungsweise vorwirft.¹⁶ Man müsse vielmehr, so meint Marx, danach fragen, weshalb hier ein Prinzip der Subjektivität überhaupt in die Philosophie eingeführt werde. Den Grund sieht nun Marx in folgenden Zusammenhängen: „Der $\nu\omicron\varsigma$ ist da thätig und wird da angewandt, wo die natürliche Bestimmtheit nicht ist ... wo dem Philosophen der physische Blick ausgeht“¹⁷ (das heißt, wo er nicht mehr mit naturwissenschaftlichen und naturphilosophischen Erklärungen aufwarten kann) – „... der $\nu\omicron\varsigma$ ist der eigne $\nu\omicron\varsigma$ des Philosophen, der sich an die Stelle setzt, wo er seine Thätigkeit nicht mehr zu objektivieren weiß. Damit ist der subjektive $\nu\omicron\varsigma$ hervorgetreten als Kern des fahrenden Scholasten und in seiner Macht als Idealität der reellen Bestimmtheit erweist er sich einerseits in den Sophisten, andererseits im Sokrates.“¹⁸

Es erweist sich hier, daß Marx konsequenter als Hegel ganz irdische, gesellschaftliche Gründe für die Entwicklung philosophi-[17]scher Prinzipien anführt, indem er das Prinzip des $\nu\omicron\varsigma$ am Modell der menschlichen Subjektivität aufgestellt sieht, nicht am „Absoluten“. In den Sophisten und Sokrates sieht Marx gewissermaßen die Extremisten dieser Konzeption der Eigenständigkeit der Subjektivität, repräsentiert im philosophierenden Individuum, welches in gewisser Beziehung „unpopulär“ wird,

¹⁴ Karl Marx: Hefte zur epikureischen Philosophie. Zweites Heft. In: MEGA IV/1, S. 41.

¹⁵ Siehe G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. 1, Leipzig 1982, S. 301–306.

¹⁶ Siehe Karl Marx: Hefte zur epikureischen Philosophie. Zweites Heft. S. 41.

¹⁷ Ebenda.

¹⁸ Ebenda.

weil es sich „gegen die substantiellen Mächte des Volkslebens gekehrt“ hat, also gegen Tradition, festgefahrene Lebensweise und Vorstellung, und doch ist es, indem es sich gegen diese Wirklichkeit kehrt, „praktisch in sie verwickelt“.¹⁹ Die Existenz dieser Subjektivität ist die Bewegung. „Diese beweglichen Gefäße der Entwicklung sind die Sophisten. Ihre innerste, von den unmittelbaren Schlakken der Erscheinung gereinigte Gestalt, ist Sokrates.“²⁰ Sokrates wird nun von Marx dargestellt als die Verkörperung einer Subjektivität, welche unpopulär in diesem griechischen Staatsleben wird, da sie mit dem Anspruch auftritt, das Daimonion in sich zu tragen, d.h. die Wahrheit und Tugend zu repräsentieren, die das Hergekommene in Frage stellt. Zugleich aber wird der Tod des Sokrates daraus erklärt, daß dieser doch noch allzusehr in der Tradition wurzelt und auf diese Rücksicht nimmt. Denn Sokrates verweigert den Freunden, sich zur Flucht aus dem Kerker verhelfen zu lassen, weil er seine Treue zur Tugend und zur bestehenden Tradition beweisen will. Er ist – so Marx – noch allzusehr in der „Substantialität“ der griechischen Gesellschaft verwurzelt: „Seine eigne Substantialität ist also in ihm selbst verurtheilt und somit geht er zu Grunde, eben weil der substantielle und nicht der freie Geist, der alle Widersprüche erträgt und überwältigt, der keine Naturbedingung anzuerkennen hat als solche, die Stätte seiner Geburt ist.“²¹ Mit anderen Worten: Sokrates geht freiwillig in den Tod, weil er keine Kämpfernatur ist! Marx sieht also in dieser Haltung, die einerseits wohl Kritik der Überlieferung, Abheben von der gegebenen Wirklichkeit beinhaltet, jedoch andererseits ein noch zu starkes Verhaftetsein in dieser Wirklichkeit verrät, eine verhängnisvolle Situation für das Individuum und einen Verzicht auf Gesellschaftsveränderung, eine Situation, in die ein Revolutionär nicht geraten kann, denn dieser [18] setzt sich als ein wahrhaft freies Subjekt mit der Wirklichkeit auseinander, erträgt und überwältigt ihre Widersprüche.

In dieser Interpretation unterscheidet sich der junge Marx in charakteristischer Weise von der Hegelschen Darstellung. Erstens ist eine Differenz in der *ideologischen* Motivation der Interpretation zu erkennen, denn Hegel deutet den Tod des Sokrates anders: Auch er schildert den Konflikt des Sokrates und nennt seinen Tod tragisch, er deutet ihn als einen Heros der Weltgeschichte und somit als Vehikel der Entfaltung des Weltgeistes. Sein Untergang ist schicksalhaft, unvermeidbar; der von Marx angedeutete Weg des revolutionären Individuums wird von Hegel gar nicht ins Auge gefaßt.²²

Die *theoretische* Differenz zu Hegel besteht in der Marxschen Methode, die Philosophie tatsächlich, wesenhaft als Ausdruck des sittlichen Leben des Volkes bzw. als Ausdruck des Bedürfnisses nach Veränderung dieses Lebens zu erfassen, nicht als Ringen um das Prinzip des „Absoluten“. Die Philosophie *begleitet* nur die Entwicklung der griechischen Wirklichkeit und durchläuft in Abhängigkeit von dieser bestimmte Perioden. Die Herausbildung von Prinzipien der Subjektivität erfolgt in Perioden des Bewußtwerdens der Veränderungsnotwendigkeit; dieses Prinzip, da es sich von gegebenen abhebt, ermöglicht, daß sich Philosophie auch *gegen* die bestehende Wirklichkeit wendet und in die Kämpfe der Welt eingreift. Sieht man diese Darstellung im zweiten Heft im Zusammenhang mit der im fünften Heft erfolgten Einordnung der Philosophie des Aristoteles und der Wertung der nacharistotelischen Philosophie, so wird der Marxsche Gedankengang deutlich. Es wird auch deutlich, daß es sich bei der Behandlung der griechischen Philosophie tatsächlich um einen Selbstverständigungsprozeß über die Situation der nachhegelschen Philosophieentwicklung und ihrer Vermittlung mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit handelt. Im zweiten Heft zeigt Marx, wie das entdeckte Prinzip der Subjektivität in der Platoschen Philosophie als objektiv-idealistische, transzendente Ideenwelt mystifiziert und wie dann in der Aristotelischen Philosophie diese verselbständigte Ideenwelt in der Stoff-Form-Me-[19]physik kritisch überwunden wird. Die Aristotelische Philosophie wird im fünften Heft mit der Hegelschen verglichen. Er zieht eine Analogie zwischen dem enzyklopädischen System des Aristoteles und dem ebenfalls enzyklopädischen System Hegels. Marx hält diese Analogie deshalb für möglich und zugleich praktisch für wichtig im Selbstverständigungsprozeß seiner Zeit, weil es sich beide Male um die Situation der Philosophie in einer geschichtlichen Phase der Überwindung

¹⁹ Ebenda, S. 42.

²⁰ Ebenda.

²¹ Ebenda, S. 43.

²² Siehe G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. 1, Leipzig 1982, S. 406-423, insbes. S. 418-423.

alter gesellschaftlicher Formen und des Übergangs zu neuen Formen handelt. Beide Male tritt die alte Welt als in sich zerrissener (dirimierter) Zustand in das Bewußtsein genialer Philosophen 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 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 treten die nacharistotelische und die nachhegelsche Philosophie in der Aufspaltung verschiedener Richtungen auf, die sich gegen das alte System wenden. „Indem die Philosophie zu einer vollendeten totalen Welt sich abgeschlossen hat, die Bestimmtheit dieser Totalität ist bedingt durch ihre Entwicklung überhaupt, wie sie die Bedingung der Form ist, die ihr umschlagen in ein praktisches Verhältniß zur Wirklichkeit annimmt, so ist also die Totalität der Welt überhaupt dinimirt in sich selbst und zwar ist diese Diremention auf die Spitze getrieben, denn die geistige Essenz ist frei geworden, zur Allgemeinheit bereichert... Die Diremention der Welt ist erst total, wenn ihre Seiten Totalitäten sind. Die Welt ist also eine zerrissene, die einer in sich totalen Philosophie gegenübertritt.“²³ Mit anderen Worten: in einer Umbruchphase der Geschichte findet Philosophie die Bedingungen vor, durch die reichhaltige Reflexion der vielfältigen widersprüchlichen Prozesse sich als eine totale und zugleich inhaltlich sehr konkretes Wissen einschließende Gedankenwelt zu gestatten.

[20] Dies ist ein wichtiger Gedanke, der Marx' tiefes Verständnis der Hegelschen Philosophie als geistiges Produkt der Verarbeitung widersprüchlicher gesellschaftlicher Prozesse (der Entwicklung nach der Französischen Revolution) beweist und der Epoche-Bewußtsein zum Ausdruck bringt. Daher kritisiert Marx auch später in den Anmerkungen zu seiner Dissertation die Hegel-Schulen, wenn sie dem Meister bloße „Akkomodation“ (Anpassung an politische Zustände und Meinungen) vorwerfen. Dies sei Ignoranz, die auf sie selbst zurückfällt. Sie verfallen selbst in die Mängel, die sie kritisieren; sie erklären seine Position nur „moralisch“, nur als subjektive, zufällige Meinung, anstatt zu begreifen, daß das System, welches sie als fertiges aufnehmen, für Hegel eine „werdende Wissenschaft“ war. Allerdings betont Marx, daß solch ungeduldiges, bloß anklagendes und moralisierendes Verhalten gegenüber einem historisch zu überwindenden System sich zunächst notwendig als erster Schritt beim Sprengen dieses Systems ergibt und im „Übergang aus der Disciplin in die Freiheit“²⁴ verständlich sei. Umso mehr ist aber Marx selbst zu bewundern, der diese Mängel der Hegelschüler (auch seiner jung-hegelianischen Freunde) schon in dieser frühen Phase seines Ringens um eine eigene weltanschauliche Position erkennt. Marx fordert ein gründliches und behutsames Umgehen mit dem überlieferten Ideenmaterial, aber auch zugleich ein wirklich kritisches. Denn eine gründliche Kritik verwirft nicht nur – sie erklärt vielmehr die zu überwindenden Mängel einer Philosophie aus dem Prinzip dieser Philosophie selbst und damit aus ihrem „Werden“ als Reflex gesellschaftlicher Wirklichkeit. So muß die Systemform der Hegelschen Philosophie, die den nachfolgenden Philosophen als fertiges Resultat entgegentritt, als Ergebnis des Arbeitens des Philosophen am System erklärt werden.

Marx geht hier schon wichtige Schritte, um Form und realen Gehalt einer Philosophie differenziert und doch in ihrem Wesenszusammenhang zu erfassen, eine wichtige Voraussetzung, um den realen Inhalt produktiv aufarbeiten zu können. Die Aufspaltung des Hegelschen Systems durch die nachfolgende Philosophie [21] versteht nun Marx freilich als eine geschichtliche Notwendigkeit, denn sie ist durch die Entwicklung der Wirklichkeit selbst bedingt: „... wie Prometheus, der das himmlische Feuer gestohlen, Häuser baute und auf der Erde sich anzusiedeln anfang, so wendet sich die Philosophie, wenn sie zur Welt sich erweitert hat, gegen die erscheinende Welt.“²⁵ So jetzt die Hegelsche. Jedoch kann solche Philosophie die Chance der Geschichte in solchen Umbruchsituationen auch verspielen: „Auch dürfen wir nicht vergessen, daß die Zeit, die solchen Catastrophen folgt, eine eiserne ist, glücklich, wenn Titanenkämpfe sie bezeichnen, bejammernswerth, wenn sie den Nachhinkenden Jahrhunderten großer Kunstepochen gleicht ... denn Riesenhaft ist der Zwiespalt, der ihre Einheit ist.“²⁶

²³ Karl Marx: Hefte zur epikureischen Philosophie. Fünftes Heft, In: MEGA IV/1, S. 100 und 670/671.

²⁴ Karl Marx: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, S. 67.

²⁵ Karl Marx: Hefte zur epikureischen Philosophie. Fünftes Heft, S. 100 und 670.

²⁶ Ebenda, S. 101 und 671.

Philosophie muß also Philosophie der Tat werden, in die Kämpfe der Zeit eingreifen. Sie muß aber auch den Ansprüchen dieser Kämpfe inhaltlich genügen. Indem Marx die epikureische Naturphilosophie in ihrem Differenz-Verhältnis zu Demokrits Naturphilosophie untersucht und dabei eine kritische Wertung des Begriffs der Freiheit und der Ataraxie bei Epikur durchführt, geht es ihm genau um dieses letztlich politisch motivierte Problem des Verhältnisses von Philosophie und gesellschaftlicher Wirklichkeit.²⁷

IV.

Wenden wir uns den Marxschen philosophiehistorischen Analysen unter diesem übergreifenden Aspekt in einigen Punkten zu: Marx analysiert die Beziehung zwischen Demokrit und Epikur in zwei Schritten. Im ersten Schritt werden einige allgemeine Differenzpunkte herausgearbeitet, in denen es um die Unterschiede im Philosophie-Verständnis im allgemeinen geht. Dabei zeigt sich Epikur keineswegs als bloßer Epigone des Demokrit, dies erkannte unter allen Kommentatoren nur Lukrez.²⁸ Epikur unterscheidet sich von Demokrit vor allem durch ein tieferes Philosophieverständnis. Dies zeigt sich *erstens* in der Wahrheitsfrage: Demokrit geht von einer sensualistischen Position aus, er unterscheidet aber die Sinneserkenntnis als „dunkle“ und trügerische von der „wahren“ Erkenntnis, dem abstrakten Gedanken. So ist ihm [22] das Atom das Wahre (dessen Existenz er als kleinstes Bauelement der Welt annahm, welches aber nur gedacht, nicht experimentell war), ebenso die Leere, der Raum, als Behälter für das Atom. In dieser Entgegensetzung von wahrer (Gedanken-) Erkenntnis und dunkler (Sinnes-) Erkenntnis sieht Marx ein zerrissenes Selbstbewußtsein des Demokrit, denn er kann den Widerspruch nicht lösen. Anders der Epikur! Er geht auch von der Sinneserkenntnis aus, aber er ist Erkenntnisoptimist durch und durch, er nimmt die Dinge so, wie wir sie wahrnehmen, wobei er selbst solche Behauptungen aufstellt wie: die Sonne sei so groß, wie wir sie sehen. Dies widerspricht freilich der wissenschaftlichen Naturerkenntnis, insofern „verachtet Epikur die positiven Wissenschaften“²⁹, aber gerettet ist die Seelenharmonie (die Ataraxie) des Individuums, welches sich nicht durch den Gedanken der Selbsttäuschung durch die Sinne beunruhigen läßt.

Diese Wertung durch Marx ist deshalb von Interesse, weil er hier in der Dissertation im Unterschied zu Hegels Wertung und auch in Ergänzung seiner eigenen früheren Darstellungen im ersten und zweiten Heft zur epikureischen Philosophie die Erkenntniskonzeption in ihrer übergreifenden Bedeutung und Funktion für das Menschenbild und das Philosophieverständnis erfaßt. Er zeigt, daß es dem Epikur nicht primär um Wahrheitserkenntnis über äussere Dinge geht, sondern um ein harmonisches Selbstbewußtsein, um Ataraxie. Erkenntniskonzeptionen – das vermerkt hier Marx – haben also nicht nur eine erkenntnistheoretische Bedeutung, sondern ordnen sich in ein bestimmtes Verständnis vom Menschen bzw. von der Gesellschaft ein. Dies bedeutet freilich nicht, daß Marx diese epikureische Behandlung der Erkenntnisprobleme akzeptiert. Aus seinen vorbereitenden Heften zur Dissertation geht hervor, daß er Hegels Kritik an der sensualistischen Philosophie „der Vorstellung“ (der Prolepsis) teilt, welche beim gesunden Menschenverstand, dem angeblich Plausiblen der unbegriffenen Erfahrung stehen bleibt, anstatt die Mühe des Begriffs auf sich zu nehmen. Das Festhalten am Niveau der Hegelschen dialektischen Methode (etwa des Aufsteigens vom Abstrakten zum Konkreten [23])

²⁷ Marx untersucht und vergleicht die naturphilosophischen Konzeptionen des Demokrit und des Epikur unter dem Aspekt ihrer Gesellschaftsrelevanz, d.h. unter dem Aspekt möglicher Einflüsse gesellschaftsbezogenen Denkens (etwa des Menschenbildes) auf das Naturverständnis. Diese Fragestellung ist durchaus wissenschaftlich berechtigt, ist *doch* das Naturbild stets durch den historischen, praktischen und theoretischen Aneignungsprozeß mitgeprägt. Aber die hier noch befolgte Methode, aus der Analyse des Bewußtseinsphänomens Naturphilosophie auf Gesellschaftsrelevanz zu schließen hat Marx später kritisiert, indem er als die einzig wissenschaftliche und materialistische Methode die umgekehrte bezeichnet: aus dem praktischen Lebensprozeß die Bewußtseinsphänomene abzuleiten. Siehe dazu Karl Marx: Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie. Erster Band. In: MEW, Bd. 23, S. 392/393, Fußnote 89.

²⁸ Bekanntlich hat Marx das Lehrgedicht des Lukrez *De rerum natura* erst im vierten Heft seiner Epikurstudien ausgewertet, und zwar mit offensichtlich zunehmend begeisterter Zustimmung zur Deutung der Deklination des Atoms als Freiheitsprinzip und des atheistischen Prinzips der widersprüchlichen Selbstbewegung der Welt und der Selbstschöpfung des Menschen. Siehe Karl Marx: Hefte zur epikureischen Philosophie. Viertes Heft, S. 74–92. Es ist aber zu beachten, daß dieses Lukrez-Studium bereits unter der Voraussetzung der Kenntnis der Hegelschen Deutung des Epikur als Selbstbewußtseinsphilosophen und der Deutung der Leukippschen Atomistik als Entdeckung des Prinzips des Für-sich-Seins geschah.

²⁹ Siehe Karl Marx: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, S. 28.

als begriffliche Arbeit) ist ein großer Vorzug für eine später von Marx historisch-materialistisch begründete Erkenntnistheorie, da die sensualistische Position als unzureichend erkannt und die Aktivität der begrifflichen Arbeit erfaßt wird. Anti-Sensualismus darf nicht mit Anti-Materialismus schlechthin identifiziert werden!³⁰

Das gleiche Motiv liegt auch dem *zweiten* Differenzpunkt zugrunde, den Marx herausarbeitet: Er kritisiert an Demokrit, daß dieser, der die empirische Welt aufgrund seiner Auffassung von der dunklen Erkenntnis zum Schein herabsetzte, diese dennoch zum realen Objekt seiner Studien mache. Er verliere sich in empirischen Studien, reise in der Welt umher und verquicke Philosophie mit bloßer Gelehrsamkeit, Vernunftwissenschaft mit Verstandeswissen und gebe der Philosophie eine „unphilosophische“ Wende. Damit spricht Marx allerdings in diesem Urteil einen historisch bedingten Pakt aus, nämlich daß tatsächlich vor Sokrates, Plato und Aristoteles Philosophie und einzelwissenschaftliches Forschen noch kaum differenziert waren. Epikur aber, meint Marx, sei Verächter der positiven Wissenschaften, Autodidakt und kaum gereist, er sei nämlich „befriedigt und selig“ in der Philosophie und finde hierin Freiheit und Ataraxie. Marx zitiert Epikur: „Der Philosophie mußst du dienen, damit dir die wahre Freiheit zufalle. Nicht zu harren braucht Der, der sich ihr unterwarf und übergab; sogleich wird er emancipirt. Denn dies selbst, der Philosophie dienen, ist Freiheit.“³¹

Von daher erklärt sich auch der *dritte* Differenzpunkt; der Unterschied in der „Reflexionsform“: Demokrit steht auf dem Standpunkt eines streng mechanisch und fatalistisch wirkenden Determinationsgeschehens, einer absoluten Notwendigkeit, die Zufall und Freiheit ausschließt. Dagegen aber wendet sich Epikur, der Philosoph des Selbstbewußtseins: „Es ist ein Unglück, in der Nothwendigkeit zu leben, aber in der Nothwendigkeit zu leben, ist keine Nothwendigkeit. Offen stehen überall zur Freiheit die Wege, viele, kurze, leichte ... Zu bändigen die Nothwendigkeit selbst ist gestattet.“³² Es sei besser noch, dem Mythos der Götter zu folgen, denn diese kennen Erbarmung, als Knecht der Physiker zu sein [24] (welche die fatalistisch ablaufende Gesetzmäßigkeit betonen).³³

Damit arbeitet Marx heraus, daß das Prinzip der Freiheit in der Philosophie des Epikur das Zentrum des Menschenbildes darstellt. Dies wird nun in einem zweiten Untersuchungsschritt ausführlich analysiert, bekanntlich anhand des Begriffs der Deklinationsfähigkeit des Atoms, seiner Fähigkeit, *willkürlich* von der geraden Linie des freien Falls abweichen zu können.³⁴ Marx arbeitet heraus, daß Epikur die Deklination des Atoms nach dem Modell der menschlichen Willensfreiheit erklärt, die einzige Möglichkeit zu jener Zeit, den Begriff der Notwendigkeit in seiner mechanistischen Strenge aufzugeben und den Zufall bzw. die Freiheit in die Philosophie einzuführen, somit den Schritt über die mechanistische Bewegungslehre des Demokrit hinaus zur Dialektik gehen zu können.³⁵

Zwei Momente sind es wesentlich, die in der Bestimmung der Deklination durch Epikur und in der dadurch ermöglichten Erklärung der Repulsion der Atome liegen – zwei Momente, auf die Marx ausdrücklich aufmerksam macht: einmal wird das Prinzip der *aktiven* Substanz behauptet, und zum anderen ermöglicht diese Aktivität, die Abweichung von der geraden Bahn, das In-Beziehung-Treten der Atome.

Marx sieht dieses Prinzip die gesamte epikureische Philosophie durchziehen, wenn auch jeweils in einer der bestimmten Sphäre entsprechenden Weise: so sei in der Ethik die Ausbeugung des Einzelnen vor dem Schmerz und der Verzweiflung, welche die in sich zerrissene Welt auslösen kann, durch Ataraxie erreichbar und damit zugleich die Grundlage der Freundschaft der Menschen gegeben, die sich auf diesen philosophischen Standpunkt stellen. In der Beziehung auf den anderen Menschen im

³⁰ Siehe Martina Thom: Einige Aspekte des kritisch-produktiven Verhältnisses von Karl Marx zur Philosophie Hegels – dargestellt im Zeitraum 1837 bis 1841. In: WZ Leipzig. Ges.- u. Sprachw. Reihe 31 (1982) 6, S. 496/497.

³¹ Zitiert in Karl Marx: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, S. 27.

³² Ebenda, S. 29.

³³ Siehe ebenda.

³⁴ Marx erklärt die Deklination als ein im Verhältnis zu Demokrit neues und als ein den freien Fall mit der Repulsion vermittelndes Bewegungselement aber auch als so viel wie möglich *unsinnlich* dargestellt. Siehe ebenda, S. 36.

³⁵ Siehe dazu Georg Mende: Vorwort. In: Doktordissertation von Karl Marx (1841). Eingel. und bearb. von Georg Mende unter Mitwirkung von Ernst Günther Schmidt Jena 1964, S. 9.

Freundeskreis realisiert der Mensch seine Seelenharmonie und seine Persönlichkeit. Marx interpretiert: „So hört der Mensch erst auf Naturproduct zu sein, wenn das Andere, auf das er sich bezieht, keine verschiedene Existenz, sondern selbst ein einzelner Mensch ist.“³⁶

Zusammenfassend vergleicht Marx daher den Epikur mit dem Demokrit hinsichtlich der in der Atomlehre sich ausprägenden philosophischen Konzeption folgendermaßen: „Bei *Epikur* ist ... *die Atomistik* [25] mit all ihren Widersprüchen als die *Naturwissenschaft des Selbstbewußtseins* ... durchgeführt und vollendet. Dem *Demokrit* dagegen ist das *Atom* nur *der allgemeine objective Ausdruck der empirischen Naturforschung überhaupt*.“³⁷

Zum Prinzip der Subjektivität, des „Für-sich-Sein“, wie es in der Atomlehre des Epikur ausgeprägt ist, hat schon Hegel vorbereitend wichtige Gedanken geäußert, und zwar schon bei seiner ausführlichen Interpretation des Lehrers von Demokrit, Leukipp. Es ist zwar wahr, daß Hegel den Demokrit ganz stiefmütterlich in seinen Vorlesungen behandelte, aber umso gründlicher wird das atomistische Prinzip des Leukipp herausgearbeitet. Von daher hat offensichtlich Marx – bestätigt durch das Bauersche Prinzip des Selbstbewußtseins – Anregungen zu seinem Interpretationsschema erhalten, wie es bereits im ersten Heft (also noch vor den Studien der Lukrez-Kommentare) angedeutet ist. Das Atom wird als Prinzip der Individualität, der Idealität (einer idealistischen Umschreibung seiner Aktivität) bereits hier betont.³⁸ Hegel schon betrachtete den Begriff des Atoms bei Leukipp und auch bei Demokrit (den er in diesem Zusammenhang schon erwähnt) als das „Interessante“ in ihren Auffassungen, weil diese Denker nicht vom Kriterium der sinnlichen Wahrnehmbarkeit ausgehen, wie etwa der Empedokles mit seiner Elementenlehre. Leukipps Atombestimmung wird von Hegel in drei Aspekten gewürdigt, wenngleich mit der Einschränkung, daß sie noch ganz „unausgebildet“ sei: Erstens: Es sei das *Eins* entdeckt worden und damit das *Für-sich-Sein* – dieses bestimmt sich im Widerspruch zum Nichts (der Leere, dem Raum) und ermöglicht somit die Idee des Werdens. Es wird also der tatsächliche Fortschritt über den Seinsbegriff des Parmenides hinaus von Hegel markiert, freilich durch die Brille seiner Begriffsdiagnostik interpretiert. Zweitens: Das Atom sei das abstrakte Prinzip der Subjektivität und Individualität. Damit erst, in dieser Vereinzelung, die zugleich ein Für-sich-Sein sei, entstehe Bewegung als Entgegensetzung und Auseinandersetzung mit dem Allgemeinen: „... man weiß erst, was man an diesen dürftigen Bestimmungen hat, wenn man auch im Konkreten erkennt, daß sie da die Haupt-[26]sache sind. Zum Beispiel in der Freiheit, dem Recht, Gesetz und dem Willen handelt es sich nur um diesen Gegensatz der Allgemeinheit und Einzelheit. Der Geist ist auch Atom, Eins; aber als Eins in sich, unendlich voll.“³⁹ Drittens: Hegel zeigt die atheistische Konsequenz der Atomlehre. „Gerade dies ist die befriedigende Seite, welche die Naturforschung in solchen Gedanken gefunden, daß darin das Seiende in seinem Gegensatze als Gedachtes und entgegengesetzt Gedachtes ist, hiermit als an und für sich Seiendes. Die Atomistik stellt sich daher überhaupt der Vorstellung von einer Schöpfung und Erhaltung der Welt durch ein fremdes Wesen gegenüber. Die Naturforschung fühlt in der Atomistik zuerst sich davon befreit, keinen Grund für die Welt zu haben.“⁴⁰

Aber während Hegel das Atom ganz „unphysikalisch“ als geistiges Prinzip, als ideelles Subjekt verstanden wissen will, erkennt Marx – und zwar im wachsenden Maße mit Fortschreiten seiner Studien⁴¹ – die Eigenständigkeit der physischen Natur und der Naturgesetze durchaus an. Man darf hierbei zwei Ebenen in der Wertung des Marxschen Standpunktes nicht verwechseln: Marx zeigt nur, daß Epikur den Begriff des Atoms nach dem Modell menschlicher Willensfreiheit deutet; nicht aber drückt er damit aus, daß *er selbst* das reale Atom als ideelles Prinzip versteht.⁴² Es läßt sich vielmehr

³⁶ Karl Marx: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, S. 38/39.

³⁷ Ebenda, S. 58.

³⁸ Siehe Karl Marx: Hefte zur epikureischen Philosophie. Erstes Heft. In: MEGA² IV/1, S. 19-22.

³⁹ G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. 1, S. 291.

⁴⁰ Ebenda, S. 294.

⁴¹ Siehe dazu Ernst Günther Schmidt: Zu Karl Marx Epikurstudien (Doktordissertation und Vorarbeiten). In: Philologus. Zeitschrift für klassische Philosophie, Berlin, Bd. 113 (1969) 1–2. S. 129–149. Schmidt verweist darauf, daß die Bezeichnung des Atoms als Idealität mit fortschreitendem Studium von Marx aufgegeben wird.

⁴² Siehe Georg Mende: Vorwort, S. 10: Marx habe in der Dissertation die Atomlehre des Epikur in eine Begriffsgeschichte verwandelt.

nachweisen, daß Marx in seiner Kritik des Epikur eine weltanschauliche Haltung und Methode ablehnt, welche die Eigengesetzlichkeit und den Vorrang der Naturgesetze vor dem Handeln und dem Willen des Individuums nicht beachtet. Marx vertritt eine Philosophie des menschlichen Selbstbewußtseins, welche sich in Übereinstimmung mit dem naturwissenschaftlichen Wissen entfaltet und auch in Übereinstimmung mit der Erkenntnis und Anerkennung des Vorrangs der gesellschaftlichen Gesetze vor dem Individuum. Er lehnt den Individualismus in jeglicher Form ab und differenziert damit schon seine eigene Stellung zur Frage Philosophie und Wirklichkeit gegenüber seinen junghegelianischen Freunden, insbesondere Bruno Bauer.⁴³

Vergleichen wir hierzu zwei Passagen seiner Dissertation. Er kritisiert im Abschnitt über die Meteortheorie des Epikur dessen [27] untaugliche Methode im Kampf gegen Schicksals- und Götterglauben. Epikur wendet sich gegen den traditionellen Götterglauben, wonach die Himmelskörper als ewige Gottheiten über die Menschen herrschen, und er entwickelt in seiner Kosmogonie die Lehre vom Entstehen und Vergehen der Himmelskörper. Soweit ist dieser Denkansatz aufklärerisch und atheistisch und wird daher von Marx auch so gewürdigt. Aber Marx kann nicht akzeptieren, was Epikur in einem Brief an Pythokles mehrfach betont: *Jede* Erklärung für dieses Naturgeschehen genüge, nur der Mythos sei entfernt, mehr noch, wenn man nur *eine* Erklärungsweise bevorzuge, so verfallende man in die eitlen Kunststücke der Astrologen und werfe sich wieder dem Mythos in die Arme. Erinnern wir uns an das obengenannte Fragment: Das Schlimmste sei es, Knecht der Physiker zu sein.⁴⁴ Epikur betrachtet also nur *eine* Erklärungsweise, auch eine auf Grund der Annahme allgemeiner Naturgesetze, als gefährlich für die Ataraxie des Individuums, werde doch damit wieder ein Schicksal als die Menschen beherrschend behauptet. Das einzelne Selbstbewußtsein „ruft sich als das wahre Prinzip aus und befeindet die selbständig gewordene Natur“, kritisiert Marx. „Und nicht nur gegen die Astrologie, gegen die Astronomie selbst, gegen das ewige Gesetz und die Vernunft im Himmelssystem kämpft er an.“⁴⁵ Wieder kritisiert Marx die grenzenlose Nonchalance gegenüber den Wissenschaften. Marx weist damit darauf hin, daß natürlich die Ataraxie des Individuums bzw. die Existenz des Atoms als Sinnbild des Individuums gar nicht gerettet werden kann, wenn die Naturgesetze nicht anerkannt und erkannt werden. Man kann die philosophischen Prinzipien nicht gegen die Naturwissenschaften stellen. So zerstört man die Grundlage der menschlichen Existenz selbst – ein durchaus den Materialismus vorbereitender Gedanke des jungen Marx! Epikur gerät also hier in seinen „größten Widerspruch“⁴⁶ die These „jede Erklärung genügt, ist nicht nur theoretisch fragwürdig, sondern auch praktisch verhängnisvoll für das Individuum.

Ähnlich gelagert ist die Problematik, wenn Marx die epikureische (und der Sache nach auch die junghegelianische!⁴⁷) Konzeption vom Verhältnis Individuum – Gesellschaft kritisiert. Zwar werden [28] auch bei Epikur die Prinzipien des Selbstbewußtseins und der Ataraxie als Persönlichkeitsmerkmale in Zusammenhang gebracht zur Gesellschaftlichkeit der Menschen. Aber diese Momente sind, wie Marx kritisch vermerkt, bei Epikur unvollständig entwickelt (etwa indem wahre Gesellschaftlichkeit im Freundeskreis Gleichgesinnter bei gleichzeitiger Abwendung von der widerspruchsvollen Welt gesucht wird). Letztlich bleibt die Ataraxie, der Rückzug in die „Innerlichkeit“, der höchste Wert, von der Welt als Ganzes, ihren Kämpfen und Widersprüchen, soll „ausgebeugt“ werden. Insofern sei Epikurs Bewußtsein „ein atomistisches, wie sein Prinzip“⁴⁸.

⁴³ Wenn Bruno Bauer auch nicht namentlich kritisiert wird, so ist hier doch sicher *immanente* Kritik enthalten, wenn sich Marx mit einem abstrakt-einzelnen und abstrakt-aufklärerischen Prinzip auseinandersetzt. Die Vereinseitigung der Religionskritik führt bei Bauer nicht nur zu einer reduktionistischen Geschichtskonzeption, sondern auch zu einer Entgegensetzung von aufgeklärten, atheistischen Trägern des Selbstbewußtseins zur Masse der Menschen. Es ist unwahrscheinlich, daß es zwischen Marx und Bauer in ihren freundschaftlichen Diskussionen hierzu keine Akzentunterschiede gegeben haben sollte.

⁴⁴ Siehe Karl Marx: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, S. 29.

⁴⁵ Ebenda, S. 55. – Siehe auch ebenda, S. 56: „tritt das einzelne Selbstbewußtsein aus seiner Verpuppung heraus, und ruft sich als das wahre Prinzip aus, und befeindet die selbständig gewordene Natur.“

⁴⁶ Ebenda.

⁴⁷ Siehe Anmerkung 43.

⁴⁸ Karl Marx: Hefte zur epikureischen Philosophie. Siebentes Heft. In: MEGA² IV/1. S. 136.

Das ist nicht das Ideal des jungen Karl Marx! Solcher Rückzug von den Kämpfen der Welt, solches Aufsuchen „des Lampenlichts des Privaten“⁴⁹ darf nicht gestattet werden! Für Marx ist Glück erst dort und dann realisierbar, wo der einzelne in die Kämpfe der Zeit eingreift, sich in diesen bewährt und entwickelt, wo er am Fortschritt der Menschheit Anteil hat. Die Position des *abstrakt-einzelnen Selbstbewußtseins*⁵⁰ wird abgelehnt.

Von dieser praktischen Aufgabenstellung ausgehend wird das Verhältnis von Philosophie und Wirklichkeit bestimmt. Philosophie muß sich der Erkenntnis der Widersprüche der Welt bewußt widmen, ohne sich wieder als ideales System davon abgrenzen zu wollen. Es wird also ein neuer Typ von Philosophie verlangt, eine Philosophie der revolutionären Tat, als auch der wissenschaftlichen Methode der Erkenntnis der Wirklichkeit, eine Philosophie, die sich in der praktischen und theoretischen Wechselbeziehungen zur Wirklichkeit ständig selbstkritisch überprüft und somit bewährt, die selbst „Prozeß“ ist, und kein abgeschlossenes System des Wissens. Insofern wird sie selbst Mängel erleiden, stets unvollkommen sein,⁵¹ denn sie gibt den Anspruch auf, ein „System absoluter Wahrheit“ zu sein. Aber sie ist deshalb nicht unsystematisch; ihre innere Systematik, der objektive Begründungszusammenhang ihres Aussagegefüges muß der „objektiven Logik“ des Gegenstandes der Philosophie und ihrer gesellschaftsbezogenen Funktion entsprechen. Diese sehr komplizierten Fragen der Theorie- und Methodenentwicklung stellen sich Marx freilich erst später genauer, im langjährigen Prozeß seiner Arbeit [29] an seinem Theoriensystem (der „Einheit der drei Bestandteile“). In der Doktordissertation werden einige Weichen schon gestellt, indem Hegels Geschichtsphilosophie, verflochten in eigene philosophiehistorische Studien, in produktiver und zugleich kritischer Weise in ersten Schritten aufgearbeitet wurde, mit einer Gründlichkeit, wie vergleichsweise bei keinem Junghegelianer anzutreffen. Das Motiv ist für Marx ein politisches: „Was innerliches Licht war, wird zur verzehrenden Flamme, die sich nach außen wendet. So ergibt sich die Konsequenz, daß das Philosophisch-werden der Welt zugleich ein Weltlich-werden der Philosophie, daß ihre Verwirklichung zugleich ihr Verlust ... ist.“⁵²

Quelle: Marx-Engels-Forschungsberichte. 2/1984. MEGA²-Editionsgruppe an der Karl-Marx-Universität.

⁴⁹ Karl Marx: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, S. 37 und 57. Siehe auch ebenda, S. 47: „Die abstrakte Einzelheit ist die Freiheit vom Dasein, nicht die Freiheit im Dasein.“

⁵⁰ Siehe Karl Marx: Hefte zur epikureischen Philosophie. Fünftes Heft, S. 101.

⁵¹ Siehe Karl Marx: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, S. 67/68.

⁵² Ebenda, S. 68.