

Helmut Seidel



# PHILOSOPHIE UND WIRKLICHKEIT

Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen 2011

Helmut Seidel: Philosophie und Wirklichkeit



HELMUT SEIDEL

*Philosophie und Wirklichkeit*

Zur Herausbildung und Begründung  
der marxistischen Philosophie

Herausgegeben von Volker Caysa

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung von

Anders, Manfred  
Bolz, Alexander  
Caysa, Volker  
Hillert, Olaf  
Höll, Lutz  
Hötzel, Manfred  
Karich, Dieter  
Kätzel, Siegfried  
Kessler, Mario  
Kinner, Klaus  
Köditz, Kerstin  
Marquardt, Hans-Joachim  
Müller, Matthias  
Neuhaus, Giesela und Manfred  
Platen, Manfred  
Stecher, Gottfried  
Stein, Regina  
Träger, Christine  
Wandel, Roland  
Watzin-Heerdegen, Helga  
Woit, Ernst

ISBN 978-3-89819-325-2

© Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen e. V. 2011  
Harkortstraße 10  
D-04107 Leipzig  
Telefon (0341) 9 60 85 31 / Fax (0341) 2 12 58 77  
[www.rosa-luxemburg-stiftung-sachsen.de](http://www.rosa-luxemburg-stiftung-sachsen.de)

Umschlaggestaltung: Jutta Damm-Fiedler  
Redaktion: Volker Caysa / Lutz Höll  
Satz: Lutz Höll  
Herstellung: GNN Verlag Sachsen/Berlin GmbH,  
Badeweg 1, D-04435 Schkeuditz

# Inhaltsverzeichnis

Vorwort ( <i>Hans-Martin Gerlach</i> ) . . . . .	7
Einleitende Worte des Herausgebers ( <i>Volker Caysa</i> ) . . . . .	11
Vorbemerkungen: . . . . .	15
1. Einleitung . . . . .	21
1.1. Der soziale Grund des Marxismus: Das moderne Industrieproletariat . . . . .	21
1.2. Marxismus als Resultat des bisherigen philosophischen und wissenschaftlichen Denkens . . . . .	24
Kapitel I	
Des jungen Marx' und des jungen Engels' Ringen um die Lösung der philosophischen Fragen ihrer Zeit . . . . .	33
A) Die geistige Entwicklung des jungen Marx' . . . . .	33
1. Für die Menschheit arbeiten! . . . . .	33
2. Hegel ist nicht die Lösung, aber keine Lösung ohne Hegel . . . . .	40
3. Prometheus und die Verwirklichung der Philosophie . . . . .	46
4. Philosophischer Begriff und empirische Wirklichkeit . . . . .	64
5. Des Zweifels Lösung: Materialismus . . . . .	84

6 Helmut Seidel: Philosophie und Wirklichkeit

B) Die geistige Entwicklung des jungen Engels' . . . . .	112
1. Gegen das »Meer von Pietismus und Philistertum« . . . . .	112
2. Philosophie und politische Tat – Die Einheit von Hegel und Börne . . . . .	119
3. Der junge Engels und der alte Schelling . . . . .	129
4. Ideale Prinzipien oder materielle Interessen? . . . . .	140

Kapitel II

Der Lösungsprozess – Das Werden der marxistischen Philosophie . . . . .	151
1. Kein Dogma: Anleitung zum Handeln . . . . .	151
2. Die politische und die menschliche Emanzipation . . . . .	155
3. Die Philosophie und das Proletariat . . . . .	163
4. Philosophie und Ökonomie . . . . .	173
1. Eine »geniale Skizze« . . . . .	175
2. Die Verdinglichung menschlicher Verhältnisse . . . . .	187
3. Die menschliche Selbstentfremdung . . . . .	200
4. Die Aufhebung der Entfremdung . . . . .	210
5. Hegel und die Entfremdung . . . . .	232
Schlussbemerkungen zum Teil I: . . . . .	243
Bemerkungen zu den verwendeten Editionen . . . . .	247

## Vorwort

Alles gesellschaftliche Leben ist wesentlich praktisch.  
Alle Mysterien, welche die Theorie zum Mystizismus veranlassen, finden ihre rationelle Lösung in der menschlichen Praxis und im Begreifen dieser Prozesse.

*Karl Marx, 8. Feuerbachthese*

»Was für eine Philosophie man wählt, hängt davon ab, was man für ein Mensch ist.« Dieser Satz von Johann Gottlieb Fichte war ein Lieblingsbonmot von Helmut Seidel, dessen Schaffen nicht nur wesentlich vom Denken des Aristoteles und Spinoza geprägt wurde, sondern vor allem von dem des Karl Marx. Helmut Seidel entschied sich für die Philosophie von Marx, weil sie nicht fernab von der gesellschaftlichen Wirklichkeit im Elfenbeinturm existierte, sondern mitten im praktisch-politischen Leben stand, und dadurch geeignet war, in den Kämpfen der Zeit nach den furchtbaren Ereignissen des Zweiten Weltkrieges an einer neuen, humanen Gesellschaftsordnung mitzubauen, die – frei nach Marx – eine kommunistische sein sollte und die sich als vollendeter Naturalismus und Humanismus als »wahrhafte Auflösung des Widerspruchs zwischen den Menschen mit der Natur und mit dem Menschen« verstand und sich als »das aufgelöste Rätsel der Geschichte« begriff.

Mit diesem, an dem frühen Marx und an Georg Lukács orientierten Konzept, musste Helmut Seidel in der poststalinistischen, dogmatischen Welt des Realsozialismus immer wieder Anstoß erregen. Folglich wurde er des »Revisionismus« geziehen, was ihn jedoch nicht davon abhielt, seinen philosophischen Weg weiterzugehen, den er im September 1951 als frisch immatrikulierter Student an der Leipziger Universität begann und den er nur wenige Wochen später als Angehöriger jener ersten Generation von Studierenden aus der DDR in der



Sowjetunion an der Philosophischen Fakultät der Lomonossow-Universität fortsetzte, wo er vielfältige neue Erkenntnisse im Kontakt mit Lehrenden und Lernenden aus der Sowjetunion gewann, darunter insbesondere durch seine Freunde Ewald Iljenkow und Lew Naumenko und durch seinen Lehrer Teodor Oisermann, aber auch durch Studierende aus den anderen sozialistischen Ländern. Vor allem prägte Seidel der Umbruchgeist des XX. Parteitages der KPdSU, den er nach seiner Rückkehr 1956 nach Leipzig mitbrachte. In diesem Sinne wirkte er im politischen und theoretischen Leben im universitären und außeruniversitären Raum, was ihm bald Probleme und Schwierigkeiten mit der Partei- und Staatsorthodoxie einbrachte, die sich im Laufe seiner Hochschullehrerlaufbahn mit einer mehr oder weniger sichtbaren Kontinuität wiederholten.

Ein bemerkenswertes Ereignis, das das ganze philosophische Leben in der DDR auf sehr unterschiedliche Art bewegte, war Seidels Leitartikel im Heft 10 der Deutschen Zeitschrift für Philosophie aus dem Jahre 1966, wo er sich im Zusammenhang mit der Neuveröffentlichung des Kapitels I der »Deutschen Ideologie« mit dem »praktischen und theoretischen Verhältnis der Menschen zur Wirklichkeit« auseinandersetzte. Dieser Artikel, der von der Orthodoxie scharf angegriffen wurde, war gewissermaßen die Quintessenz und das kurze Manifest eines langen Denkprozesses, in welchem Helmut Seidel uns einen neuen Blick auf das theoretische Schaffen von Marx eröffnete, der die Dogmatik des parteioffiziellen Marxismus-Leninismus weit hinter sich ließ. Hier nun war in knapper und markanter Form das publiziert worden, was sich Seidel in einem langen Erkenntnisprozess erarbeitet hatte und was in seiner 1966 verteidigten Habilitationsschrift, die von den Leipziger Professoren Alfred Kosing, Werner Müller und Hans Beyrer begutachtet wurde, konzeptionell vorgedacht war. Im im wahrsten Sinne des Wortes Nach-Denken der geistigen Entwicklung des jungen Marx und Engels und deren Ringen um die Lösung der philosophischen Fragen ihrer Zeit hat Seidel sich mit dem Verhältnis von »Philosophie und Wirklichkeit« auseinandergesetzt, was natürlich über den philosophiegeschichtlichen Horizont hinaus aktuelle, nationale und internationale philosophische Debatten des Marxismus betraf. Für Helmut Seidel war das Praktisch-Werden der Philosophie nicht von dem

Philosophisch-Werden der Politik zu trennen, wie er es in den Thesen zu seiner Habilitationsschrift im Frühjahr 1966 formulierte. Zu bemerken ist auch an dieser Stelle, dass Seidels Habilitationsschrift nicht von der kritischen Auseinandersetzung mit der von ihm hochverehrten Rosa Luxemburg in seiner Dissertation aus dem Jahre 1961 zu trennen ist. Die Gründung der Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen war daher für Helmut Seidel eine Rückkehr zu seinen Quellen und zum Geist eines demokratischen Sozialismus, von dem er glaubte, dass ihn Gorbatschow hätte realisieren können, der ihn aber bitter enttäuschte.

Von nicht geringer geistesgeschichtlicher Bedeutung sind seine großen Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie, die er in der Nachfolge von Ernst Bloch Anfang der 60er Jahre mit der klassischen deutschen Philosophie in Leipzig begann und schließlich über die gesamte zweitausendjährige Philosophiegeschichte ausdehnte, ein Unterfangen übrigens, das wohl im heutigen akademischen Betrieb einzigartig wäre. Dieser Versuch einer vergleichenden universalen Philosophiegeschichte war keine Anmaßung, sondern es war der Versuch das große Erbe der Philosophie für die Gestaltung einer human-sozialistischen Welt fruchtbar zu machen. Nur in und aus diesem Zusammenhang ist die hier nach über 40 Jahren erstmalig publizierte Habilitationsschrift zu erklären und zu verstehen, was allerdings nie bedeutet hat, dass diese konzeptionelle philosophische Arbeit nicht von Gleichgesinnten verschiedener Generationen begierig aufgenommen wurde. Das in der Deutschen Bücherei zu Leipzig vorhandene Exemplar zeigt auch rein äußerlich, dass es durch die Hände vieler interessierter Leser gegangen war.

Nach den politisch-ideologischen Auseinandersetzungen in der Philosophie, der Literatur und den Künsten in den Jahren von 1966–68 war Helmut Seidel wohl beraten, die Arbeit nicht zu publizieren. Er orientierte sich verstärkt auf das Feld der Philosophiegeschichte, was seinen Niederschlag in den vier Bänden seiner gedruckten Vorlesungen zur Geschichte des philosophischen Denkens von der Antike bis in die europäische Aufklärung hinein fand. Aber im Grunde war er auch immer geleitet von der in seiner Habilitationsschrift angedachten Dialektik des Praktisch-Werdens der Philosophie und des Philosophisch-Werdens der Wirklichkeit.

Der Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen e.V., die in ihren »Texten zur Philosophie« (Heft 12/2002) die Materialien eines Kolloquiums zur »Zweiten Praxis-Diskussion in der DDR« publiziert hat und dem Herausgeber der vorliegenden Seidelschen Arbeit, Professor Volker Caysa, sei gedankt, dass diese bedeutsame Habilitationsschrift nach so langer Zeit doch noch einer breiten Leserschaft zu Kenntnis gebracht wird.

Hans-Martin Gerlach  
Leipzig, im Oktober 2010

## Einleitende Worte des Herausgebers

Helmut Seidel wurde Mitte der sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts national und international bekannt durch einen Aufsatz, der den Titel trug »Vom praktischen und theoretischen Verhältnis der Menschen zur Wirklichkeit« und der ins Japanische, Türkische, Ungarische, Tschechische und Russische übersetzt wurde. Er gilt gemeinhin als *der* konzeptionelle Ansatz zu einer DDR-spezifischen Philosophie der Praxis, die, analog zur jugoslawischen Praxisphilosophie, nicht nur für einen »humanistischen Marxismus« unter Berufung auf den jungen Marx, sondern auch für eine Demokratisierung und Humanisierung des Realsozialismus eintrat.<sup>1</sup>

Dieser Aufsatz darf aber nicht von Seidels Habilitation getrennt werden, denn er ist Konsequenz und systematische Zusammenfassung seiner bis heute unveröffentlichten, in der DDR viel gelesenen und immer noch lesenswerten Habilitationsschrift von 1966 mit dem Titel »Philosophie und Wirklichkeit – Zur Herausbildung und Begründung der marxistischen Philosophie«.

Der aufmerksame Leser wird bemerken, dass die Arbeit endet mit einer Schlussbemerkung zum Teil 1, an deren Ende ein zweiter Teil angekündigt wird. Nach Auskunft von Jutta Seidel ist aber dieser zweite Teil auf Grund der Querelen um Seidels theoretischen Ansatz nicht geschrieben worden. Und es finden sich auch im Nachlass Helmut Seidels keine Materialien zu diesem zweiten Teil, was nicht ausschließt, dass Helmut Seidel sich sowohl in Vorlesungen wie auch in seinen Schriften zur Entwicklung von Marx nach 1844 äußerte.

1 Vgl. zu Leben und Werk: Helmut Seidel: Philosophie vernünftiger Lebenspraxis. Hrsg. von Volker Caysa. Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen 2009.

Seidel gab mit seiner Habilitationsschrift dem marxistischen Philosophieren in der DDR einen neuen systematischen Ausgangspunkt, der belebend auf das Philosophieren in der DDR wirkte und mehreren Generationen von Philosophiestudenter wesentliche Impulse für ein modernes marxistisches Philosophieren vermittelte.

Davon zeugt auch das von Hans-Martin Gerlach verfasste Vorwort zu der hier vorliegenden Edition. Dieses Vorwort von Hans-Martin Gerlach ist einer seiner letzten Texte, denn er verstarb plötzlich im Januar dieses Jahres. Gerlach verstand sich selbstbewusst als Schüler Seidels und es war ihm eine Ehre zukünftige Generationen an dieses vergessene Erbe der DDR-Philosophie zu erinnern. Hans-Martin Gerlachs theoretisches Verdienst besteht darin, den Seidelschen human-marxistischen Ansatz auf die Analyse des deutschen Existentialismus angewandt zu haben. Dafür stehen vor allem seine Jaspers- und Heideggerstudien, die im Anschluss an den jungen Marx der »Ökonomisch-philosophischen Manuskripte« das Verhältnis von Marxismus, Existentialismus und Humanismus zum Gegenstand hatten.

Wie Seidel ein lachender Spinozist war, so war Gerlach ein heiterer Existentialist, der der marxistischen Philosophie gegen alle Orthodoxie ein neues Forschungsfeld eröffnete.

Mein Dank gilt Herrn Harko Benkert, der die Digitalisierung des Textes realisiert hat. Ein großer Dank gilt auch der Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen, insbesondere deren Geschäftsführer Prof. Klaus Kinner, dass sie diesen Band in ihr Programm aufgenommen hat. Frau Professor Jutta Seidel sei herzlich gedankt, dass sie uns die Erlaubnis zur Drucklegung der Habilitationsschrift ihres verstorbenen Mannes gegeben hat.

Volker Caysa  
Im Februar 2011

*Philosophie und Wirklichkeit*

*Zur Herausbildung und Begründung der  
marxistischen Philosophie*

von

Dr. phil. Helmut Seidel

Eingereicht zur Erlangung des akademischen Grades  
eines Dr. phil. habil an der Philosophischen Fakultät  
der Karl-Marx-Universität Leipzig.

Gutachter: Prof. Dr. phil. habil. Alfred Kosing  
Prof. Dr. phil. habil. Hans Beyer  
Prof. Dr. phil. habil. Werner Müller

Habilitiert am 21. Dezember 1966

Der Dekan: Prof. Dr. phil. habil.  
Rathmann



## Vorbemerkungen:

Die Entstehungsgeschichte der marxistischen Philosophie ist ein Thema, das von vornherein einen engen philosophiehistorischen Rahmen sprengt.

Das hat seinen Grund vor allem in der welthistorischen Bedeutung, die die marxistische Philosophie heute besitzt. Sie ist die geistige Strömung, die die Grundtendenz unserer Epoche, den Übergang der Menschheit vom Kapitalismus zum Sozialismus, wissenschaftlich zum Ausdruck bringt und dadurch das geistige Leben der Menschheit entscheidend mitbestimmt. Der historisch-dialektische Materialismus ist die theoretische Basis der herrschenden Ideologie des sozialistischen Weltlagers und die Weltanschauung der um ihre Emanzipation kämpfenden Arbeiterklasse der noch kapitalistischen Welt. Die marxistische Philosophie wirkt nicht nur auf das Denken der sich befreienden Völker ein, sie zwingt auch die imperialistischen Ideologen zur Stellungnahme. Der Marxismus ist weder zu ignorieren, noch zu widerlegen. Seiner geistigen Anziehungskraft vermögen die imperialistischen Ideologen nichts Gleichwertiges entgegenzusetzen. Die immer stärker werdende antikomunistische und antimarxistische Ausprägung ihrer Theorien einerseits und die direkte Verfälschung des Marxismus andererseits sind die Reaktionsweisen der imperialistischen Ideologie auf den Siegeszug des marxistischen Denkens. Ein ganzes Heer von »Marxologen«, in Akademien, Instituten, Forschungsgemeinschaften und »wissenschaftlichen« Gesellschaften vereint, wird aufgeboten, um die marxistische Theorie zu »widerlegen«. Widersprüche zwischen der marxistischen Philosophie und der sozialistischen Praxis, zwischen Wissenschaft und sozialistischer Ideologie, zwischen Marx einerseits und Engels bzw. Lenin andererseits, zwischen dem jungen und dem alten Marx werden ausschließlich zu dem Zweck konstruiert, die bewunderungswürdige Einheit von wissenschaftlicher Einsicht und



praktisch-humanistischen Handeln, wie sie in der marxistischen Bewegung realisiert ist, zu diffamieren.

Insofern gerade die Entstehungsgeschichte der marxistischen Philosophie im Zentrum dieser Fälschung steht, muss eine wissenschaftliche Darstellung dieser Geschichte unmittelbar in die aktuelle geistige Auseinandersetzung zwischen sozialistischer und imperialistischer Ideologie eingreifen.

Ein weiterer Grund, warum das genannte Thema die Grenzen einer philosophischen Auseinandersetzung überschreiten muss, liegt in folgendem Tatbestand: Die mit der Begründung des Marxismus vollzogene Revolution auf dem Gebiet des sozialen und philosophischen Denkens fällt in ihrem sachlichen Gehalt mit der sozialistischen Revolution auf dem Gebiet der Ideologie und Kultur, wie sie sich bei uns in der Deutschen Demokratischen Republik vollzieht, zusammen. Die Entstehung der marxistischen Philosophie ist untrennbar mit der Aufhebung und Überwindung der bürgerlichen Weltanschauung und der Begründung der Philosophie der Arbeiterklasse verbunden. Was bei Marx und Engels tiefe wissenschaftliche Einsicht und kühne revolutionäre Voraussicht war, ist heute ein durch die veränderten gesellschaftlichen Verhältnisse notwendig gewordener Denkprozess, den die bewussten Mitglieder der sozialistischen Gesellschaft zu durchlaufen haben. Die Kenntnis der philosophischen und politischen Entwicklung von Marx und Engels ist insofern von großer Bedeutung, als sie die Revolution im Denken des Individuums bewusst zu gestalten und zu beschleunigen vermag. Eine Darstellung der Geschichte der Herausbildung der marxistischen Philosophie muss dieser ideologischen Funktion gerecht werden.

Schließlich muss die Geschichte der marxistischen Philosophie zum System der marxistischen Philosophie in Beziehung gesetzt werden. Geschichte und System der marxistischen Philosophie fallen zwar keineswegs unmittelbar zusammen; aber ohne eine gründliche Analyse der Entwicklung des philosophischen Denkens von Marx und Engels ist der Zugang zum Ausgangs- und Zentralpunkt marxistischen Philosophierens nur schwer zu finden. Der Analyse der Entstehungsgeschichte des dialektisch-historischen Materialismus kommt daher für

die weitere Begründung des marxistischen philosophischen Systems große Bedeutung zu.

Eine Geschichte der Herausbildung der marxistischen Philosophie hat die Einheit der genannten aktuellen Bezüge unbedingt zu berücksichtigen.

Vorliegende Arbeit, die lediglich die ersten Phasen der geistigen Entwicklung von Marx und Engels zum Gegenstand der Analyse hat, prätendiert keineswegs darauf, erster Teil einer umfassenden Geschichte der marxistischen Philosophie zu sein. Ihre Aufgabe ist begrenzter. Es ging dem Verfasser vor allem darum, die Kontinuität und innere Logik in der Entwicklung des philosophischen Denkens von Marx und Engels nachzuweisen, um von hier aus den Zugang zu den zentralen Ideen marxistischen Philosophierens zu erhellen. Diese Konzentration auf die Kontinuität der geistigen Entwicklung von Marx und Engels setzte insofern weitere Beschränkungen voraus, als die Entwicklung des Denkens dieser Männer in seiner ganzen Mannigfaltigkeit in einer Schrift nicht zu umfassen ist. Die Konzentration auf die zentrale Problematik dieser geistigen Entwicklung, auf das Verhältnis von Philosophie und Wirklichkeit, von Theorie und Praxis war notwendig. Diese Beschränkung wurde allerdings erst möglich, nachdem in der Analyse des Gedankenreichtums die zentralen Ideen gefunden wurden.

Diese Beschränkungen, die einerseits volle Konzentration auf die Werke, Manuskripte, Artikel und Briefe von Marx und Engels bedingten, hatte andererseits Einseitigkeiten zufolge, eben weil zur Sache gehörige Seiten und Aspekte ausgeschlossen bleiben mussten. So konnte der historische Rahmen, in dem sich die genannte Entwicklung vollzog und der diese Entwicklung weitgehend bestimmte, nur angedeutet werden. Auch die Kritik der fehlerhaften oder bewusst verfälschten Darstellungen der marxistischen Philosophie und ihrer Geschichte durch bürgerliche Ideologen musste auf einzelne Bemerkungen beschränkt bleiben. Ja, selbst das Verhältnis zwischen Historischem und Systematischem konnte hier keine explizite Darstellung erfahren, obgleich einige Ansatzpunkte zu einer solchen Darstellung fixiert wurden.

Trotz den daraus folgenden Einseitigkeiten schien mir die *Möglichkeit*, solche Beschränkungen vorzunehmen, durch den relativ hohen

Stand der marxistisch-leninistischen Marx-Forschung gegeben zu sein. Die bisherigen Darstellungen der Herausbildungsperiode der marxistischen Philosophie zeichnen ein umfassendes Bild der historischen Bedingungen, in denen sich der genannte Entstehungsprozess vollzog, analysieren die Hauptetappen dieses Entwicklungsprozesses und charakterisieren die welthistorische Bedeutung dieser geistigen Revolution. Die bedeutenden Beiträge zur Marx-Forschung liegen in den entsprechenden Werken von Franz Mehring, Auguste Cornu und T.I. Oisermann vor. Vorliegende Schrift ist diesen Werken und vielen anderen marxistischen Arbeiten tief verpflichtet.<sup>1</sup>

Anerkennung der Verdienste und Dank für wertvolle Anregungen schließen jedoch eine kritische Betrachtung nicht aus. Eine Schwäche der bisherigen Darstellungen scheint mir gerade darin zu liegen, dass die innere Logik der Gedankenentwicklung von Marx und Engels, die ja gerade für das In-Beziehung-Setzen zur systematischen Darstellung der marxistischen Philosophie von ausschlaggebender Bedeutung ist, noch nicht scharf genug herausgearbeitet wurde. Die Konzentrierung

1 Vgl. Franz Mehring: Karl Marx – Geschichte seines Lebens. In: Gesammelte Schriften mit einem Vorwort von Wilhelm Pieck. Bd. 3. Berlin 1960; vgl.: Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx und Friedrich Engels, hrsg. von Franz Mehring, Bd. 1-3. 4. Auflage. Berlin und Stuttgart 1923. Mehring hat seine Edition der Frühschriften von Karl Marx und Friedrich Engels mit umfangreichen Einleitungen versehen; vgl. Franz Mehring: Geschichte der deutschen Sozialdemokratie. In: Gesammelte Schriften. A.a.O. Bd. 1. Einleitung und 1. Buch; vgl. Auguste Cornu: Karl Marx und Friedrich Engels. Leben und Werk. Bd. I u. II. Berlin 1956 und 1962. Das Werk von Cornu ist die bisher gründlichste und umfangreichste historische Darstellung des Lebens und der Werke des jungen Marx' und des jungen Engels'. Vgl. T.I. Oiserman: Formirovanije filosofii marksizma. Moskva 1962 und ders.: Die Formierung der Philosophie des Marxismus. Berlin 1964. Neben diesen wichtigsten marxistischen Standardwerken zur Herausbildung der marxistischen Philosophie sind noch zwei Schriften zur geistigen Entwicklung des jungen Engels aus der Gesamtheit des Schrifttums (vgl. Literaturverzeichnis) über die Entstehungsgeschichte des Marxismus herauszuheben: Gustav Mayer: Friedrich Engels, eine Biographie. 1. Band: Friedrich Engels in seiner Frühzeit 1820 bis 1851. Berlin 1920 und N.W. Serebrjakov: Friedrich Engels w molodosti. Leningrad 1958.

darauf erschien mir daher nicht nur als eine durch den Stand der Marx-Forschung gegebene Möglichkeit, sondern gleichzeitig auch als eine für das Fortschreiten der Marx-Forschung unabdingbare *Notwendigkeit*.

Ungeachtet der eingeschränkten Aufgabenstellung hoffe ich, dass vorliegende Analysen der Dokumente der geistigen Entwicklung von Marx und Engels eine Reihe von Ansatzpunkten erhellen, die nicht nur für die systematische Darstellung der marxistischen Philosophie bedeutsam sein<sup>2</sup>, sondern auch für die weltanschauliche Erziehung und den ideologischen Kampf fruchtbar gemacht werden können.

Die Legende vom Gegensatz zwischen dem philosophischen Denken von Marx einerseits und Engels andererseits verliert durch den erbrachten Nachweis von der prinzipiellen Übereinstimmung ihrer geistigen Entwicklung wesentlich an Boden. Die Analyse der »ökonomisch-philosophischen Manuskripte« macht deutlich, dass diese nicht im Gegensatz zum »Kapital« stehen, sondern dessen Keimform darstellen. Den Marx'schen Gedanken über die positive Aufhebung des Privateigentums aber dürfte sowohl hinsichtlich der Kritik des kleinbürgerlichen Sozialismus als auch hinsichtlich der theoretischen Begründung der sich in der Deutschen Demokratischen Republik vollziehenden Revolution auf dem Gebiete der Ideologie und Kultur höchst aktuelle Bedeutung zukommen.

- 2 Der Kernpunkt dürfte dabei der Nachweis sein, dass das Begreifen der sinnlich-gegenständlichen Arbeit, der historisch-gesellschaftlichen Praxis den Zentralpunkt in der Philosophie von Marx ausmacht. Diese keineswegs neue Erkenntnis ist allerdings in den bisherigen systematischen Darstellungen der marxistischen Philosophie ungenügend beachtet worden. Auf diesen Umstand wurde auf einer Konferenz des Institutes für Philosophie der Friedrich-Schiller-Universität in Jena 1964 aufmerksam gemacht. Vgl. das Protokoll dieser wissenschaftlichen Konferenz in: Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena. Jahrgang 13. 1964. Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe. Heft 3. S. 333. Vgl. weiter: Helmut Seidel: Karl Marx und Friedrich Engels. In: Von Cusanus bis Marx. Leipzig 1965. S. 15f.



# 1. Einleitung

## 1.1 *Der soziale Grund des Marxismus: Das moderne Industrieproletariat*

Der soziale Grund, aus dem der Marxismus heranwuchs, war das moderne Industrieproletariat, das sich im Gefolge der industriellen Revolution und der dementsprechend entwickelten kapitalistischen Produktionsverhältnisse in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts besonders in England und Frankreich formiert hatte.

Die kolossalen Produktivkräfte, die durch die kapitalistische Entwicklung hervorgerufen wurden, änderten das Bild des gesellschaftlichen Lebens ganz entscheidend. In dem Maße, wie das Kapital riesige Produktionsstätten und Großstädte aus dem Boden stampfte, erzeugte es auch eine neue soziale Klasse.

Die Entwicklung der kapitalistischen Großindustrie ruinierte die kleine Warenproduktion. Die dadurch freiwerdenden Arbeitskräfte wurden von der Großindustrie aufgesaugt. Damit aber vollzog sich eine grundlegende Veränderung des sozialen Charakters des Produzenten.

Mit diesem Übergang entledigte sich der Produzent aller halbfeudalen und zünftigen Fesseln. De jure war er frei geworden wie sein Arbeitgeber. Da aber seine »Befreiung« mit der Trennung von den Produktionsmitteln verbunden war, war er bei Strafe des Hungertodes dem Kapital auf Gedeih und Verderb ausgeliefert. Er war gezwungen, in den Dienst des Kapitals zu treten.

Das Kapital kaufte die Ware Arbeitskraft aber nur dann, wenn Bedingungen vorhanden waren, in denen diese Mehrwert zu erzeugen vermochte.

Der Proletarier war daher nicht nur der ständigen Ausbeutung durch das Kapital, sondern auch allen Wechselfällen der Konkurrenz unterworfen.

Die unverschämte Plusmacherei auf der einen, die Verelendung der Arbeiterklasse auf der anderen Seite mussten notwendig den erbitterten Kampf dieser Gegensätze erzeugen.

In der marxistischen Theorie fanden die Erfahrungen, die das Proletariat in seinen ersten ökonomischen, politischen und ideologischen Kämpfen erworben hatte, ihre erste wissenschaftliche Verallgemeinerung. Seinem sozialen Gehalt nach entstand der Marxismus als theoretischer Interessenausdruck des Industrieproletariats.

Die *Form*, in der sich der Herausbildungsprozess des Marxismus, des Resultates weltgeschichtlicher Entwicklungen, vollzog, war allerdings durch die historische Situation Deutschlands am Anfang der vierziger Jahre des 19. Jahrhunderts bedingt. Waren es doch deutsche Denker, die ihn begründeten.

Diese deutsche Situation aber war bestimmt durch die geistige und politische Vorbereitung der bürgerlichen Revolution, der zur Lösung drängende Widersprüche zwischen der erstarkenden bürgerlich-kapitalistischen Produktionsweise und den diese Entwicklung hemmenden und einschränkenden feudalen Verhältnisse zugrunde lagen.

Die Bedingungen, in denen die deutsche bürgerliche Revolution heranreifte, waren gegenüber denen, die den bürgerlichen Revolutionen in England und Frankreich zugrunde lagen, stark modifiziert. Die Evolution der kapitalistischen Produktionsweise und die mit dieser verknüpfte Polarisierung von Kapital und Arbeit, von Bourgeoisie und Proletariat, hatten die Illusionen über das Reich der Vernunft, das in den bürgerlichen Revolutionen konstituiert werden sollte, längst zerstört. Die Vorbereitung der bürgerlichen Revolution in Deutschland vollzog sich in einer Zeit, als die Widersprüche der kapitalistischen Ordnung schon schmerzhaft spürbar, durch das erste selbständige Auftreten des Proletariats offensichtlich und die engen Grenzen der bürgerlichen Umgestaltung deutlich geworden waren.

Diese eigentümliche, in Deutschland erstmals<sup>3</sup> auftretende Überlagerung, dass die feudalen Verhältnisse überlebt und zu stürzen, die neuen, in Deutschland noch unterentwickelten bürgerlich-kapitalistischen Formen der Gesellschaft bereits in ihrer Widersprüchlichkeit und Widerwärtigkeit erkannt waren, musste tiefer schürfende Denker über den Liberalismus hinaus, der wesentlich die bürgerliche Gesellschaft ideologisch begründete, zum Kommunismus treiben. Denker, die vor dieser Konsequenz zurückschreckten, verfielen in der Regel einem wesentlich pessimistisch gefärbten Romantizismus.

Die auf diese Weise gewonnene kommunistische Position hat nichts mehr mit utopischer Konstruktion der besten aller möglichen gesellschaftlichen Ordnung zu tun, vielmehr wird Kommunismus nunmehr als die reale gesellschaftliche Bewegung gefasst, deren Ziel die Lösung der Widersprüche der bürgerlich-kapitalistischen Welt ist; eine Lösung, die die Aufhebung des Privateigentums an den Produktionsmitteln zur Voraussetzung hat.

Die Widersprüche zwischen Kapital und Arbeit, zwischen Bourgeoisie und Proletariat, zwischen privatkapitalistischer Aneignung und dem gesellschaftlichen Charakter der Produktion konnten nicht durch eine außerhalb dieser Widersprüche stehenden Kraft aufgelöst werden. Widersprüche lösen sich im Kampf der Gegensätze.

Der Widerspruch zwischen Bourgeoisie und Proletariat ist nur im Kampf der beiden entgegengesetzten Klassen zu lösen. Während die konservative Bourgeoisie die Einhaltung der bestehenden Ordnung erstrebt, ist es das Anliegen des revolutionären Proletariats, diese zu verändern.

Schon im Arbeitsprozess selbst erfährt der Arbeiter, dass der Arbeitsgegenstand nur sinnvoll, zweckmäßig verändert werden kann, wenn die Eigengesetzlichkeit des Gegenstandes berücksichtigt wird. Berücksichtigt kann sie natürlich nur werden, wenn sie erkannt ist.

Die zweckmäßige, sinnvolle, den Interessen der arbeitenden Menschen entsprechende Veränderung der Gesellschaft ist ebenfalls nur

3 Dieses historische Faktum hat später in der Geschichte Russlands eine bedeutende Rolle gespielt. Es tritt heute in modifizierter Form in den vom Kolonialismus befreiten Staaten in Erscheinung.



möglich, wenn Einsicht in die gesellschaftlichen Gesetzmäßigkeiten gewonnen ist. Erst von dieser Erkenntnis aus kann sich das Proletariat über seine Stellung in der bürgerlichen Gesellschaft und in der Geschichte überhaupt klar werden. Erst von hier aus kann es Klassenbewusstsein erlangen, seine historische Aufgabe und die Bedeutung seiner Befreiung erkennen.

Die Einsicht in die Entwicklungsgesetze der Gesellschaft (wie auch in die der Natur und des Denkens) konnte und kann nur die Wissenschaft vermitteln. Für das Proletariat, das dieser Einsicht dringend bedurfte, wurde die Wissenschaft lebensnotwendig. Die Wissenschaft selber, die den gesellschaftlichen Widersprüchen immer mehr auf den Grund kam, musste ebenso notwendig die unmittelbare Verbündete des Proletariats werden. Je furchtloser und kühner die Wissenschaft objektive Erkenntnisse über die Gesellschaft hervorbrachte, umso mehr befand sie sich in Übereinstimmung mit den Interessen des Proletariats. Je klarer die Wissenschaft die objektiven Interessen des Proletariats formulierte, umso fruchtbarer und wirksamer waren ihre praktischen Resultate. Die Wissenschaft von der Gesellschaft, die die Interessen des Proletariats klar formulierte, war der Marxismus. Seinem sozialen Gehalt nach theoretischer Interessenausdruck des Proletariats, konnte sich also der Marxismus nur als Resultat der Entwicklung der Wissenschaft formieren.

### *1.2. Marxismus als Resultat des bisherigen philosophischen und wissenschaftlichen Denkens*

Sehr treffend hat W.I. Lenin die Herausbildung des Marxismus und seiner Philosophie als Antwort auf die Fragen bezeichnet, die von fortgeschrittenen gesellschaftsbezogenen Denkern bereits gestellt worden waren.<sup>4</sup> In der Tat hatte die Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise nach den politischen Umgestaltungen und im Verlaufe der in-

4 Vgl. W.I. Lenin: Drei Quellen und Bestandteile des Marxismus. In: Werke. Bd. 19. Berlin 1962. S. 3.

dustriellen Revolution eine Reihe grundlegender Fragen aufgeworfen, mit deren Lösung sich die besten Geister der Epoche befassten.

England, in dem sich der Industriekapitalismus in klassischer Form entwickelte, hatte in Gestalt der *politisch-ökonomischen Systeme von Adam Smith und David Ricardo*<sup>5</sup> die Mannigfaltigkeit des kapitalistischen Wirtschaftslebens auf den Begriff gebracht. Ausgehend von der »natürlichen Freiheit des Menschen« und der Herrschaft des der »Natur des Menschen« adäquaten Privateigentums versuchten die englischen Ökonomen, das Regulationsgesetz der kapitalistischen Produktions- und Austauschweise zu enthüllen. Wenngleich sie unter diesen Voraussetzungen die gestellte Aufgabe nicht zu lösen vermochten, so haben sie doch die Arbeitswerttheorie begründet, die das ökonomische Denken entscheidend reformierte. Smith und Ricardo sahen in der Arbeit Quelle, Wesen und Maß des Wertes.

War vor ihnen der Reichtum der Gesellschaft nur nach der objektiven Seite hin betrachtet worden, wurde er im Grund und Boden, in edlen Metallen, in toten Produkten oder anderen »Götzen« gesehen, so fasste nunmehr die liberale Nationalökonomie das Eigentum subjektiv, als lebendige Arbeit.

Die Aufhebung des Reichtums als die dem Menschen äußerliche, gedankenlose Gegenständlichkeit inkorporierte das Eigentum im Menschen selber. Die Form der Anerkennung, die der Mensch hier findet, reduziert sich allerdings dem Inhalte nach auf eine Anerkennung des Menschen als Eigentum, letzthin also auf eine durch die Form verschleierte totale Negation des Menschen.

5 Vgl. Adam Smith: *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. London 1776. Deutsche Ausgabe: *Eine Untersuchung über Natur und Ursachen des Volkswohlstandes*. Übersetzung von Max Stirner. Jena 1927. Band 1 des Hauptwerkes von A. Smith erschien 1963 in der Übersetzung von Peter Thal im Akademie-Verlag Berlin. Vgl. David Ricardo: *On the Principles of Political Economy and Taxation*. 1817. Deutsche Ausgabe: *Die Grundsätze der politischen Ökonomie und der Besteuerung*. Übersetzt und mit einer Einleitung versehen von G. Bondi. Akademie-Verlag Berlin 1959. Vgl. Karl Marx: *Theorien über den Mehrwert* (IV. Band des »Kapitals«). Teil 1. Kap. 3 und Teil 2. Kap. 9-18. Berlin 1956 und 1959. Vgl. Fritz Behrens: *Grundriss der Geschichte der politischen Ökonomie*. Kap. 4. Berlin 1962.

Hinzu kam, dass sich der »unkritische Positivismus« der englischen Nationalökonomien, der sich eben im kritiklosen Voraussetzen des Privateigentums ausdrückte, mit einer empiristisch-metaphysischen Methode verband und Widersprüche in der ökonomischen Doktrin zeugte, deren Lösung unter den gegebenen Bedingungen unmöglich erscheinen musste.

Immerhin enthüllte namentlich Ricardo die Widersprüche der kapitalistischen Produktions- und Austauschweise in so schonungsloser und zynischer Weise, dass Anhänger seiner Lehre daraus sozialistische Folgerungen direkt abzuleiten vermochten.

Konnten auch die Widersprüche von Smith und Ricardo erst ihre Aufhellung finden, als ihre Voraussetzungen, das Privateigentum, die entfremdete Arbeit und auch die ahistorische, metaphysische Denkmethode der wissenschaftlichen Kritik von Marx unterworfen wurden, so bleibt es doch für immer das auch philosophisch relevante Verdienst dieser Ökonomen, die Frage nach dem Zusammenhang von Arbeit, Privateigentum und Wesen des Menschen gestellt zu haben. Die Antwort auf diese Fragestellung, die wissenschaftliche Erkenntnis dieses Zusammenhanges aber fällt mit der Herausbildung der marxistischen Philosophie unmittelbar zusammen.

Das französische Volk, dessen glänzende Aufklärung die große Revolution vorbereitete, das die Klassenkämpfe in klassischer Form ausgetragen hatte, war vom Ausgang der bürgerlichen Revolution mehrfach enttäuscht worden. Nicht nur, dass die Monarchie zunächst in Gestalt Napoleons, dann in Gestalt der Bourbonenherrschaft restauriert wurde, sondern in den Spekulanten, Bankiers und Fabrikanten war eine zweite Macht entstanden, die die französische Nation einer weniger offenen, aber umso intensiveren Ausbeutung unterwarf. Die großen Ideale der Aufklärung waren an der harten Realität zerschellt. Die französische Bourgeoisie verwarf die Losung, unter der sie siegte: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit. Die einzigen, die trotz aller Enttäuschung das Erbe der Aufklärung und der Revolution bewahrten, waren die großen *utopischen Sozialisten* und ihre Anhänger. Ihnen hatten Revolution und nachrevolutionäre Ereignisse klar genug gezeigt, dass eine bloße Änderung der politischen Struktur der Gesellschaft die

Not und das Elend des Volkes nicht wendet. Um die große Losung der Revolution zu realisieren, so erkannten St. Simon und Fourier,<sup>6</sup> sind grundlegende soziale Veränderungen Voraussetzung. Um das Ziel dieser Veränderungen zu skizzieren, zeichneten sie die Konturen der idealen sozialistischen Gesellschaft. Diese Idealgesellschaft war ihnen der Maßstab, den sie an die bestehenden Zustände anlegten. Sie kamen dabei zu einer tiefeschürfenden Kritik des »grauen Tages«, der dem herrlichen Sonnenaufgang der Revolution gefolgt war, zu einer Kritik der kapitalistischen Verhältnisse, die die dialektische Erkenntnis formulierte, dass die Armut aus dem Überfluss entspringt.

Was den Weg zur Realisierung ihrer Idealgesellschaft betrifft, so vertrauten die Utopisten allein auf Vernunft und Wissenschaft, weil ihnen einmal die Revolution gezeigt zu haben schien, dass die politische Herrschaft des Volkes keine vernünftige Umgestaltung der Gesellschaft vorzunehmen imstande ist, weil zum anderen die Elemente der neuen Gesellschaft innerhalb der alten noch nicht allgemein sichtbar hervortraten. Die Utopisten appellierten an die Vernunft, weil sie noch nicht an die gleichzeitige Geschichte appellieren konnten. Ihre Ideen waren der theoretische Ausdruck noch unreifer Klassenverhältnisse. In dem Maße, wie der Widerspruch zwischen Bourgeoisie und Proletariat heranreifte, entwickelte sich daher auch in Frankreich der utopische Sozialismus zum Arbeiterkommunismus, der die Revolution als Mittel zur Umgestaltung der Gesellschaft erkannte, ohne allerdings schon den Utopismus endgültig zu überwinden.

Erst Marx vermochte durch die Begründung des wissenschaftlichen Kommunismus den Utopismus zu überwinden, indem er die Frage

6 Vgl. C.-H. Saint Simon: *Lettres d'un habitant de Geneve a ses contemporains*. 1803. Vgl. C.-H. Saint Simon: *Ausgewählte Werke*. Mit einem Vorwort, Kommentaren und Anmerkungen von Jean Dautry. Berlin 1957. Vgl. Ch. Fourier: *Le nouveau monde industriel et sociétaire ou invention du procédé d'industrie attrayante et naturelle distribuée en séries passionnées* 1822. Vgl. Ch. Fourier: *Die harmonische Erziehung* (Auswahl aus Fouriers Werken, hrsg. von W. Apelt, Berlin 1958. Vgl. Friedrich Engels: *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*. III. Abschnitt. In: *Marx Engels Werke (MEW)* Bd. 20. Vgl. R. Garaudy: *Die französischen Quellen des wissenschaftlichen Sozialismus*. Berlin 1954.

nach der Möglichkeit und Notwendigkeit einer neuen Gesellschaftsordnung beantwortete, die aufgeworfen zu haben das große Verdienst der Denker St. Simon, Fourier und Owen ist. Die Beantwortung dieser Frage fällt wiederum unmittelbar mit der Herausbildung der marxistischen Philosophie zusammen.

Die *Deutschen* waren keine historischen Zeitgenossen der Engländer und Franzosen. Ihre Gegenwart war die Vergangenheit der genannten Völker. Sie lag noch vor 1789. In der *Philosophie* aber waren die Deutschen auf der Höhe der Aufgaben des Tages. Die Resultate, die sie auf diesem Gebiete zustande brachten, waren höchst bedeutend.

Kant bezeichnete sein Zeitalter als das der Kritik, »der sich alles unterwerfen muß. *Religion*, durch ihre *Heiligkeit*, und *Gesetzgebung* durch ihre *Majestät* wollen sich gemeiniglich derselben entziehen. Aber alsdann erregen sie gerechten Verdacht wider sich und können auf unverstellte Achtung nicht Anspruch machen, die die Vernunft nur demjenigen bewilligt, was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können.«<sup>7</sup> Kant hatte die Ideale der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, wie sie von der französischen Aufklärung und Revolution verkündet worden waren, übernommen. Er musste jedoch, durch die miserablen Zustände in Deutschland bedingt, die materiell motivierten Bestimmungen des Willens der französischen Bürger in Bestimmungen des »freien Willens« an und für sich, in absolute, unter allen Umständen geltende moralische Postulate verwandeln. In diesem Zusammenhang gab er allerdings eine treffende Kritik der naturalistischen Begründung der Freiheit der Persönlichkeit durch die französischen Denker. Die Freiheit des Menschen kann weder aus Gott noch aus der Natur abgeleitet werden. Ihr letzter Grund liegt für Kant im Selbstbewusstsein des Menschen.

Die Analyse des Begriffes Freiheit war auch das große Thema der Philosophie *Fichtes* und des *jungen Schellings*. Unmittelbar an Kant an-

7 Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft. In: Immanuel Kants Werke. hrsg. v. E. Cassirer. Bd. III. Berlin 1923. S. 7. Die von der Königlich-preußischen Akademie veranstaltete Gesamtausgabe der Werke Kants lässt die Vorrede zur ersten Auflage bei der Edition der »Kritik der reinen Vernunft« weg.

knüpfend begründeten und verteidigten sie die freie Aktivität des Subjekts, die Autonomie der Persönlichkeit. Die objektiven Bedingungen, die die Freiheit des Individuums beschränkten, wurden derart der Kritik unterworfen, dass sie als Resultate des produktiven Ich bestimmt und damit in ihrer Selbständigkeit aufgehoben wurden. Das in subjektiv-idealistischer Weise überhöhte Selbstbewusstsein mit seiner Forderung, die Bestimmungen des freien Willens, des Sittengesetzes zu realisieren, fand keinen Boden unter den Füßen, selbstverständlich auch dann nicht, als Schelling die theoretische Wissenschaftslehre zur Naturphilosophie ausbaute, die Naturdialektik reflektierte. Das Zerschellen der immerhin materiell motivierten Illusionen der französischen Aufklärung an den Realitäten der Revolution und der nachrevolutionären Periode musste den Widerspruch zwischen dem Sollen des abstrakten Selbstbewusstseins und dem Sein der konkreten deutschen Wirklichkeit vollends unerträglich machen.

*Hegel* hat, wie kein anderer Philosoph vor Marx, das Scheitern der abstrakten, d. h. hier der Wirklichkeit unvermittelt gegenüberstehenden Vernunft gesehen. Hegel, dessen Sinn für Realitäten enorm war, begriff, dass die Wirklichkeit stärker als abstrakte Ideale, moralisches Sollen und alle utopischen Wünsche war. Sie kann daher so unvernünftig nicht sein. Andererseits aber hielt die Wirklichkeit der Idee nicht stand. »Der Gedanke, der Begriff des Rechtes machte sich mit *einem Male* geltend, und dagegen konnte das alte Gerüste des Unrechts keinen Widerstand leisten«<sup>8</sup>, kommentierte Hegel die französische Revolution. Also ist die Idee der Wirklichkeit gegenüber nicht machtlos. Die Auflösung dieses Widerspruches sah Hegel in der Totalität des historischen Prozesses, in dem der Widerspruch so lange als Agens wirkt, bis die Vernunft wirklich, die Wirklichkeit vernünftig geworden ist. Indem Hegel den Widerspruch dergestalt ins Zentrum seiner logischen natur- und geistesphilosophischen Untersuchungen stellte, schuf er das tiefste und umfassendste System der Dialektik vor Marx. In seinem

8 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Hrsg. v. K.L. Michelet. In: Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten. Berlin 1837. Bd. 9. S. 441.

absolut-idealistischen System war nunmehr die Freiheit des Geistes erreicht, da alles ihm Entgegenstehende als Produkt seiner Entäußerung erkannt und somit aufgehoben war. Die völlig gerechtfertigte Hegelsche Kritik am abstrakten Gegensatz von Sein und Sollen fiel aber damit in einen neuen Widerspruch. Mit dem Gewinn der Dialektik war der Verlust der Forderung nach Umgestaltung verbunden, stieß doch die Entwicklung des Geistes mit seiner Selbsterkenntnis auf eine unüberwindbare Schranke. Bis hierher hatte es Entwicklung, Geschichte gegeben, nun aber war ihr Ende gekommen. Der dialektische Entwicklungsprozess hob sich mit der Negierung der Zukunft selbst auf.

Die von Hegel vollzogene absolut-idealistische Versöhnung von Philosophie und Wirklichkeit stellte sich daher in dem Maße als Scheinlösung heraus, in dem sich die Entwicklung weiter vollzog, in dem sie besonders den Gegensatz zwischen der Philosophie als dem Bewusstsein der Freiheit und der unfreien preußischen Wirklichkeit in der Vorbereitungsperiode der Revolution zuspitzte. Es wurde deutlich, dass Hegel nur im Denken Philosophie und Wirklichkeit versöhnte; in Wirklichkeit aber hatte er ihren Gegensatz total gemacht.

Die *junghegelianische Philosophie* hatte den Widerspruch zwischen Hegelscher Philosophie und preußischer Wirklichkeit durchaus erkannt, die Philosophie deshalb nach außen gewendet und sie so zur »Kritik« umgebildet. Sie maß die einzelne Existenz am Wesen, die besondere Wirklichkeit an der Idee. Was nicht dem von der Philosophie erarbeiteten Begriffe entsprach, sollte zugrunde gehen. In dieser Weise forderte die »Kritik« die Realisierung der Philosophie. Sie übersah aber, was Hegel gesehen hatte, nämlich, dass die Philosophie selber als Widerpart der erscheinenden Welt eine abstrakte Totalität darstellte, selber nur eine Seite der Welt war. Die vernünftige Gestaltung der Welt, d. h. die Realisierung der Philosophie konnte unter Voraussetzung der Beibehaltung der bisherigen Philosophie über den bestehenden Weltzustand gar nicht hinausführen, weil es sich ja eben bei dieser Philosophie um eine Seite der bestehenden Wirklichkeit handelte. »Was ihr entgegentritt und was sie bekämpft, ist immer dasselbe, was

sie ist, nur mit umgekehrten Faktoren.«<sup>9</sup> (Marx) Die Hegelsche Versöhnung wurde nicht prinzipiell überwunden, sondern nur in die Zukunft verlegt. Die Absicht der Junghegelianer, die Philosophie Hegels zu verwirklichen, ohne sie aufzuheben, lässt sie in den bereits von Hegel hinreichend kritisierten Gegensatz von Sein und Sollen, Vernunft und Wirklichkeit zurückfallen. Was politisch als Fortschritt erscheint, ist philosophisch ein Schritt auf Fichte zurück.

Einen wirklichen Schritt über Hegel und die Junghegelianer hinaus ging *Feuerbach*, in dem er die idealistische Reduzierung des Menschen auf Selbstbewusstsein überwand, den Menschen als natürliches Wesen, das Denken als Funktion dieses Naturwesens fasste, also den Materialismus in der deutschen Philosophie wieder in seine Rechte einsetzte. Allerdings vermochte es Feuerbach noch nicht, die kantischen und hegelianischen Argumente gegen den Naturalismus, die ja viele rationale Gedanken in sich trugen, materialistisch aufzuarbeiten.

In dieser kurz skizzierten historischen und geistigen Situation begann die Entwicklung des philosophischen Denkens von Karl Marx und Friedrich Engels.

9 Karl Marx: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie. In: Karl Marx / Friedrich Engels: Historisch-kritische Gesamtausgabe (Im Folgenden zitiert als MEGA.). Bd. I. 1. S. 65.





## Kapitel I

### Des jungen Marx' und des jungen Engels' Ringen um die Lösung der philosophischen Fragen ihrer Zeit

#### *A) Die geistige Entwicklung des jungen Marx'*

##### *1. Für die Menschheit arbeiten!*

Die ersten Dokumente, die vom geistigen Antlitz des jungen Marx künden, sind seine erhalten gebliebenen Abiturientenaufsätze. Der in Latein verfasste Geschichtsaufsatz, der Religions- und Deutschaufsatz zeugen von einem Verfasser, der die Ideen der bürgerlichen Aufklärung in sich aufgenommen und diese mit jugendlicher Begeisterung und moralisch-christlichem Pathos verbunden hat. Das Wohl der Menschheit ist dem Abiturienten Marx höchstes Kriterium moralischen Handelns. Die Moral aber ist ihm das innerste Wesen der Religion.

Diese deistisch-aufklärerische Position, genährt mit spinozistischen und kantischen Ideen sowie mit humanistischen Reflexionen der antiken Philosophie, war zunächst das Resultat jener geistigen Einwirkungen, die Marx empfing von Seiten seines Vaters, Heinrich Marx, seines »väterlichen Freundes«, Ludwig von Westphalen, und vom Gymnasium, das den Ideen der Aufklärung nicht verschlossen geblieben war.

Des Vaters philosophisch-religiöse Weltanschauung war frei von jeglicher Orthodoxie. Der Übertritt des unorthodoxen Juden zum Christentum hatte aus ihm keinen kritiklosen Anhänger der christlichen Orthodoxie gemacht. Er glaubte an ein höheres Wesen, so wie »New-

ton, Locke und Leibnitz geglaubt«<sup>10</sup> haben. Die Religion war ihm vor allem der »große Hebel der Moral«, ein Gedanke, der in den Abituraufentenen aufätzen seines Sohnes immer wiederkehrt.

Von Ludwig von Westphalen und durch den Unterricht in den alten Sprachen in die Welt der Antike eingeführt, versuchte der Abiturient Marx, das harmonische Menschenbild der Griechen mit der christlichen Moral der Nächstenliebe, die bis zur Aufopferung für den Mitmenschen zu gehen hat, zu vereinen. Es ist dies überhaupt ein charakteristisches Merkmal der deutschen Geistesentwicklung im 18. und 19. Jahrhundert, dass der Weg zur christlichen Schlosskapelle oft von griechischen Göttern flankiert wurde. So erschien dem jungen Marx – ganz im Zuge der Zeit – nicht nur Christus, sondern auch Plato als »göttlich«.

Von den drei Aufsätzen ist der Deutschaufsatz zweifellos der bedeutendste, der Geschichtsaufsatz dagegen wenig originell, was immerhin bemerkenswert ist, wenn man bedenkt, dass der Verfasser dieses Schüleraufsatzes zehn Jahre später die Geschichtsschreibung erstmalig auf wissenschaftliche Grundlage stellen wird.

Die im Geschichtsaufsatz zu beantwortende Prüfungsfrage, ob man das Prinzipat des Augustus zu den glücklichsten Epochen der römischen Geschichte zählen kann, behandelt Marx im positiven Sinne, obgleich ihm bewusst war, dass mit der Errichtung des Prinzipats die öffentliche Freiheit verschwand. Das Prinzipat entsprach, nach Ansicht des Abiturienten, den Bedürfnissen der Zeit und konnte daher das Wohl der Bürger besser garantieren als die Republik. Von einem demokratischen Protest gegen einen, wie auch immer gearteten Absolutismus finden wir hier kaum einen Anklang, obgleich immerhin die Erhaltung der Freiheit der Bürger als eine notwendige Funktion der Staatsmacht bestimmt wird.

Deutlicher als im Geschichtsaufsatz kommen die weltanschaulichen Ansichten des jungen Marx im Religionsaufsatz zum Ausdruck. Der Religionslehrer von Marx hat die »gedankenreiche, blühende, kraftvolle« Behandlung des Themas »Die Vereinigung der Gläubigen mit

10 Heinrich Marx: Brief an den Sohn Karl vom November 1835. In: MEGA. Bd. I. 2. S. 186.

Christo nach Joh. 15, 1-14, in ihrem Grund und Wesen, in ihrer unbedingten Notwendigkeit und in ihren Wirkungen dargestellt«, gelobt, jedoch nicht zu Unrecht bemerkt, dass das »Wesen«, d. h. das Mysterium der fraglichen Vereinigung vom Verfasser gar nicht berührt worden ist. In der Tat fällt es dem Leser sofort auf, dass von den transzendenten Glaubenssätzen der christlichen Dogmatik kaum, von den Forderungen der christlichen Moral dagegen schon eher die Rede ist. Die Notwendigkeit der Vereinigung der Gläubigen mit Christo wird vom jungen Marx nicht dogmatisch, sondern aus der Geschichte, »der großen Lehrerin der Menschheit« abgeleitet. Das »Streben nach wahrer Vollendung«, ein Grundgedanke, ja vielleicht der Zentralgedanke des Abiturienten Marx, der auch dem Deutschaufsatz zugrunde liegt, soll, wie er aus der Geschichte abzuleiten versucht, erst mit Christus in die Welt gekommen sein. Zwar habe der »größte Weise des Altertums, der göttliche Plato« die tiefe Sehnsucht nach einem höchsten Wesen ausgesprochen, aber erst mit dem Erscheinen Christus erfülle sich das »Streben nach Wahrheit und Licht«.

Wenn wir die »Natur des Menschen betrachten«, schreibt Marx, »sehen wir zwar stets einen Funken der Gottheit in seiner Brust, eine Begeisterung für das Gute, ein Streben nach Erkenntnis, eine Sehnsucht nach Wahrheit, allein die Funken des Ewigen erstickt die Flamme der Begier; die Begeisterung für die Tugend übertäubt die lockende Stimme der Sünde, sie wird verhöhnt, sobald das Leben uns seine ganze Macht fühlen gelassen; das Streben nach Erkenntnis verdrängt ein niederes Streben nach irdischen Gütern, die Sehnsucht nach Wahrheit erlöscht durch die süßschmeichelnde Macht der Lüge, und so steht der Mensch da, das einzige Wesen in der Natur, das seinen Zweck nicht erfüllt, das einzige Glied in dem Alle der Schöpfung, das des Gottes nicht werth ist, der es erschuf.«<sup>11</sup> Die Vereinigung der Gläubigen mit Christus erscheint dem Jüngling also vor allem deshalb notwendig zu sein, weil dadurch der »göttliche Funke« im Menschen, das Streben nach Erkenntnis, nach Wahrheit zur Flamme wird, die die niederen, sün-

11 Karl Marx: Die Vereinigung der Gläubigen mit Christo nach Joh. 15, 1-14, in ihrem Grund und Wesen, in ihrer unbedingten Nothwendigkeit und in ihren Wirkungen dargestellt (Religionsaufsatz). In: MEGA. Bd. I. 2. S. 17f.

digen Bestrebungen im Menschen ausbrennt. Erinnert dies nicht sehr stark an die – freilich konsequenteren – Gedankengänge des großen Spinoza, dessen Tugendlehre ja eben auch in der intellektuellen Liebe zu Gott, der Substanz gipfelte?

Erst nach diesen Überlegungen kommt der junge Marx zum Worte Christi selbst. Zwar bezeichnet er dieses als »letzten und schwersten Beweis«, gibt dann aber nur eine bloße Beschreibung des Gleichnisses vom Weinstock und der Rebe, um auch dieses sofort moralisch zu wenden. Christus erscheint als der große geistige Erzieher der Menschheit.

Befreit von dogmatischer Enge und beleuchtet von der Sonne der Aufklärung empfindet der Jüngling die christliche Tugendlehre als hell, mild, menschlich, vernünftig. Im Gegensatz dazu erscheint ihm die Tugend der Stoiker hart und finster, die Philosophie des Epikur als »leichtfertig«.

Die Bestimmung des Menschen zu finden, ist das Hauptanliegen der »Betrachtung eines Jünglings bei der Wahl eines Berufes«. »Dem Thiere«, so beginnt Marxens Deutschauftsatz, »hat die Natur selber den Wirkungskreis bestimmt, in welchem es sich bewegen soll, und ruhig vollendet es denselben, ohne über ihn hinauszustreben, ohne auch nur einen anderen zu ahnen. Auch dem Menschen gab die Gottheit ein allgemeines Ziel, die Menschheit und sich zu veredeln, aber sie überließ es ihm selber, die Mittel aufzusuchen, durch welche er es erringen kann, sie überließ es ihm, den Standpunkt in der Gesellschaft zu wählen, der ihm am angemessensten ist, von welchem aus er sich und die Gesellschaft am besten erheben kann.«<sup>12</sup>

Was einer denkenden Betrachtung dieses Ansatzpunktes sofort auffällt, ist die – bewusst oder unbewusst – vorgenommene Identifizierung von »Natur« und »Gottheit«. Das bestätigt die These vom Einfluss spinozistischer Gedankengänge auf die sich herausbildende weltanschauliche Position des jungen Marx. Zwar ist eine direkte Verbindung zwischen Marx und Spinoza nicht nachzuweisen und vielleicht auch wenig wahrscheinlich. Weit begründeter erscheint dage-

12 Karl Marx: Betrachtung eines Jünglings bei der Wahl eines Berufes (Deutscher Aufsatz). In: MEGA. Bd. I. 2. S. 164.

gen die Behauptung, dass Elemente des spinozistischen Denkens über die deutsche Literatur, besonders über Lessing und Goethe, in den Gesichtskreis des jungen Marx getreten sind.

Allerdings waren die Einseitigkeiten der spinozistischen Position namentlich durch Fichte und Schelling bereits hinreichend aufgedeckt und die Rolle des Subjekts, die Autonomie der Person herausgearbeitet worden. So ist auch die Möglichkeit und Notwendigkeit, dass der Mensch seine Stellung in der Welt aktiv bestimmen kann und muss, für den jungen Marx ein wesentliches Merkmal des Menschseins, das den Menschen über das Tier erhebt. Das Vorrecht des Wählens bedingt andererseits die Bürde der Verantwortung, die der Einzelne sich selbst und der Menschheit gegenüber zu tragen hat. Daher die verantwortungsvolle Frage: Wie kann ich meiner Vervollkommnung und der ganzen Menschheit dienen? Im Sinne des bereits angeführten Abschnittes aus dem Religionsaufsatz wird ein kritisches Verhalten den niederen Bestrebungen gegenüber gefordert. Nicht das, was unmittelbar für mich am günstigsten erscheint, soll ich tun, sondern das, was mit meiner Bestimmung als Mensch übereinstimmt, meiner und der Menschheit Vervollkommnung fördert.

Dass sich der Mensch nur in der Gesellschaft vervollkommen kann, hebt Marx ausdrücklich hervor: »Die Hauptlenkerin aber, die uns bei der Standeswahl lenken muß, ist das Wohl der Menschheit, unsere eigene Vollendung. Man wähne nicht, diese beiden Interessen könnten sich feindlich bekämpfen, das eine müsse das andre vernichten, sondern die Natur des Menschen ist so eingerichtet, daß er seine Vervollkommnung nur erreichen kann, wenn er für die Vollendung, für das Wohl seiner Mitwelt wirkt.«<sup>13</sup>

Die Bestimmung des Menschen und die seiner Vervollkommnung mussten freilich bei dem Schüler Marx äußerst abstrakt bleiben, hatte doch selbst der reife Kant seine Ethik auf das Formale beschränken müssen.

Immerhin kommt Marx in diesem Aufsatz zu einer Bemerkung, deren ganze Konsequenz er freilich noch nicht abzusehen vermochte, die jedoch von einem ungemein überraschenden Tiefblick zeugt. »Aber

13 Ebenda. S. 167.

wir können nicht immer den Stand ergreifen, zu dem wir uns berufen glauben; unsere Verhältnisse in der Gesellschaft haben einigermaßen schon begonnen, ehe wir sie zu bestimmen im Stande sind.«<sup>14</sup>

Es ist die Auffassung vertreten worden, dass in diesen Bemerkungen der Keim des historischen Materialismus bereits vorhanden sei. Diese Ansicht ist nicht aufrechtzuerhalten, zeigen doch schon die nächsten Zeilen, die dem humanistischen Prinzip der Übereinstimmung von körperlichen und geistigen Prinzipien huldigt, dass die ganze Bedeutung der ökonomisch-gesellschaftlichen Lage für die geistige Entwicklung der Menschheit und des Einzelnen von Marx natürlich noch nicht erfasst wurde. Gegen diese Auffassung ist weiter eingewendet worden, dass der Grundzug der Weltanschauung des Abiturienten Marx im Deismus, also keineswegs im Materialismus besteht, dass daher vom Keim des historischen Materialismus keine Rede sein könne. Vielleicht kommt man der Wahrheit damit näher, wenn man die oben angeführte Bemerkung von Marx als ein historisch-materialistisches Moment, das allerdings im Rahmen einer idealistischen Geschichtsauffassung formuliert wurde, anerkennt. Bei den tieferschürfenden Denkern vor Marx, besonders bei Hegel, liegen solche historisch-materialistischen Momente in Menge vor. Obgleich an diese Momente bei der Ausarbeitung des historischen Materialismus angeknüpft werden konnte und angeknüpft wurde, wird doch nicht behauptet werden können, dass sie den Keim der wissenschaftlichen Geschichtsauffassung bereits enthielten. Voraussetzung für das Keimen dieser Momente war die Sprengung der idealistischen Gesamtkonzeption. Wenn nicht gegen die historischen Tatsachen verstoßen werden soll, kann der Beginn des Übergangs von Marx auf materialistische Positionen aber keinesfalls in seine Abiturientenzeit verlegt werden.

Die Zusammenfassung des Deutschaufsatzes, dass der Stand gewählt werden möge, »der uns die größte Würde gewährt, der auf Ideen gegründet ist, von deren Wahrheit wir durchaus überzeugt sind, der das größte Feld darbietet, *um für die Menschheit zu wirken*«<sup>15</sup>, zeugt zwar von einer großartigen und erhabenen moralischen, nichtsdesto-

14 Ebenda. S. 165.

15 Ebenda. S. 166. (Hervorhebung von H.S.)

weniger aber idealistischen und abstrakt-humanistischen Weltanschauung des jungen Marx. Die erhabenste Gesinnung, der ein bestimmter politischer Inhalt fehlt, kann aber sehr leicht in liberale Schöngestei oder – was noch schlimmer – in feudal-romantische Predigt umschlagen. Deshalb können die philosophischen Schlussfolgerungen, zu denen Marx im weiteren gekommen ist, nicht einfach als Entwicklung von Ideen betrachtet werden, die Marx in seinen Gymnasialaufsätzen ausgesprochen hat; sie müssen auch als Negation dieser Ideen aufgefasst werden.<sup>16</sup> Allerdings zeigt die Erfahrung, dass sich eine erhabene Gesinnung durchaus mit bestimmten, und zwar revolutionär-demokratischen Inhalt oder gar sozialistischen Inhalt verbinden kann. Die Entwicklung von Marx und Engels, sowie die vieler hervorragender Führer der Arbeiterbewegung zeugen doch schlagend von der Realisierung dieser Möglichkeit. Liegen nicht, so ist deshalb zu fragen, in der abstrakt-humanistischen Konzeption Momente, die ihrer inneren Logik gemäß zum revolutionären Demokratismus, zum Kommunismus, d. h. zu einer konkreteren Fassung des Humanitätsprinzips hintreiben? Hat Karl Marx den Leitspruch seines Lebens: »Für die Menschen arbeiten!«, überwunden oder hat er ihn nicht gerade sein ganzes Leben lang »aufgehoben«? Natürlich wäre es falsch, die späteren Auffassungen von Marx, die ja in entscheidenden Punkten und in vielen Einzelheiten den hier charakterisierten Ansichten direkt entgegenstehen, einfach und ausschließlich als Entwicklung und Konkretisierung des abstrakten Humanitätsprinzips zu betrachten. Wir werden die entscheidenden Anstöße, die diese Entwicklung vorantrieben, im Folgenden zu behandeln haben. Aber ohne Zweifel ist das Humanitätsprinzip eine der Voraussetzungen, ohne die Marx die wissenschaftliche Weltanschauung der Arbeiterklasse nie hätte entwickeln können. War nicht in der abstrakten Fassung des Humanitätsprinzips schon die Frage nach seiner Realisierung enthalten? Besteht nicht die Genialität von Marx darin, dass er auch auf diese Frage Antwort gegeben hat? Die Dialektik der geistigen Entwicklung von Marx wird nicht richtig gefasst, wenn man den revolutionären Demokratismus und erst recht den Kommunismus in einen abstrakten Gegensatz zum abstrakten Humanismus

16 Vgl. T.I. Oiserman: Formirovanije filosofii marksizma. S. 32.



setzt. *Marxismus ohne Humanismus ist kein Marxismus*. Allerdings: Humanismus, ohne konkreten politischen Inhalt, ohne klar bestimmten Weg zu seiner Realisierung, bleibt ohnmächtig. Dient er zur Vertuschung notwendig auszutragender Widersprüche, kann er in sein Gegenteil umschlagen.

## 2. Hegel ist nicht die Lösung, aber keine Lösung ohne Hegel

Entscheidend für die weitere Entwicklung des jungen Marx und sein theoretisches Denken wurde der Einfluss der Hegelschen Philosophie, die die geistige Situation im Deutschland des Vormärz wesentlich mitbestimmte.

Bonn, wo Marx die ersten Semester seines Studiums verbrachte, hatte nichts Nennenswertes zu bieten. In Berlin dagegen, dem Zentrum der obzwar gespaltenen, aber immer noch mächtigen Hegel-Schule, war es nur natürlich, dass der hochgestimmte Student Karl Marx mit diesem riesigen geistigen Phänomen zu ringen begann.

Marx hat sein Ringen um die theoretische Bewältigung der ihm gegenwärtigen Welt in jenem Brief vom 10. November 1837 einer kritischen Analyse unterworfen, in dem er dem Vater Rechenschaft über seine Studien ablegt und die Selbsterkenntnis ausspricht, an einem entscheidenden Punkt seiner geistigen Entwicklung angelangt zu sein. »Es gibt Momente«, so beginnt der Brief, der als einziger aus Marxens Studienzeit glücklicherweise erhalten geblieben ist, »die wie Grenzmarken vor eine abgelaufene Zeit sich hinstellen, die zugleich auf eine neue Richtung mit Bestimmtheit hinweisen.«<sup>17</sup> Die neue Richtung wird durch die Hegelsche Philosophie bezeichnet.

Bevor jedoch die Hegelsche Philosophie ins Zentrum der Gedankenwelt des jungen Marx gerückt wird, tritt neben die Ideale des Jünglings, die Menschheit und sich zu vervollkommen, ein neues, ihn zunächst ganz gefangen nehmendes Gefühl: die Liebe zu Jenny von Westphalen. Die u. a. durch sein Studium in Berlin gebotene Trennung der bei-

17 Karl Marx: Brief an den Vater vom 10. November 1837. In: MEGA. Bd. I. 2. S. 213.

den Liebenden versetzte Marx in eine sehnsüchtig-romantische, poetische Stimmung, die sich in seinen literarisch wenig bedeutenden, für die Charakterisierung seiner geistigen Entwicklung aber nicht uninteressanten Gedichten an Jenny niederschlug. In seiner Phantasie baute er sein Reich der Kunst, das ebenso fern liegend und jenseits war, wie seine Liebe. »Alles Wirkliche schwimmt, und das Verschwimmende findet keine Grenze, Angriffe auf die Gegenwart, breit und formlos geschlagenes Gefühl, nichts Naturhaftes, alles aus dem Mond konstruiert, der völlige Gegensatz von dem, was da ist, und dem, was sein soll, rhetorische Reflexionen statt poetischer Gedanken, aber vielleicht auch eine gewisse Wärme der Empfindung und Ringen nach Schwung bezeichnen alle Gedichte der ersten drei Bände, die Jenny von mir zugesandt erhielt.«<sup>18</sup> So charakterisiert Marx selber seine Gedichte, nach dem ihm »das wahre Reich der Poesie wie ein ferner Feenpalast« entgegengeblitzt war und alle seine »Schöpfungen in nichts zerfielen«.<sup>19</sup>

Mögen seine Gedanken auch oft bei Jenny gewesen sein, er selber war an der Berliner Universität, um Jurisprudenz zu studieren. Berlin hatte aber keine Sauf- oder Traum-Universität, hier wurde gearbeitet. Trotz oder gerade wegen der Gedichte entsprach Marx diesem Klima vollkommen. Das Ausmaß und die Intensität seiner Arbeit sind bewunderungswürdig.

Marx hat seine These aus dem Deutschaufsatz, dass wir nicht immer den Stand ergreifen können, zu dem wir uns berufen glauben, weil die gesellschaftlichen Verhältnisse es nicht gestatten, durch eigene Erfahrung bestätigt bekommen. Er musste Jurisprudenz studieren, obwohl er vor allem den Drang verspürte, »mit der Philosophie zu ringen«<sup>20</sup>.

Dass es ihm im Jura-Studium nicht um das Büffeln der positiven, preußischen oder sonstigen, schriftlich fixierten Rechtsnormen ging, sondern um das Recht, »das mit uns geboren ward«, das der »Natur des Menschen« entspricht, kann mit Sicherheit aus seiner aufklärerisch-naturrechtlichen Konzeption geschlossen werden, die Marx bereits in

18 Ebenda. S. 21f.

19 Ebenda. S. 218.

20 Ebenda. S. 215.

seinen Abiturientenaufsätzen vertreten hatte. Das trieb ihn natürlich zur Rechtsphilosophie und über diese zur Philosophie überhaupt.

Das erste Resultat seiner Bemühungen, Jurisprudenz und Philosophie in Einklang zu bringen, war der Entwurf einer Rechtsphilosophie, dem er »einige metaphysische Sätze«<sup>21</sup> vorangestellt hatte. Marx, höchst unzufrieden mit seinem Erstlingswerk, übergibt diese Arbeit der verzehrenden Kritik der Flammen. Doch führt ihn das Bewusstsein seiner eigenen Mängel zur Erkenntnis der Schwächen der kantisch-fichtischen Philosophie und der Einseitigkeiten der rationalistischen Methode.

Sowohl der unvermittelte Gegensatz zwischen Sein und Sollen, der dem Idealismus Kants und Fichtes eigen ist, als auch die unwissenschaftliche Form des mathematischen Dogmatismus, »wo das Subjekt an der Sache umherläuft, hin und her räsoniert, ohne daß die Sache selbst als reich Entfaltendes, Lebendiges sich gestalte«<sup>22</sup>, wird von Marx als Hindernis beim Begreifen des Wahren erkannt.

Diese Kritik lässt bereits auf die Bekanntschaft mit der und auf die Annäherung an die Hegelsche Philosophie schließen; war doch die Kritik des abstrakten Gegensatzes von Vernunft und Wirklichkeit, von Sein und Sollen ein Zentralthema des Hegelschen Denkens, das ja gerade in der Einleitung zu seiner Rechtsphilosophie eine zusammenfassende Darstellung erfahren hatte. Was aber die Kritik des mathematischen Dogmatismus betrifft, so kann man diese ganz sinngemäß etwa in der Hegelschen »Geschichte der Philosophie«,<sup>23</sup> die 1836 erstmalig veröffentlicht wurde, und in anderen Werken dieses Denkriesen nachgelesen werden.

Wie weit Marx wider Willen in den Bannkreis der Hegelschen Philosophie geraten war, zeigt folgende, an die Kritik der Verabsolutierung der mathematischen Methode anknüpfende Passage: »Das Dreieck läßt den Mathematiker konstruieren und beweisen, es bleibt bloße Vorstel-

21 Ebenda.

22 Ebenda.

23 Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. In: Werke. A.a.O. Bd. 15. S. 400-402 und Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Phänomenologie des Geistes. Leipzig: Meiner 1907. S. 28.

lung im Raume, es entwickelt sich zu nichts Weiterem, man muß es neben anderes bringen, dann nimmt es andere Stellungen ein, und dieses verschieden an dasselbe Gebrachte gibt ihm verschiedene Verhältnisse und Wahrheiten. Dagegen im konkreten Ausdruck lebendiger Gedankenwelt, wie es das Recht, der Staat, die Natur, die ganze Philosophie ist, hier muß das Objekt selbst in seiner Entwicklung belauscht, willkürliche Einteilungen dürfen nicht hineingetragen, die Vernunft des Dinges selbst muß als in sich Widerstreitendes fortrollen und in sich seine Einheit finden.«<sup>24</sup>

Auch die Selbstkritik seiner in der verbrannten Rechtsphilosophie vorgenommenen Einteilung in formelle und materielle Rechtslehre, die der Student Marx voneinander getrennt zu begründen versucht hatte, ist ganz und gar hegelianisch. Bei dieser Trennung von Form und Inhalt, erkennt Marx, ist keine wirkliche Form zu erhalten, höchstens ein »Sekretär mit Schubfächern«<sup>25</sup>, in die nachher Sand gestreut werden kann. Sich an Hegel anlehnd bestimmt Marx die Form als den Fortgang des Inhalts, den Begriff aber als das »Vermittelnde zwischen Form und Inhalt«<sup>26</sup>.

Die Erkenntnis seiner mangelhaften Rechtsphilosophie festigte die Überzeugung unseres Studenten, dass »ohne Philosophie [...] nicht durchzudringen«<sup>27</sup> sei. Also arbeitete er ein »neues metaphysisches Grundsystem«<sup>28</sup> aus, das allerdings das Schicksal seiner Rechtsphilosophie teilen musste. Marx musste am Ende, sicher unter der Gewalt der Hegelschen Argumente, die »Verkehrtheit« seiner »ganzen früheren Bestrebungen« einsehen.<sup>29</sup> »Ein Vorhang war gefallen, mein Allerheiligstes zerrissen, und es mußten neue Götter hineingesetzt werden.«<sup>30</sup>

Zusammengebrochen war im Marx'schen Denken jene aufklärerisch-deistische, mit Kantischen und Fichtischen Idealismus genährte

24 Karl Marx: Brief an den Vater vom 10. November 1837. In: MEGA. Bd. I. 2. S. 215.

25 Ebenda. S. 216.

26 Ebenda.

27 Ebenda. S. 217.

28 Ebenda. S. 218.

29 Ebenda.

30 Ebenda.

Position, wonach die Ideale, an denen die Wirklichkeit gemessen werden soll, aus der über der Wirklichkeit schwebenden, abstrakten Vernunft abgeleitet wurden. Die Götter, die über der Erde gewohnt hatten, waren gestürzt. Die Wirklichkeit musste selber als vernünftig gefasst werden. In der Wirklichkeit war der Wohnsitz der neuen Götter, in ihr nur konnte die Idee gefunden werden.

Er sei hier besonders darauf verwiesen, dass diese Marx'schen Gedanken sowohl das dialektische Verhältnis von Philosophie und Wirklichkeit als auch den pantheistischen Zug im Hegelschen Denken akzentuieren, zwei Momente also, auf die wir bei der Analyse der Marx'schen Dissertation näher eingehen werden, weil sie dort eine bedeutsame Entwicklung erfahren.

In seiner »Phänomenologie des Geistes« hat Hegel den bemerkenswerten Gedanken ausgesprochen, dass die Entwicklung des Individuums zum philosophischen Bewusstsein im Prinzip die gleichen Stufen zu erklimmen hat, die die Menschheit in ihrer historischen, speziell geistigen Entwicklung durchlaufen ist.<sup>31</sup> Wollte man die individuelle geistige Entwicklung des Studenten Marx ins Historische transponieren, so entspräche dieser der geistige Prozess, der von der Aufklärung über Kant und Fichte zu Hegel führte, ein Prozess, der von Letzterem meisterhaft beschrieben, wenn auch nicht letztlich wissenschaftlich erklärt wurde.

Wie der historische, so war auch der individuelle Entwicklungsprozess von Marx keinesfalls ein glatt sich vollziehender, sondern voller innerer Konflikte und Kämpfe. Die Aneignung der Hegelschen Philosophie durch Marx erfolgte widerstrebend. Davon zeugt folgender Abschnitt aus dem Brief, der gleichzeitig von einem dritten Werk des Studenten (innerhalb eines Jahres!) spricht: »Ich hatte Fragmente der Hegelschen Philosophie gelesen, deren groteske Felsenmelodie mir nicht behagte. Noch einmal wollte ich hinabtauchen in das Meer, aber mit der bestimmten Absicht, die geistige Natur ebenso notwendig, konkret und festgerundet zu finden, wie die körperliche, nicht mehr Fechtkünste zu üben, sondern die reine Perle ans Sonnenlicht zu halten.

31 Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Phänomenologie des Geistes. A.a.O. S. 1f.

Ich schrieb einen Dialog von ungefähr vierundzwanzig Bogen: »Kle-anthes, oder vom Ausgang und notwendigen Fortgang der Philosophie.« Hier vereinte sich einigermaßen Kunst und Wissen, die ganz auseinandergegangen waren, und ein rüstiger Wanderer schritt ich ans Werk selbst, an eine philosophisch-dialektische Entwicklung der Gott-heit, wie sie als Begriff an sich, als Religion, als Natur, als Geschich-te sich manifestiert. Mein letzter Satz war der Anfang des Hegelschen Systems, und diese Arbeit, wozu ich mit Naturwissenschaft, Schelling, Geschichte einigermaßen mich bekanntgemacht, die mir unendliches Kopfzerbrechen verursacht und so [konfus] geschrieben ist (da sie eigent-lich eine neue Logik sein sollte), daß ich jetzt selbst mich kaum wieder hineindenken kann, dies mein liebstes Kind, beim Mondschein gehegt, trägt mich wie eine falsche Sirene dem Feind in den Arm.«<sup>32</sup>

Warum behagt dem jungen Marx die groteske Felsenmelodie nicht, warum empfand er die Lösungen der Hegelschen Philosophie, die er bald »von Anfang bis Ende«, samt den meisten ihrer Anhänger, ken-nen gelernt hatte, nicht als beglückend?<sup>33</sup> Dem jungen Marx behagte der spekulative Charakter der Hegelschen Philosophie nicht, wird oft darauf geantwortet. Es ist allerdings schwer einzusehen, wie ein vom abstrakten Idealismus kommender Denker sich an der Hegelschen Spe-kulation stoßen könnte, die doch gerade das Wirkliche als Vernünftiges zu fassen versuchte. Gegenüber dem abstrakten Sollen der Aufklärung und der kantisch-fichtischen Philosophie ist die Hegelsche Dialektik ungeheuer realitätsbezogen. Dies ist es ja gerade, was Marx in die »Arme des Feindes« treibt, was ihm eine verhasste Ansicht zum Idol machen lässt. Das Unbehagen der Hegelschen Philosophie gegenüber resultiert sicher vielmehr daraus, dass die doch wunderschönen Ideale der Aufklärung im Lichte dieser Philosophie ihre Ohnmacht offenba-ren, dass damit die geistige Welt des Jünglings ihre erste tiefergehen-de Erschütterung erfährt. Die Hegelsche Philosophie hatte Marxens bisherige Weltanschauung tief getroffen und wurde daher als Feind empfunden. Das andere Moment, das diese feindselige Stimmung, die-

32 Karl Marx: Brief an den Vater vom 10. November 1837. In: MEGA. Bd. I. 2. S. 21f.

33 Vgl. Ebenda. S. 219.

se Hass-Liebe der Hegelschen Philosophie gegenüber bewirkt, ist das noch unklare Bewusstsein darüber, dass das Verhältnis von Philosophie und Wirklichkeit, wie es durch Hegel bestimmt wurde, noch keine adäquate Erfassung dieses Problems darstellt. Sei es, wie es sei. Jedenfalls ist gerade die Neufassung dieses Problems das primäre Anliegen der Dissertation von Marx.

Die neugewonnenen, im hier analysierten Brief dargestellten Erkenntnisse des Studenten Marx können also in dem Satz resümiert werden: Keine Lösung ohne Hegel, Hegel ist aber noch nicht die Lösung.

### *3. Prometheus und die Verwirklichung der Philosophie*

Karl Marx' Doktorarbeit, die im Frühjahr 1841 von der Universität Jena angenommen wurde, und die dazugehörigen Vorarbeiten und Anmerkungen können als Resultat des intensiven geistigen Ringens und der umfassenden Studien angesehen werden, die der Student in den Jahren 1837 – 1841 getrieben hat und in die die erhalten gebliebenen Exzerpthefte Einblick gewähren.<sup>34</sup>

Das Studium der Philosophie, namentlich der Geschichte der Philosophie, war nun endgültig ins Zentrum der geistigen Bemühungen des jungen Marx getreten. Die Jurisprudenz dagegen wurde, besonders nach dem Tode des Vaters, in den Hintergrund gedrängt.

Die Dissertation ist zunächst auch einem philosophiehistorischen Thema gewidmet, der »Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie«. Es mag dem Uneingeweihten sonderbar erscheinen, dass ein Denker, der mit den philosophischen und speziell geschichtsphilosophischen Problemen seiner Zeit ringt, sich den alten Griechen zuwendet und hier wiederum der Naturphilosophie. Und doch war das Thema vorwiegend politisch motiviert, was Marx selber – und zwar im Zusammenhang mit dem Erscheinen von Lassalles

34 Marx' Berliner Exzerpte finden ihre Beschreibung in: MEGA. Bd. I. 2. S. 107-113. Sie stellen vornehmlich Auszüge aus Aristoteles, Spinoza, Leibniz, Hume, Rosenkranz und natürlich aus Hegel dar.

»Heraklit« – bestätigt hat. Er habe, so erinnert sich Marx in diesem Brief seiner Dissertation, die Stoa, die Skepsis und den Epikur zum Gegenstand spezieller Studien gemacht, allerdings »mehr aus politischem als philosophischem Interesse«. <sup>35</sup>

Was waren das für politische Motive und wie drücken sie sich in den philosophischen Fragestellungen aus?

Von einer unter Berücksichtigung der Zeitverhältnisse, der geplanten akademischen Laufbahn und der Ratschläge seines älteren Freundes Bruno Bauer durchaus denkbaren Akkommodation oder von einem Ausweichen kann die Rede nicht sein. Neben der Vorrede zur Dissertation, die von vornherein jedem Anpassungsgedanken ins Gesicht schlägt, ist besonders jene Stelle aus den Anmerkungen anzuführen, an der Marx davon spricht, dass jede Akkommodation ihren Grund in den Mängeln des Prinzips hat.

Die politischen Motive für die Wahl dieses Themas liegen selbstverständlich in ganz anderer Richtung. Um sie voll zu verstehen, muss man sich die geistige Situation dieser Zeit vor die Augen bringen, die insgesamt durch die theoretische Vorbereitung der bürgerlichen Revolution in Deutschland bestimmt ist. Insbesondere ging es darum, dem wachsenden Selbstbewusstsein des deutschen Bürgertums philosophischen Ausdruck zu verleihen, einen Gegensatz zum feudalen Bewusstsein, speziell zur religiösen Orthodoxie zu pointieren und zu versuchen, ein neues Verhältnis der Philosophie zur Wirklichkeit zu begründen.

Die Betrachtung der Marx'schen Dissertation unter diesen Gesichtspunkten wird seine politischen Motive, seine Gemeinsamkeiten und Differenzen mit der junghegelianischen Bewegung klar zum Vorschein bringen müssen.

Kant war der erste große Denker, der mit seiner »deutschen Theorie der französischen Revolution« dem erwachenden Selbstbewusstsein des deutschen Bürgertums philosophischen Ausdruck verliehen hatte. Fichte hatte die Kant'schen Intentionen radikal fortgesetzt. Beide fanden jedoch keinen Boden unter den Füßen. Marx hatte ja bereits in

35 Karl Marx: Brief an Lassalle vom 21. Dezember 1857. In: MEW. Bd. 29. S. 547.



seinem Brief an den Vater erkannt, dass ihr Ideal als abstraktes Sollen ohnmächtig über der deutschen Wirklichkeit schwebte. Hegel hatte den Widerspruch zwischen Tugend und Weltenlauf, Sollen und Sein in seiner Philosophie aufzuheben versucht, indem er das kantisch-fichtische Selbstbewusstsein mit der spinozistischen Substanz identifizierte, Denken und Sein als Identität fasste.

Die ganze Weltgeschichte wurde nunmehr als Prozess der Entzweiung und Wiedervereinigung dieser beiden Momente gefasst, so dass am Ende des Hegelschen Systems, dessen Bestandteile ja die Stufen dieses Prozesses reflektieren, die Identität von Denken und Sein wiedergewonnen und die Entwicklung abgeschlossen ist. Hatte so im Hegelschen System der absolute Geist seine Selbsterkenntnis und damit die Aufhebung all seiner entfremdeten Gestalten gefunden, also seine Freiheit realisiert, so verkörperte sich im vormärzlichen Staate preußischer Nation der objektive Geist. Das Wirkliche ist vernünftig, das Vernünftige ist wirklich.

Es ist ein ungeheurer Widerspruch, der im Hegelschen System selber seine logische Entsprechung findet, dass diese Philosophie das bürgerliche Selbstbewusstsein in seinem Wachstum und seiner Konsolidierung stärkstens gefördert hat, andererseits aber den bestehenden Staat heilig sprach. Die gesetzmäßige Zuspitzung des Widerspruches zwischen bürgerlichem Selbstbewusstsein und preußischem Staat und die damit verbundene Verschärfung des Widerspruches zwischen Religion und Philosophie, Abschluss und Entwicklung, System und Methode, Idealismus und Dialektik konnte das Hegelsche System auf die Dauer nicht aushalten. Es zerbrach. Die Schule spaltete sich.

Während der konservative Teil der Hegelianer an einer undialektisch gefassten Identität von Denken und Sein festhielt, wendete der radikale Teil, die Junghegelianer, die Philosophie zur Kritik. Die Wirklichkeit der Religion und des preußischen Staates war den Junghegelianern keineswegs wirkliche Vernunft. Im Gegenteil, sie erscheinen ihnen als Ausgeburten der totalen Unvernunft. Die bestehende Gesellschaft, der Staat, die Religion entsprachen nicht ihren von der Philosophie erarbeiteten Begriffen und müssen daher zugrunde gehen. Der Maßstab, an dem die Wirklichkeit gemessen werden soll, die Basis der

Kritik ist die Philosophie, der Ausdruck des menschlichen Selbstbewusstseins. Im Namen dieses Selbstbewusstseins wird alles der Kritik unterworfen, was diesem als fremd gegenübersteht und damit seine Freiheit, das höchste Prinzip der Philosophie, beschränkt. Das Selbstbewusstsein ist erste Bedingung der Befreiung des Menschen von all seinen Entfremdungen und entscheidende Triebkraft des Fortschritts. Religion, christlicher Staat, gläubige, also Selbstbewusstsein entbehrende Massen erschienen den Junghegelianern als größte Feinde des Fortschritts, denen die selbstbewusste, also kritische Persönlichkeit den entschiedensten Kampf zu liefern hat.

Damit erscheint die nach außen gewendete, als Kritik verstandene Philosophie als eine radikale, ja revolutionäre Lehre, die die vom Selbstbewusstsein begriffene Vernunft realisieren, die Philosophie also verwirklichen will. Die Philosophie des Selbstbewusstseins versteht sich als Philosophie der Tat. Ihr Ton war entsprechend radikal, ihr Stil hochtrabend und zugespitzt. Revolutionär sein, hieß für sie, entsprechend dem Begriff der Menschheit handeln, dessen Wesen die Freiheit sei. Freiheit aber setze wissenschaftliche Erkenntnis voraus. Erkenntnis aber sei das Erfassen der Vernunft und ihres Gegensatzes. Die Erkenntnis der Vernunft schließe so notwendig die Kritik der Unvernunft ein. Unvernünftig ist alles, was ohne Beweis, aus bloßer Tradition, auf gut Glauben angenommen wird. Die Religion erscheint daher den Junghegelianern als der Inbegriff des Unvernünftigen. Revolutionär kann daher nur der Streiter gegen die Religion, der Atheist sein.

Damit ist die historische Stellung der junghegelianischen Bewegung bezeichnet. Ihre Religionskritik wirkt zweifellos revolutionär, enthält sie doch im Keim bereits die Kritik des »irdischen Jammertals«. Ihre Revolutionsauffassung reduziert sich allerdings auf Religionskritik, was zur Folge hat, dass sie nur innerhalb der theologischen Sphäre revolutionäre sind. Treten sie aus dieser Sphäre heraus, hören sie auf, revolutionär zu sein. Was so politisch als Fortschritt erscheint, ist jedoch philosophisch ein Schritt von Hegel zu Fichte zurück. Die von Hegel scheinbar geschlossene Kluft zwischen Philosophie und Wirklichkeit ist wieder aufgerissen. Dass die junghegelianische Bewegung in den Subjektivismus gerät und schließlich in Egoismus und Nihilismus aus-

mündet, ist nur die Konsequenz dieser Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Wirklichkeit.

Die sich andeutende Größe des Denkers Marx zeigt sich in seiner Dissertation darin, dass er den politischen Fortschritt mit der junghegelianischen Bewegung vollzieht, gleichzeitig aber die philosophischen Grundmängel dieser Bewegung zu erkennen beginnt.

Die von Marx 1837 vollzogene Hinwendung zur Hegelschen Philosophie setzte sich in der Folge im aktiven Mitwirken innerhalb der junghegelianischen Bewegung fort. Die Freundschaft und gemeinsame Tätigkeit mit Bruno Bauer, dem hervorragenden Kopf der Junghegelianer, bestätigt dies. Aus dem von der Philosophie des Selbstbewusstseins geschaffenen geistigen Klima ergab sich für Marx die Wahl seines Dissertationsthemas, wie denn überhaupt seine Dissertation – ungeachtet bedeutsamer, weit über diese Philosophie, ja über die ganze bisherige Philosophie hinausweisender Ansätze – noch im junghegelianischen Geiste verfasst ist. Das Vorwort enthält ausdrücklich sein Bekenntnis zur Philosophie des Selbstbewusstseins: »Die Philosophie verheimlicht es nicht. Das Bekenntnis des Prometheus: ›Mit schlichtem Wort, den Göttern allen heg' ich Haß', ist ihr eigenes Bekenntnis, ihr eigener Spruch gegen alle himmlischen und irdischen Götter, die das menschliche Selbstbewußtsein nicht als die oberste Gottheit anerkennen. Es soll keiner neben ihm sein.«<sup>36</sup>

Was die Wahl des Dissertationsthemas betrifft, so ist zunächst zu beachten, dass Marx die Differenz zwischen Demokrit und Epikur als Teilproblem eines umfassenderen Themas betrachtet, das den Zyklus der epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der ganzen griechischen Spekulation zum Gegenstande haben sollte. Es sei erst jetzt die Zeit gekommen, so erklärt er, in der man diese Denker verstehen könne; sie seien die Philosophen des Selbstbewusstseins. Die Gemeinsamkeit der philosophischen Intentionen, das Selbstbewusstsein als höchstes Prinzip in der Philosophie zu etablieren, habe jetzt erst ein volles Verständnis dieser Systeme möglich gemacht. Die Junghegelianer und speziell Marx folgen hier den

36 Karl Marx: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie. In: MEGA. Bd. I. 1. S. 10.

Bestrebungen der Aufklärung, die bereits früher den Religionshass der Epikureer, die republikanische Gesinnung der Stoiker und den Zweifel der Skeptiker im Kampf gegen die feudale Ideologie reaktiviert hatte.

Dass jetzt erst die Zeit zum Verständnis dieser Philosophen gekommen sei, erklärt Marx weiter daraus, dass die geistige Situation, aus der heraus die genannten Systeme wuchsen, der ihm gegenwärtigen sehr ähnlich sei. Die stoischen, skeptischen und epikureischen Systeme entstanden nach dem Tode des universellsten Denkers des Altertums, nach Aristoteles, der in seiner Philosophie das ganze antike Denken zusammengefasst hatte. Vor den nacharistotelischen Philosophen erhob sich die Frage, wie denn nach dem enzyklopädischen System des Aristoteles Entwicklung der Philosophie überhaupt möglich sei, dieselbe Frage, die auch Marx und die Junghegelianer stellten, nur mit dem Unterschied, dass es sich bei ihnen nicht um Aristoteles sondern um Hegel handelte.

Schließlich rückte die Kritik des Christentums, die im Zentrum der junghegelianischen Bewegung stand, die Frage nach den historischen Quellen dieser religiösen Bewegung in den Vordergrund, so dass auch in dieser Beziehung die nacharistotelische Philosophie an Interesse gewann.

Das Thema der Marx'schen Dissertation hatte seinen Ursprung vor allem in den geistigen Kämpfen, die das fortgeschrittene deutsche Bürgertum gegen die feudale Welt und ihre Ideologie führte. Es war also primär politisch motiviert; war doch gerade die Kritik der Religion das Terrain, auf dem die politischen Gegensätze zunächst ausgetragen werden mussten.

Die speziell philosophiehistorische Leistung der Marx'schen Doktordissertation ist darin zu sehen, dass hier erstmalig Epikur als eigenständiger großer Denker gewürdigt wird, während er von Plutarch und Sextus Empiricus bis zu Leibniz und Hegel als seichter, dazu noch subjektivistisch-willkürlicher Nachschwätzer des Demokrit behandelt wurde.

Epikur, der große Aufklärer des Altertums, der die Menschen lehren will, glücklich zu sein, der daher die Furcht, die Angst besonders vor dem Tode und den Göttern bannen möchte, steht dem Doktoranden

weit näher als der streng naturwissenschaftliche Demokrit. Überwunden ist das Zerrbild des Epikur, das dem Abiturienten auf dem Gymnasium gemalt worden war. Marx siedelt nunmehr den Epikur in den Gefilden des Prometheus an, der – vorbildlich für Epikur wie für Marx – den Göttern das Feuer entrissen hatte, um mit ihm den Menschen Licht und Wärme zu bringen.

Von diesem Standpunkt aus werden Marx Differenzen zwischen Epikur und Demokrit sichtbar, die bei einer gedankenlosen Betrachtung der Atomistik beider Denker so oft übersehen wurden. Die Grunddifferenzen zwischen Demokrit und Epikur sieht Marx darin, dass der Denker aus Abdera das theoretische, wissenschaftliche Verhältnis zur Natur pointiert, während es Epikur vor allem auf die praktische Philosophie ankommt, d. h. auf das Verhalten des Menschen zu seiner Umwelt und besonders – der Philosophie des Selbstbewusstseins entsprechend – auf das Verhalten zu sich selbst.

Die demokritische Physik zielt auf objektive Naturerkenntnis. Die Natur erscheint streng mechanisch determiniert, jeden Zufall ausschließend. Die Methode zur Erkenntnis der Natur ist dementsprechend die quantifizierende. Da absolute Erkenntnis der Natur in ihrer Totalität nicht möglich ist, verfällt Demokrit dem Skeptizismus. Epikur dagegen geht es – nach Marx – nicht primär um Naturerkenntnis, sondern um richtige Bestimmung des eigenen Bewusstseins, um Selbsterkenntnis. Hier muss der mechanische Determinismus überwunden werden, weil seine Anerkennung Fatalismus und Verneinung der Freiheit des Selbstbewusstseins bedeuten würde. Müsste sich das menschliche Selbstbewusstsein unbedingt den gnadenlosen Gesetzen der Physiker unterordnen, so wäre es schon besser, meint Epikur, sich den Gesetzen der Götter zu beugen, die doch immerhin die Gnade kennen. Der Mensch soll aber von nichts anderem abhängen als von sich selbst, nur so kann er seine Freiheit garantieren.

Es ist bemerkenswert, dass der Kern dieser epikureischen Argumentation der Kant'schen Kritik der christlichen und »natürlichen« Ethik zugrunde liegt. Obwohl Kant dem Epikur so gar nicht zu ähneln scheint, ist doch seine Ablehnung der Autorität des Papstes wie des Naturforschers in Sachen Moral epikureisch, wie denn auch seine Ab-

leitung des kategorischen Imperativs letztlich auf Selbstbewusstseinsphilosophie gründet.

Die Freiheit des Selbstbewusstseins, das Für-sich-sein sei das Prinzip, meint Marx, von dem aus auch die Deklination der Atome bei Epikur erklärt werden müsse. In dieser Deklination, die bisher immer nur als subjektivistische Willkür verschrien worden war, sieht Marx eine Äußerung des freien Willens des Atoms, das er gemäß dem Hegelschen Schema von An-sich-, Für-sich- und An-und-für-sich-Sein konstruiert hatte.

So geht es dem Epikur bei der Deklination der Atome wie überhaupt in seiner Philosophie nie um rast- und ruhelose objektive Erkenntnis der Natur, sondern immer um die Erhaltung der Ruhe und Freiheit des Selbstbewusstseins. Jede Erklärung wäre recht, wenn sie nur die Unruhe und Angst banne, die Ataraxie fördere. So erscheint dem Epikur die Ataraxie letztlich als das entscheidende Kriterium der Erkenntnis.

Obwohl wesentliche Differenzen zwischen Demokrit und Epikur richtig herausgestellt werden, halten doch die von Marx gezeichneten Bilder von Demokrit und Epikur keiner wissenschaftlichen Kritik stand, sind sie doch zu sehr mit den Pinseln der idealistischen Philosophie des Selbstbewusstseins gemalt. Der materialistische Charakter der epikureischen Atomistik geht dabei verloren. Auch die Ataraxie will nicht so recht ins Bild passen, das uns Epikur als Aufklärer und Streiter gegen die Götter zeigt. Wichtiger noch als diese, mit Hilfe einer idealistisch-dialektischen Methode gewonnenen und manchmal konstruierten Resultate hinsichtlich der Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie sind jene Gedanken von Marx, die sich unmittelbar auf seine eigene philosophische Position bzw. auf die philosophische Situation seiner Zeit beziehen.

Im Vordergrund stehen dabei seine Gedanken zur Religionskritik, die ja das zentrale Thema der junghegelianischen Bewegung war, der sich Marx angeschlossen hatte, mit deren Religionskritik er im Ganzen einverstanden war. Philosophie ist ihm das vernünftige, Religion das unvernünftige Bewusstsein. Die Philosophie beginnt dort, wo die Religion aufhört, die Religion hört dort auf, wo die Philosophie beginnt.

Aus der Hegelschen Einheit von Religion und Philosophie, die wie jede dialektische Einheit den Gegensatz in sich enthält, wurde dieser herausgenommen, absolut gefasst und die Vermittlung verworfen. Religion und Philosophie erschien so als absoluter Gegensatz, der nur durch den Untergang des einen oder anderen Moments gelöst werden kann.

Mit dem Scheitern des Versuches, Vernunft und Wirklichkeit zu vermitteln, war auch Hegels Vermittlungsversuch zwischen Philosophie und Religion gescheitert. Es ist ja keineswegs zufällig, dass die Auflösung der Hegel-Schule gerade an der Religionsphilosophie ansetzt. Es erklärt sich dieses historische Faktum primär daraus, dass Religion und Philosophie das Terrain abgaben, auf dem die Differenzen zwischen bürgerlicher und feudaler Ideologie zunächst ausgetragen werden mussten.

Die Junghegelianer verwerfen also die Hegelsche Vermittlung, pointieren den Gegensatz und konnten so Hegel als den »Anti-Christen« deklarieren.

Auch Marx bestimmt das Hegelsche Verhältnis von Philosophie und Religion wesentlich atheistisch. Im Zusammenhang mit Bemerkungen über die Gottesbeweise spricht Marx in einem treffenden Gleichnis das widersprüchliche Verhältnis Hegels zur Religion aus. Hegel verhalte sich zu den Gottesbeweisen wie ein Advokat, der seine Klienten vor der Verurteilung nur retten kann, in dem er sie selbst totschießt.

Für Marx selber sind die Gottesbeweise nichts anderes als leere Tautologien. Doch erregen in diesem Zusammenhang die kritischen Bemerkungen, die Marx zur Kant'schen Kritik der Gottesbeweise macht, unser Interesse, weil hier nicht nur die Abstraktheit der Kant'schen Kritik nachgewiesen, sondern vor allem erstmalig eine Beziehung zwischen religiöser und ökonomischer Entfremdung gesehen, wenn auch noch nicht in ihrem Wesen begriffen wird.

Die Kantsche Kritik der Gottesbeweise lief auf die Erklärung hinaus, dass aus dem Begriff die Existenz »nicht herausgeklaut« werden könne. Aus 100 eingebildeten Talern könne man keine wirklichen machen. Die größten Phantasten wären sonst die reichsten Leute. Mit diesen zweifellos handfesten Argumenten gab sich Kant zufrieden.

Hegel hatte die Kant'sche Kritik kritisiert. Der absolute Idealist konnte sich mit dem Satz, dass aus dem Begriff die Existenz nicht abgeleitet werden könne, nicht abfinden. Obgleich diese Kritik keinesfalls zu den rationellen Momenten der Hegelschen Kant-Kritik gehört, trifft sie doch auch hier die Grundschwäche des Kant'schen Denkens, den Ahistorismus.

So setzt Marx im gewissen Sinne Hegels Anliegen fort, wenn er die Kant'sche Kritik weiterverfolgt. Er fasst zunächst den ontologischen Gottesbeweis in der einzig möglichen sinnvollen Form, dass das, was ich mir wirklich vorstelle, eine wirkliche Vorstellung für mich ist, die auf andere Vorstellungen in mir wirkt, also auf mein Bewusstsein wirkt und daher Existenz für mich besitzt. In diesem Sinne, sagt Marx, haben alle Götter, die heidnischen wie die christlichen, eine reelle Existenz besessen. »Hat nicht der alte Moloch geherrscht? War nicht der delphische Apollo eine wirkliche Macht im Leben der Griechen? Hier heißt auch Kants Kritik nichts. Wenn jemand sich vorstellt, hundert Taler zu besitzen, wenn diese Vorstellung ihm keine beliebige, subjektive ist, wenn er an sie glaubt, so haben ihm die hundert eingebildeten Taler denselben Wert wie hundert wirkliche. Er wird z. B. Schulden auf seine Einbildung machen, sie wird wirken, wie die ganze Menschheit Schulden auf ihre Götter gemacht hat.«<sup>37</sup>

Kants Beispiel, so fährt Marx fort, hätte den ontologischen Beweis sogar bekräftigen können, denn *wirkliche Taler haben dieselbe Existenz wie eingebildete Götter*. »Hat ein wirklicher Taler anderswo Existenz als in der Vorstellung, wenn auch in einer allgemeinen oder vielmehr gemeinschaftlichen Vorstellung der Menschen? Bringe Papiergeld in ein Land, wo man diesen Gebrauch des Papiers nicht kennt, und jeder wird lachen über deine subjektive Vorstellung. Komme mit deinen Göttern in ein Land, wo andere Götter gelten, und man wird dir beweisen, daß du an Einbildungen und Abstraktionen leidest. Mit Recht. Wer einen Wendengott den alten Griechen gebracht, hätte den Beweis für die Nichtexistenz dieses Gottes gefunden. Denn für die Griechen

37 Karl Marx: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie. Anhang. In: MEGA. Bd. I. 1. S. 80.



existierte er nicht.«<sup>38</sup> Wie die Griechen die Nichtexistenz der Wengengötter beweisen, so beweisen die Christen die Nichtexistenz der griechischen Gottheiten. Nun gibt es aber ein Land, in dem die Existenz der Götter oder des Gottes überhaupt aufhört: das Universalreich der Vernunft. »Was ein bestimmtes Land für bestimmte Götter aus der Fremde, das ist das Land der Vernunft für Gott überhaupt, eine Gegend, in der seine Existenz aufhört.«<sup>39</sup>

Dem Wesen nach begreift Marx die Religion als entfremdetes Selbstbewusstsein. Die Gottesbeweise sind daher vor allem Beweise für das Dasein des wesentlichen menschlichen Selbstbewusstseins. Ist es doch gerade das Selbstbewusstsein, das unmittelbar ist, indem es gedacht wird. Als Beweise für die Existenz des Selbstbewusstseins sind die »Gottesbeweise« Beweise für die Nichtexistenz Gottes. Die wirklichen Beweise für die Existenz Gottes müssten daher genau umgekehrt lauten, sie müssten die Existenz des Selbstbewusstseins, der Vernunft leugnen. »Weil die Natur schlecht eingerichtet ist, ist Gott. ›Weil eine unvernünftige Welt ist, ist Gott.‹ ›Weil der Gedanke nicht ist, ist Gott.‹ Was besagt dies aber, als, wem die Welt unvernünftig, wer daher selbst unvernünftig ist, dem ist Gott? Oder die Unvernunft ist das Dasein Gottes.«<sup>40</sup>

Zur Zeit der Abfassung der Dissertation erwuchs den Junghegelianern und ihrer Religionskritik in der Offenbarungsphilosophie Schellings ein ernstzunehmender Gegner. Wie später Engels so schaltete sich auch Marx in diesen Kampf ein. Seine Kampfweise besteht dabei darin, dem alten Schelling seine »aufrichtigen Jugendgedanken« vorzuhalten. »Es wäre dem Herrn Schelling überhaupt zu raten, seiner ersten Schriften sich wieder zu erinnern.«<sup>41</sup> Seine Anmerkungen zu den Gottesbeweisen beginnen daher mit Zitaten, in denen die Vernunft als das Höchste dem Glauben an Gott gegenübergestellt wird. Und so beschließt auch Marx diesen Abschnitt mit zwei Schelling-Zitaten: »Wenn ihr die Idee eines objektiven Gottes voraussetzt, wie

38 Ebenda. S. 81.

39 Ebenda.

40 Ebenda.

41 Ebenda. S. 80.

könnt ihr von Gesetzen sprechen, die die Vernunft aus sich selbst hervorbringt, da doch Autonomie allein einem absolut freien Wesen zukommen kann?« Und: »Es ist Verbrechen an der Menschheit, Grundsätze zu verbergen, die allgemein mitteilbar sind.«<sup>42</sup>

Die Argumentation von Marx gegen die Religion geht noch nicht über den Rahmen der Philosophie des Selbstbewusstseins hinaus. Mit dieser teilt er den auf die Dauer nicht tragbaren Widerspruch zwischen Idealismus und Atheismus. Es ist das historische Verdienst Ludwig Feuerbachs, diesen Widerspruch in seinem anthropologischen Materialismus aufgelöst zu haben. Auch die Beziehung von ökonomischer und religiöser Entfremdung, die Marx in der Dissertation andeutet, verbleibt im Ganzen noch in der Sphäre des Junghegelianismus.

Und doch werden in der Dissertation Ansätze einer Differenz spürbar, die zunächst rein taktischer Natur zu sein scheinen, die aber bald prinzipiellen Charakter annehmen.

Zunächst geht es darum, dass Bauer Marx auffordert, im Interesse der geplanten akademischen Laufbahn jenen Vers des Aischylos aus der Vorrede zu streichen, der vom Götterhass des Prometheus und von der Verurteilung der Gottesknechte spricht.<sup>43</sup> Marx kam dieser Aufforderung nicht nach. Seine Gründe lagen nicht darin, dass die geplante akademische Laufbahn wenig wahrscheinlich geworden war, nachdem Bauer an der Bonner Universität in Konflikte geraten war, die seine Vertreibung vom Katheder zur Folge hatten. Sie lagen auch nicht primär in abstrakt-moralischen Prinzipien, sondern vielmehr in dem Bewusstsein, dass jede Akkommodation ihren letzten Grund im Mangel des Prinzips hat.

Diesen Gedanken betont Marx ausdrücklich in seiner Kritik des oberflächlichen Verhaltens der Junghegelianer Hegel gegenüber. Diese hatten Bestimmungen des Hegelschen Systems, die ihnen nicht in ihr antichristliches Konzept passten, einfach beiseite geworfen und als

42 F.W.J. Schelling: Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus. In: Schellings sämtliche Werke. I. Abt. Bd. I. Stuttgart u. Augsburg 1856. S. 340 u. 341. Vgl. auch MEGA. Bd. I. 1. S. 81.

43 Vgl. Bruno Bauer: Brief an Karl Marx vom 12. April 1841. In: MEGA. Bd. I. 2. S. 252.

Akkommodation Hegels, also moralisch erklärt. Marx erklärt sich gegen dieses Vorgehen, das Hegel in einen esoterischen und exoterischen Denker zerreißt. Er wirft den Schülern ein unwürdiges Verhältnis dem Meister gegenüber vor. »Daß ein Philosoph diese oder jene scheinbare Inkonsequenz aus dieser oder jener Akkommodation begeht, ist denkbar; er selbst mag dies in seinem Bewußtsein haben. Allein was er nicht in seinem Bewußtsein hat, daß die Möglichkeit dieser scheinbaren Akkommodation in einer Unzulänglichkeit oder unzulänglichen Fassung seines Prinzips selber ihre innerste Wurzel hat. Hätte also wirklich ein Philosoph sich akkommodiert, so haben seine Schüler aus seinem inneren wesentlichen Bewußtsein das zu erklären, was für ihn selbst die Form eines exoterischen Bewußtseins hatte. Auf diese Weise ist, was als Fortschritt des Gewissens erscheint, zugleich ein Fortschritt des Wissens.«<sup>44</sup> So stellt Marx nicht Hegels Moral, sondern sein Prinzip in Frage. Freilich bleibt es zunächst bei der Fragestellung. Erst zwei Jahre später wird im absoluten Idealismus die Mangelhaftigkeit des Hegelschen Prinzips erkannt und überwunden. Allein: Ohne Frage keine Antwort. Diese hat dem Resultat immer voranzugehen. Sie ist daher nicht weniger wichtig, als die Antwort selbst.

Am deutlichsten wird die Differenz zwischen Marx und den Junghegelianern, wenn das *bedeutsamste* Problem der Dissertation, das Problem der *Verwirklichung der Philosophie* beleuchtet wird. Marx stellt hier das Problem Philosophie-Wirklichkeit auf prinzipiell neue Weise. Als einziger geht er über Hegel hinaus, ohne – wie die Junghegelianer, wie Proudhon, Lassalle, Bakunin u. a. – auf den Positionen Fichtes zu landen.

Dass die von Hegel in kritischer Auseinandersetzung mit Kant und Fichte vollzogene Versöhnung von Philosophie und Wirklichkeit am weiteren Fortgang der Geschichte, d. h. an der Zuspitzung des Widerspruches zwischen dem wachsenden Selbstbewusstsein des Bürgertums, das in der Entfaltung der kapitalistischen Produktionsweise seine Basis hatte, und dem überlebten Feudalsystem scheiterte, ist bereits gesagt worden. In der junghegelianischen Philosophie traten Philoso-

44 Karl Marx: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie. Anmerkungen zu Teil 1, Kap. 4. In: MEGA. Bd. I. 1. S. 64.

phie und Wirklichkeit wieder vollkommen auseinander. Anstelle der Hegelschen Versöhnung war der totale Widerspruch der »total gewordenen Philosophie« mit der »totalen Unphilosophie«<sup>45</sup>, d. h. der unvernünftigen Wirklichkeit getreten.

Die Junghegelianer wendeten daher die Philosophie nach außen, d. h. sie fassten sie als »Kritik«, wobei diese Wendung als gesetzmäßiges Resultat der Entwicklung der Philosophie erschien. Die »Kritik« der Unvernunft bedeutete für die Philosophen des Selbstbewusstseins gleichzeitig die Realisierung der Philosophie. Im Problem der Verwirklichung der Philosophie aber wird die prinzipiell neue Position von Marx den Junghegelianern gegenüber vollends deutlich werden.

Wie wird sich Marx dieses Sachverhaltes bewusst?

In den Vorarbeiten zur Dissertation, speziell im Abschnitt »Knotenpunkte in der Entwicklung der Philosophie«, schreibt Marx: »Wie es in der Philosophie Knotenpunkte gibt, die sie in sich selbst zur Konkretion erheben, die abstrakten Prinzipien in eine Totalität befassen und so den Fortgang der geraden Linie abbrechen, so gibt es auch Momente, in welchen die Philosophie die Augen in die Außenwelt kehrt, nicht mehr begreifend, sondern als eine praktische Person gleichsam Intriguen mit der Welt spinnt, aus dem durchsichtigen Reiche des Amenthes heraustritt und sich ans Herz der weltlichen Sirene wirft.«<sup>46</sup> Sicher wäre es übertrieben, in dem Satze, dass die Philosophie nunmehr nicht im Begreifen, sondern in der Praxis ihre vornehmste Aufgabe sehen muss, eine Vorwegnahme der 11. Feuerbach-These sehen zu wollen. Übertrieben aber ist es nicht zu behaupten, dass mit der Herausbildung dieser These hier begonnen wird.

Die Zeit, in der die Philosophie ihre Augen in die Welt wirft, ist für sie die Fastnachtszeit, in der sich ihre Gestalten Charaktermasken anlegen müssen. Eine solche Zeit tritt immer dann ein, wenn das Herz der Philosophie so erstarrt ist, dass sie eine neue Welt zu begründen vermag. Die Philosophie, die zur Welt sich erweitert, die sich gegen die erscheinende Welt wendet, gleicht dem Prometheus, der den Göttern

45 Vgl. Karl Marx: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie. Aus den Vorarbeiten. In: MEGA. Bd. I. 1. S. 131.

46 Ebenda. S. 131.

das Feuer stahl, sich auf der Erde ansiedelte und Häuser baute. Als diese promethische Philosophie fasst Marx die Hegelsche.

Dieses Sich-nach-außen-wenden der Philosophie dokumentiert aber eine Zerrissenheit zwischen philosophischer und erscheinender Welt, eine Diresmption der Welt, die Marx in bewegten Worten beschreibt: »Indem die Philosophie zu einer vollendeteten, 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 Verhältnis zur Wirklichkeit annimmt, so ist also die Totalität der Welt überhaupt dirimiert in sich selbst, und zwar ist diese Diresmption auf die Spitze getrieben, denn die geistige Existenz ist frei geworden, zur Allgemeinheit bereichert. Der Herzschlag ist in sich selbst der Unterschied geworden auf konkrete Weise, welche der ganze Organismus ist. Die Diresmption der Welt ist nicht kausal, wenn ihre Seiten Totalitäten sind. Die Welt ist also eine zerrissene, die einer in sich totalen Philosophie gegenübersteht. Die Erscheinung der Tätigkeit dieser Philosophie ist dadurch auch eine zerrissene und widersprechende; ihre objektive Allgemeinheit kehrt sich um in subjektive Formen des einzelnen Bewußtseins, in denen sie lebendig ist. Gemeine Harfen klingen unter jeder Hand; Aeols Harfen nur, wenn der Sturm sie schlägt. Man darf sich aber durch diesen Sturm nicht irren lassen, der einer großen, einer Weltphilosophie folgt.

Wer diese geschichtliche Notwendigkeit nicht einsieht, der muß konsequenterweise leugnen, daß überhaupt nach einer totalen Philosophie noch Menschen leben können [...].<sup>47</sup>

Den Fortgang der Philosophie, der schon 1837 im Mittelpunkt seines Interesses stand (man denke an seinen Traktat »Kleanthes, oder vom Ausgangspunkt und notwendigen Fortgang der Philosophie«), sieht Marx also im Praktisch-werden der Philosophie. Dass der in sich frei gewordene theoretische Geist zur praktischen Energie wird, als Wille aus dem Schattenreiche des Amenthes hervortritt und sich gegen die bestehende, geistlose Wirklichkeit kehrt, betrachtet Marx als »psychologisches Gesetz«. »Allein die Praxis der Philosophie ist selbst theoretisch. Es ist die Kritik, die die einzelne Existenz am Wesen, die

47 Ebenda. S. 132.

besondere Wirklichkeit an der Idee mißt.«<sup>48</sup> Dieses Messen der Wirklichkeit an der Idee, am Resultat der Philosophieentwicklung, vollzieht auch Marx (besonders als Redakteur der »Rheinischen Zeitung«). Er weiß aber dabei, im Gegensatz zu den Junghegelianern, dass die unmittelbare Realisierung der Philosophie in ihrem innersten Wesen mit Widersprüchen behaftet ist, die nicht nur die Veränderung der Wirklichkeit, sondern auch die Veränderung der Philosophie notwendig bewirken müssen.

Kehrt sich nämlich die Philosophie als Wille gegen die erscheinende Welt, wird ihr System notwendigerweise zu einer Seite dieser Welt, die einer anderen gegenübersteht. Sie wird zu einer abstrakten Totalität herabgesetzt, deren Verhältnis zur Welt ein Reflexionsverhältnis ist. »Begeistert mit dem Trieb, sich zu verwirklichen, tritt es in Spannung gegen Anderes. Die innere Selbstgenügsamkeit und Abrundung ist gebrochen. 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, daß, was sie nach außen bekämpft, ihr eigener innerer Mangel ist, daß gerade im Kampfe sie selbst in die Schäden verfällt, die sie am Gegenteil als Schäden bekämpft, und daß sie diese Schäden erst aufhebt, indem sie in dieselben verfällt. Was ihr entgegentritt und was sie bekämpft, ist immer dasselbe, was sie ist, nur mit umgekehrten Faktoren.«<sup>49</sup>

Klar hat Marx ein die ganze bisherige Philosophie umwälzendes Prinzip ausgesprochen. Nicht nur die innere Selbstgenügsamkeit, die Wirklichkeitsferne der Philosophie ist gebrochen, überwunden ist auch das abstrakte Prinzip, wonach die Welt dem Maßstab der Philosophen entsprechend umgemodelt werden soll. Dieses Prinzip, das der Aufklärung, dem Utopismus wie den Junghegelianern gleich eigen, war schon von Hegel kritisiert worden, doch nur so, dass eine Versöhnung der Vernunft und Wirklichkeit konstruiert wurde, die die weitere Entwicklung ausschloss.

48 Karl Marx: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie. Anmerkungen zu Teil 1, Kap. 4. In: MEGA. Bd. I. 1. S. 64.

49 Ebenda. S. 6f.

Marx überwindet diese charakterisierten und charakteristischen Merkmale der alten Philosophie. Von der schon von Hegel geäußerten Feststellung ausgehend, dass die Philosophie in Gedanken gefasste Zeit, also eine Seite der bestehenden Welt ist, die einer anderen gegenübersteht, fasst er das Verhältnis von Philosophie und Wirklichkeit dergestalt, dass die philosophische Vernunft, die die reale Unvernunft kritisiert, also aufzuheben gedenkt, sich als der Unvernunft gegenüberstehende Vernunft selber aufheben muss. Der Prozess der Verwirklichung einer Philosophie schließt notwendig die Aufhebung derselben ein. Ist doch ein erfülltes Programm kein Programm mehr. So ist auch eine verwirklichte Philosophie keine Philosophie mehr.

Aufgrund ihrer undialektischen Fassung des Verhältnisses von Philosophie und Wirklichkeit glaubten die Junghegelianer, sie könnten die Verwirklichung der Philosophie ohne ihre Aufhebung vollziehen. Sie glaubten, die Wirklichkeit entsprechend ihren Vorstellungen ummodellieren zu können, ohne zu beachten, dass ihre Vorstellungen selber Momente dieser Welt sind, die sich mit der praktischen Veränderung der Welt selber ändern müssen. Die für einen Moment als möglich angenommene Realisierung der Philosophie ohne ihre Aufhebung würde sofort die ganze Geschichte wiederum zum Stillstand verurteilen.

Marx dagegen fasst die Befreiung der Welt von der Unphilosophie zugleich als ihre Befreiung von der Philosophie, »die sie als ein bestimmtes System in Fesseln schlug«<sup>50</sup>.

Die sich hier andeutende neue Philosophie von Marx läuft also darauf hinaus, dass die wissenschaftliche Fassung des Theorie-Praxis-Verhältnisses in seiner historischen Entwicklung ihr eigentlicher Zweck ist. Wenn die Entwicklung der Philosophie zu ihrem Praktisch-Werden führt, wenn das Praktisch-Werden der Philosophie die Philosophie als abgeschlossenes, die absolute Wahrheit in sich schließendes System unmöglich macht, so hört sie auf, Dogma zu sein; sie wird zur theoretischen Begründung der praktischen Umgestaltung, zu einer begründeten Anleitung zum Handeln. Sie muss sich als Teil der Totalität des Geschichtsprozesses, der die Totalität des Geschichtsprozesses reflektiert, mit diesem entsprechend wandeln und entwickeln.

50 Ebenda. S. 65.

Hiermit hat Marx einen nicht zu überschätzenden, man kann schon sagen, marxistischen Gesichtspunkt gewonnen, ohne den die Herausarbeitung der materialistischen Geschichtsauffassung undenkbar gewesen wäre. Freilich ist von Materialismus überhaupt noch keine Rede. Die dialektische Fassung des Philosophie-Wirklichkeit-Verhältnisses erscheint noch einseitig und idealistisch als Entwicklungsergebnis der Philosophie allein. Trotzdem war der Gewinn dieser Dialektik die Voraussetzung für die Überwindung des Idealismus der Junghegelianer wie des abstrakten Materialismus Feuerbachs.

Übrigens widerlegt bereits die in der Doktordissertation erkannte Dialektik von Philosophie und Wirklichkeit die von fast allen Marx-Kritikern vorgebrachte Auffassung, dass die marxistische Philosophie nichts anderes als Eschatologie, als säkularisierte Religion sei.

Diese These trifft wohl die Utopisten, die Junghegelianer, Proudhon u. a., für die die Verwirklichung der Philosophie mit dem Ende der Geschichte identisch ist. Für Marx aber ist die Verwirklichung der Philosophie, die revolutionäre Umgestaltung der Welt gemäß den Gesetzen dieser Welt, nicht das Ende, sondern der Anfang eines neuen Kapitels der Weltgeschichte und damit auch eines neuen Kapitels in der Geschichte der Philosophie.

Im Gegensatz zu Hegel, der zwar für Utopien und Sein-Sollen nur ein verächtliches Lächeln übrig hatte, selber aber eine kolossale Teleologie konstruierte, kennt Marx kein Endziel der Geschichte. Aber er reflektierte die Dimension der Zukunft, wiederum im Gegensatz zu Hegel. Die zu gestaltende Zukunft findet nach Marx ihren Maßstab nicht in der Transzendenz, nicht in einer abstrakt gefassten Vernunft, auch nicht in den Gesetzen der Natur, sondern allein in den Gesetzen der Geschichte.

Die Geschichte aber ist keine Offenbarung Gottes, kein Zu-sich-selbst-kommen des absoluten Geistes, sondern das Resultat der Tätigkeit der Menschen, die in ihr sich selbst und ihre Welt produzieren.



#### *4. Philosophischer Begriff und empirische Wirklichkeit*

Die konsequent dialektische, wenn auch noch idealistische Fassung des Philosophie-Wirklichkeit-Verhältnisses war das bedeutsamste philosophische Resultat, zu dem Marx während seines Studiums und der Abfassung seiner Dissertation gekommen war.

Die Dialektik gegenüber den Angriffen der Metaphysiker vom Schlage Trendelenburgs<sup>51</sup> zu verteidigen und sie gleichzeitig weiterzuentwickeln, war die Aufgabe, die Marx sich schon während seines Studiums stellte und die er zu Beginn seiner geplanten akademischen Laufbahn zu lösen gedachte.

Allein in Bonn, wohin Marx noch im Jahre 1841 übergesiedelt war, musste er erfahren, dass die Freiheit zu philosophieren in deutschen Landen und noch mehr an deutschen Universitäten sehr begrenzt war, wie das Schicksal Bruno Bauers bewies.

Aus diesen Umständen ist sicher mit zu erklären, warum Marx seine logischen Studien verlässt, sein auserwähltes Opfer – leider! – ungeschoren lässt, um sich der Kritik der ideologischen Grundlagen der christlich-germanischen Richtung zuzuwenden, die durch die Thronbesteigung von Friedrich Wilhelm IV. an Belebung gewann. Marx plante zunächst eine Abhandlung über christliche bzw. religiöse Kunst überhaupt. Zu diesem Zwecke treibt Marx umfangreiche Studien, in die die Bonner Exzerpte<sup>52</sup> einen gewissen Einblick gewähren. Während die Berliner Exzerpte ausschließlich große Philosophen zum Gegenstand haben, zeugen die Bonner Exzerpte von religions- und kunstgeschichtlichen Studien.

51 Vgl. Bruno Bauer: Brief an Karl Marx vom 31. März 1841. In: MEGA. Bd. I. 2. S. 249. Bauer schreibt, dass »Trendelenburg [...] natürlich eines der ersten Opfer sein (wird – H.S.), welches Du der (durch Trendelenburg – H.S.) beleidigten Philosophie darbringst.« Adolf Trendelenburg hatte in seinen 1840 erschienen »Logischen Untersuchungen« die Dialektik als einen »großartigen Irrtum« nachzuweisen versucht. Es dürfte von Interesse sein, dass auch Schopenhauer dazu ausersehen war, auf dem Altar der Philosophie geopfert zu werden.

52 Karl Marx: Bonner Exzerpte 1842. In: MEGA. Bd. I. 2. S. 114-118.

Obleich die Abhandlung nie vollendet und gedruckt wurde und obgleich auch keine Entwürfe oder Manuskripte erhalten geblieben sind, muss doch im Zusammenhang mit ihrer Erwähnung auf einige Momente aufmerksam gemacht werden, die für die philosophische Entwicklung von Marx von Bedeutung waren.

Aus den Exzerpten und den Briefen, die von der geplanten Abhandlung sprechen, wird deutlich, dass der Fetisch-Begriff, der uns in der Dissertation in dem Satze entgegentrat, dass eingebildete Götter die gleiche Existenz wie wirkliche Taler haben, durch das Studium der Religions- und Kunstgeschichte historisch konkreter gefasst werden kann. In Sonderheit die Exzerpte aus Debrosses »Über den Dienst der Fetischgötter« und die Auszüge aus Böttigers »Ideen zur Kunstmythologie« kreisen um das religiöse Entfremdungsproblem.

Noch deutlicher wird Marxens Gedankenhaltung in seinem Brief an Ruge vom 20. März 1842. In der Abhandlung über »Religion und Kunst mit besonderer Beziehung auf christliche Kunst« musste Marx »notwendig über das allgemeine Wesen der Religion sprechen,« wo er »einigermaßen mit Feuerbach in Kollision« geriet, »die nicht das Prinzip, sondern seine Fassung betrifft. Jedenfalls gewinnt die Religion nicht dabei.«<sup>53</sup> Eine Andeutung, worin die Kollision bestanden haben könnte, kann vielleicht darin gesehen werden, dass Marx im selben Brief davon spricht, dass es merkwürdig sei, »wie der Glaube an die Vertiefung der Menschen Regierungsglauben und Regierungsprinzip geworden ist. Doch das widerspricht der Religiosität nicht, denn die Tierreligion ist wohl die konsequenteste Existenz der Religion, und vielleicht wird es bald nötig sein statt von der religiösen Anthropologie von der religiösen Zoologie zu sprechen.«<sup>54</sup> Nun geht es Marx ganz bestimmt nicht um eine biologische Erklärung der Religion. Vielmehr wird man das, was Marx Zoologie nennt, mit dem gleichsetzen können, was Hegel in seiner »Phänomenologie des Geistes« das »geistige Tierreich«<sup>55</sup>

53 Karl Marx: Brief an Arnold Ruge vom 20. März 1842. In: MEGA. Bd. I. 2. S. 272.

54 Ebenda. S. 27f.

55 Vgl. Georg Friedrich Wilhelm Hegel: Phänomenologie des Geistes. A.a.O. S. 259-273. »Das Ganze ist die sich bewegende Durchdringung der Individua-

genannt hat. Bekanntlich analysierte und kritisierte Hegel in diesem Abschnitt gerade die kapitalistische Gesellschaft, innerhalb derer die Handlungsweisen der Bürger denen betrogenen Betrüger gleichen.

Der Gedanke von der Notwendigkeit einer religiösen Zoologie müsste dann in der Weise interpretiert werden, dass die Religion nicht nur im Menschen schlechthin ihren Ursprung hat, wie Feuerbach in seiner religiösen Anthropologie nachgewiesen hat, sondern dass dieser Ursprung im »geistigen Tierreich«, d. h. in der bürgerlichen Gesellschaft zu suchen sei. In der Kritik des Hegelschen Staatsrechtes, wo Marx das Geheimnis des Adels in der Zoologie sieht, wird die gesellschaftliche Bezogenheit, speziell der antifeudale Charakter des »Zoologischen« näher zu betrachten sein.

Wie der Aufsatz über religiöse Kunst, so sind auch die geplanten Aufsätze »Über die Romantik« und »Über die positiven Philosophen«<sup>56</sup> nicht vollendet worden bzw. verloren gegangen. Ihre Thematik zeigt aber bereits an, dass sie in der gleichen Richtung konzipiert wurden wie der Aufsatz über religiöse Kunst. Es ist bedauerlich, dass Marxs Auseinandersetzung mit dem alten Schelling nur außerordentlich bruchstückhaft erhalten geblieben ist.<sup>57</sup> Zwar lässt sich seine ablehnende und feindliche Haltung der christlich-germanischen Strömung gegenüber, deren philosophischer Leitstern er seit seiner Berliner Vorlesung geworden war, eindeutig nachweisen; die Fülle der Argu-

lität und des Allgemeinen; weil aber dies Ganze für dies Bewußtsein nur als das einfache Wesen und damit als die Abstraktion der Sache selbst vorhanden ist, fallen seine Momente als getrennte außer ihr und auseinander; und als Ganzes wird es nur durch die trennende Abwechslung des Ausstellens und des Fürsichbehaltens erschöpft und dargestellt. Indem in dieser Abwechslung das Bewußtsein ein Moment für sich und als wesentlich in seiner Reflexion, ein anderes aber nur äußerlich an ihm oder für die Anderen hat, tritt damit ein Spiel der Individualitäten miteinander ein, worin sie sowohl sich selbst als sich gegenseitig, sowohl betrügen als betrogen finden.« (Ebenda. S. 271).

56 Vgl. Karl Marx: Brief an Arnold Ruge vom 27. April 1842. In: MEGA. Bd. I. 2. S. 274.

57 Vgl. Karl Marx: Brief an Ludwig Feuerbach vom 20. Oktober 1843. In: MEGA. Bd. I. 2. S. 316/317. Marx hat hier sein Verhältnis zu Schelling kurz und zusammenfassend dargestellt.

mentation aber ist verloren gegangen. Zwar besitzen wir die Pamphlete des jungen Engels gegen Schelling, allein den Verlust können sie nicht ganz vergessen machen.

Ein Aufsatz, der eine bestimmte Seite des genannten ideologischen Komplexes der Kritik unterwerfen sollte, ist allerdings geschrieben und veröffentlicht worden. Es handelt sich um den Artikel aus der »Rheinischen Zeitung« »Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule«<sup>58</sup>. Hier charakterisierte Marx das Hugo'sche Naturrecht, das der historischen Rechtsschule zugrunde lag, als »deutsche Theorie des französischen ancien régime«. Die Kant'sche Philosophie dagegen, auf die sich Hugo zu berufen versuchte, bestimmte er als »deutsche Theorie der französischen Revolution«<sup>59</sup>.

Hugo wie seine Nachfolger (Savigny, Haller, Stahl, Leo) versuchten, die bestehenden positiven Institutionen wie Religion, Staatsverfassung, Eigentum, Ehe dadurch zu rechtfertigen, indem sie sich auf das historische Gewordensein, auf das verehrungswürdige Alter dieses Positiven beriefen. Jede Knute, wenn sie nur eine althergebrachte war, wurde so apologisiert. Der Grundzug dieses romantisch-irrationalistischen Historismus bestand darin, dass Vernunft und Geschichte in ein Alternativ-Verhältnis gebracht wurden und die Entscheidung dabei zugunsten der Geschichte und gegen die Vernunft ausfiel. Die Geschichte schien die jahrhundertealten Institutionen heiligzusprechen, die Vernunft dagegen war das Banner der französischen Revolution gewesen. Der apologetische Historismus nimmt daher einen ausgesprochen irrationalistischen Charakter an. Marx bemerkte: »Wenn das Positive gelten soll, weil es positiv ist, so muß ich beweisen, daß das Positive nicht gilt, weil es vernünftig ist, und wie könnte ich dies evidentier als durch den Nachweis, daß das Unvernünftige positiv und das Positive nicht vernünftig ist? daß das Positive nicht durch sondern trotz der Vernunft existiert? Wäre die Vernunft der Maßstab des Positiven, so wäre das Positive nicht der Maßstab

58 Karl Marx: Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule. In: MEGA. Bd. I. 1. S. 251-259.

59 Ebenda. S. 254.

der Vernunft. »Ist dies schon Tollheit, hat es doch Methode!«<sup>60</sup> Da im Positiven (d.h. in der Religion, dem Staat, dem Eigentum usw.) nichts Vernünftiges mehr zu finden ist, wird im Vernünftigen nichts Positives mehr gesehen. Sie glauben daher, »man habe den Schein der Vernunft an dem Positiven ausgeblasen, um das Positive ohne den Schein der Vernunft anzuerkennen; [...] man habe die falschen Blumen an den Ketten zerpflückt, um echte Ketten ohne Blumen zu tragen.«<sup>61</sup> Von dieser Konzeption der historischen Rechtsschule aus war es nur folgerichtig, wenn sie sich scharf gegen den dialektischen Historismus Hegels wandten, der gerade die Macht der Vernunft in der Geschichte nachzuweisen versucht hatte. Im Antihegelianismus traf sich die historische Rechtsschule mit Schelling und den »positiven Philosophen«, die gerade die Hegelsche Weltvernunft umzubringen gedachten, um an ihrer Stelle die Offenbarung auf den Thron zu setzen.

In der Verteidigung der Hegelschen Vernunft in der Geschichte gegenüber dem romantisch-irrationalen Historismus geht es Marx vor allem um *die revolutionäre Vernunft*, die das unvernünftige Positive umzugestalten gedenkt.

Schon in seiner Dissertation war uns Marx als Denker erschienen, der die Philosophie als Theorie der Revolution fasste, indem er die unvernünftige Wirklichkeit philosophisch, d.h. vernünftig zu gestalten trachtete. Die unmittelbar nach der Promotion erfolgte Auseinandersetzung mit den ideologischen Grundlagen des preußischen Staates konkretisierte seine politische Position. Die entscheidenden Impulse zur Konsolidierung seiner revolutionär-demokratischen Position empfing Marx jedoch durch seine praktische Tätigkeit als Redakteur der »Rheinischen Zeitung«, die er im Mai 1842 in Köln begonnen hatte.

In der Redaktion dieses zunächst bürgerlich-liberalen Blattes kam Marx »in die Verlegenheit, über sogenannte materielle Interessen mitzsprechen zu müssen.«<sup>62</sup> Der philosophische Begriff wurde dabei unmittelbar mit der empirischen Wirklichkeit konfrontiert. Die dabei

60 Ebenda. S. 252.

61 Ebenda. S. 253.

62 Karl Marx: Zur Kritik der politischen Ökonomie. Vorwort. In: MEW. Bd. 13. S. 7.

entstehende Spannung löste tiefgehende Zweifel an der bisherigen idealistischen Grundkonzeption aus. Zweifel, die dem Übergang zum Materialismus notwendig vorausgehen mussten, die im Materialismus aber ihre Lösung fanden.

Sicher ist der unmittelbare Kontakt mit den politischen und ökonomischen Verhältnissen von kaum zu überschätzender Bedeutung für den von Marx vollzogenen Fortschritt von der Kritik der Religion, der Theologie, der Philosophie, der Ideologie überhaupt zur Kritik des Rechtes, der Politik, der Ökonomie. Trotzdem kann das unmittelbare Verhältnis zur empirischen Wirklichkeit nur als absolut notwendige, nicht aber als hinreichende Bedingung für die Herausbildung der Philosophie des Marxismus angesehen werden. Es bedarf nämlich bestimmter subjektiver Bedingungen, wenn die unmittelbare Verbindung zur Praxis für die Theorie höchst bedeutend werden soll. Das Herunterfallen der Äpfel von den Bäumen ist vor Newton sicher millionenfach beobachtet worden, ohne dass Einem dabei die Entdeckung des Gravitationsgesetzes in den Sinn gekommen wäre. Die unmittelbare Verbindung zur politischen Praxis hatten nicht nur vor, sondern auch gleichzeitig mit Marx Tausende, von denen keiner die Gesetze der Geschichte enthüllte. So kommt es also nicht nur auf die neuen Erscheinungen der Wirklichkeit, sondern auch auf die neue theoretische Position an, von der aus der Wirklichkeit gegenübergetreten wird, wenn wirkliche Fortschritte in der Theorie gemacht werden sollen.

Die neue theoretische Konzeption, von der aus Marx der preußisch-deutschen Wirklichkeit gegenübertritt, ist aus der Analyse der Dissertation und der nachfolgenden Studien in ihren Grundzügen sichtbar geworden.

War in der Dissertation das Verhältnis von Philosophie und Wirklichkeit in allgemeiner theoretischer Form abgehandelt worden, so spezifiziert Marx in seinem Aufsatz »Der leitende Artikel in Nr. 179 der Kölnischen Zeitung«<sup>63</sup> dieses Thema auf das Verhältnis von Philosophie und Presse.

63 Karl Marx: Der leitende Artikel in Nr. 179 der Kölnischen Zeitung. In: MEGA. Bd. I. 1. S. 232-250.

Dass die Philosophie Mitarbeiter der Zeitung werden müsse, war für Marx bei seinem Eintritt in die Redaktion der »Rheinischen Zeitung« eine klare Angelegenheit, die sich konsequenterweise aus seiner Konzeption der Verwirklichung der Philosophie ergab. Marx sprach das unumwunden aus und handelte als Redakteur dementsprechend.

Die liberal-konservative »Kölnische Zeitung« protestiert gegen diese Konzeption, derzufolge religiöse und philosophische Fragen offen und frei in der Zeitung zu besprechen sind. Philosophie und Presse waren für die konservativen Liberalen genau so inadäquate Begriffe wie Theorie und Praxis. Die »Kölnische« beschwerte sich daher, »daß man der neueren philosophischen Schule gestattet hat, sich in öffentlichen Blättern und in anderen, für einen nicht bloß wissenschaftlichen Leserkreis bestimmten Druckschriften die unwürdigsten Ausfälle auf das Christentum zu erlauben.«<sup>64</sup> Für sie war Philosophie nur eine esoterische Angelegenheit. Sie war nicht gegen die Freiheit philosophischer Forschung, sie war nur dagegen, dass diese den engen Kreis der Gebildeten, der Gelehrten überschreitet. Marx dagegen ist gerade für das Überschreiten dieser Grenzen, da ihm dieses Überschreiten als Gesetz der Entwicklung der Philosophie selbst erscheint.

In dem Bestreben der »Kölnischen Zeitung«, progressiv und konservativ zugleich zu sein, drückt sich der Kompromisscharakter des deutschen Bürgertums aus, den Marx einer entschiedenen Kritik unterwirft. Marx fordert eine klare Parteinahme für oder gegen die Philosophie. Ohne Parteien, so erklärt er, gäbe es keine Entwicklung.<sup>65</sup> Die Philosophie selber aber kann nicht unparteilich sein, wie die »Kölnische« glaube. Als die Philosophie sich noch außerhalb der wirklichen Welt entwickelte, mag, so erklärt Marx, Unparteilichkeit möglich gewesen sein. Jetzt aber, da die Philosophie ihrer eigenen Entwicklung gemäß sich nach außen wendet, ihre Verwirklichung anstrebt und sich mit dem Leben verbindet, kann es keine Unparteilichkeit mehr geben. Es kann nur noch Parteilichkeit für alles Vernünftige und gegen alles Unvernünftige geben.

64 Zitiert nach: Ebenda. S. 234.

65 Vgl. ebenda. S. 250.

Dergestalt formuliert Marx das revolutionär-demokratische Prinzip der Parteilichkeit, das uns die Differenzen zwischen dem Liberalismus und revolutionären Demokratismus schon schärfer vor die Augen bringt.

Die Frage, ob die Philosophie in den Zeitungen religiöse Fragen besprechen soll, beantwortet Marx durch die Kritik der Fragestellung. »Die Philosophie, vor allem die deutsche Philosophie, hat einen Hang zur Einsamkeit, zur systematischen Abschließung, zur leidenschaftslosen Selbstbeschauung«, so schreibt Marx, »die sie dem schlagfertigen, tageslauten Zeitungen von vornherein entfremdet gegenüberstellt. [...] Allein die Philosophen wachsen nicht wie Pilze aus der Erde, sie sind die Früchte ihrer Zeit, ihres Volkes, dessen subtilste, kostbarste und unsichtbarste Säfte in den philosophischen Ideen roulieren. Derselbe Geist baut die philosophischen Systeme in dem Hirn der Philosophen, der die Eisenbahnen mit den Händen der Gewerke baut. Die Philosophie steht nicht außer der Welt, so wenig das Gehirn außer dem Menschen steht. [...] Weil jede wahre Philosophie die geistige Quintessenz ihrer Zeit ist, muß die Zeit kommen, wo die Philosophie nicht nur innerlich durch ihren Gehalt, sondern auch äußerlich durch ihre Erscheinung mit der wirklichen Welt ihrer Zeit in Berührung und Wechselwirkung tritt. Die Philosophie hört dann auf, ein bestimmtes System gegen andere bestimmte Systeme zu sein, sie wird die Philosophie überhaupt gegen die Welt, sie wird die Philosophie der gegenwärtigen Welt.«<sup>66</sup>

Wie ersichtlich wiederholt Marx hier den Gedankengang der Dissertation, fügt jedoch die keineswegs unwichtigen Gedanken hinzu, dass Philosophie und Industrie in ihrem einheitlichen Prozesse gesehen werden müssen, dass die Stellung der Philosophie in der Gesellschaft der Stellung des Gehirns im Menschen analog ist. Freilich ist weder das Verhältnis von Industrie und Philosophie schon wissenschaftlich gelöst – beide erscheinen vielmehr als Produkte eines Geistes –, noch ist die Frage nach dem Primat von Denken oder Sein schon materialistisch gelöst. Und doch sind es Elemente, die im Rahmen der

66 Ebenda. S. 24f.



dialektischen Fassung des Philosophie-Wirklichkeit-Verhältnisses den historischen Materialismus vorbereiten.

Vom Standpunkt dieser dialektischen Konzeption löst sich die Frage, ob religiöse Fragen in der Zeitung behandelt werden sollen, in ihre eigene Ideenlosigkeit auf. Wenn die religiösen Fragen philosophisches Interesse gewonnen haben, wenn sich die Philosophie zur Selbstverwirklichung anschickt, ihre Fragen damit Fragen der Wirklichkeit, Zeitfragen werden, die das größere Zeitungspublikum interessieren, dann kann nicht gefragt werden, ob sie besprochen, sondern nur wie und wo sie besprochen werden müssen. Sollen sie in den Schulen und Kirchen besprochen werden, nicht aber in der Presse? Sollen sie von den Gegnern der Philosophie oder von den Philosophen behandelt werden? In der trüben Sprache der Privatmeinung oder in der läuternenden Sprache des Verstandes? Es versteht sich von selbst, dass Marx immer den zweiten Teil der Fragen bejaht. Die Presse wird ihm aber damit zum Instrument der Verwirklichung der Philosophie, zum Auge, Ohr und Stimme des Volksgeistes.

Die »Kölnische Zeitung« hatte in ihrem Zorne durchblicken lassen, dass die philosophische Behandlung politischer Probleme dem christlichen Staate, innerhalb dessen sich die Kritik vollzieht, nicht gemäß sei. Ist aber, so ist der Gedankengang von Marx, vom »christlichen Staat« die Rede, so wird von der Religion als Politik gesprochen. Ist die Religion zur Politik gemacht worden, so bedarf es fast keiner Erwähnung, dass sie auch als solche zu behandeln ist. Damit haben die Zeitungen aber nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht, religiöse Fragen im hellen Lichte der Philosophie zu analysieren.

A propos »christlicher Staat«! Impliziert nicht dieser Begriff die Konzeption, wonach der Staat seine Grundlage in der christlichen Religion hat?! Die Polemik gegen diese, von der »Kölnischen« vertretenen Auffassung enthüllt uns Marxens stark an Hegel sich anlehrende idealistische, nichtsdestoweniger aber revolutionär-demokratische Staatsauffassung. Nicht die Religion ist die Grundlage des Staates, sondern dieser konstituiert sich aus der »Vernunft der Freiheit«. <sup>67</sup> Der Staat also,

67 Ebenda. S. 248. Vgl. auch S. 249: Die neuere Philosophie betrachtet »den Staat als den großen Organismus, in welchem die rechtliche, sittliche und politi-

der seinem Begriff entsprechen will, muss sich notwendig von der Religion, dem unvernünftigen Bewusstsein emanzipieren. Legt er dagegen sich die Religion zugrunde, so hört er auf, seinem Begriff zu entsprechen. Mit der Preisgabe seines Wesens ist über seine Existenz gerichtet. Er muss im Zuge der Verwirklichung der Philosophie und ihrer Begriffe notwendig aus dem Wege geräumt werden. Die Verwirklichung der Philosophie schließt so die politische Revolution ein.

Die Befreiung des Staatsbegriffes von der Religion, seine Verselbstständigung fasst Marx als Resultat der Geschichte der Philosophie: »Die Philosophie hat nichts in der Politik getan, was nicht die Physik, die Mathematik, die Medizin, jede Wissenschaft innerhalb ihrer Sphäre getan hat. Baco von Verulam erklärte die theologische Physik für eine gottgeweihte Jungfrau, die unfruchtbar sei, er emanzipierte die Physik von der Theologie und – sie wurde fruchtbar. So wenig ihr den Arzt fragt, ob er gläubig sei, so wenig habt ihr den Politiker zu fragen. Gleich vor und nach der Zeit der großen Entdeckungen des Kopernikus vom wahren Sonnensystem wurde zugleich das Gravitationsgesetz des Staates entdeckt, man fand seine Schwere in ihm selbst, und wie die verschiedenen europäischen Regierungen dieses Resultat mit der ersten Oberflächlichkeit der Praxis in dem System des Staatengleichgewichts anzuwenden suchten, so begannen früher Macchiavelli, Campanella, später Hobbes, Spinoza, Hugo Grotius, bis zu Rousseau, Fichte, Hegel herab, den Staat aus menschlichen Augen zu betrachten und seine Naturgesetze aus der Vernunft und der Erfahrung zu entwickeln, nicht aus der Theologie [...].«<sup>68</sup>

Mit Hobbes und Spinoza teilt Marx die Auffassung, dass der Staat die Religion, nicht die Religion den Staat bestimmt. So stürzte nicht der Untergang der alten Religionen die alten Staaten, »sondern der Untergang der alten Staaten stürzte die alten Religionen«<sup>69</sup>.

sche Freiheit ihre Verwirklichung zu erhalten hat und der einzelne Staatsbürger in den Staatsgesetzen nur den Naturgesetzen seiner eigenen Vernunft, der menschlichen Vernunft gehorcht. Sapienti sat.«

68 Ebenda. S. 24f.

69 Ebenda. S. 237.

Der Staat aber, der seinem Begriffe entspricht, d. h. auf der Vernunft der Freiheit gegründet ist, bedarf keiner Religion, ja er muss gerade aufgrund seiner Vernünftigkeit das unvernünftige Bewusstsein aufheben.

Zweifellos handelt es sich bei dieser Auffassung, die den Staat mit »menschlichen Augen« zu betrachten sucht, noch um historischen Idealismus. Die Vernunft der Freiheit soll den Staat konstituieren, wie denn überhaupt der Volksgeist als die treibende Kraft der historischen Entwicklung erscheint.

Es muss jedoch vermerkt werden, dass Marx die Vernunft nicht als ein transzendentes, außerhalb der tätigen Menschengesellschaft hockendes Wesen betrachtet. Sie wirkt als Volksgeist innerhalb der Geschichte und findet ihren adäquaten Ausdruck in der Philosophie. Daraus aber folgt, dass die bewegenden Kräfte der Geschichte in der Geschichte selber gesehen werden müssen.

Dass in dieser staatsphilosophischen Konzeption von Marx die bürgerlich-demokratische Forderung nach der Emanzipation des Staates von der Religion ihre theoretische Begründung findet, bedarf keiner weiteren Ausführung.

Allein die gekennzeichnete Gesamtkonzeption von Marx führt zu Fragestellungen weiter, die ideologisch-politisch über die Grenzen der bürgerlichen Demokratie und philosophisch-theoretisch über den historischen Idealismus hinausweisen. Dies wird die folgende Analyse der Marx'schen Arbeiten zu belegen haben.

Die »Kritik« der unvernünftigen Wirklichkeit als Moment der Realisierung der Philosophie bedurfte als notwendiges Lebelement das freie Wort. Die bürgerlich-demokratische Forderung nach Pressefreiheit war daher ihr erstes Anliegen. Da die preußische Zensurgesetzgebung diese Freiheit knebelte, so ist es nur natürlich, dass die ersten politischen Schriften von Marx gerade die Kritik der Zensur zum Gegenstand hatten. Diese politischen Schriften waren philosophisch höchst bedeutsam, wurde doch die Politik als Instrument zur Realisierung der Philosophie gefasst. Marx betrachtet das Bündnis von Philosophie und Politik als absolut notwendig, wenn die Philosophie selber eine der Praxis dienende, echte Wissenschaft werden will. Die Rea-

lisierung dieses Bündnisses aber bedeutete das Politisch-Werden der Philosophie und das Philosophisch-Werden der Politik.

Marx hatte bereits vor seinem Eintritt in die Redaktion der »Rheinischen Zeitung« »Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion«<sup>70</sup> erscheinen lassen, in denen eine außerordentlich geistreiche und scharfsinnige Polemik gegen die preußische Zensur enthalten ist. Überhaupt müssen die Artikel von Marx in der »Rheinischen Zeitung« zur Klassik deutscher Publizistik gezählt werden.

Im genannten Artikel richtet Marx seinen Spott vor allem gegen jenen Passus in der preußischen Zensurinstruktion, in dem gesagt wird, dass die Zeitungen »ernsthaft und bescheiden« die Wahrheit schreiben sollen. Die Wahrheit, so weist Marx nach, ist weder ernsthaft noch bescheiden. Die Reduzierung der Wahrheit auf Ernsthaftigkeit und Bescheidenheit läuft darauf hinaus, dass die Wahrheit das ist, was die Zensoren als ernsthaft und bescheiden betrachten. Überhaupt, so folgert Marx weiter, müssen die Zensoren wahre Genies sein, da sie ja alles Geschriebene vom Standpunkt der »ernsthafte[n] und bescheidenen Wahrheit« beurteilen können. Es fragt sich allerdings, warum diese Herren nicht selber schreiben, sie müssten doch bei ihrer Genialität die ganze private Presse an die Wand drücken können. Außerdem besäßen sie ja die Freiheit, »ernsthaft und bescheiden« die Wahrheit schreiben zu dürfen, denn im Lande der Zensur besitzt zwar der Staat keine Pressefreiheit, aber ein Glied des Staates besitzt sie: die Regierung und damit ihre Zensoren.

Das Zensurgesetz erweist sich so als Gesetz einer Partei gegen eine andere Partei, keinesfalls aber als Staatsgesetz.<sup>71</sup> Als Staatsgesetz müsste es, entsprechend der Konzeption von Marx, auf den vernünftigen Volksgeist gegründet sein, d. h. die allgemeinen Interessen des Volkes

70 Karl Marx: Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion. In: MEGA. Bd. I. 1. S. 151-173.

71 Vgl. ebenda. S. 162. Vgl. ebenfalls Karl Marx: Debatten über Pressfreiheit und Publikation der Landständischen Verhandlungen. In: MEGA. Bd. I. 1. S. 210, wo Marx die Staatsgesetze als »die positiven, lichten, allgemeinen Normen« bezeichnet, »in denen die Freiheit ein unpersönliches, theoretisches, von der Willkür des Einzelnen unabhängiges Dasein gewonnen hat. Ein Gesetzbuch ist die Freiheitsbibel eines Volkes.«

zum Ausdruck bringen. Da das Zensurgesetz dem Begriff des Staatsgesetzes widerspricht, muss es bekämpft und aufgehoben werden. Die idealistische Dialektik erscheint hier durchaus als Theorie der revolutionären Umgestaltung. Das Anwachsen solch wesentlicher Erkenntnisse, dass die bestehenden Gesetze die Interessen einer Partei gegen eine andere Partei unter der Form des Staates zu sanktionieren versuchen, musste früher oder später die ganze idealistische Konzeption, innerhalb derer die positiven Erkenntnisse zunächst erlangt wurden, in Frage stellen.

In den Marx'schen Artikeln zu den »Debatten über die Pressefreiheit«<sup>72</sup> im Rheinischen Landtag setzt sich die Anreicherung wissenschaftlicher Erkenntnisse über die bestehende Gesellschaft fort. Der Streit ging im Rheinischen Landtag darüber, ob die Protokolle des Landtages veröffentlicht werden sollen oder nicht. Marx analysiert die Diskussion und kommt dabei zu der wichtigen Erkenntnis, dass nicht das Individuum, sondern der Stand polemisiert. »Die Debatten bringen uns eine Polemik des Fürstenstandes gegen die freie Presse, eine Polemik des Ritterstandes, eine Polemik des Standes der Städte [...]«<sup>73</sup> Auch die Stellung des Bauernstandes zur Pressefreiheit kommt in den Debatten deutlich zum Ausdruck.

Der schon charakterisierten Konzeption entsprechend lehnt Marx die partiellen Gesichtspunkte der einzelnen Stände ab. Vom universalen Standpunkt der Vernunft, des Volksgeistes unterzieht Marx die partiellen Gesichtspunkte der Kritik. Diese Kritik ist die Funktion der Presse, des offenen Auges des Volksgeistes.

Der Fürstenstand war natürlich gegen die Pressefreiheit aufgetreten, weil diese missbraucht werden könne, weil sie Unordnung und Revolution heraufzubeschwören vermag. Nun gibt es aber revolutionäre und reaktionäre Zeitungen. Es ist natürlich die Freiheit der progressiven Zeitungen, gegen die der Fürstenstand kämpfte. Es ist ja nie die Freiheit als solche bekämpft worden, sondern immer nur die Freiheit des Anderen. Ein Gedanke, den Marx später des Öfteren wiederholt.

72 Karl Marx: Debatten über Preßfreiheit und Publikation der Landständischen Verhandlungen. In: MEGA. Bd. I. 1. S. 179-229.

73 Ebenda. S. 185.

Der Fürstenstand apologisierte das Bestehende. Er berief sich darauf, dass doch während und durch die Zensur die geistige Entwicklung vorwärts gekommen sei. Marx entgegnet, dass die geistige Entwicklung in Deutschland nicht durch, sondern trotz der Zensur vorangekommen sei. Die Zensur hat aber die Philosophie, das einzige Gebiet, in dem noch ein lebendiger Geist pulsierte, gezwungen, die deutsche Sprache aufzugeben. »Der Geist sprach in unverständlichen, mysteriösen Worten, weil die verständlichen Worte nicht mehr verständig sein durften.«<sup>74</sup> Was dem Fürstenstand in den Debatten über die Pressefreiheit besonders widerstrebte, war eben gerade der *volkstümliche* Charakter der freien Presse. Die freie Presse aber war für Marx das Resultat der Entwicklung des Volksgeistes, sein Organ, das sich das zum Selbstbewusstsein erwachte Volk geschaffen hatte. Deshalb ist die Knebelung der freien Presse mit der Unterdrückung des Selbstbewusstseins des Volkes identisch. Dass die freie Presse die Revolution vorbereitet, liegt nicht an subjektiver Willkür, sondern an der Entwicklung der Philosophie, die sich entsprechend den Gesetzen ihrer Entwicklung notwendig realisieren muss. Die Revolution ist keine zufällige Erscheinung, sondern das gesetzmäßige Resultat der Entwicklung des Widerspruches zwischen Philosophie und Wirklichkeit.

Von dem Standpunkt aus, dass die Presse das Organ des Volkes ist, das sich selbst bewusst geworden ist und sich selbst vertraut, deshalb für die Liquidation der Zensur kämpft, kritisiert Marx auch den Gesichtspunkt der städtischen Liberalen, die zwar die Freiheit der Presse fordern, aber so, wie sie die Freiheit der Gewerbe fordern. Marx lehnt die kapitalistische Tendenz, die Presse auf das Niveau eines Gewerbes herunterzubringen, entschieden ab.

Womit er allerdings übereinstimmt, ist die Position des Delegierten des Bauernstandes, der gegen die Fürsten und Liberalen erklärte, dass sich der Geist des Volkes seinen eigenen Gesetzen gemäß frei entfalten und das Errungene mitteilen müsse.<sup>75</sup> Der Gesichtspunkt des Bauerndelegierten fällt also genau mit dem Standpunkt der Philosophie zusammen. Hiermit hat Marx eine höchst bedeutsame Tatsache

74 Ebenda, S. 187.

75 Vgl. ebenda. S. 228.

festgestellt; ergibt sich doch daraus, dass die Vernunft ihre materiellen Träger nicht in den herrschenden Ständen und ihren Parteien hat, sondern im Volke, in den bäuerlichen Massen und in anderen unterdrückten Schichten. Zwar müssen noch viele Erkenntnisse errungen werden, bevor Marx formulieren kann, dass die Philosophie im Proletariat ihre geistigen, das Proletariat aber in der Philosophie seine materiellen Waffen findet. Und doch ist in dieser klar ausgeprägten revolutionär-demokratischen Position ein wichtiger Schritt zu dieser Lösung hin vollzogen worden.

Mit der Hinwendung zu den Volksmassen ist die Abwendung von den Junghegelianern und speziell von den »Freien« verbunden. Die »Freien« (Rutenberg, Meyen u. a.) hatten zunächst die Rheinische Zeitung mit »weltumwälzungsschwangre(n) und gedankenleere(n) Sudeleien in saloppem Stil, mit etwas Atheismus und Kommunismus (den die Herrn nie studiert haben) versetzt«<sup>76</sup>, überschüttet. Marx sprach sich entschieden gegen dieses »Wasserabschlagen« aus.

Seiner Hinwendung zu den realen Problemen der Volksmassen gemäß forderte er die »Freien« auf, weniger allgemeine Phrasen zu dreschen, dafür stärker auf die konkret politischen und ökonomischen Zustände einzugehen. »Ich beehrte dann«, so schreibt Marx in einem Brief an Ruge, »die Religion mehr in der Kritik der politischen Zustände als die politischen Zustände in der Religion zu kritisieren, [...] da die Religion an sich inhaltslos nicht vom Himmel, sondern von der Erde lebt und mit der Auflösung der verkehrten Realität, deren Theorie sie ist, von selbst stürzt. Endlich wollte ich, daß, wenn einmal von Philosophie gesprochen, weniger mit der Firma: »Atheismus« getändelt (was den Kindern ähnlich sieht, die jedem, der's hören will, versichern, sie fürchteten sich nicht vor dem Bautzenmann) als vielmehr ihr Inhalt unters Volk gebracht würde.«<sup>77</sup>

Da die »Freien« sich nicht nach diesen Forderungen richteten, brach Marx mit ihnen.

76 Karl Marx: Brief an Arnold Ruge vom 30. November 1842. In: MEGA. Bd. I. 2. S. 285.

77 Ebenda. S. 286.

Aus dem angeführten Zitat ist hervorzuheben, dass Marx schon hier die Religion als Theorie der verkehrten Welt bezeichnet, die mit der Veränderung der Welt notwendig stürzen muss. Auf dieses Problem wird bei der Charakterisierung des Verhältnisses von Marx und Feuerbach näher einzugehen sein.

Marx ist den Forderungen, die er den »Freien« stellte, selber gerecht geworden. Seine Artikel über das »Holzdiebstahlgesetz«<sup>78</sup> und über die »Moselbauern«<sup>79</sup> enthalten Analysen der konkreten politischen und ökonomischen Verhältnisse, in denen die Volksmassen lebten. Aus diesen Analysen schöpfte Marx weitere positive Kenntnisse, die den historischen Materialismus vorbereiten halfen.

In den Debatten über das Holzdiebstahlgesetz, die im Rheinischen Landtag geführt wurden, ging es zunächst um die profane Frage, ob das Auflesen von trockenem Holz Diebstahl sei oder nicht. Marx greift öffentlich in die Diskussion ein, verteidigt die Interessen der Armen gegenüber den Interessen der Waldbesitzer und stellt prinzipiell die Frage nach der Rolle des Eigentums im Staate.

Zunächst stellt Marx klar, dass das angenommene geschriebene Gesetz sich gegen das Gewohnheitsrecht der Armen richtet. Es versteht sich von selbst, dass das Gesetz sich nicht gegen die Waldbesitzer richtet, denen das Holzsammeln, was sie sowieso nicht nötig haben, natürlich nicht verboten wird, weil sie ja mit ihrem Eigentum, in diesem Falle mit ihrem Wald, machen können, was sie wollen. Im Gegenteil, das Gesetz schützt das Eigentum der Waldbesitzer gegenüber den Armen, die die Einzigen sind, die das Holzsammeln nötig haben. Daraus folgt zunächst, dass es sich wie beim Zensurgesetz um das Gesetz einer Partei gegen eine andere handelt, also kein Staatsgesetz sein kann. Das vom Zensurgesetz Gesagte trifft auch das Holzdiebstahlgesetz. Wenn das Zensurgesetz vor allem der Ausdruck der Interessen der politischen Machthaber war, so ist das Holzdiebstahlgesetz der Ausdruck der Interessen der Besitzenden, der Eigentümer. Das Eigen-

78 Karl Marx: Debatten über das Holzdiebstahlgesetz. In: MEGA. Bd. I. 1. S. 266-304.

79 Karl Marx: Rechtfertigung des ††-Korrespondenten von der Mosel. In: MEGA. Bd. I. 1. S. 355-383.



tum gibt also politische Rechte, erscheint also als Strukturelement des bestehenden Staates.<sup>80</sup> Dies widerspricht natürlich der philosophischen Staatsauffassung von Marx, derzufolge der Volksgeist, die Vernunft, die Freiheit Strukturelemente des Staates bilden, niemals aber das Eigentum. Marx wendet sich daher entschieden gegen die Herrschaft des Eigentums im Staate. Forderten die Liberalen Freiheit des Eigentums, so fordert der revolutionäre Demokrat Marx Freiheit vom Eigentum. Zwar beinhaltet diese Forderung nicht die sozialökonomische Aufhebung des Privateigentums in der kommunistischen Revolution, zwar geht es vornehmlich um die politische Liquidation des Eigentums, d. h. um die Abschaffung jeglichen Besitzes, und doch steckt in dieser Kritik des Eigentums bereits eine sozialistische Tendenz.

Hier wird nun auch eine weitere Differenz zu den Junghegelianern deutlich. Für die Junghegelianer war – wie für Hegel und den jungen Marx – der Staat ein sittlicher Organismus der Freiheit. Während aber die Junghegelianer die Vernunft wie den Staat den Volksmassen gegenüberstellten, stellte Marx als revolutionärer Demokrat den vernünftigen Staat den Eigentümern gegenüber.

Sicher kann aus der vorangegangenen Analyse geschlossen werden, dass Marx dem Wesen nach den Klassencharakter des bestehenden Staates und der geltenden Gesetze erfasst hatte. Die revolutionäre Verurteilung des Klassenstaates und der Klassengesetze erfolgte jedoch noch vom Standpunkt eines revolutionär-demokratisch und dialektisch weitergebildeten historischen Idealismus aus.

Es könnte eingewendet werden, dass es sich bei der Verurteilung des Pressegesetzes und des Holzdiebstahlgesetzes nur um die Verurteilung einzelner Gesetze durch Marx handele, nicht aber um die Verurteilung der Gesetzgebung und des bestehenden Staates überhaupt. Dem wäre mit Marx zu antworten: »Jede Gestalt der Freiheit bedingt die andere, wie ein Glied des Körpers das andere. So oft eine bestimmte Freiheit in Frage gestellt ist, ist die Freiheit in Frage gestellt. So oft eine Gestalt

80 Vgl. Karl Marx: Debatten über das Holzdiebstahlgesetz. In: MEGA. Bd. I. 1. S. 287: »Die Logik, die den Bedienten des Waldeigentümers in eine Staatsautorität verwandelt, verwandelt die Staatsautorität in Bediente des Waldeigentümers.« Vgl. ebenfalls S. 283.

der Freiheit verworfen ist, ist die Freiheit verworfen und kann überhaupt nur mehr ein Scheinleben führen, indem es nachher reiner Zufall ist, an welchem Gegenstände die Unfreiheit als die herrschende Macht sich betätigt.«<sup>81</sup>

Standen in der Polemik gegen die »Kölnische Zeitung« Probleme des Philosophie-Wirklichkeit-Verhältnisses, der Gesetzgebung und des Staates im Vordergrund, ging es in den Aufsätzen über die Pressefreiheit um die Frage nach der Freiheit im Staate; reflektierte Marx im Artikel über das Holdiebstahlgesetz das Verhältnis von Eigentum und Staat, so kommen in der »Rechtfertigung des Korrespondenten von der Mosel« sozial-ökonomische Fragen zur Verhandlung.

Dass Marx die Interessen der Moselbauern verteidigt, dass er preußische Beamte, die den Notschrei der Winzer als »freches Gekreisch«<sup>82</sup> ausgegeben hatten, entschieden angreift, ist aus der bisher charakterisierten Konzeption von Marx ohne weiteres verständlich.

Was allerdings für die weitere theoretische Entwicklung von Marx von Bedeutung war, ist der hier auftretende Gedanke, dass die Verelendung der Winzer an der Mosel nicht aus subjektiven Ursachen, d. h. aus dem Handeln der Winzer oder dem Willen irgendwelcher Beamter zu erklären sei, sondern dass der Grund in den objektiven, vom Bewusstsein der Einzelnen unabhängigen Verhältnissen gesucht werden muss. »Bei der Untersuchung staatlicher Zustände ist man allzu leicht versucht, die sachliche Natur der Verhältnisse zu übersehen und alles aus dem Willen der handelnden Personen zu erklären. Es gibt aber Verhältnisse, welche sowohl die Handlungen der Privatleute als der einzelnen Behörden bestimmen und so unabhängig von ihnen sind als die Methode des Atemholens. Stellt man sich von vornherein auf diesen sachlichen Standpunkt, so wird man den guten oder den bösen Willen weder auf der einen noch auf der anderen Seite ausnahmsweise voraussetzen, sondern Verhältnisse wirken sehen, wo auf den ersten Anblick nur Personen zu wirken scheinen. Sobald nachge-

81 Karl Marx: Debatten über Preßfreiheit und Publikation der Landständischen Verhandlungen. In: MEGA. Bd. I. 1. S. 22f.

82 Karl Marx: Rechtfertigung des ††-Korrespondenten von der Mosel. In: MEGA Bd. I. 1. S. 359.

wiesen ist, daß eine Sache durch die Verhältnisse notwendig gemacht wird, wird es nicht mehr schwierig sein, auszumitteln, unter welchen äußeren Umständen sie nun wirklich ins Leben treten mußte und unter welchen sie nicht ins Leben treten konnte, obgleich ihr Bedürfnis schon vorhanden war. Man wird dies ungefähr mit derselben Sicherheit bestimmen können, mit welcher der Chemiker bestimmt, unter welchen äußeren Umständen verwandte Körperstoffe eine Verbindung eingehen müssen.«<sup>83</sup>

Der Gedanke, den historischen Prozess und sein Resultat: die gegenwärtigen gesellschaftlichen Verhältnisse so zu erforschen, wie der Naturforscher seinen Gegenstand untersucht, hat zur Voraussetzung, dass die Menschengeschichte selber schon als naturhistorischer Prozess gefasst wird. Hier hat Marx sich bereits weitgehend von den Banden der junghegelianischen Philosophie des Selbstbewusstseins befreit und die Hegelsche Idee von der Objektivität des geschichtlichen Prozesses dicht an den historischen Materialismus herangeführt.

Durch seine eindeutige Stellungnahme für die armen und unterdrückten Schichten der Gesellschaft, durch seine vernichtende Kritik der ideologischen, politischen und sozialen Zustände in Preußen, so wie durch seine Aufdeckung der faulen Kompromisse der Liberalen mit der Redaktion gestaltete Marx die »Rheinische Zeitung« zu einem hervorragenden Organ der revolutionären Demokratie in Deutschland. Dass ein solches Organ sich ständig heftiger Angriffe seitens offizieller und liberaler Blätter zu erwehren hatte, ist verständlich. Was lag näher, als die »Rheinische Zeitung« und ihre Redakteure des Kommunismus zu bezichtigen. In Sonderheit gefiel sich die »Augsburger Allgemeine« darin, Marx Kommunismus vorzuwerfen. Marx antwortete darauf in einem speziellen Artikel, in dem er seine Stellung zum Kommunismus bestimmt.<sup>84</sup>

Die von der »Augsburger« inkriminierte Stelle lautete in der »Rheinischen Zeitung«: »Es ist heute mit dem Mittelstande so wie mit dem Adel im Jahre 1789; damals nahm der Mittelstand die Privilegien des

83 Ebenda. S. 360.

84 Karl Marx: Der Kommunismus und die Augsburger Allgemeine Zeitung. In: MEGA. Bd. I. 1. S. 260-265.

Adels in Anspruch und erhielt sie, heute verlangt der Stand, der nichts besitzt, teilzunehmen am Reichtume der Mittelklassen, die jetzt am Ruder sind.«<sup>85</sup> Marx erklärt, dass es sich hier um ein *Faktum* handele, dass »in Manchester, Paris und Lyon auf den Straßen jedem sichtbar umherläuft«.<sup>86</sup> Dass der Kommunismus ein welthistorisches Problem darstellt, daran ist für Marx überhaupt kein Zweifel. Er gesteht allerdings unumwunden, dass er den Kommunismus noch zu wenig studiert habe, nicht die Kunst besitze, »mit einer Phrase Probleme zu bändigen, an deren Bezwingung zwei Völker arbeiten«.<sup>87</sup> Die »Rheinische Zeitung«, so verspricht Marx, wird die kommunistischen Ideen »einer gründlichen Kritik unterwerfen«<sup>88</sup>. Eine ernsthafte und tiefgehende Auseinandersetzung mit dem Kommunismus hatte Marx ja bereits von den »Freien« gefordert<sup>89</sup>, die sozialistische und kommunistische Brocken in Theaterkritiken usw. einfließen ließen, ohne ein ernsthaftes Verhältnis zu den bestehenden kommunistischen Theorien zu haben.

Gerade der *theoretischen* Begründung des Kommunismus misst Marx erstrangige Bedeutung zu. Auf praktische kommunistische Versuche könne man mit Kanonen schießen. Ideen aber, »die unsere Intelligenz besiegt, die unsere Gesinnung erobert, an die der Verstand unser Gewissen geschmiedet hat, das sind Ketten, denen man sich nicht entreißt, ohne sein Herz zu zerreißen, das sind Dämonen, welche der Mensch nur besiegen kann, indem er sich ihnen unterwirft«.<sup>90</sup>

In ihrer jetzigen Gestalt gesteht Marx den kommunistischen Ideen allerdings nicht einmal theoretische Wirklichkeit zu, so dass er deren Verwirklichung weder wünscht noch für möglich hält. Der utopische Charakter des Kommunismus, sein abstrakter Rationalismus, in dem Vernunft und Wirklichkeit sich einander unvermittelt, abstrakt gegen-

85 Ebenda. S. 261.

86 Ebenda.

87 Ebenda. S. 262.

88 Ebenda. S. 263.

89 Vgl. Karl Marx: Brief an Arnold Ruge vom 30. November 1842. In: MEGA. Bd. I. 2. S. 286.

90 Karl Marx: Der Kommunismus und die Augsburger Allgemeine Zeitung. In: MEGA. Bd. I. 1. S. 263.

überstehen, musste Marx, der sich die Hegelsche Dialektik nicht nur angeeignet, sondern weiterentwickelt hatte, notwendig zu einer solchen Einschätzung führen.

Immerhin bescheinigte Marx nochmals, dass Schriften, »wie die von Leroux, Considérant und vor allem das scharfsinnige Werk Proudhons, nicht durch oberflächliche Einfälle des Augenblicks, sondern nur nach lang anhaltenden und tief eingehenden Studium kritisiert werden können«.<sup>91</sup>

Sein Versprechen, den utopischen Kommunismus der Kritik zu unterwerfen, hat Marx dergestalt eingelöst, dass er den Kommunismus von der Utopie zur Wissenschaft entwickelte. Dies geschah allerdings schon nicht mehr in der »Rheinischen Zeitung«. Am 17. März 1843 trat Marx »der jetzigen Zensurverhältnisse wegen«<sup>92</sup> aus der Redaktion aus.

##### *5. Des Zweifels Lösung: Materialismus*

Die philosophische Konzeption, von der aus Marx seine Artikel für die »Rheinische Zeitung« verfasste, war die einer revolutionär-demokratisch weitergebildeten, idealistischen Dialektik. Dieser Konzeption war der Widerspruch zwischen praktischem Streben nach Umgestaltung der »verkehrten Welt« und einer idealistischen Grundhaltung eigen, die die treibenden Faktoren der gesellschaftlichen Entwicklung nicht in der sinnlich-gegenständlichen, praktischen Tätigkeit der Menschen sah, sondern im Bewusstsein, im »Volksg Geist«. Die Anreicherung des positiven Wissens über die Gesellschaft trieb jedoch die Spannung zwischen der wesentlich an Hegel orientierten Staats- und Rechtsphilosophie und der preußischen Wirklichkeit zu ihrem Lösungspunkt. Die Erkenntnisse, dass der empirische Staat und das empirische Recht Instrumente zur Durchsetzung der vom Eigentum erzeugten Interessen einzelner Stände sind, dass die besitzenden Stände ihre partiellen Interessen, die besitzlosen dagegen die universellen der Vernunft ver-

91 Ebenda.

92 Karl Marx: Erklärung. In: MEGA. Bd. I. 1. S. 393.

treten, dass die Philosophie daher ihre materiellen Träger bei den armen und unterdrückten Schichten findet, dass, wenn von Freiheit die Rede ist, also vor allem die Freiheit der Volksmassen gefordert werden muss, dass die Verteidigung der Interessen der Vernunft wie der Volksmassen ein eingehendes Studium der sozialökonomischen Verhältnisse erfordert, die in ihrer Objektivität genau so zu analysieren sind, wie der Naturforscher seinen Gegenstand erforscht, dass der Kommunismus ein ebenso welthistorisches Problem geworden ist, wie es der Liberalismus vor der großen französischen Revolution war, – diese Erkenntnisse bereiten die Sprengung der idealistischen Konzeption, den Übergang zum Materialismus und Kommunismus, die Begründung des historischen Materialismus vor. Die geistige Entwicklung von Marx wird dadurch charakterisiert, dass seine idealistische Dialektik, mittels derer die genannten Resultate erzielt wurden, gerade durch diese Resultate überwunden wird.

Die Widersprüche, die Marx überall zwischen dem philosophischen Begriff und der empirischen Wirklichkeit entdeckt, stellen im Verein mit der Dialektik von Wirklichkeit und Philosophie, wie sie Marx bereits in seiner Dissertation erfasst hatte, die ganze idealistische Grundhaltung in Frage, derzufolge die Wirklichkeit an der Idee gemessen werden muss. Hatte Marx nicht schon in seinen Artikeln begonnen, die Ideen an der Geschichte zu messen, um auf diese Weise das alte Problem des Widerspruches zwischen Wesen und Existenz zu lösen? Hatte er nicht die Kantsche Philosophie als die »deutsche Theorie der französischen Revolution«, die historische Rechtsschule als die »deutsche Theorie des französischen ancien régime« bezeichnet? Erschien nicht die Religion bereits deshalb als ein verkehrtes Bewusstsein, weil sie eine verkehrte Welt widerspiegelte? War nicht der Untergang der alten Staaten als Ursache für den Untergang der alten Religion erkannt? Hatten aber die Theorien in den gesellschaftlichen Verhältnissen ihre Wurzeln, so mussten gerade diese in ihrer historischen Entwicklung untersucht werden.

So erscheint es keineswegs zufällig, dass Marx nach seinem Austritt aus der Redaktion der »Rheinischen Zeitung« intensiv Geschichte studiert. Die »Kreuznacher Manuskripte« bezeugen, dass Marx' Haupt-

interesse der Geschichte Frankreichs (besonders seiner großen Revolution) und Englands gilt. Aber auch die Geschichte der Deutschen, der Amerikaner, der Polen, der Schweden usw. rückt in sein Blickfeld. Die Resultate dieser Geschichtsstudien werden in der Analyse der folgenden Arbeiten von Marx sichtbar werden.

In gewisser Weise charakterisieren die auf uns überkommenen Exzerpte Knotenpunkte in der geistigen Entwicklung von Marx. Die Berliner Exzerpte hatten, wie schon erwähnt, rein philosophischen, die Bonner religions- und kunstgeschichtlichen Gehalt. Die Kreuznacher haben die Geschichte, die Pariser Exzerpte die Ökonomie zum Gegenstand. Dass diese Entwicklung ständig Impulse von außen bekam (christlich-germanischer Romantismus, Berührung mit den konkreten politischen und sozial-ökonomischen Verhältnissen, Bekanntschaft mit der Pariser Arbeiterbewegung), dass aber auch subjektive Bedingungen vorhanden waren, innerhalb derer die Impulse progressiv zu wirken vermochten, ist nach der bisherigen Darstellung sicher ohne weiteres verständlich.

Die historischen Studien, die Marx in Kreuznach trieb, waren keinesfalls seine einzige und längst nicht wichtigste Beschäftigung. Ganz abgesehen davon, dass er hier seine geliebte Jenny von Westphalen heiratete, unterzog er die Hegelsche Rechtsphilosophie einer tiefschürfenden und schon materialistischen Kritik. In dieser Kritik, die Antworten auf die Fragen, Lösungen der Zweifel bringen sollte, die während seiner Tätigkeit in der »Rheinischen Zeitung« aufgetaucht waren, vollzog Marx *endgültig seinen Übergang zum Materialismus*. Marx erinnerte sich 16 Jahre später dieser bedeutenden Periode seines Lebens: »Die erste Arbeit, unternommen zur Lösung der Zweifel, die mich bestürmten, war eine kritische Revision der Hegelschen Rechtsphilosophie [...]. Meine Untersuchung mündete in dem Ergebnis, daß Rechtsverhältnisse wie Staatsformen weder aus sich selbst zu begreifen sind noch aus der sogenannten allgemeinen Entwicklung des menschlichen Geistes, sondern vielmehr in den materiellen Lebensverhältnissen wurzeln, deren Gesamtheit Hegel, nach dem Vorgang der Engländer und Franzosen des 18. Jahrhundert unter dem Namen »bürgerliche Gesellschaft« zusammenfaßt, daß aber die Anatomie der bürgerlichen

Gesellschaft in der politischen Ökonomie zu suchen sei.«<sup>93</sup> Der Plan, die Hegelsche Rechtsphilosophie der Kritik zu unterziehen, war für Marx nicht neu. Sie ergab sich folgerichtig aus der philosophisch-politischen Konzeption, die Marx bereits in seiner Dissertation entwickelt hatte. Dieser Konzeption zufolge war die Wirklichkeit vernünftig umzugestalten, was durch die Verwirklichung der Philosophie vollzogen werden sollte. Hegel, der das großartige Gemälde der Vernunft in die Geschichte gemalt hatte, hatte allerdings gleichzeitig die unvernünftige Wirklichkeit gerechtfertigt, in dem er das Zwitterwesen »konstitutionelle Monarchie« heilig sprach. Diese Heiligsprechung widersprach der revolutionären Philosophie von Marx. Der Widerspruch, der in der Hegelschen Identität von Wirklichen und Vernünftigen steckte, kam nirgends deutlicher zum Ausdruck als in seiner Rechtsphilosophie. Daher galt es, diese der Kritik zu unterwerfen, um in dieser Kritik die Unzulänglichkeit des Hegelschen Prinzips, wovon Marx schon in seiner Dissertation sprach, zu finden. Erst die Überwindung des unzulänglichen, d. h. idealistischen Prinzips Hegels konnte aus der Philosophie eine echte wissenschaftliche Theorie der Revolution machen. So ergab sich der Plan einer Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie zwangsläufig aus dem Gesamtzusammenhang seiner Gedanken.

Schon im März 1842 kündigte Marx Ruge einen Aufsatz für die »Deutschen Jahrbücher« an, der eine Kritik des Hegelschen Naturrechts, soweit es die innere Verfassung betrifft, enthalten sollte. Der Kern des Aufsatzes sollte »die Bekämpfung der konstitutionellen Monarchie als eines durch und durch sich widersprechenden und aufhebenden Zwitterdings«<sup>94</sup> sein. Was Marx hier ankündigte, erfuhr seine Realisierung in Kreuznach. Nicht nur das Zwitterwesen »konstitutionelle Monarchie«, das Hegel heilig gesprochen hatte, wird ver-

93 Karl Marx: Zur Kritik der politischen Ökonomie. Vorwort. In: MEW. Bd. 13. S. 8. Es ist darauf zu verweisen, dass in dem vorliegenden Abschnitt der Begriff »bürgerliche Gesellschaft« nicht völlig mit dem Begriff »kapitalistische Gesellschaft« zusammenfällt.

94 Karl Marx: Brief an Arnold Ruge vom 5. März 1842. In: MEGA. Bd. I. 2. S. 269.



nichtend kritisiert, sondern auch die Heiligsprechung dieses Wesen, wie das Prinzip der Heiligsprechung überhaupt, der Idealismus.

Hegel hatte in seiner Rechtsphilosophie die Staatsidee als primäres und treibendes Moment der gesellschaftlichen Entwicklung gefasst, die in der bürgerlichen Gesellschaft und der Familie ihre endlichen Sphären außer sich gesetzt hatte. Wie in seiner Philosophie überhaupt, so hatte Hegel auch hier die Idee, d. h. den Staat, zum Subjekt, von dem alle Bewegung ausgeht, gemacht, die empirische Wirklichkeit dagegen, d. h. die bürgerliche Gesellschaft als Prädikat des Subjektes gefasst.

Marx, seine Erkenntnisse aus der »Rheinischen Zeitung« zusammenfassend, bemerkt gegen Hegel, dass die wirkliche Entwicklung in der Geschichte sich gerade auf Seiten des Prädikats vollzieht, eine Tatsache, die selbst innerhalb der Hegelschen Darstellung und seiner Doktrin widersprechend durchleuchtet. Bürgerliche Gesellschaft und Familie könne nicht aus dem Staat deduziert werden, da sie diesem vorausgesetzt sind. Dagegen machen sich »Familie und bürgerliche Gesellschaft [...] selbst zum Staate. Sie sind das Treibende.«<sup>95</sup> Also sind, nach Marx, die bürgerliche Gesellschaft, die materiellen Lebensverhältnisse der Menschen das Subjekt, der Staat dagegen das Prädikat.

Marx war jedoch nicht der erste Denker, der die Umkehrung des Hegelschen Subjekt-Prädikat-Verhältnisses vollzogen hatte. Die erste Kritik des bei Hegel auf dem Kopf stehenden Subjekt-Prädikat-Verhältnisses hat Ludwig Feuerbach gegeben, wenn dieser sie auch nur auf die Logik und Naturphilosophie, nicht aber auf die »Philosophie des Geistes« bezog. Feuerbach hatte bereits in seiner »Kritik der Hegelschen Philosophie« (1839) den absoluten Idealismus Hegels einer materialistischen Kritik unterzogen, die implizit sein »Wesen des Christentums« durchzieht und in seinen »Thesen zur Reform der Philosophie« eine aphoristische, zusammenfassende Darstellung erfährt. Hegels »absoluter Geist« ist für Feuerbach nichts anderes als der abstrakte, von sich selbst abgelöste endliche Geist, d. h. das menschliche Bewusstsein, wie denn auch das unendliche Wesen der Theologie, Gott, nichts an-

95 Karl Marx: Aus der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Kritik des Hegelschen Staatsrechts – (§§ 261-313). Im weiteren nur: Kritik des Hegelschen Staatsrechts. In: MEGA. Bd. I. 1. S. 407.

deres ist als das abstrakte, sich selbst entfremdete, travestierte endliche menschliche Wesen. Im »Wesen des Christentums« wiederholt Feuerbach ständig, dass nicht Gott den Menschen nach seinem Bilde, sondern der Mensch Gott nach seinem Bilde geschaffen habe, dass das Geheimnis des göttlichen Wesens im menschlichen Wesen, das Geheimnis der Theologie in der Anthropologie liege.<sup>96</sup> Wie in der Theologie das menschliche Wesen in seiner Loslösung vom Menschen betrachtet wird, so wird in der Hegelschen Logik der menschliche Denk- und Erkenntnisprozess in seiner Loslösung vom denkenden Wesen, eben vom Menschen gefasst. Theologie und Idealismus sind in diesem Punkte identisch. »Ihr gebt also die Theologie nicht auf«, ruft Feuerbach aus, »wenn Ihr den Idealismus nicht preisgebt.«<sup>97</sup> Die Überwindung der Theologie ist erst vollkommen, wenn der Idealismus überwunden ist.

Feuerbach sieht das Wesen der Hegelschen Methode darin, dass dieser überall das Prädikat zum Subjekt, das Subjekt zum Prädikat macht. »Wir dürfen nur immer das Prädikat zum Subjekt und so als Subjekt zum Objekt und Prinzip machen – also die spekulative Philosophie nur umkehren, so haben wir die unverhüllte, die pure, die blanke Wahrheit.«<sup>98</sup> Im Gegensatz zu Hegels Idealismus akzentuiert Feuerbach: »Das wahre Verhältnis vom Denken zum Sein ist nur dies: Das Sein ist Subjekt, das Denken Prädikat. Das Denken ist aus dem Sein, aber das Sein nicht aus dem Denken.«<sup>99</sup>

Genau diese materialistische Konzeption finden wir bei Marx als Methode der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie wieder. Es liegt daher der Gedanke nahe, dass Marx die Feuerbachsche Lösung des Subjekt-Prädikat-Verhältnisses bzw. Sein-Denken-Verhältnisses bei der Frage nach dem Verhältnis von bürgerlicher Gesellschaft und Staat benutzt und so zu der historischen These gelangt, dass der Staat weder aus sich selbst noch aus der Entwicklung des Geistes zu begreifen ist,

96 Vgl. Ludwig Feuerbach: Das Wesen des Christentums. Bd. I. Berlin 1956. S. 1f.

97 Ludwig Feuerbach: Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie. In: Ludwig Feuerbach: Zur Kritik der Hegelschen Philosophie. Berlin 1955. S. 84.

98 Ebenda. S. 70.

99 Ebenda. S. 84.

sondern dass er wurzelt in den »materiellen Lebensverhältnissen«, in der »bürgerlichen Gesellschaft«. Der weit verbreiteten, oft gedankenlos zitierten Formel von der »Ausdehnung des Materialismus« auf das Gebiet der Geschichte der Gesellschaft liegt dieser einfache, nichtsdestoweniger aber einseitige Gedanke zugrunde. Ohne Zweifel liegt das große Verdienst Feuerbachs darin, den Materialismus im philosophischen Denken in Deutschland wieder zu Ehren gebracht zu haben, ohne Zweifel hat der Feuerbachsche Materialismus bei der Herausbildung der marxistischen Philosophie Pate gestanden, ohne Zweifel wirkte Feuerbach »befreiend«, als er die spekulativen Ketten zerschlug. Aber die Ausdehnung des vormarxistischen Materialismus, des Feuerbachschen eingeschlossen, auf die Geschichte kann niemals zum historischen Materialismus, sondern muss aufgrund seiner abstrakten, ahistorischen, metaphysischen Voraussetzungen zum historischen Idealismus führen. Der Versuche, materialistische Konzeptionen auf die Gesellschaft anzuwenden, gab es in der vormarxistischen Philosophie viele. Erinnerung sei nur an die naturalistischen Konzeptionen, wie sie von Hobbes und Spinoza, von Montesquieu bis zu den »wahren Sozialisten« entwickelt wurden. Letztere versuchten ja gerade, den Feuerbachschen Materialismus auf die Geschichte zu übertragen. Bei aller Anerkennung der Versuche, die Gesellschaft aus sich selbst heraus zu erklären, mussten sie doch letztlich in Idealismus verfallen, weil sie es nicht vermochten, in der Arbeit, der sinnlich-gegenständlichen Tätigkeit, der Praxis der Menschen den Keim zu erblicken, aus dem heraus der gesellschaftliche Organismus erwächst und der ständig treiben muss, wenn die Gesellschaft sich als menschliche entwickeln soll. Erst mit dem Erfassen der menschlichen Praxis, des realen Verhältnisses von Subjekt und Objekt, in der letztlich auch jedes theoretische Verhalten seine ursprüngliche Quelle besitzt, kann das Verhältnis von Denken und Sein allseitig, also konkret und wissenschaftlich gelöst werden. Damit gewinnt aber der Materialismus, sowohl was seine Stellung zur Natur als auch natürlich zur Gesellschaft betrifft, einen quantitativ neuen Charakter. Nicht nur um die Ausdehnung des alten Materialismus auf die Geschichte kann es sich handeln, wenn von der Herausbildung des historischen Materialismus die Rede ist, sondern um das Werden der neuen, wissenschaft-

lichen Form des Materialismus. Dass aber das Neue Negation wie Resultat des Alten ist, versteht sich für den Dialektiker von selbst.

Sinn könnte die Formel von der Ausdehnung des Materialismus auf die Geschichte nur dann haben, wenn es sich um den neuen, dialektischen Materialismus handeln würde, und auch das nur unter systematischem Aspekten. Selbst dann aber könnte diese Formel zu dem Missverständnis führen, als ob dialektischer ohne historischen Materialismus möglich wäre. Es kann aber sowohl vom historischen als auch vom logischen Standpunkt aus keinen dialektischen Materialismus ohne historischen geben, wie es keinen historischen ohne dialektischen Materialismus geben kann. Beide haben ihre letzte Quelle im Begreifen der gesellschaftlichen Praxis.

Da auf die hier berührte Frage im Zusammenhang mit der Analyse der »Thesen über Feuerbach« zurückgekommen wird, kann diese kurze Überlegung mit dem Bemerkten abgeschlossen werden, dass sich nach dem Gesagten die Frage, ob denn der dialektische oder der historische Materialismus zuerst entstanden sei, in ihre eigene Sinnlosigkeit auflöst.

Es kam bei oben angeführten Überlegungen zunächst lediglich auf den Hinweis an, dass der historische Materialismus nicht entstand aus dem abstrakt-logischen Gedankengang, demzufolge das Sein gegenüber dem Denken primär sei, ergo auch die bürgerliche Gesellschaft dem Staat gegenüber primär sein müsse. Wäre dies so einfach, so bliebe es ein Rätsel, warum Feuerbach selber diesen Schluss nicht gezogen hat. Nein, der dialektische Materialismus von Marx entstand nicht aus abstrakten Überlegungen, sondern aus der allseitigen Bearbeitung der mannigfachen Resultate, die die Entwicklung der Wirklichkeit, der Wissenschaften und der Philosophie hervorgebracht hatte. Ohne das Verständnis der Dialektik von Philosophie und Wirklichkeit, ohne das tätige Prinzip des dialektischen Historismus, ohne die Erkenntnisse, zu denen Marx in seiner Tätigkeit als Redakteur der »Rheinischen Zeitung« gekommen war und denen bereits eine materialistische Tendenz innewohnte, ist die Entstehung der Philosophie des Marxismus nicht zu verstehen. Das Verdienst Feuerbachs war es, durch seine Kritik der idealistischen Spekulation Raum für die weitere Entwicklung

der Marx'schen Gedankengänge, die doch wesentliche Differenzen zur Feuerbachschen Philosophie aufwiesen, geschaffen zu haben. Feuerbach verhalf den materialistischen Tendenzen im Marx'schen Denken zum endgültigen Durchbruch. Er wird daher immer einen würdigen Platz in der Geschichte der Herausbildung der marxistischen Philosophie einnehmen.

Um diese Gedanken zu belegen, wird es zweckmäßig sein, einen gedrängten historischen Exkurs über das Verhältnis von Marx zu Feuerbach bis zur »Kritik des Hegelschen Staatsrechtes« hier einzufügen.

Marx hatte Feuerbach während seines Studiums in Berlin kennen gelernt. Es ist selbstverständlich, dass Marx der hervorragendsten Gestalt der nachhegelschen Philosophie besondere Beachtung schenkte. Als Student studierte Marx Feuerbachs »Geschichte der neueren Philosophie«, die allerdings vor seinem Übergang zum Materialismus verfasst wurde. Als 1841 Feuerbachs »Wesen des Christentums« erschien, hat Marx diese tiefgründige Religionskritik natürlich begeistert begrüßt. Wenn Engels von der »befreienden Wirkung« dieses Buches berichtet, der alle (Jungehegelianer), Marx und Engels eingeschlossen, zu »Feuerbachianern« machte, so ist dies sicher nicht so zu verstehen, dass alle die Feuerbachsche Doktrin im einzelnen teilten, sondern dass sie dessen Religionskritik, ein Schlag, der gesessen hatte, voll unterstützten. Aber natürlich gab es auch bedeutende Differenzen. Nicht nur, dass Marx mit dem Lesen des »Wesens des Christentums« keineswegs schon zum Materialisten wurde, sondern auch in der Fassung der Religionskritik selbst gab es Differenzen. Davon zeugt einmal ein Brief Bauers an Marx, in dem dieser auf eine Feuerbach-Kritik von Seiten Marx' hinweist, die ähnlich der ausfallen sollte, die Bauer an Strauß geübt hatte.<sup>100</sup> Auch Heß spricht im Brief an Auerbach vom 2.9.1841, in dem er Marx als den »einzigsten jetzt lebenden eigentlichen Philosophen« charakterisiert, davon, dass Marx über Feuerbach hinausgehe, was, wie Heß richtig bemerkt, viel heißen will.<sup>101</sup> Marx selber hat

100 Vgl. Bruno Bauer: Brief an Karl Marx vom 12. April 1841. In: MEGA. Bd. I. 2. S. 253.

101 Moses Heß: Brief an Berthold Auerbach vom 2. September 1841. In: MEGA. Bd. I. 2. S. 251. »Dr. Marx«, schreibt Heß weiter, »so heißt mein Abgott, ist

in seinem, schon in anderem Zusammenhang zitierten Brief an Ruge über die Kollision mit Feuerbach in der Fassung des Prinzips der Religionskritik gesprochen. Die »religiöse Anthropologie«, so stellte Marx fest, werde bald durch eine »religiöse Zoologie« ergänzt werden müssen. Von besonderer Bedeutung ist jene Stelle im Brief von Marx an Ruge vom 13.3.1843, an der es heißt: »Feuerbachs Aphorismen (gemeint sind die »Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie«; H.S.) sind mir nur in dem Punkt nicht Recht, daß er zu sehr auf die Natur und zu wenig auf die Politik hinweist. Das ist aber das einzige Bündnis, wodurch die jetzige Philosophie eine Wahrheit werden kann. Doch wird's wohl gehen wie im 16. Jahrhundert, wo den Naturenthusiasten eine andere Reihe von Staatsenthusiasten entsprach.«<sup>102</sup>

Die Zerschlagung der idealistischen Spekulation, die materialistische Umkehrung des Hegelschen Subjekt-Prädikat-Verhältnisses, die Wiedereinsetzung des Materialismus feiert Marx als das große Verdienst Feuerbachs. Diese Punkte sind ihm durchaus recht. Bereits in seinem Artikel »Luther als Schiedsrichter zwischen Strauß und Feuerbach« hatte Marx erklärt, dass es keinen anderen Weg zur Wahrheit und Freiheit gibt, »als durch den Feuer – bach. Der Feuerbach ist das Purgatorium der Gegenwart«.<sup>103</sup> Die Feuerbachsche Hegelkritik ist daher von Marx seiner eigenen Kritik an der Hegelschen Rechtsphilosophie zu einem guten Teil zugrunde gelegt worden.

Allein Marx berührt auch hier eine zentrale Schwäche der Feuerbachschen Konzeption, das Nichtverstehen der grundlegenden Bedeu-

noch ein ganz junger Mann [...], der der mittelalterlichen Religion und Politik den letzten Stoß versetzen wird, er verbindet mit dem tiefsten philosophischen Ernst den schneidenden Witz; denke Dir Rousseau, Voltaire, Holbach, Lessing, Heine, Hegel in Einer Person vereinigt; ich sage vereinigt, nicht zusammengeschmissen – so hast Du Dr. Marx.«

102 Karl Marx: Brief an Arnold Ruge vom 13. März 1843. In: MEGA. Bd. I. 2. S. 308.

103 Karl Marx: Luther als Schiedsrichter zwischen Strauß und Feuerbach. In: MEGA. Bd. I. 1. S. 175.

Helmut Seidel konnte nicht wissen, dass dies kein Artikel von Marx ist. Denn erst 1967 entdeckte die Marx-Philologie, dass dieser Artikel Feuerbach zugeschrieben werden muss (d. Hrsg.).

tung der gesellschaftlichen Praxis für das Wissenschaftlich-Werden der Philosophie. Zwar fordert Feuerbach mit vollem Recht das Bündnis zwischen Philosophie und Naturwissenschaften, das er anstelle der bisherigen Mesalliance zwischen Theologie und Philosophie zu etablieren versucht. Dass aber erst das Bündnis mit der Politik, mit der Geschichte der Philosophie zu einer Wahrheit machen kann, sieht Feuerbach nicht, da ihm seine abstrakt-anthropologische, ahistorische, metaphysische Konzeption das Blickfeld verbaut.

Wenn Marx von den Staatsenthusiasten spricht, die den Naturenthusiasten im 16. Jahrhundert entsprachen, so hat er, wie aus einer bereits im vorangegangenen Abschnitt zitierten Stelle ersichtlich ist, zweifellos Machiavelli und Campanella (im 17. Jahrhundert – Hobbes und Spinoza) im Blick, spielt damit aber gleichzeitig auf sein Vorhaben an, die Rechts- und Staatsphilosophie Hegels der Kritik zu unterwerfen.

Zusammenfassend kann das Verhältnis von Marx zu Feuerbach in der Weise dargestellt werden, dass beide gemeinsam in einer Front stehen gegen die Religion, der offiziellen Ideologie des reaktionären preußischen Staates, gegen den christlich-germanischen Romantismus (Schelling) und seit dem Frühjahr 1843 auch gegen jegliche idealistische Spekulation. Allerdings kann diese gemeinsame Frontstellung die immer deutlicher werdenden Differenzen nicht vertuschen. Als Marx Feuerbach auffordert, an den »Deutsch-französischen Jahrbüchern« mitzuwirken, insbesondere einen Beitrag gegen Schelling zu liefern, wird das charakterisierte Verhältnis völlig deutlich. Zu dieser Zeit hatte Marx die Grundgedanken zu seinem Artikel »Zur Judenfrage« bereits konzipiert, die natürlich weit über Feuerbach hinausgehen, die die menschliche Emanzipation bereits mit der Aufhebung des Privateigentums identifizieren. Und doch sieht Marx bis hin zur »Heiligen Familie« in Feuerbach einen mächtigen Verbündeten.

Nach diesen Bemerkungen über das Verhältnis von Marx zu Feuerbach ist nunmehr die bereits angeführte Tatsache, dass Marx die materialistische Umstülpung des Hegelschen Subjekt-Prädikat-Verhältnisses durch Feuerbach bei seiner eigenen Kritik des Hegelschen Staatsrechts weidlich ausgenutzt hat, näher zu belegen und gleichzeitig nachzuwei-

sen, dass bei Marx diese Umstülpung nicht – wie bei Feuerbach der Fall – mit dem Verlust der historischen Dialektik verbunden ist.

Der Analyse der Marx'schen Kritik am Hegelschen Staatsrecht stehen eine Reihe Schwierigkeiten entgegen. Die Form der Kritik, keine zusammenhängende Darstellung, sondern bloße Bemerkungen zu den einzelnen Paragraphen der Hegelschen Rechtsphilosophie, sowie die Tatsache, dass lediglich der dritte (und auch dieser nicht vollständig) Abschnitt des letzten Teiles von Marx der Analyse unterworfen wird, machen dieses wichtige Werk schwer verständlich.

Es erscheint daher zweckmäßig, einige kurze Bemerkungen zum Wesen und zur Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie vorzuschicken, um danach die konkrete Kritik in den allgemeinen Zusammenhang stellen zu können.

Hegel entwickelt seine Gedanken zur Rechts- und Staatsphilosophie keinesfalls im platonischen Sinne. Es geht ihm nicht darum, eine Staatsidee zu konstruieren, nach der sich der empirische Staat zu richten habe. In seiner Vorrede zu den »Grundlinien der Philosophie des Rechts« bezeichnet Hegel seine Schrift als einen Versuch, »den Staat als ein in sich Vernünftiges zu begreifen und darzustellen. Als philosophische Schrift muß sie am entferntesten davon sein, einen Staat, wie er sein soll, konstruieren zu sollen; die Belehrung, die in ihr liegen kann, kann nicht darauf gehen, den Staat zu belehren, wie er sein soll, sondern vielmehr, wie er, das sittliche Universum, erkannt werden soll. *Hic Rhodus, hic saltus*. Das *was ist* zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie, denn das, *was ist*, ist die Vernunft. Was das Individuum betrifft, so ist ohnehin jedes ein *Sohn seiner Zeit*; so ist auch die Philosophie, *ihre Zeit in Gedanken erfaßt*. Es ist ebenso töricht zu wähnen, irgendeine Philosophie gehe über ihre gegenwärtige Welt hinaus, als, ein Individuum überspringe seine Zeit, springe über Rhodus hinaus. Geht seine Theorie in der Tat drüber hinaus, baut es sich eine Welt, *wie sie sein soll*, so existiert sie wohl, aber nur in seinem Meinen, – einem weichen Elemente, dem sich alles Beliebige einbilden läßt.«<sup>104</sup> Nicht wie der Staat sein soll, hat also die Philosophie zu erklären. Es

104 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Berlin 1956. S. 1f.



geht Hegel nicht um die Kritik des bestehenden Staates, sondern um die Erkenntnis des Staates so, wie er ist. Seine Wirklichkeit aber ist das Vernünftige. Zwar kann positiv geltendes Recht oder ein empirischer Staat aus äußeren, zufälligen Gründen von der Vernünftigkeit abweichen, im ganzen aber erklärt es Hegel für ein großes Missverständnis, den Umstand, »daß das Naturrecht oder das philosophische Recht vom positiven verschieden ist«, so umzukehren, »daß sie einander entgegengesetzt und widerstreitend sind«. <sup>105</sup> Was bei Hegel aufgrund seiner aus dem absoluten Idealismus abgeleiteten Identität von Wirklichen und Vernünftigen als Missverständnis erscheint, ist Marx zu einer wesentlichen Erkenntnis während seiner Tätigkeit in der »Rheinischen Zeitung« geworden. Er steht daher von vornherein der Hegelschen Bestimmung des Rechtssystems als eines realen »Reiches der verwirklichten Freiheit« äußerst kritisch gegenüber.

Der Ausgangspunkt der Hegelschen Rechtsphilosophie ist der als Selbstbewusstsein gefasste Wille, das fichtesche Ich. Aufgrund der reinen Unbestimmtheit dieses Willens, der reinen Reflexion des Ichs in sich, seiner absoluten Abstraktheit und Allgemeinheit, das alles Bestimmte auflöst und daher als »Furie des Zerstörens« erscheint, fasst Hegel diese Willensfreiheit oder die Willkür als Negatives. Die Sphäre des Willens an sich ist die Sphäre des *abstrakten Rechtes*, das durch das Eigentum, den Vertrag und das Unrecht bestimmt ist. Das Ich findet, gemäß dem 2. Satze der Wissenschaftslehre, im Nicht-Ich seine Bestimmung, die immer auch Negation ist (Spinoza). Dieses Übergehen aus unterschiedsloser Unbestimmtheit zur Unterscheidung, zur Bestimmung und Setzung eines Inhaltes, eines Gegenstandes ist, nach Hegel, das Eintreten des Ichs in sein Dasein. Der abstrakte Wille, die Willkür, findet seine Grenze in der *Moralität*. Die aus der abstrakten Willkür abgeleitete Freiheit, tun und lassen zu können, was man will, findet hier seine Beschränkung in der Freiheit des Anderen. So forderte Rousseau, dass so zu handeln sei, dass die Freiheit des Anderen nicht beeinträchtigt wird. Die daraus folgenden notwendigen Beschränkungen der Freiheit aber sind im »Gesellschaftsvertrag« zu regeln. Kant versuchte, dieses Prinzip der Aufklärung positiv zu wenden, indem er

105 Ebenda. S. 22.

es zur Pflicht der Menschen machte, entsprechend dem Sittengesetz, d. h. so zu handeln, dass die Motive ihrer Handlungen Grundlage einer allgemeinen Gesetzgebung sein könnten. Hegel bemerkt jedoch, dass weder Kant noch Fichte über das seinem Wesen nach negative Prinzip Rousseaus hinausgehen. Zwar negiert die Moralität, zu deren Kategorien Hegel den Vorsatz und die Schuld, die Absicht und das Wohl, das Gute und das Gewissen zählt, die negative Willkür, aber aus der Abstraktheit kommt auch sie noch nicht heraus. Erst in der *Sittlichkeit* wird die Abstraktheit des Rechts wie der Moralität aufgehoben. Auf der ersten Stufe wusste sich das Selbstbewusstsein als Allgemeines, als Möglichkeit, von allen Bestimmungen zu abstrahieren; auf der zweiten als Besonderes mit einem bestimmten Gegenstande, Inhalt, Zweck. »Diese beiden Momente sind jedoch nur Abstraktionen; das Konkrete und Wahre (und alles Wahre ist konkret) ist die Allgemeinheit, welche zum Gegensatze das Besondere hat, das aber durch seine Reflexion in sich mit dem Allgemeinen ausgeglichen ist. – Diese Einheit ist die *Einzelheit*, aber sie nicht in ihrer Unmittelbarkeit als Eins, wie die Einzelheit in der Vorstellung ist, sondern nach ihrem Begriffe [...], – oder diese Einzelheit ist eigentlich nichts anderes als der Begriff selbst.«<sup>106</sup> Erst in der *Sittlichkeit* gewinnen die Bestimmungen der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates konkreten Charakter.

Dass der Staat die Wirklichkeit der sittlichen Idee, des substantiellen Willens, also der Freiheit ist, dem Familie und bürgerliche Gesellschaft untergeordnet sind, ist bereits oben zusammen mit Marxens Kritik an diesem verkehrten Verhältnis dargestellt worden. Hegel bemerkt im § 258, also an einer Stelle die dem von Marx der Kritik unterworfenen Abschnitt (§ 261 – 313) unmittelbar vorausgeht, zum Verhältnis des Staates zur bürgerlichen Gesellschaft: »Wenn der Staat mit der bürgerlichen Gesellschaft verwechselt und seine Bestimmung in die Sicherheit und den Schutz des Eigentums und der persönlichen Freiheit gesetzt wird, so ist *das Interesse der Einzelnen als solcher* der letzte Zweck, zu welchem sie vereinigt sind, und es folgt hieraus ebenso, daß es etwas Beleidigendes ist, Mitglied des Staates zu sein. – Er (d. h. der Staat) hat aber ein ganz anderes Verhältnis zum Individuum; indem

er objektiver Geist ist, so hat das Individuum selbst nur Objektivität, Wahrheit und Sittlichkeit, als es ein Glied desselben ist.«<sup>107</sup> Die »*höchste Pflicht*« des Menschen ist daher, Mitglied des Staates zu sein. Der Staat ist es also, der den Menschen zum sittlichen Wesen macht, nicht der Mensch, der das sittliche Wesen zum Staate macht. So ist der Staat nicht für das Individuum, sondern das Individuum für den Staat da.

Dieser typisch preußischen Überhöhung des Staates als letzter Zweck der Sittlichkeit stellt Marx prinzipiell seine materialistische und revolutionär-demokratische Auffassung vom Staate entgegen: »Hegel geht vom Staate aus und macht den Menschen zum versubjektivierten Staat; die Demokratie geht vom Menschen aus und macht den Staat zum verobjektivierten Menschen. Wie die Religion nicht den Menschen, sondern wie der Mensch die Religion schafft, so schafft nicht die Verfassung das Volk, sondern das Volk die Verfassung. [...] Der Mensch ist nicht des Gesetzes, sondern das Gesetz ist des Menschen wegen da, es ist menschliches Dasein, während in den anderen der Mensch das gesetzliche Dasein ist.«<sup>108</sup>

Marx stellt nicht nur die bei Hegel auf dem Kopf stehenden Verhältnisse von bürgerlicher Gesellschaft und Staat, von Volk und Verfassung, von Mensch und Gesetz usw. auf die Füße, sondern er sieht auch klar den Grund, warum Hegel diese Verhältnisse in dieser verkehrten Weise darzustellen gezwungen ist. Dieser liegt allerdings in der Logik, aus der Hegel die Wirklichkeit herausdeduziert, anstatt aus der Wirklichkeit die Logik abzuleiten. Gemäß seiner idealistischen Konzeption muss es Hegel vor allem um *die Sache der Logik, anstatt um die Logik der Sache* gehen. So entwickelt er auch in der Rechtsphilosophie, wie kurz zu charakterisieren versucht wurde, sein Denken nicht aus dem Gegenstand, sondern den Gegenstand nach einem, in der abstrakten Sphäre der Logik mit sich fertig gewordenen Denken. Die Logik dient Hegel nicht zum Beweis des Staates, sondern der Staat dient ihm zum Beweis der Logik. »So ist die ganze Rechtsphilosophie nur Parenthese zur Logik. Die Parenthese ist, wie sich von selbst versteht, nur hors

107 Ebenda. S. 208.

108 Karl Marx: Kritik des Hegelschen Staatsrechts. In: MEGA. Bd. I. 1. S. 43f.

d'oeuvre der eigentlichen Entwicklung.«<sup>109</sup> Die Kritik der Rechtsphilosophie impliziert daher auch die Kritik der Logik.

Die Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie durch Marx beschränkt sich allerdings nicht auf eine abstrakt-theoretische Kritik, wie dies bei der Feuerbachschen Kritik an der Hegelschen Logik der Fall war. Gerade der Umstand, dass Marx das Verhältnis von bürgerlicher Gesellschaft zum christlichen Staat, d. h. zur konstitutionellen Monarchie, und zum politischen Staat, d. h. zur bürgerlichen Demokratie, das Verhältnis der Stände zur Regierung und zur bürgerlichen Gesellschaft, das Verhältnis des Eigentums zum Staat, die Rolle der Eigentumslosen in der bürgerlichen Gesellschaft konkret-historisch untersucht, führt ihn zu Ergebnissen, die eben weit über Feuerbach hinausführen.

Marx sah den Mangel bei Hegel nicht darin, dass dieser das Wesen des modernen Staates schildert wie es ist, sondern darin, dass er das, was ist, für das Wesen des Staates ausgibt. »Daß das Vernünftige wirklich ist, bewegt sich eben im Widerspruch der unvernünftigen Wirklichkeit, die an allen Ecken das Gegenteil von dem ist, was sie aussagt, und das Gegenteil von dem aussagt, was sie ist.«<sup>110</sup> Die Identifizierung von Wesen und Existenz, die Hegel vorgenommen hatte, löst Marx dergestalt auf, dass er den schreienden Widerspruch zwischen der Existenz der preußischen Monarchie und dem Wesen des Staates, der Vernunft, den Menschen einfach aufzeigt. Die Hegelsche Apologie des Zwitterwesens »konstitutionelle Monarchie« geht dabei allerdings völlig in die Brüche.

Entsprechend seiner Identifizierung von Wesen und Existenz hatte Hegel die Souveränität des Staates mit der Souveränität des Monarchen gleichgesetzt. »Die Souveränität«, hatte Hegel im § 279 geschrieben, »zunächst nur der *allgemeine* Gedanke dieser Idealität, *existiert* nur als die ihrer selbst gewisse *Subjektivität* und als die abstrakte, insofern grundlose *Selbstbestimmung* des Willens, in welcher das letzte der Entscheidung liegt. Es ist dies das Individuelle des Staates als solches, der selbst nur darin *Einer* ist. Die Subjektivität aber ist in ihrer Wahrheit nur als *Subjekt*, die Persönlichkeit nur als *Person*, und in der zur reellen

109 Ebenda. S. 419.

110 Ebenda. S. 476.

Vernünftigkeit gediehenen Verfassung hat jedes der drei Momente des Begriffs seine *für sich wirkliche* ausgesonderte Gestaltung. Dies absolut entscheidende Moment des Ganzen ist daher nicht die Individualität überhaupt, sondern ein Individuum, der *Monarch*.«<sup>111</sup>

Marx kritisiert zunächst in der schon bekannten Weise den in dieser Entwicklung enthaltenen Mystizismus, der aus der Subjektivität der Subjekte, aus der Persönlichkeit Personen, aus der Souveränität Souveräne macht. »Wäre Hegel von den wirklichen Subjekten als den Basen des Staates ausgegangen, so hätte er es nicht nötig, auf eine mystische Weise den Staat sich versubjektivieren zu lassen.«<sup>112</sup> Wäre er von den wirklichen Menschen ausgegangen, so hätte er es nicht nötig gehabt, aus deren Prädikaten, die er ja erst selbst in Subjekte verselbstständigt hatte, die wirklichen Subjekte, die »wahren Basen des Staates« in mystischer Weise abzuleiten. Weil Hegel aber gerade von den Prädikaten der allgemeinen Bestimmung statt von dem »reellen Ens« ausgeht, aber doch ein Träger für diese Bestimmung da sein muss, so wird die mystische Idee dieser Träger. »So wird hier die Souveränität, das Wesen des Staates, zuerst als ein selbstständiges Wesen betrachtet, vergegenständlicht. Dann, versteht sich, muß dies Objektive wieder Subjekt werden. Dies Subjekt erscheint aber dann als eine Selbstverkörperung der Souveränität, während die Souveränität nichts anderes ist als der vergegenständlichte Geist der Staatssubjekte.«<sup>113</sup>

Diese grundsätzliche Mystifikation hat zur Folge, dass Hegel alle empirischen Sätze in spekulative Bestimmungen, metaphysische Axiome verwandeln muss. So sagt der gemeine, die Wirklichkeit empirisch widerspiegelnde Mann, dass der Monarch die souveräne Gewalt, die Souveränität besitzt. Hegel dagegen verdreht diesen Satz in die spekulative Form, dass die Souveränität des Staates der Monarch ist. Lehrt die Empirie, dass die Souveränität tut, was sie will, so lehrt Hegel, dass die Souveränität »die abstrakte, insofern grundlose *Selbstbestimmung*

111 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts. A.a.O. S. 24f.

112 Karl Marx: Kritik des Hegelschen Staatsrechts. In: MEGA. Bd. I. 1. S. 426.

113 Ebenda. S. 427.

des Willens (ist), in welcher das letzte der Entscheidung liegt«<sup>114</sup>. So ist, nach Hegel, nicht der Wille des Monarchen die letzte Entscheidung, sondern die letzte Entscheidung des Willens der Monarch.

Nachdem Hegel so alle Attribute des konstitutionellen Monarchen im damaligen Europa zu absoluten Selbstbestimmungen des Willens gemacht hat, muss notwendig die Frage auftauchen, wie sich denn die Souveränität des Monarchen mit der von der großen Französischen Revolution geforderten Volkssouveränität verträgt. Hier gerät Hegel in Schwierigkeiten, die er auf äußerst reaktionäre Art und Weise aus der Welt zu schaffen versucht. Von Volkssouveränität könne in dem Sinne, nach Hegel, gesprochen werden, dass ein Volk *nach außen* ein Selbstständiges sein und einen eigenen Staat ausmache, dass es *nach innen* ein Ganzes sein, dem, wie dem Staate überhaupt, Souveränität zukommen müsse.<sup>115</sup> »Aber Volkssouveränität, als im *Gegensatz gegen die im Monarchen existierende Souveränität* genommen, ist der gewöhnliche Sinn, in welchem man in neueren Zeiten von Volkssouveränität zu sprechen angefangen hat – in diesem Gegensatze gehört die Volkssouveränität zu den verworrenen Gedanken, denen die *wüste* Vorstellung des *Volkes* zugrunde liegt.«<sup>116</sup>

Marx schleudert dieser reaktionären Wendung seine ganze revolutionäre Verachtung entgegen. Wenn von »verworrenen Gedanken« und »wüsten Vorstellungen« gesprochen wird, so befinden sich diese allein auf der Seite Hegels. Denn es ist allerdings Narrheit, von Volkssouveränität zu sprechen, wenn der Monarch Souveränität besitzt. Liegt es doch schon im Begriff der Souveränität, dass sie keine doppelte oder gar entgegengesetzte Existenz haben kann. Die Alternative lautet: »Souveränität des Monarchen oder des Volkes, das ist die question.«<sup>117</sup> Hegel möchte diesen Widerspruch versöhnen, den Gegensatz zwischen Souveränität des Monarchen und Volkssouveränität in der konstitu-

114 Georg Friedrich Wilhelm Hegel zitiert nach Karl Marx: Kritik des Hegelschen Staatsrechts. In: MEGA. Bd. I. 1. S. 427.

115 Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts. A.a.O. S. 244.

116 Ebenda. S. 92.

117 Karl Marx: Kritik des Hegelschen Staatsrechts. In: MEGA. Bd. I. 1. S. 33.

tionellen Monarchie aufheben. Gerade gegen diese Art der Vermittlung macht Marx entschieden Front. Es kann allerdings, schreibt er, »auch von einer Souveränität des Volkes im Gegensatz gegen die im Monarchen existierende Souveränität gesprochen werden. Aber dann handelt es sich nicht um eine und dieselbe Souveränität, die auf zwei Seiten entstanden, sondern es handelt sich um zwei ganz entgegengesetzte Begriffe der Souveränität, von denen die eine eine solche ist, die in einem Monarchen, die andere eine solche ist, die nur in einem Volk zur Existenz kommen kann. Ebenso wie es sich fragt: Ist Gott der Souverän, oder ist der Mensch der Souverän. Eine von beiden ist eine Unwahrheit, wenn auch eine existierende Unwahrheit.«<sup>118</sup>

Es deutet hier sich bereits an, dass mit der Kritik des Hegelschen Idealismus auch die Schwächen der Hegelschen Dialektik getroffen werden, dass an die Stelle der Versöhnung der Widersprüche der Kampf der Gegensätze tritt. Es wird dies bei der Kritik der Hegelschen Auffassung von den Ständen näher dargetan werden.

Die Akzentuierung des Gegensatzes erfordert konsequenterweise die Parteinahme für diese oder jene Seite des Gegensatzes. Es ist kein Zweifel, dass Marx auf Seiten der Volkssouveränität steht. Die Demokratie erscheint ihm als das Wesen aller Verfassungen. »In der Monarchie ist das Ganze, das Volk, unter eine seiner Daseinsweisen, die politische Verfassung, subsumiert; in der Demokratie erscheint die Verfassung selbst nur als eine Bestimmung, und zwar Selbstbestimmung des Volkes. In der Monarchie haben wir das Volk der Verfassung; in der Demokratie die Verfassung des Volkes. Die Demokratie ist das aufgelöste Rätsel aller Verfassungen.«<sup>119</sup> In der Demokratie ist die Verfassung das freie Produkt des Menschen; sie erscheint als eine besondere Bestimmung des Volkes. In der Monarchie dagegen ist das Volk Teil der Verfassung; die Verfassung erscheint als das beherrschende und bestimmende Allgemeine. In dieser Beziehung wird die reaktionäre Apologie des Idealismus besonders deutlich.

118 Ebenda.

119 Ebenda. S. 434.

Nach Marx stimmen in der Demokratie Form und Inhalt der Volkssouveränität überein. Die Monarchie dagegen ist eine Form, die den Inhalt verfälscht. Hier zeigt sich, wie die idealistische Apologie der Monarchie sich von der Dialektik abkehrt.

Marx bringt seine Auffassung, dass in der Demokratie der Staat als Besonderes nur Besonderes, als Allgemeines das wirkliche Allgemeine, d. h. keine Bestimmtheit im Unterschied zu dem anderen Inhalt, ist, mit der Auffassung »neuerer Franzosen« in Verbindung, derzufolge in der wahren Demokratie der politische Staat untergeht. »Dies«, bemerkt Marx, »ist insofern richtig, als er qua politischer Staat, als Verfassung, nicht mehr für das Ganze gilt.«<sup>120</sup>

Marx bleibt jedoch bei diesen abstrakten Bestimmungen der Demokratie nicht stehen, sondern stellt weiter die Frage nach der Rolle des Eigentums in der Demokratie. Diese Fragestellung führt zu der außerordentlich wichtigen Erkenntnis der Differenz zwischen formaler, politischer und realer, menschlicher Demokratie, die in dem der »Kritik des Hegelschen Staatsrechts« am nächsten stehenden Artikel »Zur Judenfrage« näher dargestellt wird. Bevor jedoch zu dem Verhältnis von Demokratie und Eigentum übergegangen wird, sind die wesentlichsten Züge der Marx'schen Kritik an dem Geburtsrecht des Monarchen, das Hegel spekulativ zu rechtfertigen gesucht hatte, sowie an der Hegelschen Auffassung der Stände kurz darzustellen.

Marx weist Hegel schreiende Inkonsequenzen in seiner Rechtsphilosophie nach. Hegel hat an vielen Stellen seiner Werke den Satz aufgestellt, dass der Mensch sich vom Tier durch die Vernunft unterscheidet. Er fasste den Staat als Verwirklichung der sittlichen Idee, als Realisierung der Vernunft der Freiheit.

So wäre es nur logisch geschlossen, wenn gefordert wird, dass an der Spitze dieses Staates der Vernünftigste stehen muss. Im Gegensatz dazu aber sanktioniert Hegel das Geburtsrecht des Monarchen, demzufolge die Würde des Monarchen nicht durch die Vernunft, sondern durch den Leib des Monarchen, durch seine Geburt bestimmt wird. Auf der höchsten Spitze des Staates entscheidet statt der Vernunft die bloße Physis. Sarkastisch bemerkt Marx, dass die Geburt die Quali-



tät des Monarchen in der gleichen Weise bestimmt, wie sie die Qualität des Viehs bestimmt. Der höchste Spiritualismus schlägt hier in den krassesten Materialismus um.<sup>121</sup>

Hegel hat zwar bewiesen, dass der Monarch geboren werden muss. Daran hatte niemand gezweifelt. Aber er hat nicht bewiesen, was er beweisen wollte, nämlich, dass die Geburt den Monarchen macht. »Die Geburt des Menschen zum Monarchen läßt sich ebenso wenig zu einer metaphysischen Wahrheit machen wie die unbefleckte Empfängnis der Mutter Maria.«<sup>122</sup>

Was Hegel wirklich reflektiert hat, ist die eigentümliche Anschauungsweise der Monarchen wie des Adels überhaupt. Ihr Stolz auf ihr Blut, ihre Abstammung, auf die Lebensgeschichte ihrer Körper entspricht voll und ganz einer zoologischen Anschauungsweise, »die in der Heraldik die ihr entsprechende Wissenschaft besitzt«. Marx folgert daraus lakonisch: »Das Geheimnis des Adels ist die Zoologie.«<sup>123</sup>

Es ist nicht schwer, diesen Gedankengang zu der Bemerkung von Marx über die »religiöse Zoologie«, die am Anfang des vorangegangenen Abschnittes angeführt wurde, in Beziehung zu setzen. Es geht bei dem Begriff »religiöse Zoologie« darum, dass sich die Religionskritik nicht auf den »allgemeinen Menschen« als der Basis der Religion (religiöse Anthropologie) beschränken darf, sondern dass sie gerade die gesellschaftlichen Verhältnisse (»Zoologie des Adels« und »geistiges Tierreich«) als Ursachen für die Entstehung, Entwicklung und Erhaltung der Religion betrachten muss.

Die bissig-ironische Art, mit der Marx das monarchistische Prinzip und dessen Verteidigung durch Hegel abgetan hat, findet ihre Fortsetzung in der Kritik der Hegelschen Konzeption der Stände, derzufolge diese als Mittler zwischen der Regierung, dem Fürsten und der bürgerlichen Gesellschaft fungieren sollen. Marx fundiert seinen Angriff auf diese Konzeption vor allem historisch, wobei seine Geschichtsstudien erste Früchte tragen.

121 Vgl. ebenda. S. 438 und S. 526.

122 Ebenda. S. 43f.

123 Ebenda. S. 527.

Marx geht davon aus, dass das Mittelalter den Widerspruch zwischen Staat und bürgerlicher Gesellschaft noch nicht kennt. Die verschiedenen Stände der mittelalterlichen Gesellschaft waren zugleich politische Stände. Das ökonomische Verhältnis fand im politischen seine unmittelbare Entsprechung, was sich am deutlichsten in der ökonomischen wie politischen, juristischen, ideologischen Abhängigkeit der Bauern von den adligen Grundbesitzern ausdrückte. Mit der Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise begann und schritt fort die Trennung von sozialen und politischen Ständen. Die absolute Monarchie, speziell ihre Bürokratie machte die Idee der Einheit des politischen Staates gegenüber den politischen Ständen geltend, und begann, die politischen Stände in nur soziale zu verwandeln. Aber erst die *Französische Revolution* vollendete diese Verwandlung der politischen Stände in soziale, indem sie die politische Gleichheit realisierte, die Ständeunterschiede so zu nur sozialen Unterschieden, zu Unterschieden im Privatleben machte, die für das politische Leben formal und ohne Bedeutung sind. Hieraus ergibt sich unmittelbar die Folgerung, dass der Mensch in zwei Sphären lebt, die ihn zerreißen: Als Staatsbürger, als politischer Bürger, als »Staatsidealist« lebt er in einer abstrakten Welt, die seiner empirischen Wirklichkeit, in der er als Privatmensch, als Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft lebt, fremd gegenüber steht. Erscheint die abstrakte Sphäre seines staatsbürgerlichen Daseins als Reich der reinen, formalen Gleichheit, so ist die bürgerliche Gesellschaft dagegen das Reich der tatsächlichen Ungleichheit. Die Lösung des Gegensatzes zwischen Bourgeois und Citoyen wird im nächsten Kapitel bei der Analyse des Artikels »Zur Judenfrage« gezeigt werden. Hier kam es zunächst darauf an festzustellen, wie dieser Gegensatz historisch entstanden ist. Es spricht nur für das historische Genie Hegels, dass er diesen Widerspruch sieht und überall den Konflikt zwischen bürgerlicher Gesellschaft und Staat darstellt. Er sieht die Trennung zwischen bürgerlichem und politischem Leben, aber er will sie nicht. Die Stände, die grade Ausdruck der genannten Trennung sind, versucht Hegel als Repräsentanten der gewünschten, aber nicht vorhandenen Einheit zu fassen. Die Einheit soll dergestalt bewerkstelligt werden, dass die Stände der bürgerlichen Gesellschaft zu-

gleich als solche des Staates erscheinen. Nach der Seite der Regierung hin sollen sie die Stellung des Volkes, nach der Seite des Volkes hin die Stellung der Regierung einnehmen. So glaubt Hegel den wirklichen Gegensatz zwischen Volk und Regierung aufheben zu können. »Die Stände sollen ›Vermittlung‹ zwischen Fürst und Regierung einerseits und Volk andererseits sein«, schreibt Marx, »aber sie sind es nicht, sie sind vielmehr der organisierte politische Gegensatz der bürgerlichen Gesellschaft.«<sup>124</sup>

Während der konservative Hegel in den Ständen die Vermittlung, Versöhnung des Widerspruches zwischen Regierung und Volk sieht, fasst der revolutionäre Marx die Stände als den »gesetzten Widerspruch«, der zugleich die »Forderung der Auflösung dieses Widerspruches« enthält.<sup>125</sup>

Wie die Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie die Kritik seiner Logik impliziert, so impliziert die Kritik seiner Ständeauffassung die Kritik der Hegelschen Kategorie »Vermittlung«. Marx bringt diese, für die Herausbildung der *materialistischen Dialektik* höchst bedeutsamen Auseinandersetzungen in folgendem Gedankengang zum Ausdruck:

Wie die Stände, nach Hegel, zwischen Fürst und bürgerlicher Gesellschaft vermitteln sollen, so soll der Fürst seinerseits – in der gesetzgebenden Gewalt – zwischen Regierung und Ständen vermitteln, wie die Regierung wiederum zwischen den Ständen und dem Fürsten zu vermitteln hat. Wie soll nun aber das eine Moment die anderen untereinander vermitteln, wenn ein jedes das andere zu seiner Mitte nötig hat, um kein einseitiges Extrem zu sein? »Hier tritt das ganze Ungereimte dieser Extreme, die abwechselnd bald die Rolle des Extrems, bald die Mitte spielen, hervor. Es sind Janusköpfe, die sich bald von vorn, bald von hinten zeigen und vorn einen anderen Charakter haben als hinten. Das, was zuerst als Mitte zwischen zwei Extremen bestimmt, tritt nun selbst als Extrem auf, und das eine der zwei Extreme, das durch es mit dem anderen vermittelt war, tritt nun wieder als Extrem (weil in seiner Unterscheidung von dem anderen Extrem) zwischen sein Extrem und seine Mitte. Es ist eine wechselseitige

124 Karl Marx: Kritik des Hegelschen Staatsrechts. In: MEGA. Bd. I. 1. S. 511.

125 Ebenda. S. 481.

Bekomplimentierung.«<sup>126</sup> Marx setzt in Analogie dazu die Geschichte von dem Mann und der Frau, die sich stritten, und von dem Arzt, der vermittelnd zwischen sie treten wollte, wo nun wieder die Frau den Arzt mit ihrem Mann und der Mann seine Frau mit dem Arzt vermittelte. Es ist wie in Shakespeares »Sommernachtstraum«, wo der Löwe ausruft: »Ich bin Löwe, und ich bin nicht Löwe, sondern Squanz!« So erscheint jedes Extrem bald als der Löwe des Gegensatzes, bald als der Squanz der Vermittlung. Wenn das eine Extrem ausruft: »Jetzt bin ich Mitte!«, dürfen es die anderen nicht schlagen, da nur Extreme geschlagen werden dürfen. Da das Extrem immer auch Mitte ist, gleicht das Ganze einer Gesellschaft, die zwar kampflustig im Herzen ist, die aber zu sehr die blauen Flecke fürchtet. Denn die beiden, die sich schlagen wollen, richten es so ein, dass der Dritte, der dazwischen kommt, die Prügel bekommen soll, aber nun tritt wieder einer der beiden als Dritter auf, und so kommen sie vor lauter Behutsamkeit zu keiner Entscheidung.

»Es ist merkwürdig«, bemerkt Marx zu dieser Art der Vermittlung, »daß Hegel, der diese Absurdität der Vermittlung auf ihren abstrakten, logischen, daher unverfälschten, untransigierbaren Ausdruck reduziert, sie zugleich als spekulatives Mysterium der Logik, als das vernünftige Verhältnis, als den Vernunftschluß bezeichnet.«<sup>127</sup> Der Hegelschen versöhnenden Vermittlung stellt Marx entgegen: »Wirkliche Extreme können nicht miteinander vermittelt werden, eben weil sie wirkliche Extreme sind. Aber sie bedürfen auch keiner Vermittlung, denn sie sind entgegengesetzten Wesens. Sie haben nichts miteinander gemein, sie verlangen einander nicht, sie ergänzen einander nicht. Das eine hat nicht in seinem eigenen Schoß die Sehnsucht, das Bedürfnis, die Antizipation des anderen. (Wenn aber Hegel Allgemeinheit und Einzelheit, die abstrakten Momente des Schlusses, als wirkliche Gegensätze behandelt, so ist das eben der Grunddualismus seiner Logik. [...])«<sup>128</sup>

126 Ebenda. S. 50f.

127 Ebenda. S. 506.

128 Ebenda.

Dieser, gegen Hegel sehr zugespitzten Formulierung scheint nun die These entgegenzustehen, dass sich Extreme anziehen. So ziehen sich Nord- und Südpol an. Weibliches und männliches Geschlecht ziehen sich ebenfalls an, und erst durch die Vereinigung ihrer extremen Unterschiede wird der Mensch.

Marx bemerkt hierzu, dass Nord- wie Südpol beide Pole, ihrem Wesen nach also identisch sind, genau wie Mann und Weib eine Gattung, ein Wesen, menschliches Wesen sind. Wirkliche Extreme wären daher nicht Nord- und Südpol, nicht männliches und weibliches Geschlecht, sondern Pol und Nichtpol, menschliches und unmenschliches Wesen. Im ersten Falle handelt es sich um den »Unterschied der Existenz«, im zweiten um den »Unterschied der Wesen«, zweier Wesen.

Weiter scheint dem Satz, dass wirkliche Extreme nichts miteinander gemein haben, die These entgegenzustehen, dass jedes Extrem sein anderes Extrem *ist*. »Der abstrakte Spiritualismus ist abstrakter Materialismus: der abstrakte Materialismus ist der abstrakte Spiritualismus der Materie.«<sup>129</sup> Marx schreibt, dass die Hauptbestimmung hier darin liegt, »daß ein Begriff (Dasein etc.) abstrakt gefaßt wird, daß er nicht als selbständig, sondern als eine Abstraktion von einem anderen und nur als diese Abstraktion Bedeutung hat; also z. B. der Geist nur die Abstraktion von Materie ist. Es versteht sich dann von selbst, daß er eben, weil diese Form seinen Inhalt ausmachen soll, vielmehr das abstrakte Gegenteil, der Gegenstand, von dem er abstrahiert, in seiner Abstraktion, also hier der abstrakte Materialismus, sein reales Wesen ist.«<sup>130</sup> Ohne Zweifel gilt, dem Marx'schen Gedankengang zufolge, auch umgekehrt, dass die Materie als Begriff die Abstraktion vom Geist ist und nur als diese Abstraktion Bedeutung besitzt. So versteht es sich dann ebenfalls von selbst, dass sie eben das abstrakte Gegenteil, d. h. der Gegenstand, von dem sie abstrahiert, in seiner Abstraktion, also der abstrakte Spiritualismus ist. Diese dialektisch-logischen Gedankengänge sind jenen Metaphysikern entgegenzuhalten, besonders denen aus dem Lager des

129 Ebenda. S. 507.

130 Ebenda.

Neuthomismus, die das Verhältnis von Denken und Sein in der Abstraktion zu lösen versuchen.

Den logischen Fehler sieht Marx darin, dass die Differenz innerhalb eines Wesens verwechselt wird »teils mit der verselbständigten Abstraktion (versteht sich, nicht von einem anderen, sondern eigentlich von selbst), teils mit dem wirklichen Gegensatz sich wechselseitig ausschließender Wesen«. <sup>131</sup> Wäre dieser Fehler nicht gemacht worden, hätte ein dreifacher Irrtum verhindert werden können: »1. daß, weil nur das Extrem wahr sei, jede Abstraktion und Einseitigkeit sich für wahr hält, wodurch ein Prinzip statt als Totalität in sich selbst nur als Abstraktion von einem anderen erscheint; 2. daß die Entschiedenheit wirklicher Gegensätze, ihre Bildung zu Extremen, die nichts anderes ist als sowohl ihre Selbsterkenntnis wie ihre Entzündung zur Entscheidung des Kampfes, als etwas möglicherweise zu Verhinderndes oder Schädliches gedacht wird; 3. daß man ihre Vermittlung sucht. Denn so sehr beide Extreme in ihrer Existenz als wirklich auftreten und als Extreme, so liegt es doch nur in dem Wesen des einen, Extrem zu sein, und es hat für das andere nicht die Bedeutung der wahren Wirklichkeit.« <sup>132</sup> In Wahrheit, bemerkt Marx in diesem Zusammenhang, sind Religion und Philosophie z. B. keine Extreme, denn »die Philosophie begreift die Religion in ihrer illusorischen Wirklichkeit« <sup>133</sup>. Die Philosophie, der Atheismus steht der Religion nicht abstrakt gegenüber. Für die Philosophie ist die Religion in sich selbst aufgelöst. Aus diesen Überlegungen schließt Marx: »Es gibt keinen wirklichen Dualismus des Wesens.« <sup>134</sup>

Diese Gedanken von Marx, dass zwischen den Unterschieden der Existenz und denen des Wesens scharf unterschieden werden müsse, sind das Resultat jener logischen Studien, die Marx bereits in seiner Berliner Studienzeit begonnen hatte und die offenkundig das Ziel verfolgten, die Dialektik als Logik gegenüber Trendelenburg und Schopenhauer und sie gegenüber Hegel weiterzuentwickeln. Die Wei-

131 Ebenda.

132 Ebenda. S. 50f.

133 Ebenda. S. 508.

134 Ebenda.

terentwicklung der Dialektik konnte sich nur unter der Bedingung vollziehen, dass die idealistische Grundlage, auf der Hegel die Dialektik als Logik entwickelt hatte, und die sich daraus ergebenden Inkonssequenzen überwunden wurden. Diese Gedanken zeugen weiter davon, dass Marx durch die Entwicklung der Dialektik auf materialistischer Grundlage den Boden schuf, von dem aus auch der abstrakte, metaphysische Materialismus in seiner Einseitigkeit erkannt und überwunden werden konnte. Schließlich bringen die Marx'schen Gedankengänge erstmalig durchgängig und offen den revolutionären Gehalt der Dialektik zum Ausdruck.

Dies wird besonders deutlich in der Kritik der Hegelschen Kategorie des »allmählichen Überganges«. In einer Anmerkung zum § 298 seiner Rechtsphilosophie, der die gesetzgebende Gewalt als Teil der Verfassung bestimmt, die Verfassung aber von der Gesetzgebung abhängig macht, da die Entwicklung dieser die Veränderung der anderen bedingt, schreibt Hegel, dass die Fortbildung der Gesetzgebung eine ruhige und unbemerkte sei. »Nach langer Zeit kommt auf diese Weise eine Verfassung zu einem ganz anderen Zustand als vorher.«<sup>135</sup> Hierzu bemerkt Marx: »Die Kategorie des allmählichen Überganges ist erstens historisch falsch, und zweitens erklärt sie nichts.

Damit der Verfassung nicht nur die Veränderung angetan wird, damit also dieser illusorische Schein nicht zuletzt gewaltsam zertrümmert wird, damit der Mensch mit Bewußtsein tut, was er sonst ohne Bewußtsein durch die Natur der Sache gezwungen wird zu tun, ist notwendig, daß die Bewegung der Verfassung, daß der Fortschritt zum Prinzip der Verfassung gemacht wird, daß also der wirkliche Träger der Verfassung, das Volk, zum Prinzip der Verfassung gemacht wird. Der Fortschritt selbst ist dann die Verfassung.«<sup>136</sup> Und wieder fundiert Marx seine Argumentation historisch: »Die gesetzgebende Gewalt hat die französische Revolution gemacht; sie hat überhaupt, wo

135 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Zitiert nach: MEGA. Bd. I. 1. S. 467. Es ist merkwürdig, dass die 1956 im Akademie-Verlag Berlin erschienene Ausgabe der Hegelschen Rechtsphilosophie diese Anmerkung weglässt.

136 Karl Marx: Kritik des Hegelschen Staatsrechts. In: MEGA Bd. I. 1 S. 467.

sie in ihrer Besonderheit als das Herrschende auftrat, die großen organischen allgemeinen Revolutionen gemacht; sie hat nicht die Verfassung, sondern eine besondere antiquierte Verfassung bekämpft, eben weil die gesetzgebende Gewalt der Repräsentant des Volkes, des Gattungswillens war. Die Regierungsgewalt dagegen hat die kleinen Revolutionen, die retrograden Revolutionen, die Reaktionen gemacht; sie hat nicht für eine neue Verfassung gegen eine alte, sondern gegen die Verfassung revolutioniert, eben weil die Regierungsgewalt der Repräsentant des besonderen Willens, der subjektiven Willkür, des magischen Teils des Willens war.

Wird die Frage richtig gestellt, so heißt sie nur: Hat das Volk das Recht, sich eine neue Verfassung zu geben? Was unbedingt bejaht werden muß, indem die Verfassung, sobald sie aufgehört hat, wirklicher Ausdruck des Volkswillens zu sein, eine praktische Illusion geworden ist.«<sup>137</sup>

Die bisher skizzierten Gedankengänge von Marx haben deutlich gezeigt, dass die Herausarbeitung des Materialismus, der materialistischen Dialektik und der theoretischen Konzeption des revolutionären Demokratismus ein einheitlicher Prozess war, der die philosophische Durchdringung der Wirklichkeit zum zentralen Gegenstande hatte und dessen Tendenz zur wissenschaftlichen Begründung des Kommunismus wies.

Die letztgenannte Tendenz wird besonders in Marx' Beantwortung der Frage nach der Stellung des Eigentums im Staate sichtbar. In der »Rheinischen Zeitung« hatte er diese wesentliche Frage dahingehend beantwortet, dass das Eigentum kein konstitutives Element des Staates sein dürfe. Damals aber hatte Marx den Übergang zum Materialismus noch nicht vollzogen; er maß noch die Wirklichkeit an der Idee. Nunmehr aber, nachdem das Verhältnis von bürgerlicher Gesellschaft und Staat historisch-materialistisch gelöst ist, gewinnt diese Fragestellung völlig neue Aspekte. Dass das reale Leben der bürgerlichen Gesellschaft auf dem Eigentum beruht, dass die sozialen Unterschiede verursacht, dass sich über der bürgerlichen Gesellschaft der Staat als die imaginäre Sphäre der Gleichheit der Staatsbürger erhebt, dass der



Mensch durch diese sich widersprechenden Sphären zerrissen wird, ist bereits festgestellt worden, wie auch die Differenz zwischen monarchistischer und demokratischer Staatsform aus der vorangegangenen Darstellung deutlich geworden ist. Die Frage nach dem Verhältnis von Eigentum und Staat wirft nunmehr Licht auf das Verhältnis von Form und Inhalt des Staates. Marx hebt die sekundäre Bedeutung der Staatsform gegenüber dem Inhalt des Staates klar hervor: »Das Eigentum etc., kurz der ganze Inhalt des Rechts und des Staates, ist mit wenigen Modifikationen in Nordamerika, dasselbe wie in Preußen. Dort ist also die Republik eine bloße Staatsform wie hier die Monarchie. Der Inhalt des Staates liegt außerhalb dieser Verfassungen.«<sup>138</sup> Die Auflösung des Gegensatzes zwischen bürgerlicher Gesellschaft und Staat kann sich also nicht in der Sphäre der Staatsform, sondern nur durch die Veränderung der bürgerlichen Gesellschaft vollziehen. Die bürgerliche Gesellschaft aber ist nur umzumodeln, wenn der Boden revolutioniert wird, auf dem sie beruht. Dieser Boden aber ist die »Besitzlosigkeit und der Stand der unmittelbaren Arbeit«. Es ist charakteristisch, bemerkt Marx, »daß die Besitzlosigkeit und der Stand der unmittelbaren Arbeit, der konkreten Arbeit, weniger einen Stand der bürgerlichen Gesellschaft als den Boden bilden, auf dem ihre Kreise ruhen und sich bewegen.«<sup>139</sup>

Diese Gedankengänge leiten unmittelbar in den proletarischen, wissenschaftlichen Kommunismus über, dessen weitere Herausarbeitung Gegenstand des folgenden Kapitel sein wird.

## *B) Die geistige Entwicklung des jungen Engels'*

### *1. Gegen das »Meer von Pietismus und Philistertum«*

Das fortgeschrittene Rheinland wird oft – und in allgemeiner Hinsicht nicht zu Unrecht – als der Boden bezeichnet, auf dem sowohl Marx als auch Friedrich Engels heranwachsen. Obwohl aber zwischen

138 Ebenda. S. 436.

139 Ebenda. S. 498.

Trier und dem Wuppertal wahrlich keine Welten liegen, war die geistige Atmosphäre, in der Friedrich Engels seine Kindheit und erste Jugend verbrachte, doch sehr verschieden von der geistigen Welt des jungen Marx. Zwar war die industrielle Entwicklung in Barmen-Elberfeld weiter vorangekommen als im alten Trier, aber die Denkweise in der Familie Engels war bei weitem nicht so freisinnig wie die in der näheren Umgebung von Marx. War die Gedankenwelt des Jünglings Marx von der Sonne der Aufklärung, des Rationalismus und Humanismus beschienen, so lebte Engels in einer Gegend, die »von einem Meer von Pietismus und Philistertum überschwemmt« war und in der die dunklen Wolken der extrem gefassten calvinistischen Prädestinationslehre jeden hellen Gedanken verschluckten.

Der helle Kopf des achtzehnjährigen Engels, der gerade sein Elternhaus verlassen hatte, um in Bremen seine kaufmännische Bildung zu vervollkommen, malte in den »Briefen aus dem Wuppertal«<sup>140</sup> ein treffliches Gebilde von der Landschaft, vor allem aber von den ökonomischen und geistigen Zuständen seiner engeren Heimat.

In diesen Briefen, die anonym in dem von Gutzkow redigierten »Telegraph für Deutschland« erschienen, wird eindringlich das »schreckliche Elend unter den niederen Klassen« geschildert und das »weite Gewissen« der reichen Fabrikanten vom Fabrikantensohn Engels verurteilt. Die Gründe dafür, dass von einem frischen, tüchtigen Volksleben nichts zu spüren ist, dass anstatt der schönen alten deutschen Volkslieder gemeinste Zoten, die je über branntweinentflammte Lippen gekommen sind, gesungen werden, dass an die Stelle kräftiger, gesunder Körper ausgemergelte, schwindsüchtige Gestalten getreten sind, sieht Engels zuvörderst in der »Fabrikarbeit«. Die unmenschlichen Bedingungen, unter denen sich die kapitalistische Ausbeutung der Arbeiter, der Arbeiterinnen und der Arbeiterkinder durch die Fabrikanten vollzieht, werden von Engels einer romantisierenden Kritik unterworfen, die ihren Maßstab in einer natürlichen, also abstrakt gefassten Gerechtigkeit findet.

Wege zur Aufhebung des Elends, Kräfte zur Veränderung der bestehenden Verhältnisse sahen weder die Arbeiter, noch konnte sie ihnen

140 Friedrich Engels: Briefe aus dem Wuppertal. In: MEGA. Bd. II. S. 21-41.

Engels zeigen. So gebar das Elend die Verzweiflung, die ihre Betäubung im Branntwein oder im Mystizismus der Religion suchte. »Was von diesen Leuten dem Mystizismus nicht in die Hände gerät, verfällt ins Branntweintrinken.«<sup>141</sup> Letzteres, so widerlich es an sich ist, ist doch dem religiösen Mystizismus vorzuziehen, der – gemäß der Prädestinationslehre – dieses Elend als von Gott vorherbestimmt betrachtet, also heilig spricht.

Gegen den religiösen Mystizismus vor allem sind Engels Briefe aus dem Wuppertal gerichtet. Natürlich geht es ihm hier noch nicht um die Aufdeckung des sozialen Wesens der Religion, obwohl implizit Ansätze dafür enthalten sind. Es geht ihm auch noch nicht um allgemeine Religionskritik, um den Nachweis, dass Religion falsches Bewusstsein ist. Vielmehr ist das Engelsche Anliegen eine Kritik der pietistischen Lehre des Pfarrers Krummacher (sein Name schon ist Programm), des geistigen Herrschers über die Seelen aus dem »Muckertal«. Maßstab, an dem Engels die Krummachersche Lehre misst, ist ihm die Vernunft und die Bibel. »Man begreift nicht, wie ein Mensch dergleichen, was mit der Vernunft und der Bibel im direktesten Widerspruch steht, glauben kann.«<sup>142</sup> Im Widerspruch zur Vernunft und zur Bibel steht aber, nach Engels Ansicht, die Grundlage der Krummacherschen Lehre, die Meinung, dass der Mensch aufgrund seiner Sündhaftigkeit unfähig sei, aus eigener Kraft das Gute zu wollen, geschweige denn zu tun. Also muss er von außen, von Gott dazu seine Befähigung erhalten. Gott bestimmt nun aber aus seinem freien Willen diejenigen, die Gutes tun können und so in die Seligkeit eingehen. So wird die ganze Menschheit in wenige Auserwählte und viele Verdammte eingeteilt, und man kann Gott nur darum bitten, dass er uns zu den Auserwählten zählt. Sonst erfährt man die Verdammnis auf ewig. »»Auf ewig? – Ja, auf ewig!!« (Krummacher).«<sup>143</sup> Man versteht von hier aus, warum ein Lehrer der Barmener Stadtschule »auf die Frage eines Quartaners, wer Goethe gewesen sei, antwortete: »Ein gottloser Mann.«<sup>144</sup> Forder-

141 Ebenda. S. 25.

142 Ebenda. S. 30.

143 Ebenda.

144 Ebenda. S. 35.

te doch dieser gottlose, dass der Mensch edel, hilfreich und gut sei, als ob dies in der Macht des Menschen läge.

Der im streng pietistischen Geiste erzogene Jüngling Engels hatte jedoch – vorzüglich durch die schöngeistige Literatur – eine weit höhere Meinung vom Menschen gewonnen. Sein jugendfrischer, auf Taten für das Wohl der Menschen drängender Geist musste notwendig gegen eine Lehre rebellieren, in der der Mensch ausschließlich als sündiger Erdenwurm erschien. Zwar ist der Weg zu Hegels These, dass vom Menschen nicht hoch genug gedacht werden könne, zu Feuerbachs Auffassung, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, bis zur von ihm selbst mitbegründeten marxistischen Lehre vom Menschen als Schöpfer seiner selbst noch weit; aber eine notwendige, wenn auch längst nicht hinreichende Bedingung für den Vollzug dieser Entwicklung, das Vertrauen in die Kraft des Menschen, war damit gegeben.

Es ist nur konsequent, wenn Engels vom charakterisierten Ad-absurdum-führen der Prädestinationslehre zur Kritik jener irrationalistischen Schlussfolgerung übergeht, die die Mystiker aus dem Bibelwort, dass die Weisheit Gottes den Klugen dieser Welt eine Torheit sei, zogen. Für die Mystiker, so schreibt Engels, sei dieses Bibelwort ein Befehl, »ihren Glauben recht unsinnig auszubilden, damit doch ja dieser Spruch in Erfüllung gehe«. <sup>145</sup> Das Vertrauen in die Kraft des Menschen schließt notwendig das Vertrauen in seine Vernunft ein. Der Diskreditierung der Vernunft durch die Mystiker tritt Engels daher entschieden entgegen. Vernunft und Bibel widersprechen sich nicht, so glaubt Engels, haben doch die Apostel die »vernünftige Milch des Evangeliums« <sup>146</sup> gereicht.

Die Überwindung des Mystizismus, dem Engels in frühester Jugend angehangen, führt ihn zunächst zu einem Supranaturalismus, der zwar die eine übernatürliche Offenbarung anerkennt, aber das auf dieser Offenbarung gründende rationale Denken als nicht in Widerspruch zu ihr stehend auffasst. Der Supranaturalismus ist der Versuch, den Mystizismus, der den irrationalen Glauben als Höchstes preist, die

145 Ebenda. S. 31.

146 Ebenda.

Vernunft dagegen diskreditiert, mit dem Rationalismus zu versöhnen, der das rationale Denken als das Höchste fasst, dem die Erkenntnis Gottes, des absoluten Geistes, der Substanz als echter Glaube erscheint. Dem konsequent durchgeführten Rationalismus wohnt notwendig eine pantheistische Tendenz inne (Spinoza, Hegel).

Engels, dem die religiöse Problematik eine tiefe, persönlich-innerliche Angelegenheit war, ringt gerade um die Lösung der Frage nach dem Verhältnis von Wissen und Glauben. Dass er den Mystizismus endgültig überwunden hat, nunmehr aber zwischen Supranaturalismus und Rationalismus schwankt, davon kündeten Briefe an die Gebrüder Graeber, die überhaupt die geistige Entwicklung des jungen Engels deutlich widerspiegeln. Am 9. April 1839 schreibt Engels an Friedrich Graeber: »Na, ein Pietist bin ich nie gewesen, ein Mystiker eine Zeitlang, aber das sind tempi passati; jetzt bin ich ein ehrlicher, gegen andere sehr liberaler Supernaturalist. Wie lange ich das bleibe, weiß ich nicht, doch hoffe ich es zu bleiben, wenn auch bald mehr, bald weniger zum Rationalismus hinneigend. Das muß sich alles entscheiden.«<sup>147</sup>

Die Hoffnung erfüllte sich nicht, aber die Entscheidung reifte heran. Zunächst in Gestalt von David Friedrich Strauß, dessen »Leben Jesu« (1835) den Anstoß zu einer religionskritischen Bewegung im vorrevolutionären Deutschland gab, die in der Folge immer mehr politischen Charakter annahm.<sup>148</sup>

Strauß, der Spinozas »Theologisch-politischen Traktat« fortsetzte, unterwarf die evangelischen Geschichten über das Leben Jesu einer historischen Kritik und gelangte zu dem Resultat, dass diese biblischen Geschichten einer wissenschaftlichen Quellenkritik keineswegs standhalten. Was aber die Wunder und die übernatürlichen Handlungen Jesus' betrifft, so erklärte Strauß unumwunden, dass es diese weder gegeben hat noch geben konnte. Die evangelischen Geschichten enthalten sehr wenig historisch-getreue Berichte über tatsächliche Ereignisse, sie

147 Friedrich Engels: Brief an Friedrich Graeber vom 8./9. April 1839. In: MEGA. Bd. II. S. 504.

148 Vgl. Friedrich Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. In: MEW. Bd. 21. S. 27f.

enthalten vielmehr *Mythen*, die innerhalb großer religiöser Gemeinschaften mehr oder weniger unbewusst entstanden sind.

Die detaillierte, historisch-wissenschaftliche Kritik der Evangelien durch Strauß machte auf den im strengen Glauben erzogenen Engels gewaltigen Eindruck. Zwar geht er nicht sofort und ohne zu zögern auf die Position von Strauß über, aber sein Glauben an die Orthodoxie ist nunmehr endgültig überwunden. Am 23.4.1839 schreibt er an F. Graeber: »Ich beschäftige mich jetzt sehr viel mit Philosophie und kritischer Theologie. Wenn man 18 Jahre alt wird, Strauß, die Rationalisten und die Kirchenzeitung kennen lernt, so muß man entweder alles ohne Gedanken lesen oder anfangen, an seinem Wuppertaler Glauben zu zweifeln. Ich begreife nicht, wie orthodoxe Prediger so orthodox sein können, da sich doch offenbare Widersprüche in der Bibel finden.«<sup>149</sup> Diese Widersprüche werfen aber die Frage auf, inwieweit Gott Einfluss auf den Text der Bibel hatte. Hatte er Einfluss, so hätte er derart mangelhaft gehandelt, was mit seiner Vollkommenheit in größtem Widerspruch stände. Hatte er keinen Einfluss, dann ist die ganze Bibel als »Heilige Schrift« hinfällig. Man wird also alles, was ein Apostel erzählt, so folgert Engels, keinesfalls als unmittelbare Inspiration betrachten können. Dann entsteht aber die Frage, wo hört das bloße Geschwätz auf und wo beginnt die göttliche Eingebung. Auf diese Zweifel, die den jungen Engels bestürmen, weiß die Orthodoxie keine Antwort. Ihre Grundlage ist überhaupt der allgemeine Schlendrian.

Es ist vor allem Mangel an Humanismus und an wissenschaftlichem Gewissen, was Engels der Orthodoxie zum Vorwurf macht. Der Mangel an wissenschaftlichem Gewissen zeigt sich nicht nur darin, dass aus den Wissenschaften (z. B. der Geologie) nur das herausgenommen wird, was Sätze der Bibel stützt, während andere wissenschaftliche Forschungsergebnisse verworfen werden, sondern auch darin, dass nicht einmal der Versuch gemacht wird, Strauß wissenschaftlich zu widerlegen. Was aber den Antihumanismus der Orthodoxie betrifft, so schreibt Engels: »So kann ich nun und nimmer glauben, daß ein Rationalist, der von ganzem Herzen das Gute so viel wie möglich zu tun

149 Friedrich Engels: Brief an Friedrich Graeber vom 1. Mai 1839. In: MEGA. Bd. II. S. 505.

sucht (man denke an Spinoza, Kant, Börne; H.S.), ewig verdammt werden soll.«<sup>150</sup> So ist ihm nicht das orthodoxe Christentum, sondern das Humanistische, das Gute der Maßstab, mit denen die Handlungen der Menschen gemessen werden sollen.

Die unter dem Einfluss von Strauß vollzogene endgültige Abkehr von der Orthodoxie bedeutete noch nicht die Abkehr von der Religion überhaupt. Es ist die Theorie Schleiermachers, die vorübergehend seine Gedanken oder vielmehr Gefühle gefangen hält. Trennt sich der Mensch doch leichter von als falsch erkannten Gedanken als von Gefühlen, die ihm seit frühester Kindheit anezogen wurden. Die innere Zerrissenheit des jungen Engels wird aus folgendem Briefstellen (vom 15.6.1839) deutlich: »Ich will Dir nur gerade heraus sagen, daß ich jetzt dahin gekommen bin, nur die Lehre für göttlich zu halten, die vor der Vernunft bestehen kann«. Und nach dem er vieles aufgezählt, was vor seiner Vernunft nicht bestehen kann, kommt er zu dem Eingeständnis: »Es geht mir wie Gutzkow; wo sich einer hochmütig über das positive Christentum hinwegsetzt, da verteidige ich diese Lehre, die ja vom tiefsten Bedürfnis der menschlichen Natur, dem Sehnen nach Erlösung von der Sünde durch die Gnade Gottes, ausgeht; wo es aber drauf ankommt, die Freiheit der Vernunft zu verteidigen, da protestiere ich gegen allen Zwang. – Ich hoffe, eine radikale Veränderung im religiösen Bewußtsein der Welt zu erleben; – wäre ich nur erst selbst im Klaren! Doch das soll schon kommen, wenn ich nur Zeit habe, mich ruhig und ungestört zu entwickeln.«<sup>151</sup> Diese Hoffnung sollte sich erfüllen. Zunächst jedoch sollte ihn die Lehre beeindruckt haben, die die echte Quelle und Grundlage der Religion im menschlichen Herz sah und Religion als intuitive Selbsterkenntnis des inneren Gefühls bestimmte. Nach Schleiermacher liegt die religiöse Sphäre außerhalb der Grenzen des theoretischen Denkens, außerhalb der Kunst, der Sittlichkeit, jeglicher Praxis. Ihr Gebiet ist die Intuition, die Betrachtung des Ewigen und Unendlichen. Es war dies eine Position, die der Hegelschen, von der ja Strauß ausgegangen war, direkt entgegenstand, die aber der re-

150 Ebenda.

151 Friedrich Engels: Brief an Friedrich Graeber vom 15. Juni 1839. In: MEGA. Bd. II. S. 525 und S. 526.

ligiösen Stimmung, in der sich Engels noch befand, entgegenkam. Das Dilemma für Engels lautete: Herz oder Verstand? Schleiermacher oder Strauß? Von Juli bis Oktober 1839 suchte Engels das Dilemma zwischen Rationalismus und Herzensreligion zu lösen, bis er schließlich erklärt: »Nun, Männeken, nun sollst Du mal was hören: ich bin jetzt begeisterter Straußianer. Kommt mir jetzt nur her, jetzt habe ich Waffen, Schild und Helm, jetzt bin ich sicher; kommt nur her, und ich will Euch kloppen trotz Eurer Theologia, daß ihr nicht wissen sollt wohin flüchten. Ja, Guillermo, jacta est alea, ich bin Straußianer, ich, ein armseliger Poete, verkrieche mich unter die Fittiche des genialen David Friedrich Strauß. Hör' einmal, was das für ein Kerl ist! Da liegen die vier Evangelien, kraus und bunt wie das Chaos; die Mystik liegt davor und betet an – siehe, da tritt David Strauß ein, wie ein junger Gott, trägt das Chaos heraus ans Tageslicht und – Adios Glauben! es ist so löcherig wie ein Schwamm. Hier und da sieht er zu viel Mythen, aber nur in Kleinigkeiten, und sonst ist er durchweg genial. Wenn Ihr den Strauß widerlegen könnt – eh bien, dann werd' ich wieder Pietist.«<sup>152</sup>

Dieses eindeutige Bekenntnis zu Strauß darf jedoch nicht als Triumph der Vernunft über das Herz aufgefasst werden. Zwar ist das Schleiermachersche Zwischenspiel vorüber, aber eine Synthese von Verstand und Herz, von Philosophie und politischer Tat, von Hegel und Börne wird angestrebt.

## *2. Philosophie und politische Tat – Die Einheit von Hegel und Börne*

Thron und Altar waren in der Feudalgesellschaft, die in Preußen längst nicht überwunden war, auf das engste miteinander verbunden. Die Befreiung vom Altar hatte daher in der Regel auch eine kritische Einstellung zu den herrschenden politischen Verhältnissen zur Folge, wie das oppositionelle Verhalten zu den politischen Zuständen ein kritisches Verhalten der Religion gegenüber bedingte, die ja eben diese Zustände apoloisierte. So ist auch des jungen Engels' Befreiung von der reli-

152 Friedrich Engels: Brief an Wilhelm Graeber vom 8. Oktober 1839. In: MEGA. Bd. II. S. 538.



giösen Weltanschauung unmittelbar mit dem Heranreifen politischer Kritik verflochten.

Seine politischen Auffassungen formten sich besonders unter dem Einfluss der literarisch-publizistischen Bewegung des »Jungen Deutschland« und der philosophischen Bewegung des Junghegelianismus, die beide – wenn auch in verschiedener Form – den rebellierenden Geist des aufstrebenden deutschen Bürgertums besonders nach der französischen Juli-Revolution 1830 zum Ausdruck brachten.

Während der Einfluss des Junghegelianismus auf das Denken Engels' sich zunächst auf die Religionskritik reduzierte, wie sie Strauß geübt hatte, bestimmten die in literarisch-publizistischer Form geäußerten politischen Ideen des »Jungen Deutschland« weitgehend seine gesellschaftskritischen Gedanken, die in zunehmendem Maße revolutionär-demokratischen Charakter annahmen.

Wie Marx war auch Engels im Jünglingsalter von seiner dichterischen Sendung überzeugt. Diese literarischen Interessen, die sich unter dem Einfluss von Klopstock und Lessing, Goethe und Schiller, Tieck und Uhland bereits in seiner Gymnasialzeit herausgebildet hatten, waren es, die ihm das Schicksal der zeitgenössischen Literatur ans Herz legten. Das neuerwachende literarische Leben in Deutschland fand bei Engels begeisterte Aufnahme. Erstaunlicher als die große Belesenheit des Neunzehnjährigen ist der historische Tiefblick, der ihn die neue literarische Bewegung wie folgt charakterisieren lässt: »Was hatten wir vor 1830? Theodor Hell und Konsorten, Willibald Alexis, einen alten Goethe und einen alten Tieck, c'est tout. Da tritt die Julirevolution, seit dem Befreiungskriege die schönste Äußerung des Volkswillens, wie ein Donnerschlag herein. Goethe stirbt, Tieck verkommt immer mehr, Hell schläft ein, Wolfgang Menzel fährt fort, Schusterkritiken zu schreiben, aber ein neuer Geist steht auf in der Literatur; als Dichter vor allem Grün und Lenau; Rückert bekommt einen neuen Schwung, Immerman bekommt Bedeutung, Platen desgleichen, aber das ist nicht genug: Heine und Börne waren schon vor der Julirevolution abgeschlossene Charaktere, aber erst jetzt bekommen sie Bedeutung, und auf ihnen fußt ein neues Geschlecht, das die Literaturen und das Leben aller Völker

sich zunutze macht, voran Gutzkow.«<sup>153</sup> Zu den Anschauungen von Heine und Börne standen neben Gutzkow Mundt, Beurmann, Kühne und Wienbarg, der auch den Namen »Junges Deutschland« erfand. Die »Ideen des 19. Jahrhunderts« der Jungdeutschen stammten vorwiegend aus dem revolutionären Frankreich und der diesem verwandten klassischen deutschen Philosophie. Sie basierten »auf dem Naturrechte eines jeden Menschen und erstrecken sich auf alles, was in den jetzigen Verhältnissen diesem widerspricht. So gehört zu diesen Ideen: vor allem die Teilnahme des Volkes an der Staatsverwaltung, also das Konstitutionelle, ferner die Judenemanzipation, Abschaffung alles Religionszwanges, aller Adelsaristokratie usw.«<sup>154</sup> Dem alten Deutschland sein Leichentuch zu weben, war die erklärte Aufgabe der jungen Deutschen. Sie orientierten sich auf die nach Taten drängende, freiheitsliebende Jugend, die sie zum Kampfe gegen monarchistische Willkür, gegen religiösen Fanatismus und Obskurantismus, für die Emanzipation der Menschen, der Frauen und Juden insbesondere, zur Realisierung demokratischer, republikanischer Ideale (Pressefreiheit vor allem!) aufriefen.

Dieser Ruf verhallte nicht ungehört. Unter denen, die die bürgerlich-demokratischen Ideen aufnahmen und mit Leidenschaft für sie eintraten, war Friedrich Engels. »Wer kann schon etwas gegen den sittlichen Ernst und den Wahrheitsgehalt dieser Ideen vorbringen?«, fragte er seinen Freund. »Also ich muß ein junger Deutscher werden, oder vielmehr ich bin es schon mit Leib und Seele. Ich kann des Nachts nicht schlafen vor lauter Ideen des Jahrhunderts; wenn ich an der Post stehe und auf das preußische Wappen blicke, packt mich der Geist der Freiheit; jedes Mal wenn ich ein Journal sehe, spüre ich nach Fortschreiten der Freiheit; in meine Poemata schleichen sie sich und verspotten die Obskuranten in Mönchskapuze und Hermelin.«<sup>155</sup> In der Tat lodert in seinen Gedichten die Flamme des Hasses gegen den Despotismus, sind seine Artikel erfüllt von den »Ideen des Jahrhunderts«. Das Volk wach-

153 Friedrich Engels: Brief an Friedrich Graeber vom 8./9. April 1839. In: MEGA. Bd. II. S. 502.

154 Ebenda. S. 503.

155 Ebenda. S. 504.

zurütteln, auf dass es Gericht hält über die wortbrüchigen Könige und Fürsten, ist der letzte Sinn seiner politischen Publizistik. Eben deshalb kehrt er seine Gedanken immer wieder den Befreiungskriegen und der Julirevolution, also wirklichen Volkserhebungen zu. »Und wir Deutschen«, schreibt Engels, »können uns nicht genug an jene Kämpfe erinnern, damit wir unser schläfriges Volksbewußtsein wach erhalten.«<sup>156</sup> Die Bedeutung der Befreiungskriege sieht Engels gerade darin, »daß wir uns bewaffneten, ohne die allergnädigste Erlaubnis der Fürsten abzuwarten, ja die Machthaber zwangen, an unsere Spitze zu treten, kurz, daß wir einen Augenblick als Quelle der Staatsmacht, als souveränes Volk auftraten.«<sup>157</sup> Es war ein herrlicher Augenblick, aber ein Augenblick nur. Die Fürsten schläfernten den Freiheitsrausch des Volkes ein. Sie brachen ihr Wort, erfüllten nicht ihre Versprechungen und gingen gegen jene brutal vor, die sie an ihre Versprechungen erinnerten. Ja selbst zugestandene Rechte wurden rückgängig zu machen versucht. Die Reaktion tat alles, um die große Volksbewegung entweder in Deuschtümelei, die sich gegen alles Französische, die Revolutionen und ihre Ideen eingeschlossen, oder in einen zahnlosen kosmopolitischen Liberalismus auslaufen zu lassen. Dies währte bis mit Heine und Börne Männer aufstanden, die das zertretene und geschundene Recht des Volkes verteidigten, die das Unrecht der Könige und Fürsten nachwiesen und so ihre Verurteilung vorzubereiten gedachten. Diesen beiden Männern, namentlich Börne, dem »Mann der politischen Praxis«, dessen Schriften »Taten« für die Freiheit sind, schließt sich Engels an. In seinem Gedicht »Ein Abend«, der mit dem revolutionären Morgenrot endet, beschreibt Engels sein Verhältnis zu Börne:

»Und ich bin einer auch der freien Sänger;  
 die Eiche Börne ist's, an deren Ästen  
 Ich aufgeklommen, wenn im Tal die Dränger  
 Um Deutschland enger ihre Ketten preßten.  
 Ja, einer bin ich von den kecken Vögeln  
 Die in dem Äthermeer der Freiheit segeln;

156 Friedrich Engels: Ernst Moritz Arndt. In: MEGA. Bd. II. S. 98.

157 Ebenda. S. 98.

Und wär ich Sperling nur in ihren Zügen –  
Ich wäre Sperling lieber unter ihnen,  
Als Nachtigall, sollt' ich im Käfig liegen,  
und mit dem Liede einen Fürsten dienen.«<sup>158</sup>

Ein Nachtigallenschlag, freilich, ist dieses Gedicht nicht. Die Melodie wird nicht sehr schön gesungen, aber es ist die richtige Melodie. Sie zeugt von einer trotzig-freien Haltung gegenüber den bestehenden Mächten, die nur Recht und Wahrheit als Autorität anerkennt.

Diese Haltung verkörpert sich ebenfalls in der relativ umfangreichen Publizistik des jungen Engels, die davon zeugt, dass der Schüler seines Meisters würdig ist. Überall sucht Engels nach Waffen, die er gegen das alte Deutschland richten kann. Volksbücher sollen »die Wahrheit und Vernünftigkeit« des Ringens nach Freiheit dem Volke vermitteln, ihm sein Recht, seine Freiheit zum Bewusstsein bringen, »aber auf keinen Fall die Duckmäuserei, das Kriechen vor dem Adel, den Pietismus befördern«.<sup>159</sup> Siegfried bietet Engels als Repräsentant der deutschen Jugend auf. »Wir alle, die wir ein von den Beschränkungen des Lebens noch ungebändigtes Herz im Busen tragen, wissen, was das sagen will. Wir fühlen alle denselben Tatendurst, denselben Trotz gegen das Herkommen in uns, der Siegfrieden aus der Burg seines Vaters trieb; das ewige Überlegen, die philiströse Furcht vor der frischen Tat ist uns von ganzer Seele zuwider, wir wollen hinaus in die freie Welt, wir wollen die Schranken der Bedächtigkeit umrennen und ringen um die Krone des Lebens, die Tat. Für Riesen und Drachen haben die Philister auch gesorgt, namentlich auf dem Gebiete von Kirche und Staat.«<sup>160</sup> Wie Siegfried die Riesen tötete und die Drachen erschlug, so muss die deutsche Jugend den Riesen Polizeistaat und die Drachen der Kirche und der Schule bezwingen.

Gegen die »retrograden Zeichen der Zeit«, gegen den Feudalismus des Mittelalters, den Absolutismus Ludwig XIV., gegen die Hierarchie Roms und den Pietismus des 18. Jahrhunderts, die sich um die Ehre

158 Friedrich Engels: Ein Abend (Gedicht). In: MEGA. Bd. II. S. 84.

159 Vgl. Friedrich Engels: Die deutschen Volksbücher. In: MEGA. Bd. II. S. 49.

160 Friedrich Engels: Siegfrieds Heimat. In: MEGA. Bd. II. S. 94.

schlagen, wer den freien Gedanken aus dem Felde schlägt, zückt Engels das Schwert des Verstandes.<sup>161</sup>

Sein »Requiem für die deutsche Adelszeitung«<sup>162</sup> ist eine beißende Kritik des Ständeprinzips, demzufolge der Adel fechten, der Bürger denken und der Bauer pflügen soll. In diesem Ständestaat ist dafür gesorgt, schreibt Engels, dass die Philosophie nicht zu sehr überhand nimmt. Kant muss hier notwendig auf den Scheiterhaufen geworfen werden, schließt doch seine Idee vom ewigen Frieden das Fechten aus. Womit auch der Adel und seine Privilegien aufgehoben wären.

Ein tiefer demokratischer Hass gegen alle Privilegien durchdringt das gesellschaftsbezogene Denken von Friedrich Engels. Er würde die gekrönten Häupter, namentlich Friedrich Wilhelm III. und Ernst August, noch mehr hassen, schreibt er seinem Freunde, wenn er diese »Scheißkerle« nicht so sehr verachten müsste. Er erwartet nur von dem Fürsten etwas Gutes, »dem die Ohrfeigen seines Volkes um den Kopf schwirren, und dessen Palastfenster von den Steinwürfen der Revolution zerschmettert werden«.<sup>163</sup>

Die deutsche Geschichte nach den Freiheitskriegen ist für Engels durch eine Vielzahl königlicher Verbrechen charakterisiert. Es gibt für ihn kaum einen Fürsten, der nicht die Todesstrafe verdient hätte.<sup>164</sup>

Diese revolutionär-demokratische Haltung Engels' war zwar weitgehend von Börne inspiriert worden, doch gibt Engels seinem praktisch-politischen Handeln eine festere philosophische Grundlage, als sie das abstrakte Naturrecht bei Börne darstellte. Die Hegelsche Philosophie wird das theoretische Fundament, auf das Engels sein politisches Handeln stellt. Die Aufgabe seiner Zeit sieht Engels gerade darin, »die Durchdringung Hegels und Börnes zu vollenden«.<sup>165</sup>

161 Vgl. Friedrich Engels: Retrograde Zeichen der Zeit. In: MEGA. Bd. II. S. 62-66.

162 Vgl. Friedrich Engels: Requiem für die deutsche Adelszeitung. In: MEGA. Bd. II. S. 72-75.

163 Friedrich Engels: Brief an Friedrich Graeber vom 5. Februar 1840. In: MEGA. Bd. II. S. 559.

164 Vgl. Friedrich Engels: Brief an Friedrich Graeber vom 5. Februar 1840. In: MEGA. Bd. II. S. 558.

165 Friedrich Engels: Ernst Moritz Arndt. In: MEGA. Bd. II. S. 102.

Zu Hegel war Friedrich Engels durch Strauß gekommen. »Ich bin nämlich auf dem Punkte«, schreibt er im November 1839, »ein Hegelianer zu werden. Ob ich's werde, weiß ich freilich noch nicht, aber Strauß hat mir Lichter über Hegel angesteckt, die mir das Ding ganz plausibel darstellen. Seine (Hegels) Geschichtsphilosophie ist mir ohnehin wie aus der Seele geschrieben.«<sup>166</sup> Es sind vor allem die Hegelschen Grundideen, dass die Weltgeschichte die Entwicklung des Begriffes Freiheit ist, dass Gottheit und Menschheit ihrem Wesen nach identisch sind, die Engels tief betroffen haben. In den »Retrograden Zeichen der Zeit« verteidigt Engels schon Hegels Vorstellung von der Weltgeschichte als einer Spirale gegenüber Versuchen, den Lauf der Geschichte mit einer Linie zu vergleichen. »Ich halte mich indes lieber an eine aus freier Hand gezogene Spirale, die es mit ihren Windungen nicht genau nimmt. Langsam beginnt die Geschichte ihren Lauf von einem unsichtbaren Punkt aus, um den sie in schläfrigen Windungen kriecht; aber immer größer werden die Kreise, immer rascher und lebendiger der Schwung; endlich schießt sie wie ein flammender Komet von Stern zu Stern, ihre alten Bahnen oft streifend, oft durchkreuzend und tritt mit jeder Umkreisung ihrer selbst dem Unendlichen näher.«<sup>167</sup>

Wie stark die Hegelsche Gottesidee auf den Jüngling einwirkte, ist aus seinen »Landschaften« zu ersehen. Das gewaltige Schauspiel des Meeres, das noch jede fühlende Brust und jeden denkenden Kopf beeindruckt hat, veranlasst Engels zu folgender Analogie: »Ich habe nur einen Eindruck, den ich diesem vergleichen konnte; als sich zum erstenmal die Gottesidee des letzten Philosophen vor mir auftat, dieser riesenhafteste Gedanke des neunzehnten Jahrhunderts, da erfaßten mich dieselben seligen Schauer, da wehte es mich an, wie frische Meeresluft, die vom reinsten Himmel herniederhaucht; die Tiefen der Spekulation lagen vor mir wie die unergründliche Meerflut, von der das zum Boden strebende Auge sich nicht abwenden kann; in Gott leben, weben

166 Friedrich Engels: Brief an Wilhelm Graeber vom 13.-20. November 1839. In: MEGA. Bd. II. S. 552.

167 Friedrich Engels: Retrograde Zeichen der Zeit. In: MEGA. Bd. II. S. 6f.

und sind wir!«<sup>168</sup> Schon dieses Bild erhellt, dass Engels die Hegelsche Gottesidee im pantheistischen Sinne fasst, wie er überhaupt die Hegelsche Philosophie ihrem revolutionären Gehalte nach interpretiert.

Es ist erstaunlich, wie tief Friedrich Engels mit seinen knapp zwanzig Jahren in das historische Wesen der Hegelschen Philosophie eingedrungen ist. Fast fünfzig Jahre später, in seinem »Ludwig Feuerbach«,<sup>169</sup> kommt Engels auf die Frage nach der historischen Rolle der Hegelschen Philosophie zurück und fasst sein Urteil dahingehend zusammen, dass sich hinter den pedantisch-schwerfälligen Perioden der klassischen deutschen Philosophen die Revolution versteckte. Regierungen und Liberale hätten erst sehr spät gemerkt, was Heinrich Heine bereits 1833 wusste und – wie hinzugefügt werden kann – was der junge Engels in seinem bedeutendsten Artikel der Bremer Periode, der im Januar 1841 unter der Überschrift »Ernst Moritz Arndt« erschien, bereits zum Ausdruck brachte. Hegel habe, so schreibt der junge Engels, der Nation sein fertiges philosophisches System vorgestellt. Aber die Autorität in ihrer Selbstgefälligkeit und die Orthodoxie in ihrem Schlendrian gaben sich nicht die Mühe, sich durch die abstrusen Formen des Systems und den ehernen Stil Hegels durchzuarbeiten. Wie sollten sie auch wissen, »daß diese Philosophie sich aus dem ruhigen Hafen der Theorie auf das stürmische Meer der Begebenheiten wagen werde, daß sie das Schwert schon zücke, um geradezu auf die Praxis des Bestehenden loszuziehen?«<sup>170</sup> Erschien ihnen Hegel doch als ein solider, orthodoxer Mann, der nicht nur den preußischen Staat gerechtfertigt hatte, sondern auch die dem Staat feindlichen Richtungen, wie Rationalismus und Liberalismus, bekämpft hatte. »Aber die Herren, die am Ruder saßen, sahen nicht ein, daß diese Richtungen nur bekämpft wurden, um der höheren Platz zu machen, daß die neue Lehre erst in der Anerkennung der Nation wurzeln müsse, ehe sie ihre leben-

168 Friedrich Engels: Landschaften. In: MEGA. Bd. II, S. 7f. vgl. auch S. 555: »Die Hegelsche Gottesidee ist schon die meinige geworden, und ich trete damit in die Reihen der ›modernen Pantheisten‹.«

169 Vgl. Friedrich Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. In: MEW. Bd. 21. S. 265.

170 Friedrich Engels: Ernst Moritz Arndt. In: MEGA. Bd. II. S. 101.

digen Konsequenzen frei entfalten können.«<sup>171</sup> Die Herren, die Hegel in den Rang eines preußischen Staatsphilosophen erhoben, mussten dies bald bereuen. Es bedurfte nur eines frischen Hauches Leben und der preußischen Staatsphilosophie entkeimten Schößlinge, von denen sich keine Partei hatte etwas träumen lassen. Strauß wuchs heran und zertrümmerte die Theologie. Gans führte die Geschichtsphilosophie bis zur Gegenwart fort. Ruge stellte die politische Seite des Hegelschen Systems in ihrer Übereinstimmung mit dem Zeitgeiste dar. Er hat, wie auch Köppen, die Freisinnigkeit des Hegelianismus offen ausgesprochen. »Erst jetzt zerteilen sich die matten Nabelflecke der Spekulation in die leuchtenden Ideensterne, die der Bewegung des Jahrhunderts vorleuchten sollen.«<sup>172</sup>

So sehr der begeisterungsfähige Engels die hohen Gedanken Hegels bewundert, so klar ist ihm, dass Gedanken noch keine Tat sind, dass Selbstbewusstsein noch nicht den ganzen Menschen macht. Eben deshalb drängt er ständig auf »Vereinigung des Gedankens mit der Tat«<sup>173</sup>, auf »Vermittlung der Wissenschaft und des Lebens, der Philosophie und der modernen Tendenzen, Börne und Hegels«.<sup>174</sup>

Von einem Hegelianer, der nur mit »An-sich und Für-sich, Totalität und Diesseitigkeit«<sup>175</sup> herumwirft, ist Engels weit entfernt. Den bedächtigen, tatenscheuen, philisterhaften Althegeianern, die das Hegelsche System zu einem toten Gerippe gemacht hatten, stellte Engels ein ganz anderes Verhältnis zur Hegelschen Philosophie gegenüber. Bei einem »Glas Punsch« will er sich durch die wahre Philosophie hindurcharbeiten, ohne dabei die jugendliche Begeisterung zu verlieren.<sup>176</sup> Begeisterung ohne Anstrengung des Begriffes ist ebenso blind, wie die Anstrengung des Begriffes ohne Begeisterung für die Tat fruchtlos ist. Die Jugend ist berufen, die Einheit von Erkenntnis und Handeln, von Wille und Tat zu realisieren. Wie sie die frische Tat sucht, so darf sie

171 Ebenda. S. 102.

172 Ebenda.

173 Ebenda.

174 Friedrich Engels: Retrograde Zeichen der Zeit. In: MEGA. Bd. II. S. 65.

175 Friedrich Engels: Immermanns Memorabilien. In: MEGA. Bd. II. S. 118.

176 Vgl. Friedrich Engels: Briefe an die Brüder Graeber vom 13.-20. November 1839. In: MEGA. Bd. II. S. 553. Vgl. auch S. 118.



die Anstrengungen des Gedächtnisses nicht scheuen. Nur die Begeisterung ist echt, »die wie der Adler die trüben Wolken der Spekulation, die dünne, verfeinerte Luft in den oberen Regionen der Abstraktion nicht scheut, wenn es gilt, der Wahrheitssonne entgegenzufliegen«. <sup>177</sup>

Auf diese Weise hatte der fortgeschrittenste Teil der jungen deutschen Intelligenz, Engels eingeschlossen, die Schule Hegels durchlaufen. Das war die Voraussetzung, dass »manches Samenkorn aus den dürrn Fruchtkapseln« des Hegelschen Systems herrlich aufgehen konnte.

Hegel hatte die Weltgeschichte als die Entwicklung des Begriffes der Freiheit gefasst. Engels wendete – zusammen mit anderen Junghegelianern und Jungdeutschen (Ruge, Wundt u. a.) – diesen Gedanken dahingehend, dass dieser Begriff nunmehr gegen alle bestehenden Unfreiheiten zu realisieren ist. Die theoretische Fassung des Begriffes der Freiheit durch Hegel und der praktische Kampf für die Freiheit durch Börne – das sind die tragenden Säulen des Gedankengebäudes des jungen Engels, in dem die progressiven Ideen seiner Zeit eine Heimstatt fanden.

Dass die Philosophie sich nicht verwirklichen kann, wenn sie sich nicht mit dem politischen Freiheitskampf verknüpft, ist eine Grundthese der Engels'schen Konzeption, die – wie schon ein oberflächlicher Vergleich zeigt – mit der des jungen Marx identisch ist. Die Differenz besteht allerdings nicht nur in der Form, sondern auch darin, dass Engels an die dialektische Lösung des Verhältnisses von Philosophie und Wirklichkeit, die Marx in seiner Dissertation in dem Satz, dass die Philosophie nicht verwirklicht werden kann, ohne sie *aufzuheben* <sup>178</sup>, gibt, noch nicht herankommt. Dafür aber sind manche seiner politischen Folgerungen, die Engels aus der Analyse der gesellschaftlichen Wirklichkeit zieht, bereits konkreter als bei Marx. <sup>179</sup>

177 Friedrich Engels: Immermanns Memorabilien. In: MEGA. Bd. II. S. 118.

178 Vgl. Friedrich Engels: Retrograde Zeichen der Zeit. In: MEGA. Bd. II. S. 6f.

179 Vgl. Friedrich Engels: Ernst Moritz Arndt. In: MEGA. Bd. II. S. 108. Hier formuliert Engels die Herstellung der Einheit Deutschlands als zentrales Anliegen der bürgerlichen Umgestaltung. »So lange die Zersplitterung unseres Vaterlandes besteht, so lange sind wir politisch Null, so lange sind öf-

Der Engels'sche Grundgedanke von der Einheit von Hegel und Börne, von Philosophie und politischer Tat, von der philosophischen Begründung des politischen Kampfes enthält jedoch entscheidende Ansatzpunkte, deren Entwicklung zur weiteren Annäherung an den Standpunkt von Marx führte.

### *3. Der junge Engels und der alte Schelling*

Ungewöhnlich rasch hatte sich die geistige Entwicklung des jungen Engels während seines Aufenthalts in Bremen vollzogen. Unter dem entscheidenden Einfluss von Strauß hatte er die religiösen Ketten abgestreift, die Elternhaus und Schule dem aufgeschlossenen Knaben und Jüngling angelegt hatten. An die Stelle unverbindlicher literarischer Interessen waren revolutionäre, demokratische Anschauungen getreten, die Engels – vorwiegend unter dem Einfluss von Börne – zu einem glühenden Verfechter der Ideen der Freiheit machten, deren theoretische Begründung er in der Hegelschen Philosophie fand.

So revolutionär-demokratisch und antireligiös gestimmt, mit der Philosophie seiner Zeit ringend, kam Engels nach Berlin, um in der preußischen Artillerie seiner militärischen Dienstpflicht zu genügen.

Mehr als Militärwesen, dem er zwar nicht interesselos gegenüberstand, studierte Engels in Berlin jedoch Philosophie. Die dortige Universität, das Zentrum des philosophischen Kampfes in Deutschland, bot dafür die günstigsten Voraussetzungen. Dass er die Vorlesungen der Hegelianer besuchte, Verbindungen zu dem linken Flügel der Hegel-Schule aufnahm, folgte aus seiner Geisteshaltung genau so notwendig, wie sich das aktive Eingreifen in den Kampf aus seinem Charakter ergab.

fentliches Leben, ausgebildeter Konstitutionalismus, Preßfreiheit und was wir noch mehr verlangen, alles fromme Wünsche, deren Ausführung immer halb bleiben wird [...].« Nach der »inneren Einheit« streben ist Engels Forderung. Die Einheit ist für Engels »unser erstes Bedürfnis und die Basis unserer zukünftigen Freiheit«.

Im Zusammenhang mit der vorangegangenen Analyse der Marx'schen Doktordissertation wurde das Wesen des Kampfes der junghegelianischen Schule gegen Orthodoxie und Reaktion in Kirche und Staat bereits dahingehend bestimmt, dass hier das bürgerliche Selbstbewusstsein, das in dem Maße sich stärkte, wie sich die ökonomische Entwicklung des deutschen Bürgertums vollzog, in Konflikt mit der Feudalideologie geriet, die Verhältnisse rechtfertigte, die der ökonomischen, politischen und geistigen Entwicklung des Bürgertums entgegenstanden.

So war dieser Kampf seinem Wesen nach nichts anderes als die Vorbereitung der Köpfe für die bürgerliche Revolution in Deutschland. Seiner Form nach war er eine Auseinandersetzung zwischen Vernunft und Unvernunft, zwischen Philosophie und Religion, zwischen Freiheit und Unterdrückung, zwischen der negativen Philosophie des Hegelianismus und der positiven der reaktionären Mystiker, Romantiker und Theologen.

Die Zeit, in der Hegel als preußischer Staatsphilosoph gefeiert wurde, war vorbei. Der wahre Gehalt der Hegelschen Philosophie sollte erst lebendig werden, als Hegel gestorben war. An seinen Früchten sollte man ihn erkennen. Diese aber waren nicht nur in Gestalt seiner sämtlichen Werke, sondern in Gestalt von Strauß, Feuerbach, Bauer, Ruge, in Gestalt von Marx und Engels in Erscheinung getreten. Die fortgeschrittene Jugend bemächtigte sich der Hegelschen Philosophie um so begieriger, als mit den genannten Namen ein Fortschritt im Hegelianismus eingetreten war, »der zu den bedeutungsvollsten, auf die Lebensfragen der Wissenschaft wie der Praxis sich beziehenden Diskussionen antrieb«<sup>180</sup>.

Engels begrüßt diesen Fortschritt und entschließt sich mit der ihm eigenen Leidenschaftlichkeit der junghegelianischen Bewegung an. »Das junge Deutschland ist vorübergegangen«, schreibt Engels rückblickend gegen Alexander Jung, der auf vagen jungdeutschen Positionen stehen geblieben war, »die junghegelsche Schule ist gekommen, Strauß, Feuerbach, Bauer, die Jahrbücher haben die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich gelenkt, der Kampf der Prinzipien ist in der schönsten Blüte, es

180 Friedrich Engels: Schelling und die Offenbarung. In: MEGA. Bd. II. S. 183.

handelt sich um Leben oder Tod, das Christentum steht auf dem Spiele, die politische Bewegung erfüllt alles [...].<sup>181</sup> Im Junghegelianismus sieht Engels die Synthese von Hegel und Börne, von Theorie und Praxis bis zu einem gewissen Grade vollzogen. Die »wahren Söhne des Pariser Briefstellers«, so erklärt Engels, sind »in den neuen, philosophischen Liberalen erstanden. Ohne die direkte und indirekte Wirkung Börnes wäre es der aus Hegel hervorgehenden freien Richtung weit schwerer geworden, sich zu konstituieren. Es kam jetzt aber bloß darauf an, die verschütteten Gedankengänge zwischen Hegel und Börne auszugraben, und das war so schwer nicht. Die beiden Männer standen sich näher als es schien. Die Unmittelbarkeit, die gesunde Anschauung Börnes erwies sich als die praktische Seite dessen, was Hegel theoretisch wenigstens in Aussicht stellte.«<sup>182</sup>

Börne erschien Engels nicht mehr so sehr als die notwendige andere Seite des Hegelianismus, sondern mehr als Geburtshelfer der »freien Philosophen«, mit denen die Hegelsche Philosophie niederkam.

Engels Verhältnis zu Hegel war ebenfalls weitgehend junghegelianisch bestimmt. Wie diese zwischen dem esoterischen und exoterischen Hegel unterschieden und von Akkommodation sprachen, so trennte auch Engels zwischen Prinzipien und Folgerungen. »Die Prinzipien sind immer unabhängig und freisinnig, die Folgerungen – das leugnet kein Mensch – hier und da verhalten, ja illiberal.«<sup>183</sup> Hätte Hegel, so folgert Engels, in seiner Religions- und Rechtsphilosophie mehr die Prinzipien aus den reinen Gedanken entwickelt, hätte er von den positiven Momenten, die nach der Bildung seiner Zeit in ihm lagen, abstrahiert, so wäre manches anders ausgefallen. So aber fiel er seiner eigenen These zum Opfer, dass jede Philosophie der Gedankeninhalt ihrer Zeit ist. Hegels Zeit aber war die einer Restaurationsperiode. Ihr Gepräge tragen unverkennbar seine politischen Ansichten, seine im Hinblick auf England entwickelte Staatslehre, »wie ihm denn auch

181 Friedrich Engels: Alexander Jung, Vorlesung über die moderne Literatur der Deutschen. In: MEGA. Bd. II. S. 324.

182 Ebenda. S. 327.

183 Friedrich Engels: Schelling und die Offenbarung. In: MEGA. Bd. II. S. 184.

die Julirevolution in ihrer welthistorischen Notwendigkeit nicht klar wurde«<sup>184</sup>.

So positiv die Ablehnung der politisch und religiös illiberalen Seiten der Hegelschen Anschauungen zu werten ist, so fruchtbar der Ansatz einer historischen Erklärung der konservativen Seiten des Hegelschen Systems werden kann, zu übersehen ist nicht, dass die hier von Engels vertretene junghegelianische Auffassung in der Konsequenz zu einer fichteanischen Konzeption führt, die die Prinzipien des reinen Gedankens der bestehenden Wirklichkeit abstrakt gegenüberstellt und so den alten Dualismus von Sein und Sollen wiederbelebt.

Was politisch als Fortschritt erscheint, erweist sich philosophisch als Rückschritt von Hegel zu Fichte. So wurde im Abschnitt über Marxens Dissertation in eben diesem Zusammenhang formuliert. Ein Rückschritt allerdings, so muss ergänzt werden, der den Widerspruch im Hegelschen Fortschritt deutlich macht und so selber im Erkenntnisprozess als progressiv gewertet werden kann. Fruchtbar allerdings kann diese Erkenntnis erst werden, wenn ein Prinzip gefunden ist, von dem aus sowohl der Fichtesche Dualismus wie der Konservatismus des Hegelschen Monismus überwunden werden kann. Dies hatte Marx in seiner Doktordissertation aufzuspüren begonnen, in dem er die Verwirklichung der Philosophie als Aufhebung der Philosophie fasste. Von dieser Konzeption aus war es dann allerdings unmöglich, die junghegelianische Trennung von Prinzip und Folgerung mitzumachen. Das Prinzip selber musste in seiner Mangelhaftigkeit aufgezeigt und überwunden werden. Zu dieser Tiefe der Marx'schen Fragestellung war der junge Engels allerdings noch nicht vorgedrungen. Der von Marx vollzogene Fortschritt, der den Rahmen der junghegelianischen Philosophie sprengt, war ihm noch nicht bekannt geworden.

Engels sieht den Fortschritt der Hegel-Schule darin, dass sich die Schüler an die Prinzipien des Meisters hielten, seine Konsequenzen aber verwarfen, wenn sie sich nicht rechtfertigen konnten.

Dies geschah jedoch zunächst zögernd. Nach Strauß glaubte man noch innerhalb des Christentums zu stehen. In Fragen nach der Persönlichkeit Gottes, nach der individuellen Unsterblichkeit u.a. fällte

184 Ebenda.

man noch kein rückhaltloses Urteil, »ja man war im Zweifel, wenn man die unausbleiblichen Konsequenzen herannahen sah, ob die neue Lehre nicht esoterisches Eigentum der Schule und für die Nation ein Geheimnis bleiben müsse«<sup>185</sup>.

Erst der Kampf, der den »Hegelingen« von ihren Gegnern aufgezungen wurde, brachte eine klarere Bestimmung ihrer Position. Das Zerschellen der Illusionen, die die Junghegelianer über die Mission des protestantischen preußischen Staates gehegt hatten und die gehässigen Angriffe der Leo, Hengstenberg, Stahl u. a. führten dazu, dass die »hegelingsche Rotte« in Feuerbachs »Wesen des Christentums«, in Strauß' Dogmatik, in Bauers »Posaune« keinen Hehl mehr daraus machte, dass sie die Schranken des Christentums zerbrochen hat. »Alle Grundprinzipien des Christentums, ja sogar dessen, was man bisher überhaupt Religion nannte, sind gefallen vor der unerbittlichen Kritik der Vernunft; die absolute Idee macht Anspruch darauf, die Gründerin einer neuen Ära zu sein.«<sup>186</sup>

Gegen die »absolute Idee als Begründerin einer neuen Ära« bot die Reaktion keinen Geringeren auf als Schelling. Dieser einst berühmte Denker sollte die Drachensaat der Hegelschen Philosophie auf ihrem eigenen Felde vernichten. Das Auditorium Nr. 6 der Berliner Universität, in dem Schelling im Herbst 1841 seine Vorlesungen, die seine Offenbarungsphilosophie zur Darstellung bringen sollte, begann, wurde zur zentralen Arena des geistigen Kampfes zwischen Fortschritt und Reaktion in Deutschland. Dass Engels diesem Kampfe nicht fernbleiben konnte, ist nach der bisher skizzierten Entwicklung selbstverständlich. Nicht nur, dass er die Schellingschen Vorlesungen besuchte und deren Gedankengänge aufmerksam verfolgte; er war der Erste, der öffentlich zum Auftreten Schellings kritisch Stellung nahm.

Schon im Dezember 1841 erschien sein Artikel »Schelling über Hegel«<sup>187</sup>. In ihm zeichnete Engels eindrucksvoll die Atmosphäre, in der sich der Kampf des alten Schelling gegen den toten Hegel vollzog. »Ein bedeutendes, bunt gemischtes Auditorium hat sich eingefun-

185 Ebenda.

186 Ebenda. S. 185.

187 Friedrich Engels: Schelling über Hegel. In: MEGA. Bd. II. S. 173-180.

den, um dieses Kampfes Zeuge zu sein. An der Spitze die Notabilitäten der Universität, die Koryphäen der Wissenschaft, Männer, deren jeder eine eigentümliche Richtung hervorgerufen hat, ihnen sind die nächsten Plätze um das Katheder überlassen, und hinter ihnen, durcheinander gewürfelt, [...] Repräsentanten aller Lebensstellungen, Nationen und Glaubensbekenntnisse.«<sup>188</sup> Hinter Fürst Metternich sah man den russischen Anarchisten Bakunin, zwischen Vertretern des Islams und des Judentums, die wissen wollten, was es mit der christlichen Offenbarung auf sich hat, hatte sich der Däne Kierkegaard niedergelassen, mitten in der übermütigen Jugend aber saß der Bombardier Friedrich Engels frech und ungeniert neben einem graubärtigen Stabsoffizier, der sich unter die Studenten verirrt hatte.

Der eigentümlichen Atmosphäre dieses Auditoriums konnte sich keiner der Zuhörer entziehen. Da traten sich zwei alte Jugendfreunde, Stubengenossen im Tübinger Stift, nach vierzig Jahren als Gegner unter die Augen. Der »eine tot seit zehn Jahren, aber lebendiger als je in seinen Schülern; der andere seit drei Dezennien [...] geistig tot, nun urplötzlich des Lebens volle Kraft und Geltung für sich ansprechend.«<sup>189</sup>

Was Schelling über Hegel zu sagen hatte, rief flammende Empörung unter den Hegelianern hervor, die Engels in seiner Schrift zum Ausdruck brachte. Er entkleidete das Todesurteil, das Schelling über Hegel aussprach, seiner Kurialsprache und fasste es so zusammen: »Hegel hat eigentlich gar kein eigenes System gehabt, sondern vom Abfall meiner (d. h. Schellings; H.S.) Gedanken kümmerlich sein Leben gefristet; während ich (Schelling; H.S.) mit der partie brillante, der positiven Philosophie, mich beschäftigte, schwelgte er (Hegel; H.S.) in der partie honteuse, der negativen, und übernahm, da ich keine Zeit hierzu hatte, ihre Vervollständigung und Ausarbeitung, unendlich beglückt dadurch, daß ich ihm dies noch anvertraute. Wollt ihr ihn deshalb tadeln? »Er tat, was ihm zunächst lag«. Er hat dennoch »eine Stelle unter den großen Denkern«, denn »er war der einzige, der den Grundgedanken der Identitätsphilosophie anerkannte, während alle anderen sie

188 Ebenda. S. 173.

189 Ebenda.

flach und seicht auffaßten«. Aber dennoch sah es schlimm mit ihm aus, denn er wollte die halbe Philosophie zur ganzen machen.

Man erzählt ein bekanntes Wort, angeblich aus Hegels Munde, das aber nach obigen Äußerungen unzweifelhaft von Schelling herrührt: »Nur einer meiner Schüler verstand mich, und auch dieser verstand mich leider falsch.«<sup>190</sup> Heinrich Heine aber bemerkte sarkastisch zu den Schmähungen, die Schelling gegen Hegel vorbrachte, dass wir in Deutschland einst einen Schuster hatten, der wie ein Philosoph sprach, nämlich Jacob Böhme, dass wir nun aber einen Philosophen besitzen, der wie ein Schuster spricht, dem man das Leder gestohlen hat.

Diese Schmähungen durften nicht ungesühnt bleiben. Engels ruft die Hegelianer zum Kampf, um des großen Meisters Grab vor Beschimpfungen zu schützen. Der Kampf darf nicht gescheut werden. In ihm scheiden sich die Gemüter. »Was echt ist, bleibt im Feuer bewährt, was unecht ist, vermissen wir gern in unseren Reihen.«<sup>191</sup>

In diesem Kampfe steht Engels in der ersten Reihe, was seine gegen Schelling gerichtete Broschüre »Schelling und die Offenbarung«<sup>192</sup> bezeugt. Auch diese umfang- und inhaltsreichste Schrift gegen Schelling ist vorwiegend politisch motiviert. Er galt, die Offenbarungsphilosophie Schellings als Apologie der christlichen Religion, des persönlichen Gottes und der heiligen Dreieinigkeit zu denunzieren, die Religion aber selber als das unvernünftige Bewusstsein, als Stütze der Unfreiheit nachzuweisen. Demgegenüber war die Hegelsche Philosophie als spekulative Begründung des Pantheismus, ja als Atheismus und theoretische Begründung der praktischen Freiheit zu verteidigen.

Diese politische Motivierung, die bereits charakterisierte Trennung Hegels in einen esoterischen und exoterischen Denker und der Hegel-Rezeption, derzufolge die Vernunft niemals unabhängig oder außerhalb der empirischen Wirklichkeit existiert, verhinderten allerdings, dass Engels die rationalen Momente in der Schellingschen Kritik an Hegel wahrzunehmen vermochte.

190 Ebenda. S. 177.

191 Ebenda. S. 179.

192 Friedrich Engels: Schelling und die Offenbarung. In: MEGA. Bd. II. S. 181-227.



Schelling hatte nämlich nicht zu Unrecht Hegel gegenüber behauptet, dass die Existenz niemals aus der Vernunft abgeleitet werden könne. Die Vernunft habe nur die Möglichkeit, die Potenz, das quid zum Gegenstande, niemals aber die Existenz, den Aktus, das quod. Das »Daß« der Dinge ist nur aus der Erfahrung bzw. aus der Offenbarung herzuleiten, die beide außerhalb der Vernunft liegen. Da Schelling den Empirismus auf metaphysische und religiöse Objekte wie Urgrund, Erbsünde usw. anwendet, muss dieser notwendig in Irrationalismus und Mystizismus umschlagen, den Engels zu Recht bekämpft. Trotzdem hatte Schelling in seiner reaktionären Kritik an Hegel dessen idealistische Grundschwäche aufgespürt.

Engels, noch ganz auf den philosophischen Positionen des Junghegelianismus stehend, verteidigt den ganzen Philosophen Hegel, also auch seine »absolute Idee«, seine »absolute Vernunft«. Er ist allerdings bemüht, die Selbständigkeit des Denkprozesses und seine Rolle als Demiurg des Wirklichen zu relativieren. So schreibt er gegen Schelling: »Es ist weder Hegel noch sonst jemand eingefallen, die Existenz irgend eines Dinges ohne empirische Prämissen beweisen zu wollen; er beweist bloß die Notwendigkeit des Existierenden.«<sup>193</sup> Und: »Wenn Hegels Kategorien also nicht nur die Vorbilder, nach denen die Dinge dieser Welt, sondern auch die zeugenden Kräfte, durch die sie geschaffen worden sind, genannt werden, so heißt dies nichts andres, als daß sie den Gedankeninhalt der Welt und ihre notwendige Folge aus dem Dasein der Vernunft aussprechen. Schelling dagegen hält wirklich die Vernunft für etwas, das auch außerhalb des Weltorganismus existieren könne und stellt damit das wahre Reich derselben in die hohle, leere Abstraktion, in den »Aeon vor Erschaffung der Welt«, der aber glücklicherweise nie dagewesen ist, und in dem die Vernunft sich noch weit weniger herumgetrieben oder gar selig gefühlt hat.«<sup>194</sup>

Die Engels'sche Hegel-Rezeption wird weiter aus seiner Demonstration der Differenz zwischen dem Schellingschen und Hegelschen Gottesbegriff erhellt. Im Gegensatz zu Schelling, der Gott als absolute Person fasst, deren absoluter Wille absolut frei ist, der also willkürlich

193 Ebenda. S. 197.

194 Ebenda. S. 198.

handelt, ist für Hegel nur die Freiheit die wahre und göttliche, die die Notwendigkeit impliziert. Daraus aber folgt für Engels, dass Hegels Gott niemals als Person gefasst werden kann, weil »das notwendige Denken der logischen Konsequenz«, das Bewusstsein des Allgemeinen, die Anerkennung Gottes als einzelner Person ausschließt. Schelling, der Gott als Person retten will, muss daher zu einem »freien«, d. h. außerhalb der logischen Konsequenz liegenden Denken greifen, also dem Irrationalismus verfallen. Für die Hegelsche Dialektik dagegen, dieser gewaltigen, nie ruhenden Triebkraft des Gedankens, ist Gottes Bewusstsein nichts anderes als »das Bewußtsein der Menschheit im reinen Denken, das Bewußtsein des Allgemeinen«. <sup>195</sup> Gottes und des Menschen Wesen fallen aber damit für Engels, wie schon früher erwähnt, zusammen.

Hier ist genau der Punkt, wo Engels mit Feuerbachs These, dass das Geheimnis der Theologie in der Anthropologie wurzelt, unmittelbar übereinstimmt. So begeistert er die Religionskritik Feuerbachs begrüßt, ihre befreiende Wirkung würdigt, der materialistischen Wendung Feuerbachs steht er noch skeptisch gegenüber. Er findet es eigentümlich, dass Hegel, der eine neue Ära des Bewusstseins erschloss, indem er die alte vollendete, nicht nur von Schelling, sondern auch von Feuerbach angegriffen wird. Wie verschieden die Prämissen und wie entgegengesetzt die Konsequenzen auch immer sein mögen, in der These, dass die Existenz nicht aus der Vernunft abgeleitet werden könne, stimmen Feuerbachsche und Schellingsche Hegel-Kritiken tatsächlich überein. Engels, dem die Bedeutung der materialistischen Wendung Feuerbachs noch nicht bewusst geworden und für den das »Wesen des Christentums« nur eine »notwendige Ergänzung zu der durch Hegel begründeten spekulativen Religionslehre« ist, gibt Feuerbach, der Hegel vorgeworfen hatte, dass er noch im Alten stecke, zu bedenken, »daß das Bewußtsein über das Alte gerade schon das Neue ist, daß ein Altes eben dadurch der Geschichte anheimfällt, daß es vollkommen zum Bewußtsein gebracht wird. So ist Hegel allerdings das Neue als Altes, das Alte als Neues« <sup>196</sup>.

195 Ebenda. S. 223.

196 Friedrich Engels: Schelling und die Offenbarung. In: MEGA. Bd. II. S. 225.

Für Engels, der nicht unbegründet in der Hegel-Kritik Feuerbachs keine positive Aufhebung der Dialektik sah, war Hegel der Mann, der alle Entfremdungen, einschließlich der der Natur, erkannt und damit aufgehoben hat. »Die Welt, die uns so fremd war, die Natur, deren verborgene Mächte uns wie Gespenster schreckten, wie verwandt, wie heimisch sind sie uns nun!«<sup>197</sup> Der Himmel ist zur Erde hernieder gekommen, der Mensch, das liebste Kind der Natur, ist nach langer Entfremdung zur Mutter zurückgekehrt, als der Tag des Selbstbewusstseins mit der Hegelschen Philosophie anbrach. Das Selbstbewusstsein ist nunmehr der neue Gral, um dessen Thron sich die Völker jauchzend versammeln, um in den letzten heiligen Krieg zu ziehen, dem das »tausendjährige Reich der Freiheit« folgen wird. »Und dieser Glaube an die Allmacht der Idee, an den Sieg der ewigen Wahrheit, diese feste Zuversicht, daß sie nimmermehr wanken und weichen kann und wenn die ganze Welt sich gegen sie empörte, das ist die wahre Religion eines jeden echten Philosophen, das ist die Basis der wahren positiven Philosophie, der Philosophie der Weltgeschichte.«<sup>198</sup>

Brachte Engels in dieser Broschüre ernsthaft seine Argumente gegen Schelling vor und seine Begeisterung für Hegel zum Ausdruck, so ist sein drittes Pamphlet »Schelling, der Philosoph in Christo, oder die Verklärung der Weltweisheit zur Gottesweisheit – Für gläubige Christen, denen der philosophische Sprachgebrauch unbekannt ist«<sup>199</sup> schon eine Satire. Nach dem Vorbild der Bauerschen »Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen« nimmt Engels die Geisteshaltung eines Pietisten an, der Schelling ob seiner Rettung des Glaubens vor den Fängen der Vernunft mit Lobpreisungen überschüttet. In derselben Manier ist sein »christliches Heldengedicht« verfasst, das die »schreckliche, jedoch wahrhafte und erkleckliche Historia von dem weiland Licentiaten Bruno Bauer; wie selbiger vom Teufel verführt, vom reinen Glauben abgefallen, Oberteufel geworden und endlich kräftiglich entsetzt ist« zum Gegenstand die »frech bedräute,

197 Ebenda. S. 226.

198 Ebenda. S. 227.

199 Vgl. Friedrich Engels: Schelling, der Philosoph in Christo, oder die Verklärung der Weltweisheit zur Gottesweisheit. In: MEGA. Bd. II. S. 229-249.

jedoch wunderbar befreite Bibel. Oder: Der Triumph des Glaubens« zum Titel hat.<sup>200</sup> Obwohl Engels in diesem satirischen Gedicht bereits Differenzen innerhalb der Freien aufspürt, die Haltung einzelner Junghegelianer einer freundschaftlich-ironischen Kritik unterwirft und eigentlich nur die Brüder Bauer, Marx und sich selbst zum linken Flügel rechnet, erscheint doch die ganze Gesellschaft der Freien noch als eine einheitliche Phalanx. Die sich andeutenden Differenzen zwischen Marx und den Freien, die im Herbst 1842 zum offenen Bruch führten, kümmerten Engels, der sein Gedicht im Sommer dieses Jahres verfasste, natürlich noch nicht. Offensichtlich war dem einundzwanzigjährigen Freiwilligen Friedrich Engels das Bohème-Milieu der Freien nicht unangenehm; das Verlachen alles Philisterhaften war jedenfalls so recht nach seinem Geschmack.

Engels zählte sich selbst zu den Freien; er wurde auch von Marx dazu gerechnet, was allerdings zur Folge hatte, dass ihr erstes Zusammentreffen in Köln, das im November 1842, kurz vor Engels Übersiedlung nach England stattfand, in einer sehr kühlen Atmosphäre verlief.

Immerhin, Engels blieb weiter Mitarbeiter der »Rheinischen Zeitung«, in der er bereits eine Reihe publizistischer Artikel veröffentlicht hatte,<sup>201</sup> die von seiner demokratischen Haltung, von seiner kritischen Stellung gegen die preußischen Verhältnisse und gegen die Halbheiten

200 Vgl. Friedrich Engels: Die frech bedräute, jedoch wunderbar befreite Bibel. Oder: Der Triumph des Glaubens. Das ist: Schreckliche, jedoch wahrhafte und erkleckliche Historia von dem weiland Licentiaten Bruno Bauer; wie selbiger vom Teufel verführt, vom reinen Glauben abgefallen, Oberteufel geworden und endlich kräftiglich entsetzt ist. Christliches Heldengedicht in vier Gesängen. In: MEGA. Bd. II. S. 253-261.

201 Die »Rheinische Zeitung« brachte folgende Artikel von Engels zum Abdruck: Nord und Süddeutscher Liberalismus (MEGA. Bd. II. S. 287-289); Tagebuch eines Hospitanten I und II (MEGA. Bd. II. S. 290-292 und S. 296-298); Rheinische Feste (MEGA. Bd. II. S. 293-295); Glossen und Randzeichnungen zu Texten aus unserer Zeit (MEGA. Bd. II. S. 299-302); Polemik gegen Leo (MEGA. Bd. II. S. 303-305); Die Freisinnigkeit der »Spencerschen Zeitung« (MEGA. Bd. II. S. 303-305); Das Aufhören der »Kriminalistischen Zeitung« (MEGA. Bd. II. S. 306/307); Zur Kritik der Preußischen Preßgesetzte (MEGA. Bd. II. S. 310-317); Allerlei aus Berlin (MEGA. Bd. II. S. 318);

des deutschen Liberalismus und natürlich von einer begeisterten Hegel-Rezeption im junghegelianischen Sinne zeugen. In diesem Geist ist auch seine Rezension »Alexander Jung, Vorlesungen über die moderne Literatur der Deutschen«<sup>202</sup> und sein Aufsatz »Friedrich Wilhelm IV., König von Preußen«<sup>203</sup> gehalten.

Dass Engels bereits im Kreise der Freien mit kommunistischen Ideen konfrontiert wurde, ist mehr als wahrscheinlich, auch wenn sich in seinen Schriften kaum Anklänge davon finden lassen. Marx, der in der »Rheinischen Zeitung« seine Stellung zum Kommunismus klar umrissen hatte, war ja gegen ein seichtes Rezeptieren kommunistischer Ideen, wie es die Freien praktizierten, aufgetreten. Dass der Kommunismus ein höchst aktuelles Problem darstellte, konnte dem aufgeschlossenen Engels natürlich nicht entgangen sein. So werden auch, besonders nach seiner Bekanntschaft mit Moses Heß,<sup>204</sup> der bereits französische kommunistische Ideen mit der deutschen Philosophie zu verknüpfen versucht hatte, die Ideen des Kommunismus immer mehr zum Gegenstand seines Nachdenkens. Den Übergang auf die Positionen des Kommunismus vollzog Engels jedoch erst in England.

#### 4. Ideale Prinzipien oder materielle Interessen?

In seiner Skizze »Zur Geschichte des Bundes der Kommunisten« erinnert sich Friedrich Engels daran, dass er in Manchester mit der Nase darauf gestoßen wurde, »daß die ökonomischen Tatsachen, die in der bisherigen Geschichtsschreibung gar keine oder nur eine verachtete Rolle spielen, wenigstens in der modernen Welt eine entscheidende geschichtliche Macht sind; daß sie die Grundlage bilden für die Ent-

F. W. Andreaä und der und der »Hohe Adel Teutschlands« (MEGA. Bd. II. S. 319).

202 Vgl. Friedrich Engels: Alexander Jung, Vorlesungen über die moderne Literatur der Deutschen. In: MEGA. Bd. II. S. 323-335.

203 Vgl. Friedrich Engels: Friedrich Wilhelm IV., König von Preußen. In: MEGA. Bd. II. S. 339-346.

204 Vgl. Moses Heß: Brief an Berthold Auerbach vom 19. Juni 1843. In: Moses Heß: Briefwechsel, hrsg. v. E. Silberner, Gravenhage 1959. S. 103.

stehung der heutigen Klassengegensätze; daß diese Klassengegensätze, wo sie vermöge der großen Industrie sich voll entwickelt haben, also namentlich in England, wieder die Grundlage der politischen Parteibildung, der Parteikämpfe und damit der gesamten politischen Geschichte sind.«<sup>205</sup>

Obwohl Engels in England relativ rasch Resultate gewann, ging dem doch ein mühevolleres geistiges Ringen voraus.

Als Engels im Spätherbst 1842 nach England kam, sah er natürlich sofort die Unterschiede, die zwischen Deutschland und England bestanden. Hatte Engels in seiner rheinischen Heimat die moderne Industrie in der Keimform erblickt, war er in Bremen mit dem Welthandel in Berührung gekommen, so waren doch diese Eindrücke minimal gegenüber denen, die er in England empfing. Im ökonomisch fortgeschrittensten Land hatte die industrielle Revolution Resultate gezeitigt, die in ihrer Paradoxie den jungen Denker ungeheuer beeindruckten. Mächtige Produktionsapparate, ausgedehnte Fabrikanlagen, riesige Industriestädte mit einem zahlreichen Proletarierheer bestimmten hier das Profil des Landes, und der Welthandel, in dem England die Monopolstellung einnahm, drückte besonders den Hafenstädten seinen Stempel auf. Der im Verlauf der industriellen Revolution mächtig angewachsenen und stets zunehmenden Produktion von Reichtümern stand das Anwachsen des Proletariats, seiner Not und seines Elends gegenüber. Das Paradox, das die reichste Nation die bitterste Armut erleidet, sprang Engels in die Augen als er die englischen Städte, besonders Manchester und London, allseitig kennen lernte. Er nahm nicht nur die Fassade, den Glanz und die Sehenswürdigkeiten wahr, sondern besuchte die Proletarierviertel, sah all die sozialen Erscheinungen, die er wenig später in seinem berühmten Werk »Lage der arbeitenden Klasse in England«<sup>206</sup> beschreiben sollte. Not und Elend gab es natürlich auch in Deutschland. Hier entsprang es aber vornehmlich der

205 Friedrich Engels: Zur Geschichte des Bundes der Kommunisten. In: MEW. Bd. 21. S. 211.

206 Friedrich Engels: Lage der arbeitenden Klasse in England. In: MEGA. Bd. II. S. 361-361.

Auflösung der Feudalordnung, während es in England Produkt der kapitalistischen industriellen Produktion war.

Wie das ökonomische und soziale, so war auch die politische Atmosphäre in England eine ganz andere als in Deutschland. Die politische Umgestaltung Englands im Sinne der bürgerlichen Demokratie war längst vollzogen. Standen in Deutschland, in dem die bürgerliche Revolution erst vor der Tür stand, Fragen nach Inhalt, Form und Grenzen der politischen Umgestaltung im Mittelpunkt, beherrschte der Streit um Prinzipien und Ideen, an denen die kommende Umgestaltung gemessen werden sollte, die Gemüter, so war das alles für England kein Diskussionsgegenstand mehr. Im politischen Leben ging es hier um ganz andere Fragen. Die Korngesetze regten die Gemüter der Politiker weit mehr auf als die Phrasen über Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit. Die Debatten über diese Gesetze zeigten jedem aufmerksamen Beobachter, dass es hier um keinen Prinzipienstreit, sondern um die Vertretung handfester materieller Interessen ging. Die Interessen der Großgrundbesitzer vertraten die Torry's, die offen die Korngesetze forderten und verteidigten, weil sie ihnen hohe Preise für ihre landwirtschaftlichen Produkte garantierten. Die Whig's dagegen, die Partei der Fabrikanten und Kaufleute, waren gegen diese Gesetze, da sie ganz richtig fürchteten, dass die hohen Kornpreise die Ware Arbeitskraft verteuerten, dies sich aber auf die Preise der von ihr produzierten Waren überträgt, was sich im Handel natürlich ungünstig auswirken musste. Die Chartisten aber versuchten, die Interessen des Proletariats in diesen Debatten zu vertreten. Diese drei Parteien waren die einzigen, die in England Bedeutung besaßen: »die Aristokratie des Grundbesitzes, die Aristokratie des Geldes und die radikale Demokratie«.<sup>207</sup>

Diese bestimmende Rolle der materiellen Interessen im politischen Leben Englands erschien dem jungen Philosophen, der soeben noch die Allmacht der Idee, den Sieg der Vernunft und der Wahrheit begeistert verfochten hatte, sonderbar genug. Hatte doch eine philosophische Par-

207 Friedrich Engels: Stellung der politischen Partei. In: MEGA. Bd. II. S. 358.

tei, wie Engels in seinem »philosophischen Hochmut«<sup>208</sup> meinte, nicht die partiellen Interessen einer Klasse, sondern die universellen Prinzipien der Vernunft zu vertreten. So erscheint ihm das theoretische Niveau, auf dem hier in England politische Kämpfe ausgefochten werden, flach und zurückgeblieben. »Es ist eine Sache, die sich in Deutschland von selbst versteht, die aber dem verstockten Briten nicht beizubringen ist, daß die sogenannten materiellen Interessen niemals in der Geschichte als selbständige, leitende Zwecke auftreten können, sondern daß sie stets, unbewußt oder bewußt, einem Prinzip dienen, das die Fäden des historischen Fortschritts leitet.«<sup>209</sup>

Die empirisch konstatierbaren Fakten sprachen aber ständig davon, dass die Prinzipien von den Interessen, diese aber von der gegebenen gesellschaftlichen Stellung her bestimmt wurden. Weder die politische revolutionär-demokratische noch die philosophische Position, derzufolge die Vernunft ja keineswegs über der Wirklichkeit schwebte, ließen ein Ignorieren dieser Tatsachen zu. So entstand hier eine Spannung zwischen dem philosophischen Begriff und der Wirklichkeit, die in ihrer Struktur dem Widerspruch glich, der das geistige Wirken von Marx in der »Rheinischen Zeitung« charakterisierte.

Während bei Marx es die deutsche Wirklichkeit war, mit der der philosophische Begriff konfrontiert wurde, ist es bei Engels die englische. Neben charakterlichen Eigenarten ist es vornehmlich dieser Umstand, der erklärt, weshalb Engels' Übergang auf die Seite des Proletariats sich einfacher und rascher vollzieht, weshalb Engels oft »fertiger« erscheint als Marx.

Die Tätigkeit von Marx in der »Rheinischen Zeitung« und Engels' Aufenthalt in England gehören zu den markantesten Zeugnissen dafür, dass die Lösung der philosophischen Probleme jener Zeit notwendig die Berührung, das Studium und die Erkenntnis der sozialen Wirklichkeit einschließen musste. In Anschluss an Hegel hatten ja Marx

208 Vgl. Friedrich Engels: Zur Geschichte des Bundes der Kommunisten. In: MEW. Bd. 21. S. 206. Engels bekennt hier, dass er dem »bornierten Gleichheitskommunismus« noch ein gut Stück »bornierten philosophischen Hochmut« entgegenstellte.

209 Friedrich Engels: Die innern Krisen. In: MEGA. Bd. II. S. 351.



und Engels die Philosophie als Kind ihrer Zeit, als Moment der geschichtlichen Totalität gefasst. Die philosophischen Probleme waren daher Probleme der Epoche, deren Lösung nicht allein im Kopfe des Theoretikers, sondern in der gesellschaftlichen Praxis gefunden werden musste.

Hieraus wird deutlich, dass die bloß ideengeschichtliche Betrachtungsweise dem Herausbildungsprozess der marxistischen Philosophie nicht gerecht werden kann. Sie erfährt gerade hier ihre Mangelhaftigkeit auf doppelte Weise.

Neben der allgemeinen Mystifikation, die diese Methode dadurch bewerkstelligt, dass sie den Ideen Kräfte zur Selbstentwicklung zuschreibt, die sie nicht besitzen, muss die konsequente ideengeschichtliche Analyse des Entstehungsprozesses der marxistischen Philosophie notwendig zum Begriff Praxis kommen. Aus diesem Begriff folgt, dass die eigene Tätigkeit selber als Moment der geschichtlichen Totalität aufgefasst werden muss. Mit der Erkenntnis der Bedingungen, die die Entwicklung der Ideen determinieren, fällt die ideengeschichtliche Methode in einen Widerspruch, der sich nur auflösen lässt, wenn diese Methode als absolute preisgegeben wird. Die objektive Analyse des Entstehungsprozesses der marxistischen Philosophie ist die Widerlegung der ideengeschichtlichen Methode selbst.

Die vorangegangenen und nachfolgenden Analysen zeigen deutlich, dass ohne den ständigen Kontakt mit der sozialen Wirklichkeit die philosophischen Probleme der Zeit nicht zu lösen waren.

Engels erster Bericht aus England enthält bereits die durch die Berührung mit der Wirklichkeit gewonnenen Erkenntnis, dass die Industrie nicht nur ein Land bereichert, sondern auch »eine Klasse von Nichtbesitzenden, von absolut Armen« erzeugt, die auf Gedeih und Verderb der industriellen und kommerziellen Entwicklung ausgeliefert ist.

»Die geringste Stockung im Handel macht einen großen Teil dieser Klasse, eine große Handelskrise macht die ganze Klasse brotlos. Was bleibt diesen Leuten anders übrig als zu revoltieren, wenn solche Umstände eintreten?«<sup>210</sup> Die Revolution ist für England, der Meinung

Engels zufolge, unausbleiblich. Diese Revolution, schreibt Engels, wird keine politische sein, d.h. sie wird nicht von einem Prinzip her bestimmt, sondern sie wird eine soziale Revolution sein, die ihren Ausgang von den Interessen des Proletariats her nimmt. Nur in einer solchen Revolution kann das Proletariat seine nackte Existenz verteidigen und seine Interessen durchsetzen.

Das Proletariat ist mit der Industrie herangewachsen und es wächst ständig mit ihr. Durch seine Masse ist es zur mächtigsten Klasse in England geworden und »wehe den englischen Reichen«, wenn diese Klasse zum Bewusstsein ihrer Lage und ihrer Kraft kommt.<sup>211</sup>

Erste Formen dieses Bewusstseins waren in Gestalt des Chartismus und des englischen utopischen Sozialismus bereits historisch wirksam geworden.

Die Chartistenbewegung, die erste selbständige und organisierte Massenbewegung der Arbeiterklasse überhaupt, verfocht die Idee, durch das allgemeine Stimmrecht, das eine Wahlreform garantieren sollte, die politischen Verhältnisse zu verändern, um danach die sozialen im Interesse der Arbeiter regeln zu können. Engels bezeichnete die Position als eine »Revolution auf gesetzlichem Wege«, die »ein Widerspruch in sich selbst« sei, weil ja die Revolution gerade einen »gesetzlichen Zustand« aufzuheben gedenkt; sie ist daher eine »praktische Unmöglichkeit«, an deren Durchführung die Chartisten scheitern mussten.<sup>212</sup>

Ungeachtet der kritischen Vorbehalte stand Engels jedoch den Chartisten mit Sympathie gegenüber und war um enge Kontakte mit ihnen bemüht.

Dies gilt auch für den englischen Sozialismus, dessen Vorzüge Engels darin sieht, dass er in religiösen Fragen grundsätzlicher und in ökonomischen Fragen praktischer als der französische ist. Galt unter den französischen Sozialisten und Kommunisten noch weitgehend der Satz »le Christianisme c'est le Communisme«, so waren die Engländer fast durchweg Atheisten. War der französische Sozialismus vornehmlich eine Prinzipienfrage, so der englische ein ökonomisches Rechenex-

211 Ebenda.

212 Ebenda. S. 355.

empel. Im Gegensatz zu Deutschland aber, wo die kommunistische Bewegung von den Gebildeten, ja von den Gelehrten auszugehen schien, ging die englische sozialistische Bewegung, wie Engels feststellte, von der niederen Mittelklasse und dem Proletariat aus. »So zeigt England das merkwürdige Faktum, daß, je tiefer eine Klasse in der Gesellschaft steht, je »ungebildeter« sie im gewöhnlichen Sinne des Wortes ist, desto näher steht sie dem Fortschritt, desto mehr Zukunft hat sie.«<sup>213</sup> Dass gerade der englische Sozialismus für die Bildung der unteren Klassen ungeheuer viel geleistet hat, stellt Engels mit Bewunderung fest.

Bestand der Mangel des Chartismus darin, dass er nur politische Forderungen stellte, so war die Ignorierung der Politik der Mangel des englischen Sozialismus.

Die englischen Verhältnisse, mit denen Engels immer vertrauter wird, rücken Untersuchungen über die Lage der arbeitenden Klassen, Gedanken über die Veränderung dieser Lage durch die soziale Revolution, kommunistische Ideen in den Mittelpunkt seines Denkens. Eingehend studiert er das noch im Utopismus befangene, umfangreiche kommunistische Gedankengut, sichtlich beeindruckt von der Schärfe der Kritik des Eigentums durch die Utopisten, von ihrem sittlichen Ernst und ihrer Kühnheit, mit der sie die zukünftige Gesellschaftsordnung konstruierten.

Die kritische Auseinandersetzung mit dem utopischen Sozialismus vollzieht Engels allerdings nicht in der Weise, dass er den abstrakten Systemen der Utopisten ein neues abstraktes System gegenüberstellt. Engels Bestreben geht vielmehr dahin, an die bereits bestehenden positiven Formen des sozialistischen Bewusstseins anzuknüpfen, ihre Abstraktheit und Einseitigkeit zu überwinden und die Einheit der ökonomischen, politischen und philosophischen Aspekte der kommunistischen Umgestaltung zu akzentuieren. Dieses Bemühen wird besonders augenfällig in seinem Artikel »Fortschritte der Sozialreform auf dem Kontinent«<sup>214</sup>, in dem Engels die ersten Resultate seiner umfangreichen Kommunismus-Studien zusammenfasst.

213 Friedrich Engels: Briefe aus London I. In: MEGA. Bd. II. S. 365.

214 Friedrich Engels: Fortschritte der Sozialreform auf dem Kontinent. In: MEW. Bd. 1. S. 480-496.

Das entscheidende Resultat der historischen Entwicklung sieht Engels darin, dass die drei großen zivilisierten Länder Europas, England, Frankreich und Deutschland, unabhängig voneinander und auf verschiedenen Wegen zu dem Schluss gekommen sind, »daß eine durchgreifende Revolution der sozialen Verhältnisse auf der Grundlage des Gemeineigentums jetzt zu einer dringenden und unvermeidlichen Notwendigkeit geworden ist«<sup>215</sup>. Gerade die Verschiedenheit der Wege ist für Engels ein Beweis dafür, »daß der Kommunismus nicht bloß die Konsequenz aus der besonderen Lage der englischen oder einer beliebigen anderen Nation ist, sondern eine notwendige Folgerung, die aus den Voraussetzungen, wie sie in den allgemeinen Bedingungen der Zivilisation gegeben sind, unvermeidlich gezogen werden muß«<sup>216</sup>.

Die Engländer, so beschreibt Engels die verschiedenen Wege zum Kommunismus, sind zu ihm über die ökonomischen und sozialen Probleme ihres Landes gekommen. (Auf die englische Entwicklung des Kommunismus geht Engels nicht näher ein, da ja der Artikel die englischen Sozialisten und Kommunisten über den Kommunismus auf dem Kontinent unterrichten soll.)

Die Franzosen (von Babeuf über Saint-Simon, Fourier bis Cabet und Proudhon) haben den Kommunismus aus der Politik geschöpft. Die große französische Revolution war zwar der Ursprung der Demokratie in Europa, sie hat aber gleichzeitig die erste praktische Kritik dieser Demokratie durch die Verschwörung des Babeuf hervorgebracht. Die Realisierung der Gerechtigkeit, der Freiheit und Gleichheit erwies sich bald als eine fiktive. Echte Freiheit und Gleichheit, so erkannten die Franzosen, sind nur möglich, wenn die sozialen Differenzierungen, die das Privateigentum mit Notwendigkeit erzeugt, aufgehoben sind. Der Kritik der formalen, bürgerlichen Demokratie wie der These, dass echte Freiheit und Gleichheit Kommunismus heißt, schließt sich Engels vollinhaltlich an.

Die französischen kommunistischen Ideen haben starke Wirkung auf Weitling ausgeübt, der zum Begründer des deutschen Arbeiterkommunismus wurde. In Deutschland gibt es allerdings, so berich-

215 Ebenda. S. 480.

216 Ebenda.

tet Engels, noch eine andere Partei, die den Kommunismus vertritt, und die allerdings aus der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel, aus den Theorien von Strauß, Bauer, Feuerbach, Heß und Marx hervorgegangen ist. Engels zählt sich selber zu dieser Partei des philosophischen Kommunismus. Nach einer Skizzierung der Entwicklung der nachhegelschen Philosophie und der gemachten Voraussetzung, dass die Deutschen als philosophische Nation den Kommunismus nicht aufgeben können, sobald er sich auf gesunde philosophische Prinzipien gründet, bestimmt Engels die zu lösende Aufgabe dergestalt: »Unsere Partei muß nachweisen, daß entweder alle philosophischen Anstrengungen der deutschen Nation von Kant bis Hegel nutzlos gewesen sind – schlimmer als nutzlos – oder daß sie im Kommunismus enden müssen; daß die Deutschen entweder ihre großen Philosophen verwerfen müssen, deren Namen sie als den Ruhm ihrer Nation hochhalten, oder daß sie den Kommunismus annehmen müssen.«<sup>217</sup>

Diese Gedanken Engels bringen durchaus Besonderheiten zum Ausdruck, die den Weg der einzelnen Nationen zur theoretischen Fassung des kommunistischen Prinzips charakterisieren, wenn auch in ihnen die allen Strömungen zugrunde liegende sozial-ökonomische Basis noch ungenügend akzentuiert wird. Dabei geht es vor allem Engels gerade darum, die Gemeinsamkeiten des englischen, französischen und deutschen Kommunismus zu betonen, um durch die internationale Einheit die kommunistische Bewegung zu stärken. Eben deshalb versucht Engels nachzuweisen, dass die Meinungsverschiedenheiten, die bei dem unterschiedlichen Ursprung der kommunistischen Ideen unvermeidlich sind, »sehr geringfügig und durchaus mit den freundschaftlichsten Gefühlen der Sozialreformer eines jeden Landes für die des anderen Landes vereinbar sind. Sie müßten einander nur noch kennenlernen; wenn das erreicht ist, werden sie alle – dessen bin ich gewiß – ihren ausländischen Bruderkommunisten von Herzen Erfolg wünschen.«<sup>218</sup> Dieses Kennenlernen zu fördern, ist der Zweck des Engels'schen Artikels.

217 Ebenda. S. 495.

218 Ebenda. S. 481.

Wenn Engels den englischen Sozialisten die verschiedenen Strömungen der kommunistischen Idee in Frankreich und Deutschland vorstellt, so handelt es sich selbstverständlich nicht nur um unkritisches Referieren. Wie er dem Chartismus und dem englischen Sozialismus keineswegs kritiklos gegenüberstand, so ward auch der französische Sozialismus kritisch betrachtet, besonders Saint-Simon und Cabet; wohingegen Fourier und vor allem Proudhon eine begeisterte Würdigung erfahren. Der philosophische Kommunismus aber erschien Engels als die Form, die fähig ist, alle positiven Momente des bisherigen Kommunismus aufzunehmen.

Die Aufnahme dieser positiven, vor allem politischen und ökonomischen, also klassenmäßigen Momente, müsste den bisherigen Charakter des philosophischen Kommunismus grundlegend umgestalten und seine philosophische Einseitigkeit überwinden. Kannte doch bis dahin der philosophische Kommunismus weder feste Verbindungen zum Proletariat noch klare Bindungen an die organisierte politische Bewegung.

Das Ringen mit den verschiedenen Strömungen des Sozialismus und Kommunismus, eine notwendige Voraussetzung für das Entstehen des wissenschaftlichen Kommunismus, führt zu entscheidenden Erkenntnissen, die sich bereits in Engels »genialer Skizze« (Marx) »Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie« zeigen sollten.



## Kapitel II

### Der Lösungsprozess – Das Werden der marxistischen Philosophie

#### *1. Kein Dogma: Anleitung zum Handeln*

Das Ringen um die Bewältigung der philosophischen Probleme seiner Zeit führte Marx, wie aus der Analyse seiner »Doktordissertation«, seiner Artikel aus der »Rheinischen Zeitung« und der »Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie« deutlich wurde, zu einer dialektisch-materialistischen Konzeption, die nicht primär die Wirklichkeit an den Ideen, sondern die Ideen an der Wirklichkeit maß. Der Übergang zum Materialismus hatte die Erkenntnis gefördert, dass es für eine grundlegende Umgestaltung der Gesellschaft, an deren Notwendigkeit es für Marx überhaupt keinen Zweifel gab, nicht genügt, dass der Gedanke zur Wirklichkeit, d. h. zu seiner Verwirklichung drängt (eine These, worauf sich die Utopisten aller Schattierungen beschränkten), sondern dass die widersprüchliche Entwicklung der Wirklichkeit selber zum Gedanken drängen muss. Der Gedanke, die Idee erscheint deshalb nicht mehr als das Resultat der allgemeinen Entwicklung der Vernunft, sondern als ideeller Ausdruck materieller Verhältnisse.

Der Schlüssel zur Lösung der gesellschaftlichen Widersprüche kann daher nicht in der Abstraktion, im Kopf eines reinen Theoretikers gefunden werden. Dieser ist ja selber, wie jedes Individuum, ein Kind seiner Zeit. Der Schlüssel muss gesucht werden im realen Prozess der Veränderung der natürlichen und gesellschaftlichen Wirklichkeit durch den Menschen.



Es kann daher nicht mehr Aufgabe der Philosophie sein, neue absolute Systeme auszuhecken und diese der Wirklichkeit dogmatisch gegenüberzustellen. Vielmehr muss sie an die realen Prozesse, die wirklichen Kämpfe, die vorhandenen Formen des praktischen und theoretischen Bewusstseins anknüpfen, um Selbstverständigung der Zeit über ihre Kämpfe, Interessen und Wünsche zu erlangen. Eben deshalb programmierte Marx, dass die »Deutsch-französischen Jahrbücher«, die er gemeinsam mit Ruge im Herbst 1843 vorbereitete und Anfang 1844 in Paris herausgab, diese Selbstverständigung herbeizuführen, keineswegs aber eine dogmatische Fahne aufzupflanzen hätten. »Wir treten dann nicht der Welt doktrinär mit einem neuen Prinzip entgegen: hier ist die Wahrheit, hier kniee nieder! Wir entwickeln der Welt aus den Prinzipien der Welt neue Prinzipien. Wir sagen ihr nicht: laß ab von deinen Kämpfen, sie sind dummes Zeug; wir wollen dir die wahre Parole des Kampfes zuschreiben. Wir zeigen ihr nur, warum sie eigentlich kämpft, und das Bewußtsein ist eine Sache, die sie sich aneignen muß, wenn sie auch nicht will.«<sup>219</sup>

Wenn also das Volk politischen und ökonomischen Druck seitens der Eigentümer und Herrschenden ausgesetzt ist, so muss man diesen Druck noch drückender machen, indem man das Bewusstsein dieses Druckes hinzufügt. Das Volk muss seine Lage erkennen, vor sich selber erschrecken, um Courage zu bekommen. Der wirklich revolutionäre Theoretiker hat das Volk nicht mit Dogmen zu füttern; er hat sich in den dialektischen Prozess des Drängens der Wirklichkeit zum Begriff und des Begriffes zur Wirklichkeit einzuschalten, indem er diesen dialektischen, wechselwirkenden Prozess bewusst macht. Die Existenz einer leidenden Menschheit, die sich ihres Leidens und der Ursache ihres Leidens bewusst wird, die also zu denken beginnt, und die Existenz einer denkenden Menschheit, die unterdrückt und ausgebeutet wird, enthält in sich eine zunehmende Spannung, deren Lösung nur in einer totalen Umgestaltung ihrer Verhältnisse erfolgen kann.

Das Bewusstmachen der Lage des Volkes, das selbstverständlich Erkenntnis der realen gesellschaftlichen Verhältnisse zur Voraussetzung

219 Karl Marx: Brief an Arnold Ruge vom September 1843. In: MEGA. Bd. I. 1. S. 57f.

hat, ist mit der Kritik dieser Verhältnisse engstens verknüpft. Wenn es nicht Sache der Philosophie, sondern der Utopie ist, dogmatisch die Welt zu antizipieren, so ist die Kritik der alten Welt der einzige Weg, um die neue zu finden. »Ist die Konstruktion der Zukunft und das Fertigwerden für alle Zeiten nicht unsere Sache, so ist desto gewisser, was wir gegenwärtig zu vollbringen haben, ich meine die rücksichtslose Kritik alles Bestehenden, rücksichtslos sowohl in dem Sinne, daß die Kritik sich nicht vor ihren Resultaten fürchtet und ebensowenig vor dem Konflikt mit den vorhandenen Mächten.«<sup>220</sup>

Es ist von Interesse, diese Dialektik von Wirklichkeit und Idee, von objektivem Prozess und subjektiver Tätigkeit, die hier unmittelbar als Algebra der Revolution erscheint, mit den Konzeptionen zu vergleichen, die Ruge und Feuerbach in jenen Briefwechseln vertreten hatten, der dem Erscheinen der »Deutsch-französischen Jahrbücher« vorausging.

Ruge, dem das Verdienst zukommt, Hegelsche Philosophie und radikale Politik als einer der ersten verbunden zu haben, verblieb doch innerhalb des abstrakten, dogmatischen Gegensatzes von philosophischem Ideal und Wirklichkeit. Er bricht in Verzweiflung aus, als sich die trüben Hoffnungen auf Verwirklichung freiheitlicher Ideen, auf eine Liberalisierung Preußens durch den preußischen König zerschlagen. Die Erkenntnis der Ohnmacht der von der Wirklichkeit abgelösten Ideen gegenüber dem realen preußischen Philisterstaat erzeugt in Ruge eine wehmütige Hyperion-Stimmung. »Ihr Brief [...] ist eine gute Elegie, ein atemversetzender Grabgesang«, entgegnet Marx, »aber politisch ist er ganz und gar nicht.«<sup>221</sup>

Marx' Optimismus, den er den pessimistischen Stimmungen Ruges gegenüberstellt, beruht auf dem Wissen um die zunehmende Spannung der Widersprüche, die dem preußischen Staate, dieser »politischen Tierwelt«<sup>222</sup> immanent sind und die ihre Lösung nur in der Revolution finden können.

220 Ebenda. S. 573.

221 Karl Marx: Brief an Arnold Ruge vom Mai 1843. In: MEGA. Bd. I. 1. S. 561.

222 Ebenda. S. 562. »Die Philisterwelt ist die politische Tierwelt.«

Die optimistische Haltung einer deutschen Revolution gegenüber erklärt sich keineswegs aus einer zu positiven Einschätzung der deutschen Wirklichkeit. Die Kritik, die Marx an den deutschen Zuständen übte, konnte nicht beißender sein. Gerade das Scheitern der liberalen Versuche des Preußenkönigs habe gezeigt, so argumentierte Marx, dass der Philisterstaat auf seiner eigenen Grundlage nicht aufgehoben werden kann. Der preußische König wünschte zwar, dass die Herzen seiner Landeskinder zu klopfen, die Münder seiner Untertanen zu sprechen anfangen sollten. Es erwies sich aber, dass diese Herzen anders als das des Königs schlugen, dass die Untertanen den Mund nicht auftun konnten, ohne von der Aufhebung der alten Herrschaft zu reden. Die Philosophen hatten nun gar die Unverschämtheit, die Untertanen zu Menschen zu machen, ihnen ihr Selbstgefühl, ihre Freiheit zurückgeben zu wollen, die mit den Griechen aus der Welt und mit dem Christentum in den blauen Dunst des Himmels verschwunden war. Das war nun alles andere, nur nicht der Wunsch des Königs, der auch sehr rasch Maßnahmen dagegen ergriff.

So wurde der Welt offenbar, dass im despotischen Staate die Brutalität notwendig, die Humanität unmöglich ist. Das Bewusstwerden dieses Tatbestandes ist für Marx eine revolutionäre Potenz. Im Gegensatz zu Ruge, der an der verzweifelten Situation verzweifelte, sieht Marx in diesen Zuständen und im Bewusstwerden dieser Zustände revolutionären Zündstoff.

Auch Feuerbach sah nicht, dass die widerspruchsgeladene deutsche Wirklichkeit zum Gedanken der Umgestaltung drängt. »Wir kommen in Deutschland so bald auf keinen grünen Zweig«, schrieb er an Ruge. »Es ist Alles in Grund und Boden hinein verdorben.«<sup>223</sup> Hoffnungen setzt Feuerbach nur auf neue Menschen, die die Philosophie zu erzeugen hat. Die Reinigung der Köpfe scheint ihm dabei die Hauptsache zu sein, denn dem Kopf ergeben sich Hände und Füße mit Freuden. Wie weit Feuerbach von einer materialistischen Fassung des Praxis-Theorie-Verhältnisses entfernt ist, davon zeugen auch seine Sätze, denen zufolge das Neue im Kopfe entspringt, das Theoretische dasjenige ist, was

223 Ludwig Feuerbach: Brief an Arnold Ruge vom Juni 1843. In: MEGA. Bd. I. 1. S. 571.

in meinem Kopfe, das Praktische dagegen das, was in vielen Köpfen spukt. Sein Satz: »Was viele Köpfe eint, macht Masse, macht sich breit und damit Platz in der Welt.«<sup>224</sup>, vermag zwar Analogien zu Marx' These: »Die Theorie wird zur materiellen Gewalt, wenn sie die Massen ergreift«, zu erwecken<sup>225</sup>, allein ihm fehlt die Voraussetzung: Die Waffe der Kritik kann die Kritik der Waffen nicht ersetzen.

Marx, mit der bloßen Bewusstseinsveränderung längst nicht mehr zufrieden, hat erkannt, dass die elenden deutschen Verhältnisse, die durch materielle Gewalt gestützt werden, auch nur durch materielle Gewalt gestürzt werden können. Die Artikel von Marx in den »Deutsch-französischen Jahrbüchern« dokumentieren gerade sein Bestreben, die Kräfte in der Wirklichkeit zu finden, die praktische Gewalt aufzubieten imstande sind, um den Übergang zur »Menschenwelt der Demokratie«<sup>226</sup> vollziehen zu können.

Marx, der hier die ersten Resultate seiner Hegel-Kritik expliziert, schließt in die »Menschenwelt der Demokratie« das sozialistische Prinzip, die Aufhebung des Privateigentums, bereits ein. Allerdings identifiziert er hier noch nicht die Aufhebung des Privateigentums mit dem Kommunismus, der ihm als »dogmatische Abstraktion«, als »einseitige Verwirklichung des sozialistischen Prinzips« erscheint.<sup>227</sup> Dieses sozialistische Prinzip selber ist ihm aber nur die eine Seite, die »die Realität des wahren menschlichen Wesens« betrifft, die theoretische Seite dagegen ungenügend beachtet.<sup>228</sup>

## *2. Die politische und die menschliche Emanzipation*

In der »Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie« hatte Marx den verachteten, verächtlichen, entmenschten Menschen als Prinzip der feu-

224 Ebenda.

225 Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In: MEGA. Bd. I. 1. S. 614.

226 Karl Marx: Brief an Arnold Ruge vom Mai 1843. In: MEGA. Bd. I. 1. S. 564.

227 Karl Marx: Brief an Arnold Ruge vom September 1843. In: MEGA. Bd. I. 1. S. 573.

228 Ebenda.

dalen Monarchie, des »christlichen Staates« nachgewiesen. Der in den Bourgeois und den Citoyen zerrissene Mensch aber war als das Prinzip der bürgerlichen Demokratie, des »politischen Staates« entdeckt worden. Marx' erster Artikel für die »Deutsch-französischen Jahrbücher«, noch in Kreuznach geschrieben und unmittelbar in die Diskussion über die Judenemanzipation eingreifend, stellte erstmals die Frage nach der Möglichkeit der Überwindung beider Prinzipien, d. h. die Frage nach der Emanzipation des Menschen vom monarchischen Prinzip wie vom Prinzip der Zerrissenheit, das durch die auf Privateigentum basierende, bürgerliche Gesellschaft bedingt war.

Das partielle Problem der Judenemanzipation, dessen Lösung eine Aufgabe der bürgerlich-demokratischen Umgestaltung ist, war für Marx der Anlass, um das universelle der Menschenemanzipation zu lösen.

Die Judenfrage war in den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts vornehmlich eine politische und religiöse Angelegenheit, weniger ein Problem im Sinne der imperialistischen Rassentheorien des 20. Jahrhunderts. Es bedarf nur der Erinnerung an Heinrich Heine, der den Übertritt vom Juden- zum Christentum als Eintrittskarte in die Gesellschaft betrachtete, oder an Marxens Vater, der ja ebenfalls seiner gesellschaftlichen Stellung wegen zum Christentum überwechselte, um sich eine erste Vorstellung vom Judenproblem vor 1848 bilden zu können. Die Rechtlosigkeit der Juden in Deutschland erhellt folgende kleine, von Ruge erzählte Geschichte unmittelbarer als eine juristische Analyse der geltenden Gesetze: »Für Juden und Hunde verboten!«, war der Zugang zum Großen Garten in Dresden. Nun war aber die Frau eines sächsischen Generals eine große Liebhaberin kleiner Hunde. Diese wollte sie auf ihren Spaziergängen durchaus nicht missen. Sie setzte also bei ihrem Mann und dieser am Hofe durch, dass ihre Hunde die Genehmigung erhielten, besagten Park betreten zu dürfen. Nun aber forderten die Juden eine ebensolche Erlaubnis, d. h. den Hunden gleichgestellt zu werden. [...]

Wie in der Monarchie überhaupt Politik und Religion »unter einer Decke spielen« (Hegel),<sup>229</sup> so war auch die politische Rechtlosigkeit der Juden engstens mit ihrer religiösen verknüpft. Die preußische wie die anderen deutschen Monarchien verstanden sich als »christlicher Staat«, keineswegs als »jüdischer«. Die christliche Religion war Staatsreligion, die jüdische eine bestenfalls geduldete, immer aber zweitrangige oder gar unterdrückte. Daher forderten die Juden Freiheit und Gleichheit für ihre Religion. Bruno Bauer hatte bereits diese Forderung einer kritischen Analyse unterzogen und nachgewiesen, dass die religiöse Emanzipation der Juden solange nicht möglich ist, wie sich der Staat nicht vom Christentum emanzipiert. Bauer zufolge kann der Staat sich aber nur vom Christentum befreien, wenn er die Religion aufhebt. So kann sich auch der Jude nur durch die Aufhebung der Religion als Jude befreien. In der Aufhebung der Religion fällt also, nach Bauer, die Emanzipation des Staates wie der Juden zusammen, so dass hiermit die Emanzipation des Menschen überhaupt vollzogen wird.<sup>230</sup>

Von seiner gewonnenen, wesentlich schon historisch-materialistischen Position aus tritt Marx erstmals öffentlich der Position seines Freundes entgegen. Die Religion erscheint Marx schon nicht mehr als bloßes entfremdetes Selbstbewusstsein, das mit Erweckung des menschlichen Selbstbewusstseins sich in Nichts auflöst; sie ist vielmehr Reflexion einer verkehrten Welt. Die Veränderung dieser ist Voraussetzung für die Aufhebung der Religion. Die Bauersche Forderung, die Religion aufzuheben, ohne auf die Revolutionierung ihrer Basis hin zu wirken, bleibt dem Utopischen verhaftet. Der reale Gehalt dieser Forderung reduziert sich bestenfalls auf die Trennung von Kirche und Staat. Nun ist zwar diese Trennung, die ja mit der Religionsfreiheit identisch ist, eine wesentliche Aufgabe der politischen Revolution, wie Marx hier die bürgerlich-demokratische Umgestaltung bezeichnet,

229 Georg Friedrich Wilhelm Hegel: Brief an Schelling vom 16. April 1795. In: Karl Rosenkranz: Hegels Leben, Berlin 1844. S. 70.

230 Vgl. Bruno Bauer: Die Judenfrage, Braunschweig 1843. Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden. In: Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz. Hrsg. v. Georg Herwegh. Zürich 1843.

aber identisch mit der menschlichen Emanzipation, die die Befreiung des Menschen von der Religion einschließt, ist sie durchaus nicht.

Marx' Einwand gegen Bauer ist vorwiegend historisch fundiert. Eine schon oberflächliche Analyse der Verhältnisse in den Vereinigten Staaten von Amerika, in denen bekanntlich die politische Emanzipation, also auch die Emanzipation des Staates von der Religion, am weitesten fortgeschritten war, führte bereits zu dem Resultat, dass hier weder die Religion noch ihr wesentliches Fundament, das Privateigentum aufgehoben worden ist. Die amerikanischen Verhältnisse beweisen für Marx schlagend, dass die politische Revolution nicht die Befreiung der Menschen von der Religion bewirkt, sondern nur den Staat von einer bestimmten Religion emanzipiert, also die Staatsreligion aufhebt. Wie sie nicht das Privateigentum aufhebt, sondern diesem erst freien Spielraum schafft, so befreit die politische Emanzipation nicht die Menschen von der Religion, sondern gibt ihnen Religionsfreiheit, schafft also Spielraum für die verschiedensten religiösen Strömungen und Sekten.

Die Emanzipation des Staates von der Religion, die Ersetzung des »christlichen« Staates durch den vollendeten »politischen« Staat emanzipiert wohl den Juden als Juden, nicht aber die Christen, Juden, Mohammedaner usw. als Menschen. Dieses Resultat setzt Marx der Bauerschen Position direkt entgegen: »Weil ihr (Juden; H.S.) politisch emanzipiert werden könnt, ohne euch vollständig und widerspruchslos vom Judentum loszusagen, darum ist die politische Emanzipation selbst nicht die menschliche Emanzipation.«<sup>231</sup>

Die politische Emanzipation ist die Auflösung der Feudalität, die Überwindung des feudalen »christlichen Staats«, der Monarchie. Die politische Emanzipation verkündet die Gleichheit der Staatsbürger, die Autonomie der Persönlichkeit. Die politische Emanzipation garantiert Freiheit des Eigentums und Freiheit des Glaubens. Die Existenz von Eigentum und Religion wird also von ihr unkritisch voraus- und in Freiheit gesetzt. Die von der politischen Emanzipation (konkret: von den amerikanischen Unabhängigkeitskriegen und der großen französischen Revolution) verkündeten Bürger- und Menschenrechte greifen

231 Karl Marx: Zur Judenfrage. In: MEGA. Bd. I. 1. S. 591.

in keinem Punkte die Zerrissenheit des Menschen in den Citoyen und den Bourgeois, die Gegensätze innerhalb der bourgeoisen Welt an. Der weltliche Grund der Zerrissenheit des menschlichen Selbstbewusstseins, die das religiöse, falsche Bewusstsein ständig zeugt, wird nicht angetastet. »Keines der sogenannten Menschenrechte geht also über den egoistischen Menschen hinaus, über den Menschen, wie er Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, nämlich auf sich, auf sein Privatinteresse und seine Privatwillkür zurückgezogenes und vom Gemeinwesen abgesondertes Individuum ist. Weit entfernt, daß der Mensch in ihnen als Gattungswesen aufgefaßt wurde, erscheint vielmehr das Gattungsleben selbst, die Gesellschaft, als ein den Individuen äußerlicher Rahmen, als Beschränkung ihrer ursprünglichen Selbständigkeit. Das einzige Band, das sie zusammenhält, ist die Natur-Notwendigkeit, das Bedürfnis und das Privatinteresse, die Konservation ihres Eigentums und ihrer egoistischen Person.«<sup>232</sup>

Die Überwindung des feudalen Ständeprinzips durch die politische Emanzipation stellt innerhalb der staatlichen Sphäre volle Gleichheit der Staatsbürger her. Dies ist »allerdings ein großer Fortschritt«. Die politische Emanzipation »ist zwar nicht die letzte Form der menschlichen Emanzipation überhaupt, aber sie ist die letzte Form der menschlichen Emanzipation innerhalb der bisherigen Weltordnung«.<sup>233</sup> Die bisherige Weltordnung aber ist die auf Privateigentum beruhende.

Die politische Revolution überwindet die im Feudalismus unüberbrückbar scheinende Differenz der Stände, in denen noch politische und soziale Stellung zusammenfielen. Sie lässt aber Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit auf den Lippen – die sich aus der Existenz des Privateigentums notwendig ergebenden himmelschreienden sozialen Differenzen unangetastet.

Die Folge ist, dass Individuum wie Gesellschaft in zwei entgegengesetzte Sphären zerrissen werden, dass die Gegensätze zwischen der staatsbürgerlichen Sphäre und der bürgerlichen Gesellschaft, zwischen dem abstrakten Citoyen und dem konkreten Egoisten, zwischen der formalen Demokratie und der realen Geldaristokratie, zwischen poli-

232 Ebenda. S. 595.

233 Ebenda. S. 585.



tischer Gleichheit und sozialer Ungleichheit zum Grundcharakteristikum der modernen Gesellschaft werden.

Wie das Reale letzthin das Formale bestimmt, so drücken schließlich auch der Bourgeois dem Citoyen, die soziale Ungleichheit der politischen Gleichheit, die reale Aristokratie der formalen Demokratie ihre Stempel auf. Die in den Bürger- und Menschenrechten ausgesprochene Anerkennung der Würde und Freiheit des Menschen reduziert sich daher wesentlich auf die Anerkennung des Menschen als Eigentümer, als Bourgeois. Der Wert des Menschen wird nicht gemessen an seinen menschlichen Qualitäten, sondern an seinem Eigentum, das ihm Macht verleiht über Menschen und Dinge. So ist im vollendeten politischen Staate, also in der bürgerlichen Demokratie nicht der Citoyen die Verkörperung des wahrhaften, universellen menschlichen Gattungswesens, sondern das egoistische, partielle Wesen des Bourgeois erscheint als der Inbegriff des Menschen.

Diese prinzipielle, noch heute aktuelle Kritik der Grenzen der politischen Emanzipation, die mit der kritischen Einstellung von Engels der bürgerlichen Demokratie gegenüber völlig übereinstimmt, ist bereits ein Überschreiten dieser Grenzen; sie muss also die Bestimmung der menschlichen Emanzipation, die ja die Mängel der politischen zu überwinden hat, einschließen.

Die menschliche Emanzipation nimmt die politische nicht zurück, wie auch der Citoyen, eine wesentliche Bestimmung des Menschseins, nicht zurückgenommen wird. Die Aufhebung der politischen Emanzipation erfolgt dergestalt, dass die nur politische Demokratie durch die soziale wesentlich ergänzt wird, wodurch auch erst die politische zu einer Wahrheit wird. Wird der Mensch als Gattungswesen Maßstab, an dem der Bourgeois gemessen wird, so erscheint dieser als entfremdetes Menschsein, das – wie die Religion als entfremdetes Selbstbewusstsein – zu überwinden ist. Diese Überwindung des Bourgeois hat allerdings zur Voraussetzung, dass seine Basis, die auf Privateigentum beruhende bürgerliche Gesellschaft, revolutioniert und umgestaltet wird.

Erst durch die Aufhebung des Privateigentums kann der wirkliche Mensch den Staatsbürger aus seiner Abstraktion in sich zurücknehmen, aufheben; erst dann kann er in seinem empirischen Leben, in

seiner individuellen Arbeit Gattungswesen werden, indem er seine eigenen Kräfte als gesellschaftliche Kräfte erkennt und organisiert. Erst »wenn der Mensch seine ›forces propres‹ als gesellschaftliche Kräfte erkannt und organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der politischen Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht«<sup>234</sup>.

Für die Lösung der Judenfrage folgt aus der Differenz zwischen politischer und menschlicher Emanzipation (zwischen bürgerlich-demokratischer und sozialistischer Umgestaltung), dass die Juden als Juden von der politischen Revolution wohl emanzipiert werden können, niemals aber als Menschen. Sollen die Juden als Menschen befreit werden, so muss die Menschheit vom weltlichen Judentum befreit werden. Es versteht sich von selbst, dass Marx das Judentum nicht als rassisches Phänomen fasst; auch nicht als theologisches Problem. Es kommt ihm, im Gegenteil, darauf an, »die theologische Fassung der Frage zu brechen«.<sup>235</sup> Nicht in der Religion (schon gar nicht in der Rasse) wird das Geheimnis des Juden, sondern im wirklichen Juden (nicht im Sabbat-Juden) wird das Geheimnis der Religion gesucht. Worin aber sieht Marx den weltlichen Grund des Judentums? Im »praktischen Bedürfnis«, im »Eigennutz«. »Welches ist der weltliche Kultus des Juden? Der Schacher. Welches ist sein weltlicher Gott? Das Geld. Nun wohl! Die Emanzipation vom Schacher und vom Geld, also vom praktischen, realen Judentum wäre die Selbstemanzipation unserer Zeit.«<sup>236</sup>

Das reale Judentum hat sein Fundament nicht im Pentateuch und nicht im Talmud; es wurde gezeugt in der bürgerlichen Gesellschaft, in der Welt des Eigentums, deren Prinzip das praktische Bedürfnis,

234 Karl Marx: Zur Judenfrage. In: MEGA. Bd. I. 1. S. 599.

235 Ebenda. S. 600. Vgl. ebenfalls S. 581: »Wir erklären daher die religiöse Befangenheit der freien Staatsbürger aus ihrer weltlichen Befangenheit. Wir behaupten nicht, daß sie ihre religiöse Beschränktheit aufheben müssen, um ihre weltlichen Schranken aufzuheben. Wir behaupten, daß sie ihre religiöse Beschränktheit aufheben, sobald sie ihre weltliche Schranke aufheben. Wir verwandeln nicht die weltlichen Fragen in theologische. Wir verwandeln die theologischen Fragen in weltliche.«

236 Ebenda. S. 601.

der Egoismus, also »jüdisch« ist. Das Prinzip tritt erst jetzt in reiner und mächtiger Gestalt hervor, nachdem die politische Emanzipation in den fortgeschrittenen Ländern das Eigentum in volle Freiheit gesetzt hat. Das reale Wesen des Juden hat sich also in der bürgerlichen Gesellschaft allgemein verwirklicht, die ganze Menschheit ist jüdisch geworden.

»Sobald es der Gesellschaft gelingt, das empirische Wesen des Judentums, den Schacher und seine Voraussetzungen aufzuheben, ist der Jude unmöglich geworden, weil sein Bewußtsein keinen Gegenstand mehr hat, weil die subjektive Basis, das praktische Bedürfnis vermenschlicht, weil der Konflikt der individuell-sinnlichen Existenz mit der Gattungsexistenz des Menschen aufgehoben ist.«<sup>237</sup>

Dergestalt löst Marx das Emanzipationsproblem, das ihm in seiner »Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie« entgegengetreten war. Die politische Revolution hebt zwar die Feudalität auf, lässt aber die Zerrissenheit des Menschen der bürgerlichen Gesellschaft bestehen. Erst die menschliche Emanzipation vermag durch die Aufhebung des Eigentums die politischen und religiösen Entfremdungen des Menschen zu überwinden. Erst durch sie kann der Mensch Gattungswesen werden. Gattungswesen aber ist für Marx keine leere anthropologische Kategorie, sondern der Inbegriff für die Lösung der Widersprüche, die bisher den Menschen zerrissen, seine Harmonie mit sich selbst, mit Gesellschaft und Natur unmöglich machten. Das Eigentum, so lassen sich etwa Marxens Gedanken zusammenfassen, erzeugt mit Notwendigkeit gegensätzliche Interessen unter den Individuen. Diese gegensätzlichen Interessen bestimmen das Verhältnis der Menschen untereinander. Das Verhältnis ist daher kein menschliches, sondern ein tierisches. Die Gier ist der beherrschende Affekt. Homo hominis lupus est. Diese Entfremdung der Menschen untereinander bewirkt auch die Entfremdung von den Dingen, von der Natur, die voll unter die entgegengesetzten Interessen subsumiert werden. Die entgegengesetzten Interessen erzeugen bellum omnium contra omnes. Dieser Krieg gerät aber mit dem allgemeinen Interesse der Selbsterhaltung der menschlichen Gattung in Konflikt. Das allgemeine Interesse, das allerdings sofort

mit partiellen identifiziert und damit in neue Widersprüche mit den individuellen verwickelt wird, erzeugt Mächte, die scheinbar über der menschlichen Gesellschaft stehen und diese beherrschen. Aus der Zerrissenheit heraus wird die Ordnung einer transzendenten Macht, Gott und dem Staat von Gottes Gnaden zugeschrieben. (Dass Marx von der Staatslehre Hobbes' und Spinozas betroffen wurde, wurde bereits angemerkt.) Wie Feuerbach das Geheimnis Gottes im Menschen gefunden hatte, so findet Marx auch im als gesellschaftliches Wesen verstandenen Menschen das Geheimnis des Staates. Staat und Religion stehen nicht außerhalb des Menschen. Beide Phänomene sind Produkte seiner Tätigkeit; Produkte allerdings, die von ihren Produzenten losgelöst sind und dem Produzenten als fremde, ihn beherrschende Mächte gegenüberstehen. Die entfremdete Gestalt Gottes wie des Staates sind nunmehr erkannt. Mit dieser Erkenntnis aber verschwindet weder die Religion noch der Staat. Solange die Grundlage dieser entfremdeten Phänomene besteht, reproduziert sie ständig Staat und Religion als entfremdete Wesen.

Erst mit der Aufhebung des Privateigentums wird der Mensch aus seiner Vereinzelung befreit, erkennt er sich als gesellschaftliches Wesen, gewinnt er daher ein menschliches Verhältnis zum anderen Menschen. Indem er seine eigenen Kräfte als gesellschaftliche erkennt und organisiert, sieht er auch die gesellschaftlichen als seine eigenen. So kann er auch subjektiv die in Transzendenz geschleuderten menschlichen Kräfte in sich zurücknehmen. So gewinnt der Mensch ein menschliches Verhältnis zu sich selbst, zum nächsten Menschen, zur Gesellschaft und zur Natur. Anders ausgedrückt: er wird zum Gattungswesen.

### *3. Die Philosophie und das Proletariat*

Hatte der Marx'sche Artikel »Zur Judenfrage« die Erkenntnis der Differenz von politischer und menschlicher Emanzipation zum Inhalt, so ist der nächste, in den »Deutsch-französischen Jahrbüchern« erschienene Artikel der Frage nach den Kräften gewidmet, die imstande sind, die menschliche Emanzipation zu vollziehen. Die »Kritik der Hegelschen

Rechtsphilosophie, Einleitung« ist die Arbeit, in der Marx erstmals das Proletariat als die Kraft bestimmt, dessen notwendige Selbstbefreiung mit dem Vollzug der menschlichen Emanzipation zusammenfällt.

War Marx in seinen Kreuznacher Studien bereits zu der Erkenntnis vorgestoßen, dass der Stand der unmittelbaren Arbeit und der Besitzlosigkeit die Basis der bürgerlichen Gesellschaft ist, die revolutioniert werden muss, wenn diese Gesellschaft umgestaltet werden soll (Kritik des Hegelschen Staatsrechts), dass die menschliche Emanzipation nur durch die Aufhebung der bestehenden Eigentumsverhältnisse vollzogen werden kann (Zur Judenfrage), so spricht er in dem schon in Paris verfassten Aufsatz offen die welthistorische Mission des Proletariats aus.

Das schon in Kreuznach intensiv betriebene Studium der Geschichte, besonders das der großen französischen Revolution, die in Paris hinzukommende unmittelbare Auseinandersetzung mit dem französischen Kommunismus und mit den englischen Ökonomen, vor allem aber die unmittelbare Bekanntschaft mit dem Pariser Proletariat haben diese Erkenntnis entscheidend gefördert. Wie stark die Eindrücke waren, die Marx aus dieser Bekanntschaft mit den organisierten Arbeitern Paris' empfing, bezeugen seine folgenden Sätze aus den Pariser Manuskripten: »Wenn die kommunistischen Handwerker sich vereinen, so gilt ihnen zunächst die Lehre, Propaganda etc. als Zweck. Aber zugleich eigenen sie sich dadurch ein neues Bedürfnis, das Bedürfnis der Gesellschaft an, und was als Mittel erscheint, ist zum Zweck geworden. Diese praktische Bewegung kann man in ihren glänzenden Resultaten anschauen, wenn man sozialistische französische Ouvriers vereinigt sieht. Rauchen, Trinken, Essen etc. sind nicht mehr da als Mittel der Verbindung oder als verbindende Mittel. Die Gesellschaft, der Verein, die Unterhaltung, die wieder die Gesellschaft zum Zwecke hat, reichen ihnen hin, die Brüderlichkeit der Menschen ist keine Phrase, sondern Wahrheit bei ihnen und der Adel der Menschheit leuchtet uns aus den von der Arbeit verhärteten Gestalten entgegen.«<sup>238</sup>

238 Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte. In: MEGA. Bd. III. S. 135.

Die neue Etappe der geistigen Entwicklung von Marx, die in Paris beginnt und durch den *Gewinn*<sup>239</sup> einer proletarisch-kommunistischen Position charakterisiert ist, wird eingeleitet eben durch die »Einleitung« in die »Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie«.

Was dem aufmerksamen Leser dieses bedeutenden Artikels sofort auffällt, ist der Abstand, den der Autor von den speziell deutschen Problemen gewonnen hat. (Eine Beobachtung übrigens, die auch bei den ersten englischen Artikeln von Engels gemacht werden konnte.)

Die ganze nachhegelianische Kritik, an der Marx und Engels selber bedeutenden Anteil hatten, wird nunmehr in ihrer historischen Notwendigkeit und in ihrer historischen Begrenztheit gesehen. Ihr Hauptgegenstand war von Strauß bis Bauer und Feuerbach die Kritik der christlichen Religion. Die Religionskritik war erste Vorbedingung und notwendiger Ausgangspunkt jeder weiteren Kritik. Solange die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse durch das religiöse Bewusstsein im wahrsten Sinne des Wortes sanktioniert wurden, war an die Geburt einer neuen Welt nicht zu denken. Die philosophische Entwicklung in Deutschland, die infolge der französischen Revolution und des Erstarkens des deutschen Bürgertums dessen Selbstbewusstsein reflektierte und förderte, war seit Kants Kritik der Gottesbeweise bis hin zu Hegels starken pantheistischen Tendenzen ständig mit der das menschliche Selbstbewusstsein herabmindernden religiösen Orthodoxie in Konflikt geraten. Das Ringen mit der Religion hatte schließlich bei den Junghegelianern und besonders bei Feuerbach zu dem Resultat geführt, dass das religiöse Bewusstsein nichts anderes ist als entfremdetes menschliches Bewusstsein, dass Gott nicht den Menschen, der Mensch aber Gott geschaffen hat. Das Geheimnis Gottes, der Religion überhaupt, war im Menschen gefunden worden.

Hatte Bauer, noch im Hegelschen Denken befangen, den Menschen als Selbstbewusstsein gefasst, so war Feuerbachs Mensch Naturwesen, ein fleischliches, blutvolles, sinnliches Wesen. Feuerbach hatte die He-

239 Der oft gebrauchte Begriff des »Übergangs« auf die Position des proletarischen Kommunismus trifft nicht genau den Sachverhalt, da er zu wenig die Tatsache akzentuiert, dass Marx erst diese Position theoretisch bestimmen musste, ehe er auf sie übergehen konnte.

gelsche Spekulation zerschlagen, den Menschen mit Einschluss der Natur zum Gegenstand der Philosophie gemacht und den absoluten Geist auf das Denken der natürlichen menschlichen Individuen zurückgeführt.

Marx, mit den materialistischen Argumenten Feuerbachs gegen Hegels absoluten Idealismus durchaus einverstanden, bleibt jedoch bei der einseitig naturalistischen, abstrakten Bestimmung des Menschen nicht stehen. Ihm ist der Mensch kein abstraktes Naturwesen, das außerhalb der Menschenwelt, außerhalb der Geschichte, der bürgerlichen Gesellschaft und außerhalb des Staates hockt. »Der Mensch, das ist die Welt des Menschen, Staat, Sozietät. Dieser Staat, diese Sozietät produzieren die Religion, ein verkehrtes Weltbewußtsein, weil sie eine verkehrte Welt sind.«<sup>240</sup> Das religiöse Elend ist also Ausdruck des wirklichen Elends und Protest gegen dasselbe. »Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist.«<sup>241</sup> Die Kritik dieses Geistes enthält daher im Keim bereits die Kritik der »geistlosen Zustände«. Nachdem die Kritik die Wahrheit des jenseitigen Gottes auf die Wahrheit des diesseitigen Menschen zurückgeführt hat, bestimmt es Marx als die nächste Aufgabe der »im Dienste der Geschichte« stehenden Philosophie, die »geistlosen Zustände«, die »Selbstentfremdung in ihren unheiligen Gestalten«, also Staat und Sozietät zu entlarven.<sup>242</sup>

Die Periode, in der die Kritik der Religion das erste, wichtigste und selbständige Thema war, betrachtete Marx nunmehr als abgeschlossen. Die neue, von ihm eingeleitete Periode hat den Staat, das Recht, die Politik, die bürgerliche Gesellschaft zum Gegenstand der Kritik. Erst die theoretische und praktische Kritik dieser Phänomene kann die Voraussetzung für die Befreiung der Völker von der Religion, die Voraussetzung der menschlichen Emanzipation überhaupt schaffen. Es kommt also für die Philosophie nunmehr darauf an, die »Kritik des Himmels« in die »Kritik der Erde«, »die Kritik der Religion in

240 Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: MEGA. Bd. I. 1. S. 607.

241 Ebenda.

242 Ebenda. S. 608.

die Kritik des Rechts«, »die Kritik der Theologie in die Kritik der Politik«<sup>243</sup> zu verwandeln; eine Aufgabe, die Marx in der »Rheinischen Zeitung« zu lösen begann, an deren Realisierung er in der »Kritik des Hegelschen Staatsrechts« ständig gearbeitet hatte. Die Auflösung dieser grundlegenden Aufgabe ist das Anliegen der hier zu analysierenden »Einleitung« wie der unmittelbar darauf folgenden ökonomischen Studien.

Die Religionskritik ist also im Wesentlichen abgeschlossen. Staat, Recht und Politik werden zentraler Gegenstand der Kritik. Die deutschen staatlichen, rechtlichen und politischen Verhältnisse waren aber unter aller Kritik. Sie der Kritik zu unterwerfen, hätte bedeutet, in Anachronismus zu verfallen. Lag doch die deutsche Wirklichkeit von 1843 noch vor 1789. Deutschland hatte nicht die Revolution der modernen Völker geteilt, wohl aber ihre Restaurationen. »Wir wurden restauriert, erstens, weil andere Völker eine Revolution wagten, und zweitens, weil andere Völker eine Contrerevolution litten, das eine Mal, weil unsere Herren Furcht hatten, und das andere Mal, weil unsere Herren keine Furcht hatten. Wir, unsere Hirten an der Spitze, befanden uns immer nur einmal in der Gesellschaft der Freiheit, am Tage ihrer Beerdigung.«<sup>244</sup>

»Krieg den deutschen Zuständen!« – das ist also Marx' Lösung. Sie stehen zwar unter dem Niveau der Geschichte, sind aber Gegenstand der Kritik in der Weise, »wie der Verbrecher, der unter dem Niveau der Humanität steht, Gegenstand des Scharfrichters bleibt.«<sup>245</sup> Diese deutschen Zustände müssen also vernichtet werden. Im Handgemenge mit den elenden Verhältnissen und der noch elenderen Regierung kann nicht mehr aristokratisch gefragt werden, ob es sich um einen edlen, würdigen und interessanten Gegner handelt. Hier kommt es darauf an, ihn mit allen Mitteln zu treffen. Diesen revolutionären Kampf gegen die deutsche politische Wirklichkeit bestimmt Marx als Kampf gegen die Vergangenheit der modernen Völker, die allerdings diese Vergangenheit auch noch nicht restlos überwunden haben.

243 Ebenda.

244 Ebenda. S. 60f.

245 Ebenda. S. 609.



Steht die deutsche Wirklichkeit unter dem Niveau der Geschichte, so steht die deutsche Philosophie dagegen auf der Höhe der Zeit. In der Philosophie haben die Deutschen ihre Geschichte in phantastischer Gestalt fortgesetzt. »Wie die alten Völker ihre Vorgeschichte in der Imagination erlebten, in der Mythologie, so haben wir Deutsche unsere Nachgeschichte im Gedanken erlebt, in der Philosophie. Wir sind philosophische Zeitgenossen der Gegenwart, ohne ihre historischen Zeitgenossen zu sein. Die deutsche Philosophie ist die ideale Verlängerung der deutschen Geschichte.«<sup>246</sup> Die modernen Staatszustände, die bürgerliche Demokratie, die politische Freiheit und Gleichheit, die in Deutschland noch längst nicht existent waren, waren jedoch Gegenstand der Reflexion der deutschen Philosophen. Dem einsetzenden *praktischen* Zerfall der modernen Staatszustände, die den Widerspruch zwischen Bourgeois und Citoyen nicht harmonisch auszugleichen vermochten, entsprach daher in Deutschland der *kritisch-theoretische* Zerfall mit der philosophischen Spiegelung dieser Zustände. Marx knüpfte daher seine Kritik an die deutsche Philosophie, speziell an die Hegelsche Staats- und Rechtsphilosophie, weil diese die »einzige mit der offiziellen modernen Gegenwart al pari stehende deutsche Geschichte«<sup>247</sup> war.

Natürlich existierte diese Geschichte nur im Bewusstsein; es war eine Traumgeschichte. Die liberalen Realpolitiker, die »praktische Partei« in Deutschland, hatten daher ganz recht, als sie die Aufhebung, die Negation dieser Traumgeschichte forderten. Aus den phantastischen Träumen müsse endlich aufgewacht, der Wirklichkeit nüchtern ins Auge gesehen und an wirkliche Lebenskeime angeknüpft werden. Der Mangel der »praktischen Partei« lag allerdings darin, dass sie bei dieser Forderung stehen blieb und darüber vergaß, dass die »wirklichen Lebenskeime des deutschen Volkes bisher unter seinem Hirnschädel« gewuchert haben. Sie geriet in die zwiespältige Lage, das Anknüpfen an wirkliche Lebenskeime zu fordern, im selben Atemzuge aber die Abkehr von der Philosophie zu vollziehen. Sie brachte es daher weder zur Negation der Philosophie noch zur Umgestal-

246 Ebenda. S. 612.

247 Ebenda.

tung der deutschen Verhältnisse. Der philosophische Traum ist nur zu negieren, indem er realisiert wird. Die Realisierung aber ist die Umgestaltung der deutschen Wirklichkeit entsprechend der Erkenntnisse der Philosophie. Eben deshalb ruft Marx den liberalen Praktikern zu: »Ihr könnt die Philosophie nicht aufheben, ohne sie zu verwirklichen.«<sup>248</sup>

Der »theoretischen Partei«, der junghegelianischen Bewegung, haftet der umgekehrte Fehler an; sie glaubte, die Philosophie verwirklichen zu können, ohne sie aufzuheben. Im Gegensatz zur praktischen Partei, die sich von der Philosophie abwandte, sahen die »Theoretiker« in der als Kritik verstandenen Philosophie die einzige Waffe, mit der die deutsche Wirklichkeit bekämpft werden könne. Die Philosophie erschien ihnen als Selbsterkenntnis der Vernunft, als Resultat der Entwicklung des Selbstbewusstseins. Die Philosophie des Selbstbewusstseins, die alles und jedes der Kritik unterwarf, verhielt sich allerdings unkritisch zu ihren eigenen Voraussetzungen. Sie bedachte nicht, dass sie selber zu der Welt gehört, die sie der Kritik unterwirft, dass sie nichts anderes als die ideelle Ergänzung dieser Welt ist. Sie glaubte mit Hegel, dass die Geschichte im Dienste der von der Philosophie nunmehr erkannten Vernunft stehe, während Marx die Philosophie in den Dienst der Geschichte stellte. Endet bei den Philosophen des Selbstbewusstseins die Geschichte mit der Realisierung der Philosophie, so ist es bei Marx die Philosophie, die sich mit ihrer Realisierung aufhebt. Unter dem Vorbehalt, die theoretische Richtung einer weiteren detaillierten Kritik zu unterziehen, fasst Marx ihren Mangel dergestalt zusammen: »Sie glaubte die Philosophie verwirklichen zu können, ohne sie aufzuheben.«<sup>249</sup>

Den Standpunkt, von dem aus Marx sowohl die praktische als auch die theoretische Partei der Kritik unterwirft, hatte er ja bereits in seiner Doktordissertation gewonnen und in der »Rheinischen Zeitung« vertreten: Man kann die Philosophie nicht verwirklichen, ohne sie aufzuheben; man kann sie nicht aufheben, ohne sie zu verwirklichen.

248 Ebenda. S. 613.

249 Ebenda.

Das Verständnis dieser Marx'schen Position ist nicht zu erlangen, wenn nicht berücksichtigt wird, dass Marx die Philosophie nicht als ein außer der Welt, außer der Menschengeschichte stehendes Phänomen betrachtet, sondern als Moment der Totalität des Geschichtsprozesses. Solange die Philosophie als Erkenntnis der Weltvernunft, die in der Geschichte nur ihr Zu-sich-selbst-kommen realisiert, gefasst wurde, konnte zwar der Gedanke von ihrer Realisierung, nie aber der ihrer Aufhebung auftauchen. Der von Marx gewonnene neue materialistische Standpunkt aber stellt die Philosophie in den Dienst der Geschichte. Die Philosophie selber wird damit historisch relativiert. Die historische Relativität der philosophischen Systeme hatte Hegel als erster nachgewiesen, allerdings mit der Inkonsequenz, sein eigenes System außerhalb der historischen Relativität zu belassen. Marx führt den Hegelschen Gedanken der durchgängigen historischen Relativität philosophischer Systeme konsequent zum Ende. Die Lösung der aus den philosophischen Erkenntnissen entspringenden theoretischen und praktischen Aufgaben ist gleichbedeutend mit der Aufhebung des jeweiligen philosophischen Systems. Ist das Verhältnis von Philosophie und Wirklichkeit aber dergestalt durchschaut, so folgt notwendig der Schluss, dass es sich nicht mehr darum handeln kann, der Wirklichkeit ein abstraktes philosophisches System entgegenzustellen, sondern dass ihre eigentliche Aufgabe darin besteht, das Praxis-Theorie-Verhältnis zum Gegenstand ihrer Untersuchungen zu machen.

Die so gefasste philosophische Kritik verbleibt daher nicht mehr innerhalb bloßer Bewusstseinsveränderungen. Sie verläuft sich nicht mehr in sich selbst, sondern führt zu Aufgaben, für deren Lösung es nur ein Mittel gibt: Praxis. »Man sieht«, beschrieb Marx wenig später, »wie die Lösung der theoretischen Gegensätze selbst nur auf eine praktische Art, nur durch die praktische Energie des Menschen möglich ist und ihre Lösung daher keineswegs nur eine Aufgabe der Erkenntnis, sondern eine wirkliche Lebensaufgabe ist, welche die Philosophie nicht lösen konnte, eben weil sie dieselbe als nur theoretische Aufgabe faßte.«<sup>250</sup> Dass es zur Veränderung der bestehenden

250 Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte. In: MEGA. Bd. III. S. 121.

deutschen Zustände, die durch materielle Gewalt gestützt werden, der materiellen Gewalt bedarf, der wirklich praktischen Bewegung, daran gab es für Marx keinen Zweifel mehr.

Die Frage jedoch, die Marx im Innersten beschäftigte, lief darauf hinaus, ob sich in Deutschland Kräfte und Waffen finden, die nicht nur die politische Emanzipation zu vollziehen, sondern auch die »radikale Revolution«, die menschliche Emanzipation zu realisieren vermögen. »Kann Deutschland zu einer Praxis à la hauteur des principes gelangen, d. h. zu einer Revolution, die es nicht nur auf das Niveau der modernen Völker erhebt, sondern auf die menschliche Höhe, welche die nächste Zukunft dieser Völker sein wird?«<sup>251</sup>

Marx beantwortet diese Frage positiv. Die Voraussetzungen dafür sieht er in folgenden Momenten:

Theoretische Voraussetzung: »Die einzig praktisch mögliche Befreiung Deutschlands ist die Befreiung auf dem Standpunkt der Theorie, welche den Menschen für das höchste Wesen des Menschen erklärt. In Deutschland ist die Emanzipation von dem Mittelalter nur möglich als die Emanzipation zugleich von den teilweisen Überwindungen des Mittelalters. In Deutschland kann keine Art der Knechtschaft gebrochen werden, ohne jede Art der Knechtschaft zu brechen. Das gründliche Deutschland kann nicht revolutionieren, ohne von Grund aus zu revolutionieren. Die Emanzipation des Deutschen ist die Emanzipation des Menschen.«<sup>252</sup> Die Theorie aber, die den Menschen für das höchste Wesen erklärt, ist der reale Humanismus, ist die philosophische Kritik, die erkannt hat, dass sie die Kritik der Waffen nicht ersetzen kann. Allein »auch die Theorie wird zur materiellen Gewalt, wenn sie die Massen ergreift. Die Theorie ist fähig, die Massen zu ergreifen, sobald sie ad hominem demonstriert, und sie demonstriert ad hominem, sobald sie radikal wird. Radikal sein ist die Sache an der Wurzel fassen. Die Wurzel für den Menschen aber ist der Mensch selbst. Der evidente Beweis für den Radikalismus der deutschen Theorie, also für ihre praktische Energie, ist ihr Ausgang von

251 Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: MEGA. Bd. I. 1. S. 614.

252 Ebenda. S. 62f.

der entschiedenen positiven Aufhebung der Religion. Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist, Verhältnisse, die man nicht besser schildern kann als durch den Ausruf eines Franzosen bei einer projektierten Hundesteuer: Arme Hunde! Man will euch wie Menschen behandeln!«<sup>253</sup>

Praktische Voraussetzung: Wenn Marx die partielle, bloß politische Revolution als utopisch für Deutschland ansieht, weil er für deren Realisierung kaum Kräfte in Deutschland findet, worin aber sieht er die reale Möglichkeit der menschlichen Emanzipation? »Antwort: In der Bildung einer Klasse mit radikalen Ketten, einer Klasse der bürgerlichen Gesellschaft, welche keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft ist, eines Standes, welcher die Auflösung aller Stände ist, einer Sphäre, welche einen universellen Charakter durch ihre universellen Leiden besitzt und kein besonderes Recht in Anspruch nimmt, weil kein besonderes Unrecht, sondern das Unrecht schlechthin an ihr verübt wird, welche nicht mehr auf einen historischen, sondern nur noch auf den menschlichen Titel provozieren kann, welche in keinem einseitigen Gegensatz zu den Konsequenzen, sondern in einem allseitigen Gegensatz zu den Voraussetzungen des deutschen Staatswesens steht, einer Sphäre endlich, welche sich nicht emanzipieren kann, ohne sich von allen übrigen Sphären der Gesellschaft und damit alle übrigen Sphären der Gesellschaft zu emanzipieren, welche mit einem Wort der völlige Verlust des Menschen ist, also nur durch die völlige Wiedergewinnung des Menschen sich selbst gewinnen kann. Diese Auflösung der Gesellschaft als ein besonderer Stand ist das Proletariat.«<sup>254</sup> Und weiter: »Wenn das Proletariat die Auflösung der bisherigen Weltordnung verkündet, so spricht es nur das Geheimnis seines eigenen Daseins aus, denn es ist die faktische Auflösung dieser Weltordnung. Wenn das Proletariat die Negation des Privateigentums verlangt, so erhebt es nur zum Prinzip der

253 Ebenda. S. 61f.

254 Ebenda.

Gesellschaft, was die Gesellschaft zu seinem Prinzip erhoben hat, was in ihm als negatives Resultat der Gesellschaft schon ohne sein Zutun verkörpert ist.«<sup>255</sup>

Mit dieser ersten Bestimmung der welthistorischen Rolle des Proletariats hat sich das Verhältnis von Philosophie und Wirklichkeit, das Theorie-Praxis-Verhältnis bedeutend konkretisiert. Die Theorie hat nunmehr im Proletariat ihre materiellen, das Proletariat in der Philosophie seine geistigen Waffen gefunden. Die Philosophie, zur geistigen Waffe des Proletariats geworden, kann sich nicht verwirklichen, ohne dem Grundinteresse des Proletariats zu entsprechen, ohne seine Emanzipation zu begründen und realisieren zu helfen. Da die Befreiung des Proletariats nur durch die Umgestaltung der bürgerlichen Gesellschaft möglich ist, mit der Aufhebung des Proletariats als Klasse der bürgerlichen Gesellschaft zusammenfällt, kann sich die Philosophie nicht verwirklichen, ohne das Proletariat aufzuheben. Umgekehrt kann sich das Proletariat nicht befreien, ohne die Philosophie zu verwirklichen, ohne die von der Philosophie aus dem durchschauten gesellschaftlichen Prozess abgeleiteten Aufgaben zu erfüllen. »Die Philosophie kann sich nicht verwirklichen ohne die Aufhebung des Proletariats, das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie.«<sup>256</sup>

#### *4. Philosophie und Ökonomie*

Die Logik eines Gegenstandes und die Logik der Erkenntnis dieses Gegenstandes fallen nicht zusammen. Die Marx und Engels gegenwärtige Gesellschaft, in deren wesentliche Strukturen die progressive Philosophie gedanklich einzudringen bestrebt war, hatte ihre Grundlage in ihrem ökonomischen Leben, das letzthin das politische und religiöse bestimmte. Die Erkenntnis dieser deutschen Gesellschaft und der Kampf gegen sie begann jedoch nicht in der ökonomischen, sondern in der religiösen Sphäre.

255 Ebenda. S. 620.

256 Ebenda. S. 621.

Freilich war das selber durch eine Gesellschaft bedingt, die den Schein erzeugte, als sei ihr innerstes Prinzip ein christliches. Der von Gottes Gnaden gegebene Staat erschien als Ordnungsprinzip, das zu realisieren und zu schützen gleichzeitig als seine Funktion ausgegeben wurde.

Dieser reale Schein verhüllte weitgehend die Fundamente und treibenden Kräfte des historischen Schauspiels. Dieser erkenntnisverbauenden Funktion konnte erst Einhalt geboten werden, als Resultate des ökonomischen Lebens in Erscheinung traten, die von den ideologischen Nebelbildungen nicht mehr zu verhüllen waren. Die Entwicklung der modernen Industrie stärkte den gesellschaftlichen Einfluss des Bürgertums. Mit dem Erstarken des Bürgertums wuchs auch sein Selbstbewusstsein. Dieses fand in sich selber die Kraft, die ihnen bisher als transzendente gepredigt worden war. Die Religionskritik, die den göttlichen Geist in das menschliche Selbstbewusstsein auflöste, zerstörte eines der mächtigsten Wolkengebilde, das die realen gesellschaftlichen Strukturen bisher verdeckte.

Mit nüchternen menschlichen Augen konnte nunmehr auch der Staat betrachtet werden. Im Lichte des menschlichen Selbstbewusstseins erwies sich dieser aber keineswegs als Verwirklichung der menschlichen Vernunft, sondern als Interessenausdruck der besitzenden Schichten der bürgerlichen Gesellschaft.<sup>257</sup> Es wurde deutlich, dass die in sich zerrissene, verkehrte bürgerliche Gesellschaft Staat und Ideologie produziert hatte. Wollte man also die religiösen und politischen Entfremdungen aus der Welt schaffen, so musste die bürgerliche Gesellschaft, deren Grundlage in der Ökonomie liegt, umgestaltet werden. Die Zerstörung der metaphysischen Transzendenz hatte zur Konsequenz, dass Maßstab wie Kräfte dieser Umgestaltung nicht außerhalb der wirklichen Welt, sondern nur in ihr gesucht werden konnten. Die Analyse der politischen und der ihr zugrunde liegenden ökonomischen Verhältnisse musste so notwendig in den Mittelpunkt der philosophischen Forschungen treten.

257 Vgl. Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In: MEW. Bd. 1. S. 232/233.

Die aus der historisch-materialistischen Analyse der bürgerlichen Gesellschaft gewonnene Erkenntnis von der *welthistorischen Mission des Proletariats* machte ökonomische Studien gleichzeitig zu einer politischen Notwendigkeit. Waren doch ohne diese die Bedingungen der Befreiung der Arbeiterklasse, die Bedingungen ihres Kampfes um diese Befreiung nicht zu erfassen. So treibt die philosophische Theorie wie die politische Praxis mit gleicher Intensität zur Ökonomie.

Diese Wende hatte für die Ökonomie selber höchst fruchtbare Resultate. Die von der Philosophie entwickelte *materialistische Dialektik* war das Instrument, mit dessen Hilfe der enge Rahmen der bisherigen Ökonomie gesprengt und sie selber auf das freie Feld der Wissenschaft geführt wurde. Die Ökonomie ihrerseits half der Philosophie, sich aus dem luftigen Bereich der Abstraktionen zu befreien. Sie zog, um mit Bacon zu sprechen, der Philosophie Bleischuhe an, die sie brauchte, um auf der Erde, in der Wirklichkeit zu bleiben. Konnte doch erst die Analyse der wirklichen, irdischen Verhältnisse die Rätsel der Philosophie lösen.

### 1. Eine »geniale Skizze«

Engels' »Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie« bezeichnen den Beginn dieser intensiven Hinwendung zur Ökonomie. Im Mittelpunkt seines, in den »Deutsch-französischen Jahrbüchern« erschienenen Artikels steht die historisch-dialektische Kritik des Privateigentums und der unkritischen Einstellung der bürgerlichen Nationalökonomien diesem Phänomen gegenüber.

Charakteristisch für Engels' methodologischen Standpunkt ist das Faktum, dass er mit einer Skizze über die Entwicklung der ökonomischen Lehren vom Monetaresystem und Merkantilismus bis hin zur liberalen Ökonomie, zur Ökonomie der Handelsfreiheit beginnt, wobei er die einzelnen Schulen als theoretische Manifestationen der verschiedenen Entwicklungsstufen des ökonomischen Lebens der bürgerlichen Gesellschaft fasst. Das Fruchtbarwerden der historischen Dialektik Hegels zeigt sich schon hier im Anfang.



Im Zentrum der Aufmerksamkeit von Engels steht selbstverständlich die letzte Entwicklungsstufe der Nationalökonomie. Hatte doch die liberale Ökonomie das ökonomische Denken wesentlich reformiert. Sie hatte die Handelsmonopole und Verkehrshemmungen des Merkantilismus gestürzt, die Handelsfreiheit durchgesetzt, die Gesetze des Eigentums entwickelt und vor allem, worauf Marx in seinen ökonomischen Studien verweist, die Arbeit als das subjektive Wesen des Eigentums bestimmt. »Wir erkennen gern an«, bestätigt Engels die historische Notwendigkeit der liberalen Ökonomie, »daß wir erst durch die Begründung und Ausführung der Handelsfreiheit in den Stand gesetzt sind, über die Ökonomie des Privateigentums hinauszugehen [...]«<sup>258</sup>

Über diese Ökonomie aber musste hinausgegangen werden, weil die von Adam *Smith*, dem »ökonomischen Luther«<sup>259</sup>, inaugurierte Reformation des ökonomischen Denkens wie alle revolutionären Umgestaltungen des 18. Jahrhunderts auf halbem Wege stehen geblieben war.

Die durchgängig bürgerliche Beschränktheit des philosophischen, politischen und ökonomischen Denkens des 18. Jahrhunderts bringt

258 Friedrich Engels: Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie. In: MEW. Bd. 1. S. 501. (MEGA. Bd. II. S. 381)

259 Vgl. ebenda. S. 503. (MEGA. Bd. II. S. 383) Vgl. ebenfalls: Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte. In: MEGA. Bd. III. S. 107/108. Während die Merkantilisten, namentlich die Monetaristen, in edlen Metallen das Wesen des Reichtums sahen, hatte *Smith* das subjektive Wesen des Eigentums in der Arbeit erblickt. Marx schreibt daher: »Engels hat daher mit Recht Adam *Smith* den nationalökonomischen Luther genannt. Wie Luther als das Wesen der wirklichen Welt die Religion, den Glauben erkannte und daher dem katholischen Heidentum gegenübertrat, wie er die äußere Religiosität aufhob, indem er die Religiosität zum inneren Wesen des Menschen machte, wie er die außer dem Laien vorhandenen Pfaffen negierte, weil er den Pfaffen in das Herz der Laien versetzte, so wird der außer dem Menschen befindliche und von ihm unabhängige – also nur auf eine äußerliche Weise zu erhaltende und zu behauptende – Reichtum aufgehoben, d. h. diese seine äußerliche gedankenlose Gegenständlichkeit wird aufgehoben, indem sich das Privateigentum inkorporiert im Menschen selbst und der Mensch selbst als sein Wesen erkannt – aber darum der Mensch selbst in der Bestimmung des Privateigentums wie bei Luther der Religion gesetzt wird.«

Engels im folgenden Absatz zum Ausdruck: Wie »alle Revolutionen dieses Jahrhunderts einseitig waren und im Gegensatz steckengeblieben, wie dem abstrakten Spiritualismus der abstrakte Materialismus, der Monarchie die Republik, dem göttlichen Recht der soziale Kontrakt entgegengesetzt wurde, so kam auch die ökonomische Revolution nicht über den Gegensatz hinaus. Die Voraussetzungen blieben überall bestehen; der Materialismus griff die christliche Verachtung und Erniedrigung des Menschen nicht an und stellte nur statt des christlichen Gottes die Natur dem Menschen als Absolutes gegenüber; die Politik dachte nicht daran, die Voraussetzungen des Staates an und für sich zu prüfen; die Ökonomie ließ sich nicht einfallen, nach der *Berechtigung des Privateigentums* zu fragen.«<sup>260</sup>

Die liberalen Ökonomen, die die Freiheit der ökonomischen Tätigkeit postulierten, alle dieser entgegenstehenden Schranken aber der Kritik unterwarfen, verhielten sich völlig unkritisch dem Grundmonopol gegenüber, dem Privateigentum. Als Naturbedingung jeder Produktion, jeder ökonomischen Tätigkeit wurde es unkritisch vorausgesetzt. Wo die bürgerlichen Ökonomen aufhören, kritisch zu sein, da beginnt Engels seine Analyse des Eigentums, der Voraussetzung der bürgerlichen Nationalökonomie.

Engels, der die Hegelsche Philosophie nicht umsonst durchlaufen war, fasst das Eigentum als ein unter bestimmten historischen Bedingungen entstandenes und unter bestimmten historischen Bedingungen vergehendes gesellschaftliches Phänomen. Erst von diesem historisch-dialektischen Standpunkt aus war die ahistorische Position der Nationalökonomie, die im Eigentum eine dem Wesen des Menschen angehörende Eigenschaft sah, und des utopischen Sozialismus, demzufolge das Eigentum durch eine Art »Sündenfall« in die Welt gekommen war und deshalb auch nur durch eine Art »Erlösung« aufgehoben werden kann, zu überwinden. Hatten die Nationalökonomien, in Sonderheit Ricardo, die vom Eigentum erzeugten Gegensätze in zynischer Offenheit als naturnotwendige dargestellt, waren die Utopisten bemüht, die Gegensätze von außen her, durch die Vernunft aufzulösen, so wuss-

260 Friedrich Engels: Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie. In: MEW. Bd. 1. S. 500. (MEGA. Bd. II. S. 380)

te der Dialektiker Engels, dass die Lösung eines Widerspruches sich nur im Kampf der entgegengesetzten Seiten vollzieht, dass die negative treibende Seite des Gegensatzes das ihr Gegenüberstehende negieren muss, wenn sie selbst aus diesem Widerspruch heraus will. Also kann das Proletariat, als die negative Seite des Eigentums, sich nicht anders befreien als durch die Aufhebung seines Gegensatzes, d. h. des Kapitals. Dieser Gedankengang findet seine klassische Formulierung zwar erst in der »Heiligen Familie«<sup>261</sup>; er liegt jedoch bereits der Engels'schen Analyse des Eigentums und seiner notwendigen Folgen zugrunde.

Unmittelbare Folge des Eigentums ist für Engels der Austausch, der Schacher, der Handel. Indem die Menschen miteinander handeln, gehen sie ein Verhältnis ein, das von vornherein von gegensätzlichen Interessen bestimmt ist, also wesentlich feindseligen Charakter trägt. Es »ist im Handel erlaubt, von der Unkenntnis, von dem Vertrauen der Gegenpartei den möglichst großen Nutzen zu ziehen und ebenso, einer Ware Eigenschaften anzurühmen, die sie nicht besitzt. Mit *einem* Wort, der Handel ist der legale Betrug.«<sup>262</sup> Wie der auf Privateigentum beruhende Handel entgegengesetzte Interessen erzeugt, da jeder versucht billig zu kaufen, aber teuer zu verkaufen, so erzeugen die entgegengesetzten Interessen den Betrug. Der legale Betrug aber gebiert das allgemeine Misstrauen ebenso wie es die Heuchelei mit Notwendigkeit hervorbringt. Nicht das Misstrauen, die Heuchelei, der Betrug haben den Handel, der Handel hat den misstrauischen, heuchlerischen, betrügerischen Menschen gezeugt.

Der Merkantilismus hatte die gemeine Habsucht, die im Feilschen, Schachern, Wuchern, im Kampf und im Krieg ihre Ausdrucksformen fand, offen zur Schau getragen. Mit der Zunahme der Heuchelei wurde der nackte Charakter des Handels humanistisch zu umhüllen versucht. Es war der »ökonomische Luther«, der an die Stelle der »katholischen Geradheit« die »protestantische Gleisnerei« setzte, indem er zu bewei-

261 Vgl. Friedrich Engels / Karl Marx: Die heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer & Consorten. In: MEW. Bd. 2. S. 3f. (MEGA. Bd. III. S. 205-207)

262 Friedrich Engels: Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie. In: MEW. Bd. I. S. 503. (MEGA. Bd. II. S. 383)

sen versuchte, dass nicht das Ahumane, sondern die Humanität im Wesen des Handels begründet sei. Der Handel, so preist Smith, bringt die Menschen einander näher, er verbindet die Völker untereinander, schafft also den Boden für wahrhaft menschliche Beziehungen.

Das Interesse des Handelnden, sich mit dem gut zu stehen, der billig verkauft, und mit dem, der teuer kauft, widerspricht aber in keiner Weise der alten Gier nach Reichtum; sie drückt sich nur in anderer Form aus: »Je freundschaftlicher, desto vorteilhafter. Dies ist die Humanität des Handels, und diese gleisnerische Art, die Sittlichkeit zu unsittlichen Zwecken zu missbrauchen, ist der Stolz des Systems der Handelsfreiheit. Haben wir nicht die Barbarei der Monopole gestürzt, rufen die Heuchler aus, haben wir nicht die Zivilisation in entfernte Weltteile getragen, haben wir nicht Völker verbrüdet und die Kriege vermindert? – Ja, das alles habt ihr getan aber *wie* habt ihr es getan! Ihr habt die kleinen Monopole vernichtet, um das *eine* große Grundmonopol, das Eigentum, desto freier und schrankenloser wirken zu lassen; ihr habt die Enden der Erde zivilisiert, um neues Terrain für die Entfaltung eurer niedrigen Habsucht zu gewinnen; ihr habt die Völker verbrüdet, aber zu einer Brüderschaft von Dieben, und die Kriege vermindert, um im Frieden desto mehr zu verdienen, um die Feindschaft der einzelnen, den ehrlosen Krieg der Konkurrenz, auf die höchste Spitze zu treiben!«<sup>263</sup>

Die Konkurrenz, dieser Krieg aller gegen alle, durchdringt die ganze bürgerliche Gesellschaft. Das Grundstück konkurriert mit dem Grundstück, das Kapital mit dem Kapital, der Arbeiter mit dem Arbeiter und alle drei wieder untereinander. Das Ergebnis dieser Konkurrenz ist die völlige Anarchie der kapitalistischen Produktion. Die Vertreter des Merkantilismus hatten den liberalen Ökonomen diesen Tatbestand zu Recht vorgeworfen. Um die Anarchie zu überwinden, forderten sie das Monopol. Diese Forderung aber war anachronistisch, hatte doch die Geschichte längst gezeigt, dass das Monopol die Konkurrenz nicht aufzuhalten vermag, ja dass es die Konkurrenz in dergleichen Weise fördert, wie Einfuhrverbote und Zölle den Schmuggel erzeugen.

Monopol und Konkurrenz stehen für den Dialektiker Engels keineswegs in einem so starren Gegensatz zueinander, wie es in dem Streit zwischen den Merkantilisten und den liberalen Ökonomen den Anschein hatte. Die Konkurrenz beruht auf dem Interesse, welches selber die Tendenzen zum Monopol ausdrückt; muss doch jeder Konkurrierende versuchen, das Monopol zu besitzen. Der Widerspruch der sich in der Konkurrenz offenbarenden gegensätzlichen Interessen treibt diese zum Monopol. »Der Widerspruch der Konkurrenz ist ganz derselbe wie der des Privateigentums selbst. Es liegt im Interesse jedes einzelnen, alles zu besitzen, aber im Interesse der Gesamtheit, daß jeder gleich viel besitzt. So ist also das allgemeine und individuelle Interesse diametral entgegengesetzt. Der Widerspruch der Konkurrenz ist: daß jeder sich das Monopol wünschen muß, während die Gesamtheit als solche durch das Monopol verlieren und es also entfernen muß. Ja, die Konkurrenz setzt das Monopol schon voraus, nämlich das Monopol des Eigentums – und hier tritt wieder die Heuchelei der Liberalen an den Tag –, und solange das Monopol des Eigentums besteht, solange ist das Eigentum des Monopols gleichberechtigt; denn auch das einmal gegebene Monopol ist Eigentum.«<sup>264</sup>

Die Kritik des Eigentums und die damit verbundene Kritik der Konkurrenz führen Engels zu einer gewissen Einsicht in die Mängel der *Ricardoschen* Wertbestimmung, zu einer Einsicht allerdings, die andererseits zur Ignorierung der rationalen Gehalte der Werttheorie von Ricardo führte.

Ricardo, Klassiker der bürgerlichen Nationalökonomie, der im Wert geronnene menschliche Arbeit sah, bestimmte den Wert objektiv durch die Produktionskosten. *Say*, der Vulgärökonom dagegen, bestimmte den Wert einer Ware subjektiv durch ihre Nützlichkeit. Es zeugt von einem noch ungenügend tiefen Eindringen in die Geschichte der politischen Ökonomie, dass Engels diese beiden ökonomischen Denker auf die gleiche Stufe stellt und ihnen beiden Einseitigkeit vorwirft.

Gegen Ricardo wendet Engels ein, dass dieser – da er unkritisch dem Eigentum gegenübersteht – das Konkurrenzverhältnis ungenügend in Anschlag bringt. Darin liegt durchaus ein fruchtbarer Gedanke. Frei-

lich verstand Ricardo, dass Wert und Preis einer Ware keineswegs zusammenfallen, dass der Preis um den Wert schwankt. Was Ricardo auf Grund seiner ahistorisch-metaphysischen Methode verborgen bleibt, ist der Umstand, dass die Abweichung des Preises vom Wert wesentlich durch die Anarchie und die Konkurrenz bestimmt werden. Es ist also die spezifisch historisch-gesellschaftliche Natur der Preisschwankungen, die Ricardo ungenügend erfasste. Diesen Mangel spürt Engels, weshalb er gerade die gesellschaftliche Bedeutung der Konkurrenz bei der Wertbestimmung wie überall unterstreicht. Allerdings führt diese übertriebene Akzentuierung der Konkurrenz zur Leugnung des Wertes als eines von seiner Erscheinungsform unterschiedenen, selbständigen Elementes, ohne das die Erscheinungsform selber, der Preis, nicht zu verstehen ist. Die Bestimmung des Wertes durch Say findet bei Engels ebenfalls Ablehnung. Dem Subjektivismus, der solche Ungereimtheiten zur Konsequenz hatte, dass Luxusartikel wertloser als Waren des täglichen Bedarfs erscheinen, konnte Engels nicht zustimmen. Außerdem teilte Say den Mangel Ricardos: auch er brachte nicht das Konkurrenzverhältnis in Anschlag.

Engels bestimmt schließlich den Wert als das Verhältnis von Produktionskosten zur Brauchbarkeit. Es bedarf keiner Worte, dass diese Definition keiner wissenschaftlichen Kritik standhält. So fruchtbar die historische Dialektik in ihrer Anwendung auf die Ökonomie im ganzen war, hier wirkt sich die Hegelsche Manier (ebenfalls noch bei der Bestimmung des Grundzinses), die entgegengesetzten Bestimmungen zu synthetisieren, negativ aus.

Es ist hier nicht der Ort, die Wertvorstellungen von Engels im Detail zu analysieren (sie werden übrigens von Marx zunächst übernommen); auch kann hier nicht die Entwicklung der wissenschaftlichen Werttheorie skizziert werden. Hier kam es darauf an zu zeigen, dass Engels in seinem Herangehen an die Lösung ökonomischer Probleme ständig bemüht ist, das Eigentum und seine Folgen, besonders die Konkurrenz zu berücksichtigen. Dies aber führt zu entscheidenden Resultaten, die Ausgangspunkt für die Entwicklung der marxistischen politischen Ökonomie geworden sind.

Ein solches Resultat ist ohne Zweifel Engels' Bestimmung des Kapitals. Ausgangspunkt ist ihm dabei die ursprüngliche Einheit von Arbeit und Produktionsmittel, deren Sprengung mit dem Aufkommen des Privateigentums identisch ist. Das Privateigentum bewirkt zunächst die Spaltung der Produktion in zwei entgegengesetzte Sphären: in die »natürliche« und in die »menschliche« Seite. Der »natürliche« Grund und Boden, der ohne Befruchtung durch die Arbeit tot und steril bleibt, wird von der »menschlichen« Arbeit getrennt. Diese Trennung ist mit dem Entstehen des Grundeigentums identisch. Die weitere Folge des Eigentums ist die Spaltung der menschlichen Seite, der Zerfall der Arbeit in entgegengesetzte Momente. Die Arbeit wird nicht nur vom Arbeitsgegenstand, sondern auch von den Arbeitsmitteln getrennt. Die in den Arbeitsmitteln aufgespeicherte, vergegenständlichte, tote Arbeit steht der lebendigen fremd und feindlich gegenüber. Den bürgerlichen Ökonomen scheint diese Spaltung ganz natürlich zu sein. Die »aufgespeicherte Arbeit«, die Produktionsmittel sind ihnen Kapital. Nun ist keine Produktion ohne die entsprechenden Mittel möglich. Da diese als Kapital angesehen werden, so folgt daraus, dass das Kapital als natürliche Voraussetzung der Produktion erscheint.

Gegen diese apologetische Fassung des Kapital-Begriffs durch die bürgerlichen Nationalökonomen wendet Engels ein, dass diese am Begriff »aufgespeicherte Arbeit« ausschließlich nur die Einheit von Kapital und Arbeit anerkennen, dagegen den in der Wirklichkeit akuten Gegensatz von Kapital und Arbeit ignorieren. Kapital ist für Engels keineswegs »aufgespeicherte Arbeit« schlechthin, sondern tote Arbeit, die der lebendigen gegenübersteht und diese beherrscht. »Die aus dem Privateigentum folgende Spaltung zwischen Kapital und Arbeit ist nichts als die diesem entzweiten Zustände entsprechende und aus ihm hervorgehende Entzweiung der Arbeit in sich selbst.«<sup>265</sup> Die Vollendung dieser Entzweiung der Arbeit aber sieht Engels in der Spaltung der Gesellschaft in Kapitalisten und Arbeiter, »einer Spaltung, die alle Tage schärfer und schärfer ausgebildet wird«<sup>266</sup> und die zur sozialen,

265 Ebenda. S. 511. (MEGA. Bd. II. S. 391)

266 Ebenda. S. 512. (MEGA. Bd. II. S. 391)

das Eigentum aufhebenden Revolution treibt. Fällt aber das Eigentum fort, so fallen alle bezeichneten Spaltungen weg.

Verdinglichten die bürgerlichen Ökonomen das Kapital, so sieht Engels im Kapital ein gesellschaftliches Verhältnis. Das Kapital kann nur verstanden werden, wenn es in seiner Einheit und in seinem Gegensatz zur Arbeit gesehen wird. Die bürgerlichen Nationalökonomten, die nur die Einheit in Augenschein nahmen, mussten daher notwendig in den fundamentalen Widerspruch geraten, dass ihnen die Arbeit einerseits als die Quelle allen Reichtums erschien, die Arbeit also ihr Ein und Alles ist, dass sich aber andererseits zu den Arbeitern, die ja im direkten Gegensatz zu den Kapitalisten stehen, völlig gleichgültig verhalten. Da sie die Entzweiung der Arbeit, ihre Spaltung in tote und lebendige, die Herrschaft der toten über die lebendige Arbeit nicht begreifen, kommt bei ihnen die negative, Elend erzeugende Seite der Arbeit nicht vor, sehen sie nur ihre positive, Reichtum bildende Seite. Das kritiklose Voraussetzen des Eigentums erweist sich so als erkenntnisverbauend. Die bedingungslose Anerkennung des Eigentums durch die bürgerlichen Nationalökonomten ist aber durch die Totalität ihrer bürgerlichen Lebens- und Anschauungsweisen bedingt. Diese mussten also überwunden sein, bevor die bezeichneten gesellschaftlichen Sachverhalte der Erkenntnis als Gegenstand gegenüberreten konnten. Engels' gewonnener kommunistischer, proletarischer Standpunkt war so Voraussetzung für diese Fassung des Kapital-Begriffs, wie andererseits diese proletarisch-kommunistische Position erst durch eine solche Fassung des Kapital-Begriffs klarer ans Licht treten konnte.

Die Entwicklung des Widerspruches zwischen Kapital und Arbeit, die zu seiner Lösung, zur sozialen Revolution drängen muss, ist der Gegenstand, den Engels in seinem Artikel der weiteren Analyse unterwirft. Dieser Widerspruch wird verschärft durch die regelmäßig auftretenden Handelskrisen, die das notwendige Resultat der kapitalistischen Anarchie sind. Den bürgerlichen Ökonomen scheint das Gesetz der Konkurrenz, dass Angebot und Nachfrage sich stets und deshalb nie ergänzen, wunderschön zu sein. Das sich ständig selbst ausgleichende und regulierende Verhältnis von Angebot und Nachfrage ist ihnen der Gipfel der Harmonie. Steigt das Angebot, fallen die Preise,



reizen also die Nachfrage an. Wird die Nachfrage größer, steigen die Preise, reizen also die Produktion, das Angebot an. »Dies Gesetz mit seiner steten Ausgleichung, wo, was hier verloren, dort wieder gewonnen wird, findet der Ökonom wunderschön. Es ist sein Haupttrium, er kann sich nicht satt daran sehen und betrachtet es unter allen möglichen und unmöglichen Verhältnissen. Und doch liegt auf der Hand, daß dies Gesetz ein reines Naturgesetz, kein Gesetz des Geistes ist. Ein Gesetz, das die Revolution erzeugt.«<sup>267</sup>

Die Ökonomen versuchen zu beweisen, dass nie zuviel produziert werden kann, während die Praxis der regelmäßig wiederkehrenden Krisen das Gegenteil beweist. Tatsächlich verhungerten in England Menschen, weil zuviel produziert wurde. Diese Krisen, durch die kapitalistische Anarchie bedingt, führen notwendig zur Revolution, weil jede weitere Krise die vorangegangene übertrifft, also die Arbeiter in immer tieferes Elend stürzt.

Die spontanen Gesetze der kapitalistischen Produktionsweise, die »Naturgesetze«, die auf der »Bewußtlosigkeit der Beteiligten« beruhen, setzen sich solange durch, solange das Privateigentum existiert. Ganz anders dagegen, wenn die ökonomischen Beziehungen durchschaubarer wären, wenn sie der Mensch beherrschen könnte, wenn sie den Gesetzen seines Geistes unterworfen wären. »Wüßten die Produzenten als solche, wie viel die Konsumenten bedürfteten, organisierten sie die Produktion, verteilten sie sich unter sich, so wäre die Schwankung der Konkurrenz und ihre Neigung zur Krisis unmöglich. Produziert mit Bewußtsein, als Menschen, nicht als zersplitterte Atome ohne Gattungsbewußtsein, und ihr seid über alle diese künstlichen und unhaltbaren Gegensätze hinaus.«<sup>268</sup>

Erst die Aufhebung des Eigentums, erst der Sozialismus vermag dem Menschen das Gattungsbewusstsein zu vermitteln, die entfremdete Form des Konkurrenzverhältnisses aufzuheben und die Wahrheit desselben an den Tag zu bringen. Diese Wahrheit aber besteht im »Verhältnis der Konsumtionskraft zur Produktionskraft«. »In einem der Menschheit würdigen Zustande wird es keine andere Konkurrenz als

267 Ebenda. S. 514. (MEGA. Bd. II. S. 394)

268 Ebenda. S. 515. (MEGA. Bd. II. S. 394)

diese geben. Die Gemeinde wird zu berechnen haben, was sie mit den ihr zu Gebote stehenden Mitteln erzeugen kann, und nach dem Verhältnis dieser Produktionskraft zur Masse der Konsumenten bestimmen, inwieweit sie die Produktion zu steigern oder nachzulassen, inwieweit sie dem Luxus nachzugeben oder ihn zu beschränken hat.«<sup>269</sup>

Die Aufhebung des Privateigentums ist für Engels die praktische Lösung der gezeigten Widersprüche. Sie wäre aber gleichzeitig auch die praktische Widerlegung der Lehre jenes Christen, der die besonders in Krisen offensichtlich werdende Überbevölkerung nicht aus den Widersprüchen der kapitalistischen Produktions- und Austauschweise, sondern aus einem abstrakt-biologischen Bevölkerungsgesetz zu erklären versucht. Malthus behauptete, dass die Überbevölkerung daraus resultiert, dass die Zunahme der Bevölkerung sich in geometrischer Progression vollzieht, während die Existenzmittel in arithmetischer Progression zunehmen. In der der Bevölkerung inhärenten Tendenz, sich über die disponiblen Subsistenzmittel hinaus zu vermehren, sieht Malthus die Ursache allen Elends.

Diese Auffassung, die das Elend »auf natürliche Weise« erklären will, wird von Engels erstmals einer vernichtenden Kritik unterworfen. Zunächst führt er den ahistorischen Charakter der *Malthusschen* Argumentation ad absurdum. Da Malthus darauf prätendiert, ein allgemeines Gesetz entdeckt zu haben, muss sich dieses auch in seiner Geltung auf alle Gebiete der Erde und auf alle Zeiten der Menschheitsgeschichte erstrecken. Es gilt also für das dichtbesiedelte, hochzivilisierte England genau so, wie für die im Naturzustand lebenden Wilden Neuhollands, von denen je einer auf die Quadratmeile kommt. »Kurz, wenn wir konsequent sein wollen, so müssen wir gestehen, *daß die Erde schon überbevölkert war, als nur ein Mensch existierte.*«<sup>270</sup>

Zweitens prangert Engels die Blasphemie gegen Natur und Humanität, die auf die Spitze getriebene Unsittlichkeit der *Malthusschen* Ökonomie an: Die Folgen der *Malthusschen* Theorie, derzufolge die Überbevölkerung natürlichen Ursprungs, die Überbevölkerung aber mit der Armut identisch ist, liegen nun darin, dass man nichts für die Armen

269 Ebenda. S. 516. (MEGA. Bd. II. S. 395)

270 Ebenda. S. 518. (MEGA. Bd. II. S. 397)

tun darf, »als ihnen das Verhungern so leicht als möglich zu machen, sie zu überzeugen, daß es sich nicht ändern läßt und daß für ihre Klasse keine Rettung da ist als in einer möglichst geringen Fortpflanzung, oder wenn dies nicht geht, so ist es noch immer besser, daß eine Staatsanstalt zur schmerzlosen Tötung der Kinder der Armen [...] eingerichtet wird.«<sup>271</sup>

Drittens und hauptsächlich aber wendet Engels gegen Malthus ein: »Die der Menschheit zu Gebote stehende Produktionskraft ist unermesslich. Die Ertragsfähigkeit des Bodens ist durch die Anwendung von Kapital, Arbeit und Wissenschaft ins Unendliche zu steigern. Das »überbevölkerte« Großbritannien kann nach der Berechnung der tüchtigsten Ökonomen und Statistiker [...] in zehn Jahren dahin gebracht werden, daß es Korn genug für das Sechsfache seiner jetzigen Bevölkerung produziert. Das Kapital steigert sich täglich; die Arbeitskraft wächst mit der Bevölkerung, und die Wissenschaft unterwirft den Menschen die Naturkraft täglich mehr und mehr. Diese unermessliche Produktionsfähigkeit, mit Bewußtsein und im Interesse aller gehandelt, würde die der Menschheit zufallende Arbeit bald auf ein Minimum verringern; der Konkurrenz überlassen, tut sie dasselbe, aber innerhalb des Gegensatzes.«<sup>272</sup> D. h. während ein Teil des Landes kultiviert wird, bleibt ein anderer brach liegen; während ein Kapital schnell zirkuliert, liegt das andere tot im Kasten; während ein Arbeiter 14 bis 16 Stunden täglich arbeiten muss, ist der andere gezwungen, faul und untätig dazustehen und zu verhungern.

Schon die ganz einfache Tatsache, dass jeder arbeitende Mensch mehr zu produzieren vermag, als er selber für sich bedarf, müsste doch schon zu dem Malthus entgegengesetzten Schluss führen, dass eine große Familie der Gemeinde wünschenswert wäre. Malthus aber, der die Einseitigkeit der bürgerlichen Ökonomie überhaupt teilt, wenn auch auf besondere Weise, vermag in seiner Klassenbegrenztheit nicht zu sehen, dass die überflüssige Bevölkerung oder die überflüssige Arbeitskraft stets mit überzähligem Reichtum, mit überzähligem Kapital und Grundbesitz verknüpft ist, dass also für die Armen die Subsistenz-

271 Ebenda. (MEGA. Bd. II. S. 39f.)

272 Ebenda. S. 517. (MEGA. Bd. II. S. 39f.)

mittel nur deshalb fehlen, weil zuviel überflüssiger Reichtum vorhanden ist.

Im Übrigen betrachtet Engels die Malthussche Theorie als ein notwendiges Durchgangsstadium, die auf die Produktionskraft der Erde und der Menschheit – wenn auch von der negativen Seite her – aufmerksam gemacht hat. Nachdem die Furcht vor der Überbevölkerung für immer überwunden ist, müssen gerade aus der »Produktionskraft«, wie Engels noch die Produktivkräfte bezeichnet, »*die stärksten ökonomischen Argumente für eine soziale Umgestaltung*«<sup>273</sup> (Hervorhebungen v. H. S.) gezogen werden.

Durchgangspunkt ist diese Theorie auch deshalb, weil sie die tiefste Erniedrigung der Menschheit, ihre furchtbare Abhängigkeit von den Konkurrenzverhältnissen ins Bewusstsein erhoben hat. Sie hat durch ihre zynische Offenheit gezeigt, »wie in letzter Instanz das Privateigentum den Menschen zu einer Ware gemacht hat, deren Erzeugung und Vernichtung auch nur von der Nachfrage abhängt; wie das System der Konkurrenz dadurch Millionen von Menschen geschlachtet hat und täglich schlachtet; das alles haben wir gesehen und das alles treibt uns zur Aufhebung dieser Erniedrigung der Menschheit durch die Aufhebung des Privateigentums, der Konkurrenz und der entgegengesetzten Interessen.«<sup>274</sup> Mit dieser Aufhebung verschwindet auch der Gegensatz von Überbevölkerung hier, Überreichtum dort, »verschwindet das wunderbare Faktum, wunderbarer als alle Wunder aller Religionen zusammen, daß eine Nation vor eitel Reichtum und Überfluß verhungern muß.«<sup>275</sup>

## 2. Die Verdinglichung menschlicher Verhältnisse

Die Logik seiner politischen und philosophischen Entwicklung hatte Marx ebenfalls zur Ökonomie hingeführt. In den Grundpositionen, von denen aus er die Nationalökonomie der Kritik unterwarf, stimmte Marx mit Engels völlig überein. Diese Übereinstimmung begrün-

273 Ebenda. S. 520. (MEGA. Bd. II. S. 400)

274 Ebenda. S. 520/521. (MEGA. Bd. II. S. 400)

275 Ebenda. S. 520. (MEGA. Bd. II. S. 399)

dete jene fruchtbare Freundschaft, die in der Geschichte ihresgleichen sucht.

Umfangreiche ökonomische Studien, die durch erhalten gebliebene Exzerptheftbe belegt sind, waren die Voraussetzungen für die »Kritik der Erde«, die Marx in seinen Aufsätzen in den »Deutsch-französischen Jahrbüchern« gefordert hatte. Seinem Programm gemäß, keine dogmatische Fahne aufzupflanzen, kein neues abstraktes System der Wirklichkeit gegenüberzustellen, sondern an die bestehenden Bewusstseinsformen kritisch anzuknüpfen, beginnt Marx mit einer immanenten Kritik der Nationalökonomie.<sup>276</sup>

Die Voraussetzungen der Nationalökonomie, Trennung von Arbeit, Kapital und Erde und dementsprechend von Arbeitslohn, Profit und Rente, Arbeitsteilung, Austausch usw., werden von Marx zunächst unterstellt, also noch keiner expliziten Kritik unterworfen. Allerdings notiert Marx schon im ersten Heft seiner ökonomischen Exzerpte: »Privateigentum ist ein Faktum, dessen Begründung die Nationalökonomie nichts angeht, welches aber ihre Grundlage bildet.«<sup>277</sup> Ohne Zweifel teilt Marx mit Engels die Auffassung, dass das Privateigentum wie die kritiklose Einstellung der Nationalökonomien zu ihrer Voraussetzung der Kritik unterworfen werden müssen. Trotzdem stellt er sich zunächst auf den Boden der Nationalökonomie, spricht ihre Sprache und akzeptiert ihre Gesetze. Im Unterschied zu den Nationalökonomien spricht Marx nur die Folgen aus, die sich aus den Gesetzen des Eigentums ergeben.

Worin aber bestehen diese Folgen?

Die Nationalökonomie setzt das Eigentum als natürliche, wesentliche Bestimmung des Menschseins voraus. Ihr Ausgangspunkt, das Verhältnis des Menschen zum Menschen, reduziert sich daher in ihrem Rahmen sofort auf das Verhältnis zwischen Eigentümern. Unter der Voraussetzung des Privateigentums erscheint es ganz natürlich,

276 Vgl. Karl Marx: Briefwechsel, der dem Erscheinen der »Deutsch-französischen Jahrbücher« vorausgeht; Zur Judenfrage; Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: MEW. Bd. 1. S. 337ff.

277 Karl Marx: Ökonomische Studien. Aus den Exzerptheften. In: MEGA. Bd. III. S. 449.

dass die Menschen produzieren, materielle Gegenstände bearbeiten, um diese zu besitzen. Das Haben, erscheint als letzter Zweck der Produktion.

So lange der Mensch auf der Stufe der Wildheit und der Barbarei verbleibt, findet seine Produktion im natürlichen Bedürfnis seine Grenze. Geht er über diese Grenze hinaus, produziert er mehr, als er unmittelbar für sich braucht, so ist die nächste Folge der Austausch der Produkte, der allerdings schon Arbeitsteilung unterstellt. Dieser einfache Austausch auf der Grundlage des Privateigentums enthält in sich allerdings Momente, die seltsame entfremdete gesellschaftliche Strukturen hervortreiben.

Auf den ersten Blick scheint der Tausch lediglich eine wechselseitige Befriedigung von Bedürfnissen zu sein. Ich produziere Gegenstände, die dein Bedürfnis befriedigen, du Gegenstände, die meinem Bedürfnis entsprechen. Dieser Schein wird jedoch sofort durch den Tatbestand aufgehoben, dass ich mich innerhalb der Mehrproduktion durchaus nicht über mein eigennütziges Bedürfnis erhebe, d. h. ich produziere nicht mehr Waren, um dein Bedürfnis zu befriedigen, sondern um meine gesteigerten Wünsche zu realisieren. Mein Produkt ist zwar auf dein Bedürfnis berechnet, aber nur so, dass ich dein Produkt als Äquivalent erhalte. So sieht jeder von uns in seinem Produkt, dessen eigentümlicher Naturalform er gleichgültig gegenübersteht, seinen eigenen vergegenständlichten Eigennutz. Du als Mensch mit deinen Bedürfnissen bist mir im Austausch höchst gleichgültig. Dein Produkt ist es, was Interesse in mir weckt. Hast du kein solches Produkt, so hast du für mich kein Dasein. Dein für mich nichtiges Dasein hat aber Bedürfnisse. Wenden sich diese an meinen Gegenstand, so verfallen sie seiner Macht. Da der Gegenstand mir gehört, gehört mir auch seine Macht.

Ist dein Dasein für mich kein nichtiges, d. h. besitzt du das entsprechende Äquivalent, dann kann der Austausch stattfinden. Er ist aber durchaus nicht das harmonische Idyll wechselseitiger Bedürfnisbefriedigung. Da der Eigennutz bleibt, regieren notwendig entgegengesetzte Interessen den Austausch. Dieser erscheint daher als Machtkampf. Jeder versucht, den anderen unter die Botmäßigkeit seines Gegenstandes

zu bringen. Betrug, Plünderung, Streit und Krieg sind daher die notwendigen Folgen.

Unser Verhältnis zu den wechselseitigen Gegenständen unserer Produktion schien zunächst durch unsere differenzierten Bedürfnisse bestimmt zu sein. So sieht es allerdings nur im rosigen Schein des Ideellen aus. Im Reellen, d. h. im wirklich sich vollziehenden Tauschakt bestimmt unser wechselseitig exklusiver Besitz der Produkte unser Verhältnis. Die von uns produzierten Dinge sind also das Mittel, das von uns beiderseitig als die Macht anerkannt wird, die unser Verhältnis regelt. Du existierst für mich nur, insofern ich dich mit dem Äquivalent deines Besitzes gleichsetzen kann. Du identifizierst mich ebenfalls mit meinem Besitz. Nicht wir als Menschen, die Dinge bestimmen unser Verhältnis. Das dingliche Mittel nicht der menschliche Zweck, wird zur wahren Macht. Wir staunen daher wechselseitig unser Produkt als die Macht eines jeden über den anderen an, d. h. »unser eigenes Produkt hat sich auf die Hinterfüße gegen uns gestellt, es schien unser Eigentum, in Wahrheit aber sind wir sein Eigentum. Wir selbst sind von dem wahren Eigentum ausgeschlossen, weil unser Eigentum den andren Menschen ausschließt.«<sup>278</sup>

Die Beziehung unserer Gegenstände aufeinander ist daher die einzig verständliche Sprache, die wir im Tausch miteinander reden. Würden wir in einer menschlichen Sprache reden, von den wirklichen Bedürfnissen des Menschen sprechen, so würden wir uns nicht verstehen, bzw. es würde als Schwäche, als Demütigung und Scham einerseits, als Unverschämtheit und Wahnwitz andererseits aufgenommen werden. »So sehr sind wir wechselseitig dem menschlichen Wesen entfremdet, daß die unmittelbare Sprache dieses Wesens uns als eine Verletzung der menschlichen Würde, dagegen die entfremdete Sprache der sachlichen Werte als die gerechtfertigte, selbstvertrauende und sich selbstanererkennende moralische Würde erscheint.«<sup>279</sup>

Das Produkt erscheint aber nicht nur als Macht eines jeden über den anderen, sondern vor allem als Macht über den Produzenten selbst. Das Produkt gewinnt nur Macht über den Anderen, weil es den Produ-

278 Ebenda. S. 545.

279 Ebenda. S. 546.

zenten selbst beherrscht. Der Tausch kann ja nur den Charakter bestätigen, den jeder Produzent zu seinem eigenen Produkt und zur Produktion des anderen hat. Das fetischisierte Verhältnis, in dem die Produkte den Produzenten beherrschen, hat seine Ursache nicht primär im Austausch der Produkte, sondern in der entfremdeten Arbeit, die Marx zunächst als *Erwerbsarbeit* charakterisiert.

In der auf Privateigentum beruhenden und auf Austausch berechneten Produktion fallen Dasein und Zweck der Arbeit auseinander. Diese Trennung bewirkt, dass die Arbeit zur Erwerbstätigkeit wird. Freilich war die Arbeit, die wesentliche Lebensäußerung des Menschen, immer eine Subsistenzquelle des Individuums, gleichzeitig aber auch die Bestätigung seiner Existenz. Wird die Arbeit aber zur Erwerbsquelle, hört sie auf, Selbstbestätigung zu sein; ihr Resultat hat keine unmittelbare persönliche Beziehung zum Produzenten mehr. Je mannigfaltiger die Produktion wird, je vielseitiger die Bedürfnisse werden, um so einseitiger wird die Arbeit, um so bedeutungsloser wird es, ob der Produzent Freude und Genuss an seinem Produkt hat, ob ihm die Arbeit den Selbstgenuss seiner Persönlichkeit, die Verwirklichung seiner Naturanlagen und seiner geistigen Zwecke gewährt. Es wird völlig unwesentlich und zufällig, wie sich die Arbeit des Produzenten zu seinen Bedürfnissen und Fähigkeiten ins Verhältnis setzt. Die Arbeit entfremdet sich vom arbeitenden Subjekt wie vom Arbeitsgegenstand.

Dem Produzenten fremde Bedürfnisse bestimmen seine Arbeit, denen er sich allerdings unterwerfen muss, weil sie für ihn Quelle zur Befriedigung seiner Bedürfnisse sind. Diese notwendige Unterwerfung macht ihn zum Sklaven fremder Bedürfnisse. Die Arbeit als Erwerbsquelle ist schon entfremdete Arbeit, bloßes Mittel zur Erhaltung seiner physischen Existenz, und zwar ein Mittel, das außerhalb seines Wesens liegt. Das führt zu der paradoxen Erscheinung, dass sein wirkliches, echt-menschliches Leben, seine Arbeit als Mittel erscheint, das den Zweck seiner Tätigkeit, seine physische Existenz zu erhalten, zu erfüllen hat. Wesen und Existenz fallen vollkommen auseinander; mehr noch: das Wesen wird zum bloßen Mittel herabgewürdigt, das die äußere physische Existenz zu erhalten hat. Vom zum Mittel entfremdeten Wesen, von der Erwerbsarbeit ist der Produzent völlig ab-



hängig. Diese Arbeit beherrscht ihn, anstatt er sie. Dass das Resultat dieser Arbeit, das Produkt eine außer ihm stehende Gewalt ausübt, die ihn und das Verhältnis zum anderen Menschen beherrscht, ist nur die Folge dieser ersten, ursprünglichen Form der Entfremdung der Arbeit.

Dass der junge Marx in dieser Analyse des Verhaltens zweier Eigentümer zueinander, des Verhältnisses zu ihrem eigenen und des anderen Produkt wie zur eigenen und des anderen Arbeit den Fetischcharakter der Warenwelt, die Grundlage aller weiteren Fetischisierungen, enthüllt und diese »verkehrte Welt«, getreu seinem eigenen Programm, einer fundamentalen Kritik unterwirft, ist augenfällig. Die Entwicklung des Warenfetischismus zum Geldfetischismus macht dies noch deutlicher.

»Im Geld«, setzt Marx fort, »der vollständigen Gleichgültigkeit sowohl gegen die Natur des Materials, gegen die spezifische Natur des Privateigentums, wie gegen die Persönlichkeit des Privateigentümers, ist die vollständige Herrschaft der entfremdeten Sache über den Menschen in die Erscheinung getreten.«<sup>280</sup>

Waren schon im einfachen Warenaustausch die Produkte die Macht, die die Vermittlung zwischen den Warenbesitzern regelten, so nimmt mit zunehmendem Warenaustausch das Geld die Rolle des Vermittlers ein. Das Wesen des Geldes sieht Marx darin, dass die vermittelnde Tätigkeit, in der sich die Produkte der Menschen wechselseitig ergänzen, entfremdet und verdinglicht, d. h. Eigenschaft eines materiellen Dinges wird.

Wenn es die Eigenschaft des Magneten ist, anzuziehen, so ist es die Eigenschaft des Geldes, zu vermitteln, zu verkuppeln. Das Geld ist »der Kuppler« zwischen dem Bedürfnis und dem Gegenstand, zwischen Leben und dem Lebensmittel. Die Eigenschaft des Geldes ist universal. Geld kann alles kaufen, sich alles aneignen. Diese Universalität seiner Eigenschaft, von der schon *Heraklit*<sup>281</sup> wusste, ist die Allmacht seines

280 Ebenda. S. 540.

281 Vgl. Heraklit: Fragmente. In: Wilhelm Capelle: Die Vorsokratiker. Berlin 1958. S. 14f.: »Alles ist Austausch des Feuers und das Feuer Austausch von allem, gerade wie für Gold Waren und für Waren Gold eingetauscht wird.«

Wesens. Besitze ich Geld so bin ich allmächtig. So groß die Kraft meines Geldes, so groß ist meine Kraft. Nicht meine Individualität, mein Geld bestimmt, wer ich bin. »Ich bin häßlich, aber ich kann mir die schönste Frau kaufen. Also bin ich nicht häßlich, denn die Wirkung der Häßlichkeit, ihre abschreckende Kraft ist durch das Geld vernichtet. Ich – meiner Individualität nach – bin lahm, aber das Geld verschafft mir 24 Füße; ich bin also nicht lahm; ich bin ein schlechter, unehrlicher, gewissenloser, geistloser Mensch, aber das Geld ist geehrt, also auch sein Besitzer. Das Geld ist das höchste Gut, also ist sein Besitzer gut, das Geld überhebt mich überdem der Mühe, unehrlich zu sein; ich werde also als ehrlich präsumiert; ich bin geistlos, aber das Geld ist der wirkliche Geist aller Dinge, wie sollte sein Besitzer geistlos sein? Zudem kann er sich die geistreichen Leute kaufen, und wer die Macht über die Geistreichen ist, ist der nicht geistreicher als der Geistreiche! Ich, der durch das Geld alles, wonach ein menschliches Herz sich sehnt, vermag, besitze ich nicht alle menschlichen Vermögen! Verwandelt also mein Geld nicht alle meine Unvermögen in ihr Gegenteil?«<sup>282</sup>

Diese Verkehrung und Verwechslung aller menschlichen und natürlichen Qualitäten haben die tiefer schürfenden Dichter, Shakespeare und Goethe, geschaut, auf die sich Marx denn auch beruft.<sup>283</sup>

Die »Wunder«, die die Allmacht des Geldes hervorruft, sind erstaunlicher als jene naiven, von denen uns die Bibel berichtet. Was wunder, wenn das Geld als göttliche Kraft erscheint, als realer Gott, der mehr gehütet, angebetet und umtanzt wird als das ätherische Wesen des Christengottes; herrscht doch letzterer nur ideell, das Geld dagegen reell. Wie die Religionskritik aber Gott als das entfremdete Vermögen des menschlichen Selbstbewusstseins nachgewiesen hat, so ist auch der reale Gott, das Geld, »das entäußerte Vermögen der Menschheit«<sup>284</sup>. Der Mensch wird umso ärmer, je mehr Schätze er an

282 Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte. In: MEGA. Bd. III. S. 147.

283 Ebenda. S. 146.

284 Ebenda. S. 148.

den Himmel verschleudert; er wird umso sklavischer, je mehr er die Macht des Geldes vergrößert.

Als Vermittler spielt das Geld die gleiche Rolle im realen ökonomischen Leben, wie sie Christus im ideell-religiösen spielt: »Christus repräsentiert ursprünglich 1. die Menschen vor Gott; 2. Gott für die Menschen; 3. die Menschen dem Menschen.

So repräsentiert das Geld ursprünglich seinem Begriffe nach: 1. Das Privateigentum für das Privateigentum; 2. die Gesellschaft für das Privateigentum; 3. das Privateigentum für die Gesellschaft.

Aber Christus ist der entäußerte Gott und der entäußerte Mensch. Gott hat nur mehr Wert, sofern er Christus, der Mensch nur mehr Wert, sofern er Christus repräsentiert. Ebenso mit dem Geld.«<sup>285</sup>

Die weitere Entwicklung des Geldwesens, Papiergeld, Kredit- und Bankwesen hebt selbstverständlich die im Geld steckende Entfremdung nicht auf, wie die St. Simonisten glaubten, sondern verschärft sie.

Die Marx'sche Analyse der Produktions-, Tausch- und Geldverhältnisse ist – besonders in ökonomischer Hinsicht – freilich noch nicht ausgereift. Der zwieschlächtige Charakter der Arbeit, der »Springpunkt der politischen Ökonomie«, ist noch nicht erkannt, weshalb auch noch keine richtige Bestimmung des Wertes gegeben werden kann. Die Ricardosche Wertbestimmung, die nahe an die reife marxistische herankommt, wird von Marx noch abgelehnt. Daher kann natürlich auch das Verhältnis von Wert und Wertformen, die Entwicklung der Wertformen bis zum Geld nicht adäquat gefasst werden. Die philosophisch-methodologische Bedeutung dieser ökonomischen Analysen ist jedoch kaum zu überschätzen. Sie liegt vor allem darin, dass die Verdinglichung der gesellschaftlichen Verhältnisse, die Fetischisierung der Warengegenstände und des Geldes durchschaut wird. Damit ist aber der Punkt gewonnen, von dem aus der unkritische Positivismus der bürgerlichen Nationalökonomie überwunden und die Grundlage für die wissenschaftliche Ökonomie gelegt werden kann. Die Marx'sche Analyse der entfremdeten Arbeit als Quelle des Privateigentums, die engs-

285 Karl Marx: Ökonomische Studien. Aus den Exzerptheften. In: MEGA. Bd. III. S. 53f.

tens mit der kommunistischen Kritik am Eigentum verknüpft ist, wird dies noch deutlicher machen.

Zunächst ist jedoch Marxens immanente Kritik an der Nationalökonomie weiter zu verfolgen. Waren- und Geldverhältnisse hatten in den bisherigen Analysen ihren entfremdeten Charakter offenbart. Wie aber verhält es sich mit dem feudalen Grundbesitz?

Wie immer, so geht es auch hier Marx nicht um eine abstrakte Forderung nach Liquidierung des Großgrundbesitzes, wie sie etwa die französische Revolution im Namen der Gleichheit erhoben und praktisch realisiert hatte. Sein methodisches Herangehen zeichnet sich wiederum durch Historismus und Anknüpfen an vorhandene theoretische Bewusstseinsformen aus. Den Streit zwischen Physiokraten und liberalen Ökonomen über »Verschacherung« bzw. Beibehaltung des Grundbesitzes, über Monopol und Freihandel (Korngesetz) betrachtete Marx mit Engels als Ausdruck der Interessengegensätze zwischen der Industrie und dem Grundbesitz.

Dieser Streit realer entgegengesetzter Interessen war die Auseinandersetzung zweier Formen des Privateigentums, in der letzthin die entwickeltere, universelle Form, die Industrie, Sieger bleiben musste. Als Formen des Privateigentums sind Grundeigentum und Kapital nicht im Prinzip entgegengesetzt. Das feudale Grundeigentum ist, wie Engels in seinem Aufsatz gezeigt hatte, der Beginn der Herrschaft des Privateigentums, das auf der Trennung der Arbeit von der Erde beruht. In diesem Sinne bestimmt auch Marx das Grundeigentum als »seinem Wesen nach verschacherte Erde, die dem Menschen entfremdete und daher in der Gestalt einiger weniger großen Herrn ihm gegenüber tretende Erde.«<sup>286</sup>

Wie in der einfachen Warenproduktion das Produkt über den Produzenten, so herrscht unter den Bedingungen feudaler Eigentumsverhältnisse die Erde über den Menschen. Leibeigener und Majoratsherr sind Ausdruck dieser Entfremdung. Beide sind an die Erde gefesselt. Der Leibeigene ist »Akzidenz der Erde«. Der Majoratsherr ist es nur soviel, wieviel seine Erde ist. Der Grundbesitz ist sein wahrer Titel.

286 Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte. In: MEGA. Bd. III. S. 76.

Verliert er diesen, sinken seine sonstigen zur Lächerlichkeit, zur Don-  
quichotterie herab. Fühlt sich aber der Leibeigene als Knecht innerhalb  
dieser Entfremdung, so der Grundbesitzer als Herr. Die Dialektik die-  
ses Verhältnisses zwischen Herr und Knecht ist von *Hegel* genial auf-  
gedeckt worden.<sup>287</sup>

Was den Grundbesitz vom bürgerlichen Waren- oder Geldbesitz in-  
nerhalb der Feudalität unterscheidet, ist der Umstand, dass der Grund-  
besitz gleichzeitig mit politischen Titeln verknüpft ist. Marx hatte ja  
schon in seiner Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie darauf ver-  
wiesen, dass erst die französische Revolution die Trennung von so-  
zialen und politischen Ständen vollendet hat.<sup>288</sup> Der Feudalbesitz  
individualisiert sich als gräfliche, fürstliche u. a. Grundstücke. Die Un-  
mittelbarkeit der Verknüpfung von ökonomischer, juristischer und po-  
litischer Macht verleiht den feudalen Verhältnissen jenen Schein, der  
die Romantiker in Ekstase versetzt. Freilich reduziert sich das in ro-  
mantischen Schein gehüllte patriarchalische Verhältnis von Gutsherr  
und Leibeigener auf ein Verhältnis, das der Gutsbesitzer auch Tieren,  
die ihnen Nutzen bringen oder Freude schaffen, entgegenbringen kann.  
Wenn der Gutsherr sich zum Bauern wie zum Vieh, also immerhin zu  
Lebewesen verhält, so verhalten sich die Warenbesitzer untereinander  
wie zu toten Sachen, die Kapitalisten zum Arbeiter wie zu einer  
Maschine. Sind dem Verhältnis zum Tiere noch Emotionen eigen, so  
werden diese im Verhältnis zu den toten Sachen und besonders zu den  
Maschinen durch rationale Berechnung verdrängt. Die Leutseligkeit  
des Grundbesitzers dem Bauern gegenüber gleicht der Belohnung, die  
gehorsames Vieh erhält. Ungehorsames Vieh schlägt man. Die Leutse-  
ligkeit des Kapitalisten dem Arbeiter gegenüber gleicht dem Verhältnis  
zur Maschine, die gut geschmiert sein muss, wenn sie rentabel produ-  
zieren will. Die Maschine wird nicht geschlagen; sie wird, unrentabel  
geworden, verschrottet.

287 Vgl. Georg Friedrich Wilhelm Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. Leipzig  
1907. S. 127-131.

288 Karl Marx: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. In: MEW. Bd. 1. S.  
284.

Das feudale Grundeigentum hat nicht alle Konsequenzen des Privateigentums hervortreiben können. Die totale Entfaltung des Privateigentums erfordert, dass der romantische Schein aufgehoben wird, »daß das Grundeigentum, die Wurzel des Privateigentums, ganz in die Bewegung des Privateigentums hereingerissen und zur Ware wird, daß die Herrschaft des Eigentümers als die reine Herrschaft des Privateigentums, des Kapitals, abgezogen von aller politischen Tinktur erscheint, daß das Verhältnis zwischen Eigentümer und Arbeiter sich auf das nationalökonomische Verhältnis von Exploiteur und Exploitiertem reduziert, daß alles persönliche Verhältnis des Eigentümers mit seinem Eigentum aufhört und dasselbe zum nur sachlichen, materiellen Reichtum wird, das an die Stelle der Ehre mit der Erde die Ehe des Interesses tritt und die Erde ebenso zum Schacherwert herabsinkt wie der Mensch. Es ist notwendig, daß, was die Wurzel des Grundeigentums ist, der schmutzige Eigennutz, auch in seiner zynischen Gestalt erscheint. Es ist notwendig, daß das ruhende Monopol in das bewegte und beunruhigte Monopol, die Konkurrenz, der nichtstuende Genuß des fremden Blutschweißes in den vielgeschäftigen Handel mit denselben umschlägt. Es ist endlich notwendig, daß in dieser Konkurrenz das Grundeigentum unter der Gestalt des Kapitals seine Herrschaft sowohl über die Arbeiterklasse als über die Eigentümer selbst zeigt, indem die Gesetze der Bewegung des Kapitals sie ruinieren oder erheben. Damit tritt dann an die Stelle des mittelalttrigen Sprichworts: nulle terre sans seigneur, das andre Sprichwort: l'argent n'a pas de maître, worin die ganze Herrschaft der totgeschlagenen Materie über den Menschen ausgesprochen ist.«<sup>289</sup>

Die Ähnlichkeit dieser Gedankengänge mit denen, die im »Manifest der Kommunistischen Partei« ausgesprochen werden, wird noch frappierender, wenn Marx aus der Tatsache, dass das Grundeigentum zur gewöhnlichen Ware wird, die wie jede andere den Gesetzen des Schachers unterliegt, dass damit die alte Aristokratie gestürzt und die neue Geldaristokratie vollendet ist, den Schluss zieht, dass sich die ganze Gesellschaft mehr und mehr in zwei große, einander direkt feindlich

289 Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte. In: MEGA. Bd. III. S.

gegenüberstehende Klassen spaltet. »Die letzte Folge ist also die Auflösung des Unterschieds zwischen Kapitalist und Grundeigentümer, so daß es also im ganzen nur mehr zwei Klassen der Bevölkerung gibt, die Arbeiterklasse und die Klasse der Kapitalisten.«<sup>290</sup>

Mit der Trennung der Gesellschaft in zwei entgegengesetzte Klassen wird die Entfremdung auf die Spitze getrieben. Der Arbeiter, von der Erde wie von den Produktionsmitteln getrennt, besitzt keine außer ihm existierende Ware, die er gegen Waren eintauschen könnte, die für die Befriedigung seiner Bedürfnisse lebensnotwendig sind. So ist er gezwungen, sich selbst zur Ware zu machen, also sich selbst, seine Arbeit (Arbeitskraft) zu verkaufen.

Herrschte in der Feudalität die Erde über den Menschen, waren es in der einfachen Warenproduktion die dinglichen Produkte, die über ihre Produzenten herrschten, so wird die Entfremdung in der total gewordenen kapitalistischen Warenproduktion dergestalt gesteigert, dass der Mensch selber zur Ware wird, daher notwendig als solche behandelt wird und allen Gesetzen und Wechselfällen des Warenaustausches unterliegt. Aus dem Warencharakter des Arbeiters folgt, dass er auf Ge-  
deih und Verderb demjenigen ausgeliefert ist, der imstande ist, ihn als Ware zu kaufen. Der Arbeiter selber muss die Verbindung zum Kapital ständig suchen, weil seine Trennung vom Kapital für ihn tödlich ist. Seine eigene Versklavung ist also die Bedingung seiner Existenz. Selbst diese Existenz ist nur dann garantiert, wenn der Käufer seiner Arbeit diese so anzuwenden vermag, dass er Gewinn aus dieser Anwendung zieht. Er kann aber nur Gewinn erzielen, wenn er den Arbeitslohn niedriger hält als den Preis der von der Arbeitsware produzierten Ware. Die Nationalökonomie sagte zwar, »daß ursprünglich und dem Begriffe nach das ganze Produkt der Arbeit dem Arbeiter gehört.« Die Wirklichkeit aber bestätigt den Gegensatz. Es kann nicht geleugnet werden, dass »dem Arbeiter der kleinste und allerunumgänglichs-  
te Teil des Produkts zukömmt; nur soviel als nötig ist, nicht damit er als Mensch, sondern damit er als Arbeiter existiert, nicht damit er die Menschheit, sondern die Sklavenklasse der Arbeiter fortpflanzt.«<sup>291</sup> Re-

290 Ebenda. S. 75.

291 Ebenda. S. 4f.

gelt doch die *Nachfrage* nach Menschen die Produktion von Menschen in nämlicher Weise, wie sie die jeder anderen Ware regelt.

Dass beim Kauf und Verkauf jeder Ware, also auch der Arbeitsware, entgegengesetzte Interessen walten, ist bereits aus der Analyse der einfachen Warenproduktion deutlich geworden. Der Verkäufer der Arbeitsware versucht teuer zu verkaufen, während ihr Käufer bestrebt ist, die Ware billig zu kaufen. Der Arbeitslohn, so lautet der erste Satz des ersten Manuskriptes der »Pariser Hefte« von Marx, wird daher immer bestimmt »durch den feindlichen Kampf zwischen Kapitalist und Arbeiter«. <sup>292</sup> Der Kapitalist ist, besonders solange die Konkurrenz unter den Arbeitern nicht durch ihre Organisation gebannt ist, in der Regel der stärkere, der den für ihn günstigeren Preis durchsetzt.

Nicht Menschenhass, nicht menschliche Niedrigkeit ist primär der Grund, der den Kapitalisten dazu verleitet, seine Arbeiter im Elend zu erhalten. Es ist seine gesellschaftliche Funktion als Kapitalist innerhalb der Welt der unerbittlichen Konkurrenz, die ihn dazu zwingt. Die Unmenschlichkeit seiner Moral ist nur ein Ausdruck seiner gesellschaftlichen Stellung.

Selbst sein Profit ist nicht primär auf seine menschlichen Bedürfnisse bezogen; er ist notwendig zur Akkumulation. Diese wiederum ist unumgänglich, wenn der Krieg aller gegen alle bestanden werden soll. Die Notwendigkeit, das Kapital zu stärken, zwingt dazu, die Arbeiter zu verelenden. Indem die Arbeiter das Kapital produzieren, produzieren sie ihr eigenes Elend. Innerhalb der kapitalistischen Verhältnisse kann nur Reichtum erzeugt werden, indem Armut produziert wird.

An diesem grundlegenden Widerspruch scheiterte denn auch die bürgerliche Nationalökonomie. Sie erklärte, dass die Arbeit das einzige sei, wodurch der Mensch den Wert des Naturproduktes vergrößere. Sie musste aber gleichzeitig bezeugen, dass die Eigentümer privilegierte und müßige Götter sind, deren Überlegenheit den Arbeitern gegenüber darin seinen Ausdruck findet, dass sie diesen allenthalben ihre Gesetze verschreiben. Aus dem Widerspruch, dass ihr die positive, wertschaffende Arbeit alles, der Arbeiter aber, die negative Seite der Arbeit,



nichts ist, kommt die Nationalökonomie nicht heraus, solange sie das Privateigentum als Grundprivilegium anerkennend voraussetzt.

Diese kritiklose Einstellung lässt sie auch nie dazu kommen, die Entstehung des Privateigentums und die aus ihm folgenden Gesetze zu untersuchen. Die Gründe, warum es zur Trennung von Kapital und Arbeit, von Erde und Arbeit gekommen ist, bleiben bei ihr im Dunklen. »Die einzigen Räder, die die Nationalökonomie in Bewegung setzt, sind die Habsucht und der Krieg unter den Habsüchtigen, die Konkurrenz.«<sup>293</sup>

Da sie nicht die Dialektik, die Totalität der Bewegung und Entwicklung des ökonomischen Lebens zum Gegenstand ihrer Forschung macht, muss sie notwendig der Metaphysik verfallen, die sich in der starren Gegenüberstellung von Konkurrenz und Monopol, Gewerbe-freiheit und Korporation, Erhaltung und Teilung des Großgrundbesitzes usw. ausdrückt.

Dass Marx nunmehr, nachdem er die Widersprüche der National-ökonomie durch immanente Kritik bloßgelegt hat, zur Sprengung derselben übergeht und die wesentlichen Zusammenhänge zwischen dem Privateigentum und der Trennung von Kapital und Arbeit aufzuhellen beginnt, ist ganz natürlich. Ausgangspunkt ist ihm dabei kein speku-lativ erdichteter Urzustand, sondern ein »nationalökonomisches, ge-genwärtiges Faktum.«<sup>294</sup>

### 3. Die menschliche Selbstentfremdung

Dieses nationalökonomische Faktum sieht Marx darin, dass der Arbeiter um so ärmer wird, je mehr Reichtum er produziert, dass er als Ware um so wohlfeiler wird, je mehr Waren er schafft, dass er um so wert-loser wird, je mehr Ware er hervorbringt, dass er um so gegenstands-loser wird, je mehr er seine Wesenskräfte vergegenständlicht. Die Verwertung der Sachwelt nimmt im direkten Verhältnis zur Entwertung der Menschenwelt zu.

293 Ebenda. S. 8f.

294 Ebenda. S. 82.

Die Analyse dieses Tatbestandes läuft auf eine Untersuchung der höchsten Form der Entfremdung der Arbeit hinaus, in der erst das ganze Wesen der Entfremdung sichtbar wird. Marx beginnt diese Analyse mit der Untersuchung des entfremdeten Verhältnisses des Arbeiters zu seinem Produkt.

Das Produkt der Arbeit ist die Vergegenständlichung der menschlichen Wesenskräfte des Arbeiters, die sich im Akt der Bearbeitung des Arbeitsgegenstandes, der im weitesten Sinne die Natur ist, vollzieht. »Der Arbeiter kann nichts schaffen ohne die Natur, ohne die sinnliche Außenwelt. Sie ist der Stoff, an welchem sich seine Arbeit verwirklicht, in welchem sie tätig, aus welchem und mittels welchem sie produziert.«<sup>295</sup> Die Natur ist »Lebensmittel der Arbeit«<sup>296</sup>, wie sie Mittel der physischen Existenz ist.

Von diesem Lebensmittel der Arbeit ist der Arbeiter genau so getrennt, wie von den Lebensmitteln seiner physischen Existenz. Der Arbeitsgegenstand gehört dem Arbeiter ebensowenig wie seine vergegenständlichte, tote Arbeit, die in den Arbeitsinstrumenten enthalten ist. Der Arbeiter ist also von vornherein abhängig von den Gegenständen, die er als Arbeitsmittel zur Arbeit und als Lebensmittel zu seiner physischen Existenz braucht. Die Spitze dieser Abhängigkeit, dieser Knechtschaft des Arbeiters erblickt Marx darin, dass er nur als Arbeiter sich als physisches Subjekt erhalten kann und nur als physisches Subjekt Arbeiter ist. Seine doppelte Abhängigkeit vom Gegenstand und von den Mitteln der Arbeit als Arbeiter und von den Lebensmitteln als physisches Subjekt legt den Arbeiter sofort in stärkere Ketten, als sie je Sklaven um den Hals gelegt wurden. Diese Ketten hat er selber geschaffen, er schmiedet sie ständig härter, weil sie Voraussetzung seiner elenden physischen Existenz sind.

Unter der Voraussetzung, dass alle Bedingungen, die die Verwirklichung der Arbeit erheischt, nicht dem Arbeiter zu Gebote stehen, wird verständlich, dass das Produkt, die Verwirklichung seiner Arbeit, das Resultat der Vergegenständlichung seiner Wesenskräfte, nicht sein Produkt ist. Seine Aneignung der sinnlichen Natur ist nicht sein Eigen-

295 Ebenda. S. 84.

296 Ebenda.

tum. Seine im Produkt vergegenständlichten Wesenskräfte sind nicht mehr die seinen. Seine eigenen Wesenskräfte sind ihm nicht nur fremd geworden, sie stehen ihm als fremde Mächte feindlich gegenüber. Seine Abhängigkeit von den von ihm selbst produzierten fremden Mächten muss er ständig anerkennen; hat er doch nur seine Arbeitsware, die er bei Strafe seines physischen Unterganges verkaufen, also in den Dienst seiner toten, vergegenständlichten Arbeit, in den Dienst des Kapitals stellen muss. Die Entwicklung der Wesenskräfte des Arbeiters, die sich im Prozess ihrer Verwirklichung vollzieht, seine Entgegenständlichung, die sich im Prozess der Vergegenständlichung vollzieht, der Verlust seines Produkts, der sich im Prozess seiner Produktion vollzieht ist also engstens mit der Knechtung des Arbeiters durch sein Produkt verknüpft. Unter den Bedingungen des Privateigentums erscheint die Arbeit derartig in ihr Gegenteil verkehrt, dass nicht der produktiv angeeignete Gegenstand der Botmäßigkeit des Produzenten unterliegt, sondern der Produzent der Gewalt seines Produktes.

In Analogie zur Religion, wobei es allerdings um mehr als eine bloße Analogie geht, weil hier die irdische Grundlage des himmlischen Scheins zur Verhandlung steht, bemerkt Marx: »Je mehr der Mensch in Gott setzt, je weniger behält er in sich selbst.«<sup>297</sup> Je reicher Gott, umso ärmer der Mensch. Je mächtiger das Kapital, umso ohnmächtiger der Arbeiter. Wie der Mensch Gott schafft, ihm Leben einhaucht, Kraft gibt, die über ihn zu herrschen beginnt, so produziert der Arbeiter die Ware, haucht ihr Leben ein und gerät unter die Macht des von ihm selbst geschaffenen realen Gottes, des Kapitals.

Aus der Bestimmung, dass der Arbeiter sich zum Produkt seiner Arbeit als zu einem fremden, feindlichen Gegenstand verhält, folgt weiter, dass der Arbeiter nicht nur seine Wesenskräfte verliert, unter die Knechtschaft seines Produktes gerät und seine Konsumtion auf ein Minimum herabgesetzt wird, er wird auch formloser, je formvollendeter sein Produkt ist, geistloser, je geistreicher seine Arbeit ist, hässlicher je schöner sein Werk ist. Sind doch die von ihm geschaffenen Wunderwerke, die Paläste, die Schönheit, die Maschinen, die geistreichen Wer-

297 Ebenda. S. 83.

ke nicht die seinen. Für den Arbeiter bleiben nur Hütten, Entbehrungen und Entblößungen, Verkrüppelungen und Kretinismus.

Wenn die bürgerliche Nationalökonomie die Arbeit preist, so hat sie immer nur die Werte für die Reichen schaffende Arbeit im Auge. Sie versucht, die Entfremdung der Arbeit dadurch zu verbergen, indem sie das unmittelbare Verhältnis des Arbeiters zu seinem Produkt ignoriert. Ignoratio, wusste schon *Bacon*, non est argumentum.

Wie Marx das verdinglichte Tauschverhältnis der einfachen Warenproduzenten auf sein Wesen, auf Erwerbsarbeit als entfremdete Arbeit zurückführt, so führt er auch hier das Verhältnis des Arbeiters zu seinem Produkt auf das Verhältnis des Arbeiters zu seiner Arbeit zurück. Denn es könnte dem Arbeiter das Produkt seiner Tätigkeit niemals fremd und feindlich gegenüberreten, wenn dieser sich nicht im Arbeitsprozess selbst von sich selbst entfremden würde. Die *Entfremdung*, die im Verhältnis des Arbeiters zu seinem Produkt offenkundig wurde, ist das Resultat der im Arbeitsprozess sich vollziehenden *Selbstentfremdung*, wie ja das Produkt immer nur das Resumé der Produktion ist. »Wie in der Religion die Selbsttätigkeit der menschlichen Phantasie, des menschlichen Hirns und des menschlichen Herzens unabhängig vom Individuum, d. h. als eine fremde, göttliche oder teuflische Tätigkeit auf es wirkt, so ist die Tätigkeit des Arbeiters nicht seine Selbsttätigkeit. Sie gehört einem andren, sie ist der Verlust seiner selbst.«<sup>298</sup>

Schon im Tauschakt geht der Arbeiter seiner Arbeit, seiner einzigen Ware verlustig. Die Arbeit, das Wirken seiner menschlichen Wesenskräfte, ist daher schon nicht mehr seine Tätigkeit. Sie ist ihm daher notwendig eine äußere, sein Wesen als Mensch nicht betreffende Bestimmung. Er kann daher in dieser Arbeit auch nicht sein Wesen bestätigt fühlen. Da er sich in der Arbeit nicht bejaht, fühlt er sich unwohl in ihr und kann so nicht frei seine physischen und geistigen Fähigkeiten entwickeln.

Ist die Arbeit eine Bestimmung, die außerhalb seines Wesens liegt, die aber notwendige Bedingung seiner physischen Existenz ist, so wird sie zur Zwangsarbeit, deren Widerwärtigkeiten er ständig empfindet.

Die Arbeit ist zum bloßen Mittel geworden, das zur Erhaltung der physischen Existenz notwendig ist. Unmittelbar ist sie keine Befriedigung menschlicher Bedürfnisse. Die schon erwähnte paradoxe Erscheinung, dass der Kern des menschlichen Lebens, die Betätigung seiner Wesenskräfte, zum bloßen Mittel zur Erhaltung der physischen Existenz herabsinkt, tritt hier in zugespitzter Form hervor. Innerhalb seines echt menschlichen Lebens, in der Arbeit fühlt sich der Arbeiter außer sich, weil ja seine Tätigkeit nicht mehr seine Tätigkeit ist. Außerhalb dieses echten Gattungslbens, nach der Arbeit, ist er wieder bei sich, gehört er sich wieder, ist er zu Hause. Essen, trinken, zeugen, schlafen usw. erscheinen ihm als die menschlichen Funktionen, zu deren Erfüllung die Arbeit notwendiges Mittel ist. Unter den Bedingungen der Zwangsarbeit erscheint die *Produktion* als eine viehische Tätigkeit, während die Konsumtion menschlicheren Charakter besitzt. Damit wird das spezifisch Menschliche, die Arbeit, zum Tierischen, das Tierische aber (essen, trinken, zeugen) zum Menschlichen. Essen, trinken, zeugen usw. sind zwar durchaus menschliche Funktionen, in ihrer Abstraktion von der Arbeit aber fallen sie ins Tierische zurück.

Das Leben des Menschen, seine freie, bewusste, produktive Tätigkeit erscheint – wie die bisherige Analyse zeigte – als bloßes Mittel zur Erhaltung seiner physischen Existenz. In dieser Bestimmung liegt die Entfremdung des Menschen von seiner *Gattung* bereits eingeschlossen; ist doch eine Gattung durch die Art und Weise ihrer Lebensäußerung bestimmt. Die Lebensäußerung der menschlichen Gattung aber ist die freie bewusste Tätigkeit. Diese aber wird in Gestalt der entfremdeten Arbeit zu einem bloßen Mittel der Erhaltung der physischen Existenz.

Gattungswesen ist der Mensch insofern, als er seine eigene Gattung und die der übrigen Dinge, also die ganze Natur sowohl praktisch als theoretisch zu seinem Gegenstande macht, als er sich selbst als ein historisch-gesellschaftliches Wesen, als gegenwärtige lebendige Gattung fasst, sich also zu sich selbst als zu einem universalen freien Wesen verhält.

Dass der Mensch – wie auch das Tier – ständig des Stoffwechselprozesses mit der Natur bedarf, ist selbstverständlich. Tier und Mensch sind Teile der Natur, hängen also mit dieser unlösbar zusammen. Wäh-

rend das Tier aber nur ein *partielles*, hat der Mensch ein *universelles* Verhältnis zur »unorganischen Natur«. Während das Tier unmittelbar eins mit seiner Lebenstätigkeit ist, macht sich der Mensch seine eigene Lebenstätigkeit selbst zum Gegenstand seines Wollens und seines Bewusstseins. Während das Tier die ihm umgebende Natur verzehrt, macht sich der Mensch Luft, Licht, Steine, Pflanzen, Tiere usw. zum Gegenstand seiner praktischen Tätigkeit, die ihm diesen zum Genuss vorbereitet, wie er sie zum Gegenstand seiner theoretischen Tätigkeit, zum Gegenstand der Naturwissenschaften, und zum Gegenstand seiner ästhetischen Aneignung, zum Gegenstand der Kunst macht. »Das praktische Erzeugen einer gegenständlichen Welt, die Bearbeitung der unorganischen Natur ist die Bewährung des Menschen als eines bewußten Gattungswesens, d. h. eines Wesens, das sich zu der Gattung als seinem eigenen Wesen oder zu sich als Gattungswesen verhält. Zwar produziert auch das Tier. Es baut sich ein Nest, Wohnungen, wie die Biene, Biber, Ameise usw. Allein es produziert nur, was es unmittelbar für sich oder sein Junges bedarf; es produziert einseitig, während der Mensch universell produziert; es produziert nur unter der Herrschaft des unmittelbaren physischen Bedürfnisses, während der Mensch selbst frei vom physischen Bedürfnis produziert und erst wahrhaft produziert in der Freiheit von demselben; es produziert nur sich selbst, während der Mensch die ganze Natur reproduziert; sein Produkt gehört unmittelbar zu seinem physischen Leib, während der Mensch frei seinem Produkt gegenübertritt. Das Tier formiert nur nach dem Maß und dem Bedürfnis der species, der es angehört, während der Mensch nach dem Maß jeder species zu reproduzieren weiß und überall das inhärente Maß den Gegenstand anzulegen weiß; der Mensch formiert daher auch nach den Gesetzen der Schönheit.«<sup>299</sup>

*Die Produktion ist also des Menschen werktätiges Gattungswesen.* Durch sie wird die Natur Werk und Wirklichkeit des Menschen. Als Gegenstand der Arbeit ist die Natur die Vergegenständlichung des menschlichen Gattungslebens.

Nicht nur im Selbstbewusstsein verdoppelt sich der Mensch, in dem sein intellektuelles Verhalten zu sich selbst als Subjekt und Objekt sei-

nes Denkens zugleich erscheint. Auch in seiner realen Tätigkeit verhält sich der Mensch zu sich selbst, in dem er sich in der von ihm geschaffenen Welt anschaut. Der Gegenstand darf also nicht nur unter Form des Objekts angeschaut, er muss auch subjektiv gefasst werden.

Die Natur, die Gattungsgegenständlichkeit, der Arbeitsgegenstand ist aber unter den Bedingungen der Herrschaft des Privateigentums von der Arbeit getrennt. Die entfremdete Arbeit entreißt also dem Menschen seine Gattungsgegenständlichkeit. Damit aber schlägt der Vorzug des Menschen, die universelle Aneignung der Natur durch die Gattungstätigkeit, in den Nachteil gegenüber dem Tier um, dass ihm die Natur entzogen wird. Entzogen wird ihm sowohl die äußere wie seine eigene Natur; ist doch die freie produktive Tätigkeit, sein Gattungsleben zum Mittel zur Erhaltung seiner physischen Existenz herabgesetzt worden. Dieser Tatbestand drückt sich dann auch im Bewusstsein dergestalt aus, dass das Gattungsleben selber ein bloßes Mittel zur Erhaltung der individuellen Existenz erscheint. Die entfremdete Arbeit macht also »das Gattungswesen des Menschen, sowohl die Natur, als sein geistiges Gattungsvermögen, zu einem ihm fremden Wesen, zum Mittel seiner individuellen Existenz. Sie entfremdet dem Menschen seinen eigenen Leib, wie die Natur außer ihm, wie sein geistiges Wesen, sein menschliches Wesen.«<sup>300</sup>

Die Konsequenz der Entfremdung des Menschen von seinem Gattungsleben ist die Entfremdung des Menschen vom Menschen; denn wie könnte ein menschliches Verhältnis zwischen Wesen möglich sein, die ihrer menschlichen Natur entfremdet sind? Beim Analysieren der entfremdeten Verhältnisse zwischen dem Arbeiter und seinem Produkt bzw. seiner Arbeit schwang schon immer die Frage mit: Wenn die Arbeit nicht dem Arbeiter gehört, wenn seine Produkte nicht von ihm selbst angeeignet werden, wem gehören sie dann? Einem höheren, mächtigeren Wesen? Wer ist mächtiger als der Mensch? Gott? Allein die Götter waren nie die Arbeitsherren. Die Natur? Die Arbeit ist gerade das menschliche Siegen über die Natur. Und welcher Widerspruch wäre es auch, bemerkt Marx, »daß, je mehr der Mensch die Natur durch seine Arbeit sich unterwirft, je mehr die Wunder der Götter

300 Ebenda. S. 89.

überflüssig werden durch die Wunder der Industrie, der Mensch diesen Mächten zu lieb auf die Freude an der Produktion und auf den Genuß des Produkts verzichten sollte.«<sup>301</sup>

Wenn also das Produkt weder von der Natur noch von Gott angeeignet werden kann, so bleibt nur der Mensch als das »andere Wesen«, das sich die menschliche Arbeit des arbeitenden Menschen aneignen kann. Da diese Aneignung mit der Machtergreifung identisch ist, so kann nur der Mensch die fremde Macht über den Menschen sein. *Das entfremdete Verhältnis des Menschen zu sich selber wird erst real-gegenständiglich in Bezug auf den anderen Menschen.* Kann ich doch meine eigene Tätigkeit mir gar nicht entfremden, wenn ich sie nicht gleichzeitig einem anderen aneigne. Der andere eignet sich also meine, ihm fremde Arbeit an. *Diese Aneignung fremder Arbeit ist dem Ursprung wie dem Wesen nach Privateigentum.*

Marx hatte zwar den Begriff der entfremdeten Arbeit aus der Analyse der Bewegung des Privateigentums gewonnen. Die nähere Analyse zeigt nun aber, dass das Privateigentum weniger der Grund, als vielmehr die Konsequenz der entfremdeten Arbeit ist. Wie »auch die Götter ursprünglich nicht die Ursache, sondern die Wirkung der menschlichen Verstandesverirrung sind. Später schlägt dies Verhältnis in Wechselwirkung um.«<sup>302</sup>

Wie Marx aus dem Begriff der entfremdeten Arbeit das Eigentum ableitet, so können alle weiteren ökonomischen Kategorien aus diesem abgeleitet werden. Ist doch hiermit der reale Schein der verdinglichten Verhältnisse zwar nicht aufgelöst, aber durchschaut, das Eigentum als das Verhältnis des Arbeiters zur Arbeit, zum Produkt seiner Arbeit und zum Nichtarbeiter und als Verhältnis des Nichtarbeiters zum Arbeiter, zu dessen Arbeit und Arbeitsprodukt erkannt.

Marx' Nachweis, dass das kapitalistische Privateigentum Aneignung fremder Arbeit ist, enthüllt das Verhältnis zwischen Besitzer und Nichtbesitzer von Produktionsmitteln als Verhältnis zwischen Expropriateur und Exproprierten, enthüllt also das Wesen der kapitalistischen Produktionsverhältnisse, die Ausbeutung.

301 Ebenda. S. 90.

302 Ebenda. S. 92.



Die Erkenntnis der grundlegenden Strukturen der bürgerlichen Gesellschaft ist damit weit konkreter geworden. Ohne Zweifel ist im Entfremdungsbegriff das Wesen der kapitalistischen Produktionsverhältnisse, ihr grundlegender, aus der Ökonomie resultierender Widerspruch zwischen Bourgeoisie und Proletariat erfasst und die Notwendigkeit des Kampfes dieser Gegensätze, des Klassenkampfes aufgehehlt.

In der »Heiligen Familie«, in der überhaupt die unmittelbaren Resultate der ökonomisch-philosophischen Analysen in der Polemik gegen die Junghegelianer verwendet werden, fasst Marx seine Auffassung vom Charakter der kapitalistischen Eigentumsverhältnisse in folgender Weise zusammen: »Proletariat und Reichtum sind Gegensätze. Sie bilden als solche ein Ganzes. Sie sind beide Gestaltungen der Welt des Privateigentums. Es handelt sich um die bestimmte Stellung, die beide in dem Gegensatz einnehmen. Es reicht nicht aus, sie für zwei Seiten eines Ganzen zu erklären.

Das Privateigentum als Privateigentum, als Reichtum, ist gezwungen, sich selbst und damit seinen Gegensatz, das Proletariat, im Bestehen zu erhalten. Es ist die positive Seite des Gegensatzes, das in sich selbst befriedigte Privateigentum.

Das Proletariat ist umgekehrt als Proletariat gezwungen, sich selbst und damit seinen bedingenden Gegensatz, der es zum Proletariat macht, das Privateigentum, aufzuheben. Es ist die negative Seite des Gegensatzes, seine Unruhe in sich, das aufgelöste und sich auflösende Privateigentum.

Die besitzende Klasse und die Klasse des Proletariats stellen dieselbe menschliche Selbstentfremdung dar. Aber die erste Klasse fühlt sich in dieser Selbstentfremdung wohl und bestätigt, weiß die Entfremdung als ihre eigene Macht, und besitzt in ihr den Schein einer menschlichen Existenz; die zweite fühlt sich in der Entfremdung vernichtet, erblickt in ihr ihre Ohnmacht und die Wirklichkeit einer unmenschlichen Existenz. Sie ist, um einen Ausdruck von Hegel zu gebrauchen, in der Verworfenheit die Empörung über diese Verworfenheit, eine Empörung, zu der sie notwendig durch den Widerspruch ihrer menschlichen Natur mit ihrer Lebenssituation, welche die of-

fenherzige, entschiedene, umfassende Verneinung dieser Natur ist, getrieben wird.

Innerhalb des Gegensatzes ist der Privateigentümer also die konservative, der Proletarier die destruktive Partei. Von jenem geht die Aktion des Erhaltens des Gegensatzes, von diesem die Aktion seiner Vernichtung aus.

Das Privateigentum treibt allerdings sich selbst in seiner national-ökonomischen Bewegung zu seiner eigenen Auflösung fort, aber nur durch eine von ihm unabhängige, bewußtlose, wider seinen Willen stattfindende, durch die Natur der Sache bedingte Entwicklung, nur indem es das Proletariat als Proletariat erzeugt, das seines geistigen und physischen Elends bewußte Elend, die ihrer Entmenschung bewußte und darum sich selbst aufhebende Entmenschung. Das Proletariat vollzieht das Urteil, welches das Privateigentum durch die Erzeugung des Proletariats über sich selbst verhängt, wie es das Urteil vollzieht, welches die Lohnarbeit über sich selbst verhängt, indem sie den fremden Reichtum und das eigene Elend erzeugt. Wenn das Proletariat siegt, so ist es dadurch keineswegs zur absoluten Seite der Gesellschaft geworden, denn es siegt nur, indem es sich selbst und sein Gegenteil aufhebt. Alsdann ist eben sowohl das Proletariat wie sein bedingender Gegensatz, das Privateigentum, verschwunden.«<sup>303</sup>

Die Aufhebung des Privateigentums, die Aufhebung der Entfremdung oder die Realisierung der menschlichen Emanzipation kann aber nur in der »politischen Form der Arbeiteremanzipation« ihren Ausdruck finden. Hatte Marx doch schon im Pariser »Vorwärts« geschrieben: »Jede Revolution löst die alte Gesellschaft auf; insofern ist sie sozial. Jede Revolution stürzt die alte Gewalt, insofern ist sie politisch.«<sup>304</sup> Womit die abstrakt-terminologische Gegenüberstellung von politischer und menschlicher, sozialer Revolution aufgehoben und

303 Friedrich Engels / Karl Marx: Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. In: MEW. Bd. 2. S. 3f. (MEGA. Bd. III. S. 20f.)

304 Karl Marx: Kritische Randglossen zu dem Artikel: »Der König von Preußen und die Sozialreform von einem Preußen«. In: MEW. Bd. 1. S. 409. (MEGA. Bd. III. S. 22)

der Zusammenhang von politischem Kampf und sozialer Umgestaltung klargestellt war.

Es ist also die historische Mission des Proletariats, die menschliche Selbstentfremdung aufzuheben. Worin aber besteht der Inhalt dieser positiven Aufhebung des Privateigentums?

#### 4. Die Aufhebung der Entfremdung

Die vorangegangenen Analysen belegten, dass der Widerspruch zwischen Kapital und Arbeit auf Grund nationalökonomischer Entwicklungsgesetze sich derart zuspitzen muss, dass die Revolution im unmittelbaren Sinne des Wortes zu einer *not-wendigen* Angelegenheit wird. Die Not kann nur durch die Aufhebung der menschlichen Selbstentfremdung und der aus der Selbstentfremdung resultierenden Verdinglichung gewendet werden. Dies zu vollziehen, ist Sache der sozialen Revolution.

Die theoretische Begründung der praktischen Aufhebung des Privateigentums macht – wie die Kritik am Privateigentum überhaupt – einen ebenso komplizierten Entwicklungsprozess durch wie die Selbstentfremdung selber.

Die kommunistischen Theorien besitzen zwar schon in ihrer ersten neuzeitlichen Phase den Vorzug gegenüber der bürgerlichen Nationalökonomie, dass sie deren unkritische Voraussetzung der kritischen Analyse unterwerfen. Sie bleiben jedoch in der Hinsicht hinter der Nationalökonomie zurück, dass sie das Privateigentum nur nach seiner objektiven Seite, nach dem Verhältnis zu den Dingen hin fassen, während die liberalen Ökonomen bereits in der Arbeit das subjektive Wesen des Eigentums erkennen.

Wird unter Eigentum nur das sachliche Verhältnis zu den Dingen verstanden, so kann die kommunistische Forderung nach Aufhebung des Eigentums nur bedeuten, dass der besondere, differenzierte Besitz aufzuheben und Gütergemeinschaft einzuführen ist. Das einzelne, differenzierte Eigentum wird damit zu allgemeinen, d. h. zu dem Eigentum, an dem alle gleichen Anteil haben. Marx sieht in dieser Forderung keine positive Aufhebung des Eigentums; vielmehr bestimmt er

das Prinzip der Gütergemeinschaft als Vollendung des Prinzips des Privateigentums, da durch die Realisierung der Gütergemeinschaft das Verhältnis der Menschen zur Sachenwelt keine qualitative, sondern lediglich eine quantitative Veränderung erfährt. An die Stelle des einzelnen Individuums, das ein entfremdetes Verhältnis zu den Dingen hatte, ist die Gemeinschaft gleicher Individuen getreten.

Der Grundmangel dieses Prinzips zeigt sich sofort darin, dass der differenzierte, vergegenständlichte menschliche Reichtum wie die reiche, differenzierte menschliche Persönlichkeit auf Armut und Gleichförmigkeit reduziert wird. Von diesem Prinzip der Gütergemeinschaft und der absoluten Gleichheit aus muss nämlich alles, was ungeeignet ist, Besitz aller zu werden, genau so ignoriert werden wie besondere differenzierte Aneignungsweisen, die entwickelte und spezialisierte Fähigkeiten des Subjekts, Talent und Genie voraussetzen. Damit aber wird die Vernichtung der Persönlichkeit, deren Zerstörung gerade das Wesen des Privateigentums ausmachte, auf die Spitze getrieben, ebenso wie Neid, Habsucht, Konkurrenz in der Nivellierungssucht ihre Vollendung finden. Da das Maß der Nivellierung dazu noch das Minimum ist, ist die Askese notwendige Folge der Gütergemeinschaft.

Wie wenig diese asketische Aufhebung des Privateigentums eine positive Aneignung des menschlichen Reichtums ist, zeigt eben »die abstrakte Negation der ganzen Welt der Bildung und der Zivilisation, die Rückkehr zur unnatürlichen Einfachheit des armen und bedürfnislosen Menschen, der nicht über das Privateigentum hinaus, sondern noch nicht einmal bei demselben angelangt ist.«<sup>305</sup>

In der Forderung nach Weibergemeinschaft sieht Marx schließlich das Geheimnis dieses noch ganz rohen und gedankenlosen Kommunismus gesprochen.

Das Verhältnis zwischen Mann und Weib ist das unmittelbare, natürliche und für die Existenz der Menschheit notwendige Verhältnis des Menschen zum Menschen. »In diesem natürlichen Gattungsverhältnis ist das Verhältnis des Menschen zur Natur unmittelbar sein Verhältnis zum Menschen, wie das Verhältnis zum Menschen un-

305 Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte. In: MEGA. Bd. III. S. 112.

mittelbar sein Verhältnis zur Natur, seine eigne natürliche Bestimmung ist.«<sup>306</sup> Das Verhältnis zwischen Mann und Frau gibt Aufschluss über die Bildungsstufe des Menschen, inwieweit »dem Menschen das menschliche Wesen zur Natur oder die Natur zum menschlichen Wesen des Menschen geworden ist«<sup>307</sup>, inwieweit das Bedürfnis des Menschen zum menschlichen Bedürfnis, der andere Mensch als Mensch zu seinem Bedürfnis geworden ist. Ein Gedanke, der zweifellos jenen Satz *Fouriers* fortentwickelt, dass am Grad der weiblichen Emanzipation die menschliche gemessen werden kann. Der Satz *Fouriers* wird übrigens von Marx in der »Heiligen Familie« zustimmend zitiert und dem Gewächs des Junghegelianers *Szeliga* entgegengehalten.<sup>308</sup>

Die Forderung nach gemeinsamen Besitz der Weiber setzt voraus, dass diese selber nicht als Menschen, sondern als Sachen betrachtet werden, wie denn auch das Verhältnis zu ihnen von vornherein als *Besitzverhältnis* gefasst wird. Das partielle Besitzverhältnis, das die bürgerliche Ehe charakterisierte, soll aufgehoben werden, aber nur so, dass das Besitzverhältnis allgemein wird. »Wie das Weib aus der Ehe in die allgemeine Prostitution, so tritt die ganze Welt des Reichtums, d. h. des gegenständlichen Wesens des Menschen, aus dem Verhältnis der exklusiven Ehe mit dem Privateigentümer in das Verhältnis der universellen Prostitution mit der Gemeinschaft.«<sup>309</sup>

Die Forderung des rohen Gleichheitskommunismus nach Güter- und Weibergemeinschaft reduziert sich also auf die Umwandlung des partiellen in den universellen Besitz. Dieser Kommunismus ist daher in der Tat nichts anderes als die Vollendung der Prinzipien des Privateigentums, nur eine »Erscheinungsform von der Niedertracht des Privateigentums, das sich als das positive Gemeinwesen setzen will.«<sup>310</sup>

Dass dieser Kommunismus keine positive Aufhebung der Entfremdung darstellt, sondern entfremdete Strukturen nur innerhalb der Ent-

306 Ebenda. S. 113.

307 Ebenda.

308 Vgl. Friedrich Engels / Karl Marx: Die heilige Familie. MEW. Bd. 2. S. 20f. (MEGA. Bd. III. S. 373-375)

309 Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte. In: MEGA. Bd. III. S. 112.

310 Ebenda. S. 113.

fremdung kritisiert, im ganzen in der Entfremdung befangen bleibt, versteht sich von selbst.

Auch den politischen Kommunismus, unabhängig davon, ob er sich demokratisch oder despotisch gibt oder gar den Staat aufgehoben hat, setzt Marx noch nicht mit der positiven Aufhebung des Privateigentums gleich. Zwar habe dieser mit Feuerbach das Bewusstsein, dass Kommunismus Aufhebung der menschlichen Selbstentfremdung, Rückkehr des Menschen in sich selbst impliziere, da er aber weder das positive Wesen des Privateigentums noch die *menschliche* Natur der Bedürfnisse erfasse, bleibe er immer noch mit der Entfremdung affiziert.

Erst als vollständige, bewusste, innerhalb des ganzen Reichtums der bisherigen Entwicklung vollzogene Reintegration des Menschen als eines gesellschaftlich-historischen Menschens, als wirkliche Aneignung des menschlichen Wesens durch und für den Menschen ist der Kommunismus die positive Aufhebung des Privateigentums, der menschlichen Selbstentfremdung.

Hatte Marx den Grund des Privateigentums und aller anderen, aus dem Privateigentum entspringenden Entfremdungen in der entfremdeten Arbeit erkannt, so musste er notwendig den Kern der Aufhebung der Entfremdung in der Befreiung der Arbeit sehen. Erst wenn die Lebensäußerung des Menschen, seine produktive und schöpferische Arbeit als Verwirklichung seines Gattungswesens, als Selbstbestätigung seines Wesens und des Wesens des anderen Menschen erscheint, erst wenn seine Arbeit freie Lebensäußerung, Bedürfnis und Genuss seines Lebens ist, ist die Aufhebung der Entfremdung vollzogen.

»Gesetzt, wir hätten als Menschen produziert: Jeder von uns«, vermerkt Marx in seinen Exzerpten zu *J. Mill*, »hätte in seiner Produktion sich selbst und den anderen doppelt bejaht. Ich hätte 1) in meiner Produktion meine Individualität, ihre Eigentümlichkeit gegenständlich und daher sowohl während der Tätigkeit eine individuelle Lebensäußerung genossen, als im Anschauen des Gegenstandes die individuelle Freude, meine Persönlichkeit als gegenständliche, sinnlich anschauliche und darum über allen Zweifel erhabene Macht zu wissen. 2) In deinem Genuß oder Deinem Gebrauch

meines Produkts hätte ich unmittelbar den Genuß, sowohl des Bewußtseins, in meiner Arbeit ein menschliches Bedürfnis befriedigt, als das menschliche Wesen vergegenständlicht und daher dem Bedürfnis eines anderen menschlichen Wesens seinen entsprechenden Gegenstand verschafft zu haben, 3) für dich der Mittler zwischen dir und der Gattung gewesen zu sein, also von dir selbst als eine Ergänzung deines eigenen Wesens und als ein notwendiger Teil deiner selbst gewußt und empfunden zu werden, also sowohl in deinem Denken wie in deiner Liebe mich bestätigt zu wissen, 4) in meiner individuellen Lebensäußerung unmittelbar deine Lebensäußerung geschaffen zu haben, also in meiner individuellen Tätigkeit unmittelbar mein wahres Wesen, mein menschliches, mein Gemeinwesen bestätigt und verwirklicht zu haben.«<sup>311</sup>

Es geht also nicht primär darum, dass das Produkt das Resultat der produktiven Aneignung des Gegenstandes durch das Individuum unmittelbar oder vermittelt durch den Tausch der Konsumtion, den Genuss des Individuums zugeführt wird. Vielmehr besteht das Wesen der menschlichen Produktion darin, dass die produktive Aneignung des Menschen selber zur Selbstbestätigung und zum Genuss seines Wesens wird, dass sich die Menschen in ihrer Arbeit wechselseitig bestätigen.

Der Genuss, den die lebendige Arbeit gewährt, setzt sich notwendig fort im Genuss der vergegenständlichten Arbeit, des Arbeitsproduktes.

Unter den Bedingungen der entfremdeten Arbeit, die dem Arbeiter als seinem Wesen fremd gegenüberstehende Tätigkeit keinen allseitigen Genuss gewährt, wird auch der Genuss des Produkts einseitig verzerrt. Das Haben des Gegenstandes erscheint als die primäre Voraussetzung seines Genusses. Der Besitz ist das Prisma, in dem die Strahlen des menschlichen Genusses gebrochen werden.

Während der rohe Gleichheitskommunismus den Besitzerstandpunkt nicht überwindet, sondern ihn allgemein macht, sieht Marx in der positiven Aufhebung des Privateigentums die Sprengung des sehr begrenzten Sinnes des Habens.

311 Karl Marx: Ökonomische Studien. Aus den Exzerptheften. In: MEGA. Bd. III. S. 54f.

Die positive, allseitige Aneignung des menschlichen Wesens, d. h. der menschlichen Persönlichkeit wie der menschlichen Werke für und durch den Menschen ist nicht primär im Sinne des einseitigen Besitzes und Habens zu fassen, nicht als Gier, dem Ausdruck unmenschlichen, entfremdeten Strebens nach Befriedigung von Bedürfnissen, als Habsucht oder als einseitig perversierter Genuss. Vielmehr ist die positive Aufhebung des Privateigentums nur zu vollziehen, wenn sich der Mensch sein universelles Wesen auf allseitige Weise aneignet.

»Jedes seiner menschlichen Verhältnisse zur Welt, Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Fühlen, Denken, Anschauen, empfinden, wollen, tätig sein, lieben, kurz alle Organe seiner Individualität, wie die Organe, welche unmittelbar in ihrer Form als gemeinschaftliche Organe sind, sind in ihrem gegenständlichen Verhalten oder in ihrem Verhalten zum Gegenstand die Aneignung desselben. Die Aneignung der menschlichen Wirklichkeit, ihr Verhalten zum Gegenstand ist die Bestätigung der menschlichen Wirklichkeit; menschliche Wirksamkeit und menschliches Leiden, denn das Leiden, menschlich gefaßt, ist ein Selbstgenuß des Menschen.«<sup>312</sup>

Marx identifiziert daher die Aufhebung des Privateigentums mit der *Emanzipation aller menschlichen Sinne* und ihrer Fähigkeiten, die durch das Privateigentum in Ketten gelegt wurden. Da der Mensch sich selber an den Gegenstand verlor, der ihm als fremder, feindlicher entgegentrat und den Menschen unter seine Botmäßigkeit brachte, musste des Menschen Sinn darauf gerichtet sein, sich dem Gegenstand gegenüber zu behaupten. In der Welt des Privateigentums kann sich der Mensch den Dingen gegenüber aber nur behaupten, indem er sie in seinen Besitz bringt, indem er sie hat. Sein Sinn ist also notwendig primär auf den Besitz des Gegenstandes gerichtet. Nun geht der *Sinn des Gegenstandes für den Menschen genau so weit, wie des Menschen Sinn für den Gegenstand geht*. Die in der Welt des Privateigentums existierende Vorherrschaft des Besitzsinnes deformiert alle übrigen. So hat der Mineralienkrämer keinen Sinn für die Schönheit und eigentümliche Natur des Minerals, weil sein merkantiler Sinn diesen ausgetilgt

312 Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte. In: MEGA. Bd. III. S. 118.



hat. So steht auch dem Arbeiter nur insofern der Sinn nach Arbeit, als sie Mittel zur Erhaltung seiner physischen Existenz ist. Der sich in der Arbeit entfaltende Reichtum der Persönlichkeit wie der vergegenständlichte menschliche Reichtum, das beglückende Gefühl, etwas zustande gebracht zu haben, die Freude an der Brauchbarkeit und Schönheit des Produkts, der Genuss der Betätigung der eigenen Wesenskräfte, die Bestätigung des eigenen wie des anderen menschlichen Wesens, also des Gattungswesens – all das wird unter den Bedingungen der entfremdeten Arbeit weitgehend negiert, da der Sinn der Arbeit für den Arbeiter wie des Arbeiters Sinn für die Arbeit auf den Erwerb der zur Erhaltung seiner physischen Existenz notwendigen Lebensmittel reduziert wird.

Erst die Aufhebung der entfremdeten Arbeit, der Herrschaft des Produkts über den Produzenten, der Herrschaft der toten Arbeit über die lebendige, also die Befreiung der Arbeit, die Verwandlung des selbstentfremdeten Menschen zum sich selbst bestätigenden und daher auch erst selbstbewussten Gattungswesens, zerschlägt die Schranken, die der Entwicklung der menschlichen Sinne und aller ihrer Fähigkeiten entgegenstehen. Die Überwindung des einseitigen Sinnes des Gegenstandes für den Menschen ist die Voraussetzung für die allseitige Entwicklung der menschlichen Sinne.

Wird dem Gold der Fetischcharakter genommen, den die Menschen ihm erst gegeben haben, so wird es wieder menschlich in seiner Schönheit angeschaut werden können. Verliert die Arbeit ihren entfremdeten Charakter, so kann auch der einseitige Sinn der Erwerbstätigkeit überwunden und eine allseitige Entwicklung der menschlichen Sinne gewährleistet werden. Die Aufhebung der Entfremdung ist sowohl objektiv als subjektiv Bedingung des Menschlichwerdens der Sinne des Menschen. Die Entwicklung des subjektiven Sinnes des Menschen zum menschlichen Sinn hat nämlich zur Voraussetzung, dass der objektive Sinn des Gegenstandes für den Menschen ein menschlicher Gegenstand wird. Solange der Sinn des Gegenstandes für den Menschen nur unter dem Haben subsumiert wird, kann von einer allseitigen Entfaltung der menschlichen Sinne keine Rede sein. Solange das kapitalistische Privateigentum aber existiert, bleibt der Sinn des Gegenstandes

für den Menschen objektiv notwendig unter dem Haben subsumiert. Die Entfaltung des Reichtums der menschlichen Sinnlichkeit wie der menschlichen Wesenskräfte überhaupt hat also die Aufhebung des Privateigentums, der Entfremdung zur Voraussetzung.

Allerdings bildet die Welt des Privateigentums, in der ja die Produktion des materiellen und geistigen Elends mit der Produktion des materiellen und geistigen Reichtums korrespondiert, den Sinn des Gegenstandes für den Menschen und den Sinn des Menschen für den Gegenstand vor. So erweckt die Musik den musikalischen Sinn, wie überhaupt die Kunstgegenstände als Vergegenständlichungen menschlicher Wesenskräfte den Kunstsinne erzeugen; ein Sinn allerdings, der unter den Bedingungen der Entfremdung partiell bleibt und ständig in seiner Existenz bedroht ist.

Erst die aus dem Privateigentum heraustretende Gesellschaft überwindet die Einseitigkeit der bisherigen menschlichen Sinnlichkeit und produziert den »reichen und tief allsinnigen Menschen als ihre stete Wirklichkeit.«<sup>313</sup>

Die Sinne des Menschen (nicht nur die fünf, auch die praktisch-geistigen: Wille, Liebe usw.) sind keinesfalls nur abstrakte Naturanlagen; in ihrem Wesen sind sie Resultat der historischen Entwicklung. Erst durch die Arbeit, die sinnlich-gegenständliche Tätigkeit, durch den sich gegenständig entfaltenden Reichtum des menschlichen Wesens »wird der Reichtum der subjektiven menschlichen Sinnlichkeit, wird ein musikalisches Ohr, ein Auge für die Schönheit der Form, kurz, werden erst menschlicher Genüsse fähige Sinne, Sinne, welche als menschliche Wesenskräfte sich bestätigen, teils erst ausgebildet, teils erst erzeugt.«<sup>314</sup> Die Menschlichkeit der Sinne wird also erst durch das Dasein eines menschlichen Gegenstandes, letzthin erst durch das Dasein einer vermenschlichten Natur. Wie die vermenschlichte Natur, so ist die Bildung der fünf Sinne die Arbeit der ganzen bisherigen Weltgeschichte.

Die Weltgeschichte aber ist für Marx das Resultat der Tätigkeit der Menschen selber. Also bilden und entwickeln sich die Sinne, das Wol-

313 Ebenda. S. 121.

314 Ebenda. S. 120.

len, das Denken usw. mit der Entfaltung ihrer praktischen, theoretischen und ästhetischen Tätigkeit. Dies gilt für die Gattung wie für das Individuum. Wer seine Hände im Schoß liegen lässt, darf sich nicht wundern, dass sie ungeschickt bleiben. Wer die Anstrengungen des Begriffes scheut, darf sich nicht wundern, von seinen Mitmenschen nicht als Denker betrachtet zu werden. Wer Kunst weder konsumiert noch produziert, darf sich nicht wundern, dass er keinen Sinn für sie hat.

Die Totalität der menschlichen Tätigkeiten bewirkt die Entwicklung des Menschen in seinem Verhältnis zur Natur, zum anderen Menschen und zu sich selbst.

Namentlich die Geschichte der Industrie bezeugt die gegenständliche Entfaltung des Reichtums des menschlichen Wesens im Prozess der praktischen Aneignung der Natur. Das gegenständliche Dasein der *Industrie*, das Resultat ihrer Geschichte, ist für Marx das »aufgeschlagene Buch der menschlichen Wesenkräfte, die sinnlich vorliegende menschliche Psychologie.«<sup>315</sup>

Innerhalb entfremdeter Bewusstseinsstrukturen erschien die Industrie, d. h. hier die Betätigung der menschlichen Produktivkräfte zwecks Produktion materieller Güter, immer nur einseitig unter der Form der Nützlichkeit, die dem Wesen des Menschen äußerlich sei. Die sinnlich-gegenständliche Arbeit erschien der Antike als sklavische Tätigkeit, dem Mittelalter aber galt sie als unedel. Die aufsteigende Bourgeoisie adelte zwar die Arbeit; ihr Adel aber war das Geld, die Ware. Sie erhob die Arbeit, um sie als Ware sofort wieder zu erniedrigen. Dass diese ideologisch-moralisch abwertenden Verhältnisse zur Arbeit bzw. das gleißnerische Verhältnis zu ihr aus dem objektiven Faktum der Entfremdung selber entspringen, ist ohne weiteres einsichtig. Liegt doch die Entfremdung gerade darin, dass die Arbeit, die wesentlichste Bestimmung des Menschseins, objektiv zu einem äußerlichen Mittel der Erhaltung der physischen Existenz des Arbeiters herabgemindert wird. Das der Arbeit gegenüber falsche Bewusstsein ist daher nichts anderes als der Widerschein des entfremdeten Seins. Dieses Bewusstsein ist nicht falsch im Sinne einer abstrakten Widerspiegelungstheorie, da es doch die Existenz realer gesellschaftlicher Verhältnisse ziemlich genau

315 Ebenda. S. 121.

wiedergibt. Vom Standpunkt der empirischen gesellschaftlichen Existenz aus erscheint nicht nur dem Bewusstsein die Arbeit als eine unwesentliche Bestimmung des Menschseins, sie ist innerhalb der Entfremdung *tatsächlich* keine Wesensbestimmung des Menschen. Anders freilich vom Standpunkt des Wesens: Hier erscheint der gesellschaftlich-historische Mensch als Resultat seiner eigenen Tätigkeit, die Arbeit als die entscheidende Triebkraft der Weltgeschichte, der Entwicklung des Menschen. Wenn dem Menschen die Einsicht in dieses Wesen verbaut ist, so liegt dies nicht in erster Linie an seiner schwachen Gehirnkraft, sondern an der realen Existenz entfremdeter gesellschaftlicher Strukturen, die mit Notwendigkeit falsches Bewusstsein produzieren. Das Bewusstsein ist nichts anderes als bewusstes Sein. Es ist also das entfremdete gesellschaftliche Sein, das das falsche Bewusstsein bestimmt.

Es ist daher durchaus begreiflich, wenn die Ideologen vor Marx die Arbeit als Wesensbestimmung des Menschen völlig ungenügend reflektieren und die echt menschlichen Lebensäußerungen, die wirklichen Gattungsakte in anderen Regionen suchen müssen.<sup>316</sup> Ebenso ist es – nach den vorangegangenen Analysen – verständlich, dass erst die *Existenz der Arbeiterklasse* das Wesen des Menschen durchschaubar machte, eben weil ihre Existenz die reale, d. h. im Klassenkampf zu realisierende Möglichkeit der Aufhebung der Entfremdung implizierte. Dass die Philosophie der Arbeiterklasse die Arbeit zu ihrer Zentralkategorie macht, ist genau so wenig zufällig, wie die Tatsache, dass Marx als ihr Begründer das Wesen des Menschen und seiner Geschichte entdeckte. Ist doch die Geschichte nichts anderes als die Offenbarung des Menschen.

Arbeitsteilung und Klassenspaltung vor allem bedingten, dass die Ideologen vor Marx das Wesen des Menschen aus religiöser Transzendenz, aus Gott oder der Natur, bzw. aus der Immanenz menschlichen Geistes abzuleiten versuchten. So kam es, dass Religion, politisch-mo-

316 Bezeichnend dafür ist das Mühen *I. Kants*, eine einheitliche Bestimmung des Menschen zu finden. Allein er muss den Menschen immer in zwei völlig voneinander getrennten Reichen ansiedeln: Im Naturreich der Notwendigkeit und im intelligiblen der menschlichen Freiheit.

ralische Geschichte, Kunst, Literatur und Philosophie, das Denken des Allgemeinen, primär als echte menschliche Wesensäußerungen angesehen wurden. Selbstverständlich sind die politische Geschichte, Kunst und Philosophie echt menschliche Lebensäußerungen. In ihrer Abstraktion von der sinnlich-gegenständlichen Arbeit aber nehmen sie notwendig entfremdete Formen an, was die Religion als entfremdetes menschliches Selbstbewusstsein am deutlichsten dokumentiert.

Die auf der Grundlage der realen ökonomischen Entfremdung produzierten Bewusstseinsstrukturen bewirken also, dass das Buch der entscheidenden menschlichen Wesenskräfte, wie sie in den Produktivkräften der Gesellschaft ihren Ausdruck finden, zugeschlagen bleibt.

Es wird erst aufgeschlagen, wenn die Arbeiterklasse Selbstbewusstsein erlangt, was eben in der Begründung der marxistischen Philosophie geschieht. Erst jetzt kann deutlich gelesen werden, dass das wesentlichste und realste Verhältnis des Menschen zur Natur sich in den Produktivkräften, der Industrie realisiert. Daher bestimmt Marx die Industrie als die »exoterische Enthüllung der menschlichen Wesenskräfte«<sup>317</sup>. Die Industrie macht die Natur zum gegenständlichen menschlichen Wesen, indem sie die menschlichen Wesenskräfte im Naturmaterial vergegenständlicht. Indem sie aber die Natur zum gegenständlichen menschlichen Wesen macht, macht sie das menschliche Wesen zum natürlichen. Die in der Geschichte, dem Entstehungs- und Entwicklungsakt der menschlichen Gesellschaft, für den Menschen werdende Natur ist die »wirkliche Natur des Menschen«. Die Natur, wie sie durch die Industrie wird, ist daher »die wahre anthropologische Natur«<sup>318</sup>.

Aus dem Arbeitsprozess selber ergibt sich die unmittelbare Verknüpfung von Geschichte der Industrie und Geschichte der Naturwissenschaften. Da die bisherige Philosophie die Geschichte der Industrie in ihrer ganzen Bedeutung für die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft nicht erkannte, musste auch ihr Verhältnis zur Naturwissenschaft, die ja in ihrem Wesen und ihrer Entwicklung erst in der

317 Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte. In: MEGA. Bd. III. S. 122.

318 Ebenda.

Verknüpfung mit der Industrie, mit den materiellen Produktivkräften der Gesellschaft verständlich wird, verzerrt erscheinen. Zwar waren die größten Philosophen vor Marx stets bestrebt, den Zusammenhang zwischen Philosophie und Naturforschung aufzuhellen; allein der wesentliche Grund, auf dem die Notwendigkeit dieses Zusammenhanges sichtbar und das Bündnis zwischen Philosophie und Naturwissenschaft realisierbar wird, kam ihnen nicht ins Bewusstsein.

Wie sich die vormarxistische Philosophie und die Naturforschung selber des Zusammenhanges zwischen der Industrie und den Naturwissenschaften ungenügend bewusst wurden, so erkannte auch jene Geschichtsforschung, die die Geschichte der Industrie als eine Erscheinung unter anderen betrachtete, weder diesen wesentlichen Zusammenhang noch die ganze Bedeutung der Rolle der Naturwissenschaft in der Geschichte.

Schlägt man dagegen das Buch der menschlichen Wesenskräfte auf, so tritt die revolutionäre Rolle der Naturwissenschaft deutlich hervor, die vermittels der Industrie praktisch in das menschliche Leben eingreift und Bedingungen für die menschliche Emanzipation heranzubildet. Die Dialektik der Geschichte ist allerdings derart, dass die Heranzubildung der Bedingungen der menschlichen Emanzipation mit der wachsenden Selbstentfremdung des Menschen zusammenfällt.

Eine der Voraussetzungen der menschlichen Emanzipation ist die Herrschaft des Menschen über die Natur. Die Herrschaft über die Natur, ihre produktive Aneignung durch den Menschen ist nur möglich, wie schon Bacon lehrte, wenn man ihr gehorcht. Man kann ihr nur gehorchen, wenn man ihre Befehle, ihre Gesetze kennt. Die Geschichte der Naturwissenschaften ist die Geschichte der ständig wachsenden Einsicht in die Gesetze der Natur. Da diese wachsende Einsicht Voraussetzung für die sich steigernde produktive Aneignung der Natur durch den Menschen ist, ist sie »Basis des wirklichen menschlichen Lebens.« Wird die Naturwissenschaft dergestalt als wesentliches Moment der Totalität des Subjekt-Objekt-Verhältnisses gefasst, verliert sie ihren abstrakt-materiellen oder abstrakt-idealistischen Charakter. Die einseitige, aber durchaus reale Charakterisierung der Naturwissenschaft als Erkenntnis der Natur und ihrer Gesetze an sich wird durch die Be-

stimmung konkretisiert, dass die Entwicklung der Naturwissenschaft das Werden der Natur zum menschlichen, d. h. konkret: theoretischen Gegenstand dokumentiert, wie die Geschichte der Industrie das Werden der Natur zum menschlich-praktischen Gegenstand ausdrückt. Im praktischen und geistigen Produktionsprozess des Menschen fällt die Vermenschlichung der Natur mit der Entfaltung der menschlichen Natur zusammen; kann doch der natürliche Mensch seine menschliche Natur überhaupt nicht entfalten, ohne sich die Natur außer ihm zu seinem praktischen, theoretischen oder ästhetischen Gegenstande zu machen, ohne sie sich also anzueignen, zu vermenschlichen. Die Naturwissenschaft, selber wesentliches Moment der Vermenschlichung der Natur und der Entfaltung der Natur des Menschen (Naturalisierung des Menschen), muss – Marx zufolge – diesen Prozess als naturhistorischen zum Gegenstand ihrer Forschung machen, ihre Wesensbestimmung konkretisieren und ihren Gegenstandsbereich erweitern. Damit aber fallen die metaphysischen Trennungen zwischen Naturwissenschaften und humanitären Wissenschaften im Prinzip weg. Die Naturwissenschaft wird Basis der »menschlichen Wissenschaft«.

Die grundlegende Differenz zwischen der historisch materialistischen Konzeption von Marx und der naturalistischen Auffassung der vormarxistischen Materialisten besteht darin, dass Marx den Gegenstand nicht nur unter der Form des Objekts fasst, sondern auch subjektiv, d. h. als für den Menschen im Prozess seiner praktischen und geistigen Tätigkeit gewordenen und werdenden Gegenstand. Wie die praktisch angeeigneten Gegenstände nicht mehr nur als Objekt betrachtet werden können, sondern auch subjektiv, d. h. als Vergegenständlichung menschlicher Wesenskräfte gefasst werden müssen, so hängen auch die Gegenstände unseres theoretischen Denkens vom menschlichen Erkenntnisvermögen ab, das Marx allerdings im Gegensatz zu *Kant* als Resultat der Arbeit der ganzen Weltgeschichte fasst. Wenn die vorkantische Metaphysik die Subjektivität ungenügend reflektierte und daher zu Recht von Kant kritisiert wurde, so liegt der Grundmangel der Kantschen Kritik darin, dass er den historischen Prozess, in dem die menschliche Subjektivität und ihre Gegenständlichkeit *wird*, ignoriert. Daher kommt es, dass seine gegen den Dogmatismus gericht-

tete These, dass die Erkenntnis des Gegenstandes vom Erkenntnisvermögen abhängig ist, unfruchtbar bleibt, weil das Erkenntnisvermögen selber dogmatisch als eine fixe, ahistorische Größe gefasst wird. Kants Mängel in der Ding-an-sich-Problematik liegen nicht darin, dass er das Unendliche, das Naturganze als unerkennbar erklärte, dass er behauptete, wir erkennen die Dinge nur so, wie sie uns erscheinen. In der Tat erkennen wir die Dinge durch die historisch gewordenen Prismen unserer Sinnlichkeit und unseres Denkvermögens. Der Mangel Kants besteht hier darin, dass er die Dialektik von Relativen und Absoluten nicht begreift, was aus seinem grundsätzlich ahistorischen Ansatzpunkt resultiert. Es ist das Verdienst Hegels, diesen Ansatzpunkt, der in der Konsequenz zum extremen Subjektivismus führen muss, überwunden zu haben. Bei Hegel fiel jedoch, resultierend aus der idealistisch gefassten Identitätsphilosophie, der Gewinn der historischen Dialektik mit der Restauration der Metaphysik zusammen. Erst Marx, der in der praktischen Lebenstätigkeit der Menschen den entscheidenden philosophischen Ansatzpunkt fand, vermochte es, die Ansätze dieser beiden Denker weiterzuführen. Erst aus der Analyse der Praxis entspringt die Erkenntnis der wahren Einheit von Subjekt und Objekt, die Erkenntnis der Dialektik von Theorie und Praxis. So wird erst von hier aus das Verhältnis von Mensch und Natur, das Verhältnis der Vergegenständlichung menschlicher Wesenskräfte zur natürlichen Gegenständlichkeit für den Menschen, von Humanisierung der Natur und Naturalisierung des Menschen deutlich, wie auch von hier aus erst das Verhältnis von Naturwissenschaft und Wissenschaft vom Menschen seine Lösung erfährt. Wie der Mensch ohne Natur gegenstandslos ist, so ist »die Natur, abstrakt genommen, für sich, in der Trennung vom Menschen fixiert, [...] für den Menschen nichts.«<sup>319</sup> Nur in der Einheit des Gegensatzes von Natur und Mensch, wie sie durch die praktische, historisch-gesellschaftliche Tätigkeit des Menschen vermittelt ist, kann in das Wesen beider eingedrungen werden.

So sind auch Naturwissenschaft und Wissenschaft vom Menschen nicht zwei voneinander getrennte, sondern zur Einheit verbundene Wissenschaften. Diese eine Wissenschaft, die menschliche Wissen-



schaft oder die Wissenschaft vom Menschen, hat selbstverständlich den Menschen in seiner Totalität zum Gegenstande. Der Mensch ist gegenständliches Wesen und macht sich als solches die Natur zu seinem Gegenstande. Der Sinn der Natur als Gegenstand für den Menschen geht genau so weit, wie der menschliche Sinn für die Natur, speziell die Erkenntnis der Natur durch den Menschen geht. Es gibt für Marx keine sinnliche Gegenständlichkeit ohne auf Gegenstände bezogene menschliche Sinne; genau wie es keine menschlichen Sinne gibt, die nicht auf Gegenstände bezogen sind. Ein Tastsinn, der nichts antastet, ist genau so sinnlos wie ein Auge, das nichts sieht, oder ein Ohr, das nichts hört. Die sinnlich-gegenständliche Natur ist also vom Menschen und seinen Sinnen überhaupt nicht zu trennen. Nur in der Abstraktion, die selber ein Resultat der Geschichte ist, kann davon abgesehen werden.

Der erste äußere sinnliche Gegenstand für den Menschen aber ist der andere Mensch. Die erste Berührung des Menschen mit Mutter Natur vermittelt die Mutter des Menschen. Erst durch den anderen Menschen kann die Sinnlichkeit des Menschen als menschliche Sinnlichkeit für sich selbst werden. Mit der Aneignung der Sprache, die ihren Ursprung nach sinnlicher Natur und Resultat der historischen Entwicklung ist, erwirbt er die Fähigkeit, mit den Augen der Gattung zu sehen, mit Gattungsohren zu hören, menschlich zu fühlen. Das sich mit der Sprache entwickelnde Denken erwirbt die Fähigkeit, nicht nur die Objekte, sondern sich selbst zum Gegenstande seiner Tätigkeit zu machen. Wenn mit dem Denken die Fähigkeit zur Abstraktion schlechthin verknüpft ist, so entsteht mit dem Selbstbewusstsein die Möglichkeit, den Denkprozess von seinen naturhistorischen Voraussetzungen zu trennen, ihn als selbständiges Moment, ja als Demiurgen des Wirklichen zu betrachten. Eine Möglichkeit, die unter den Bedingungen der Entfremdung in Wirklichkeit umschlägt, wie das Heraufkommen von Religion und Idealismus beweist.

Der Religionskritik, die Marx im wesentlichen für abgeschlossen hält, wird jedoch in diesem Zusammenhang ein wichtiger Gesichtspunkt hinzugefügt. Solange der Mensch seine menschliche Gegenständlichkeit, Sinnlichkeit, sein Denken und Handeln nicht als Produkt seiner durch ihn selbst gemachten Geschichte betrachtet, solange

er sich nicht als Schöpfer seiner selbst begreift, muss er sich als Geschöpf eines außer ihm seienden Schöpfers fassen. Solange der Mensch von einem anderen Wesen gezeugt ist, von der Gnade des Anderen lebt, ist er nicht selbständig. Auf eigenen Füßen steht er erst dann, wenn er sein Dasein sich selbst verdankt. Innerhalb der entfremdeten Welt ist der Mensch mit tausend Ketten nicht nur an andere fremde Menschen, sondern an die Dinge gefesselt, denen er sein Dasein, sein sklavisches Dasein verdankt. Das Durchsichselbstsein seiner Person erscheint ihm unbegreiflich, weil es in der Tat allen Handgreiflichkeiten seines praktischen Lebens widerspricht. In der Welt des Privateigentums erscheint der Mensch real als individuelles, nicht als gesellschaftliches Wesen. Wie aber soll das Individuum, allein auf sich gestellt, durch sich selbst das sein, was es ist? Kann schon nicht der Mensch, das Individuum durch sich selbst sein, um wie viel weniger erst die anderen »Geschöpfe«. »Die Schöpfung ist daher eine sehr schwer aus dem Volksbewußtsein zu verdrängende Vorstellung.«<sup>320</sup>

Dass das Individuum von seinen Eltern gezeugt wird, diese wiederum von den ihren und so fort in die Unendlichkeit, dass dieser unendliche Prozess gleichzeitig ein Kreis ist, in dem sich der Mensch ständig selbst wiederholt, ist leicht zu begreifen. Wer aber zeugte den ersten Menschen? Wer zeugte die Fähigkeit, in der Zeugung sich selbst zu wiederholen? Wer zeugte überhaupt die Natur? Die Antwort von Marx lautet so: »Deine Frage ist selbst ein Produkt der Abstraktion. Frage dich, wie du auf jene Frage kömmt; frage dich, ob deine Frage nicht von einem Gesichtspunkt aus geschieht, den ich nicht beantworten kann, weil er ein verkehrter ist? [...] Wenn du nach der Schöpfung der Natur und des Menschen fragst, so abstrahierst du also vom Menschen und der Natur. Du setzt sie als nicht-seiend, und willst doch, daß ich sie als seiend dir beweise. Ich sage dir nun: Gib deine Abstraktion auf, so gibst du auch deine Frage auf, oder willst du an deiner Abstraktion festhalten, so sei konsequent, und wenn du den Menschen und die Natur als nichtseiend denkend, denkst, so denke dich selbst als nichtseiend, der du doch auch Natur und Mensch bist.«<sup>321</sup> Die Frage da-

320 Ebenda. S. 124.

321 Ebenda. S. 12f.

nach, warum überhaupt etwas ist und vielmehr nicht Nichts<sup>322</sup>, mag als grundlegende Frage der Metaphysik formuliert werden; sie ist nicht zu beantworten, weil die Basis dieser Fragestellung, die Metaphysik selber, ein verkehrter Standpunkt ist.

Wird dagegen nach dem Entstehungsakt des Menschen gefragt, nicht nach seiner Schöpfung aus dem Nichts, so lautete die Antwort, dass die ganze Weltgeschichte nichts anderes ist »als die Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit, als das Werden der Natur für den Menschen«<sup>323</sup>. Im geschichtlichen Arbeitsprozess liegt also der anschauliche, unwiderstehliche Beweis von der Geburt des Menschen durch sich selbst. Indem die Natur für den Menschen als Dasein des Menschen und der Mensch für den Menschen als Dasein der Natur praktisch, sinnlich, anschaulich, theoretisch geworden ist, ist die Frage nach einem Wesen über der Natur und den Menschen, eine Frage, die die Unwesentlichkeit von Natur und Mensch voraussetzt, unmöglich geworden. Der Atheismus, der durch die Negation Gottes das Dasein des Menschen setzte, also das Wesen der Natur und des Menschen durch die Leugnung Gottes, durch den Nachweis seiner Unwesentlichkeit begründete, hat seine historische Aufgabe erfüllt. Der Kommunismus überwindet diese historische Gestalt des Bewusstseins insofern, als er der negativen Vermittlung durch Gott nicht mehr bedarf. Indem der Kommunismus das Wesen der Natur und des Menschen, des Verhältnisses beider zueinander erkennt, die Zusammenhänge zwischen materieller und geistiger Produktion, zwischen ökonomischer und religiöser Entfremdung durchschaut, hebt er den abstrakten Gegensatz zwischen Theismus und Atheismus auf. Wobei es sich für den Kommunismus nicht primär um die theoretische, sondern um die mit der Aufhebung des Privateigentums sich vollziehende praktische Auflösung dieses Gegensatzes handelt.

Wie den abstrakten Gegensatz von Theismus und Atheismus, so hat die einheitliche kommunistische Wissenschaft auch die abstrakte Gegenüberstellung von Subjektivismus und Objektivismus, von me-

322 Vgl. Martin Heidegger: Was ist Metaphysik? Bonn 1931.

323 Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte. In: MEGA. Bd. III. S. 125.

taphysischem Materialismus und Spiritualismus zu negieren und das Bewusstsein zu etablieren, dass die Natur praktischer, theoretischer und ästhetischer Gegenstand für den Menschen im Verlaufe seiner geschichtlichen Tätigkeit *wird*, dass der Mensch durch seine Arbeit, in deren Vollzug er die Natur zu seinem Gegenstande macht, gleichzeitig die Voraussetzungen für eine erweiterte praktische und theoretische Aneignung produziert, sich also als Mensch ständig auf erweiterter Stufenleiter reproduziert. Die Natur wird Gegenstand für den Menschen, weil die subjektiven Fähigkeiten des Menschen zur Aneignung der Natur geschichtlich heranwachsen. Diese subjektiven Fähigkeiten wachsen in dem Maße heran, wie die Natur praktischer, theoretischer und ästhetischer Gegenstand des Menschen wird. Die Arbeit ist das Agens, das dieses Wechselspiel ständig vorwärts treibt. Dieses dialektische Wechselspiel zwischen Mensch und Natur bedingt, dass die menschlichen Wesenskräfte ihre Selbsterkenntnis nur in der Wissenschaft von der Natur, die Naturkräfte dagegen ihre Selbsterkenntnis nur in der Wissenschaft vom Menschen finden können.

Die einheitliche Wissenschaft, die den aus entfremdeten Bewusstseinsstrukturen resultierenden Gegensatz von Natur- und Humanitätswissenschaft überwunden hat, deren Begründung also selber theoretische Voraussetzung und wesentliches Moment der Aufhebung der Entfremdung ist, hat folglich die realen Verhältnisse der Menschen zur Natur, zum anderen Menschen und zu sich selbst zu ihrem grundlegenden Ausgangspunkt zu machen.

Die Analyse dieses Ausgangspunktes hat vor allem die zwei entscheidenden Momente im Verhältnis zwischen Mensch und Natur zu erhellen: das praktische und das theoretische. Im praktischen Verhältnis bestimmen die Bedürfnisse des Menschen, die naturnotwendigen wie die aus menschlicher Freiheit gesetzten Zwecke den Gegenstand, d. h. die praktische Tätigkeit des Menschen ist auf die zweckmäßige Umformung der Naturgegenstände gerichtet. In der Arbeit, der Produktion realisiert sich das sinnlich-gegenständliche, aktive, praktische Verhalten des Menschen zur Natur. Dieses praktische Verhältnis treibt aber mit Notwendigkeit seinen Gegensatz hervor: das theoretische Verhältnis. Wenn es im praktischen Verhältnis menschliche Bedürfnis-

se, Zwecke, Vorstellungen und Ideen sind, die durch die Entäußerung menschlicher Wesenskräfte, durch ihre Vergegenständlichung die Naturgegenstände bestimmen, so sind es im theoretischen Verhältnis die Naturgegenstände, ihr gesetzmäßiges Aufeinander- und Zusammenwirken, die die Vorstellungen und Begriffe der Menschen bestimmen.

In dem Versuche, sich die Natur praktisch, seinen Bedürfnissen und Zwecken gemäß anzueignen, *erfährt* der Mensch nämlich, dass dies ohne Berücksichtigung der Eigengesetzlichkeit der Natur überhaupt nicht möglich ist. Er macht gar bald die Erfahrung, dass weiches Holz zur Umformung eines Steines wenig geeignet ist, dass erfolgreiche Jagd die Kenntnis der Verhaltensweise der Tiere voraussetzt, dass eine gute Ernte eine gründliche Bearbeitung des Bodens zur Bedingung hat usw. usf. Diese aus dem praktischen Verhältnis unmittelbar entspringende Erfahrung ist ohne Zweifel Quelle des Wissens wie der Wissenschaft. Nicht nur das Ordnen, Systematisieren und Verallgemeinern der Erfahrung, das Abstraktionskräfte, die sich schon mit der Sprache entwickeln, voraussetzt, macht aus erfahrungsmäßigen, empirischen Wissen Wissenschaft. Erst wenn das Denken und seine Gesetzmäßigkeiten selber zum Gegenstand des Denkens werden, wird der Übergang zur Wissenschaft perfekt. Der Sprung vom empirischen Wissen zur Wissenschaft ist vermittelt durch die Philosophie. Es ist nicht zu vergessen, dass aus ihr die einzelnen Wissenschaften herausprangen.

Die Naturwissenschaft, in der sich das theoretische Verhältnis des Menschen zur Natur in höchster Form und reinsten Gestalt ausdrückt, schafft, indem sie auf die möglichst adäquate Erfassung der Eigengesetzlichkeit der Natur aus ist, Voraussetzungen für die erweiterte praktische Aneignung der Natur durch den Menschen. Die einheitliche Wissenschaft, die Marx vor den Augen steht, muss sich notwendig diese praktische Komponente des Verhältnisses zwischen Mensch und Natur zum Gegenstande machen, wenn sie den Menschen in seiner Totalität fassen will. Wie der Mensch sein theoretisches Wesen in der Geschichte der Naturwissenschaft offenbart, so offenbart er sein praktisches in der Geschichte der Industrie.

Praktisches und theoretisches Verhältnis sind im Lebensprozess unlösbar miteinander verbunden. Ihr Zusammenwirken erst macht ihre

Tätigkeit fruchtbar. Eine absolut rein praktische oder rein theoretische Tätigkeit wäre genau so unmöglich wie eine Gesellschaft, die absolut männlich bzw. absolut weiblich wäre. Schon im ersten Arbeitsakte ist die Einheit von Theorie und Praxis im Keim vorhanden. Wenn die Entfremdung, speziell die Privateigentum erzeugende Arbeitsteilung praktische und theoretische Tätigkeit auseinanderriss, körperliche und geistige Arbeit voneinander trennte, die materielle Arbeit der Volksmassen auf tierische Tätigkeit herabwürdigte, die geistige Arbeit hauptsächlich den Individuen der herrschenden Klassen zuwies und sie zum Wesen menschlicher Tätigkeit erhob, so muss mit der Aufhebung der Entfremdung notwendig auch die Überwindung dieser Trennung und die Wiederherstellung der Einheit von Theorie und Praxis verbunden sein.

Die reale Trennung von körperlicher und geistiger Arbeit erzeugte zwar falsche Bewusstseinsstrukturen, innerhalb derer die Einheit von Theorie und Praxis entstellt oder überhaupt nicht erschien; sie vermochte es aber nicht, so wie auch alle entfremdeten Verhältnisse zusammengenommen es nicht vermochten, die Trennung von Theorie und Praxis im wirklichen Lebensprozess absolut zu machen. Das hätte Stillstand jeder gesellschaftlichen Bewegung bedeutet. Im realen Lebensprozess muss diese Einheit ständig verwirklicht werden. In der Gesellschaft, die auf Privateigentum gegründet ist, realisiert sich diese Einheit unter der Form des Klassenantagonismus. Die – unter welchen gesellschaftlichen Bedingungen auch immer – realisierte Einheit von Theorie und Praxis lässt auch die Geschichte der Industrie und die Geschichte der Naturwissenschaft zusammenfallen. In ihrer Einheit sind Geschichte der Industrie und Geschichte der Naturwissenschaften die entscheidenden Faktoren der Geschichte der Menschheit überhaupt.

Von ihrem Niveau, das den Grad der praktischen und theoretischen Beherrschung der Natur durch den Menschen anzeigt, hängen letztlich die Art und Weise des Zusammenwirkens der Menschen im Produktionsprozess ihres materiellen Lebens, ja alle Formen des menschlichen Zusammenlebens ab. Von den Verhältnissen, die die Menschen im Produktionsprozess miteinander eingehen, hängen ihre rechtlichen, politischen, moralischen, religiösen und philosophischen Vorstellungen ab.

Indem die Menschen ihr materielles Leben produzieren, produzieren sie auch ihr geistiges. Sie eignen sich die Natur praktisch, theoretisch und ästhetisch an, produzieren in diesem Aneignungsprozess ihr eigenes materielles Leben, ihre eigenen Produktions- und Lebensverhältnisse, ihre eigene kulturelle und geistige Welt.

Solange das Privateigentum die Grundlage des menschlichen Lebens, die Arbeit, in der Entfremdung hält, alle anderen gesellschaftlichen Verhältnisse diese Entfremdung mehr oder weniger teilen, muss auch die geistige Produktion entfremdetes, falsches Bewusstsein, Ideologie erzeugen. Die Grundlage marxistischer Ideologienkritik ist hier bereits gelegt, wenn sie auch in der »Deutschen Ideologie« erst allseitig expliziert wird. Im Zusammenhang mit der Analyse dieses entscheidenden Werkes, dem die »Thesen über Feuerbach« zugehören, wird näher auf dieses Problem einzugehen sein.

Hier kam es besonders auf die Feststellung an, dass im totalen Geschichtsprozess Geschichte der Industrie, der Naturwissenschaft, der Produktions- und Lebensverhältnisse der Menschen, also politische Geschichte, Rechtsgeschichte, Sitten- und Religionsgeschichte, Geschichte der Kunst und Geschichte der Philosophie als Momente einer konkreten Einheit zu fassen sind. Wenn die Wahrheit nur als konkrete ist, dann können die Momente der konkreten Einheit erst in ihrer Totalität das Wahre ausmachen. Wenn es die Aufgabe der Wissenschaft ist, das Wahre zu erkennen, so muss die Erkenntnis des totalen Geschichtsprozesses das grundlegende Anliegen der Wissenschaft sein. Daher zieht sich durch die Analysen von Marx ständig der Gedanke, dass die einheitliche Wissenschaft nichts anderes sein kann als die Wissenschaft von der Geschichte.<sup>324</sup> Wird die materialistische Geschichtsauffassung von Marx in ihrer ganzen Tiefe und in ihrem ganzen Umfang gesehen, dann wird verständlich, dass sie nicht ein Teil unter anderen Teilen einer wesentlich ontologisch gefassten Philosophie ist, sondern dass sie

324 Karl Marx / Friedrich Engels: Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten. In: MEW. Bd. 3. S. 18 (Anmerkung). »Wir kennen nur eine einzige Wissenschaft, die Wissenschaft der Geschichte.«

das Wesen der marxistischen Wissenschaft, der marxistischen Philosophie ausmacht.

Engels unterstützt diesen Grundgedanken von Marx, wenn er die Geschichte als »unser Eins und Alles« bezeichnet, die »von uns höher gehalten (wird, H.S.) als von irgendeiner andern, früheren, philosophischen Richtung, höher selbst als von Hegel, dem sie am Ende auch nur als Probe auf sein logisches Rechenexempel dienen sollte.«<sup>325</sup> Nicht die Offenbarung Gottes oder eines absoluten Weltgeistes sieht Engels in der Geschichte, sondern die Offenbarung des Menschen, und nur des Menschen.

Die Geschichte der Menschheit ist die Geschichte ihres Werdens, der Selbsterzeugungsprozess des Menschen. In diesem Prozess entfaltet der Mensch seine natürlichen Kräfte, indem er die Natur zum menschlichen Gegenstande macht. Mit dem Begreifen des realen Verhältnisses des Menschen zur Natur, wie es primär durch die Arbeit vermittelt ist, fällt die metaphysische Trennung zwischen Mensch und Natur fort. Daraus folgt, dass auch die gleiche Trennung zwischen Natur- und Humanitätswissenschaft nicht aufrecht zu erhalten ist. Mit dem Gewinn der historisch-dialektischen Konzeption wird der starre Gegensatz zwischen abstraktem Spiritualismus und abstraktem Materialismus ebenso überwunden, wie in der marxistischen Religionskritik das positive religiöse Bewusstsein und sein abstrakter Gegensatz, das negative atheistische Bewusstsein aufgelöst ist. In der total gefassten Geschichte verlieren diese fixen Gegensätze ihren antinomischen Charakter, da sie aus ihrer Verabsolutierung herausgelöst und als Momente des Gesamtprozesses erkannt sind. Der Gesamtprozess selber aber kann nur als naturhistorischer, d. h. als naturalistischer und humanistischer zugleich gefasst werden. »Wir sehen hier«, bemerkt Marx, »wie der durchgeführte Naturalismus oder Humanismus sich sowohl von dem Idealismus, als dem Materialismus unterscheidet und zugleich ihre beide vereinigende Wahrheit ist. Wir sehn zugleich, wie nur der

325 Friedrich Engels: Die Lage Englands. In: MEW. Bd. 1. S. 545. (MEGA. Bd. II. S. 427)



Naturalismus (oder Humanismus, H. S.) fähig ist, den Akt der Weltgeschichte zu begreifen.«<sup>326</sup>

Der historisch-dialektische Materialismus von Marx zeigt sich u. a. gerade darin, dass klargelegt wird, dass die bloß theoretische Kritik das falsche Bewusstsein nicht aufzuheben vermag, dass die Lösung der theoretischen Gegensätze selber nur auf praktische Art möglich ist.<sup>327</sup> So ist auch die theoretische Kritik von Marx immer nur die Begründung der praktischen, d. h. sie zielt auf reale Veränderung der Verhältnisse ab, in denen die geistige Produktion notwendig falsches Bewusstsein hervorbringen muss.

Die praktische Aufhebung der Entfremdung des Menschen von der Natur, von sich selbst, von seiner Gattung, die nur in der kommunistischen Revolution vollzogen werden kann, muss ihrem Inhalt nach als totale Aneignung des materiellen und geistigen Reichtums durch den Menschen, also als praktische, theoretische und ästhetische Aneignung der vermenschlichten Natur und als Entfaltung aller Wesenskräfte des natürlichen Menschen gefasst werden. Eben deshalb bezeichnet Marx diesen mit der positiven Aufhebung des Privateigentums identischen Kommunismus als vollendeten Humanismus, der Naturalismus ist, bzw. als vollendeten Naturalismus, der Humanismus ist. »Der Kommunismus, als positive Aufhebung des Privateigentums, als menschlicher Selbstentfremdung, und darum als wirkliche Aneignung des menschlichen Wesens durch und für den Menschen; darum als vollständige, bewußt und innerhalb des ganzen Reichtums der bisherigen Entwicklung gewordene Rückkehr des Menschen für sich als eines gesellschaftlichen, d. h. menschlichen Menschen. Dieser Kommunismus ist als vollendeter Naturalismus = Humanismus, als vollendeter Humanismus = Naturalismus, er ist die wahrhafte Auflösung des Widerstreites zwischen dem Menschen mit der Natur und mit dem Menschen, die wahre Auflösung des Streits zwischen Existenz und Wesen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbestätigung, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum

326 Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte. In: MEGA. Bd. III. S. 160.

327 Vgl. ebenda. S. 121 und S. 133.

und Gattung. Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung.«<sup>328</sup>

In der *Gesellschaft* fallen Humanismus und Naturalismus zusammen. Die Gesellschaft, Resultat des Selbsterzeugungsaktes des Menschen, gewordenes und werdendes Resultat der Geschichte, ist »die vollendete Wesenseinheit des Menschen mit der Natur, die wahre Resurrektion der Natur, der durchgeführte Naturalismus des Menschen und der durchgeführte Humanismus der Natur.«<sup>329</sup> Für Marx fallen in der Gesellschaft die menschliche Wirklichkeit der Natur mit der natürlichen Wirklichkeit des Menschen zusammen. So sind für ihn auch menschliche Naturwissenschaft und natürliche Wissenschaft vom Menschen identische Ausdrücke.

## 5. Hegel und die Entfremdung

Hegel hatte erklärt, dass vom Menschen nicht groß genug gedacht werden könne. In der Tat schrieb er dem Geiste, den er innerhalb der Spekulation mit dem Geiste des gesellschaftlichen Menschen durchaus zu identifizieren wusste, die Kraft zu, sich und seine Gegenständlichkeit zu schaffen. Das spekulative Anliegen, das Absolute im absoluten Wissen ein für alle Mal zu fassen, verführte ihn allerdings dazu, den Denkprozess als Demiurg des Wirklichen, als absolutes Subjekt zu bestimmen. Damit reduzierte er die Natur auf entäußertes Sein, auf das Anderssein des Geistes. Der Mensch aber erschien nunmehr als das mehr oder weniger bewusste Werkzeug des Weltgeistes, dessen listige Vernunft dem Menschen vorgaukelte, dass dieser in seiner Tätigkeit seine eigene Sache betreibe, in Wirklichkeit aber erfüllte der Mensch die Befehle der absoluten Idee. Das Höchste, wozu es der Mensch – nach Hegel – bringen kann, ist die Einsicht in das Wesen der Idee. Erkennt er diese, so hat er auch sein Wesen erkannt und kann nun in Übereinstimmung mit diesen, also frei handeln. Hegel, der die Frage nach dem Selbsterzeugungsakt des Menschen durch seine eigene Tätigkeit erstmalig gestellt hatte, fällt immer wieder in die Metaphysik

328 Ebenda. S. 114.

329 Ebenda. S. 116.

zurück, auf deren Boden sich das gestellte Problem tatsächlich nicht lösen lässt.

Marx' kommunistische Position, in der die Spekulation aufgelöst ist, die die *sinnlich-gegenständliche* Tätigkeit des Menschen, die Arbeit zum Ausgangspunkt nimmt, die den Gegensatz von Naturalismus und Humanismus, von Materialismus und Spiritualismus in seiner realen, durch die materielle Praxis vermittelten Identität fasst, die die Geschichte als den realen Produktionsprozess des Menschen begreift, in dem der Mensch seine Wesenskräfte entfaltet und seine praktische, theoretische und ästhetische Gegenständlichkeit schafft, die schließlich die Gesellschaft als die Totalität des natürlichen Menschen bzw. der menschlichen Natur bestimmt, realisiert erst jenes humanistische Anliegen, das Hegel in seiner Philosophie ausgesprochen hatte. *Es kann nicht höher vom Menschen gedacht werden, als von dieser kommunistischen Position aus.*

Der Spiritualismus mag den Geist höher veranschlagen. Er mystifiziert ihn damit nicht nur, sondern unterschlägt auch die Sinnlichkeit, besonders die sinnlich-gegenständliche Tätigkeit des Menschen. Ein Mensch ohne Sinne und Gegenstände ist aber ebenso sinn- wie gegenstandslos.

Der abstrakte, ahistorische Materialismus vermag mit seiner Reduktion des Menschen auf ein bloßes Naturwesen dessen schöpferische Tätigkeit nicht zu erklären. Ohne schöpferische Tätigkeit, ohne freien Geist bleibt der Mensch aber ein geistloses Wesen, das dann Mammetrie nicht zu Unrecht eine Maschine nannte.

Abstrakter Materialismus und Spiritualismus, Naturalismus und Humanismus, Determinismus und Freiheit sind in ihrer starren Entgegensetzung Gestalten falschen Bewusstseins, die die Entfremdung, die reale Zerrissenheit des Menschen ideologisch ausdrücken.

Die Überwindung dieser Bewusstseinsstrukturen wird erst möglich, wenn die reale Entfremdung, auf deren Boden sie erwachsen, theoretisch durchschaut und praktisch revolutioniert wird. Dies ist erst möglich, wenn die Entfremdung selber die Bedingungen ihrer Aufhebung produziert hat. Die hauptsächliche Bedingung dafür ist das Proletariat.

Erst von dessen Standpunkt aus ist Hegel und Feuerbach weiterzuführen und zu überwinden.

Feuerbach, von dem Marx den rationalen Gedanken übernahm, dass der Mensch mit Einschluss der Natur Gegenstand des philosophischen Denkens ist, vermochte weder die Geschichte als den Selbsterzeugungsakt des Menschen noch die Soziologie als die durch die Praxis vermittelte Einheit von Naturalismus und Humanismus zu begreifen. Sein entwicklungsfähiger Ansatz musste daher in einer einseitigen, naturalistischen Anthropologie stecken bleiben.

Eine explizite Kritik Feuerbachs wird von Marx und Engels zwar erst in den »Thesen über Feuerbach« bzw. in der »Deutschen Ideologie« gegeben, doch es ist zu betonen, dass entscheidende Grundlagen dieser Kritik bereits hier gelegt werden. Marx feiert es als die große Tat Feuerbachs, dass dieser die wesentliche Identität von Religion und Idealismus nachgewiesen, den »wahren Materialismus« und die »reelle Wissenschaft« insofern begründet hat, als er das Verhältnis des Menschen zum Menschen zum Grundprinzip der Theorie machte, dass er schließlich der Hegelschen Negation der Negation, die das absolut Positive zu sein behauptete, das »auf sich selbst ruhende und positiv auf sich selbst begründete Positive« entgegenstellte.<sup>330</sup> Allein was Feuerbach nicht sieht, ist der Umstand, dass Hegel – wie Marx formuliert – in der Negation der Negation »nur den abstrakten, logischen, spekulativen Ausdruck für die Bewegung der Geschichte gefunden (hat, H.S.), die noch nicht wirkliche Geschichte des Menschen als eines vorausgesetzten Subjekts, sondern erst Erzeugungsakt, Entstehungsgeschichte des Menschen ist.«<sup>331</sup> Da Feuerbach das Subjekt als ein von der Natur gesetztes, also als ein abstraktes Naturwesen fasste, blieb der Einfluss der Geschichte auf die Natur des Menschen, die sich doch gerade erst in der Geschichte entfaltet, völlig unberücksichtigt. Aus der ahistorisch-naturalistischen Bestimmung des Menschen ergeben sich alle weiteren Einseitigkeiten und Mängel der Feuerbach'schen Anthropologie.

330 Ebenda. S. 152.

331 Ebenda. S. 15f.

Hegel, der den Menschen historisch, als Resultat seiner eigenen Tätigkeit begriff, reduzierte ihn allerdings auf bloßes Selbstbewusstsein. Die Arbeit der Weltgeschichte als Selbsterzeugungsakt des Menschen beschränkt sich daher auf die Tätigkeit des Selbstbewusstseins. Hegels metaphysische Spekulation trennt aber bekanntlich die Arbeit des Selbstbewusstseins, den Denkprozess vom sinnlich-gegenständlichen Menschen und erhebt den Geist zum absoluten Subjekt. Die Dinge, die dem Menschen fremd gegenüberstehen, von denen er abhängt, dessen Macht er täglich zu spüren bekommt, sind daher für Hegel nichts anderes als entäußertes Selbstbewusstsein. Die Arbeit des Selbstbewusstseins besteht nun für Hegel nicht nur darin, in der Entäußerung, Entfremdung (für Hegel identische Begriffe) die Gegenständlichkeit zu produzieren, sondern vor allem darin, diese Entäußerungen wieder zurückzunehmen, aufzuheben. Wie die Schöpfung der Gegenständlichkeit ein geistiger Prozess ist, so auch ihre Aufhebung. Sie wird nämlich durch die Erkenntnis bewirkt, dass die entfremdeten Gegenständlichkeiten Produkte des produzierenden Selbstbewusstseins sind, dass in ihnen kein anderes Wesen vergegenständlicht ist als das Wesen des Selbstbewusstseins, das sich so in den Dingen selber anschaut. So ist diese Erkenntnis immer auch Selbsterkenntnis. Damit aber verliert das Erkannte seine Äußerlichkeit, seine Entfremdung, seine Gegenständlichkeit. Das Selbstbewusstsein erfährt, dass seine vermeintliche Abhängigkeit von den Dingen nichts anderes ist als die Abhängigkeit von sich selbst. So entspringt aus der Erkenntnis die Freiheit des Selbstbewusstseins. Von hier aus wird verständlich, warum Hegel die Geschichte, den Arbeitsprozess, Erkenntnisprozess des Selbstbewusstseins als das Fortschreiten im Bewusstsein der Freiheit bestimmt.<sup>332</sup>

Wenn das Selbstbewusstsein im Prozess seiner Entäußerung seine eigene Negation vollzieht, so wird im Erkenntnisprozess diese Negation wiederum negiert. In der dialektischen Negation der Negation findet die Bewegung der Geschichte, die sich bei Hegel allerdings wesentlich auf die Geschichte des Denkens reduziert, ihren abstrakten Ausdruck.

332 Vgl. Georg Friedrich Wilhelm Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Leipzig 1907. S. 53.

Im Gegensatz zu Feuerbach hebt Marx den großen Gedanken Hegels von der Dialektik der Negativität als dem bewegenden und erzeugenden Prinzip hervor. Das »Große an der Hegelschen Phänomenologie« sieht Marx darin, dass »Hegel die Selbsterzeugung des Menschen als einen Prozeß faßt, die Vergegenständlichung als Entgegenständlichung, als Entäußerung und als Aufhebung dieser Entäußerung; daß er also das Wesen der Arbeit faßt und den gegenständlichen Menschen, wahren, weil wirklichen Menschen als Resultat seiner eignen Arbeit begreift.«<sup>333</sup>

In der Tat beschreibt Hegel die Arbeit des individuellen, des historisch-gesellschaftlichen und schließlich des spekulativ-absoluten Selbstbewusstseins in einer Weise, die das Werden des Objektes für das Subjekt und das Werden des Subjektes für das Objekt – trotz aller durch den absoluten Idealismus verursachten Verzerrungen – deutlich werden läßt. Der von Hegel dargestellte Entwicklungsprozess des Selbstbewusstseins aus dem abstrakten An-sich-Sein zum konkreten Für-sich-Sein ist ohne die durch die Arbeit produzierte, wenn letzthin auch wieder aufgehobene Gegenständlichkeit nicht begreifbar. So ist z. B. der von Hegel beschriebene Übergang des Bewusstseins zum Selbstbewusstsein nicht verständlich, wenn nicht berücksichtigt wird, dass das abstrakte Dieses, Hier und Jetzt, das dem abstraktesten Bewusstsein, der sinnlichen Gewissheit, das Ding, das der Wahrnehmung, die Kraft, die dem Verstande gegenüberstand, zum Leben geworden ist.<sup>334</sup>

Dass im Arbeitsprozess die Gegenständlichkeit des Menschen durch die Humanisierung der Natur als das produziert wird, was sie ist, dass auch die Wesenskräfte des Menschen erst im Arbeitsprozess das werden, was ihre Natur ausmacht, ist bei Hegel in spekulativer Form ausgedrückt worden.

Diesen rationellen Gedanken Hegels anerkennend, geht Marx zur Kritik seiner spekulativ-idealistischen Position über.

333 Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte. In: MEGA. Bd. III. S. 156.

334 Vgl. Georg Friedrich Wilhelm Hegel: Phänomenologie des Geistes. A.a.O. S. 117.

Voraussetzung für diese Kritik ist ihm die höchst wichtige, das Verbleiben der Hegelschen Gedanken in entfremdeten Bewusstseinsstrukturen konstatierende Feststellung, dass Hegel »auf dem Standpunkt der modernen Nationalökonomie« steht.<sup>335</sup> Wie die Nationalökonomien sieht auch Hegel nur die *positive* Seite der Arbeit. Wie diese in der Arbeit die einzige Quelle menschlichen Reichtums sehen, so sieht jener in ihr das Für-sich-Werden des Menschen. Die *negative* Seite der Arbeit, die entfremdete Arbeit, die nicht Reichtum sondern Armut, die nicht das Für-sich-Werden des Menschen sondern sein Außer-sich-Sein realisiert, wird von Hegel ebenso ignoriert wie von Smith und Ricardo.

Wenn die Nationalökonomie das Faktum der entfremdeten Arbeit überhaupt nicht theoretisch konstatiert, höchstens fetischisierende Sachverhalte empirisch wahrnimmt, so sieht Hegel immerhin, dass das Für-sich-Werden des Menschen sich nur durch die Entäußerung, Entfremdung seines Selbstbewusstseins vollziehen kann.

Da bei Hegel Denk- und Arbeitsprozess in ihrem Wesen zusammenfallen, sind die Entfremdungen immer nur entäußerte Gestalten des sich wissenden Menschen, des Selbstbewusstseins, des abstrakten Denkens. Das abstrakte Denken (die Arbeit) ist aber – nach Hegel – immer bei sich, da es immer auf Erkenntnis, und damit auf Aufhebung der Entfremdung abzielt. Die Sphäre des abstrakten, philosophischen Denkens liegt also außerhalb der entfremdeten Gebiete. Die Geschichte des abstrakten Denkens, die in der Geschichte der Philosophie ihren reinsten Ausdruck findet, ist daher das eigentliche Wesen der Geschichte des Menschen. Die Geschichte als Geschichte der Selbsterkenntnis ist Geschichte der Aufhebung aller Entfremdungen. Das System, das alle einzelnen Momente der Erkenntnis zur totalen Erkenntnis erhebt, muss demnach auch die Entfremdung, die in den bisherigen philosophischen Systemen immer nur partiell aufgenommen wurde, absolut aufheben. Da Hegel darauf prätendiert, mit seiner Philosophie ein ebensolches System geschaffen zu haben, muss er auch den Anspruch machen, die Entfremdung ein für alle Mal aufgehoben zu haben. Die Geschichte, die bis zu diesem Zeitpunkt ein Fortschrei-

335 Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte. In: MEGA. Bd. III. S. 157.

ten im Bewusstsein der Freiheit war, hat ihren Abschlusspunkt, die absolute Selbsterkenntnis erreicht. »Somit hat es eine Geschichte gegeben, aber es gibt keine mehr.«<sup>336</sup>

Den Grund der Mystifikation Hegels sieht Marx darin, dass dieser den Menschen auf Selbstbewusstsein reduziert, den Gegenstand des Bewusstseins aber ebenfalls als Selbstbewusstsein, als vergegenständlichtes Selbstbewusstsein, das Selbstbewusstsein als Gegenstand fasst. »Hegel macht den Menschen zum Menschen des Selbstbewußtseins, statt das Selbstbewußtsein zum Selbstbewußtsein des Menschen, des wirklichen, daher auch in einer wirklichen gegenständlichen Welt lebenden und von ihr bedingten Menschen zu machen. Er stellt die Welt auf den Kopf und kann daher auch im Kopf alle Schranken auflösen, wodurch sie natürlich für die schlechte Sinnlichkeit, für den wirklichen Menschen bestehen bleiben.«<sup>337</sup> Nicht das Selbstbewusstsein hat Augen, Ohren usw. »Das Selbstbewußtsein ist vielmehr eine Qualität der menschlichen Natur, des menschlichen Auges etc., nicht die menschliche Natur ist eine Qualität des Selbstbewußtseins.«<sup>338</sup>

Im Gegensatz zu Hegel ist für Marx der Mensch zunächst unmittelbar Naturwesen, d. h. er hat wirkliche, sinnliche Gegenstände zum Gegenstand seiner Lebensäußerung. Der Mensch könnte nimmer die Natur sich zum Gegenstande machen, wenn er nicht selber durch die Natur als Gegenstand gesetzt, »von Haus aus Natur« wäre. Der Mensch wirkt gegenständlich auf die Naturgegenstände, eben weil das Gegenständliche in seiner Wesensbestimmung liegt. Indem der Mensch im Arbeitsprozess sich die Natur zu seinem Gegenstande macht, also seine Gegenständlichkeit produziert, vollzieht er nicht – wie in Hegels Mystifikationen – den Übergang von einer »reinen Tätigkeit« in das Schaffen des Gegenstandes überhaupt. Vielmehr bestätigt er in sei-

336 Karl Marx: Das Elend der Philosophie. Antwort auf Proudhons »Philosophie des Elends«. In: MEW. Bd. 4. S. 139.

337 Friedrich Engels / Karl Marx: Die heilige Familie. In: MEGA. Bd. III. S. 370.

338 Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte. In: MEGA. Bd. III. S. 158.



nem gegenständlichen Produkt seine sinnlich-gegenständliche Tätigkeit, seine Tätigkeit als Tätigkeit eines gegenständlichen Wesens, was niemals möglich wäre, wenn er die Natur nicht außer sich hätte. Dass die Natur, ihre Gegenständlichkeiten Resultate der Entäußerung des Selbstbewusstseins sein sollen, ist für Marx natürlich bloße idealistische Mystifikation. Was das Denken produzieren kann, ist die Natur als »Gedankending«, niemals aber die Natur als reales, sinnliches, gegenständliches Ding. Hegels Mensch-Selbstbewusstsein hat zwar den Gedanken der Natur als das Außer-sich-Sein, aber keine wirkliche Natur außer sich. »Ein Wesen«, so entgegnet Marx Hegel, »welches seine Natur nicht außer sich hat, ist kein natürliches Wesen, nimmt nicht Teil am Wesen der Natur. Ein Wesen, welches keinen Gegenstand außer sich hat, ist kein gegenständliches Wesen.« Und schließlich: »Ein ungegenständliches Wesen ist ein Unwesen.«<sup>339</sup>

Dem spiritualistischen Unwesen Hegels hatte Feuerbach bereits das sinnlich-gegenständliche Wesen des Menschen entgegengestellt. Bei aller Gegensätzlichkeit stimmen Feuerbach und Hegel jedoch darin überein, dass die echte menschliche Lebensäußerung die theoretische Tätigkeit des Menschen ist. Beide fassen die menschliche Tätigkeit nicht als gegenständliche Tätigkeit. Beide bleiben also in falschen Bewusstseinsstrukturen befangen, die theoretisch erst zu überwinden sind, wenn in der *sinnlich-gegenständlichen Arbeit* die grundlegende menschliche Lebensäußerung, die reale Einheit von Subjekt und Objekt, das Wesen der Geschichte und damit des Menschen gesehen wird. Die Erkenntnis dieses Sachverhaltes durch Marx ist die Begründung der materialistischen Geschichtsauffassung.

Die Ignorierung der sinnlich-gegenständlichen Tätigkeit als primäre menschliche Lebensäußerung durch Hegel und Feuerbach führt notwendig dazu, dass Produktion wie Aufhebung der Entfremdung auf bloße Bewusstseinsakte reduziert werden. Marx dagegen sieht den Grund der menschlichen Selbstentfremdung und die Bedingungen ihrer Aufhebung im materiellen Lebensprozess des Menschen. Nicht Ideen, sondern Mehrproduktion, Arbeitsteilung, Austausch, Privateigentum erzeugten die reale menschliche Selbstentfremdung, auf deren

339 Ebenda. S. 161.

Grundlage das falsche Bewusstsein zu wuchern begann. Nicht abstrakte Ideen heben die menschliche Selbstentfremdung auf, sondern die Lösung der diesem Zustand innewohnenden Widersprüche zwischen Kapital und Arbeit, zwischen Bourgeoisie und Proletariat, zwischen der Entfaltung der menschlichen Produktivkräfte und der Deformierung der menschlichen Wesenskräfte durch die Eigentumsverhältnisse.

Die Aufgabe der Theorie aber besteht nicht darin, abstrakte Ideen der Wirklichkeit entgegenzustellen, sondern Einsicht in den sich vollziehenden Geschichtsprozess zu gewinnen, um so Anleitung zum Handeln, d. h. theoretische Begründung der praktischen Lösung der bestehenden Widersprüche zu sein.



## Schlussbemerkungen zum Teil I:

Die von Marx 1844 in Paris verfassten »Ökonomisch-philosophischen Manuskripte« stellen den wesentlichen Umschlagspunkt in der geistigen Entwicklung von Marx dar. War die bisherige geistige Entwicklung von Marx dadurch charakterisiert, dass er von der Kritik der Religion über die Kritik des Staates und der Politik zur Kritik der politischen Ökonomie kam, also von der »Kritik des Himmels« zur »Kritik der Erde«, so ist mit den »Ökonomisch-philosophischen Manuskripten« jener Punkt erreicht, wo die »Kritik der Erde« als die Grundlage erscheint, von der aus zur Kritik der Politik, zur Kritik der Ideologie aufgestiegen werden muss. Das Zurückführen politischer, juristischer, ideologischer Sachverhalte auf ökonomische Ursachen gilt von nun an nur noch als vorwissenschaftliches Stadium im Erkennen des naturhistorischen Prozesses. Die wahre wissenschaftliche Methode beginnt dort, wo aus der Analyse der Produktion des materiellen Lebens der Gesellschaft die Produktion des geistigen Lebens, wo aus der Art und Weise des Zusammenwirkens der Menschen in der materiellen und geistigen Produktion ihres Lebens die Schöpfungen der politischen, juristischen, ideologischen Gehalte, Formen und Institutionen abgeleitet werden, kurz: wo aus der Analyse des realen gesellschaftlichen Seins der Menschen ihr Bewusstsein erklärt wird.<sup>340</sup> Voraussetzung für eine derartige Erklärung ist selbstverständlich die allseitige und detaillierte, die umfassende und tiefgründige Analyse des ökonomischen Lebens der Gesellschaft. Wenn Marx seit 1844 das Studium und die Kritik der politischen Ökonomie zum Zentralpunkt seiner wissenschaftlichen Arbeit macht, die schließlich in seinem grandiosen Werk »Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie« ihren Abschluss fand, so hat das

340 Vgl. Karl Marx: Zur Kritik der politischen Ökonomie. Vorwort. In: MEW. Bd. 13. S. 8f.

seinen Grund darin, dass nur hierin das Bewegungsgesetz der Gesellschaft gefunden werden kann.<sup>341</sup>

Es ist der letzte Zweck einer Philosophie, die die abstrakte Gegenüberstellung von Vernunft und Wirklichkeit überwunden, die passive Kontemplation wie die aktive Spekulation im Begreifen der realen Subjekt-Objekt-Vermittlung, der Praxis-Theorie-Relation, des Wesens der sinnlich-gegenständlichen Arbeit aufgelöst hat, das Bewegungsgesetz der menschlichen Gesellschaft zu enthüllen, weil nur aus der Erkenntnis des gesetzmäßigen naturhistorischen Prozesses Sinn und Zweck menschlichen Handelns abgeleitet werden können. Wenn der Mensch weder eine Kreatur Gottes noch ein bloßes Naturgeschöpf ist, wenn er das Resultat seiner eigenen Arbeit, seiner eigenen, durch ihn selbst gemachten Geschichte ist, so kann nur sein sich in der Geschichte offenbarendes Wesen der Maßstab sein, an dem das Handeln der Menschen gemessen, gewertet werden kann, der die nächsten Ziele und Aufgaben der menschlichen Gesellschaft stellt. Nur so kann die philosophische Theorie ihre Funktion, Anleitung zum Handeln zu sein, erfüllen.

Indem Marx und Engels beginnen, das grundlegende ökonomische Bewegungsgesetz der kapitalistischen Gesellschaft zu enthüllen, decken sie die reale, im Kommunismus liegende Perspektive der Menschheit auf. Nicht aus abstrakten Idealen von Menschlichkeit, Gerechtigkeit, Gleichheit, sondern aus dem realen Lebensprozess der Gesellschaft, aus den zur Lösung drängenden Widersprüchen der kapitalistischen Produktionsweise leiten sie die Notwendigkeit der kommunistischen Revolution ab. Aus der Analyse der sozialen Wirklichkeit gewinnen Marx und Engels die Erkenntnis von der welthistorischen Rolle des Proletariats.

Der Entfremdungsbegriff trägt wie bei Marx keinen eschatologisch-metaphysischen Charakter, wie die Mehrheit der bürgerlichen Marx-

341 Vgl. Karl Marx: Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie – Vorwort zur ersten Auflage. In: MEW. Bd. 23. S. 1f. »Auch wenn eine Gesellschaft dem Naturgesetz ihrer Bewegung auf die Spur gekommen ist – und es ist der letzte Endzweck dieses Werks, das ökonomische Bewegungsgesetz der modernen Gesellschaft zu enthüllen –, kann sie naturgemäße Entwicklungsphasen weder überspringen noch wegdekretieren. Aber sie kann die Geburtswehen abkürzen und mildern.«

Interpreten behauptet. Die Entstehung des Privateigentums, der Entfremdung als Sündenfall der Menschheit zu sehen, ist zweifellos eine säkularisierte religiöse Betrachtungsweise, wenn auch keine marxistische. Marx ist von einer Geschichtsbetrachtung nach dem Schema: Paradies-Hölle-Erlösung ebenso weit entfernt wie die moderne Kosmogonie von der Astrologie. Die Entfremdung ist die Kategorie, mittels derer die Ausbeuterverhältnisse zwischen den Menschen zunächst gefasst werden mussten.

Den Junghegelianern, die als erste den Vorwurf der Eschatologie gegen Marx und Engels erhoben – was bis heute tausendfach nachgeschwätzt wird –, antworteten die Begründer der materialistischen Geschichtsauffassung, dass das Proletariat die menschliche Selbstentfremdung aufheben müsse, nicht weil dieses eine eschatologische Sendung zu erfüllen hätte, weil die Proletarier Erlösungseln seien, sondern »weil die Abstraktion von aller Menschlichkeit, selbst von dem Schein der Menschlichkeit im ausgebildeten Proletariat praktisch vollendet ist, weil in den Lebensbedingungen des Proletariats alle Lebensbedingungen der heutigen Gesellschaft in ihrer unmenschlichsten Spitze zusammengefaßt sind, weil der Mensch in ihm sich selbst verloren, aber zugleich nicht nur das theoretische Bewußtsein dieses Verlustes gewonnen hat, sondern auch unmittelbar durch die nicht mehr abzuweisende, nicht mehr zu beschönigende, absolut gebieterische Not – den praktischen Ausdruck der Notwendigkeit – zur Empörung gegen diese Unmenschlichkeit gezwungen ist, darum kann und muß das Proletariat sich selbst befreien. Es kann sich aber nicht selbst befreien, ohne seine eigenen Lebensbedingungen aufzuheben. Es kann seine eigenen Lebensbedingungen nicht aufheben, ohne alle unmenschlichen Lebensbedingungen der heutigen Gesellschaft, die sich in seiner Situation zusammenfassen, aufzuheben. Es macht nicht vergebens die harte, aber stählende Schule der Arbeit durch. Es handelt sich nicht darum, was dieser oder jener Proletarier oder selbst das ganze Proletariat als Ziel sich einstweilen vorstellt. Es handelt sich darum, was es ist, und was es diesem Sein gemäß geschichtlich zu tun gezwungen sein wird. Sein Ziel und seine geschichtliche Aktion ist in seiner eignen Le-

benssituation, wie in der ganzen Organisation der heutigen bürgerlichen Gesellschaft sinnfällig, unwiderruflich vorgezeichnet.«<sup>342</sup>

Entsprechend der von ihnen selbst theoretisch begründeten Einheit von Theorie und Praxis fassten Marx und Engels ihre Erkenntnisse selber als Anleitung zu ihrer eigenen praktischen Tätigkeit. Hatte in den theoretischen Arbeiten von Marx und Engels das Proletariat seine Selbsterkenntnis, die Erkenntnis seiner Lage in der bürgerlichen Gesellschaft, der Bedingungen seiner Emanzipation, der weltgeschichtlichen Bedeutung seiner historischen Aktion, also seine geistigen Waffen gefunden, hatte die Philosophie im Proletariat die Kraft, die imstande war, die theoretischen Rätsel der Weltgeschichte praktisch aufzulösen, die Philosophie zu verwirklichen, so ergab sich hieraus notwendig die praktisch-politische Forderung, theoretische Erkenntnis mit praktischem Handeln, materialistische Geschichtsauffassung und den daraus resultierenden wissenschaftlichen Kommunismus mit der revolutionären politischen Arbeiterbewegung zu verbinden. Diese Verbindung zu vollziehen, ist Sache der Kommunistischen Partei. Diese zu schmieden, wird daher zum zentralen politischen Anliegen von Marx und Engels.

Die theoretischen Kämpfe um die Gründung der Kommunistischen Partei, in deren Verlaufe sich eine ständige Entwicklung und Konkretisierung der materialistischen Geschichtsauffassung vollzieht, die Fortsetzung der Kritik der bürgerlichen Ideologie, die theoretischen Auseinandersetzungen mit unwissenschaftlichen sozialistischen Lehren bis hin zum »Manifest der Kommunistischen Partei«, in dem der Ausbildungsprozess der marxistischen Philosophie wie der marxistischen Partei ihren Höhepunkt finden, wird Gegenstand eines zweiten Teils dieser hier begonnenen Arbeit sein.

## Bemerkung zu den verwendeten Editionen

Dem Thema vorliegender Arbeit entsprechend, mussten selbstverständlich die Originalwerke von Karl Marx und Friedrich Engels als primäre Quellen benutzt werden. Da wesentliche Teile der Frühschriften von Marx und Engels in die neue, vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED veranstaltete Ausgabe der Werke von Karl Marx und Friedrich Engels noch nicht aufgenommen wurden, da Einzelausgaben einiger Frühschriften schwer zugänglich, unvollständig oder gar – was für manche nichtkommunistischen Editionen zutrifft – entstellt sind, wurde – auch im Interesse eines einheitlichen Quellennachweises – auf die von V. Rjazanov bzw. V. Adoratskij im Auftrage des Marx-Engels-Institutes in Moskau veranstaltete historisch-kritische Gesamtausgabe zurückgegriffen, die immer noch die vollständigste und authentische Edition der Frühschriften von Karl Marx und Friedrich Engels darstellt. Für die vorliegende Arbeit war daher Quellengrundlage: Karl Marx, Friedrich Engels: Historisch-kritische Gesamtausgabe, Werke/Schriften/Briefe, Abteilung I, Band I, 1. Halbband, Frankfurt a. M. 1927; Band I, 2. Halbband, Frankfurt a. M. 1928 (enthaltend: Karl Marx: Werke und Schriften bis Anfang 1844 nebst Briefen und Dokumenten); Band II, Berlin 1930 (enthaltend: Friedrich Engels: Werke und Schriften nebst Briefen und Dokumenten); Band III, Berlin 1932 (enthaltend: Karl Marx, Friedrich Engels: Die Heilige Familie und Schriften von Marx von Anfang 1844 bis Anfang 1845). Der Quellennachweis für Schriften, die in diesen Bänden enthalten sind, wird mit MEGA Bd. I, 1, Bd. I, 2, Bd. II bzw. Bd. III bezeichnet. Eine Ausnahme machen die Schriften, die in der MEGA, die diese in der Originalsprache wiedergibt, fremdsprachig abgedruckt sind, eine authentische Übersetzung aber in der vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED veranstalteten Ausgabe: Karl Marx, Friedrich Engels: Werke, Dietz-Verlag Ber-



lin 195f., vorliegt. Diese Ausgabe, aus der auch alle späteren Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels zitiert werden, wird mit MEW Bd. f. bezeichnet.