

Für unsere Arbeit auf weltanschaulichem Gebiet ist das Studium der Marxschen Arbeitsmethode im Prozeß der Revolutionierung des weltanschaulichen Denkens von großer Bedeutung, denn es handelte sich um einen beispielhaften Vorgang der Schaffung einer wissenschaftlichen Theorie von der Geschichte und Gesellschaft. 1843 erarbeitete sich Marx bekanntlich vermittels einer gründlichen Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie wichtige Positionen für die Herausbildung des historischen Materialismus. Hier sollen einige Aspekte seiner Kritik-Methode analysiert werden, und zwar besonders unter dem Gesichtspunkt, welchen möglichen Einfluß Feuerbachs etwa gleichzeitige Kritik an Hegel auf Marx gehabt hat. In der marxistischen Literatur wurde der Einfluß Feuerbachs auf Marx verhältnismäßig umfassend dargestellt, und es wurde übereinstimmend herausgearbeitet, daß Marx' Materialismus, verglichen mit dem Feuerbachs, eine neue Qualität gewann und er damit weit über diesen hinausging.<sup>1</sup> Dennoch ist weitere Erforschung und Diskussion dieser Fragen nicht überflüssig, da ein genauere Vergleich der Methoden beider Denker zur Diskussion heutiger wissenschaftstheoretischer und methodologischer Probleme beitragen kann.

Nach wie vor sind Fragen der Rezeption der Quellen durch Marx für die Abgrenzung von bürgerlichen Verfälschungen des Marxismus und ihre Widerlegung von größter Bedeutung. Gerade das Verhältnis von Marx zu Feuerbach wird oftmals zum Anlaß genommen, die Marxsche Theorie zu vereinfachen und zu verballhornen, sie z. B. in eine abstrakte Anthropologie umzudeuten.<sup>2</sup>

Marx' Verhältnis zu den theoretischen Quellen, mit denen er sich während seines Arbeitsprozesses vertraut machte, war – wie schon umfänglich in der marxistischen Literatur nachgewiesen wurde – niemals bloß rezeptiv, sondern stets produktiv und kritisch zugleich. Es war primär bestimmt von der politischen Aufgabe, der ideologischen Blickrichtung und der schon erreichten Entwicklung seiner originellen Problemstellung. In diesen Elementen drückte sich Marx' eigenständige Haltung zu den gesellschaftlichen Fragen seiner Zeit aus. Dabei konnte er konkret-begrifflich formulierte Inhalte oder Methoden anderer philosophischer Konzeptionen nicht direkt für seine Arbeit übernehmen, wohl aber ihren realen Problemgehalt aufgreifen und sie unter dem ihn interessierenden Blickwinkel neu durchdenken.

Anhand des hier nur einige Gesichtspunkte skizzierenden Vergleiches der Hegel-[689]Kritiken von Feuerbach und von Marx soll nachgewiesen werden, daß Marx die Feuerbachsche Methode der Kritik als *wichtige Orientierung zur Dechiffrierung des „Geheimnisses der spekulativen Konstruktion“* nutzte und in ihr eigene Überlegungen bestätigt fand, die ihn zur Korrektur weltanschaulicher Positionen führten. Es soll aber auch verdeutlicht werden, daß Marx Feuerbachs Methode *weder direkt übernehmen konnte noch sie einfach nur zu „ergänzen“ brauchte*, sondern daß er auf Grund dessen, daß er einen anderen Gegenstandsbereich für seine Kritik an Hegel wählte, das Staatsrecht und somit die Gesellschaftstheorie, *eine weitaus komplexere und im Vergleich zu Feuerbach wirklich radikale und revolutionäre Kritik-Methode* entwickeln mußte. Ich beschränke mich dabei hinsichtlich Marx' vorwiegend auf das Jahr 1843 (die Kritik des Hegelschen Staatsrechts) und auf Feuerbachs Hegel-Kritik aus den Jahren 1839 bis 1842. (Die „Grundsätze der Philosophie der Zukunft“ konnte Marx für das Kreuznacher Manuskript noch nicht berücksichtigen. Sie erschienen bekanntlich erst Ende 1843.)

## I

Wenden wir uns zunächst einigen Aspekten der Feuerbachschen Hegel-Kritik zu, wie sie von ihm in den Jahren 1839 bis 1842 schrittweise entwickelt und radikalisiert wird.

---

<sup>1</sup> Vgl.: W. Schuffenhauer: Feuerbach und der junge Marx. Berlin 1972; N. I. Lapin: Der junge Marx. Berlin 1974; T. I. Oiserman: Die Entstehung der marxistischen Philosophie. Berlin 1965; A. Cornu: Karl Marx und Friedrich Engels. Leben und Werk. Berlin 1954 ff.

<sup>2</sup> Eine umfassende Auseinandersetzung zu dieser Frage, welche die Literatur bis etwa 1970 erfaßt, führt W. Schuffenhauer in „Feuerbach und der junge Marx“. Eine anthropologisch und existenzphilosophisch eingefärbte Deutung erfahren Marx' Begriffe vom Menschen und von der Praxis, indem eine direkte Beziehung zu Feuerbach behauptet wird, bei A. Schmidt in seiner Einleitung zu: L. Feuerbach: Anthropologischer Materialismus. Ausgewählte Schriften. Frankfurt a. M./Wien 1967; siehe auch: A. Schmidt: Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus. München 1973.

Engels skizziert den Entwicklungsgang Feuerbachs bekanntlich als den eines nie ganz orthodoxen Hegelianers zum Materialisten. Er hebt den totalen Bruch mit dem idealistischen System auf Grund der Einsicht hervor, „daß die Hegelsche vorweltliche Existenz der ‚absoluten Idee‘, die ‚Präexistenz der logischen Kategorien‘, ehe denn die Welt war, weiter nichts ist, als ein phantastischer Überrest des Glaubens an einen außerweltlichen Schöpfer“<sup>3</sup>. Damit bezeichnete Engels sehr genau die Grundeinstellung, die Feuerbach mit seinem Übergang zum Materialismus zu Hegels Philosophie einnimmt – eine Grundeinstellung und Bewertung, die in dieser Absolutheit und Einseitigkeit weder von Marx noch von Engels geteilt wird.<sup>4</sup>

Wenn wir die Entwicklung Feuerbachs unter dem Aspekt seines Verhältnisses zu Hegel genauer betrachten, so fällt auf, daß einerseits die Idealismus-Kritik außerordentlich radikal ausgesprochen wird, indem die Systemkonstruktion Hegels letztlich als „spekulative Theologie“ charakterisiert wird, daß aber andererseits mit dieser Radikalisierung der Kritik ein Verlust an produktiver Beziehung zu den realen Inhalten der Hegelschen Philosophie einhergeht. Bis in das Jahr 1839 hinein verteidigt Feuerbach wichtige und bedenkenswerte Problem- und Erkenntnisgehalte der Hegelschen Philosophie,<sup>5</sup> und er betont ausdrücklich die Spezifik der Philosophie gegenüber den [690] historisch existierenden Religionen als derart gravierend, daß er es für nicht erlaubbar hält, Philosophie und Religion hinsichtlich ihres Wesens zu identifizieren. Dies bezieht er ausdrücklich auch auf die Hegelsche Religionsphilosophie. In der Streitschrift „Über Philosophie und Christentum in Beziehung auf den der Hegelschen Philosophie gemachten Vorwurf der Unchristlichkeit“ verteidigt er die Philosophie Hegels, speziell dessen Religionsphilosophie, indem er die wesentliche Differenz zwischen dem christlichen Glauben und der Theologie einerseits und jeglicher Philosophie andererseits herausarbeitet. Während die Philosophie zu ihrem Prinzip die Vernunfttätigkeit habe und Wissenschaft sei, habe die Religion die Phantasie und das Gemüt zum konstituierenden Grund.<sup>6</sup> (Zur gleichen Zeit übrigens hatte sich auch der junge Karl Marx schon gegen eine Identifikation von Religion und Philosophie im Zusammenhang mit der Wertung Platons und Sokrates' durch Ferdinand Christian Baur ausgesprochen.<sup>7</sup>) Zwar, so betont Feuerbach, haben Philosophie und Religion gemeinsam, daß sie Beziehung auf den Menschen haben, denn jeder Gegenstand werde allerdings nur nach seiner Beziehung auf den Menschen vom Menschen gewußt und erkannt; aber die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt erfolge in der Religion auf ganz andere Weise als in der Philosophie: je nachdem, ob dem Menschen, entsprechend seinen subjektiven Interessen und Bedürfnissen, „das Objekt nur als ein subjektives Phänomen oder in seiner Gegenständlichkeit Gegenstand ist“<sup>8</sup>. „Aber eben deswegen, weil die Religion ein wesentlich anderes Interesse, ein wesentlich anderes Verhalten zur Basis hat als die Philosophie, ist es unrichtig, von einer Identität von Philosophie und Religion zu reden. „Allerdings gibt es einen Punkt der Identität, aber dieser ist ein ganz allgemeiner und überdies nur der äußerste und höchste

<sup>3</sup> F. Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. In: K. Marx/F. Engels: Werke. Bd. 21. Berlin 1962. S. 277. M. E. bedeutet diese Passage nicht, daß Engels diese Gleichsetzung mit dem Schöpfungsglauben in bezug auf Hegel voll akzeptiert; er kommentiert hier Feuerbachs Auffassung. Das wird mitunter in unserer Literatur übersehen.

<sup>4</sup> Im Manuskript „Kritik des Hegelschen Staatsrechts“ gebraucht Marx die Bezeichnung „spekulative Theologie“ nicht, wohl aber die auch bei Feuerbach verwendete Charakteristik „Mystizismus“ und „Spiritualismus“. Gar der Gedanke Feuerbachs, daß Hegels Philosophie wesentlich mit dem Motiv entwickelt wurde, das Christentum zu erneuern (so in den „Grundsätzen zur Philosophie der Zukunft“, § 21), ist Marx fern. Daß aber die idealistische Form der Hegelschen Philosophie bzw. inhaltliche Verkehrungen bei der Problemdarstellung eine Analogie zur Struktur religiösen Denkens aufweisen, diese Einsichten Feuerbachs verwendet Marx gelegentlich.

<sup>5</sup> Vgl. u. a.: „Hegel. Sendschreiben an den Hrn. Dr. C. F. Bachmann“ (1834) und „Kritik des ‚Anti-Hegels‘. Zur Einleitung in das Studium der Philosophie“ (1834/35). Feuerbach verteidigt hier vor allem die dialektische Methode Hegels als wichtige Wissenschaft über [690] die erkennende Tätigkeit. Hegels Auffassung von der Entfaltung des objektiven geistigen Prinzips wird hier pantheistisch und spinozistisch und als ewiger Progreß gedeutet. (In: L. Feuerbach: Gesammelte Werke. Bd. 8. Berlin 1969).

<sup>6</sup> Vgl.: L. Feuerbach: Über Philosophie und Christentum. In: L. Feuerbach: Gesammelte Werke. Bd. 8. S. 220 f.

<sup>7</sup> Vgl.: K. Marx: Hefte zur epikureischen Philosophie. Fünftes Heft. In: K. Marx/F. Engels: Gesamtausgabe (MEGA). IV. Abt. Bd. 1. Berlin 1976. S. 102 ff. [MEW Bd. 40, S. 185 ff]; vgl. die Besprechung dieses Bandes der MEGA von M. Thom in: Marx-Engels-Forschungsbericht (1). Karl-Marx-Universität. Leipzig 1981. S. 213 f.

<sup>8</sup> L. Feuerbach: Über Philosophie und Christentum. A. a. O. S. 222 f.

Anknüpfungspunkt der Religion, der keineswegs ihre wesentliche Differenz, ihren wesentlichen Inhalt bildet.<sup>9</sup> Diese Identität habe er in seiner „Darstellung Leibniz“ so ausgesprochen: „Nur *der* Dichter ist ein religiöser *Dichter*, der in der Poesie, nur der Philosoph ein religiöser *Philosoph*, der in der Philosophie die Religion findet.“<sup>10</sup> In diesem Sinne, als Lehrer, die die Philosophie *wie eine Religion* mit *religiöser* Begeisterung lehren – als Philosophen, nicht als Glaubenslehrer! –, verteidigt auch Marx in seinen Heften zu Epikur den Sokrates und den Plato. Allerdings hält Marx auch später an solcher Differenzierung zwischen Religion und Philosophie fest.

Noch 1839 forderte Feuerbach ausdrücklich, die Religion nur im Sinne ihrer bestimmten geschichtlichen, positiven Wirklichkeit zu nehmen und nicht im Sinne einer Religionsphilosophie, welche über die Dinge *denkt*, insofern also eben Philosophie ist und nicht die *nicht-denkende, fühlende* Religion. Er charakterisiert dies als die einzige historisch getreue Methode und unterscheidet sie von derjenigen der „christlich-spekulativen Philosophen (richtiger: Theologen)“<sup>11</sup>. Feuerbach betont, daß der Philosoph „die Dinge in ihrer *vollen Bestimmtheit und Totalität, in ihrem wirklichen, bestimmten, spezifischen* Charakter an der Hand der Empirie und Philosophie zu erfassen sich bestrebt. Die Idee ist ihm nichts anderes als die *absolute Bestimmtheit* eines [691] wie es ist – *das, was ist, wie es ist*, zu erkennen die Aufgabe der Philosophie.“<sup>12</sup> Jedoch gemessen an dieser Methode wird nun Hegel der Vorwurf gemacht, daß er in seiner Religionsphilosophie die Dogmen nicht im Sinne der Kirche nimmt und sie „vernünftig“ umdeutet – „eine *concordia discors* [Übereinstimmung des Mannigfaltige], gegen die man ebenso im Namen der Religion als im Namen der Philosophie protestieren muß“.<sup>13</sup> Dennoch wird in dieser Schrift Hegel noch voller Stolz gegen Heinrich Leo verteidigt, der dessen Philosophie als Quelle des Atheismus und des Umsturzes denunzierte; Hegel wird in die antitheologische, antiorthodoxe Tradition großer Philosophie eingeordnet und speziell mit Leibniz verglichen.<sup>14</sup> Es wird also die antitheologische Sprengkraft der Hegelschen Religionsphilosophie zur Geltung gebracht – *der* Zug dieser Religionsphilosophie, den Feuerbach kurze Zeit später gerade für kritikwürdig halten sollte: das nämlich Hegel *denke*, wo der religiöse Mensch *fühle*.

Dag die Hegelsche panlogistische Erklärungsweise Feuerbach später als Hauptindiz eines spekulativen Theologisierens erscheinen muß, liegt, wie wir sehen werden, daran, daß er ein durch Sinnlichkeit, Gegenständlichkeit, Anschauungsvermögen etc. charakterisiertes Bild des „natürlichen“ und „geselligen“ Menschen entwirft – nicht vermittelt einer „rein erkenntnistheoretischen“ und im alten Sinne sensualistischen Begründung, sondern ihm geht es um die Menschen als leidenschaftliche, tätige<sup>15</sup> und leidende, fühlende und anschauende blutvolle Wesen, die auf Grund ihrer Gattungsmerkmale, Vernunft, Wille und im besonderen Maße Gefühl, in der Lage sind, neue, harmonische gesellschaftliche Beziehungen zu gestalten. Indem Feuerbach, wie er selbst mehrfach betont, die Basis einer „neuen Religion“, einer Religion des Menschen als sich selbst höchsten Wesens, schaffen will, muß ihm das spiritualistische Menschenbild Hegels sogar noch lebensfremder erscheinen als das entfremdete christlich-religiöse Gefühl, das Ausdruck der Entzweiung des menschlichen Gattungswesens ist. Auf diese Frage wird zurückzukommen sein, nachdem wir zunächst die erste große Hegel-Kritik Feuerbachs, seinen großen Artikel „Zur Kritik der Hegelschen Philosophie“ (erschieden in den „Halbischen Jahrbüchern“ im August 1839), in einigen Aspekten analysieren:

<sup>9</sup> Ebd. S. 223.

<sup>10</sup> Ebd. S. 225.

<sup>11</sup> Ebd. S. 224.

<sup>12</sup> Ebd.

<sup>13</sup> Ebd. S. 257.

<sup>14</sup> Zur Polemik H. Leos gegen Hegel vgl.: I. Pepperle: Junghegelianische Geschichtsphilosophie und Kunsttheorie. Berlin 1978. S. 38 ff.

<sup>15</sup> Feuerbach betont durchaus die Tätigkeit der Menschen als wichtig für die Entfaltung der Gattung und der Persönlichkeiten. Doch dieser Gedanke ist in der Geschichte des philosophischen Denkens bekanntlich schon lange vor Hegel entwickelt, der aber mit seinem Begriff der Arbeit eine konkretere Analyse der Arbeit als Selbsterzeugung der Menschheit durchführt, indem er den Erkenntnisstand der Nationalökonomie philosophisch verwertet. Feuerbachs Darstellung der Tätigkeit der Menschen ist eher literarisch und nicht wissenschaftlich-analytisch. Daher treffen auch Marx' Einschätzungen, daß Feuerbach die Rolle der gesellschaftlichen Praxis verkenne, voll zu.

Feuerbach legt hier das Schwergewicht darauf nachzuweisen, daß die Hegelsche Systemkonstruktion wesentlich eine Sache der Logik, der formellen Darstellung vermittelt der als Abstraktion vorliegenden begrifflichen Bestimmungen, sei und sich nicht an den empirisch gegebenen Realitäten der Dinge selbst orientiere. Zwar, so meint Feuerbach, sei es notwendig, daß ein Denker seine philosophischen Erkenntnisse begrifflich-systematisch darstelle, und Hegel habe es in der philosophischen Darstellung zur höchsten Kunst gebracht. Aber die Philosophie darf ihrem eigentlichen Wesen nach nicht schlechthin in den Abstraktionen verbleiben; sie muß vielmehr nach dem Ableitungsgrund der Kategorien fragen, und dieser liegt in der Realität der Natur und des Menschen.

Ausführlich beschäftigt sich Feuerbach mit der Hegelschen Kategorie des Anfangs in der „Wissenschaft der Logik“, der Kategorie des Seins, um nachzuweisen, daß dies kein wirklich inhaltlich bestimmter Begriff sei, da das natürliche Sein als die Grund-[692]lage aller Abstraktion nicht in den Blick komme. Überdies würden wir durch die „Wissenschaft der Logik“ nur im Kreise geführt: Was vorher unbestimmt – und oft nur bildhaft sprachlich verklausuliert – von Hegel als Anfang gesetzt werde, das Sein, erweise sich zugleich als Ende des Weges, den das geistige Prinzip durchläuft: als absolute Idee. Und umgekehrt stelle sich heraus, daß alle Bestimmungen der absoluten Idee schon im Sein-Begriff vorausgesetzt seien. Es wird also von Feuerbach die teleologische Methode kritisiert: Hegel habe schon die Konstruktion der absoluten Idee im Kopfe, wenn er den Anfang seines Systems scheinbar voraussetzungslos bestimmt. Hegel bewege sich daher nur im *darstellenden, systematisierenden* Denken und vergesse, daß die formalisierende Darstellung bloß Mittel zur Übermittlung erreichten Wissens sein kann, nicht aber der Prozeß der unmittelbaren Erarbeitung des Wissens und auch nicht der Beweis für dessen Inhalt. Die Darstellung oder Demonstration werde bei Hegel Selbstzweck. „Jedes System“, vermerkt Feuerbach scharfsinnig, „welches nicht als bloßes *Mittel* erkannt und angeeignet wird, *beschränkt* und verderbt den Geist, denn es setzt das mittelbare, formale Denken an die Stelle des unmittelbaren, ursprünglichen, materialen Denkens ; es tötet den Erfindungsgeist ...“<sup>16</sup>

Die Frage erhebt sich allerdings, was Feuerbach selbst nun und auch in den folgenden Arbeiten als „ursprüngliches, unmittelbares, materiales Denken“ faßt und welche methodischen Schlußfolgerungen er aus dieser Bestimmung ableitet.

Zunächst versteht er darunter in materialistischer Weise ein direktes Ausgehen von den Dingen „wie sie sind“, also von der empirisch konstatablen Beschaffenheit, ohne sich in der Voreingenommenheit einer Systemkonstruktion zu bewegen. Er kritisiert Hegel, daß dieser, anstatt die eigene Natur der empirischen Gegenstände zu erfassen, die bloße Bewegung der logischen Bestimmungen konstruiere, und zwar im Widerspruch zur sinnlichen Realität. „Die Dialektik ist kein Monolog, der Spekulation mit sich selbst, sondern ein Dialog der Spekulation und Empirie.“<sup>17</sup> So sei Hegels Philosophie im Grunde „rationelle Mystik“.

Soweit Feuerbach damit die „Konstruktion à la Hegel“ in ihrer grundsätzlichen Verkehrung dechiffriert, hat er einen wesentlichen Beitrag zur Lüftung des „Geheimnisses der spekulativen Konstruktion“ geleistet, zumindest zur Aufdeckung der im Erkenntnisprozeß selbst liegenden Wurzeln solchen Verfahrens. Es darf aber nicht übersehen werden, daß schon hier seine Beziehung zur Hegelschen Dialektik sich vorrangig negativ-kritisch und nicht wirklich „dialektisch-aufhebend“ zu gestalten beginnt. Daß Hegels Systemkonstruktion ein reiches Arbeiten über Inhalte, insbesondere gesellschaftliche Prozesse und Prozesse der Denktätigkeit, vorausging bzw. dieses inhaltliche Arbeiten mit dem konstruierenden Element seines Lebenswerkes ständig verflochten war, wird beiseite gelassen. Obwohl Feuerbach mitunter eingesteht, daß Hegels Philosophie den Höhepunkt der Reflexionen über die denkende Tätigkeit darstellt, und obwohl er durchaus auch in seiner eigenen Konzeption vom Erkennen das Fortschreiten von der Empirie und der Anschauung zur begrifflichen Arbeit fordert, weiß er nur wenig Konstruktives über die Gesetze des Denkens zu entwickeln – mit Ausnahme des nun in der Folgezeit sehr gründlich erfolgenden Ausbaus seiner Einblicke in den Verkehrsmechanismus des religiösen Denkens. Die Kompliziertheit der Denktätigkeit, die vermittelt der idealistisch-

---

<sup>16</sup> L. Feuerbach: Zur Kritik der Hegelschen Philosophie. In: L. Feuerbach: Gesammelte Werke. Bd. 9. Berlin 1982. S. 32.

<sup>17</sup> Ebd. S. 37.

dialektischen Methode Hegels schon in vielfältiger Weise untersucht und kategorial dargestellt wurde, so unter anderem das Aufsteigen vom Abstrakten zum Konkreten, und erst recht die noch weit vielschichtigere Problematik einer materialistisch-dialektischen Methode, welche die Einsicht in die Gesetze des Erkennens mit der Beachtung der Beziehung des Erkennens zu seinen gesellschaftlichen Bedingungen und zur Entwicklung der zu erfassenden Gegenstände selbst ver-[693]binden muß (eben die von Marx entwickelte Methode!), kann von Feuerbachs vereinfachendem Ansatz her gar nicht thematisiert werden. So verkennt Feuerbach auch, daß der Forschungsprozeß der Philosophie (nicht nur der Darstellungsprozeß) ebenfalls ein kompliziertes begriffliches Reflexionsverhältnis darstellt, etwa im Prozeß des Aufsteigens vom Abstrakten zum Konkreten.

Dieses „eigenartige“ Phänomen, daß der ehemalige Hegel-Verehrer Feuerbach zu seinem radikalsten Kritiker in einem allerdings abstrakten Sinne wird,<sup>18</sup> ohne den Problemgehalt der Hegelschen Philosophie wirklich aufarbeiten zu können, ist in unserer Literatur zwar oft konstatiert worden, müßte m. E. jedoch noch gründlicher untersucht werden. Ich möchte hier nur auf zwei Motive seines Philosophierens kurz hinweisen, die Feuerbachs nunmehrige Haltung zu Hegel verständlicher erscheinen lassen:

Erstens: Feuerbachs Philosophie-Verständnis wandelt sich im Unterschied zur tradierten Schulphilosophie (auch in bezug auf bestimmte auffällige Züge der Hegelschen Philosophie) vollkommen. Feuerbach will eine neue, blutvolle, den *ganzen Menschen* begreifende Philosophie, eine genetisch-kritische Philosophie, die Natur und Mensch in ihrem Verständnis wieder zusammenschließt und den Bruch mit der Anschauung, wie er in der neueren Philosophie seit Spinoza üblich ist, wieder aufhebt. Daher rührt die starke Betonung dessen, daß der Mensch ein „universales Wesen“ in seiner Natürlichkeit und in seinen Gattungsbeziehungen sei, „denn der Mensch hat das Universum zum Gegenstand seines Erkenntnistriebes; aber nur ein *kosmopolitisches* Wesen kann den Kosmos zu seinem Gegenstand haben ... Die Philosophie ist die Wissenschaft der Wirklichkeit in ihrer Wahrheit und Totalität, aber der Inbegriff der Wirklichkeit ist die *Natur* (Natur im universellsten Sinne des Wortes).“<sup>19</sup>

Indem er die Philosophie als eine universelle Selbsterkenntnis des Menschen, als Anthropologie, konzipiert, bringt er das in der Vormärzzeit auch von vielen Junghegelianern empfundene Bedürfnis nach einer neuen Weise und einer neuen Funktion des Philosophierens angesichts der veränderungswürdigen gesellschaftlichen Zustände zum Ausdruck, ist aber – neben Marx und Engels – der einzige, der sich wirklich ernsthaft aus der Hegelschule, ihrem idealistischen Fundament, lösen kann. Der Schritt zum Materialismus, der, wie Engels vermerkt, übrigens nur die letzte Konsequenz aus der widerspruchsvollen Entwicklung des Junghegelianismus war,<sup>20</sup> erfolgt durch die verhältnismäßig unvermittelte, die konkretere und universelle geschichtliche und gesellschaftliche Analyse aussparende Setzung eines neuen Menschenbildes, des Menschen als nicht nur denkenden, sondern auch fühlenden, leidenden etc. Wesens, vor allem aber als eines Gattungswesens, eines Gesellschaftswesens. Bekanntlich wird diese Gesellschaftlichkeit des Menschen durch ahistorisch fixierte Gattungsmerkmale (Verstand – Wille – Gefühl) bestimmt, welche Feuerbach der Methode nach aus der Analyse des anthropologischen Gehalts der christlichen Religion ableitet der F[euerebach]sche [694] ‚Mensch‘ ist von Gott abgeleitet“, schreibt der junge Engels (unter Bezugnahme auf die Kritik Stirners an Feuerbach) an Marx, „F[euerebach] ist von Gott auf den ‚Menschen‘ gekommen, und so ist ‚der Mensch‘ allerdings noch mit einem theologischen Heiligenschein der Abstraktion bekränzt.“<sup>21</sup> Und viel

---

<sup>18</sup> Feuerbach hat rückblickend in einem von W. Schuffenhauer auf 1848 als Entstehungszeit datierten Brieffragment darauf hingewiesen, daß ein „Anti-Hegel“ eigentlich schon sehr früh in ihm gesteckt habe, wenn er auch den klassischen deutschen Philosophen viel verdanke. (W. Schuffenhauer: „Verhältnis zu Hegel“ – ein Nachlaßfragment von Ludwig Feuerbach. In: DZfPh. Heft 4/1982. S. 509 ff.) Der junge Karl Marx ist übrigens in seinen Arbeiten an der Doktordissertation schon weit abgewogener an die Hegelsche Philosophie herangegangen, indem er Hegel ebenfalls unorthodox, aber doch produktiv-aufbewahrend studierte. (Siehe dazu: M. Thom: Einige Aspekte des kritisch-produktiven Verhältnisses von Karl Marx zur Philosophie Hegels – dargestellt am Zeitraum 1837-1841. In: Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig. Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe. Heft 6/1982)

<sup>19</sup> L. Feuerbach: Zur Kritik der Hegelschen Philosophie. A. a. O. S. 61.

<sup>20</sup> F. Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. A. a. O. S. 272.

<sup>21</sup> Engels an Marx. 19. November 1844. In: K. Marx/F. Engels: Gesamtausgabe (MEGA). III. Abt. Bd. 1. Berlin 1975 S. 252 f. [MEW Bd. 27, S. 12]

genauer noch äußert sich viele Jahre später Marx im „Kapital“, indem er die Forderung erhebt, die „Bildungsgeschichte der produktiven Organe des Gesellschaftsmenschen“ zu erarbeiten: „Selbst alle Religionsgeschichte, die von dieser materiellen Basis abstrahiert, ist – unkritisch. Es ist in der Tat viel leichter, durch Analyse den irdischen Kern der 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.“<sup>22</sup> Und weiter verweist Marx auf die Mängel des abstrakt naturwissenschaftlichen Materialismus, der abstrakte und ideologische (verkehrte) Vorstellungen entwickelt, da ihm diese umfassend materialistische Methode, welche die geschichtliche Produktion der Menschen begreift, fehlt. Feuerbach hat in der Tat nur die Möglichkeit, eine materialistische Fundierung seines Menschenbildes auf naturwissenschaftlichem Wege, genauer: auf *naturphilosophischem* Wege, zu gewinnen. Dabei geht er den Schritt zum Materialismus nicht aus „rein gnoseologischen“, den alten Sensualismus restaurierenden Motiven, auch nicht vorrangig unter dem Eindruck des naturwissenschaftlichen Erkenntnisstandes seiner Zeit (obwohl er diesen sich anzueignen bemüht ist), Feuerbach versteht die von ihm angestrebte Erneuerung der Philosophie durchaus als ein *politisches* Anliegen, auch wenn er – etwa im Vergleich zu den Junghegelianern, Bauer, Ruge und anderen – in seiner Publizistik sich zu den politischen Tagesfragen weit weniger konkret äußert. Aber seine Absicht ist es, eine von seinem Standpunkt aus grundsätzliche Reformation zu erreichen: die Rückkehr des Menschen zu seinem wahren Gattungswesen, indem er alle Formen der Selbstentfremdung, in erster Linie aber und als ersten Schritt die religiösen, überwindet. Feuerbach ist auch in diesem Sinne der „umgekehrte Schelling“<sup>23</sup>, weil er wie Schelling nicht primär die Naturwissenschaften zum Ausgangspunkt einer Neubegründung der Philosophie nimmt, sondern in erster Linie *den Menschen* thematisiert und von ihm her die Beziehung zum Problem der Natur findet. Dies führt wie bei Schelling zu einer gewissen romantisierenden Haltung zur Natur, allerdings mit umgekehrten weltanschaulichen Vorzeichen. Der Mensch als „selbst Natur“ wird mit einem Heiligenschein des „höchsten Wesens“ bekränzt und enthusiastisch gefeiert. Da er selbst Natur ist, schaut er in der Natur sein eignes Wesen. Der Widerschein dieses Menschenbildes zeigt sich in der Naturbewertung selbst.<sup>24</sup> Feuerbach ist – wie auch der frühe Schelling – „Naturenthusiast“<sup>25</sup>.

Dieses Ringen um eine neue Art Philosophie, eine neue Art Humanismus, der die Ganzheitlichkeit des Menschen (Natur und Gattung) zum Gegenstand haben will, macht Feuerbachs Philosophie für Karl Marx zeitweilig so anziehend.<sup>26</sup> Daß der [695] „Feuerbachkult“ der Jahre 1843/44 nicht bedeutet, daß Feuerbachs Denkinhalte und Methode für Marx einfach übernehmbar waren, wird noch zu zeigen sein. Zunächst geht es um Feuerbachs Umwertung der Hegelschen Philosophie von diesem neugewonnenen Verständnis der Philosophie als Anthropologie und neuen Humanismus aus: Wir deuteten schon an, daß unter diesen Motiven des Feuerbachschen, Philosophierens Hegels panlogistische Vorgehensweise erscheinen mußte wie „ein Tier auf *dürerer Beide*, von einem *bösen* Geist im *Kreis* herumgeführt, und ringsumher liegt *schöne, grüne Weide*“<sup>27</sup>. Jedoch verkennt Feuerbach über der spekulativen Form und dem Spiritualismus des Hegelschen Menschenbildes, das er ausschließlich unter dem Aspekt der objektiv-idealistischen Systemkonstruktion wertet, den großen Realismus, mit dem Hegel die geschichtlichen Daseinsweisen und Tätigkeiten der Menschen analysiert.

<sup>22</sup> K. Marx: Das Kapital. 1. Bd. In: K. Marx/F. Engels: Werke. Bd. 23. Berlin 1962. S. 393.

<sup>23</sup> Vgl.: Marx an L. Feuerbach. 3. Oktober 1843. In: K. Marx/F. Engels: Gesamtausgabe (MEGA). III. Abt. Bd. 1. S. 59. [MEW Bd. 27, S. 420]

<sup>24</sup> Das zeigt sich in gesteigerter Weise in der Art, wie Feuerbach in dem Werk „Das Wesen der Religion“ die Naturreligionen interpretiert. Darüber äußert sich Engels gegenüber Marx sehr sarkastisch: Feuerbach verwechsle das religiöse, vorgestellte Phantom Natur mit der wirklichen Natur. (Vgl.: Engels an Marx. 19. August 1846. In: K. Marx/F. Engels: Werke. Bd. 27. Berlin 1963. S. 33; vgl.: Engels an Marx. 18. September 1846. A. a. O. S. 47 f.)

<sup>25</sup> Vgl.: Marx an A. Ruge. 13. März 1843. In: K. Marx/F. Engels: Gesamtausgabe (MEGA). III. Abt. Bd. 1. S. 45. [MEW Bd. 27, S. 417]

<sup>26</sup> Das wird besonders deutlich, nachdem Marx Feuerbachs „Grundsätze der Philosophie [695] der Zukunft“ gelesen hatte – 1844 in den ökonomisch-philosophischen Manuskripten. Jedoch entwickelt Marx auch hier seinen eignen Begriff von Humanismus, indem er die weltgeschichtlichen Potenzen des Arbeitsbegriffes aufzuzeigen beginnt (durch einsetzende ökonomische Analyse) und in der Arbeiterklasse das revolutionäre Subjekt der neuen Zeit begründet.

<sup>27</sup> L. Feuerbach: Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie. In: L. Feuerbach: Gesammelte Werke. Bd. 9. S. 259.

Ein zweites, sicher ganz wesentliches Motiv im Herangehen an Hegels Philosophie finden wir in der aufklärerischen<sup>28</sup>, religionskritischen Intention, auf die Feuerbach die politische Funktion der Philosophie wesentlich reduziert. Die Arbeiten an dem Hauptwerk „Das Wesen des Christentums“ bilden eine wichtige Etappe in der Radikalisierung der Hegel-Kritik. Im weiteren Durchdenken des religiösen Entfremdungsmechanismus kommt Feuerbach selbst zu der Überzeugung, daß der Ausgangspunkt der neuen Philosophie ein materialistischer und das genaue Gegenteil zur Hegelschen Systemkonstruktion sein müsse, da diese strukturgleich mit der Theologie sei. Diese materialistische Konsequenz einer „Kritik des Himmels“ als Zurückführung der Religion auf anthropologische Inhalte, also auf die „Kritik der Erde“, wird Feuerbach offensichtlich erst nach der Eistaufgabe des „Wesens des Christentums“ bewußt.<sup>29</sup>

Damit verändert und erweitert sich im Unterschied zu dem Werk „Über Philosophie und Christentum ...“ und in Fortführung des Artikels „Zur Kritik der Hegelschen Philosophie“ der Gegenstand der Hegel-Kritik. Nicht mehr nur wesentlich die Inadäquatheit der Religionsphilosophie mit der realen christlichen Religion wird kritisiert bzw. der Ausgangspunkt der Hegelschen Philosophie – es wird vielmehr die Konstruktion des philosophischen Gesamtsystems als Analogon zur theologischen Spekulation behauptet. Freilich wird Feuerbach nunmehr weder dem in der Religionsphilosophie wirksamen historischen Sinn gerecht noch dem realen enzyklopädischen Gehalt des Hegelschen Gesamtsystems.

In den 1842 erarbeiteten und im März 1843 von Marx gelesenen und bewerteten „Vorläufigen Thesen zur Reformation der Philosophie“ wird nun von Feuerbach immer wieder behauptet, daß Hegels Philosophie nichts anderes sei als „spekulative Theologie“, nämlich eine Verkehrung der Abhängigkeitsbeziehung zwischen Natur (Mensch) und „Geist“, zwischen Subjekt und Prädikat. So wie in der Theologie das Prädikat, die vom Menschen (dem natürlichen Subjekt) produzierten Vorstellungen von Gott, als Subjekt gesetzt werde, indem der Mensch nicht als Schöpfer der Gottesidee erkannt, sondern Gott als Schöpfer des Menschen gedacht werde, so werde in der He-[696]gelschen Philosophie der Geist (das Prädikat der hochorganisierten Natur, des Menschen) als abstraktes Subjekt gesetzt und die Natur und der Mensch erscheinen nur als Prädikate, als Materialisierungsprodukte, als „Vergegenständlichung“ des Geistes. Hegels Philosophie enthalte einen idealistischen Dreischritt: Für Hegel ist der abstrakt-spekulativ gesetzte Geist („die Substanz als Idee“) das Unendliche und Erste; diese erfährt ihre Negation, indem sie ins Endliche, Reale, Sinnliche, Wirkliche übergeht, was aber damit als Entfremdung der Idee von sich selbst disqualifiziert wird. Und es erfolgt in einem dritten Schritt die Negation der Negation, die Wiederherstellung des geistigen Prinzips in der Phase des Selbstbewußtseins. Es sei, so Feuerbach, eine Philosophie, welche die Theologie bejahe, nachdem sie dieselbe verneint habe. Es sei eine Philosophie des Widerspruchs.<sup>30</sup>

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

---

<sup>28</sup> Damit bezeichne ich hier nur seine Überbewertung der geistigen Auseinandersetzungen, speziell seine Bestimmung der atheistischen Aufklärung als allererste Aufgabe – nicht etwa ein Zurück zur Aufklärung des 18. Jahrhunderts.

<sup>29</sup> Siehe dazu: C. Ascheri: Feuerbachs Bruch mit der Spekulation. Frankfurt a. M. 1969. Ascheri beruft sich auf ein Fragment, welches Feuerbach nach der ersten Auflage der Arbeit „Wesen des Christentums“ verfaßte, und auf den Vergleich der Vorworte der 1. und 2. Auflage.

<sup>30</sup> Vgl.: L. Feuerbach: Zur Beurteilung der Schrift „Das Wesen des Christentums“. In: L. Feuerbach: Gesammelte Werke. Bd. 9, S. 237.

selbst und in seiner Beziehung zur ihn umgebenden Objektivität. Aber da Feuerbach „den Menschen“ in seiner ahistorisch aufgefaßten Gattungsbeschaffenheit in idealtypischer Manier zum Maßstab nimmt, um den Entfremdungsmechanismus darzustellen, bleibt er, unter diesem Aspekt gesehen, selbst in der an Hegel kritisierten Manier der Negation der Negation befangen: Die Negation der Negation in der Feuerbachschen Darstellung der Entfremdungsvorgänge erscheint als „Verlust“ des Menschen und als „Wiedergewinnung“ des Menschen und als Rückkehr zum „eigentlichen“ Gattungswesen. Die Denkbewegung wird so im Grunde tautologisch, wie in der Hegelschen Systemkonstruktion. Allerdings besteht ein wichtiger Unterschied bei der Fassung dieser Vorgänge im Vergleich zu Hegel darin, daß letzterer innerhalb der Negation der Negation „den abstrakten, logischen, spekulativen Ausdruck für die Bewegung der Geschichte gefunden“<sup>31</sup> hat (das Prinzip der Selbsterzeugung durch Arbeit), während Feuerbach in der Hegelschen Triade nur einen Widerspruch der Philosophie mit sich selbst konstatiert und in seiner eigenen Konzeption der menschlichen Selbstentfremdung auf Grund des Nichtbegreifens des revolutionären Charakters der gesellschaftlichen Praxis den Selbsterzeugungsvorgang der Menschheit nicht darzustellen vermag. Daher fällt er im Ringen um die Darstellung der Gesellschaftlichkeit der Menschen auch notwendig hinter Hegel, in eine moralisierende Geschichtsauffassung zurück.

Sowohl diese Einsichten in den Mechanismus der Entfremdung als auch die damit verbundene Selbstverständigung, daß Philosophie Anthropologie zu sein habe, liegen dem Begriff der „spekulativen Philosophie“, wie er in den „Vorläufigen Thesen“ verwendet wird, zugrunde: Spekulative Philosophie ist für Feuerbach jede Philosophie, welche in ihrem Systemaufbau durch Bewußtlosigkeit über das eigentlich *anthropologische* Fundament des Philosophierens gekennzeichnet ist, welche ein transzendentes, [697] dem Menschen jenseitiges Prinzip zum Ausgangspunkt nimmt. Daher sind weder Gott noch „die Natur“ Ausgangspunkte der neuen Philosophie, sondern: „Die neue Philosophie macht den Menschen mit *Einschluß der Natur*, als der Basis des Menschen, zum *alleinigen, universalen und höchsten Gegenstand* der Philosophie.“<sup>32</sup> Idealismus-Kritik und Kritik eines metaphysisch-ontologischen Aufbaus der Philosophie bilden bei Feuerbach eine Einheit: Er sieht überall dort eine idealistische Verkehrung, wo ein transzendenter Ausgangspunkt gewählt wird. Daher differenziert er auch nicht *grundsätzlich* zwischen dem spinozistischen System, welches die materiell verstandene Substanz voraussetzt, und den idealistischen Systemen. Er skizziert vielmehr folgende Entwicklungslinie: „Spinoza ist der Urheber der spekulativen Philosophie, Schelling ihr Wiederhersteller, Hegel ihr Vollender.“<sup>33</sup> Feuerbach, dem Spinozas Pantheismus früher ein wichtiger Zugang zum Atheismus und Materialismus war, setzt jetzt vom Gesichtspunkt der Anthropologie neue Akzente und vereinfacht die Typisierung philosophischer Systeme. Diesem allgemeinen, für ihn wesentlichen Gesichtspunkt ordnet er die von ihm durchaus erkannte Differenziertheit der Systeme unter.<sup>34</sup>

Diese Seite der Kritik der neueren Philosophie durch Feuerbach sowie sein Ringen um eine philosophische Anthropologie darf man aber durchaus nicht abstrakt und negativ bewerten. Wir finden hier Aspekte eines Problemverständnisses vor, an das Marx anknüpfen konnte: In der Tat ist die Durchführung eines konsequenten Materialismus – das „erahnt“ hier Feuerbach – wesentlich an den Grad der Wissenschaftlichkeit der Subjekt-Objekt-Analyse, nämlich der Erarbeitung einer Konzeption vom Aneignungs- und Tätigkeitsprozeß der Menschheit, geknüpft, denn erst indem die Menschen begreifen, wie, unter welchen Bedingungen und vermittelt welcher konkreter Tätigkeiten sie die Welt aneignen, vermögen sie ihr Weltbild zu begründen, es historisch zu sehen, es, wenn nötig, zu korrigieren etc. Diese Feuerbachschen Überlegungen haben wichtige systematisierende und methodologische Bedeutung, denn sie verweisen auf den Begründungszusammenhang innerhalb einer

<sup>31</sup> K. Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: K. Marx/F. Engels: Gesamtausgabe (MEGA). I. Abt. Bd. 2. Berlin 1982. S. 401. [MEW Bd. 40, S. 570]

<sup>32</sup> L. Feuerbach: Grundsätze der Philosophie der Zukunft. In: L. Feuerbach: Gesammelte Werke. Bd. 9. S. 337.

<sup>33</sup> L. Feuerbach: Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie. A. a. O. S. 243.

<sup>34</sup> Eine genauere Differenzierung, aber bei Beibehaltung der übergreifenden Charakteristik dieser Linie, findet sich in: L. Feuerbach: Grundsätze der Philosophie der Zukunft. A. a. O. S. 285 f. Feuerbach charakterisiert hier Spinoza als theologischen Materialisten.



Philosophie, welche wissenschaftliches Selbstbewußtsein der Menschen über sich selbst und ihre Welt sein will.

Aber freilich konnte Karl Marx nur die allgemeine Problemstellung Feuerbachs als anregend und durchdenkenswert für seine eigene Theorieentwicklung nutzen – und das vor allem deshalb, weil er selbst schon seit seiner Studienzeit und seit 1842 auf Grund seiner politischen Erfahrungen und Interessiertheit um ein Verständnis des Verhältnisses von Philosophie und gesellschaftlicher Wirklichkeit rang, wonach Philosophie wissenschaftliches Selbstbewußtsein der progressiven Kräfte der Zeit und geistige Waffe zur Veränderung der Welt zu sein habe. Inhaltlich und methodisch aber unterscheidet sich Feuerbachs naturphilosophisch begründete und dem Geschichtsidealismus verhaftete Anthropologie wesentlich von dem von Marx eingeschlagenen Weg zur Ausarbeitung eines dialektischen und historischen Materialismus. Dies zeigt sich schon in der ersten und für die materialistische Wegerichtung ganz entscheidenden weltanschaulichen Umbruchphase von Marx, obwohl es *die* Phase ist, in der der „Feuerbachkult“ einsetzt. Wenn Feuerbach in den folgenden zwei Jahren von Marx überschwenglich als „Begründer der neuen Philosophie“ bewertet wird, so ist er sich doch wesentlicher inhaltlicher und methodischer Differenzen von vornherein bewußt gewesen. Bei der konkreten Untersuchung der Beziehung von Marx zu Feuerbachs Philosophie müssen verschiedene Ebenen unterschieden werden: die allgemeine „epoche-[698]machende“ Wirkung Feuerbachs in der geistigen Situation im Vormärz; der „Feuerbachkult“ - als zeitweilige, überschwengliche Wertung Feuerbachs durch Marx und Engels – nicht, weil sie Feuerbachianer im mehr oder weniger orthodoxen Sinne waren, sondern weil sie die Neuartigkeit ihrer eigenen Denkansätze noch nicht selbstbewußt reflektierten und auch weil sie in Feuerbachs Problemstellungen und in seiner reformatorischen Kritik-Methode ihrer eigenen Fragestellung entgegenkommende Überlegungen sahen; schließlich muß geprüft werden, inwieweit Feuerbachs theoretische und methodische Positionen tatsächlich auf die Entwicklung einer letztlich ideologisch und inhaltlich andersartigen Theorie übertragbar waren.

## II

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

alten Staaten auch den Untergang der bisherigen Religionen bewirkte.<sup>35</sup> Er verweist damit auf das Prinzip eines Primats des materiellen und politischen Lebens des Volkes gegenüber den geistigen Formen, ohne freilich daraus schon übergreifende weltanschauliche Konsequenzen ziehen zu können. Für unser Thema ist besonders wesentlich, daß Marx bereits 1842 Ansätze zu einer materialistischen „Subjekt-Prädikat-Korrektur“ hinsichtlich der Frage nach dem Verhältnis von Ständewesen, Ständeinteressen und Staat entwickelt. Er zeigt in vielfältiger [699] Argumentation in seinen Artikeln, wie das Ständeinteresse (so zum Beispiel das Interesse des „Standes des Handels und des Gewerbes“) das Staatsbürgerbewußtsein (das „citoyen“-Bewußtsein) determiniert.<sup>36</sup> Obwohl er damit noch keine grundsätzliche Kritik des Geschichtsidealismus verbindet, führt aber dieses Problembewußtsein zum Bewußtwerden des Konflikts zwischen der noch idealistisch-methodischen Manier, ideale Ideen von Staat, Freiheit etc. als Maßstab der realen preußischen Politik anzulegen, um deren reaktionären Charakter ins helle Licht zu rücken.

Wesentlich ist, daß diese Problemstellung, welche materialistische Methode zumindest vorbereitet, sich an den Fragen der Politik bzw. der gesellschaftlichen Sphären in ihrem Verhältnis zueinander entzündet – nicht aber nur auf der abstrakten Ebene einer Bewußtsein-Sein-Verkehrung, wie wir dies bei Feuerbach durch die Verabsolutierung des Religionsproblems vorfanden, und wie sie auch dessen Hegel-Kritik motiviert. Marx hat später in seinem Vorwort zu dem Werk „Zur Kritik der Politischen Ökonomie“ sehr genau die Umstände charakterisiert, welche seinen Übergang zu einer materialistischen Position anhand des Hegelschen Staatsrechts veranlagten – übrigens ohne Feuerbach auch nur zu erwähnen.<sup>37</sup> Feuerbachs „Vorläufige Thesen“, waren sicher auch nicht der *auslösende* Faktor für Marx' erste große Hegel-Kritik, wohl aber haben sie als „Katalysator“ und als Bestätigung eigener Denkerfahrungen einen großen anregenden Wert für Marx gehabt. Von daher ist auch völlig verständlich, daß Marx die Feuerbachsche Terminologie der Subjekt-Prädikat-Verkehrung zumindest in den ersten Passagen seiner Kritik von 1843 sehr häufig verwendet. Aber da er sie auf einen ganz anderen Gegenstand bezog, stehen hinter den Kategorien Subjekt und Prädikat und hinter ihrem In-Beziehung-Setzen doch andere Inhalte. So versteht Marx unter dem Subjekt keineswegs das von Feuerbach in seinem „Wesen des Christentums“ ahistorisch definierte Gattungswesen Mensch, charakterisiert durch „Verstand, Wille und Gefühl“; es sind vielmehr die geschichtlich handelnden und sich dabei in ihren Interessen und gesellschaftlichen Beziehungen modifizierenden Subjekte – und hinter dem Begriff Prädikat verbergen sich die vielfältigen geschichtlichen Resultate dieser menschlichen Handlungen, Staat, Recht etc. –, keineswegs vorrangig nur Bewußtseinsformen schlechthin.

Marx kritisiert auch Hegel nicht, wie Feuerbach, wesentlich nur anhand der allgemeinen Systemkonstruktion (obwohl er, wie wir sehen werden, gerade eine konkretisierte Systemkritik erreicht); er stellt die Grundfrage der Philosophie nicht auf einer solch abstrakten Ebene wie Feuerbach („Sein“ – „Bewußtsein“, Natur – „Geist“ etc.), sondern anhand eines konkretisierten Gegenstandsbereiches und zugleich mit Blick auf die Totalität gesellschaftlicher Sphären, der es sowohl *erlaubt* als auch *erfordert*, den Materialismus in einer neuen Qualität zu erarbeiten. Ein so neuartiger Gegenstand beim Übergang zum Materialismus erfordert logischerweise auch seine spezifischen Untersuchungsmethoden; dazu reichte die Feuerbachsche abstrakte Kritik-Methode nicht aus. Sie war für Marx weder ein Rezept noch ein „Experimentierfeld“ für die Bewältigung des Hegelschen Geschichts- und *Gesellschaftsidealismus*. Daß allerdings Feuerbachs Idealismus-Kritik, die Entlarvung der „Konstruktion à la Hegel“ als Verkehrung von „Subjekt“ und „Prädikat“ für Marx eine wesentliche *Anregung* und [700] ihm zugleich *Bestätigung* eigener kritischer Überlegungen waren, steht außer Zweifel.

<sup>35</sup> Vgl.: K. Marx: Der leitende Artikel in Nr. 179 der „Kölnischen Zeitung“. In: K. Marx/F. Engels: Gesamtausgabe (MEGA). I. Abt. Bd. 1. Berlin 1975. S. 177. [MEW Bd. 1, S. 91]

<sup>36</sup> Vgl.: K. Marx: Debatten über Preßfreiheit. In: K. Marx/F. Engels: Gesamtausgabe (MEGA). I. Abt. Bd. 1. S. 157, 159 ff. Besonders bedeutsam ist auch die Erkenntnis im Artikel über die Moselbauern, daß die Gesetzmäßigkeiten jeder Sphäre der Gesellschaft mit der gleichen Akribie erforscht werden können, wie die Naturgesetze. (Vgl.: K. Marx: Rechtfertigung des Korrespondenten von der Mosel. In: K. Marx/F. Engels: Gesamtausgabe [MEGA]. I. Abt. Bd. 1. S. 301) Feuerbachs „Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie“ bestätigen und befördern ihn im Nachdenken in diese Richtung einer grundlegenden Idealismus-Kritik.

<sup>37</sup> Vgl.: K. Marx: Zur Kritik der Politischen Ökonomie. In: K. Marx/F. Engels: Werke. Bd. 13. Berlin 1961. S. 7 f.

Wie Feuerbach betont auch Marx gegenüber Hegel, daß die empirisch gegebene Wirklichkeit Ausgangspunkt und ständiges Orientierungs- und Untersuchungsfeld der Philosophie sein müsse. Aber Marx' Verständnis der Wirklichkeit ist mit dem von Feuerbach nicht identisch, denn es geht ihm um das Begreifen der konkreten, gesellschaftlichen Wirklichkeit seiner Zeit unter dem Aspekt der Beziehung von „bürgerlicher Gesellschaft“ (der „Basis“ der damals modernen Gesellschaft, in der Privateigentum, Gewerbe, Geldwesen, aber auch noch Ständegliederung und entsprechende Privilegien herrschen) einerseits und Staat, Recht, ideologischem Bewußtsein andererseits. Von dieser politischen Interessiertheit her wählt er einen Gegenstand der Hegel-Kritik, der es ermöglicht, die ihn bewegenden Fragestellungen konkret weiter zu untersuchen: die Hegelsche Staats- und Rechtsauffassung.

Ein grundlegendes Problem für die Kritik der Hegelschen Staats- und Rechtsauffassung war Marx die Frage, wie die realen gesellschaftlichen Prozesse der modernen Zeit in Hegels Philosophie in idealistischer Weise reflektiert werden und *weshalb* sie derart idealistisch verkehrt reflektiert werden. (*Daß* hier eine Verkehrung vorliegt, wird in dem uns überlieferten Manuskriptfragment von Beginn an konstatiert.) So beachtet er vor allem den Grad der Problematisierung der Heterogenität der Interessensphären in der bürgerlichen Gesellschaft, wie er bei Hegel zum Ausdruck kommt, und er erklärt den Hegelschen Staatsfetischismus nicht nur aus der objektiv-idealistischen, begriffslogischen Konstruktion, sondern auch (und zwar im zunehmenden Maße mit fortschreitendem Arbeitsprozeß) aus der ideologischen Absicht, den Staat als Allgemeines, Harmonisierendes über die Sphäre der „bürgerlichen Gesellschaft“ als des „Kampfplatzes aller gegen alle“ zu stellen. Marx erkennt dabei, daß sich in der subjektiven Darstellung Hegels ein allgemeines Problem bürgerlicher Politik und Ideologiebildung, abhängig von den Prozessen in der bürgerlichen Gesellschaft (später: der ökonomischen Basis), reflektiert: das objektive antinomische Verhältnis von Bourgeois-Dasein der Menschen der bürgerlichen Gesellschaft einerseits und Citoyen-Dasein in der Staats- und Rechtssphäre andererseits. Es geht um die Entschlüsselung einer komplizierten Wesen-Schein-Beziehung, die von Feuerbach in dieser Konkretheit überhaupt nicht thematisiert wird, auch dort nicht, wo er das Entfremdungsproblem in der Staatsfrage gelegentlich aufwirft.<sup>38</sup>

Schon 1843 erfaßt Marx, daß die von Hegel vertretene und mit idealisierenden Zügen ausgestattete Staatsform der konstitutionellen Monarchie ein Ausdruck einer gewissen „realistischen“ Sicht der gesellschaftlichen Widersprüche ist. Marx tadelt Hegel nicht deshalb, weil dieser die Interessenheterogenität der bürgerlichen Gesellschaft – und in diesem Zusammenhang übrigens auch den illusorischen Charakter des bürgerlich-republikanischen „Reiches der Vernunft“ – kritisch beschreibt, sondern deshalb, weil er diese Entwicklungen selbst nur durch die Brille des bürgerlichen Ideologen zu sehen vermag, der *das Volk schlechthin* mit den vielen verstrittenen Einzelnen gleichsetzt und der deshalb eine neue Illusion kultiviert: die Illusion von der konstitutionellen Monarchie als harmonisierender Staatsform. Marx weist bekanntlich im Detail nach, wie Hegel sich selbst eben auf Grund dieses Widerspruchs von realistischer Sicht und reformistisch glättendem Bemühen selbst in logische Widersprüche ver-[701]strickt, ja wie es zu einem ideologischen Gebrauch und damit zur Verballhornung dialektischer Kategorien kommt.<sup>39</sup> Im Unterschied zu Feuerbach, der zwar die „Ambivalenz“ und Widersprüchlichkeit der Hegelschen Philosophie ebenfalls oftmals betont, sie aber durch seine einseitige Beachtung des Aspekts der Subjekt-Prädikat-Verkehrung nicht wirklich nachweist, erschöpft sich die Marxsche kritische Analyse nicht darin zu zeigen, wie aus der abstrakten Staatsidee auf abenteuerlich-spekulative Weise zu den besonderen Sphären der bürgerlichen Gesellschaft vorgedrungen wird, indem die Staatsidee sich angeblich diesen Sphären „mitteilt“ und ihnen ihre innere Gliederung und ihren Zweck gibt. Marx zeigt gleichzeitig, daß innerhalb dieser spekulativen

---

<sup>38</sup> Feuerbach, der freilich Hegels konstitutionelle Monarchie ablehnt und auch die idealistische Ableitungsmanier „sozialer Qualitäten“ der Menschen, bleibt selbst wesentlich im Staatsfetischismus verhaftet, wenn er den Staat als die „realisierte, ausgebildete, explizierte Totalität des menschlichen Wesens“ bestimmt, die Stände als Verwirklichung der wesentlichen Qualitäten und Tätigkeiten des Menschen und „das Staatsoberhaupt als Repräsentanten des universalen Menschen“. Dies ist die einzige Passage in den „Vorläufigen Thesen“, an der vom Staat die Rede ist. (L. Feuerbach: Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie. A. a. O. S. 262 f.)

<sup>39</sup> Siehe dazu: M. Thom: Marx und Hegel. In: Leipziger Universitätsreden. Neue Folge. Heft 61. S. 19 f.

Konstruktion Widersprüche konstatiert werden, die ihren realen Grund in den gesellschaftlichen Widersprüchen der Zeit finden.<sup>40</sup>

Darüber hinaus entlarvt Marx nicht nur den realen Grund der Widersprüche innerhalb der idealistischen Konstruktion; er dechiffriert *die Konstruktion selbst* als Ausdruck der bürgerlichen Entwicklung, als Ausdruck des ständig reproduzierten Citoyen-Bewußtseins. Er zeigt, daß Hegel, indem er den bürgerlichen Staat „vergöttlicht“, nur die reale Abstraktheit des bürgerlichen Staatswesens widerspiegelt, daß er den Schein für das Wesen nimmt, aber dabei doch die Erscheinungsform des modernen Staats erfaßt.<sup>41</sup>

Dies soll hier nur anhand der Analyse des § 303 des Hegelschen Staatsrechts verdeutlicht werden, die bekanntlich in einem zweimaligen Ansatz, unterbrochen durch intensive historische Studien in den Monaten Juli/August 1843, von Marx durchgeführt wird.<sup>42</sup> Im § 303 schreibt Hegel den verschiedenen Ständen eine unterschiedliche Bedeutung für das Staatswesen zu. Während der allgemeine, „näher dem Dienst der Regierung sich widmende Stand“ (Beamte, staatlich angestellte Lehrer etc.) das Allgemeine (den Staatsdienst) von vornherein zum Zweck seiner wesentlichen Tätigkeit habe, komme der „Privatstand“ (Gewerbetreibende, Kaufleute etc.) in Gestalt des ständischen Elements der gesetzgebenden Gewalt (im konstitutionellen Element) auch zu politischer Bedeutung und Wirksamkeit. Um zu begründen, weshalb der Privatstand dieses „Anknüpfen ans Allgemeine“, dieses Teilhaben an der Staatsidee zu verwirklichen vermag, trotz seiner heterogenen Interessen, verweist Hegel auf die „qualitative“ Bestimmtheit des Privatstandes der bürgerlichen Gesellschaft: Man dürfe die Menschen keineswegs als Atome (ohne soziale Qualitäten) betrachten, sondern als durch *besondere Bedürfnisse auf Grund der Vermittlerrolle der Arbeit* charakterisiert. Das System der besonderen Bedürfnisse bietet also nach Hegels Auffassung durch seine besonderen, wesenseigenen Qualitäten die Möglichkeit, daß trotz Interessenfeindlichkeit in der Privatsphäre auch ein allgemeines Interesse an der Staatsidee er-[702]zeugt wird. Wörtlich: Der Privatstand „kann nun dabei weder als bloß ungeschiedene Masse noch als eine in ihre Atome aufgelöste Menge erscheinen, sondern als das, *was er bereits* ist, nämlich unterschieden in den auf das substantielle Verhältnis und in den auf die besonderen Bedürfnisse und die sie vermittelnde Arbeit sich gründenden Stand ... nur so knüpft sich in dieser Rücksicht das im Staate wirkliche *Besondere* an das Allgemeine an.“<sup>43</sup>

Hegels Auffassung, daß die Menschen nicht als abstrakte Atome zu betrachten sind, sondern in substantiellen, durch Bedürfnisse und *Arbeit* vermittelten Verhältnissen stehen – ein Gedanke, der eine Konkretisierung des Begriffs der sozialen Qualitäten innerhalb der Hegelschen Gesellschaftstheorie darstellt! –, wird von Marx als wichtige Einsicht Hegels erkannt, wenn er auch die spekulative Ableitungsmanier und die damit verbundene verklausulierte Sprechweise kritisiert und darin (ähnlich wie Feuerbach) den Versuch sieht, an der idealistischen Vorstellung von der „Inkarnation der Idee“ in der Materialität um jeden Preis festzuhalten. Aber im Unterschied zu Feuerbach sieht Marx eben, daß Hegels Menschenbild *nicht nur* spiritualistisch entwickelt, sondern hier die Konfliktsituation des bürgerlichen Menschen reflektiert wird, die im Widerspruch zwischen sozialer Bestimmtheit und Staatsbürgerdasein besteht: Hegel, so betont Marx, stelle „überall den Conflict der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates“<sup>44</sup> dar, denn er habe die Trennung der bürgerlichen Gesellschaft und des

---

<sup>40</sup> Einige Inhalte dieser Hegel-Kritik sind schon dargestellt in: [W. Bialas/K. Richter/M. Thom: Marx – Hegel – Feuerbach. Zur Quellenrezeption in der Herausbildungsphase des Marxismus.](#) In: DZfPh. Heft 3/1980.

<sup>41</sup> Vgl.: K. Marx: Kritik des Hegelschen Staatsrechts. In: K. Marx/F. Engels: Gesamtausgabe (MEGA). I. Abt. Bd. 2. Berlin 1982. S. 68. [MEW Bd. 1, S. 577]

<sup>42</sup> Vgl.: N. I. Lapin: Der junge Marx. S. 225 ff.; Einleitung. In: K. Marx/F. Engels: Gesamtausgabe (MEGA). I. Abt. Bd. 2. Von besonderer Bedeutung für das Erfassen der Komplexität, mit der Marx Quellenmaterial verarbeitet hat, und für den Nachweis, daß Feuerbachs Idealismus-Kritik keinesfalls die übergreifende, entscheidende Methode bot, sind die Untersuchungen von: H.-P. Jaeck: Der junge Marx und die Französische Revolution von 1789. Historiographie und Geschichtsdanken als Quelle der historisch-materialistischen Gesellschaftstheorie. In: Bürgerliche Revolution und Sozialtheorie. Studien zur Vorgeschichte des historischen Materialismus. Hrsg. v. W. Förster. Berlin 1982; vgl. auch: H. Klenner: Marxismus und Menschenrechte. Berlin 1972. S. 60 ff. (Der junge Marx – die sog. Menschenrechte der Bourgeoisie)

<sup>43</sup> G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Hrsg. v. H. Klenner. Berlin 1981. S. 350.

<sup>44</sup> K. Marx: Kritik des Hegelschen Staatsrechts. A. a. O. S. 80.

Staates vorausgesetzt. Aber er habe diesen widersprüchlichen Zusammenhang als notwendiges Moment der Idee entwickelt, als absolute Vernunftwahrheit (d. h. den historischen Zustand einer Epoche ,als allgemeinen vernünftigen Zustand verewigt). Hegel habe aber durchaus nicht die mittelalterliche Ständeordnung vor Augen, sondern die moderne Gesellschaft, in der tatsächlich bürgerliches und politisches Leben getrennt sind. Diese Trennung aber soll durch die Staatsidee aufgehoben werden – daher diese Darstellung der Anknüpfungsmöglichkeit des Privatstandes an das Allgemeine.

Im zweiten Kommentar dieses Paragraphen wird nun die Analyse konkretisiert und präzisiert. Das Hauptaugenmerk richtet Marx jetzt auf den Zusammenhang, der zwischen diesen Entwicklungsprozessen in den Grundlagen der bürgerlichen Gesellschaft und dem Staatswesen real besteht. Er vermerkt, daß der sozialen Ungleichheit der Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft die Proklamation ihrer „politischen Gleichheit“ entspricht: „Es ist ein Fortschritt der Geschichte, der die *politischen Stände* (die Ständeordnung des Mittelalters – M. Th.) in *soziale* Stände verwandelt hat (nämlich nur noch beruhend auf der Grundlage sozialer Tätigkeiten und dem Unterschied des bürgerlichen Eigentums – M. Th.), so daß, wie die Christen gleich im Himmel, ungleich auf der Erde, so die einzelnen Volksglieder *gleich* in dem Himmel ihrer politischen Welt, ungleich in dem irdischen Dasein der *Societät* sind.“<sup>45</sup> Diese bloß formale politische

Gleichheit wird von Marx als ein Grundphänomen des modernen bürgerlichen Staates erkannt, und was Hegel als Forderung in seiner Idee von der konstitutionellen Monarchie proklamiert, geschieht längst in der Realität: die Trennung des Staatsbürgers, des Citoyen, vom Privatmenschen, vom Bourgeois. Interessant ist nun, wie Marx zeigt, daß Hegel in diesem Zusammenhang die realen Zusammenhänge verkehrt: Er, der mit seiner Staatsidee dem Individualismus, der Interessenfeindlichkeit, dem so verstandenen „Atomismus“ (den er freilich aus obengenannten Gründen relativiert sehen will) einen Riegel verschieben will, indem er nun das Staatswesen als das „eigentliche“ Menschsein, als das eigentliche gesellschaftliche Dasein der Menschen erklärt und verklärt, übersieht, daß genau die gegenteilige Wirkung in der Realität eintritt bzw. als allgemeines Gesetz vorhanden ist: „Bürgerliche Gesellschaft und [703] Staat sind getrennt. Also ist auch der Staatsbürger und der Bürger, das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft getrennt. Er muß also eine *wesentliche Diresction* mit sich selbst vornehmen. Als *wirklichen Bürger* findet er sich in einer doppelten Organisation, der *bürocratischen* – ... der *sozialen*, der Organisation der bürgerlichen Gesellschaft ... Um also als *wirklicher Staatsbürger* sich zu verhalten, politische Bedeutsamkeit und Wirksamkeit zu erhalten, muß er aus seiner bürgerlichen Wirklichkeit heraus treten, von ihr abstrahieren, von dieser ganzen Organisation in seine Individualität sich zurückziehen; denn die einzige Existenz, die er für sein Staatsbürgertum findet, ist seine pure, blinke *Individualität* ... Nur im Widerspruch mit diesen *einzig vorhandenen Gemeinschaften*, nur als *Individuum* kann er *Staatsbürger* sein.“<sup>46</sup>

Somit werde der Atomismus vollendet, eine „Atomistik“, in die sich die bürgerliche Gesellschaft in ihrem politischen Akt stürzt. Der Citoyen ist das wahrhaft abstrakt vorgestellte Atom, ohne soziale Bestimmtheit – deiner Staatsbürger. „... das politische Leben ist das *Luftleben*, die ätherische Region der bürgerlichen Gesellschaft.“<sup>47</sup>

Es wäre eine Unterschätzung des Entwicklungsstandes der Marxschen Überlegungen, wenn man aus dieser Betonung des trennenden Aspektes zwischen bürgerlicher Gesellschaft und Staat den Schluß ziehen würde, Marx habe damals ausschließlich das Moment der Trennung, noch nicht aber den wesentlichen Zusammenhang beider Sphären dargestellt.<sup>48</sup> Freilich spricht Marx den Klassencharakter

---

<sup>45</sup> Ebd. S. 89.

<sup>46</sup> Ebd. S. 86 f.

<sup>47</sup> Ebd. S. 89.

<sup>48</sup> Das geschieht m. E. im Artikel von: I. Bauer/A. Liepert: Zum Verhältnis von politischem Staat und bürgerlicher Gesellschaft in Marx' Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In: DZfPh. Heft 10/1981. Eine Trennung im Sinne eines Nebeneinander (noch keines Zusammenhangs) der Sphären finden wir höchstens noch im Moselbauern-Artikel – und dort erklärlicherweise, denn Marx hat hier den gegenüber dem ökonomisch fortgeschritteneren Rheinland rückständigen preußischen Staat zum Gegenstand. Es fehlt noch die Vergleichsanalyse mit fortgeschritteneren Ländern, die bürgerliche Staatsformen aufweisen. Doch dies setzt ein mit den Kreuznacher Studien.

des Staates noch nicht aus, aber er sieht, daß es der Staat der Besitzenden und der Privilegierten ist, der hier zur Allgemeinvertretung verklärt wird. Er sieht, daß die Abstraktheit, die Schein-Allgemeinheit dieses Staates auch nur unter der damals gegebenen Voraussetzung der Entwicklung neuer Eigentumsverhältnisse entsteht, welche die alte mittelalterliche Ständeordnung sprengen. So wird schon in der Kritik des § 279 herausgearbeitet, daß bezüglich der modernen Entwicklung (Nordamerika und Preußen werden genannt) der Unterschied zwischen Republik und Monarchie nur ein Unterschied in der Staatsform sein kann bzw. ein Unterschied „innerhalb des abstrakten“ Staates. „Der Streit zwischen Monarchie und Republik ist selbst noch ein Streit innerhalb des abstrakten Staates.“<sup>49</sup> Diese Abstraktheit des Staates widerspricht nicht, sondern einspricht der Dynamik der Entwicklung in den Grundlagen der modernen Gesellschaft, denn, so formuliert Marx: „Es versteht sich, daß da erst die politische Verfassung als solche ausgebildet“ ist, wo die Privatsphären eine selbständige Existenz erlangt haben. Wo Handel und Grundeigentum unfrei, noch nicht verselbständigt sind, ist es auch noch nicht die politische Verfassung Die Abstraktion des *Staats als solchen* gehört erst der modernen Zeit, weil die Abstraktion des Privatlebens erst der modernen Zeit gehört.“<sup>50</sup> An anderer Stelle nennt er das Geldsystem, das Bildungsprivileg und auch die neuen Formen des Eigentums als die Grundlagen der modernen Entwicklung.<sup>51</sup>

Es muß auch beachtet werden, daß Marx den Zusammenhang von „bürgerlicher Gesellschaft“ (später: ökonomischer Basis) und Staat (bzw. dem gesamten Überbau) in einer Entwicklungsphase der kapitalistischen Gesellschaft untersuchte, die noch alle [704] Züge der Übergangsepoche vom Feudalismus zum Kapitalismus trug und in der auch die Idealisierung des bürgerlichen Staatswesens objektiv noch voll wirksam war. Das Prinzip des „laissez faire. – laissez passer!“ hinsichtlich der bürgerlichen Staatspolitik, welches in dieser Phase typischer Ausdruck dieser „Trennung“ war, galt noch unumschränkt. Marx mußte daher notwendig den Zugang zum Klassencharakter des Staates über die Auflösung dieser komplizierten Wesen-Erscheinung (Schein)-Beziehung finden und daher auch eine höchst anspruchsvolle Methode der Umkehrung des Geschichtsidealismus in ersten Ansätzen entwickeln.

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

Aus all diesen Gründen ist es m. E. höchst ungenau, von einer bloßen Ergänzung oder einem Hinausgehen von Marx über Feuerbach auf der Grundlage von dessen reformatorischer Methode zu reden. Marx' Methode ist sowohl ihrem Gegenstandsbezug als auch ihrem Ausgangspunkt nach neuartig und enthält die Destruktion der Subjekt-Prädikat-Verkehrung zwar als ein wichtiges, jedoch inhaltlich anders als bei Feuerbach ausgestattetes Element.

Quelle: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 1983 (31) Heft 6.

---

<sup>49</sup> K. Marx: Kritik des Hegelschen Staatsrechts. A. a. O. S. 32.

<sup>50</sup> Ebd. S. 33.

<sup>51</sup> Vgl.: Ebd. S. 89 f.