

**ZUM BEGRIFF DER
PHILOSOPHIE IM
VORMÄRZ**

**Untersuchung zu
Feuerbach und Marx**

KYOUNG-SOO KIM

Titel: Zum Begriff der Philosophie im Vormärz:
Untersuchung zu Feuerbach und Marx
Autor und Veröffentlichung: Kyoung-Soo Kim

Die in Format verbesserte Auflage der Dissertation in
Mikrofiche Ausgabe am Fachbereich Philosophie und
Sozialwissenschaft I. der Freien Universität Berlin
Druck: Boram Munwha-Sa, Seoul Korea 1998.
Alle Rechte dem Autor vorbehalten, einschließlich des
Übersetzungsrechtes.

Zum Begriff der Philosophie
im Vormärz

Untersuchung zu Feuerbach und Marx

Dissertation

zur Erlangung des Grades eines
Doktors der Philosophie

am Fachbereich Philosophie und
Sozialwissenschaft I
der Freien Universität Berlin

vorgelegt von
Kyoung-Soo Kim

Berlin 1998

Erstgutachter: Prof. Dr. Andreas Arndt

Zweitgutachter: Prof. Dr. Milan Prucha

Tag der Disputation: 17. Juli 1998.

Vorwort

Die vorliegende Studie wurde 1998 von der philosophischen Fakultät der Freien Universität Berlin als eine philosophische Dissertation angenommen.

Mein ganz besonderer Dank gilt zunächst meinem Akademischen Betreuer, Professor Dr. Andreas Arndt, vor allem für seine geduldige Betreuung und für seine zahlreiche, weit über den unmittelbaren Zusammenhang des Themas hinausreichende Anregungen. Er hat mir auch in jeder schwierigen Situation gerne beigestanden. Ebenso danke ich auch Professor Dr. Milan Prucha, der sich als Zweitgutachter zur Verfügung gestellt hat. Zu Dank verpflichtet bin ich Professor Dr. Michael Theunissen, der mir in der verschiedenen Seminar über das Thema der Dialektik die wertvollen Anregungen gegeben hat. Für beständige Ermutigung und Unterstützung danke ich in ganz besonderem Maße meiner Frau Kyung-Wha Sung. Es gilt auch meiner Mutter und Familie in Heimat Korea. Ohne Gebet meiner Mutter und ohne allseitige Unterstützung meiner Familie in Heimat Korea hätte die Arbeit in dieser Form nicht erscheinen können. Meiner Mutter ist diese Arbeit gewidmet.

Berlin, Juli 1998

Kyoung-Soo Kim

Inhaltsverzeichnis

EINLEITUNG	5
1. PROBLEMSTELLUNG	5
2. FORSCHUNGSSTAND	6
3. DARSTELLUNGSMETHODE.....	7
TEIL I. DIALOG-DIALEKTIK ODER SINNLICHKEIT IN DER ZEIT	10
1. VERLAGERUNG DER SPEKULATIVEN VERNUNFT AUF DIE MENSCHLICHE VERNUNFT IM KOMMUNIKATIVEN VERHÄLTNIS	12
1.1. <i>Grundzüge des philosophischen Anfangs: Mit Hegel gegen Hegel</i>	12
1.2. <i>Kritik der Kantischen Vernunft mit dem Begriff der Gattung: „Über die Vernunft“ (1826)</i>	13
1.3. <i>Die Grundlegung der Kommunikativen Vernunft</i>	15
2. DER BEGRIFF GOTTES ALS EIN GRENZBEGRIFF: GEDANKEN ÜBER TOD UND UNSTERBLICHKEIT (1830)	19
2.1. <i>Zeitbewußtsein</i>	19
2.2. <i>Verborgene Abhängigkeit des Unendlichen vom Endlichen</i>	21
3. DAS UNENDLICHE IN DER NOTWENDIGEN ZEITBEZOGENHEIT AUF DAS ENDLICHE: VORLESUNG ÜBER LOGIK UND METAPHYSIK (1831).....	24
4. DIALOG DER SPEKULATION MIT DER EMPIRIE: „ZUR KRITIK DER HEGELSCHEN PHILOSOPHIE“ (1839).....	25
5. DAS SENSUALISTISCHE PRINZIP ALS DER BODEN DER AUFHEBUNG DER SPEKULATIVEN PHILOSOPHIE: EINIGE BEMERKUNGEN ÜBER DEN ANFANG DER PHILOSOPHIE (1841).....	29
6. DAS MAß DES WESENS ALS DAS MAß DES VERSTANDES: „DAS WESEN DES CHRISTENTUMS“ (1841).....	31
7. POLITISCHE BEGRÜNDUNG DER NOTWENDIGKEIT DER VERÄNDERUNG DER PHILOSOPHIE: „GRUNDSÄTZE DER PHILOSOPHIE: NOTWENDIGKEIT EINER VERÄNDERUNG“ (1841).....	36
7.1. <i>Die politische Begründung der Notwendigkeit der Veränderung der Philosophie</i>	36
7.2. <i>Die philosophische Begründung seiner politischen Konzeption</i>	39
8. DAS SPEKULATIVE ALS DAS EMPIRISCHE IN SEINER TOTALITÄT: „VORLÄUFIGE THESEN ZUR REFORMATION DER PHILOSOPHIE“ (1842)	41
8.1. <i>Von der Theologie zur spekulativen Philosophie</i>	41
8.2. <i>Umkehrung der Hegelschen Philosophie durch die wirkliche Zeit</i>	43
8.3. <i>Entwurf der neuen Philosophie</i>	47
8.3.1. <i>Die Einheit der deutschen Metaphysik mit dem französischen Sensualismus und Materialismus</i>	47
8.3.2. <i>Natur und Mensch als die wahre Basis der neuen Philosophie</i>	49
9. ANTHROPOLOGISCH-MATERIALISTISCHE RÜCKKEHR IN DIE RELIGION: „GRUNDSÄTZE DER PHILOSOPHIE DER ZUKUNFT“ (1843).....	51
9.1. <i>Von Theismus zur spekulativen Philosophie als eine verborgene Theologie</i>	51
9.2. <i>Spekulative Philosophie als abstrakte Einheit des Denkens und Seins</i>	53

9.2.1. Kant und Fichte	53
9.2.2. Hegel: Abstrakte widersprüchliche Einheit von Denken und Sein	53
9.2.2.1. Der Begriff des Seins bei Hegel	53
9.2.2.2. Kritik an der Hegelschen Vermittlungsform	55
9.3. <i>Die Auflösung der Hegelschen spekulativen Einheit in Anthropologie des Mitmenschen durch die zentrale Kategorie „Sinnlichkeit“</i>	56
9.3.1. Sinnlichkeit: Bezugspunkt des Ichs auf Andere	56
9.3.2. Liebe: der höchste Ausdruck der Sinnlichkeit in der wirklichen menschlichen Beziehung	57
9.4. <i>Prinzip der neuen Philosophie - Anthropologischer Materialismus</i>	58
9.4.1. Die Grundlage der neuen Philosophie - Der Mensch als Ausgangspunkt	58
9.4.2. Mitmensch, Dialog zwischen Ich und Du	59
10. RESÜMEE: DIE DIALOGDIALEKTIK ALS EINE PHILOSOPHIE IM VORMÄRZ	61

TEIL II. GRENZE DER DIALEKTIK UND DIE ZEIT DER WIRKLICHEN INDIVIDUEN IM ALLTAG⁷

1. PHILOSOPHIE ALS EIN WIDERSPRÜCHLICHES WESEN (1838 -1843)	69
1.1. <i>Philosophischer Anfang (1838)</i>	69
1.2. <i>Weltlich-werden der Philosophie und Philosophisch-werden der Welt oder Kritik und Praxis als das Andere der Philosophie: Dissertation (1841)</i>	69
1.2.1. Unmittelbare Realisierung der Philosophie: Betrachtung in der objektiven Seite	70
1.2.2. Unmittelbare Realisierung der Philosophie: Betrachtung nach der subjektiven Seite	72
1.2.3. Das Verhältnis der Substantialität zur Subjektivität bei Plato und Sokrates	77
1.2.4. Transzendenz und Immanenz	79
1.2.5. Die Zeit in der Sinnlichkeit: Epikur und Demokrit	80
1.3. <i>Philosophie als Quintessenz der Zeit (1841 - 1843)</i>	82
2. KRITIK UND PRAXIS: BIS VOR DEN „PARISER MANUSKRIPTEN“ (1843 - 1844)	86
2.1. <i>Die rücksichtslose Kritik am Bestehenden</i>	86
2.2. <i>Das Programm der Kritik der Wirklichkeit und Praxis: Einleitung der „[Zur] Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ (1843)</i>	87
2.3. <i>Die deutsche Philosophie: Die Verlängerung der Geschichte in der Idee</i>	92
3. HISTORISCH-GENETISCHE KRITIK ALS DAS BEGREIFENDE DENKEN : „ZUR KRITIK DER HEGELSCHEN RECHTSPHILOSOPHIE“ (1843)	97
4. SINNLICH-GENEGSTÄNDLICHE TÄTIGKEIT DER GATTUNG: PARISER MANUSKRIPTE (1844)	111
4.1. <i>Einleitung</i>	111
4.2. <i>Die Darstellungsmethode in den 44er Pariser Manuskripten</i>	112
4.3. <i>Das gegenständliche Verhältnis und die sinnlich-gegenständliche Tätigkeit als Kritik der Hegelschen Aneignung des Gegenstandes im Denken</i>	113
4.4. <i>Der Begriff der Natur und der Zeit bei Marx</i>	123
4.4.1. Der Begriff der Natur	123
4.4.1.1. Der Begriff der Natur und das Verhältnis der Naturwissenschaft zur Wissenschaft vom Menschen	124
4.4.2. Der Begriff der Zeit	131

4.5. Der Begriff des Kommunismus in den „Pariser Manuskripten“ in Hinsicht auf den Begriff der Zeit und der Praxis.....	137
4.6. Die politische Funktion der Identität: Der theoretische Ausdruck der in der Wissenschaft integrierten Praxis.....	142
4.7. Zusammenfassung und Übergang.....	145
5. DIE KRITIK ALS DIE UNVERMITTELTE UNMITTELBARKEIT GEGENÜBER DEN WIRKLICHEN VERHÄLTNISSEN:	
HEILIGE FAMILIE (1844 - 1845)	151
5.1. Die Wende des Ausgangspunkts in der „Heilige[n] Familie“ ?	151
5.2. Die Kritik an E. Bauer oder Ist die Philosophie überpraktisch?.....	152
5.3. Die spekulative Entwicklung oder die wirkliche Entwicklung?.....	154
5.4. Proudhonkritik von E. Bauer oder der Unterschied zwischen den spekulativ gefaßten Verhältnissen und den wirklichen Verhältnissen in der Ökonomie.....	156
5.5. Die gegensätzliche Bewegung der besitzenden Klasse und des Proletariats.....	158
5.6. Der mit dem Humanismus zusammenfallende Materialismus.....	162
5.7. Das theoretische Subjekt der Geschichtsauffassung: Das Verhältnis des absoluten Geistes zur Masse.....	164
5.8. Kritik und Praxis: Unmittelbarer Gegensatz.....	167
5.9. Zusammenfassung und die Notwendigkeit der Wendung des Ausgangspunkts.....	168
6. ANDERER MODUS DES WISSENS UND DIE VERÄNDERNDE TÄTIGKEIT: „THESEN ÜBER FEUERBACH“ (1845)	171
6.1. Interpretation der Welt oder Veränderung der Welt?	171
6.2. Worauf nehmen die „Thesen über Feuerbach“ Bezug: „Heilige Familie“ oder „Deutsche Ideologie“.....	172
6.3. „Praxis“ als die sinnlich-gegenständliche Tätigkeit.....	173
6.4. Der Unterschied des Feuerbachschen Begriffs der Praxis zum Marxschen.....	173
6.4.1. Umgekehrtes Fundierungsverhältnis des Bewußtseins zur Natur: Praxis.....	173
6.4.2. Sinnlich-gegenständliche Tätigkeit.....	175
6.4.3. Anderer Modus des Wissens und die verändernde Tätigkeit.....	178
7. AUSZUG VOM GESCHÄFT DER BISHERIGEN PHILOSOPHIE (1845 -1848).....	182
7.1. Der andere Begriff der Zeit der wirklichen Individuen und die Grenze der Dialektik: „Deutsche Ideologie“ (1845 - 1846).....	182
7.2. Die Abrechnung mit der bisherigen Philosophie.....	184
7.3. Marx' Herangehensweise an das geschichtliche Material.....	194
7.4. Der Verselbständigungsprozeß der Philosophie.....	199
7.5. Die Geschichte und der verselbständigte abstrakte Begriff.....	202
7.6. Der Begriff der Zeit in der „Deutsche[n] Ideologie“.....	207
7.7. Das Elend der Philosophie oder die Metaphysik in der Politischen Ökonomie (1846 - 1847).....	211
7.8. Die Manifest der Kommunistischen Partei oder die Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit (1847 - 1848).....	215
SCHLUBBEMERKUNG: META-PHILOSOPHISCHE WENDUNG DER PHILOSOPHIE	219
LITERATURVERZEICHNIS.....	225

Einleitung

1. Problemstellung

In der vorliegenden Arbeit handelt es sich um den Begriff der Philosophie bei Feuerbach und Marx im Vormärz, der insbesondere in Hinsicht auf die Veränderung des Zeithorizonts dargestellt wird. Die Philosophie der Linkshegelianer, die in der Periode nach dem Tode Hegels die philosophischen Position der kritischen Intellektuelle¹ vertritt, zeigt zum einen Kontinuität mit Hegel, wo sie die Kritik am Bestehenden von der Position des Absoluten im Stil der Hegelschen spekulativen Philosophie weiterführt, andererseits dort die Diskontinuität, wo sie das „Ende der Geschichte“ der Hegelschen Auffassung kritisiert und den Weg der Verwirklichung der Philosophie in der Wirklichkeit einschlägt. Bei der Verwirklichung der Philosophie entsteht die eigene Fragestellung nach der Geschichte und dem menschlichen Dasein, das in der *Zeit* lebt. Wenn Hegel der Philosophie der Aufgabe stellt, ihre Zeit im Gedanken zu erfassen², so verbindet er, wie Oscar Daniel Brauer mit recht bemerkt, „in seiner Metaphysik der Weltgeschichte, die zwei entgegengesetzten philosophischen Traditionen der alten *‘Metaphysik’*, der Lehre von den Seinsformen, und der an der Idee des Fortschritts orientierten *Geschichtsphilosophie der Aufklärung*, in einzigartigen Synthese ...“. Hier erhellt sich die Paradoxie, „daß Hegels Philosophie den Anspruch erhebt, auf dem Boden ihrer geschichtlichen Zeit zu stehen und gleichzeitig die Philosophie des ‘Absoluten’ zu sein.“³

Diese Einsicht in die Problematik liegt der Auseinandersetzung von Feuerbach und Marx im Vormärz mit Hegel zugrunde. Feuerbach und Marx kritisieren die metaphysischen Elemente der Hegelschen Auffassung der Geschichte und versuchen, den Horizont der wirklichen Zeit ohne metaphysische Elemente wieder zu gewinnen. Dieses kritische Verfahren läßt sich bei Feuerbach zunächst in der „Sinnlichkeit in der Zeit“ zusammenfassen, die ‘historisch-genetisch’ das *voransetzungslose* Denken von Hegel programmatisch in Frage stellt. Marx fragt demgegenüber in einem weiteren Schritt nach der Genese der ‘Sinnlichkeit in der Zeit’ bei Feuerbach. Aus dieser Fragestellung abgeleitet läßt sich die Marxsche Auffassung der Zeit in der ‘gesellschaftlich-geschichtlich vermittelten Zeit der wirklichen Individuen im Alltag’ zusammenfassen. Das Feuerbachsche Verfahren stellt in dieser Hinsicht, wie gezeigt wird, die erste Umstülpung der Hegelschen Philosophie und das Marxsche Verfahren die Zweite dar,

¹ Eßbach, W., Die Junghegelianer: Soziologie einer Intellektuellengruppe, München 1988, S. 29 - 42.

² Hegel, SHW 6, S. 26.

³ Brauer, O. D., Dialektik der Zeit. Untersuchungen zu Hegels Metaphysik der Weltgeschichte, Stuttgart 1982, S. 15 ff.

die in der Wirkungsgeschichte noch nachhaltiger bleibt. Die Grundzüge der 'Grenze der Dialektik' in der späteren Phase gewinnen bereits in der Frühphase ihre Grundform.

Diese Art und Weise der Verlagerung der Zeitproblematik bedeutet keine einfache Erneuerung einiger Elemente in der Theoriekonstruktion der Hegelschen Philosophie. Vielmehr führt die Verlagerung des Zeithorizonts schließlich die Änderung der Konstellation der gesamten Theoriekonstruktion herbei und macht ein neues philosophisches Begriffsmittel erforderlich, um der geänderten Konstellation gerecht zu werden. Infolgedessen kommen im Laufe der Zeit die anderen Begriffe der Philosophie und die andere philosophische Theorie zustande, die mit einem neuen Problembewußtsein versuchen, ihre Zeit zu erfassen. Bei Marx verbindet sich sein anderer Begriff der Philosophie mit der revolutionären Praxis, die bestehende Gesellschaft grundlegend zu verändern. Diese Position von Marx hat in der Wirkungsgeschichte sowohl Kritik als auch affirmative Rezeption hervorgerufen.

In der vorliegenden Arbeit wird von dieser Problemlage ausgehend der Versuch unternommen, die Änderung des Zeithorizonts und des Theoriesubjekts bei Feuerbach und Marx in einem Zusammenhang zu betrachten. Aus dieser Perspektive heraus versteht sich die Änderung der dialektischen Auffassung und des Begriffs der Philosophie als deren Konsequenz. Wir wollen diesen Änderungszusammenhang bei Feuerbach und Marx im Vormärz in der Reihenfolge entwicklungsgeschichtlich nachzeichnen. Leider findet sich in der Feuerbach- und Marx-Forschung diese Herangehensweise selten.

2. Forschungsstand

Unter der wenigen Forschungsliteratur, die in der Darstellung des Auflösungsprozesses des Deutschen Idealismus durch Feuerbach und Marx die bedeutende Rolle der Verlagerung des Zeithorizonts hervorhebt, nimmt die Forschung Karl Löwith⁴ die erste Stelle ein. Aber er konzipiert Marx in seinen Arbeiten im allgemeinen in der Reihe der Denktradition der Heilsgeschichte. Hier wird seine Konzeption sichtbar, in der die nachhegelsche Periode als die Säkularisierungsperiode der spekulativen Vernunft verstanden wird. Dieses Vorgehen gegenüber Feuerbach und Marx zeigt einen Schwachpunkt, indem Löwith im Denkweg von Feuer-

⁴ Vgl. Löwith, K., Von Hegel zu Nietzsche - Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts, Stuttgart 1988. Insbesondere ders., Weltgeschichte und Heilsgeschichte: die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, Stuttgart 1953, S. 38 - 54. Insbesondere, S. 11: „In der folgenden Untersuchung bezeichnet der Ausdruck 'Philosophie der Geschichte' die systematische Ausdeutung der Weltgeschichte am Leitfaden eines Prinzips, durch welches historische Geschehnisse und Folgen in Zusammenhang gebracht und auf einen letzten Sinn bezogen werden. So verstanden ist alle Philosophie der Geschichte ganz und gar abhängig von der Theologie, d. h. von der theologischen Ausdeutung der Geschichte als eines Heilsgeschehens. Dann kann aber die Geschichtsphilosophie keine 'Wissenschaft' sein“. Auf der Seite 4: „Der marxistische Messianismus transzendiert die bestehende Wirklichkeit so radikal, daß er, trotz seines 'Materialismus', die eschatologische Spannung, und damit das religiöse Motiv seines Geschichtsentwurfs, aufrecht erhält, ...“

bach und Marx die Spannung zwischen spekulativer Vernunft und der menschlichen Vernunft, zwischen Gattung und Individuen, übersieht. Er blendet aus, daß Marx sich nach dem Verdisseitigen der Hegelschen Philosophie durch Feuerbach noch einmal von der überzeitlichen Konzeption der Gattungsgeschichte distanziert. Er sieht im Grunde den Denkweg von Marx nur in der unhaltbaren Kontinuität von den „Pariser Manuskripten“ bis hin zur späteren Phase. In seinem Vorgehen fehlt die differenzierte Einsicht in die Änderung der dialektischen Auffassung, die mit der Änderung des Zeithorizonts und des Theoriesubjekts hervor gebracht wird.

Auch in anderen Forschungsarbeiten bleibt der gleiche Wunsch übrig. Dies gilt auch für Althusser, der in den 1960er Jahren bereits den anti-teleologischen Charakter der Marxschen Dialektik hervorgehoben hat. Zwar thematisiert Althusser in seinem Text „Das Kapital Lesen“ die ungleichzeitige Entwicklung der ‚strukturierten Totalitäten‘ in den späteren Schriften bei Marx, aber er hat nicht begründet, wie dieses Denken der *ungleichzeitigen* Entwicklung in dem Theoriegebäude von Marx ermöglicht worden ist. Die Forschungslücke dieser Art wird in der Schrift von E. Braun⁵ beobachtet, die in einer parallelen Linie mit der vorliegenden Arbeit steht. In der groß angelegten Arbeit von E. Braun handelt es sich um das Abrechnen von Marx mit der vormaligen Philosophie und dessen Wirkungsgeschichte. Er steht in der gleichen Linie mit der vorliegenden Arbeit, wenn er den Begriff der Philosophie bei Marx im Grunde in der Kritik der Metaphysik sieht. Er behandelt dabei jedoch nicht den Änderungsprozeß des Begriffs der Philosophie nach der Änderung des Theoriesubjekts und des Zeithorizonts. Und er hat unter dem Mißverständnis der Feuerbachschen Sinnlichkeit das Projekt von Marx in der „Deutsche[n] Ideologie“ als „naturalistischen Humanismus“ fehlinterpretiert. Wie hier gezeigt werden wird, ist die ‚Wissenschaft vom Menschen‘ nichts anderes als ein vorläufiger Sammelbegriff derjenigen Wissenschaft, die den Menschen als ein tätiges Wesen thematisiert, das im Medium der Industrie gesellschaftlich-geschichtlich vermittelt ist. Der Begriff der Philosophie bei Feuerbach und Marx kann unter Berücksichtigung des Auflösungsprozesses des deutschen Idealismus durch die Verlagerung des Zeithorizonts und des Theoriesubjekts besser erläutert werden.

3. Darstellungsmethode

In der neuen Konstellation kommt die alte Problematik nicht selten zum Ausdruck. Der Grund ist darin zu erblicken, daß die neue Problematik weiter mit den alten Begriffsmitteln bearbeitet wird. Die Schwierigkeit, die insbesondere in der Interpretation der Schriften von

⁵ Braun, E., »Aufhebung der Philosophie«. Karl Marx und die Folgen, Stuttgart/Weimar 1992.

Marx bzw. der „Pariser Manuskripten“, der „Thesen über Feuerbach“ und nicht zuletzt der „Deutsche[n] Ideologie“ liegt, ist in diesem Zusammenhang zu verstehen. Einerseits befinden sich alle Manuskripte auf einem unterschiedlichen Bearbeitungsniveau, andererseits werden dort die alten Begriffsmittel für die neue Problematik weiter verwendet. Eine wesentliche Hilfe zur Beseitigung derartiger Schwierigkeiten in der Interpretation kann das chronologische Verfahren leisten.

Die vorliegende Arbeit versucht aus diesem Grund, den Begriff der Philosophie bei Feuerbach und Marx im Vormärz 1848 in Hinsicht auf den Änderungszusammenhang des Zeithorizonts und des Theoriesubjekts entwicklungsgeschichtlich zu rekonstruieren. Das Verfahren, das Feuerbach und Marx in der historischen Abfolge behandelt, findet seine Rechtfertigung darin, daß Marx einen guten Teil seines Begriffs der Philosophie Feuerbach verdankt. Das erste Umbilden der Hegelschen Philosophie findet in der Feuerbachschen Philosophie, das zweite daran anschließend bei Marx statt. Die Grundbedingungen der Umstülpung der Hegelschen Philosophie bei Marx bilden sich bereits in erheblichem Maße in der Frühphase heraus.

Im ersten Teil wird Feuerbach behandelt. Unter den Schriften von seiner Habilitationsschrift bis zu den „Grundsätze[n] der Philosophie der Zukunft“ werden die bedeutenden Schriften behandelt, die den Knotenpunkt in der Änderung des Begriffs der Philosophie von Feuerbach darstellen. Hier handelt es sich um den Prozeß, in dem die spekulative Vernunft durch die menschliche Vernunft ersetzt und die vorgegebenen philosophischen Kategorien mit dem neuen Problembewußtsein umgebildet werden. Die in der Hegelschen Reflexionslogik verborgenen Kommunikationselemente werden durch das Ersetzen der menschlichen Vernunft als Gattung in die Dialogdialektik in der späteren Phase von Feuerbach bis 1843 expliziert. In diesem Prozeß findet die deutliche Abgrenzung Feuerbachs von der Hegelschen Spekulation statt.

Im Teil von Marx wird der Prozeß entwicklungsgeschichtlich dargestellt, daß Marx die Feuerbachsche anthropotheistische Umbildung der Hegelschen Philosophie in die sinnlich-gegenständliche Tätigkeit transformiert. Hier wird allmählich die Zeit der gesellschaftlich-geschichtlich vermittelten wirklichen Individuen praktiziert. Dadurch wird der Zeithorizont des Endlichen in der Metaphysikkritik von Marx wieder aktiviert und die gravierende Änderung des Begriffs der Philosophie herbeigeführt. Hier verbindet sich die endliche Zeit der wirklichen Individuen mit der Umstülpung der Dialektik, und die Kritik mit der Praxis.

Teil I. Dialog-Dialektik oder Sinnlichkeit in der Zeit

Zum Begriff der Philosophie bei Feuerbach im Vormärz

„Die Philosophie der Zukunft hat die Aufgabe, die Philosophie aus dem Reich der ‘abgeschlossenen Seelen in das Reich der verkörperten, der lebendigen Seelen wieder einzuführen, aus der göttlichen, nichtsbedürftigen Gedankenlosigkeit in das menschliche Elend herabzuziehen“. (FGW 9, 264)

1. Verlagerung der spekulativen Vernunft auf die menschliche Vernunft im kommunikativen Verhältnis

1.1. Grundzüge des philosophischen Anfangs: Mit Hegel gegen Hegel

Feuerbach macht seinen philosophischen Anfang mit Hegel. In seinem Begleitbrief zur Dissertation an Hegel, der vom 22.11.1828 datiert ist, stellt er seine philosophische Aufgabe in den Handlungsrahmen der Hegelschen Philosophie. Er kündigt an, die Hegelsche Philosophie auf die Vorstellungen bisheriger Philosophie und Religion anzuwenden, die Unwahrheit darin zu vernichten und im Anschluß an die Hegelsche Auffassung der Religion, das Christentum radikal zu kritisieren. Wenn nämlich durch Hegel klar geworden ist, daß "das Denken das Allumfassende, der allgemeine wahre Raum aller Dinge und Subjekt ist, ferner jedes Ding, jedes Subjekt nur diese sind durch die Vorstellung davon, in dem Gedanken derselben"⁶ (SFW. 1, 356), kommt es daher jetzt „nicht auf eine Entwicklung der Begriffe in der Form ihrer Allgemeinheit“ (ebd.), sondern darauf an, "die bisherigen weltgeschichtlichen Anschauungsweisen von Zeit, Tod, Diesseits, Jenseits, Ich, Individuum, Person und der außer der Endlichkeit im Absoluten und als absolut angeschauten Person, nämlich Gott usw., in welchen der Grund der bisherigen Geschichte und auch die Quelle des Systems der christlichen sowohl orthodoxen als rationalistischen Vorstellungen enthalten ist, wahrhaft zu vernichten, in den Grund der Wahrheit zu bohren, und in ihre Stelle als unmittelbar gegenwärtige weltbestimmende Anschauung die Erkenntnis einrücken zu lassen, die sich in der neueren Philosophie als ein Reich des Ansich und Jenseits in der Form der nackten Wahrheit und Allgemeinheit eingewickelt finden" (ebd.). Bei Hegel besteht der absolute Geist aus drei Stufen, nämlich Religion, Kunst und Philosophie. Hegel unterstellt der Philosophie die Religion. Feuerbach nimmt diese Systematik in gleicher Weise auf, radikalisiert sie zugleich: "Das Christentum kann deswegen nicht als die vollkommene und absolute Religion gefaßt werden, diese kann nur sein das Reich der Wirklichkeit der Idee und der daseienden Vernunft. Das Christentum ist nichts anderes als die Religion des reinen Selbst, der Person als des Einen Geistes, der ist überhaupt und ist damit nur der Gegensatz der alten Welt" (ebd.). Dann bleibt dem Christentum nur eine Möglichkeit übrig: zu Grunde zu gehen. Hier ist bereits sein späteres Programm der Religionskritik angekündigt. Nach der Dissertations- bzw. Habilitationsschrift

⁶ Feuerbach, L.: Werke in Sechs Bänden, hg. von Erich Thies, Frankfurt am Main 1975, davon Bd. 1, S. 356. Hierunter werden die Zitate aus dieser Werke mit der Verkürzung „SFW“ Bandzahl, und Seitenzahl angegeben.

wird die Argumentation gegen die Religion noch konkreter, und der bisherige gesicherte Status der Vernunft gerät ins Schwanken.

1.2. Kritik der Kantischen Vernunft mit dem Begriff der Gattung: „Über die Vernunft“ (1826)

In der Dissertation Feuerbachs wird die Kantische Auffassung der Vernunft in Frage gestellt. Er kritisiert das Kantische Überprüfungsverfahren der Fähigkeit der menschlichen Vernunft. Ihm zufolge handelt es sich bei den Kantischen Philosophien nicht um „die Vernunft des menschlichen Geistes, wie sie an sich ist“ (FGW. 1, 5)⁷, sondern um „eine den Individuen eigentümliche, besondere Fähigkeit, deren sich, nach ihrer Ansicht die Menschen beim Denken ungefähr so bedienen wie der Füße beim Gehen ... d. h. als Instrument, die unendlich vielen Dinge in Begriffe zu fassen“ (1, 7). Der Kernpunkt seiner Kritik richtet sich darauf, daß die Kantische Philosophie unter der Vernunft ein Instrument zum Begreifen, und zwar ein Mittel des individuellen Einzelnen versteht. So spricht Feuerbach: „Aber gerade dadurch, daß sie Vernunft wie eine beliebige andere persönliche Fähigkeit zu besitzen glauben und zugleich erklären, diese individuell menschliche Fähigkeit reiche zur Erfassung der Wahrheit nicht aus, geraten sie, ohne es zu wissen und zu wollen, in die äußerste Nähe einer Philosophie, die uns nun nicht nur das höchste Beschränkte des Einzelwesens und all dessen, was den Menschen rein als Individuum betrifft und als das für sich Unwahrste klarmacht, ...“ (ebd.). Dem stellt er einen Begriff der Vernunft als „eine und dieselbe Vernunft“ gegenüber, „die über alles, so auch über alle Menschen, sich vollkommen entspricht und gleich“ (1, 105), und die „da sie nicht nur hinsichtlich der Menschen, sondern auch ihrer selbst ist, wirklich schlechthin eine, ganz und gar eine sein [muß]“ (1, 97). Der von ihm hoch stilisierte Begriff der Vernunft steht so in großer Verwandtschaft mit der Hegelschen Auffassung, daß Feuerbach sie mit dem Begriff der Gattung weiterhin in der eigenen Richtung uminterpretiert hat. Für Feuerbach gilt die Vernunft nicht als ein Vermögen des einzelnen Individuums, sondern als ein Gemeinsames der unzähligen Menschen.⁸ Nach seiner Auffassung kann man die Grenze überwinden, wenn man sie erkennt. Die Grenze kann nur existieren, wenn es die Vorstellung der Nichtgrenze gibt. Anders gesagt, die Grenze ist nur dann eine Grenze, wenn sie von jemandem erkannt wird. Wenn man keine Fähigkeit zum Überschreiten habe, sei das

⁷ Feuerbach, L.: Gesammelte Werke hg. von Schuffenhauer, Berlin 1981, Bd. 1. Hierunter werden die Zitate aus dieser Ausgabe mit der Abkürzung FGW., der Bandzahl und der Seitenzahl angegeben.

⁸ Feuerbach hat die Kantische Problemstellung über das Erkenntnisvermögen der Vernunft nicht direkt kritisiert, sondern sie in eine andere Ebene umgeleitet, wie die Vernunft definiert werden soll. Er hat aber die Kluft zwischen der 'individuellen Vernunft' und 'der Vernunft der Menschen als Gattung' nicht überbrückt, sondern schlechthin mit dem anderen Verständnis der Vernunft, d.h. Vernunft als Vernunft der Gattung, die Problemstellung Kants umgegangen.

Erkennen und Wahrnehmen der Grenze unmöglich. Aber er stößt auf ein unerwartetes Problem. Diese beiden Kategorien „Überschreitungs-fähigkeit“ der Grenze und das Erkennen der Grenze stehen in keinem notwendig sich gegenseitig bedingenden Zusammenhang. Die Fähigkeit etwas zu machen und etwas zu erkennen, darf nicht parallel gesetzt werden. Tätigkeit setzt eine Erkenntnis voraus, aber nicht umgekehrt. Bei seinem Argument findet man nur schwer eine Vermittlungsstruktur, sie zu überbrücken. Wenn es so ist, gibt es nur einen Ausweg, ihn affirmativ zu verstehen. Als Leitfaden dient dazu sein Begriff der Vernunft als einer gemeinsamen Fähigkeit der Menschheit. Er betrachtet die menschliche Vernunft nicht als die Substanz der einzelnen Individuen, sondern als Substanz der Menschen als Gattung. In seinem begrifflichen Aufbau kann das Gattungswesen den Widerstand der Zeit durchbrechen. In dieser Konstruktion ist bereits das diachronische Element in dem synchronischen Ausdruck verschmolzen. Im Grunde kritisiert Feuerbach von seinem eigenen geschichtsphilosophischen Verständnis der Vernunft her die Kantische Vernunft in der „Kritik der reinen Vernunft“. Im Anschluß an Hegel betrachtet er die Vernunft auch in der diachronischen Weise. Der Hegelsche Begriff der absoluten Gegenwart beinhaltet die beiden Betrachtungsweisen.⁹ Wenn die Gegenwart bei Hegel zur Betrachtung kommt, kommt die Vernunft zur Frage, die Hier und Jetzt in Funktion ist. Mit der absoluten Gegenwart kommt der geschichtliche Veränderungsprozeß mit in die Betrachtung. Mit der Feuerbachschen Position weist Kant den ersten Begriff der Vernunft zu, und Hegel den zweiten. Aus dieser Grundlage konnte Feuerbach diese Kantische Vernunft als eine individuelle Substanz rezipieren, die im Hier und Jetzt beschränkt ist. Feuerbach wollte die Schwäche und die Schranke der individuellen Vernunft mit dem Begriff der Gattung überwinden. Die Gattung erstreckt sich in der gesamten zeitlichen Einstellung, bzw. in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Von dieser überzeitlichen Struktur, die in der Tat zu einer transzendentalen geworden ist, übernimmt die Gattung als der Inbegriff der Realität die Allgemeinheit, deren Geltungsanspruch in der Zeit unbegrenzt ist. Damit wollte Feuerbach seinem Begriff der Vernunft gegen dem Kantischen Begriff der Vernunft einen Aufschwung geben. Er modifiziert den Hegelschen Begriff der Vernunft mit dem Gattungsbegriff nicht in die Richtung der absoluten spekulativen, sondern auf die Richtung der anthropologischen Ebene. Also hat er selbst bereits in seinem Begriff der Gattung unbewußt den Keim der Änderung der Hegelschen spekulativen Vernunft in die anthropologisierte Vernunft bzw. die menschliche Vernunft angelegt. Der Grund liegt darin, daß Hegel die unendliche Macht der Vernunft zum Selbsterkennen in-

⁹ Ich verstehe die ‘Wissenschaft der Logik’ Hegels, die *zeitlos* kokettiert ist, als das in der synchronischen Ebene verschmolzenen Diachronische.

nerhalb der Vernunft thematisiert hat. Demgegenüber begründet Feuerbach sie in dem Begriff der Vernunft als Gattungsvermögen. Insofern kann seine Interpretationsweise so ausgelegt werden, daß er den verborgenen prozessualen Charakter der Vernunft in seinem Begriff der Gattung aufgenommen hat. Zeitlich betrachtet ist die Hegelsche Vernunft eine Verkörperung des in sich zurückgenommenen Prozesses, der unendlich verläuft.

Der Begriff der Vernunft Feuerbachs steht in einem engen Zusammenhang mit dieser Struktur. Nach seinem Verständnis sei die menschliche Schranke dann nicht mehr eine Schranke, nicht mehr eine Fessel, die die Menschen knechtet, wenn man die Schranke erkennt und sie als seine eigene anerkennt.¹⁰

1.3. Die Grundlegung der Kommunikativen Vernunft

Mit der gattungsbegrifflichen Modifikation der Kantischen Vernunft ist es der Vernunft ermöglicht, daß sie über die individuell nicht überwindbare Grenze hinwegschreiten kann. Infolgedessen wird die Allgemeinheit dem Denken zugeschrieben, in dessen Rahmen die Vernunft sich bewegt. Andererseits kann die sinnliche Empfindung nach dem Verständnis von Feuerbach durch die Sprache nicht mitgeteilt werden. „Eben das, was anderen nicht mitgeteilt werden kann, kennzeichnet die Natur des Sinnlichen“¹¹ (10 ff.). Es handelt sich hier nicht um die Unzulänglichkeit - und den Mangel des Denkens, die Mannigfaltigkeit des Sinns nicht zu erfassen - das ist die Position erst nach 1839 -, sondern um die unentbehrliche Rolle der Sprache in der Kommunikation. Die Notwendigkeit der Sprache in der menschlichen Kommunikation begründet er in der Eigenschaft der Sprache als etwas allgemeinem, die er von der Auffassung der Sprache in der „Phänomenologie des Geistes“ Hegels¹² übernommen hat. Feuerbach sagt: „- Natürlich drückt das Wort immer etwas Allgemeines aus. Der Sinneseindruck indes ist jeweils ein einzelner“ (11). Was die Empfindung als 'Unsagbar' angeht, „kann an meinen Empfindungen, soweit sie dies im eigentlichen Sinne sind, niemand sonst teilhaben“ (13). Aber diese Unmittelbarkeit kann in der begrifflichen Mitteilung verändert werden. Feuerbach schreibt: „Hingegen kann ich, sofern ich denke, *ein anderes Selbst* sein und bin es tatsächlich“ (ebd.). „Zwar weiß ich, daß ich dieser Einzelne bin, aber auch, daß ich Mensch

¹⁰ Er hat die Schranke der individuellen Vernunft in doppelter Absicht zu überwinden versucht. Zum einen mit dem Begriff der Gattung als unendliche, zum anderen mit dem Begriff des Anerkennens Bd. 1, S. 10ff. Hierunter wird das Zitat aus dieser Ausgabe mit der Band- und der Seitenzahl im Haupttext angegeben.

¹¹ Vgl. Feuerbach, L.: Gesammelte Werke, hg. von Schuffenhauer, W., Berlin 1981. Die Zitate werden mit Abkürzung FGW., der Band- und Seitenzahl angegeben.

¹² Hegel: Phänomenologie des Geistes, S. 82. „Als ein Allgemeines *sprechen* wir auch das Sinnliche *aus*; was wir sagen, ist: *Dieses*, d. h. das *allgemeine Diese*, oder: *es ist*; d. h. das *Sein überhaupt*. Wir *stellen* uns dabei freilich nicht das allgemeine Diese oder das Sein überhaupt *vor*, aber wir *sprechen* das Allgemeine *aus*; Die Sprache aber ist, wie wir sehen, das Wahrhaftere; ...“.

überhaupt bin - beides läßt sich nicht trennen -, und so schließe ich im Bewußtsein meiner selbst zugleich auch den anderen mit ein“ (23). Also folgert Feuerbach aus dieser Struktur nicht nur das Verflechtungsverhältnis, sondern auch das Einheitsverhältnis. „Von sich und von dem anderen zu wissen ist“, so Feuerbach, „folglich eins, und eben dieses *Wissens* ist die Einheit meiner selbst und des anderen“ (25). Feuerbach weist dem Denken die Eigenschaft der Tätigkeit¹³ zu. Feuerbach schreibt: „Nun ist auch das Denken eine Handlung. Aber zwischen ihm und allen übrigen Handlungen, gleich welcher Art, besteht ein großer Unterschied, weil die letzteren nicht für sich selbst bestehen, sondern mit vielen Verflochten sind“ (33). Wenn man nur empfindet und nicht denkt, so bleibt man in sich allein eingeschlossen, auf sich selbst beschränkt. Bei Feuerbach ist Selbstbewußtsein „das Denken, das nichts außer sich selbst denkt, das allein *auf sich* bezogen ist und sich auch weder auf das Erkennen noch auf Dinge, die erkannt werden sollen, erstreckt“ (39). Aus dieser Eigenschaft des Denkens schließt Feuerbach die Folgerung, daß „unsere Gedanken, obwohl im innersten unseres Geistes eingeschlossen, doch zugleich derart gezeichnet und ausgeformt, daß sie schon von ihrer Natur aus zur Äußerung drängen und somit gleichsam schon übermittelt sind noch vor ihrer Mitteilung im eigentlichen Sinne“ (37). Wenn es so ist, in welchem Verhältnis stehen dann Denken und Selbstbewußtsein? Feuerbach definiert das Selbstbewußtsein so: Das Selbstbewußtsein sei „als sich selbst bewirkender und setzender Akt“, das Denken, das nichts außer sich selbst denkt, das allein *auf sich* bezogen ist und sich auch weder auf das Erkennen noch auf Dinge, die erkannt werden sollen, erstreckt“ (39). Er macht die Bestimmung des Selbstbewußtseins als eine Form geltend, die als Nicht-Seiende und keinerlei Bestimmtheit in seinem vollen Bestimmungsvermögen ist. Feuerbach vergleicht diesen Charakter des Selbstbewußtseins mit der Eigenschaft der *Form* im altgriechischen Denken. „Denn eine Form, die ja selbst ein Tun und jeglicher Bestimmung fähig ist und dennoch gar keine Bestimmung hätte“, so fährt Feuerbach fort, „wäre eine formlose Form oder jenes Nicht-Seiende, das die alten Philosophen Hyle (Stoff), d.h. Materie, nannten, die, aller Attribute und Eigenschaften entblößt, gleichwohl mit allen Dingen schwanger geht“ (41). Feuerbach bringt hier nicht das Unendliche in dem Inhalt des Selbstbewußtsein, sondern das Unendliche nach der Form und Tätigkeit ins Spiel. Der Unterschied des Selbstbewußtseins von dem Erkennen¹⁴ besteht darin, daß das Erkennen selbst „unaufhörlich in Einzelerkenntnisse [zerfällt], in viele verschiedene Unterarten, und die sind jeweils ihrerseits nichts anderes als eine Ansammlung und Zu-

¹³ Er weist bereits in der Erklärung des Denkens als einer Tätigkeit darauf hin, daß die Beziehung auf Andere ein konstruktiver Faktor des Denkens ist.

¹⁴ Dazu siehe ebd. S. 137, Anmerkung 26.

sammenfassung unzähliger endlicher und vereinzelter Dinge“ (55). In dieser Struktur bleibt einem Individuum zum Erheben des Selbst auf die Allgemeinheit nur eine einzige Möglichkeit übrig, das heißt das Denken. Das Denken bewahrt sich vor dem Versinken in dem Sumpf der Mannigfaltigkeit des Einzelnen, weil das Denken von sich selbst den Stoff nimmt. Auf dieser Grundlage kritisiert Feuerbach die Philosophen Weiler, Novalis, Jacobi dergestalt, daß sie die Wahrheit in dem Subjekt suchen und „das einzelne und zufällige Individuum (d.h. sich selbst) zum Prinzip und Inhalt des Philosophierens“ machen wollen und nicht zuletzt „die Einheit ihrer Selbst und der Sache, die Einheit der Philosophen und der Philosophie“ (147) in Anspruch nehmen. Im Gegensatz dazu beansprucht Feuerbach in der Philosophie ‘die absolute und objektive Einheit von Denken und Sache’, sieht im Denken die Möglichkeit, sich endlich von dem ‘Subjektivismus’ zu befreien. Mit den drei Eigenschaften des Denkens, das Kommunikative, das Allgemeine, das Unendliche, unterscheidet Feuerbach den Menschen von den Tieren.¹⁵ In seiner Argumentation spielt die Vernunft die zentrale Rolle. Er unterscheidet die Vernunft von Denken: Die Vernunft bewegt sich im Denken. Das Existenzmedium der Vernunft ist daher als das Denken anzusehen, das „die Tätigkeit der Vernunft selbst ist“ (97). Angenommen, daß das Tier Vernunft besitzt, dann sollte der Unterschied zwischen den Tieren und den Menschen Feuerbach zufolge nur darin liegen, daß die menschliche Vernunft den kommunikativen, intersubjektiven Charakter besitze, demgegenüber die tierische Vernunft zerspaltet und in die Einzelheit geraten sei¹⁶.

„Unterstellen wir einmal, die Tiere hätten Vernunft, so wäre dies ohne Zweifel deutlich, daß sich eine Vernunft der Tiere himmelweit von der der Menschen unterscheiden würde, weil die Vernunft der Menschen *an sich* (Vernunft), d. h. gemeinsam, eine und nicht unterschieden *von sich selbst* ist; die Vernunft der Tiere ist dagegen vereinzelt und zerstreut in so viele Arten von Vernunft, wie es Tiere oder Tierarten vermischt mit deren Einzelnem ...“ (112 ff.).

Er hebt die intersubjektive Eigenschaft des menschlichen Lebens bis auf die höchste Ebene. Daher kritisiert Feuerbach, basierend auf dieser Unterscheidung, emphatisch die ‘subjektive Philosophie’. Er sagt: „Eine endliche, subjektive oder besondere Vernunft, eine Vernunft der Einzelwesen, wäre also eine tierische oder Tierversunft, wenn überhaupt eine solche Vernunft Vernunft und dieses Namens würdig ist: besser sollte man eine solche Ver-

¹⁵ Dieser Gedankengang Feuerbachs wird in der modernen Ethikdiskussion als eine Bestimmung der Intersubjektivität aufgenommen. Vgl. Hans-Martin Sass, „Dialogizität und Solidarität. Eine menschen-weltliche Narration über solidaristische Ethik nach Ludwig Feuerbach“ in: „Solidarität oder Egoismus Studien zu einer Ethik bei und nach Ludwig Feuerbach, hg. Hans-Jürg Braun, Berlin 1994, S. 1 - 13

¹⁶ Vgl. Feuerbach, L: FGW. 1, S. 109.

nunft Eigenart oder Haltung (Charakter, Art, Manier usw.) nennen“ (115). Er schreibt dem Menschen das fundamentale Bedürfnis nach Mitmenschsein zu, wenn er sagt:

„Das Wesen der Menschen ist eben diese ihre absolute Einheit. Da aber das Denken Wesen ist, gelange ich im Denken zur absoluten Einheit der Menschen. - Der Mensch glüht von dem ihm nicht auszutreibenden, unauslöschlichen Verlangen, sich mit dem anderen, von dem er von *Natur* getrennt ist, wie auch immer zu vereinigen. Er verlangt und sucht nach dem anderen. Eine innere, verborgene Macht und Kraft drängt ihn, den anderen zu lieben; er kann ohne ihn nicht sein, so daß der Mensch nur erst durch die *Vereinigung*, die zwischen ihm und dem anderen zustande kommt, Mensch wird“ (93).

Er ordnet die Liebe nicht dem Selbstbewußtsein, sondern dem Denken zu¹⁷, weil das Wesen des Menschen Feuerbach als die absolute Einheit mit dem anderen¹⁸ gilt und dieses Wesen eben Denken ist. So ist die absolute Einheit der Menschen ihm zufolge nur im Denken möglich. Ein interessanter Punkt in seinem Argumentationsgang wäre die Rolle des Denkens im Vergleich mit der Liebe. Er schreibt: „Jene Ansicht von der Natur des Denkens ... kann auch als oberster Grundsatz und absolutes Prinzip der Morallehre gelten. Im Handeln muß ich mich gewissermaßen selbst nachahmen und ausführen, was ich denke. Das Denken sei Urbild deines gesamten Handelns“ (95). Er zieht die Einzelheit eines Individuums in Betracht und unter der Akzentsetzung auf den intersubjektiven Charakter des menschlichen Wesens folgert er: „Dem Wesen oder Denken nach bist du nicht vom anderen unterschieden, also sollst du auch im Handeln und Leben, in dir selbst als einzelner Mensch so sein, wie du in Wirklichkeit deinem wahren Wesen gemäß bist“ (95).

Zusammenfassend hat er in seiner Dissertation auf dem Weg zur Kritik an dem Begriff der Kantischen Vernunft die menschliche Vernunft vorgestellt. Er stellt die menschliche Vernunft als eine Tätigkeit in das Bewegungsfeld des Denkens hinein. Nach ihm ist der Einzelne unendlich, weil die einzelne menschliche Vernunft die Fähigkeit besitzt, ihre Grenze zu überwinden, und insofern ist die Vorstellung einer Nicht-Grenze durchaus möglich. In diesem Zusammenhang kennzeichnet er den Einzelnen als unendlich.

¹⁷ dazu vgl. a.a.O., S. 93 „Liebe, Freundschaft, wie überhaupt jede bestimmte und besondere Art von Einheit und Verbindung, die der Mensch frei und bewußt eingeht, entstehen lediglich aus jener *allgemeinen, erstzeugenden Einheit*, die *schlechthin ist*, nicht hervorgebracht aus dem Selbstbewußtsein“. „Und diese göttliche Einheit wirst du außer im Denken nirgends finden“ (95).

¹⁸ Vgl. a.a.O., S. 91.

2. Der Begriff Gottes als ein Grenzbegriff: Gedanken über Tod und Unsterblichkeit (1830)

In dieser Schrift, die im Jahr 1830 in Nürnberg erschienen ist, wird das Verhältnis zwischen Tod und Unsterblichkeit behandelt. Seine Darstellung dieses Verhältnisses steht noch in der logischen Kontinuität mit dem Gedankengang, der in seiner Dissertation bzw. Habilitation von ihm entwickelt worden ist. Feuerbachs Argumentationslogik in „Tod und Unsterblichkeit“ beruht auf dem Begriff des dialektischen Verhältnisses. Er geht davon aus, daß die Unsterblichkeit nur unter der Voraussetzung des Vorstellens und des Erkennens des Todes erkannt werden kann und umgekehrt. Es handelt sich bei ihm nicht um den naturalistischen und den biologischen Tod, sondern um das Erkennen des Todes und der Unsterblichkeit. Er wollte durch Erläuterung dieses Verhältnisses die Grundlage des menschlichen Daseins ans Tageslicht bringen. In der Ausführung zielen wir jedoch nicht auf die Gesamtdarstellung seiner eigenen Problematik ab, die in dieser Schrift entwickelt worden ist, sondern beschränken uns auf die Erklärung der Verhältnisse zwischen den verschiedenen bedeutenden Kategorien wie Gott, Natur, Menschen, Zeit, Individuum, Liebe, Denken, die der Untersuchung der Entwicklungslinie seines Begriffs der Philosophie dienen können. Sie stehen alle im Zusammenhang mit dem Begriff des 'Unendlichen im Endlichen' als der zentralen Kategorie in seiner Schrift.

2.1. Zeitbewußtsein

Feuerbach unterscheidet drei wesentliche Epochen in der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele in der Entwicklungsgeschichte des Geistes der europäischen Menschheit. Als erste Epoche nennt er die Zeit der Griechen und Römer. Diese Zeit ist dadurch gekennzeichnet, daß sie „keine Unsterblichkeit in unseren Sinn [glaubten und kannten]“ (1, 183). Die Römer orientierten sich an dem irdischen Leben, erkannten „kein anders Leben als das wirkliche Staats- und Volksleben“ (ebd.). Also suchten sie ihr Ideal in der Sittlichkeit, was zur Folge hatte, daß sie kein Bewußtsein über die Fortdauer ihrer Selbst bildeten, weil „der Römer keine Trennung und Kluft kannte zwischen Vorstellung und Wirklichkeit, Möglichkeit und Kraft, Idealität und Realität“ (1, 184).

Die zweite Epoche fällt in das Mittelalter, bzw. in die 'Christliche Katholische Zeit'. Die Unsterblichkeit sei hier 'allgemeiner Glaubens- und Lehrartikel' gewesen. Die Individuen dieser Zeit fühlen sich selbst „allein schon durch das Enthaltensein in einer göttlichen Gemeinschaft ... gerettet, erlöst, im Besitze des wahren Lebens“. Folglich „ist Höchstes Sein gemeinschaftliches Sein. (...) Das Sein ist für sie ein nicht wirkliches, sondern ein nur jenseitiges, geglaubtes, zu hoffendes, ersehntes Sein“ (1, 186). Anders gesagt, war Feuerbach der Auffas-

sung, daß in dieser Zeit die Kluft zwischen der Wirklichkeit und dem Jenseits erkannt ist, aber sein Wirkliches auf das Jenseits verschoben worden ist.

Die dritte Zeit ist die moderne Zeit. In diesem Zeitalter tritt der Glaube an die Unsterblichkeit des Individuums in reiner Form hervor. „Das Charakteristische des modernen Zeitalters überhaupt ist, daß in ihm der Mensch als Mensch, die Person als Person und damit das einzelne menschliche Individuum für sich selbst in seiner Individualität für göttlich und unendlich erkannt wurde“ (1, 189). Der Protestantismus bildet ihm zufolge die Basis des Denkens dieser Art. „Oberstes Prinzip war“, so Feuerbach, „jetzt nicht mehr die Kirche und das Sein in der Einheit der Kirche, sondern der Glaube, die Individuelle Überzeugung“ (ebd.). In dem Pietisten wird der individuelle Standpunkt des Protestantismus bis aufs Extrem getrieben, so daß „nicht mehr die Person Christi, sondern die Person als Person Mittelpunkt der Individuen wurde und jede Person an ihr selbst und in ihrem eignen Innern sich der Mittelpunkt wurde“ (1, 190). Infolgedessen entwickelt sich der Protestantische Evangelismus zum „Rationalismus und Moralismus“ (1, 190). Davon bleibt das in der Religion wesentliche Verhältnis von Gott und dem Menschen nicht unberührt. Der Pietismus versubjektiviert Gott insgeheim bloß als einen Gegenstand des menschlichen Selbstbewußtseins. Das Verhältnis der Menschen zu Gott im Protestantismus unterscheidet sich freilich von dem des Mittelalters. Gott gilt nicht mehr als ein überirdisches Wesen, als ein Herrscher und Gesetzgeber, der über den Menschen dominiert. Der moderne Mensch bezieht sich auf den Gott nur, um sich selbst aus Gott wieder zu gewinnen. „Wahre Religion, wahre Demut, wahre und vollständige Ergebung und Versenkung in Gott“, so Feuerbach, „ist nur dann möglich, wenn der Mensch den Tod als einen wahrhaften, wirklichen und vollständigen Tod anerkennt. Die ganze pietistische oder moderne mystische Theologie beruht daher nur auf einem Ballspiel. Das Individuum wirft sich nur weg, um von Gott sich wieder zugeworfen zu werden, es demütigt sich nur vor Gott, um in ihm sich selbst widerzuspiegeln, sein Selbstverlust ist Selbstgenuß, die Demut Selbsterhebung; es taucht nur unter in Gott, um unversehrt wieder aufzutauchen und erfrischt und neubelebt an seiner eigener Herrlichkeit sich zu sonnen, es senkt sich nur hinunter, um die Perle seines kostbaren Selbsts aus Gott wieder herauszufischen“ (1, 199 ff.).

Er wollte gegenüber der pietischen Auffassung die wahre Religion mit dem dialektischen Verständnis des Todes und des Lebens konsolidieren. Hier spielt seine Konzeption der Vernunft als der Überwindungsinstanz der Mannigfaltigkeit der Empfindung die wesentliche Rolle.

2.2. Verborgene Abhängigkeit des Unendlichen vom Endlichen

Feuerbach versteht seine Zeit als die Periode, in der eine große Veränderung bevorsteht. So sagt er, daß „unsre Gegenwart der Schlußstein einer großen Periode in der Geschichte der Menschheit ist, und der Ausgangspunkt eines neuen geistigen Lebens“ (1, 196 ff.). Er erblickt im Pietismus, wenn auch ironisch, das andere Verhältnis des Gottes und des Individuums im Gegensatz zum bisherigen. Gott dient den Individuen nur dazu, sich selbst in der imaginären Welt zu entfalten. So schreibt Feuerbach:

„Gott ist nur die Peripherie in dieser ihrer Religion, der Mittelpunkt sind die Individuen selbst. Die Individuen erkennen nur deswegen einen Gott über sich an, um an ihm einen unendlichen Raum zu besitzen, in dem sie ihre beschränkte, besondere erbärmliche Individualität ohne Störung, ohne gegenseitige Beeinträchtigung und Einschränkung, ohne Stoß und Druck, die in wirklichen Leben unvermeidlich sind, bis in alle Ewigkeit hin ausdehnen und breitschlagen können. Ihr Gott ist nichts als die Atmosphäre, in der die Individuen gleich luftigen, aus der Erde aufsteigenden Gasarten ungehemmt in ihrer interessanten Verschiedenheit voneinander ausdünnen und sich ausbreiten können“ (1, 201).

Gott bildet in diesem Verständnis den Sinn, *nur* insofern als eben Gott im Zusammenhang mit dem Menschen gedacht wird. Feuerbach ordnet im Gegensatz zum pietischen Verständnis Gott die Liebe, und zwar „die Perfektion der Liebe“ zu. Demgegenüber ist der Mensch ein Subjekt der Liebe als einer Tätigkeit. In diesem Sinne behandelt Feuerbach die Liebe im Menschen nicht als das *Substantiv*, wie in dem Fall Gottes¹⁹, sondern als ein *Verb*.²⁰ Der Mensch hebt seine Endlichkeit in der Liebe provisorisch auf. Feuerbach spricht über diesen Zustand wie folgt:

„Der Mensch, ein besonderes Wesen, entbrannt von vertilgenden Zorn über seine natürliche Selbstischkeit und Einzelheit, gibt in der Liebe sich selbst, Besonderes und Endliches überhaupt auf“ (1, 203 ff.).

Feuerbach zufolge stellt Gott ein perfektes Wesen, das Unendliche und Liebe dar. Aber Gott kann bei ihm seinen Sinn nur in der Beziehung auf den Menschen erhalten. Diese Argumentationsstruktur spielt in der theoretischen Architektur Feuerbachs eine entscheidende Rolle, die bis zur späteren Phase weitgehend geltend gemacht wird. In den vielen Variationen

¹⁹ Vgl. Feuerbach: FGW. 1, S. 226. „Gott ist die Liebe als Subjekt und Substantiv.“

²⁰ Vgl. Feuerbach: a.a.O., S. 203. „Gott ist die *Liebe*. Der Mensch *liebt*, aber Gott ist die *Liebe*. Der Mensch ist noch ein Subjekt, hat noch *ein eignes Sein außer seiner Liebe*, bei ihm ist die Liebe Eigenschaft, die Seligkeit - denn die Liebe ist Seligkeit - flüchtiger Zustand, Augenblick.“ (*Hierovrb. von mir*)

bleibt der Grundgedanke konstant erhalten. Wir gehen auf die logische Struktur ein, die die Basis seiner Argumentation bildet. Feuerbach schreibt:

„Die Dinge und alle besonderen Wesen vergehen daher nicht unmittelbar und eigentlich in der Zeit, sondern in Gott selbst. Der letzte Grund aller Vergänglichkeit ist Gott. Man könnte daher sagen, daß der einzig wahre Beweis, daß ein Gott ist, die Zeit ist, denn sie beweist, daß ein unendliches Wesen ist, in dem alles verzehrt ist, vor dem alles, was ist, endlich und durch den allein es endlich, vergänglich, nicht bestehend ist; die Zeit ist nur die Erscheinung davon, daß alles in Gott von Ewigkeit her vergangen ist. Das Endliche hätte unendliches Dasein und Bestehen, wenn kein unendliches Wesen wäre“ (1, 204).

Er geht davon aus, daß sich auch Zeit und Gott bedingen. Die Zeit und Gott können ihre Erscheinung nur in dieser Bedingung erfahren. Näher betrachtet beruht seine Analyse des Verhältnisses zwischen Gott und der Zeit auf den Begriff der *Grenzesetzung*. Gott setzt der Zeit die Schranke, umgekehrt gewährt die Zeit dem Gott die Erscheinung in der Zeit. Daher konnte er den Gott mit der Zeit identifizieren. Diese Logik findet ihre Anwendung auch in der Bestimmung des Verhältnisses des Endlichen zum Unendlichen²¹. Dem Unendlichen wird die Rolle der Grenzsetzung gegenüber dem Endlichen zugeteilt. Das Endliche kann demzufolge nur in dem Verhältnis zum Unendlichen ein Endliches sein. Auf dieser Basis bestimmt Feuerbach die Beziehung des Menschen zu Gott neu. Der Begriff des Gottes ist ausdrücklich als *ein Grenzbeziehung gegenüber dem Menschen in der Wirklichkeit* angewandt. Das heißt, der Begriff des Gottes als Unendliches läßt den Menschen seine Schranke erkennen und läßt damit den Trieb zum Ausbrechen aus seiner Grenze entstehen.

„Nur durch das Unendliche und in ihm ist das Endliche endlich, ist ihm seine Schranke gesetzt, mit der Schranke aber zugleich Bewegungstrieb, Begierde die Schranke zu verlassen; durch das Unendliche ist das Endliche als Endliches gesetzt und in dieser Endlichkeit seine Nichtigkeit und sein Tod gesetzt“ (1, 222 ff.).

Wenn es so ist, wie ist dann der Status des Unendlichen? Feuerbach schreibt dem Unendlichen die Rolle des Schrankesetzens zu, auch wenn dem Unendlichen 'Sein an und für sich' zukommt.²² Die Vorgehensweise Feuerbachs ist hier zwiespältig. Einerseits spielt das Unend-

²¹ Dieses Verhältnis befaßt Hegel im gleichen Denkvorgang. Vgl. Hegel, G.W.F.: Wissenschaft der Logik, I. S. 82. Insbesondere: „In der That aber ist in diesem herüber- und hinübergewandten Wechselbestimmen die Wahrheit dieses Unendlichen schon enthalten. Es ist nemlich, wie erinnert, als schlechthin bezogen auf das Endliche selbst endlich. Die Einheit des Endlichen und Unendlichen ist also nicht nur das Innre, sondern sie ist selbst vorhanden. Das Unendliche ist also nicht nur das Innre, sondern sie ist selbst vorhanden“.

²² Vgl. Feuerbach, L.: FGW 1, 223.

liche da die Rolle, worin das Endliche seinen Mangel als ein endliches Dasein wahrnehmen läßt. Von der Seite des Endlichen betrachtet, erscheint das Unendliche als ein Mittel, mit dem seine Schranke klar gesetzt und die Eigenschaft seines Daseins erläutert wird. Dazu erhält das Unendliche sein Existenzrecht als Schrankesetzer, der nur in dieser Rolle seinen Sinn gewinnen kann. Also hat Feuerbach das Sein des Unendlichen paradoxerweise von dem Endlichen abhängig gemacht, wenn er sagt:

„Das Sein des Unendlichen ist also das Nichtsein, der Untergang des Endlichen, denn wo Unendliches ist, da ist nicht Endliches, das Unendliche ist aber überall, es ist nicht in einem Teile der Sphäre des Seins, sondern in dem ganzen Raume, das Endliche ist also nirgends“ (1, 225 ff.).

Zwar spricht Feuerbach dem Unendlichen einen unabhängigen Status von dem Endlichen zu, aber das Unendliche ist von Feuerbach in der Tat als *Nichtsein des Endlichen* durch das Endliche bestimmt worden. Andererseits thematisiert Feuerbach diese Beziehung des Endlichen zum Unendlichen in den anthropologisierten zeitlichen Verhältnissen. Diese verborgenen Abhängigkeit des Unendlichen vom Endlichen, die eigentlich von Hegel selbst stammt und ein widersprüchliches Verhältnis darstellt, macht nach dem Entfallen des metaphysischen Wesenszug der Zeit den Angelpunkt der Feuerbachschen Kritik an der Religion und der spekulativen Philosophie aus. Feuerbach spricht später im Jahre 1842, genau so wie in unserem Diskussionskontext wie folgt:

„Die Philosophie, welche das Endliche aus dem Unendlichen, das Bestimmte aus dem Unbestimmten ableitet, *bringt es nie zu einer wahren Position des Endlichen und Bestimmten*. Das Endliche wird aus dem Unendlichen abgeleitet - das heißt: Das Unendliche, das Unbestimmte wird bestimmt, *negiert*; es wird eingestanden, daß *das Unendliche ohne Bestimmung, d. h. ohne Endlichkeit, nichts* ist, als die *Realität* des Unendlichen also das *Endliche* gesetzt. Aber das negative Unwesen des Absoluten bleibt zugrunde liegen; die gesetzte Endlichkeit wird daher immer wieder aufgehoben. Das *Endliche* ist die *Negation* des *Unendlichen* und wieder das *Unendliche* die *Negation* des *Endlichen*. Die Philosophie des Absoluten ist ein *Widerspruch*.“ (FGW 9, 249)

3. Das Unendliche in der notwendigen Zeitbezogenheit auf das Endliche: Vorlesung über Logik und Metaphysik (1831)

Diese Problemstellung, die um das Verhältnis der Unendlichkeit und Endlichkeit aufge-
rollt wird, ist in den „Vorlesungen über Logik und Metaphysik“²³ (1830/31), die in Erlangen
gehalten wurde, noch systematischer dargelegt. Wir beschränken uns auf die Hervorhebung
der neuen Gedankengänge in dieser Schrift, ohne den gesamten Inhalt wiederzugeben.

Feuerbach behandelt in „Kapitel 4. Endlichkeit und Unendlichkeit“ dieses Buches den Be-
griff der Unendlichkeit, die in Hegels Logik als „schlechte Unendlichkeit“ bezeichnet worden
ist. Sein Argument entfaltet sich um die logische Struktur, die in dem folgenden Satz darge-
stellt worden ist.

„Das Unendliche ist also nur vorhanden als Hinausgehen über das Endliche, als
Negation des Endlichen. In diesem Proceße kommt das Unendliche selbst nicht zu
Stand, sondern nur als Hinausgehen über Etwas, über das Endliche, nur als Negati-
on desselben, welche Negation aber selbst wieder ein Endliches ist, ist es selbst ne-
gatives, das noch Wesen und inhaltlose Unendliche; ... das Unendliche ist so nur als
Nicht - Endliches, hat aber als Unendliches noch kein Dasein, keine Realität; es liegt
nur in unerreichbarer, verdunstender Ferne, es ist selbst nur das Verdunsten und
Verrauchen des Endlichen, ohne für sich selbst Etwas zu sein, denn es ist ja viel-
mehr nur das Nichts des Etwas, die Negation der Bestimmtheit, das Unendliche,
das weder sich selbst, noch überhaupt Inhalt ist“ (57 ff.).

Die Auffassung dieser Art verkörpert sich Feuerbach zufolge in einer gemeinen Vorstel-
lung über das Unendliche. Das Unendliche verfügt über kein Dasein in der Wirklichkeit und
ist nicht erreichbar. Folglich stellt er fest, daß die Negation des Endlichen in dieser Position
für immer fortgesetzt wird. „Das Unendliche im Endlichen, im Bestimmten zu erkennen ist“,
so fährt Feuerbach fort, „eine Arbeit des tiefsten Denkens, aber auch die höchste und glor-
reichste Aufgabe der Philosophie, im Dasein das Unendliche nachzuweisen, ...“²⁴ (59). Es ist
die Liebe, die Feuerbach als einen empirischen Ausdruck des Unendlichen geltend gemacht
hat. Er schreibt: „Ein concretes, wirkliches Beispiel von der Unendlichkeit, die selbst der
Qualität zukommt, ist aus dem unmittelbar lebendigen Geiste, die Liebe, in welcher die Seele
die Unendlichkeit in der Qualität sinnlich erfährt, empfindet“ (60). Die Unendlichkeit, d. h.

²³ Feuerbach, Ludwig: [Sammlung] Schriften aus dem Nachlaß / hrsg. von Erich Thies. Vorlesungen über Lo-
gik und Metaphysik“ [Erlangen 1830/1831] bearb. von Carlo Ascheri und Erich Thies, Darmstadt 1976. Ziti-
tat aus dieser Ausgabe wird im Haupttext mit der Seitenzahl angegeben.

²⁴ An anderer Stelle sagt er im selben Kontext: „Das Unendliches muß als daseiend, als selbst bestimmt, die Be-
stimmtheit umgekehrt im Unendlichen erkannt werden“ (59).

„[die] Liebe muß wesentlich gefaßt werden als eine Qualität, als eine Naturbestimmtheit der Seele, denn nur aus dieser Erkenntnis der Liebe als Qualität können sich die Folgen, Krankheit erklären, die Gefahr, den Geist, den Verstand zu verlieren.“ (ebd.) Wenn es nur Endliches geben würde, würde das Endliche „in sich selbst zerfallen, es würde sich selbst auflösen als ein *nur* Negatives, nur Schranke“ (60 ff.). Wenn das Endliche durch das Unendliche sein Dasein gewinnt, erhält das Unendliche auch von dem Endlichen sein Dasein als die Liebe. Dieses Verhältnis stellt die Zeitbezogenheit dar, die ein notwendiger Bestandteil des Daseins ist. Andererseits kann das Unendliche nur in der Beziehung auf die Zeit seinen Geltungsanspruch gegenüber dem Endlichen erheben, und zwar nicht als ein absolut Negatives²⁵, das rigoros im Gegensatz zu dem Endlichen steht, sondern als notwendige Korrelate des Endlichen, als wechselseitig bedingende Elemente. Der Bestand des Unendlichen kann ihm zufolge nur in Beziehung auf die Zeit ausgedrückt werden.

Zusammenfassend war Feuerbach der Meinung, daß das ‘Unendliche’ Daseinende ist, daß das Endliche durch das ‘Unendliche’ seine Zerspaltenheit heilen kann. In allem existiert das Unendliche, um entdeckt zu werden, aber nicht als Ganzes, sondern immer als ein Stück davon. Insofern ist seine Auffassung des Verhältnisses des Unendlichen zum Endlichen noch unter dem Hegelschen Begriffs des Unendlichen zu interpretieren. In diesem Punkt bleibt Marx in den „Pariser Manuskripten“ nicht weit entfernt von Feuerbach. Diese Position von Marx erfährt seit der „Deutsche[n] Ideologie“ eine große Veränderung.

4. Dialog der Spekulation mit der Empirie: „Zur Kritik der Hegelschen Philosophie“ (1839)

Der Kernpunkt der Feuerbachschen Hegelkritik in dieser Schrift liegt darin, daß die Hegelsche Absolute Methode so strukturiert sei, daß sie ‘die lebendige Natur’, ‘das empirische Unmittelbare’ außerhalb des Denkens nicht erfassen kann. Seine Hegelkritik variiert basierend auf dieser Auffassung: „Die Hegelsche Methode rühmt sich, den Gang der Natur zu gehen;

²⁵ In diesem Kontext erörtert Feuerbach eine andere Auffassung über das Unendliche. Es handelt sich um die absolute Negation in den folgenden Philosophien, wie Pantheismus oder Spinozismus, „welches nothwendig dazu führt, daß nur eines, nur die unbestimmte, Eine Substanz als das Wahre und Wirkliche ausgesprochen, alles Bestimmte aber damit, alles Etwas, alles unterschiedene, alle Individualität, die Sammlung des Besonderen auf sich, alle Realität im gemeinen Sinn des Worte, als ein Nichtiges gesetzt wird, das nur als ein Zustand, Modus in der Substanz verschwindet, hier ist doch das Unendliche gegenwärtig, wirklich, vielmehr kommt in ihm *allein* die Bestimmung der Realität, der Wirklichkeit, des Seins zu; hier ist das Umgekehrte: hier heißt es [.] das Endliche *ist nicht*, während es dort hieß, das Unendliche *ist nicht*, Realität hat nur das Endliche, dieses ist ja allein da, wenn es gleich aufgehoben wird, aber immer wird ja wieder ein neues Endliches an seine Stelle gesetzt; das Unendliche ist hier unmittelbar gegenwärtig in der Seele, und darum ist es das absolute, unbedingte Verschwinden alles Endlichen, während hier nur das Endliche Gegenwart hat; Das Unendliche aber in das Nichts einer jenseitigen Ferne gesetzt ist. [...] Die Frucht des Endlichen vor dem Dasein des Unendlichen und die Anschauung des Unendlichen als eines nur jenseitigen giebt sich auch zu erkennen in Bezug auf die Erkenntnis, wo aber die Frucht vor dem unendlichen die Frucht vor dem Dasein der Wahrheit ist“ (61 ff.).

allerdings ahmt sie die Natur nach, aber es fehlt der Kopie an dem *Leben* des Originals“ (FGW. 9, 17). Zunächst stellt er den bis heute umstrittenen Anfang der Logik Hegels in Frage. Hegel beginne, ihm zufolge, mit dem Begriff des Seins. So fragt Feuerbach: „Warum soll ich nicht mit dem Sein selbst, d. h. dem wirklichen Sein beginnen können?“ (9, 23). Feuerbach sieht in diesem Anfang eine Verbindungslinie mit der „Wissenschaftslehre“ Fichtes. „Die Hegelsche Philosophie ist“, so fährt Feuerbach fort, „auch in der Tat das vollendete System, das je noch erschienen. Hegel hat wirklich geleistet, was Fichte leisten wollte, aber nicht leistet, weil Fichte nur in einem Sollen, aber nicht mit einem dem Anfang gleichen Ende schließt“ (9, 26). Bei Feuerbach handelt es sich um die Grundstruktur der Systemkonstruktion Hegels. Das Hegelsche System bestehe auf ‘der Identität des Anfang und Ende’ und ‘Sich-darstellende-Wissen’. Indem bei Hegel diese Darstellung ausschließlich ‘in der Zeit’ erfolge, könne sie als „ein zeitlicher Vermittlungsprozeß“ (ebd.) bezeichnet werden. Aber bei ihm führe die Identität des Anfangs und des Endes zur Selbstidentität der Idee, in der der gerechtfertigte Verzeitlichungsprozeß aufgehoben sei. So schreibt er: „Daher führt am Schlusse die ‘Logik’ auf *uns selbst* zurück, auf den inneren Erkenntnisakt; das vermittelnde darstellende Wissen wird unmittelbares Wissen - unmittelbar nicht in dem subjektiven Sinne Jacobis, denn in diesem Sinne gibt es kein unmittelbares Wissen. Ich meine andere Unmittelbarkeit“ (ebd.).

In der bisherigen Analyse hat er die Hegelsche Vorgehensweise an dem Unmittelbaren kritisiert. Darauf folgend kommt die Darstellungsstruktur Hegels in Betracht, deren ‘Mangel und Fehlentwicklung’ Feuerbach aus der ‘Identitätsstruktur’ herausfinden wollte.²⁶ Er fragt, welchen Sinn die Darstellung und Demonstration in der Philosophie haben, und welche Rolle sie spielen kann. Feuerbach weist darauf hin, daß die Darstellung eine Methode der Mitteilung seines Gedankens ist, was sich in dem innerlichen Charakter der Sprache bereits begründet. Das heißt, in dem Darstellen selbst wurzelt der Kommunikative Charakter. Aber bei Hegel bestehe diese Mitteilungsstruktur umgekehrt. Die Logik der Hegelschen Struktur sei in einen schlechten Zirkel geraten. Dadurch wird die grundlegende Bedeutung der Darstellung unterschlagen. „Das Hegelsche System ist die *absolute Selbstentäußerung* der Vernunft.“ Der Grund dafür besteht darin, daß „Hegel alles in die Darstellung komprimiert, abstrahiert von der Präexistenz des Verstandes, nicht apelliert an den Verstand in uns - liegt der wahre und letzte Grund von dem Klagen über Formalismus, Zurücksetzung der Subjektivität usw“ (9, 33). Bei Hegel bleibe der Rang des Denkens und des Darstellens umgekehrt, weil „die Dialektik kein Monolog der Spekulation mit sich selbst, sondern ein Dialog der Spekulation und Empirie ist“ (9, 37). Trotzdem finde man in dem Hegelschen System eine Fehlkonstruktion. Ur-

²⁶ Vgl. Feuerbach, a.a.O., . S. 27-37

sprünglich ist „der Gegensatz des Seins nicht das Nichts, sondern das sinnliche, konkrete Sein“ (9, 38). Indem Hegel diese Tatsache nicht wahrnimmt und das 'Nichts' dem 'Sein' entgegenstellt, macht er den Fehler, die Genesis des Denkens nicht zu berücksichtigen. Feuerbach stellt im folgenden Satz den Kernpunkt seiner Kritik an Hegel kompakt dar:

„Die Philosophie hat daher bei Hegel wohl eine kritische, aber nicht *genetisch* - kritische Bedeutung. Die genetisch-kritische Philosophie ist die, welche einen durch die Vorstellung gegebenen Gegenstand - denn von unmittelbar, d.i. durch die *Natur*, gegebenen, rein wirklichen Gegenständen gilt unbedingt, was Hegel sagt - nicht dogmatisch demonstriert und begreift, sondern seinen *Ursprung* untersucht, welche zweifelt, ob der Gegenstand ein wirklicher Gegenstand oder nur eine Vorstellung, überhaupt ein psychologisches Phänomen ist, welche daher aufs strengste zwischen dem Subjektiven und Objektiven unterscheidet“ (9, 52).

Zusammenfassend läßt sich bei Feuerbach sagen, daß er unter der kritisch-genetischen Verfahrensweise eine Untersuchung der Genese des Begriffs versteht. Seiner Ansicht nach nimmt Hegel in seinem Denken die Natur und die lebendige Wirklichkeit herein, die als eine Wurzel der entsprechenden Begriffe geltend gemacht werden soll, und konstruiert seine Theorie auf dem Grund der Selbstbezogenheit des Denkens. Insofern beschuldigt Feuerbach Hegel, daß er die Natur in den logischen Begriff verkapselt habe.²⁷ Demgegenüber hebt Feu-

²⁷ In diesem Kontext handelt es sich bei Feuerbach um die Darstellungsstruktur, die Hegel in der Form der Selbstdarstellung des Absoluten zum Ausdruck gebracht hat. In aller affirmativen Verteidigung wirkt seine Problemstellung in Bezug auf Hegel da unsicher, wo Hegel die Vermittlung in der gegenständlichen Welt verallgemeinert hat. Der allseitigen Vermittlung der Dinge, die in dem Reflexionsverhältnis verkörpert ist, wollte Feuerbach enttrinnen. Geht man von dieser allseitigen Vermittlung, die das Verhältnis der Dinge in dem Selbstbewußtsein darstellt, bildet dieses Verfahren eine 'absolut dialektische Struktur des Erkennens'. Das Verhältnis zwischen Ding und Bewußtsein befindet sich eben im Bildungsprozeß, worin die Bedeutungsverschiebung des Verhältnisses zwischen Ding und Selbstbewußtsein stattfindet. Daher kann das Subjekt - Objekt Verhältnis in diesem Zusammenhang nicht als fixiertes substantielles Verhältnis verstanden werden, sondern als ein Verhältnis, in dem die beiden Parteien gegenseitig an dem Bildungsprozeß beteiligt und sich selbst auch gegenseitig entdecken können. Hegel hat dergleichen Bildungsprozeß in Einleitung seiner „Phänomenologie des Geistes“ erläutert. Vgl. Hegel, Phänomenologie des Geistes, 1952, besonders S. 81-82.

Demgegenüber problematisiert Feuerbach die Struktur der Logik, wobei die Logik einen ersten Teil des vollendeten Systems darstellt. Anhaltspunkte für seiner Position in dieser Problematik können bis zu der „Vorlesung über Logik und Metaphysik“ im Jahre 1829/30 zurück verfolgt werden. Dort nimmt die Kategorie 'Natur' die erste Stelle vor „die Philosophie und die Vernunft“ ein. Zum Verständnis gebe ich die betroffene Stelle des Inhaltsverzeichnisses an.

Einleitung in die Logik und Metaphysik

Vorbemerkung

Was ist das Denken oder die Vernunft?

I. Das Wesen der Natur

1. Empfindende Wesen

2. Vorstellende Wesen

II. Das Wesen der Menschheit

Tod und Geist

1. Das Verhältnis der Vernunft zum Individuum

erbach den Bezug auf die Natur hervor. Die Frage nach der Vermittlung von Natur und Denken konnte Feuerbach nicht beantworten. Er hat vielmehr seine kritisch-genetische Methode mit der Absicht entwickelt, die Hegelsche kritische Philosophie zu überprüfen, weil die Hegelsche Philosophie als eine „rationale Mystik“ „die natürlichen Gründe und Ursachen“ auf die Seite gesetzt habe (ebd.). So schreibt Feuerbach:

„Die Einheit des Subjektiven und Objektiven, *wie* sie von Schelling ausgesprochen und an die Spitze der Philosophie selbst gestellt wurde und selbst bei Hegel noch zugrunde liegt, obwohl von ihm, aber nur formaliter, an den richtigen Platz, nämlich ans Ende der Philosophie, als Resultat, gesetzt, diese Einheit ist für die Philosophie ein ebenso unfruchtbares als verderbliches Prinzip, weil sie auch im besonderen die Unterscheidung zwischen dem Subjektiven und Objektiven aufhebt, das genetisch-kritische, das konditionelle Denken“ (9, 53).

Er denkt, daß es der Hegelschen Philosophie nicht gelingt, die Natur als Fundament des menschlichen Wesens zu erfassen.

„Wird dagegen die Natur wahrhaft erfaßt - erfaßt als die gegenständliche Vernunft -, so ist sie der einzige Kanon ebenso der Philosophie wie der Kunst. Das Höchste der Kunst ist die menschliche Gestalt ... , das Höchste der Philosophie das menschliche Wesen“ (9, 61).

Seine Akzentsetzung auf die Natur beruht auf seiner Selbsteinschätzung, daß er die kritische Hegelsche Philosophie mit seiner genetisch-kritischen Methode wiederum kritisch ergänzen kann. Er wollte gegenüber der 'Selbstgeschlossenheit der Selbstbezüglichkeit im Begriff' den Ursprung des Begriffs durch seine genetisch-kritische Methode herausarbeiten. Aus diesem Grund zielt seine Methode von vornherein nicht darauf, eine völlig neue Alternative zu setzen. Vielmehr setzt diese Methode den Zweck dort, wo sie den verschleierte Ursprung des Begriffs enthüllen und aufklären will. Damit will sie klar machen, worauf die Philosophie beruhen soll. In diesem Zusammenhang ist diese *genetisch-kritische* Methode als eine Reaktion auf den Deutschen Idealismus zu verstehen. Feuerbachs Methode, die 8 Jahre nach dem Tod Hegels konzipiert wurde, soll daher nicht als eine 'endgültige Alternative', sondern als ein wichtiger Schritt auf der Suche nach einem anderen Philosophieren verstanden wer-

2. Das Verhältnis der Vernunft zur Geschichte

3. Die Gestalten des Volksgeistes

III. Vernunft.

IV. Geist

Zum gesamten Inhaltsverzeichnis: Vgl. Ludwig Feuerbach; Einleitung in die Logik und Metaphysik (Erlangen 1829/30) Darmstadt 1975, S. VII-XIII

den. Die Natur als Ausgangskategorie, die Feuerbach aus der Kritik an der spekulativen Philosophie herausgearbeitet hat, gilt ihm weder als Nicht-Ich (Fichte), das in der negativen Beziehung auf das Ich gebildet worden ist, noch als ein Ort, der das Absolute entläßt, um sich selbst zu bestätigen. Die Natur erweist sich nach Feuerbach als ein 'Selbständiges Dasein'. So schreibt Feuerbach:

„Die Philosophie ist die Wissenschaft der Wirklichkeit in ihrer Wahrheit und Totalität; aber der Inbegriff der Wirklichkeit ist die *Natur*. (Natur im universellsten Sinne des Wortes.) Die tiefsten Geheimnisse liegen in den einfachsten natürlichen Dingen, die der jenseits schmachkende Phantastische Spekulant mit Füßen tritt. Die Rückkehr zur Natur ist allein die Quelle des Heils“ (9, 61).

In der „[Zur] Kritik der Hegelschen Philosophie“ bestimmt Feuerbach schließlich die Natur als die 'nicht-hintergehbare Quelle', als 'nicht-übergehbare Kategorie der Philosophie'. Damit rechtfertigt Feuerbach die Entgegensetzung seiner „Kritik der unreinen Vernunft“ gegenüber dem Begriff der Vernunft im deutschen Idealismus seit Kant.²⁸

5. Das sensualistische Prinzip als der Boden der Aufhebung der spekulativen Philosophie: Einige Bemerkungen über den Anfang der Philosophie (1841)

„Der Übergang von der Empirie zur Philosophie ist *Notwendigkeit*, der Übergang von der Philosophie zur Empirie *luxuriöse Willkür*“ (FGW. 9, 145 ff.).

Die Kategorie der Natur, die Feuerbach im Jahr 1839 in „Zur Kritik der Hegelschen Philosophie“ auf dem Weg zur Kritik an Hegel durchfochten hat, gewinnt eine noch deutlichere Gestalt in dieser Schrift. Nach Feuerbach ist „die wahre Basis der Philosophie die Natur“ (9, 146). Den Anfang der Philosophie solle die Natur oder die Empirie bilden. Bei dieser Natur, als einem ewigen Rückkehrort der Vernunft, ihren Aufenthalt zu nehmen, ist der Philosophie unabdingbar. Also plädiert er dafür wie folgt:

„Die Philosophie, die mit der Empirie beginnt, bleibt ewig jung, die Philosophie aber, die mit der Empirie schließt, wird zuletzt altersschwach, lebenssatt, ihrer selbst überdrüssig. Denn wenn wir mit der Realität beginnen und in ihr bleiben, so ist die Philosophie uns ein immerwährendes Bedürfnis, die Empirie läßt uns bei jedem Schritte im Stiche und treibt uns so stets auf das Denken zurück. Endlich ist daher

²⁸ Vgl. Feuerbach, L: FGW. 9. 81 „Kant schrieb eine 'Kritik der reinen Vernunft; mein Pravität schreibt an einer 'Kritik der *unreinen* Vernunft'.“

die mit der Empirie schließende, unendlich die mit ihr beginnende Philosophie: diese hat immer Stoff zum Denken, jener geht am Schlusse der Verstand aus. Die Philosophie, die mit dem Gedanken *ohne Realität* beginnt, schließt konsequent mit einer *gedankenlosen* Realität. (...) Er (J.F. Reiff - d. Verfs.) für seinen Teil hält es wenigstens für ehrenvoller und vernünftiger, mit der *Nicht-Philosophie zu beginnen* und mit der *Philosophie zu enden*, als umgekehrt, wie so mancher 'große' Philosoph Deutschlands (...) , das curriculum vitae [den Lebenslauf] mit der *Philosophie zu eröffnen* und mit der *Nichtphilosophie zu beschließen*. (...) Die Philosophie muß mit ihrer *Antithese*, mit ihrem *alter ego* [anderen Ich] beginnen; widrigenfalls bleibt sie stets subjektiv, stets im Ich befangen. Die nichts voraussetzende Philosophie ist die *sich selbst* voraussetzende, unmittelbar mit sich selbst beginnende Philosophie“ (9, 146).

Indem der Anfang des philosophischen und des empirischen Wissens ursprünglich gleich ist, hat die Philosophie ihm zufolge die Aufgabe, „sich sogleich von vornherein an diesen gemeinschaftlichen Ursprung zu erinnern und folglich nicht mit dem *Unterschiede* von der (wissenschaftlichen) Empirie, sondern vielmehr mit der *Identität* mit derselben zu beginnen“ (9, 144). Infolgedessen soll Empirie sich bis zum philosophischen Denken erheben und eine Philosophie zur Empirie herabsteigen. Wenn es so ist, stellt sich die Frage : Wie bahnt Feuerbach den Weg von der Philosophie zur Empirie? Nach Feuerbach besteht der Ausweg darin, daß man „die *empirische Tätigkeit* auch als eine philosophische Tätigkeit anerkennt“ (9, 145). Hierauf rekurrierend bestimmt Feuerbach die neue Philosophie folgendermaßen:

„Die neuere Philosophie unterschied sich eben gerade dadurch von der scholastischen, daß sie die empirische Tätigkeit mit der Denktätigkeit wieder verband, daß sie dem von *den wirklichen Dingen abgesonderten Denken* gegenüber den Grundsatz aufstellte: *Duce sensu philosophandum esse* [unter Führung der Sinne soll man philosophieren]²⁹ (...) Die Philosophie kommt nicht am Ende erst auf die Realität, sie beginnt vielmehr mit der Realität“ (ebd.).

Es ist das „sensualistische“, dessen Prinzip als ein Nährboden der neueren Philosophie Feuerbachs gegenüber der bisherigen Philosophie proklamiert wird. Aber er hat doch das sensualistische Prinzip nie als ein wechselseitig ausschließendes Prinzip im Gegensatz zur spekulativen Philosophie hochgezogen. Er wollte damit 'den einseitigen Gegensatz zur Natur

²⁹ Ergänzend wirkt Feuerbachs Lob über Kapp im Jahr 1839, das in der zweiten Auflage gestrichen worden ist: „Keiner hat daher auch die einseitigen Gegensätze von Denken und Wollen, von Begriff und Gefühl, von Theorie und Praxis, von Philosophie und Empirie, von a priori und a posteriori mit solcher Energie wie K. (Christian Kapp - von mir) bekämpft.“ (FGW 9, 66) Feuerbach bringt hier die Grundrichtung einer philosophischen Bemühung durch das Lob über Kapp indirekt zum Ausdruck.

in der spekulativen Philosophie' problematisieren und dergestalt das sensualistische Prinzip speziell in der widersprüchlichen Konzeption mit der spekulativen Gedankenfigur konzipieren. Sein Vorsatz liegt in der Überwindung der 'einseitigen Hinwendung' der Philosophie in die Spekulation. Nach der formellen Seite betrachtet solle sich die Philosophie nicht in seiner Schranke weiter halten, sondern sich von allen Grenzsetzungsakten distanzieren.

Der Begriff der Natur in dieser Gestalt, einerseits als der Ausgangspunkt der Philosophie, andererseits als ein Verschmelzungsort der bisherigen Philosophie und der neueren Philosophie, hinterläßt eine starke Spur in der Kritik der Religion.

6. Das Maß des Wesens als das Maß des Verstandes: „Das Wesen des Christentums“ (1841)

Feuerbach unterscheidet die Vernunft von dem Glauben. Während die Vernunft mit allgemeiner Wahrheit und mit allgemeinem Gesetz am Leben ist, ist der christliche Glaube als eine besondere Vernunft ein Inbegriff besonderer Wahrheiten. Das heißt: „Die Vernunft ist die Regel, der Glaube die Ausnahme von der Regel. Selbst in der besten Harmonie ist daher eine Kollision zwischen beiden unvermeidlich, denn die Spezialität des Glaubens und die Universalität der Vernunft decken sich, sättigen sich nicht vollkommen, sondern es bleibt ein Überschuß von freier Vernunft, welcher *für sich selbst*, im Widerspruch mit der an die Basis des Glaubens gebundenen Vernunft, wenigstens in besondern Momenten, empfunden wird“ (FGW. 5. 5).

Wenn die Vernunft und der Glaube sich in der Allgemeinheit und in der Besonderheit unterscheiden, wie hat Feuerbach dann zwischen der Philosophie und der Religion unterschieden? Er war der Ansicht, daß die wesentliche Differenz zwischen der Religion und der Philosophie in dem untrüglichen 'bildlichen Element der Religion' liegt. Nach ihm stellt sich selbst die Religion wesentlich dramatisch dar. So sagt er: „Gott selbst ist ein dramatisches, d. h. persönliches Wesen. Wer der Religion das Bild nimmt, der nimmt ihr die Sache, hat nur das *caput mortuum* [den toten Rückstand] in Händen. Das Bild ist *als Bild* Sache“ (5, 6). Damit wollte er aufweisen, wie in der Religion die „natürliche Vernunft“ (5, 8) im Gegensatz zur spekulativen Vernunft verwendet wird. Er untersucht die Religion und die spekulative Philosophie mit dem Bewußtsein eines „geistigen Naturforschers“ (5, 15). Das heißt, er gründet seine Gedanken „auf Materialien, die wir uns stets nur vermittelt der Sinnentätigkeit aneignen können, erzeuge nicht den Gegenstand aus dem Gedanken, sondern umgekehrt den Gedanken aus dem Gegenstande, aber Gegenstand ist nur, was außer dem Kopfe existiert“ (ebd.). Er bezeichnet sich als 'ein Idealist im Bereich der praktischen Philosophie', anderer-

seits als ein Realist, Materialist im Bereich der theoretischen Philosophie. Er sei Idealist, weil er immer „den Glauben an die geschichtliche Zukunft, an den Sieg der Wahrheit und Tugend“ beibehalte. Bei ihm habe die Idee „nur politische und moralische Bedeutung“ (ebd.). Er sucht hier, seine Begründung mit dem seit der Habilitationsschrift bekannten zweifachen Gattungsbegriff zu konsolidieren. Zum einen hat er den Gattungsbegriff als einen geschichtlichen, zum andern als einen gegenwärtigen verwendet, damit wollte er die menschliche Schranke im Hier und Jetzt überwinden. Sein Glaube an die geschichtliche Zukunft begründet sich in diesem Begriff. Im Bereich der theoretischen Philosophie trat er als ein großer Kämpfer gegen die Hegelsche Philosophie auf. Im Materialismus und Realismus sucht er ein neues Feld der Philosophie, und er setzt „das Wesen der Philosophie in die Negation der Philosophie“, und hält „nur die in succum et sanguinem vertierte [in Saft und Blut verwandelte], die Fleisch und Blut, die Mensch gewordene Philosophie für die wahre Philosophie“ (5, 16). Schließlich begründet Feuerbach seine Philosophie auf „den Menschen, also das positivste Realprinzip“ (ebd.). Sein einziger Zweck sei „zu entdecken, Dasein zu enthüllen“ (17). „Gott ist Mensch, der Mensch Gott“ proklamiere, nach Feuerbach, nicht er selbst, sondern die Religion. Von dieser stark anti-theistischen Position aus wendet sich Feuerbach gegen das „unmenschliche, nicht gegen das menschliche Wesen der Religion“ (ebd.). Er versucht die Religion nicht im Ganzen, sondern in ihr Wesen aufzulösen. Hier begründet er seinen Entwurf der neuen Philosophie in der späteren Phase. Im Mittelpunkt seiner weiteren philosophischen Überlegung steht der Mensch, und zwar der Mensch als ein intersubjektiver Mensch mit Blut und Fleisch, der sich jedoch vom Tier wesentlich unterscheidet.

Für Feuerbach liegt der Unterschied zwischen Tier und Mensch im Bewußtsein. Bewußtsein macht seine Gattung und Wahrheit zum Gegenstand. „Die Wissenschaft ist das *Bewußtsein der Gattung*“ (5, 28). Aber ein Tier denkt nur sich selbst und übt keine Gattungsaktion aus. Der Mensch besitzt die Gattungsfunktion des Denkens, der Sprache. Feuerbach setzt den Akzent auf die Verstehensfähigkeit des Anderen. „Der Mensch ist“, so schreibt Feuerbach, „sich selbst zugleich Ich und Du; er kann sich selbst die Stelle des anderen vertreten; ebendeswegen, weil ihm seine Gattung, sein *Wesen*, nicht nur seine Individualität, Gegenstand ist“ (5, 29). Dieses Einfühlungsvermögen des Selbst in den Anderen begründet sich in dem ‚Aneignungscharakter des Selbstbewußtseins als des gegenständlichen Wesen‘. Er beruht sich hier auf das Modell der ‚Dialektik des Wissens‘, das innerhalb des Selbstbewußtseins das Be-

wußtsein und den Gegenstand verknüpfen soll.³⁰ Dabei handelt es sich um jenen Bildungsprozeß, der zwischen dem Gegenstand und dem Erkenntnisakt des Subjekts stattfindet.

„Das Bewußtsein des Gegenstandes ist“, so expliziert Feuerbach, „das *Selbstbewußtsein* des Menschen. Aus dem Gegenstande erkennst du den Menschen; an ihm *erscheint* dir sein Wesen: Der Gegenstand ist sein *offenbares* Wesen, sein *wabres objektives* Ich“ (5, 34). An einer anderen Stelle sagt Feuerbach: „Das *absolute Wesen* des Menschen ist *sein eigenes Wesen*. Die Macht des Gegenstandes über ihn ist daher die *Macht seines eigenen Wesens*“³¹ (5, 35).

³⁰ Vgl. Hegel, Einleitung der „Phänomenologie des Geistes“, 1952. Diese allem Anschein nach widersprüchliche Argumentationsrichtung gründet sich auf seine Auffassung über die Hegelsche Philosophie. Er stellt keinen feindlichen Gegensatz zur Hegelschen Philosophie auf, sondern will deren ‚Widerspruch‘ in dem „Dialog der Spekulation mit der Empirie“ auflösen. Es rezeptiert die Hegelsche Philosophie affirmativ im Anthropologischen, wenn er sagt: „An dem Gegenstande daher der *Mensch seiner selbst*. Das Bewußtsein des Gegenstandes ist das *Selbstbewußtsein* des Menschen. Aus dem Gegenstande erkennst du den Menschen; an ihm *erscheint* dir sein Wesen: Der Gegenstand ist sein *offenbares* Wesen, sein *wabres objektives* Ich.“ (FGW 9, 66)

³¹ Die Erkenntnisstruktur, daß das Selbstbewußtsein in dem Gegenstand sich selbst erkennt, kann durch das Verständnis der Argumentationsstruktur des ‚Wissens‘ in der „Phänomenologie des Geistes“ gut erschlossen werden. In diesem Zusammenhang wird deutlich, daß Hegel in diesem Prozeß keine Priorität weder dem Gegenstand, noch dem Wissen anerkennt. Gegen jede bis jetzt anhaltende Kritik seit Feuerbach wehrt sich die theoretische Konstruktion Hegels da, wo er den Gegenstand in dem allseitigen Vermittlungsprozeß mit dem Selbstbewußtsein aufstellt. Bei Hegel gewinnt der Gegenstand insofern seine Bedeutung, als der Gegenstand in dem Verhältnis zum Menschen überhaupt auftritt, mag es ein affirmatives oder negatives sein. Wenn der Gegenstand sich auch außerhalb des Verhältnisses zum Menschen befindet, bzw. außerhalb des unmittelbaren Verhältnisses steht, stellt er doch ein negatives Verhältnis der Vermittlung dar. In diesem Zusammenhang bezeichnet Hegel das Kantische Ding-An-sich „als das durch die aufgehobene Vermittlung vorhandene, wesentliche Unmittelbare“ (HGW 11, 327). Darin ist bei Hegel „dem Ding an sich die Vermittlung ebenso wesentlich.“ (ebd.) Wenn die Vermittlung so allseitig sich durchsetzt, gibt es nichts, was nicht ins Netz der Vermittlung der Reflexion geht. Bei dem Hegelschen Vorgehen an der Empirie handelt es sich um das wechselbedingende Verhältnis des Bewußtseins zum Gegenstand innerhalb des Selbstbewußtseins. Im Gegensatz zu bisherigen Kritiken, in denen von der Spiritualisierung der Empirie die Rede ist, hat er dort versucht, den Aneignungsprozeß der Materie in dem Wissen durch Bewußtsein auf der Seite des Selbstbewußtseins zu erläutern. Dabei rollt er die Thematik auf, wie der Gegenstand zum Bewußtsein sich verhält, wie der Gegenstand und das Bewußtsein in diesem Verhältnis sich verändern. Insofern wird die empirische Realität nicht in das Reflexionsverhältnis aufgesaugt. Die ‚unvermittelte Unmittelbarkeit‘ des Unmittelbaren im Feuerbachschen Sinne erhält ihr Dasein in der Hegelschen Reflexionsbewegung nicht als ‚das Unmittelbare als solche‘, sondern als eine Negativität, eine negierende Kraft, die sich gegen alles subjektive Eingreifen in dem Unmittelbaren, gegen alle einseitige subjektive Verwissenschaftlichungen wehrt. Hegel nimmt in seiner dialektischen Theoriekonstruktion die unvermittelte Unmittelbarkeit in dieser Form auf. Insofern ist Feuerbachs Kritik an Hegel nur mit einem Vorbehalt zutreffend. Hegel war im Besitz des ausreichenden Verständnisses dafür, daß der Realwiderspruch nicht schlicht in dem Gedanken gelöst werden kann. Bei ihm handelt es sich darum, einen wichtigen Schritt in der Erkenntnis der Welt und des Menschen zu schaffen. Gegenüber der ‚subjektivistischen‘ Auffassung war Hegel der Überzeugung, daß die empirische Realität ein eigenes Schicksal hat, nicht in dem Subjektivistischen vollkommen aufgelöst werden kann. Seine dialektische Ausführung, die über das realwidersprüchliche Verhältnis hinaus sich scheinbar bis zum Erkennen des Absoluten erstreckt, beruht auf der Methodik, in der die Aussage über das reale Verhältnis überschreitenden Zustand sehr sparsam ist, sie tritt nur in der Form der inhaltslosen Methodik auf. Dem einzelnen Bewußtsein im Bildungsprozeß unterstellt Hegel nicht die Fähigkeit, über seinen Erfahrungshorizont hinaus in das Absolute zu springen. Er hat dem einzelnen Bewußtsein nur die Möglichkeit gegeben, seine nächste Stufe zu erahnen, jedoch nicht das Absolute als den Endpunkt der Bewegung zu erkennen. Er macht keine konkrete Angabe über deren realen Inhalt des Endpunkts, sondern nur über die vage Möglichkeit zur weiteren Entwicklung, die auch mit Zweifel und Regreß behaftet ist. In diesem Sinne hat Lenin mit recht den materialistischen Charakter der Hegelschen Wissenschaft der Logik hervorgehoben: Hegel sei wenig idealistisch, mehr materialistisch. Als problematisch bei Hegel wäre die zwiespältige Formulierung der Wirklichkeit zu betrachten, die je nach der Interpretationsrichtung ein völlig anderes Bild der Wirklichkeit liefert. Seine Philosophie bietet selber innerhalb seiner Logik den entsprechenden Anhaltspunkt dafür, seine dialektische Auffassung stark zu mißbrauchen, wenn er die menschliche Wirklichkeit in Hier und Jetzt nach dem Ansicht des einzel-

Wenn die aus dem Gegenstand stammende Macht über uns nicht in der Beziehung zu uns, bzw. nicht für mich steht, dann ist sie in der Tat nicht mehr Etwas für mich. Wenn das Ding seine Macht über das Ich nur unter der Voraussetzung ausüben kann, daß sie im Verhältnis zum Ich auftritt, ist das Ding *in Bezug auf uns* neu zu definieren. Nach Feuerbach „ist Bewußtsein das Sich-selbst-Gegenstand-Sein eines Wesens“³² (5, 36).

Nun erscheint der Gegenstand als das ‘Andere’ des Bewußtseins. Wenn es so ist, wie hat er die Problematik der ‘Endlichkeit des Erkennens und Gegenstands’ bearbeitet? Dazu verwendet Feuerbach seinen Begriff der Gattung als Vollkommenheit, und als Unendliches, und seinen Begriff des Individuums als Endliches und als Beschränktheit. Nach Ansicht Feuerbachs wäre die menschliche Vernunft und die Vernunft der Individuen unverwechselbar. Er kritisiert die Kantische Auffassung, daß bei ihm der menschlichen Vernunft die bestimmte Grenze von vornherein gesetzt ist, die nur für sich selbst verwendbar ist: „Macht so gleichwohl seine Schranken zu Schranken der Gattung, so beruht dies auf der Täuschung, daß es sich mit der Gattung identifiziert“ (5, 37).

Feuerbach weist darauf hin, daß diese Identifikation die Gattung in die Ebene der ‘Besonderheit’ herabsetzt. Der Begriff der Gattung bei Feuerbach wird in zwei Weisen verwendet: 1) als das Unendliche, das auf synchronischer Seite gefaßt wird. Es wird von dem einzelnen unzähligen Individuen im ganzen Ablauf abstrahiert. 2) Unendliches in der diachronischen Seite, von der die unzähligen einzelnen Individuen im gesamten Ablauf der Geschichte abstrahiert sind. Wenn der Begriff der Gattung wie oben gerechtfertigt wird, dann wird die Unendlichkeit der Menschen überhaupt in seinem Kontext anstandslos begründet³³. Feuerbach setzt sich auch noch in einer anderen Weise mit der Unendlichkeit auseinander. Es dient der Diskussion über das Wesen der Religion. Für Feuerbach sind die Ausdrücke ‘unendliche’, ‘endliche’ in dem Sinne entstanden, daß man das Maß dafür außer dem Wesen festgelegt hat. Das Wesen ist ursprünglich vollkommen. So schreibt Feuerbach:

nen Bewußtseins und immer doch gleichzeitig mit dem Auge des Absoluten auffaßt. In diesem Punkt hat Feuerbach mit recht seinen Zweifel bis auf die Spitze getrieben, womit er den weiteren Diskussionen in der ‘Umbruchperiode’ nach dem Tod Hegels jedoch eine andere Richtung eröffnete. Diese Ambiguität des Begriffs der Wirklichkeit bei Hegel wird von Marx schärfer kritisiert.

³² Hier kann man Feuerbachs Einfluß auf das Argument in 44’ Manuskripte Marx’ gut nachvollziehen.

³³ In dem Gattungsbegriff steckt der idealistische Charakter, der als eine anthropologischen Modifikation des Hegelschen Begriffs des Geistes zu verstehen ist. Der Gattungsbegriff Feuerbachs enthält sowohl die diachronische Seite als auch die synchronische Seite der Wirklichkeit. Sein Begriff der Zeit differenziert sich nach diesem Prinzip, einerseits in dem Begriff der diachronischen, andererseits in dem Begriff der synchronischen Zeit. Aus der ersten Perspektiv ergibt sich die Geschichte, und in der zweiten eine Realität, die als Hier und Jetzt definiert werden kann.

„*Jedes Wesen ist sich selbst genug*. Kein Wesen kann nicht, d.h. seine Wesenheit negieren; kein Wesen ist sich selbst beschränktes. Jedes Wesen ist *in sich* und *für sich* unendlich. Jede Schranke eines Wesens existiert nur für ein *andres* Wesen *außer* und *über* ihn“³⁴ (5, 38).

Anders gesagt, kommt die Endlichkeit dem Wesen erst zum Vorschein, wenn das Wesen selbst etwas über sich, außerhalb seiner selbst setzt. Daher besitzt bei Feuerbach das Wesen als solches nichts über sich selbst. Feuerbach schließt aus dieser Interpretation eine aufschlußreiche Folgerung: Das denkende Vermögen des Wesens ist der Verstand. So ist die Bedingung des Wesens und des Verstandes gleich gesetzt. Insofern sind die Bedingungen nicht mehr Bedingung. Er sagt: „*Das Maß des Wesens ist auch das Maß des Verstandes*. Ist das Wesen beschränkt, so ist auch das Gefühl, auch der Verstand beschränkt. Aber einem beschränkten Wesen ist sein beschränkter Verstand keine Schranke“ (5, 38 ff.). Der Mensch braucht nicht mehr ein Maß über ihn.³⁵

Feuerbach uminterpretiert Gott als andere Figur des menschlichen Wesens weiter in Anlehnung an die Entfremdungstheorie Hegels. „*Göttliches Wesen ... ist*“, so Feuerbach, „in der Tat nichts als das *von sich selbst entzückte und bezauberte* Wesen des Gefühls - das wonnetrunkene, in sich selige Gefühl“ (5, 41). „*Das Bewußtsein Gottes ist das Selbstbewußtsein des Menschen, die Erkenntnis Gottes die Selbsterkenntnis des Menschen*“ (5, 46).

Indem für Feuerbach das göttliche Wesen als das menschliche Wesen oder das Wesen des Menschen verstanden wird (Vgl. 5, 48), verliert die bisherige Religion ihr ursprüngliche Bedeutung völlig, um endlich in der neuen Philosophie verändert zu werden.

Seine Darstellungsrichtung in dieser Schrift artikuliert sich, wie er schon in seiner Schrift „Zur Beurteilung der Schrift ‘Das Wesen des Christentums’“ hingewiesen hat, im folgenden Satz durchsichtig:

„Meine Schrift ist nun gerade hervorgegangen aus dem Bestreben, die bisher trotz ihrer gepriesenen ‘Immanenz’ immer so transzendente und deswegen so widerspruchsvolle und komplizierte Philosophie ‘zunächst auf dem Gebiete der ‘spekulativen Religionsphilosophie’ auf ihre *einfachsten dem Menschen immanenten Elemente zu reduzieren, zu simplifizieren*“ (5, 239).

³⁴ Individuum in diesem Kontext ist der folgende Satz aufschlußreich: „Endlichkeit ist nur ein Euphemismus für Nichtigkeit. Endlichkeit ist der *metaphysische*, der *theoretische*, Nichtigkeit der *pathologische*, *praktische* Ausdruck. Was dem *Verstande endlich*, ist *nichtig dem Herzen*“ (5, 35).

³⁵ MEW 28/29, Marx an Engels, 23, Feb. 1852. Marx hat in diesem Brief sein Verständnis Feuerbachs unmißverständlich zum Ausdruck gebracht: „Hegel hat sich unsterblich gemacht, indem er die Deutschen über die Kategorien der Qualität, Quantität etc. (wörtlich) aufklärte, und Feuerbach hat nachgewiesen, daß die Menschen in ihrem Wissen nicht über den Horizont des menschlichen Verstandes hinaus können“.

Hier wird auf die detaillierte Gesamtdarstellung nicht weiter eingegangen, weil der Begriff der Philosophie seit der Schrift „Grundsätze der Philosophie: Notwendigkeit der Änderung der Philosophie“ (1841) noch deutlicher zielgerichtet seine Gestalt annimmt.

7. Politische Begründung der Notwendigkeit der Veränderung der Philosophie: „Grundsätze der Philosophie: Notwendigkeit einer Veränderung“ (1841)

Zwar ist dieses Werk³⁶ zu seiner Zeit von Feuerbach selbst zurückgenommen und nicht publiziert worden, aber es ist von enormer Bedeutung, weil es unter seinen Schriften ausnahmsweise den Grund der Änderung der Philosophie ausdrücklich politisch begründet. Wenn man die Autorität berücksichtigt, die Feuerbach damals unter den Junghegelianern genossen hat, kann man den Wert dieses unveröffentlichten Werks in der damaligen politischen Bewegung gar nicht gering schätzen. Sein großer Einfluß auf die Junghegelianer erfolgte nicht mit dieser Schrift, sondern durch das Ansehen dessen Autors, der es schreiben kann. Aus diesem Grund wurde Feuerbach von Marx und Engels enthusiastisch, aber mit Vorbehalt, aufgenommen.

7.1. Die politische Begründung der Notwendigkeit der Veränderung der Philosophie.

In dieser Schrift wird die Notwendigkeit einer *neueren* Philosophie entgegen seiner früheren Schrift „Das Wesen des Christentums“ aus der Zeitdiagnose abgeleitet, die vom Krisenbewußtsein geprägt ist. Die Rechtfertigung dieser Ableitung sucht er zunächst im Zeitphänomen des Christentums. Die ursprüngliche Lebendigkeit des Christentums sei, nach Ansicht Feuerbachs, längst erschöpft. Indem er in der Veränderung der Religion die Ursache der Veränderung der Geschichte sieht, ist der Verfallsprozeß des Christentums Anlaß für den Beginn der neuen Philosophie. Zweitens, weist er auf das Politische hin, das in der Religion ursprünglich involviert war. Nach Feuerbach hat das Politische die zentrale Bedeutung für die Religion, die sich in dieser irdischen Welt befindet. Während das Politische in der Religion früher in Form der Vorstellung latent geblieben ist, tritt in der modernen Zeit das Politische in der Wirklichkeit in Form des Staates auf, insofern sei die Aufgabe der Religion er-

³⁶ In: Ludwig Feuerbach, Grundsätze der Philosophie: Notwendigkeit einer Veränderung, in: Entwürfe zu einer Neuen Philosophie, Hamburg 1996, S. 129 - 135. Hier wird die Entstehungszeit dieser Schrift nach der Datierung dieser Ausgabe als Ende 1841 angenommen. Zur ausführlichen editorischen Erwägung der Datierung, siehe, ebd. XL VIII - L VIII.

schöpft. Feuerbach berührt in seiner Argumentation insgeheim die mittelalterliche Entwicklung der Religion, die sich institutionell mit dem Staat identifiziert. So schreibt Feuerbach:

„Das Religiöse ist eins mit dem Staate, weil erst im Staate Wahrheit, Wirklichkeit, was in der Religion nur Vorstellung, weil sie ursprünglich Politik; sie ist das Band - als bestimmte - eines bestimmten Staates, aber eben weil sie *nicht* Religion - Religion in dem Sinne der Religion und Theologie - weil ihr Wesen das *politische* Wesen ist“ (126 ff.).

Den Leitgedanken dieser Schrift macht die detaillierte Begründung des oben genannten zweiten Punktes aus. Was wir zunächst untersuchen wollen, ist die Auffassung Feuerbachs, daß die Religion und die Politik im Wesen identisch seien. Er argumentiert wie folgt: Erstens, weist er die Identität der *Religion und der Sitte* in der Identität der *Moral* mit der *Religion* auf. So schreibt Feuerbach wie folgt:

„Religion ist, was eine gemeinsame Sache der Menschheit oder einer bestimmten Menscheneinheit ist - die zum Zweck der Einheit gemachte Einheit. Heilig, unantastbar ist, was gemeinsam, allgemein - Religion und Sitte ursprünglich identisch; selbst identisch in dem Zeitalter der modernen christlichen orthodoxen Welt. (...) Alle moralischen, alle politischen Gesetze sind ursprünglich religiös, Religion“ (127).

Indem er das Wesen der Religion in deren Funktion sucht, unternimmt er den Versuch, die Religion nach dem Maß der Funktion und der Rolle in der Wirklichkeit durch die *neue Philosophie* und *Politik* zu ersetzen. Er weist der Religion die Funktion zu, die Menschen miteinander in der konkreten Wirklichkeit zu verbinden und das Band zwischen den Menschen zu solidieren. Die Religion beruhe ihm zufolge auf der Vereinigung der Menschen. Sie selbst sei eine öffentliche Vereinigung. Die Religion solle als 'Nicht-Religion', als „Glaube an die Einheit des Menschen oder dieser bestimmten Menschen“ auftreten, um das „Band der Menschen“ (ebd.) zu realisieren. Von diesem Standpunkt aus betrachtet ist die Religion nichts anderes als „ein Ausdruck einer gemeinschaftlichen menschlichen Gesinnung“, „Glaube an die Einheit der Menschen“ (ebd.). Geschichtlich betrachtet, „hörte (mit dem Königtum) die religiös(politische) Herrschaft Jehovahs auf, mit der christlichen *Kirche* hörte die christliche *Religion* auf. Der Papst trat an die Stelle Christi, ein irdischer, menschlicher Regent an die Stelle eines himmlischen. Die Religion vertritt den Staat, der Staat die Religion - die Religion ist der ideelle Staat, der Staat die reelle oder realisierte Religion. Die Religion ist als bestimmte die Vorstellung einer bestimmten Menscheneinheit von ihrem Wesen, das in ihrem Staate sich realisiert“ (ebd.).

So wird die Religion durch den Staat ersetzt. Die Verwirklichung der Idee des Staates stellt, so denkt Feuerbach, den operationellen Sinn der Religion in der Wirklichkeit zu realisieren, dar. Daher betont er nachdrücklich, daß „die christliche Religion auch [als] die *ideale antizipierte religiöse Vorstellung* eines politisch sich zu realisierenden Gemeinwesens anzusehen“ (132) ist. In politischen Hinsicht vertritt diese Auffassung für Feuerbach der Republikanismus³⁷, der auf der ‘Gleichheit aller Menschen vor dem Recht’ gegründet ist. Sein radikales politisches Ideal ist aus der zweifachen Quelle entstanden, einerseits aus dem Widerstand gegen die geistige Herrschaft der damaligen Religion, andererseits aus den eschatologischen Zügen³⁸, die in seiner Ersetzung der Religion durch die Politik mitgeschleppt sind. Feuerbach schreibt wie folgt:

„Jeder ist Bürger des Himmels - jeder dem Potential nach, ohne Ausnahme, wofern er nur glaubt an den Gegenstand des Christentums. So ist also das Christentum die Vorstellung eines Gemeinwesens, ...; aber die Wahrheit, die Realität der Religion ist die Politik. Das Rätsel der christlichen Religion ist daher aufgelöst, ihr Geheimnis enthüllt, ihre Zweckbestimmung erfüllt, ihr Ende erreicht, indem die religiöse Idee und Begeisterung zur Idee und Begeisterung für die Politik geworden ist. Mit der Auflösung des Christen im Menschen löst sich notwendig die christliche Religion selbst im Staate auf“ (132). „Nur wenn du die christliche Religion aufgibst, hast du sozusagen das *Recht* zur Republik; denn in der christlichen Religion hast du deine Republik im Himmel, du brauchst also hier *keine*. Im Gegenteil: Hier mußst du Knecht sein. Sonst ist der Himmel überflüssig“ (133).

Aber diese ziemlich radikal klingende, seine einzige politische Begründung war zurückgenommen, nicht veröffentlicht worden. Den Grund dafür könnte man inhaltlich, auch wenn es ironisch klingt, wohl in seiner hoch radikalen Identifikation der religiösen Ideen mit den Ide-

³⁷ Vgl. ebd. 132: „Das Christentum zersprengte die Fesseln der Nationalität, die Politik der alten Welt; es machte alle Menschen vor Gott gleich ohne Unterschied des Standes, der Nation; es erklärte den Menschen als Rechts der himmlischen Seligkeit fähig. Jeder ist Bürger des Himmels - jeder der potentia nach ohne Ausnahme, wofern er nur glaubt an den Gegenstand des Christentums : So ist also das Christentum die Vorstellung eines Gemeinwesens, wo jeder gleichen Anteil, gleiche Rechte hat, wo keine Ausnahmen vor dem Gesetz des allgemeinen Wesens, kein Vorzug der Geburt gilt.; aber die Wahrheit, die Realität der Religion ist die Politik. Das Rätsel der christlichen Religion ist daher aufgelöst, ihr Geheimnis enthüllt, ihre Zweckbestimmung erfüllt, ihr Ende erreicht, indem die religiöse Idee und Begeisterung zu Idee und Begeisterung für die Politik geworden ist. Mit der Auflösung des Christen im Menschen, löst sich notwendig die christliche Religion selbst im Staate auf.“

³⁸ Abgesehen von den unzähligen Varianten und Gegenargumente treten diese eschatologischen Züge untrüglich in der Verbindung mit einer bestimmten Interpretation der Hegelschen Philosophie dominierend in der realsozialistischen Idee auf. Bei Marx findet sich dieses Merkmal, wie gezeigt wird, in der Frühphase bis „Pariser Manuskripten“. Dort bleibt die Entscheidung zwischen der Gattung und der Individuen unentschieden.

en des Staates begründen. Zwar macht er ständig die Endlichkeit des Menschen deutlich, und nimmt die Grenzziehung des Menschen vom anderen 'höheren Wesen' vor, aber in dieser radikalen Identifikation der Religion mit der Politik verbirgt sich bereits von vornherein die Möglichkeit der skeptischen Distanz³⁹ zu seiner eigenen politischen Begründung. Weil in seiner Identifikation das von ihm selbst kritisierte Unendliche sich wiederum in das Endliche verschleiert, und dadurch der höchst utopische Gehalt mit dieser Identifikation in der Tat als die vernichtende Macht der Gegenwart fungiert. Seine politische Begründung widerspricht theoretisch seiner eigenen Behauptung, daß das menschliche Wesen ein Endliches ist. Diese politische Radikalität wird in seinen weiteren Schritten ohne weitere Begründung gänzlich entfallen und es bleibt nur deren philosophische Begründung übrig, die in den Hintergrund des Dialogs zwischen Ich und Du tritt. Ihre radikale Spur findet sich in den „Grundsätzen der Philosophie der Zukunft“ (1843) im Zuge des *Anthropotheismus* wieder.

7.2. Die philosophische Begründung seiner politischen Konzeption

Die theoretische Anlage zu dieser Entwicklung, die in Folge immer mehr konkretisiert wird, bildet eigentlich die philosophische Grundlage seines politischen Vorgehens zur Religion und zur Wirklichkeit in dieser Schrift. Mit der Auflösung des Christentums und des Protestantismus sei nach Feuerbach die neue Zeit eingetreten. „Der Geist der Zeit oder Zukunft ist“, so fährt Feuerbach fort, „der des Realismus. Die neue Religion, die Religion der Zukunft ist die Politik. In religiöser, allgemeiner Form ausgesprochen ist ihr Prinzip: der Glaube an den Menschen als die höchste und letzte Bestimmung des Menschen und ein diesem Glauben gemäÙes Leben für den Menschen, mit dem Menschen“ (134). Dieses Prinzip, das die Argumentationsrichtung in den „Vorläufige[n] Thesen zur Reformation der Philosophie“ (1842) und den „Grundsätze[n] der Philosophie der Zukunft“ (1843) ahnen läÙt, soll sich in einem realen Prinzip der Philosophie gründen; „ihre Aufgabe ist“, so konkretisiert Feuerbach, „den Menschen *als absolutes Wesen* zu fassen und zu konstruieren, d.h. die den Menschen konstituierenden Formen als absolute Formen, als Existenzialformen des absoluten Wesens zu fassen“ (ebd.). Wie Feuerbach es in seiner Schrift „Das Wesen des Christentums“ getan hat, setzt er auch hier kein Wesen auÙer dem Menschen, über den Menschen. Das vermittelnde Dritte, das sich auÙerhalb unserer Grenze befindet, bringe den Bruch mit sich. Wenn er die unmittelbare Einheit in *uns* fordert, so ist die 'unmittelbare Einheit' nicht im

³⁹ Diese Bezeichnung habe ich von Ursula Reitemeyer übernommen. Vgl. Reitemeyer, U.: Ludwig Feuerbachs skeptische Distanz zur Welt, in: Sinnlichkeit und Rationalität: Der Umbruch in der Philosophie des 19. Jahrhunderts: Ludwig Feuerbach, Berlin 1992. S. 48 - 56. Sie begründet die 'skeptische Distanz' von Feuerbach zur Welt in seinem Zweifel am revolutionären Eingreifen in der Wirklichkeit, das Vervollkommnung des menschlichen Wesens herbeiführen soll.

Kontext der ursprünglichen Einheit der Menschen mit einem höheren Wesen, sondern in der Tat als die Grenzziehung des Menschen im *Endlichen* vom Menschen im *Unendlichen* zu verstehen. So schreibt Feuerbach:

„Fassen wir ein vom Menschen unterschiedenes Wesen als höchstes Prinzip oder Wesen, so ist die Unterscheidung, die Abstraktion vom Menschen bleibende Bedingung der Erreichung, der Erkenntnis dieses Wesens, so kommen wir nie zu unmittelbarer Einheit mit uns selbst, mit der Welt, mit der Wirklichkeit, wir vermitteln uns mit uns selbst und der Welt durch ein andres, Drittes, wir kommen nie an die Quelle, haben stets ein Produkt statt des Produzierenden; wir haben ein Jenseits zwar nicht mehr *außer* uns, aber *in uns*, wir befinden uns stets in einem Bruch, einem Zwiespalt zwischen dem Leben und der Philosophie, der Praxis und Theorie, wir haben ein anderes (ein abstraktes) Wesen im Kopfe als im Herzen, im Kopf den »absoluten Geist«, im Leben den Menschen ...“ (ebd.).

Dieser Zwiespalt, den Feuerbach in Anspielung auf die ‘Schwäche’ der ‘absoluten Philosophie’ zum Ausdruck bringt, kann nach ihm nur dann erfüllt werden, „wenn wir das sinnliche Wesen als absolutes Wesen fassen“ (135). Im Kontext von Feuerbach versteht sich das sinnliche Wesen als das Wesen, das seine Grenze anerkennt, nichts außer seiner Grenze setzt. Allein in diesem Sinne kann das sinnliche Wesen von Feuerbach ein absolutes Wesen genannt werden. „Nur wenn das Wesen unseres Lebens auch das Wesen unseres Denkens, das wesentliche Objekt der Praxis auch das wesentliche, das absolute Objekt der Theorie ist“, so fährt Feuerbach fort, „bekommen wir wahre Einheit zwischen Sein und Denken, zwischen Philosophie und Leben. Unsere Sinne widersprechen unserer bisherigen Philosophie, unsere Philosophie den Sinnen - dieser Widerspruch löst sich nur, wenn wir das sinnliche Wesen als absolutes Wesen fassen. Der Mensch ist wesentlich sinnliches Wesen“ (ebd.). Dann werden die Grundzüge der *neueren Philosophie* aus diesem Zusammenhang abgeleitet, und zwar, die Philosophie, die als ihre Grundlage die Sinnlichkeit aufnimmt. „Eine Philosophie ohne Sinnlichkeit, außer der Sinnlichkeit, über der Sinnlichkeit ist“, so bekräftigt Feuerbach seine These, „eine Philosophie ohne Wahrheit, ohne Realität, ohne Einheit mit dem Menschen“ (ebd.).

Allerdings ist hier nicht zu verleugnen, daß die Struktur der *Philosophie mit der Sinnlichkeit* im Gegensatz zur absoluten Philosophie ziemlich dunkel bleibt. Wenn Feuerbach den Widerspruch zwischen Sein und Denken durch das andere Verständnis des Menschen lösen zu können glaubt, so begnügt er es zunächst damit, daß er den vorgegebenen Problemhorizont auf den anderen verlagert und dessen Konkretisierung zur nächsten theoretischen Aufgabe macht.

Die Sinnlichkeit in der wirklichen Zeit und im wirklichen Raum wird im weiteren Schritt als die Zentralkategorie für die philosophische Erneuerung der bisherigen Philosophie geltend gemacht.

8. Das Spekulative als das Empirische in seiner Totalität: „Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie“ (1842)

„Der bisherige Gang der spekulativen Philosophie vom Abstrakten zum Konkreten, vom Idealen zum Realen ist ein verkehrter. Auf diesem Wege kommt man nie zur *wahren, objektiven* Realität, sondern immer nur zur *Realisation seiner eigenen Abstraktionen*, und ebendeswegen nie zur wahren *Freiheit* des Geistes; denn *nur die Anschauung der Dinge und Wesen in ihrer objektiven Wirklichkeit macht den Menschen frei und ledig aller Vorurteile*. Der Übergang vom Idealen zum Realen hat seinen Platz nur in der praktischen Philosophie. (...) Die Philosophie ist die Erkenntnis dessen, was ist. Die Dinge und Wesen so zu denken, so zu erkennen, wie sie sind - Dies ist das höchste Gesetz, die höchste Aufgabe der Philosophie“ (FGW. 9, 251).

Feuerbach hat in den „Vorläufige[n] Thesen zur Reformation der Philosophie“ die Bedeutung des wirklichen Sein, der Natur, die seit „zur Kritik der Hegelschen Philosophie“ entwickelt worden ist, noch verfeinert und damit versucht, mit der bisherigen Philosophie abzurechnen. Wir wollen hier durch die Analyse dieser Schrift und der „Grundsätze[n] der Philosophie der Zukunft“ (1843) untersuchen, wie Feuerbach den Bruch geleistet hat, durch den die Grenze zwischen seiner neueren und seiner bisherigen Philosophie deutlich markiert wird. In seiner bekannten Umtauschmethode schlägt sich Feuerbachs eigene Interpretation über Zeitbegriff, Unendlichkeit und Endlichkeit, Sein als logische Kategorie und wirkliches Sein nieder.

8.1. Von der Theologie zur spekulativen Philosophie

Nach Feuerbach ist die spekulative Philosophie eine verborgene Theologie, nichts anderes als die spekulative Theologie. Er sieht in der spekulativen Philosophie den philosophisch reformierten Begriff Gottes. Das Absolute sei „vergegenwärtigt, bestimmt, realisiertes Göttliches Wesen in der Theorie, das ins Diesseits versetzt“ (9, 243). Feuerbach hat bereits in seinem Begleitbrief der Dissertation an Hegel vom Jahr 1828 diese Ansicht dargestellt, daß die Religion nichts anderes als ein Produkt des Selbstbewußtseins ist. Während er dort mit dem Begriff der Identität der Religion mit der Philosophie die Religion beanstandet hat, kritisiert er hier mit diesem derartigem Konzept die spekulative Philosophie. Er erwähnt folgende drei

Gründe für den Beweis des 'theologischen Charakters' der Hegelschen Philosophie: Erstens, die Hegelsche Philosophie sei wie die Theologie ein transzendentes Denken, da die Hegelsche Logik „das transzendente Denken des Menschen, außer dem Menschen“, wie die Theologie „das transzendente, außer dem Menschen“ setzt (9, 246). Zweitens, die Hegelsche Philosophie enthält die Elemente des Entfremdungstheorems. Nach ihm erscheint in der Theologie der Mensch ursprünglich als entzweit, erreicht durch Gott wieder die wahre Identität, die ihm als verloren galt. Das sei Rettung, Erlösung von der Entfremdung, die ausschließlich durch die Gnade Gottes zustande kommen kann. Bei Hegel tritt der Mensch in einer bestimmten Verwandtschaft mit der Theologie auf, als „das einfache, mit sich identische Wesen der Natur und der Menschen“, „um das gewaltsam Getrennte dann wieder gewaltsam zu vermitteln“ (ebd.). Drittens, der Philosophie wie der Theologie fehlt die „unmittelbare Einheit, die unmittelbare Gewißheit“. Feuerbach vertraut der Funktion der 'Abstraktion' nicht, wenn er sagt: „Abstrahieren heißt, das *Wesen* der Natur außer *die Natur*, das *Wesen* des Menschen *außer den Menschen*, das *Wesen* des Denkens *außer den Denkakt* setzen“ (9, 247). Indem Hegel sein System auf diesen Abstraktionsakt aufbaut, hat die Hegelsche Philosophie „den Menschen *sich selbst entfremdet*, fehlt dort die Genese dieser Abstraktion wie „*unmittelbare Einheit, unmittelbare Gewißheit, unmittelbare Wahrheit*“⁴⁰ (ebd.).

Interessanterweise sieht Feuerbach trotz seiner heftigen Kritik an Hegel seit „Zur Kritik der Hegelschen Philosophie“ einen Höhepunkt der gesamten philosophischen Entwicklung eben in der Hegelschen Philosophie, und zwar einen Höhepunkt, indem die Entwicklung den Gipfel erreicht und zugleich schicksalhaft unterzugehen droht. So schreibt Feuerbach:

„Die unmittelbare, sonnenklare, truglose Identifikation des durch die Abstraktion vom Menschen entäußerten Wesens des Menschen *mit* dem Menschen kann nicht auf positive Wege, kann nur als die *Negation* der Hegelschen Philosophie aus ihr abgeleitet, kann überhaupt *nur begriffen*, *nur verstanden* werden, wenn sie *als die totale Negation* der spekulativen Philosophie begriffen wird, ob sie gleich die *Wahrheit* derselben ist. Alles steckt zwar in der Hegelschen Philosophie, aber immer zugleich mit seiner *Negation*, seinem *Gegensatz*“ (9, 247).

Wir folgen nun Feuerbach, wie er die Negation der Hegelschen Philosophie geleistet hat.

⁴⁰ Seine Begründung steht im gleichen Zusammenhang mit der Argumentation des „unvermittelten Unmittelbaren“ im eminenten Sinne, bzw. der Natur, die vom Denken unabhängig bleibt. Bei Hegel kommt eine solche Kategorie in dem Begriff „Das Leben“ zum Ausdruck. Wenn Feuerbach als Hegelkenner jedoch auf diese 'unvermittelte Gewißheit' großes Gewicht legt, so beruht es darauf, daß er den soliden Ausgangspunkt wie 'wirkliches Sein' oder 'unvermitteltes Etwas außerhalb des Denkens' gegenüber der spekulativen Aneignung des Unmittelbaren zu gewinnen gesucht hat.

8.2. Umkehrung der Hegelschen Philosophie durch die wirkliche Zeit

Es ist die Kategorie 'Zeit', die in der Feuerbachschen Negation der spekulativen Philosophie implizit die Rolle der Schlüsselkategorie spielt. Seinem Begriff der Zeit wurde bisher im Gegensatz zu seiner tatsächlichen Funktion in der Kritik an Hegel merkwürdigerweise wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Auf der Grundlage des anderen Zeitbegriffs wird sowohl ein anderer Wirklichkeitsbegriff, als auch ein anderer Begriff des Unendlichen und Endlichen und ein anderer Begriff des Widerspruchs ermöglicht. Feuerbach betrachtet die Zeit immer als konkrete Zeit, die ihr Dasein im Zusammenhang mit dem konkreten Raum erhält.⁴¹ Somit ist das Dasein in der konkreten Zeit und im Raum immer endlich. Feuerbach sagt:

„*Raum* und *Zeit* sind die Existenzform alles Wesens. Nur die Existenz in Raum und Zeit ist *Existenz*. Die Negation von Raum und Zeit ist immer nur die *Negation ihrer Schranken, nicht ihres Wesens*. Eine zeitlose Empfindung, ein zeitloser Wille, ein zeitloser Gedanke, ein zeitloses Wesen sind Undinge. Wer keine Zeit überhaupt, hat auch keine Zeit, keinen Drang zum Wollen, zum Denken“ (9, 252).

Der Raum und die Zeit ist für Feuerbach eine grundlegende Kategorie, in der eine Existenz eines Dings erst konkret und wirklich möglich wird. So führen alle Gedanken, die diese Kategorie nicht beachten, dazu, dem konkret Existierenden überflüssige Attribute zuzuschreiben, die die Existenz selber nie in Anspruch genommen hat. Es ist gleichgültig, welchen Ursprung jene Gedanken haben mögen. Diesen Sachverhalt bringt Feuerbach folgendermaßen emphatisch zum Ausdruck.

„Die Negation von Raum und Zeit in der Metaphysik, im Wesen der Dinge hat die verderblichsten praktischen Folgen. Nur wer *überall* auf dem Standpunkte der Zeit und des Raums steht, hat auch im Leben *Takt* und *praktischen Verstand*. Raum und Zeit sind die ersten Kriterien der Praxis. (...) „Ein Volk, welches aus seiner Metaphysik die Zeit ausschließt, die ewige, d.h. *abstrakte*, von der Zeit abgesonderte, Existenz vergöttert, das schließt konsequent auch aus seiner Politik die Zeit aus, vergöttert das rechts - und vernunftwidrige, antgeschichtliche Stabilitätsprinzip“ (ebd.).

Nach Feuerbach nimmt die spekulative Philosophie 'die von der Zeit abgesonderte Entwicklung' als die Bewegungsform des Absoluten an und ahmt so der Theologie nach, die sich in der überzeitlichen, transzendenten Ordnung bewegt. Die Folge aus diesem Verfahren wird

⁴¹ A. Schmidt weist in Bezug auf Heidegger darauf hin: „immerhin geht es Feuerbach um materielle Geschichte - nicht um 'Geschichtlichkeit' im Sinn Heideggers, die wirklichen zeitlichen Ereignisse, an die das von ihm 'vulgäre' gescholtene Geschichtsdenken sich hält, fundiert in 'Zeitlichkeit' als der 'Geschensstruktur' des Daseins.“ (Vgl. *Sein und Zeit*, 9. Aufl. Tübingen 1960, S. 375), in: Schmidt, A. *Emanzipatorische Sinnlichkeit Feuerbachscher Anthropologischer Materialismus*. Frankfurt a. M., S. 179, Anmerk. 335.

da entdeckt, wo die existentielle konkrete Eigenschaft von der Existenz in der Zeit verschwindet - weil hier die Existenz nur in der idealisierten Zeit lebt - und dadurch entgehen unausbleiblich die Mannigfaltigkeiten in der konkreten Wirklichkeit. Die wirkliche Eigenschaft verwandelt sich darum in den 'abstrakten Namen'.

„Die spekulative Philosophie hat die von der *Zeit abgesonderte Entwicklung* zu einer Form, einem Attribut des Absoluten gemacht. Diese Absonderung der Entwicklung von der Zeit ist aber ein wahres Meisterstück *spekulativer Willkür* und der schlagende Beweis, daß die spekulativen Philosophen es ebenso gemacht haben mit ihrem Absoluten wie die Theologen mit ihrem Gotte, der alle Affektes des Menschen hat *ohne Affekt*, liebt *ohne Liebe*, zürnt *ohne Zorn*. Entwicklung ohne Zeit ist soviel als Entwicklung *ohne Entwicklung*“ (ebd.).

Resümiert richtet sich Feuerbachs Kritik der spekulativen Philosophie darauf, daß das Hegelsche System unreflektiert die typische theologische Systematik wiederholt und gegen das Prinzip der Zeitlichkeit der Existenz verstößt. Feuerbach umstülpt auf dieser Grundlage den Charakter des absoluten Wesens auf folgende Weise:

„Der Satz: Das absolute Wesen entwickelt sich aus sich - ist übrigens nur *umgekehrt* ein wahrer, vernünftiger. Es muß also heißen: Nur ein sich entwickelndes, sich zeitlich entfaltendes Wesen ist ein *wahres*, ein *wirkliches*, ein *absolutes* Wesen“⁴² (ebd.).

Feuerbach stellt der abstrahierten, idealisierten Zeit in der spekulativen Philosophie den historisch-bestimmten Zeitbegriff entgegen. Das absolute Wesen soll im Sinne Feuerbachs nicht ein Dasein sein, das in der vollkommenen Freiheit schmerzlos lebt, sondern ein Wesen, das Leiden mit dem vollen Schweiß ertragen muß. Das Leiden stellt sich für Feuerbach als das Zeichen des Seienden dar. Umgekehrt ist das Wesen ohne Leiden ein Nutzloses. So sagt er:

„Wo keine Grenze, keine Zeit, keine Not, da ist auch keine Qualität, keine Energie, kein Spiritus, kein Feuer, keine Liebe. Nur das notleidende Wesen ist das notwendige Wesen. Bedürfnislose Existenz ist überflüssige Existenz. Was frei ist von Bedürfnissen überhaupt, hat auch kein Bedürfnis der Existenz. (...) Ein Wesen ohne Not ist ein Wesen ohne Grund. Nur was leiden kann, verdient zu existieren. Nur das schmerzreiche Wesen ist göttliches Wesen. Ein Wesen ohne Leiden ist ein

⁴² Hier sei an die 'Umstülpung der Hegelschen Dialektik' durch Marx erinnert. Feuerbach stellt der abstrahierten, idealisierten Zeit in der spekulativen Philosophie den historisch-bestimmten Zeitbegriff entgegen. Sein Begriff der Zeit spielt bei allen metaphysischen Vorgehen an der Wirklichkeit eine Rolle des effektiven Abwehrmittels.

Wesen ohne Wesen. Ein Wesen ohne Leiden ist aber nichts anderes als ein Wesen ohne Sinnlichkeit, ohne Materie“ (9, 253).

Daraus ziehen wir die Folgerung, daß die Philosophie notwendigerweise gegen die Empirie und gegen die Wirklichkeit operiert, wenn die Philosophie das leidenlose Sein zu ihrem Gegenstand hat. Feuerbach will die Philosophie direkt mit der konkreten Wirklichkeit konfrontieren und innerhalb der konkreten Empirie operieren. Daher sagt er:

„Eine Philosophie, welche kein *passives Prinzip* in sich hat, eine Philosophie, welche spekuliert über Existenz *ohne Zeit*, über das Dasein *ohne Dauer*, über die Qualität *ohne Empfindung*, über das Wesen *ohne Wesen*, über das Leben *ohne Leben*, ohne Fleisch und Blut - eine solche Philosophie, wie die des Absoluten überhaupt, hat, als eine durchaus *einseitige, notwendige* die Empirie zu ihrem Gegensatz“ (ebd.).

Demgegenüber ist Feuerbach „die [wahre] Spekulation [oder Philosophie] nichts als die *wahre und universale Empirie*“⁴³ (ebd.). Feuerbach lehnte sich an Hegels Urteil über Aristoteles⁴⁴ an und bezieht sich auf die wahre spekulative Philosophie. In seinem Sinne positiv ausgedrückt heißt es: „Das *Empirische* in seiner *Totalität* ist das *Spekulative*“⁴⁵ (ebd.).

Wir waren bis jetzt dem Feuerbachschen Bruch mit der Spekulation nachgegangen. Vor der Reflexion erkennt er dem bestimmten Wesen, dem wirklichen Wesen das logische Primat an. Er leitet das Endliche nicht aus dem Unendlichen ab, und setzt nicht das 'Endliche in das Unendliche', sondern das 'Unendliche in das Endliche' (Vgl. 9, 249). Für Feuerbach ist „die Wahrheit des Unendlichen in der spekulativen Philosophie das Endliche“ (ebd.). Nach seiner Ansicht sei das Unendliche sowohl in der Religion als auch in der spekulativen Philosophie nie etwas anderes als irgendein Endliches, irgendein Bestimmtes, aber es existiere mystifiziert (Vgl. 9, 250). Unter diesen Bedingungen befinde sich das Endliche, Bestimmte mit dem Postulat, nichts Endliches, nichts Bestimmtes zu sein. Aus seiner Position gesehen, kann das Endliche als ein 'Selbstgenügendes Leidendes Wesen'⁴⁶ gekennzeichnet werden, insofern als

⁴³ Hier wird nach B Auflage zitiert.

⁴⁴ Er versteht unter der wahren Spekulation die neuere Philosophie, die er selber unternehmen will: „Dialoge der Spekulation mit der Empirie“

⁴⁵ Feuerbach bezieht sich auf die Stelle, wo Hegel in seiner „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie“ die Aristotelische Philosophie erörtert. Im Wortlaut Hegels: „Man kann sagen, Aristotels ist ein *völliger Empiriker*, nämlich zugleich ein Denker. (...) Und indem er alle diese Bestimmungen verknüpft, verbunden festhält, so bildet er den Begriff, ist im höchsten Grade spekulativ, indem er empirisch zu sein scheint. Das ist ganz eigentümlich bei Aristotels. Seine Empirie ist eben *total*. Das *Empirische*, in seiner *Synthese* aufgefaßt, ist der *spekulative Begriff*.“ Hegel, SHW. Bd. 19, S. 172. Feuerbach hat in diesem Satz eine ideale Synthese zwischen Spekulation und Empirie geltend gemacht. Der Anspruch auf die „Einheit der Spekulation mit der Empirie“ bleibt in der Grundzüge.

⁴⁶ Ich habe zwei voneinander getrennte Ausdrücke, die sich in unterschiedlichen Kontexte befinden.

das Endliche in seiner Sehnsucht nach Unendlichkeit nichts außerhalb seiner selbst setzt. Bei ihm unterscheidet sich der Anspruch auf Unendliches erheblich von dem 'Nicht-mehr-sein-in der Wirklichkeit'. Feuerbach betrachtet dieses 'Nicht-mehr-sein-in der Wirklichkeit' einerseits als eine Quelle der Kunst, andererseits sieht er in der 'Sehnsucht auf das Unendliche' einfach einen unwahren Glauben an das Jenseits.⁴⁷ Diese Differenz gründet sich auf die unterschiedliche Vorgehensweise bezüglich der Wirklichkeit. Im ersten vermißt er den 'konkreten Verlust in der konkreten Wirklichkeit' als die „Erinnerung an das, was nicht mehr ist, demgegenüber wird vom letzteren verlangt, die konkrete Wirklichkeit in dem Glauben an das Jenseits als ein Gefühlsakt zu übersteigen. Während in der einen das Unendliche unter der Anerkennung der empirischen, logischen Priorität des Endlichen aus diesem Verhältnis zum Unendlichen abgeleitet wird, wird in der anderen angesichts der Souveränität des Unendlichen das Endliche aus dem Unendlichen gefolgert. Feuerbach beurteilt diese Ableitungsstruktur als eine umgekehrte. Der Grund dafür liegt für ihn schlicht darin begründet, daß das Unendliche grundsätzlich in dem Verhältnis des Endlichen von dem Endlichen bestimmt wird. So plädiert er:

„Die Wahrheit des Endlichen wird von der absoluten Philosophie mit auf *indirekte, verkehrte* Weise ausgesprochen. Wenn das Unendliche nur ist, nur *Wahrheit* und *Wirklichkeit* hat, wenn es *bestimmt* d.h., wenn es nicht als Unendliches, sondern *Endliches* gesetzt wird, so ist ja in Wahrheit das *Endliche* als das *Unendliche*“ (9, 249).

Mit dieser Aussage ist Hegel nicht mehr haltbar. Feuerbach kritisiert Hegel, daß er durch die Abstraktionstätigkeit des Denkens die Lebendigkeit des Seins als Natur an sich in der prozessualen Bewegung des Begriffs durchstreicht. Auf dieser theoretischen Grundlage unterzieht er der systematischen Konstruktion der spekulativen Philosophie eine skeptische Betrachtungsweise, wenn er sagt:

„Der bisherige Gang der spekulativen Philosophie vom Abstrakten zum Konkreten, vom Idealen zum Realen ist ein verkehrter. Auf diesem Wege kommt man nie zur *wahren, objektiven* Realität, sondern immer nur zur *Realisation seiner eigenen Abstraktionen*, und ebendeswegen nie zur wahren *Freiheit* des Geistes; denn *nur die Anschauung der Dinge und Wesen in ihrer objektiven Wirklichkeit macht den Menschen frei und ledig aller*

⁴⁷ Vgl. Feuerbach, a.a.O., S. 248 „Der Schmerz ist die Quelle der Poesie. Nur wer den Verlust eines endlichen Wesens als einen unendlichen Verlust empfindet, hat die Kraft zu lyrischem Feuer. Nur der schmerzliche Reiz der Erinnerung an das, was *nicht mehr ist*, ist der erste Künstler, der erste Idealist im Menschen. Aber der Glaube an das Jenseits macht jeden Schmerz zum Scheine, zur Unwahrheit.“

Vorurteile. Der Übergang vom Idealen zum Realen hat seinen Platz nur in der praktischen Philosophie“ (9, 251).

Feuerbach stellt der Philosophie die Aufgabe, „die Erkenntnis dessen, *was ist*, die Dinge und Wesen so zu denken, so zu erkennen, *wie sie sind*“⁴⁸ (ebd.). Seine Kritik an Hegel, daß das Verhältnis des Denkens und des Seins umgekehrt sei, ist in diesem gleichen Kontext zu verstehen. Indem Hegel die Wirklichkeit mit der Abstraktion verlasse, nehme er gleichzeitig Abschied von dem wahren Sein. Zwar stellt Feuerbach der „Abstraktion“ „die Anschauung der Dinge und Wesen in ihrer objektiven Wirklichkeit“ (ebd.) entgegen, aber er spricht nicht darüber, *wie sie faktisch erfolgen kann*.⁴⁹ Den Weg dorthin hat er zunächst als einen Ausgangspunkt zur weiteren Entwicklung andeutungsweise vorgestellt, und zwar in der Form der ‘dialektischen Einheit’: „Das *Empirische* in seiner *Totalität* ist das *Spekulative*“⁵⁰ (9, 250).

Wie Feuerbach mit diesem Hegelschen Satz Hegel kritisiert und wie er ihn als eine Grundlage seiner Methode konzipiert hat und welche theoretischen Konsequenzen dies zeitigt, werden wir im nächsten Kapitel untersuchen.

8.3. Entwurf der neuen Philosophie

8.3.1. Die Einheit der deutschen Metaphysik mit dem französischen Sensualismus und Materialismus

Die Philosophie kann seinem Verständnis nach nicht mehr im alten Horizont bleiben. Feuerbach schmiedet seinen neuen Ausgangspunkt in der Negation der spekulativen Philosophie: Negation nicht im Sinne des einfachen Vernichtens, sondern im Sinne, daß die schlichten Nebenbemerkungen der spekulativen Philosophie in seinem Haupttext aufzunehmen

⁴⁸ Feuerbach hat hier eine Anforderung stark gemacht, die Hegel bereits gestellt hat. Hegel hat selber mit dem gleichen Ausdruck die Funktion der Philosophie klargestellt. Somit ist unsere Frage, ob Feuerbach Hegels Vorgehen an dem, ‘was ist’, in der legitimen Weise kritisiert, ob seine Alternative, die Feuerbach als ein ‘konkurrierender Theoretiker’ gegenüber Hegel gestellt hat, Hegel ersetzen kann. Auf diesen Punkt gehe ich später ein.

Vgl. Hegel, SHW. 8, S. 108.

⁴⁹ Die Frage dieser Art bildet das Zentrum des deutschen Idealismus von Kant bis Hegel. Die Feuerbachsche Problemstellung wurzelt darin, daß Feuerbach gegenüber der Spekulation den Bestand des unvermittelten Unmittelbaren, der in jedem Versuch, das Ganze zu erfassen, außer dem Bewußtsein bleibt, in den Vordergrund gerückt hat. Er bestreitet nicht die Legitimation des Vermittlungsversuchs. Er geht davon aus, daß die Vermittlung, bzw. die ‘Reflexion in der selbstgeschlossenen Struktur des Denkens’, nicht eingesperrt bleiben darf. Dagegen stellt er das ‘unvermittelte Unmittelbare’, das außer dem Bemächtigungsfeld der jeweiligen Denktätigkeit unerschlossen anwesend ist. Theorieintern gesehen kreist seine Problematik daher in Bezug auf Hegel um die Bewertung der ‘reflektierten Unmittelbarkeit’, ‘Wiederhergestellte Unmittelbarkeit im Denken’. Diese Konzeption der Kritik Feuerbachs an Hegel übernimmt Marx im großen Umfang.

⁵⁰ Anders ausgedrückt, ‘das Spekulative’ als das Empirische in ihrer Totalität gefaßt, als ‘die Einheit der Spekulation mit der Empirie’. Feuerbach faßt seinen Gedanken mit dem Hegelschen Begriffsmittel zusammen. Hier handelt es sich um die dialektische Einheit beider Korrelate.

sind. So „hat die Philosophie nicht mit sich, sondern mit ihrer Anti-These, mit der Nichtphilosophie, zu beginnen“ (9, 254). Diese neue Philosophie kennzeichnet sich für Feuerbach durch das Prinzip des Sensualismus, das negativ auf das ‚Denkprinzip‘ in der spekulativen Philosophie gerichtet ist und über ‚die Anschauung‘ verfügt. In seinem Kontext unterscheidet sich die Anschauung von dem Denken folgendermaßen. Während die Anschauung „die Quelle der Leiden, der Endlichkeit, des Bedürfnisses, des Sensualismus“ (ebd.) und „das Prinzip des Lebens“ darstellt, tritt andererseits das Denken als „die Quelle der Aktivität, der Freiheit, der metaphysischen Unendlichkeit, des Idealismus“ und als „das Prinzip des Systems“ auf. Aus diesem Verhältnis des Ichs zum Gegenstand „werde ich in der Anschauung bestimmt vom Gegenstand, im Denken bestimme ich den Gegenstand“ (ebd.). Zur neuen Philosophie beansprucht Feuerbach den Wesenszug, daß das Denken und die Anschauung vereinigt bleiben. Der Vereinigungsort ist in der Anschauung zu finden. So schreibt er:

„Nur aus der *Negation* des Denkens, aus dem *Bestimmtheit* von Gegenstände, aus der *Passion*, aus der Quelle aller Lust und Not erzeugt sich der wahre, objektive Gedanke, die wahre, objektive Philosophie. (...) Nur da also, wo sich mit dem Wesen die Existenz, mit dem Denken die Anschauung, mit der Aktivität die Passivität, mit dem *scholastischen Phlegma der deutschen Metaphysik* das *antischolastische, sanguinische Prinzip des französischen Sensualismus und Materialismus* vereinigt, nur da ist *Leben und Wahrheit*“ (9, 254).

Zudem unterzieht Feuerbach der ‚neuen Philosophie‘ die Aufgabe der Negation „ebensowohl des *Rationalismus*, als des *Mystizismus*, ebensowohl des *Pantheismus* als des *Personalismus*, ebensowohl des *Atheismus* als des *Theismus*; Sie ist die *Einheit aller dieser antithetischen Wahrheiten* als eine *absolut selbständige und lautere Wahrheit*“ (9, 260).

Seine Definition der ‚neuen Philosophie‘ ist mit der großen Herausforderung gegen die bisherige Philosophie verbunden. Er erhebt den Anspruch, die großen gegensätzlichen Strömungen endgültig zur Einheit zu bringen. Gegenüber dem entsprechenden Inhalt der spekulativen Philosophie tragen die Begriffe „Natur“, „Mensch“, die bei der Feuerbachschen Argumentation gegen die spekulative Philosophie ein Zentrum bilden, eher den Charakter der Aufforderung als der konstruktiv ausgedachten systematischen Kategorie.⁵¹

⁵¹ Sein andauernder Streitpunkt gegen die spekulative Philosophie wurzelt eben in dem Bestand des noch-nicht-vermittelten Unmittelbaren, welches dem menschlichen Reflexionspotential stets entgehe. Er kehrt in diesem Punkt zu Kant zurück. Feuerbach thematisiert das menschliche Reflexionspotential mit einem doppelschneidigen Begriffsmittel. Zum einen hat er versucht, mit der Anerkennung der Begrenztheit des Menschen die Göttliche Vernunft zu durchbrechen. Wenn man die Endlichkeit des Menschen voll anerkennt und innerhalb der Endlichkeit ansiedelt, erhebt man keinen weiteren Anspruch auf ein übermenschliche Maß. Er stellt der

Gehen wir nun auf die Zentralkategorie der 'neuen Philosophie' Feuerbachs ein.

8.3.2. *Natur und Mensch als die wahre Basis der neuen Philosophie*

Die Grundlage der neuen Philosophie bei Feuerbach bilden die Kategorien Natur und Mensch. Darunter macht die Natur den Fundus der Menschen aus. „Die Natur ist“, so fährt Feuerbach fort, „das von der *Existenz ununterschiedene*, der Mensch das von der Existenz sich *unterscheidende Wesen*. Das nicht *unterscheidende Wesen* ist der Grund des unterscheidenden - die Natur also der Grund des Menschen“ (9, 259). An anderer Stelle bezeichnet Feuerbach die neue Philosophie als 'den denkenden Mensch selbst', dessen Wesen die Natur ausmacht. „Die neue Philosophie ist“, so schreibt er, „keine *abstrakte Qualität* mehr, keine *besondere Fakultät* - sie ist der *denkende Mensch* selbst - der Mensch, der *ist* und *sich weiß* als das Selbstbewußte Wesen der Natur ...“ (9, 259). Was er hier ins Spiel gebracht hat, ist, daß der Mensch der Natur untergliedert werden soll. Und er hat den Menschen als ein Wesen charakterisiert, das gegenüber anderen Naturlebewesen zusätzlich über Selbstbewußtsein verfügt. Gegenüber der bisherigen Philosophie sind Natur und Mensch von großer Bedeutung, sucht er in ihnen doch einen Leitfaden zur Lösung der „Mysterien der Philosophie“⁵², wenn er mit der Leidenschaft des Dichters folgenderweise proklamiert:

„Wer nach einem *besondern* Realprinzip der Philosophie spekuliert wie die sogenannten positiven Philosophen,
'Ist wie ein *Tier* auf *dürerer Heide*
von einem *bösen* Geist im *Kreis* herumgeführt,
und rings umher liegt *schöne, grüne Weide*.'

Diese schöne, grüne Weide ist die Natur und der Mensch, denn beide gehören zusammen. Schaut die Natur an, schaut den Menschen an! Hier habt ihr die Mysterien der Philosophie vor euren Augen“ (9, 259).

Hier wird der Mensch verstanden als derjenige, welcher sich in der Zeit und in dem Raum befindet, und zwar in der konkreten wirklichen Konstellation. Insofern ist der Mensch nicht ein mit dem *Begriff* verstandener Mensch, sondern derjenige, welcher in die konkrete Wirk-

göttlichen Vernunft die menschliche endliche Vernunft entgegen. Hier tritt er als ein potentieller Kantianer auf. Andererseits hat er den Inhalt der göttlichen Vernunft in der erneuerten Kategorie der 'Natur und des Menschen' weiter geltend gemacht, wenn er die göttliche Vernunft als eine 'Projektion der menschlichen' behandelt. Der zweite Punkt wird in den nächsten Abschnitt ausführlicher dargestellt.

⁵² Dazu wird auf eine Stelle Feuerbachs hingewiesen: „Raum und Zeit sind die ersten Kriterien der Praxis“ (ebd. 252) Marx variiert Feuerbach in der „8. These über Feuerbach“ wie folgt: „Alles gesellschaftliche Leben ist wesentlich *praktisch*. Alle Mysterien, welche die Theorie zum Mystizismus veranlassen, finden ihre rationale Lösung in der menschlichen Praxis und in dem Begreifen dieser Praxis.“ MEW 3. S. 7

lichkeit geraten ist. Seine Charakterisierung des Menschen, der in dem wirklichen Raum und in der konkreten Zeit ein Leben führt, richtet sich weder auf die abstrahierten Menschen, die unter dem Begriff der Gattung verstanden werden, noch auf die, die nach dem bestimmten Maßstab klassifiziert werden, sondern auf die Menschen mit „Fleisch und Blut“. Er sagt:

„Der Name 'Mensch' bedeutet insgemein nur den Menschen mit seinen Bedürfnissen, Empfindungen, Gesinnungen - den Menschen als Person, im Unterschiede von seinem Geiste, überhaupt seinen allgemeinen öffentlichen Qualitäten - im Unterschiede, z. B. vom Künstler, Denker, Schriftsteller, Richter, gleich als wäre es nicht eine *charakteristische, wesentliche Eigenschaft des Menschen*, daß er Denker, daß er Künstler, daß er Richter usw. ist, gleich als wäre der Mensch in der Kunst, in der Wissenschaft usw. *außer sich*“ (9, 261).

Der Mensch dieser Art bildet die Basis aller Wissenschaft und Philosophie, „den Grund und Boden des Absoluten“. Sie sei auf der 'Natur' aufzubauen.

„Alle Wissenschaften müssen sich auf die *Natur* gründen. Eine Lehre ist solange nur eine *Hypothese*, solange nicht ihre natürliche Basis gefunden ist. Diese gilt insbesondere von der *Lehre der Freiheit*, nur der neuen Philosophie wird es gelingen, die Freiheit, die bisher eine anti- und *supra-naturalistische Hypothese* war, zu *naturalisieren* (9, 262).

„Naturalisieren“ ist in der Ebene des kritisch-genetischen Verfahrens zu verstehen, das auf dem Weg zur Kritik an der Hegelschen Spekulativen Philosophie entstanden ist. Diese Methode bezweckt die Genese des Begriffs zu erläutern, die wiederum der wissenschaftlichen Untersuchung unterzogen werden soll. Feuerbach stellt die Verbindung so dar:

„*Die Philosophie muß sich wieder mit der Naturwissenschaft die Naturwissenschaft mit der Philosophie verbinden*. Diese auf gegenseitiges Bedürfnis, auf innere Notwendigkeit gegründete Verbindung wird dauerhafter, glücklicher und fruchtbarer sein als die bisherige *Mesalliance* zwischen der Philosophie und Theologie“ (ebd.).

Er beansprucht, „das einfache, mit sich identische Wesen der Natur und des Wesens“ (9, 246) wiederherzustellen., das von Hegel 'vervielfältigt und zersplittert' und von der Theologie 'entzweit und entäußert' worden ist. Wenn er in den verschiedenen Kontexten die Natur und den Mensch als die grundlegende Kategorie in Wissenschaft und Philosophie hervorhebt, versuchte er, „eine neue, autonomische Tat der Menschheit“ (9, 263) herzustellen. Sie galt ihm faktisch als „die *Wahrheit* des Christentums“ (ebd.) und „die widerspruchslose, reine, unverfälschte Wahrheit“ (ebd.) Aus seiner Position gesehen, vernachlässigen die Theologie und

die spekulative Philosophie den Menschen in dem Sinne, daß zum einen ein Herrscher mit dem Namen Gott über den Menschen gesetzt wird, zum anderen mit einem transzendentalen Ich ein abstrakter Mensch über den konkreten Mensch. Aus diesen 'Mängeln' hat er die Anforderung gestellt, den Menschen in der unberührten lebendigen Natur wiederherzustellen.

9. Anthropologisch-materialistische Rückkehr in die Religion: „Grundsätze der Philosophie der Zukunft“ (1843)

Feuerbach entwirft hier seine neue Philosophie⁵³ in der relativ vollständigeren Form im Gegensatz zu der anderen Schrift. Er hat seinen früheren Versuch in den „Vorläufige[n] Thesen zur Reformation der Philosophie“ weiter entwickelt und expliziter begründet. Er setzt sich sowohl mit der theologischen Tradition wie auch mit Hegel auseinander und faßt sie zusammen als einen Prozeß, in dem sich der Schwerpunkt des Gedanken von Gott auf die menschliche Vernunft verlagert hat. Mit den „Einheit des Menschen mit dem Menschen“ ersetzt er die Hegelsche Vernunft, mit der die moderne Metaphysik ihren Höhepunkt erreicht hatte. Indem Feuerbach *die Hegelsche prozessuale Einheit der Gegenständlichkeit mit dem denkenden Subjekt innerhalb des Denkens* durch die Kategorie „Sinnlichkeit“ in der konkreten Zeit wirken läßt, kritisiert er den idealistischen Charakter der Hegelschen Philosophie nachhaltig. Seine Alternative ist die Philosophie, deren Prinzip die Einheit des Menschen mit dem Menschen ist und die sich ihrer ganzen Gestalt nach von der alten Philosophie unterscheiden soll. Wir gehen auf seinen Entwurf systematisch ein. Zwar hat er sich hier weiterhin in Aphorismen ausgedrückt, wie es auch in den anderen Schriften üblich ist, aber er hat doch im Grunde seinen Gedanken viel systematischer entwickelt. Insofern kann unser systematisches Vorgehen gerechtfertigt werden.

9.1. Von Theismus zur spekulativen Philosophie als eine verborgene Theologie

Feuerbach faßt die Aufgabe der 'neueren Zeit' so zusammen, als „die Verwirklichung und Vermenschlichung Gottes, die *Verwandlung* und Auflösung der Theologie in die Anthropol-

⁵³ Vgl. FGW 10. S. 180 „Die Philosophie zur *Sache der Menschheit* zu machen, das war mein erstes Bestreben. Aber wer einmal diesen Weg einschlägt, kommt notwendig zuletzt dahin, den Menschen zur Sache der Philosophie zu machen und die Philosophie selbst aufzuheben, denn sie wird nur dadurch Sache der Menschheit, daß sie eben aufhört, Philosophie zu sein.“

Auch Vgl. FGW 18. S. „Worin besteht denn meine „Methode“? Darin, alles Übernatürliche vermittelt des Menschen auf die Natur und alles Übermenschliche vermittelt der Natur auf den Menschen zu reduzieren, aber stets nur auf Grund anschaulicher, historischer, empirischer Tatsachen und Exempel. Was mein Prinzip ist? Ego und alter ego, „Egoismus“ und „Kommunismus“, denn beide sind so unzertrennlich als *Kopf* und *Herz*. Ohne Egoismus hast du *keinen Kopf* und ohne Kommunismus *kein Herz*.“

gie“ (FGW. 9, 265). Der Ansatz der Vermenschlichung der Theologie befindet sich für Feuerbach bereits im Protestantismus. Der Protestantismus kümmert sich nicht mehr darum, was Gott *an sich selber* ist, sondern nur darum, *was er für den Menschen ist*. Feuerbach treibt diesen Punkt bis zum entscheidenden Moment, wodurch erst die Jenseitigkeit der Theologie in die Diesseitigkeit versetzt werden kann. Gott an sich ist bei ihm nichts anderes als das Wesen der Vernunft. Die bisherige Definition Gottes scheint ihm gleichartig mit der Eigenschaft der Vernunft zu sein.

„Es ist daher eine innere, eine heilige *Notwendigkeit*, daß das von der Vernunft unterschiedene Wesen der Vernunft endlich *mit der Vernunft identifiziert*, das göttliche Wesen, also *das Wesen der Vernunft* erkannt, verwirklicht und vergegenwärtigt werde“ (9, 266).

Seine Schlußfolgerung ist: Der Gott im Theismus ist insofern nichts anderes als die Vernunft, als er ein Wesen außer der Vernunft in der Vernunft ist. So stellen wir folgende Frage: Wo liegt „der Unterschied zwischen dem *Wissen* oder dem *Denken Gottes*, welches *als Urbild* den Dingen vorausgeht, sie *schafft*, und dem *Wissen* des *Menschen*, welches den Dingen *nachfolgt als Abbild* derselben?“ (9, 278). Er antwortet auf diese Frage mit dem Doppelcharakter des Wesens Gottes, d.h. das Wesen „als ein denkendes, doch zugleich als ein *sinnliches Wesen*“ zu begreifen (9, 278). Nach ihm findet die theistische Verbindung des Denkens und des Willens Gottes mit der unmittelbar sinnlichen materiellen Wirkung ihren Grund eben in diesem Punkt. Die Welt faßt sich als ein zeitliches Produkt Gottes auf, in diesem Zusammenhang erhebt sich die Materie zu einer göttlichen Wesenheit.

„Der Theismus verlegt jedoch in Gott nicht nur das spekulative, sondern auch das *sinnliche, empirische* Wissen, und zwar in seiner höchsten Vollendung.“ (...) „Die spekulative Philosophie verwandelt dagegen die spekulative Theologie diesen dem Wesen des Denkens widersprechenden sinnlichen Akt in einen logischen theoretischen Akt, die materielle Hervorbringung des Gegenstandes in die spekulative Erzeugung aus dem Begriffe“ (9, 278).

Diesen Unterschied macht Feuerbach mit dem Gattungsbegriff noch deutlicher.

„Gott als der Inbegriff aller Realitäten oder Vollkommenheiten [ist] nichts anderes als der zum Nutzen des beschränkten Individuums kompendiarisch zusammengefaßte Inbegriff der unter die Menschen verteilten, im Laufe der Weltgeschichte sich realisierenden Eigenschaften der Gattung“ (9, 279).

9.2. Spekulative Philosophie als abstrakte Einheit des Denkens und Seins

9.2.1. Kant und Fichte

„Die neuere Philosophie hat das von der Sinnlichkeit, der Welt, dem Menschen abgesonderte und unterschiedene göttliche Wesen verwirklicht und aufgehoben - aber *nur im Denken, in der Vernunft*, und zwar einer *gleichfalls von der Sinnlichkeit, der Welt, dem Menschen abgesonderten und unterschiedenen Vernunft*“ (9, 293).

Die spekulative Philosophie ist bei ihm die in Philosophie aufgelöste und verwandelte Theologie. Aber das Wesen Gottes war nur auf eine abstrakte und transzendente Weise verwirklicht und aufgehoben. Feuerbach erklärt dieses Verfahren wie folgt: Erstens, der Idealismus bestimmt die absolute Realität als das Maß aller Existenz. Alles, was ist, ist nur als Seiend für das Bewußtsein. Zweitens, die Welt ist bei Fichte kein Produkt Gottes, sondern ein Produkt des Ichs, bei Kant ein Werk unseres Verstandes. Drittens, Fichte ordnet sich dem Theistischen Idealismus zu, insofern als er den wirklichen Gegenstand als Nicht-ich in Bezug auf das Absolute Ich begriffen hat. Kant bezeichnet seine Vorgehensweise als „der Idealismus auf dem Standpunkt des Empirismus“, insofern als der Gegenstand nur als Quelle der Empfindung aufgenommen wird und sonst keinen Einfluß auf die Konstitution der Erkenntnis ausüben kann. Hegel ist nach der Ansicht Feuerbachs nichts anderes als 'der Pantheistische Idealismus'. Zwar erkenne Hegel die empirische Wirklichkeit an, aber nur in der Form der 'gedachten Dinge' in dem Denken.

9.2.2. Hegel: Abstrakte widersprüchliche Einheit von Denken und Sein

9.2.2.1. Der Begriff des Seins bei Hegel

„Die *Vollendung* der neueren Philosophie ist die *Hegelsche* Philosophie. Die *historische Notwendigkeit* und *Rechtfertigung* der neuen Philosophie knüpft sich daher hauptsächlich an die *Kritik Hegels*“ (9, 295).

Er geht davon aus, daß die spekulative Einheit von Denken und Sein nicht anderes als die Objektivierung Gottes ist, insofern als die Einheit immer in der metaphysischen Ebene bleibt, die Materie nicht als ein selbständiges Wesen, sondern als Anderssein des Geistes, Selbstäußerung des Geistes erfaßt wird. Zwar wird diese Materie in der Vernunft aufgenommen, aber sie steht nie in vollkommener Versöhnung mit der Vernunft, sondern im Widerspruch mit der Vernunft, weil die Materie bei Hegel als „*das zu negierende*, wie in der Theologie, die auf die Erbsünde vergiftete Natur“ (9, 296) betrachtet worden ist. Feuerbach geht von der unbeweg-

lichen Selbständigkeit der Materie aus. Er ist der Überzeugung, daß die als Teil des spekulativen Denkens metamorphosierte Materie auf jeden Fall die Grenze der gedachten Dinge nicht überschreiten kann.

„Das Denken der spekulativen oder absoluten Philosophie bestimmt im Unterschiede *von sich*, als der Tätigkeit des Vermittelns, das Sein als das *Unmittelbare*, *nicht Vermittelte*. Für das Denken - - - ist das Sein nichts weiter als dieses. Das Denken setzt sich das Sein entgegen, aber *innerhalb seiner selbst*, und hebt dadurch Unmittelbar, ohne Schwierigkeit den Gegensatz desselben gegen sich auf: denn das Sein als Gegensatz des Denkens *im Denken* ist nichts anders als selbst ein Gedanke“ (9, 303).

Wenn der in dem Denken angeeignete Gegenstand über kein Sein außerhalb des Denken verfügt, wenn das Selbstbewußtsein nur die Gegenständlichkeit in dem Reflexionsprozeß an Stelle des Gegenstandes an sich bekommt, wird die empirische konkrete Eigenschaft der Menschen und Natur verkannt.⁵⁴

„Die Bestimmung, daß nur der *‘konkrete’* Begriff, *der* Begriff, welcher die Natur des Wirklichen an sich trägt, der *wahre* Begriff ist, drückt die Anerkennung von der *Wahrheit* des Konkreten oder Wirklichen aus. Weil aber gleichwohl *von vornherein* der Begriff, *d.i. das Wesen des Denkens*, als das *absolute, allein wahre Wesen vorausgesetzt* ist, so kann das Reale oder Wirkliche nur auf *indirekte* Weise, nur als das wesentliche und notwendige *adjectivum* des Begriffs anerkannt werden“ (9, 313).

Dadurch kann Feuerbach zufolge die Hegelsche Philosophie über den Widerspruch von Denken und Sein nicht hinauskommen.⁵⁵ Wenn sie jedoch mit dieser abstrakten Einheit behauptet, daß sie sich das ganze Wesen des Seins angeeignet habe, dann verkennt sie ihr eigenes Tuen. Feuerbach sagt:

„Das *‘über sein andres’* - *‘das andere des Denkens’* ist aber das *Sein* - *‘übergreifende’* Denken ist das seine *Naturgrenze überschreitende Denken*. Das Denken greift über sein Gegenteil über - heißt: Das Denken *vindiziert sich*, was *nicht dem Denken, sondern dem Sein zukommt*“ (9, 308).

⁵⁴ Vgl. Feuerbach, FGW 9, 313

⁵⁵ Feuerbach anerkennt und kritisiert Hegel so: „Hegel ist *Realist*, aber *pur idealistischer* oder vielmehr *abstrakter Realist* - Realist in der *Abstraktion von aller Realität*. Er *negiert* das Denken, nämlich das abstrakte Denken, aber *selbst wieder im abstrakten Denken*, so daß die Negation der Abstraktion selbst wieder eine Abstraktion ist. - - - Hegel ist ein sich im Denken *überbietender Denker* - er will das *Ding selbst* ergreifen, aber *im Gedanken* des Dings, [er will] *außer Denken* sein, aber *im Denken* selbst - daher die Schwierigkeit, den *‘konkreten’* Begriff zu fassen“ (9, 313 ff.).

Diese Implikation des Seins, die gegenüber dem Denken in Anspruch genommen ist, bildet nicht nur den Kernpunkt für die Kritik an der Hegelschen Philosophie, sondern auch den Anknüpfungspunkt an die alternative Kategorie Feuerbachs, die Sinnlichkeit.

9.2.2.2. Kritik an der Hegelschen Vermittlungsform

Wie kritisiert Feuerbach die Hegelschen Widerspruchstheorie? In dieser Kritik spielt die Kategorie *Raum und Zeit* neben dem 'unvermittelten Unmittelbaren' eine beachtliche Rolle. Indem Feuerbach davon ausgegangen ist, daß die ganze Mannigfaltigkeit der natürlichen Dinge und der menschlichen Dinge in der 'Allgemeinheit der spekulativen Vernunft' nicht verschmolzen werden kann, muß die Hegelsche Wahrheit aus der sich in sich denkenden Vernunft hinaus in die Wirklichkeit, den Geburtsort der Einzelheit, aufgelöst und nun neu bestimmt werden.

„Die *unmittelbare Einheit entgegengesetzter* Bestimmungen ist nur in der *Abstraktion möglich* und *gültig*. In der *Wirklichkeit* sind die *Gegensätze* stets nur durch einen terminus medius verbunden. Dieser terminus medius ist der *Gegenstand*, das *Subjekt* der Gegensätze.“ „Das Mittel, *entgegengesetzte* oder *widersprechende Bestimmungen ohne Widerspruch* in einem demselben Wesen zu *vereinigen*, ist nur - die *Zeit*“⁵⁶ (9, 329).

Anders gesagt läßt sich die Bewegung des Aufhebens nicht in der idealisierten Zeit, sondern nur in der konkreten Zeit ihre Realität bestätigen. In der Rückkehrbewegung des entäußerten Absoluten zu sich tritt die Zeit als ein Moment seiner Selbstentwicklung auf. Insoweit diese Zeit als eine abstrakte Zeit angesehen werden kann, ist die dort gebildete Wahrheit als ungenügende Wahrheit anzusehen. Feuerbach setzt den Akzent auf das lebendige Konkrete.

„Die *sich vermittelnde* Wahrheit ist die noch *mit ihrem Gegensatz behaftete* Wahrheit: Mit dem Gegensatz wird begonnen; Er wird aber hernach aufgehoben. Wenn er nun aber ein Aufzuhebendes, ein zu Negierendes ist, warum soll ich mit ihm, warum nicht lieber gleich mit seiner Negation beginnen?“ (9, 321).

Die konkrete Bestimmung des Seins, das in der menschlichen Wirklichkeit an der konkreten Zeit gebunden ist, stellt bei Feuerbach die „Sinnlichkeit“ dar.

⁵⁶ Vgl. MEW 3, 543. Engels setzt nach der vollständigen Wiedergabe dieser Stelle den folgenden Kommentar: „Dies nennt Feuerbach 1. einen Widerspruch, 2. eine Vereinigung von Widersprüchen, und 3. soll die Zeit das tun. Allerdings die „erfüllte“ Zeit, aber immer die Zeit, nicht das, was in ihr passiert. Der Satz = dem, daß nur in der Zeit eine Veränderung möglich.“

9.3. Die Auflösung der Hegelschen spekulativen Einheit in Anthropologie des Mitmenschen durch die zentrale Kategorie „Sinnlichkeit“

9.3.1. *Sinnlichkeit: Bezugspunkt des Ichs auf Andere*

Die Sinnlichkeit bildet bei Feuerbach eine Schlüsselkategorie, mit der er 'dem von Denken aufgesaugten Sein' Lebendigkeit geben wollte. Während bei Hegel die Idee dem Konkreten dessen Inhalt erteilt, ist das bei Feuerbach umgekehrt, bzw. die Sinnlichkeit darf kein Attribut des Denkens sein. Vielmehr nimmt sie die primäre Stelle ein. „Der Gedanke realisiert sich“, so schreibt er, „heißt demnach, er macht sich zum *Objekt des Sinnes*. Die *Realität der Idee* ist also die *Sinnlichkeit*, aber die Realität die *Wahrheit* der Idee - also die Sinnlichkeit erst die Wahrheit derselben“ (9, 315).

Wenn es so ist; warum versucht das Denken bei Hegel sich selbst zu realisieren? Feuerbach antwortet darauf wie folgt: „An dem Gedanken ergeht nur die Forderung, sich zu realisieren, zu verinnerlichen, weil *unbewußt* dem Gedanken die Realität, die Sinnlichkeit, *unabhängig* von dem Gedanken, *als Wahrheit vorausgesetzt* ist“ (ebd.).

In dieser Stelle steckt ein Widerspruch; denn „sie (die Sinnlichkeit - d. Verf.) ist nur Attribut, und doch gibt sie erst dem Gedanken Wahrheit, ist also zugleich Hauptsache und Nebensache, ist also zugleich Wesen und Akzidenz“ (ebd.).

Um diese 'Hegelsche Aporie' zu vermeiden, macht Feuerbach das Sinnliche zum Subjekt, bestätigt es in folgender Weise:

„Das Wirkliche in seiner Wirklichkeit oder als Wirkliches ist das Wirkliche als Objekt des Sinnes, ist das Sinnliche. Wahrheit, Wirklichkeit, Sinnlichkeit ist identisch. Nur ein sinnliches Wesen ist ein wahres, ein wirkliches Wesen, nur die Sinnlichkeit Wahrheit und Wirklichkeit“ (9, 316).

Er wollte die Beziehungen des denkenden Subjekts auf die gedachten Dinge mit der Kategorie „Sinnlichkeit“ rekonstruieren. Nach Feuerbach fallen die Unterschiede zwischen Wesen und Schein, Grund und Folge, Substanz und Akzidenz usw. innerhalb des Gebiets der Sinnlichkeit selbst. Weil diese oben erwähnte dualistisch entgegengesetzte Zweiheit daraus entstanden sei, daß das Denken sich selbst von der Sinnlichkeit der wirklichen Dinge abstrahiert und dadurch das Andere in sich selbst gesetzt habe, es zum Substanz gemacht hat. Mit der Bestätigung der menschlichen „Sinnlichkeit“ könne das 'Ich' von der wirklichen Dualität im spekulativen Denken heraus die konkrete Beziehung auf die konkreten Gegenstände wiederherstellen. Hier tritt die Sinnlichkeit auf als ein Bezugspunkt der Verbindung des Ichs mit dem Andern. Es sei 'Mir' eine Aufgabe, diese Dualität zu überwinden.

„Das Geheimnis der Wechselwirkung löst nur die Sinnlichkeit. Nur sinnliche Wesen wirken aufeinander ein. Ich bin ich - für mich - und zugleich Du - für anderes. Das bin ich aber nur als sinnliches Wesen. Der abstrakte Verstand jedoch isoliert dieses Fürsichsein als Substanz, Atom, Ich, Gott - er kann daher nur *willeürlich* das Sein für anderes damit verbinden: denn die *Notwendigkeit* dieser Verbindung ist allein die Sinnlichkeit, von welcher er aber abstrahiert“ (9, 317).

Bei Feuerbach kann die Perspektive der Überwindung der Dualität, bzw. des Widerspruchs des spekulativen Denkens mit der Wirklichkeit erst dann eröffnet werden, wenn ich in der *menschlichen Sinnlichkeit* verweile und davon ausgehe; „Nur wo die Sinnlichkeit anfängt, hört aller Zweifel und Streit auf“ (9, 321).

Die Liebe ist die Bestimmung der Sinnlichkeit in der ‘wirklichen menschlichen Beziehung’.

9.3.2. Liebe: der höchste Ausdruck der Sinnlichkeit in der wirklichen menschlichen Beziehung

Wo die Sinnlichkeit eine konkrete Form in den Beziehungen auf das Andere gewinnt, dort treten die Liebe, Schmerzen, Leiden, usw. auf. Wo ich nicht mit den ‘gedachten Dingen’, sondern mit der ‘Sinnlichkeit’ beginne, dort begegne ich nicht das Nicht-Ich in mir (Fichte), sondern dem Objekt als etwas, was etwas anderes als Ich ist. „Denn nur da, wo ich aus einem Ich in ein Du umgewandelt werde, wo ich leide, entsteht“, so Feuerbach, „die Vorstellung einer *außer mir seienden* Aktivität, Adjektivität. Aber nur durch den Sinn ist Ich *nicht* Ich“ (9, 316).

Feuerbach gelten Liebe und Leidenschaft als Wahrzeichen der Existenz. Er übt mit dieser Kategorie die Kritik an der ‘abstrakten Einheit des Denkens und Seins im Denken’, an der ‘Abgeschlossenheit der Kreisbewegung des Absoluten Hegels’ aus.

„Das empfindungs- und leidenschaftslose abstrakte Denken hebt den *Unterschied zwischen Sein und Nichtsein* auf, aber der Liebe ist dieser dem Gedanken verschwindende Unterschied eine Realität.“ „Der Schmerz ist eine laute Protestation gegen die Identifikation des Subjektiven im Objektiven. Der Schmerz der Liebe ist, daß das *nicht* in der Wirklichkeit ist, was in der Vorstellung ist“ (9, 318).

Infolgedessen erweisen sich aus der Position Feuerbachs die menschlichen Empfindungen in der transzendenten Philosophie als eine „ontologische, metaphysische“ (9, 318), demgegenüber kommt der Liebe „der wahre *ontologische* Beweis vom Dasein eines Gegenstands außer unserm Kopfe“ (ebd.) zu. „Liebe“ spielt die Rolle des Spiegels, in dem die Zerrissenheit der Wirklichkeit und die realen Unterschiede in der Wirklichkeit wahrgenommen werden. Daher verschleiern nicht diese Liebe, Leiden, Schmerzen, usw. die widersprüchliche Verhält-

nisse des Denkens zur Wirklichkeit, sondern bringen die Widersprüche noch deutlicher zum Ausdruck. Um diesen widersprüchlichen Zustand zum Ende zu bringen und die neue Philosophie aufzubauen, setzt Feuerbach entscheidend die Kategorien „Mitmensch“, oder „Dialog zwischen Ich und Du“ auf dem Prinzip der Liebe fest. So stellt Feuerbach fest:

„Die Einheit von Denken und Sein hat nur Sinn und Wahrheit, wenn der Mensch als der Grund, das Subjekt dieser Einheit gefaßt wird. Nur ein reales Wesen erkennt reale Dinge“ (9, 333).

9.4. Prinzip der neuen Philosophie - Anthropologischer Materialismus

9.4.1. Die Grundlage der neuen Philosophie - Der Mensch als Ausgangspunkt

Den Ausgangspunkt von Feuerbach bildet der lebendige Mensch aus „Fleisch und Blut“ (9, 335), und zwar nicht der Nicht-Denkende-Mensch, sondern der Mensch, der „die mit dem Blut des Menschen getränkte Vernunft“ (9, 333) besitzt. Bei ihm entsteht die Idee aus den Sinnen. Insofern hat „der Empirismus vollkommen recht, nur vergißt er, daß das wichtigste, wesentlichste Sinnenobjekt des Menschen, der *Mensch selbst* ist, daß nur im Blick des Menschen in den Menschen das Licht des Bewußtseins und des Verstandes sich entzündet“ (9, 324). Der Idealismus hat daher recht, wenn er *im* Menschen den Ursprung der Ideen sucht, aber unrecht, wenn er sie aus dem isolierten, als für sich seienden Wesen als Seele fixierten Menschen, mit einem Worte: aus dem Ich ohne ein sinnlich gegebenes Du, ableiten will“ (9, 324). Dagegen sucht er den Ursprung der Ideen in der „Mitteilung“, in der „*Konversation des Menschen mit dem Menschen*“⁵⁷ (ebd.).

Wenn es so ist, ändert sich der Stellenwert der Anschauung in der Philosophie völlig. Indem die Sinnlichkeit als die menschliche Empfindung in der konkreten menschlichen Beziehung in das Zentrum der neuen Philosophie hineinsteigt, unterscheidet sie sich erheblich von der Kantischen gedankenlosen Anschauung. Bei Feuerbach ist das Sinnliche ein Produkt der menschlichen Beziehung.

„Das *Sinnliche* ist *nicht* das *Unmittelbare in dem Sinne*, daß es das *Profane*, das auf *platter Hand Liegende*, das *Gedankenlose*, das *sich von selbst verstehende* sei. Die unmittelbare, sinnliche Anschauung ist vielmehr *später* als die Vorstellung und Phantasie. Die *erste*

⁵⁷ Dazu noch: „Wenn daher die alte Philosophie sagte: Nur *das Vernünftige ist das Wahre und Wirkliche*, so sagt dagegen die neue Philosophie: Nur *das Menschliche ist das Wahre und Wirkliche*; denn das Menschliche nur ist das Vernünftige, *der Mensch das Maß der Vernunft*“ (333).

Anschauung des Menschen ist selber nur die *Anschauung der Vorstellung und Phantasie*“ (9, 325).

Wenn wir diesen Zusammenhang zur Kenntnis nehmen, können wir einen wichtigen Punkt zum Verständnis der Feuerbachschen Kritik an Hegel gewinnen. Das im Denken nicht gänzlich aufgehobene Unmittelbare ist die Sinnlichkeit, die immer noch außerhalb des dichten Netzes des spekulativen Denksystems bleibt. Dieses Unmittelbare erhält seinen Sinn in der konkreten Situation durch die ‚Sinnlichkeit‘, die in der menschlichen Beziehungen durch die Konversation gegenständlich vermittelt wird.

„Die Identität von Subjekt und Objekt, im Selbstbewußtsein nur abstrakter Gedanke, ist Wahrheit und Wirklichkeit nur in der sinnlichen Anschauung des Menschen vom Menschen“ (9, 323).

Aber, mit welchem Vorgang konnte Feuerbach die Sinnlichkeit zu den Eigenschaften der Menschen als des Gemeinwesens erheben? Die Sinnlichkeit setzt sich immer der Gefahr aus, daß sie sich bloß in die Partikularität verfällt. Er lehnt sich in diesem Punkt an der innewohnenden Sittlichkeit und Vernünftigkeit des Menschen an⁵⁸. Weil der Mensch nach ihm einen universellen Sinn (Feuerbach setzt ihn mit dem Verstand gleich), universelle Sinnlichkeit (Geistigkeit) habe. Der Mensch sei nicht nur für sich selbst, sondern auch für andere. Dieser Mensch stellt jedoch für Feuerbach kein identisches Wesen mit sich, sondern ein dualistisches Wesen dar, welches ursprünglich die vernünftige Einheit von Kopf und Herz, Denken und Leben usw. erringen muß. (Vgl. § 58, 59)

Insofern der Mensch kein selbständiges Wesen ist, das in sich selbst alles reproduzieren kann, ist die ontologische Daseinsweise der Menschen bei Feuerbach von vornherein nicht *ein Mensch als der Einzelne*, sondern nur *Mitmensch als gemeinschaftliches Wesen, Dialog zwischen Ich und Du*. (Vgl. § 61, 64).

9.4.2. *Mitmensch, Dialog zwischen Ich und Du*

„Einsamkeit ist Endlichkeit und Beschränktheit, Gemeinschaftlichkeit ist Freiheit und Unendlichkeit. Der Mensch für sich ist Mensch (im gewöhnlichen Sinn); der Mensch mit Mensch - die Einheit von ich und Du - ist Gott“ (9, 339).

⁵⁸ Hier unterscheidet sich Feuerbach von Marx. Während Feuerbach das erste Verhältnis der Menschen miteinander thematisiert, stellt Marx demgegenüber deren zweite *bestimmte* Verhältnis in Frage, das in der *bestimmten* gesellschaftlichen Formation auftreten ist. Ausführlicher zum Unterschied zwischen Marx und Feuerbach siehe den Kapitel über „Thesen über Feuerbach“ in der vorliegenden Arbeit.

„Das höchste Prinzip und letzte Prinzip der Philosophie ist daher die *Einheit des Menschen mit dem Menschen*“ (9, 340).

Nachdem Feuerbach die durch das Absolute vermittelte Unmittelbarkeit, die 'Selbstabgeschlossenheit der Kreisbewegung des Absoluten' mit der Bestätigung der lebendigen Konkretheit der „Sinnlichkeit“ aufgehoben hat, setzt er an der Stelle des Absoluten bei Hegel „die Einheit der Menschen mit Menschen“. Er macht diese Menschen nicht zum metaphysischen Substanz. Er geht nur von der Notwendigkeit der Kommunikation der Menschen miteinander aus. Aber sein endgültiges Ziel ist die Einheit von Ich und Du, mit Hegel gesagt, die vollkommene wechselseitige Anerkennung von Ich und Du. (Vgl. „eine Einheit, die sich aber nur auf die *Realität* des *Unterschieds* von Ich und Du stützt.“ § 61) Feuerbach errichtet hier zum Aufsteigen zur „Einheit“ die Leiter wie „die wahre Dialektik ..., sie ist *Dialog zwischen Ich und Du*“ (9, 339). In diesem Punkt kehrt er sowohl in das Christentum zurück, als auch in die Hegelsche Versöhnung, die er selber so heftig kritisiert hat. Insofern läßt sich sein Reformversuch mit dem leicht modifizierten Satz aus dem Vorwort der „Grundsätze der Philosophie der Zukunft“ so zusammenfassen:

„Die Philosophie der Zukunft hat die Aufgabe, die Philosophie aus dem Reich der „abgeschlossenen Seelen in das Reich der bekörperten, der lebendigen Seelen wieder einzuführen, aus der göttlichen, nichtsbedürfenden Gedankenseligkeit in das menschlichen Elend herabzuziehen, *der zunächst in mir empfunden wird*“⁵⁹ (9, 264).

⁵⁹ Der kursiv gesetzte Teil ist von mir ergänzt.

10. Resümee: Die Dialogdialektik als eine Philosophie im Vormärz

Die Philosophie Feuerbachs ist in der Absetzbewegung von der Hegelschen Philosophie nach dem Tod Hegels verortet. Sein Weg des Philosophierens bis 1848 stellt trotz seiner provokativen Kritik an Hegel den Ergänzungsversuch für Hegel dar. Hegel hat in seiner Anfangsphase die Quelle des Philosophierens in der „Entzweiung“ gesucht. In der „Realphilosophie“ entwickelt sie sich als die Quelle der Bedürfnisse der Philosophie zur Kritik an der bürgerlichen Gesellschaft im frühen Stadium der Entstehung. In der „Phänomenologie des Geistes“ und der „Wissenschaft der Logik“ wird mit der absoluten Vernunft die Geschichte als die Reflexion der Vergangenheit und die Antizipation der Zukunft betrachtet. Dagegen wollte Feuerbach mit dem anderen Begriff der Zeit den metaphysischen Charakter der Hegelschen Philosophie wesentlich kritisieren. Der Begriff der Zeit, der in der Geschichtsphilosophie Hegels verkörpert ist, ist als der idealisierte spekulative Zeitbegriff anzusehen. Hegel wollte mit seinem Begriff der Zeit den gesamten Entwicklungsgang einschließlich bis zur Zukunft in der *Gegenwart* begreifen. Feuerbach stellte dagegen die angebliche Ambiguität, Dunkelheit der Vorgehensweise Hegels an der Wirklichkeit in Frage. Er zieht damit die Bewegung des Absoluten, infolgedessen die absolute Reflexion als solche in Zweifel. Aber Feuerbach kritisiert die ‘absolute Reflexion’ nicht immanent theoretisieren, sondern entwickelt seine Kritik fragmentarisch, wie in seinen Schriften üblich. Was wir aus seinem Vorgehen und seiner Kritik an Hegel folgern können, ist folgendes: Feuerbach stellt in seiner Kritik an der absoluten Reflexion in der Tat die Forderung einer anderen Vermittlungsweise als die Hegelsche, auch wenn er sie gar nicht systematisch unternommen hat.

Tatsächlich hat Feuerbach einige bedeutende Schritte in diese Richtung getan, und zwar hat er die Forderung nach einer anderen Vermittlungsstruktur im Jahre 1839 in Form der ‘Dialog der Spekulation mit der Empirie’ formuliert. Als nächsten Schritt im Jahr 1843 hat er seine Dialog-Dialektik als die alternative Dialektik vorgestellt. Er dachte, daß er die Aporie der ‘verdunkelten Empirie’ bei Hegel mit seiner Dialog-Dialektik umgehen würde. Aber die Hegelschen idealistischen Elemente kommen jedoch in der Dialog-Dialektik Feuerbachs immer noch zur Geltung, wenn er die ‘Identität’ am Ende des Dialoges ohne weitere theoretische Reflexion wiederherstellt. Feuerbach konzipiert seine Dialog-Dialektik so : Zunächst hat er das Ich gleichzeitig als Nicht-Ich verstanden, das im wesentlichen mit den Anderen verflochten ist. Aber dieser ‘Unterschied’ bildet eben für dieses Ich eine wesentliche Bestimmung im Verhältnis mit den Anderen, die wiederum mit noch Anderen verflochten sind. Aus dieser Struktur schließt Feuerbach die Notwendigkeit des Dialoges, und er setzt als das Ziel der Dialog-Dialektik die Einheit der Menschen mit den Menschen. Aber die Feuerbachsche Dia-

lektik zeigt theorieintern dort die Verlegenheit, den Hegel in der „Wissenschaft der Logik“ nicht konsequent zu kritisieren, wenn Feuerbach keine ausreichende Erklärung darüber gibt, wie die Ausgangskategorie „Unterschied“ am Ende in die Identität als den Endpunkt des Dialogs fließen kann⁶⁰. Die Kategorie des ‘Unterschieds’ stellt einen Zustand der Nichtübereinstimmung dar, der zu keiner Zeit, nirgendwo mit Anderen zur Vereinigung kommen kann. Wenn Feuerbach dennoch die Identität ohne den entsprechenden Vorgriff verwendet, so ist er auf Grund seiner Intention genötigt, diese Identität als den Sicherheitsriegel beizubehalten, mit dem der Dialog gefahrlos bis zur endgültigen Vereinigung der betreffenden Parteien geführt werden kann.⁶¹ Bei Hegel spielt, abgesehen von der Rolle des Unendlichen in seiner metaphysischen Konstruktion, das Unendliche als Übergreifendes⁶² eben diese Rolle. In wesentlichen Zügen übernimmt Feuerbach in diesem Punkt die Hegelsche Konstruktion des Ablaufs der widersprüchlichen Bewegung. Durch seine nicht konsequent an Hegel durchgeführte Kritik, der mit der prozessierenden Identität die Wirklichkeit faßte, verfiel Feuerbach zuletzt wieder auf den von ihm kritisierten Standpunkt.⁶³

Aber durch diese Verlagerung der Hegelschen Dialektik in die Dialog-Dialektik ist die Änderung des Status des objektiven Widerspruchs bei Hegel zustande gekommen. Deren konkretes Symptom können wir bereits in seiner Dissertation erkennen. Feuerbach hat dort den in der Hegelschen Philosophie innewohnenden kommunikativen Charakter besonders hervorgehoben und ihn zum zentralen Thema seiner Philosophie gemacht. Zunächst hat er mit dem Begriff der *Gattung* den Kantischen Begriff der Vernunft als individuelle Vernunft kritisiert. Er hat dadurch den Weg geebnet, den Hegelschen Begriff der spekulativen Vernunft zu anthropologisieren. Das heißt, er hat seiner eigenen Loslösung von Hegel in der späteren Phase selbst den Weg bereitet, indem er unbewußt die Vernunft der menschlichen Gattung

⁶⁰ Hegel hat angesichts dieser Aporie den Unterschied mit der Identität gefaßt. Insofern ist Hegel theoretisch konsequent.

⁶¹ Dieser Punkt tritt in der modernen sprachphilosophischen Diskussionen als ‘ideale Sprechsituation’ wiederholt auf, die für die Erfüllung dieser Voraussetzung zum Dialog wiederum die gesamte gesellschaftliche Analyse in Anspruch nimmt. Sie stellt in der Tat eine idealistische Herausforderung gegenüber der bestehenden Gesellschaft dar.

⁶² Vgl. die Diskussion in meiner vorliegenden Arbeit über „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ S. 4, Anmerkung 11.

⁶³ FGW, 5, S. 339. Eigentlich ist er theoretisch konsequent, weil er in seiner Definition des „Menschen“ bereits alle möglichen Gegensätzlichkeiten hineingegeben hat. Auf welche logische Basis die Menschen, die diese umfangreiche Liste der Gegensätze in sich tragen, ‘die Einheit der Menschen mit den Menschen’ erreicht werden kann, ist bei ihm nur schwierig zu ermitteln. Vgl. ebd. S. 338. „Der Mensch ist aber kein identisches oder einfaches, sondern wesentlich ein *dualistisches*, ein *tätiges* und *leidendes*, *selbständiges* und *abhängiges*, *selbstgenügsames* und *gesellschaftliches* oder *sympathisierendes*, *theoretisches*, und *praktische*, in der Sprache der alten Philosophie: *idealistisches* und *materialistisches* Wesen, kurz, er ist wesentlich *Kopf* und *Herz*. Die Philosophie als der Ausdruck des menschlichen Wesens ist daher - ihrem formalen Prinzip nach - wesentlich *dualistisch*.“

mit der Hegelschen spekulativen Vernunft parallel gesetzt hat. In dieser Perspektive ist sein Zweifel an der Hegelschen Logik im 'Zweifel - Fragment' (1827/28) als deren Konsequenz zu verstehen. Folglich ist es auch kein Zufall, daß Feuerbach in den „Erlangener Vorlesungen über die Logik und Metaphysik“ (1830/31) versucht hat, den Begriff der Natur und des Menschen als einen Vorgriff auf die „Wissenschaft der Logik“ Hegels zu behandeln. Zwar kommt seine unmittelbare Konfrontation mit Hegel erst in dem Aufsatz „Zur Kritik der Hegelschen Philosophie“ (1839) zustande, aber die Vorbereitung begann schon mit der oben genannten Identifikation. Durch die Anthropologisierung der spekulativen Vernunft nimmt der kommunikative Charakter, der in dem Hegelschen System verborgen geblieben ist, bei Feuerbach die zentrale Stelle ein.

Bemerkenswert ist, daß durch diese Verlagerung der Problematik zugleich die Änderung des Begriffs der Zeit herbeigeführt wird. In dem spekulativen Begriff der Zeit verankert sich ursprünglich ein Zeitbegriff, nach dem die gesamte Entwicklung der Zeit von der Vergangenheit über die Gegenwart bis zur Zukunft in die absolute Vernunft zurückgenommen ist. In dem spekulativen Vernunftbegriff ist in deren Folge die diachronische - und die synchronische Zeit vereinigt geblieben. Als diese Hegelsche Vernunft durch die Vernunft der menschlichen Gattung bei Feuerbach ersetzt wurde, wurde durch die Anthropologisierung ebenfalls der Hegelsche spekulative Zeitbegriff durch den konkreten Zeitbegriff der Menschen⁶⁴ ersetzt. Auf dieser Grundlage wird auch Gott bei Feuerbach durch den *anderen* Begriff der Zeit ins Hier und Jetzt verdiesseitigt. Indem Gott im Pietismus als letzten Stufe des Protestantismus im Verhältnis zum menschlichen Individuum stark funktionalisiert ist, und indem das Unendliche als Grenzbegriff nur für die Menschen auftritt, wird der alte gesicherte Status Gottes in dem Verhältnis zum Menschen zugunsten des Endlichen, schließlich des Menschen relativiert. Indem Feuerbach Gott und die Zeit nur in der *konkreten* Zeit miteinander in Verbindung bringt und dadurch die Existenzberechtigung Gottes auf das Endliche einschränkt, bewegt sich Feuerbach bereits in einem anderen Horizont als Hegel. Wenn es sich in der „Wissenschaft der Logik“ Hegels, mit Theunissen gesagt, um den 'destruierten Begriff Gottes'⁶⁵ handelt, in dem das Absolute in der Oberfläche des Ausdrucks als 'die zeitlose ewige reine Denkbestimmung' auftritt, dann kommt dort die christliche Tradition in der modifizierten Weise noch weiter zur Geltung. Wenn das Aristotelische Zitat im letzten Paragraphen

⁶⁴ Bei Feuerbach ist der Unterschied zwischen dem Menschen als Gattung und als Individuum nicht scharf definiert. In der vorherigen Phase kommt der Begriff des 'Menschen' inhaltlich als Gattung zum Ausdruck, in der späteren eher in Richtung des Individuum. Wenn der Mensch als ein Individuum verstanden wird, dann ist der Begriff der Zeit anders als die Zeit der Gattung aufzufassen. Darauf gehen wir später ein.

⁶⁵ M. Theunissen, Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat, Berlin 1970.

der Enzyklopädie Hegels ebenfalls nicht als die 'schlichte Wiederholung' des Aristoteles zu verstehen ist, - Hegel hat zwar den Satz nicht wörtlich geändert, aber inhaltlich durch seinen Kontext modifiziert - dann wird die griechische metaphysische Tradition in dem Kontext der Metaphysik in Hegels Zeit umgestaltet aufgenommen. Zusammenfassend kann gesagt werden: Während Hegel den 'destruierten Gott' noch in der Ewigkeit lokalisiert, säkularisiert Feuerbach ihn als die Projektion des menschlichen Bewußtseins in der konkreten Zeit und in dem konkreten Raum.⁶⁶

Sein von Hegel abweichender Begriff der Zeit kommt in „Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie“ (1842) und „Grundsätze der Philosophie der Zukunft“ (1843) noch deutlicher zum Vorschein. Den Angelpunkt seiner Hegel Kritik bildet dieser andere Zeitbegriff, folglich ein anderer Begriff der Wirklichkeit. Durch seinen anderen Begriff der Zeit wurde die andere Vorgehensweise an der Wirklichkeit, schließlich die andere Interpretation der Widerspruchslehre Hegels ermöglicht. Das Feuerbachsche vollkommene Wesen ist kein Wesen, das sich in der göttlichen Freiheit genießt, sondern das Wesen, das im Schmerz leidet, aber sich selbst genügt. Dieses Wesen antizipiert die vollkommene Zukunft nicht, sondern vermißt das Nicht-Mehr-Sein in der Wirklichkeit. Daraus erweist sich seine Auffassung der Geschichte als das Gegenwärtige, das aus der Erinnerung an die Vergangenheit konstruiert ist. Diese Erinnerung bezieht sich nicht auf die Zukunft, sondern auf die Gegenwart als die Anhäufung der Vergangenheit. Seine Position kommt in seinem Anspruch auf sich selbst klarer zum Ausdruck: 'Ein Idealist im Bereich der praktischen Philosophie', 'im Bereich der theoretischen Philosophie ein Realist, Materialist'.

Feuerbachs Kritik an der „Wissenschaft der Logik“ Hegels, die in seinem 'genetisch-kritischen' Verfahren methodisch verkörpert ist, ist in diesem Zusammenhang zu verstehen. Wenn er behauptet, daß die Logik Hegels ja nicht von dem 'abstrakten Sein', sondern von dem wirklichen Sein hätte ausgehen sollen, ist es so zu verstehen, daß er dort nicht den naiven Empirismus auf den Punkt bringt, sondern dafür plädiert, daß die absolute Methode Hegels auch im eminenten Sinne *verdiesseitigt* werden soll. Das heißt, wohlwollend interpretiert, hat er dort gefordert, die absolute Vermittlung Hegels in die *Vermittlungsart in der Gegenwart* zu verändern. Anders gesagt, stellt Feuerbach fest, daß in der Philosophie Hegels der metaphysische und theologische Rest noch weiter zur Geltung kommt. Aus dieser theoretischen Überzeugung stellt er die gesamte Struktur der Logik Hegels in Frage, um vermeintlich jenen Rest

⁶⁶ L. Feuerbach, Zur Beurteilung der Schrift „Das Wesen des Christentums, in: FGW. 9, S. 240: „Daher ist der Grund und das Resultat meiner Schrift nicht die Identität des menschlichen und eines *anderen* Wesens, sondern die Identität des Wesens des Menschen *mit sich selbst*.“

zu beseitigen. Das Problembewußtsein seiner Philosophie nähert sich in diesem Punkt der allgemeinen Strömung der Philosophie im Vormärz, die an der Erfahrung und an der Abneigung gegen die spekulative Methode gerichtet ist. Seine Orientierung an der Erfahrung wird dort verdeutlicht, wo er die Natur und den Menschen der Spekulation entgegensetzt und versucht, nicht die mit der absoluten Methode gefaßten Menschen, sondern die Menschen in den konkreten Beziehungen in der Wirklichkeit aufzufassen.⁶⁷ Zu diesem Zweck konzipiert er eine Dialog-Dialektik ähnlich wie die Hegelsche in der prozessierenden Einheit, aber er hat die Korrelate als die Sprechpartner im *ursprünglichen Unterschied* in Beziehung zueinander treten lassen. Hier wird klar, was er machen wollte: Er lehnt die absolute Wirklichkeit Hegels ab, die mit der absoluten Reflexion begriffen wird, und weist das absolute Subjekt und als deren kategoriale Auffassung die Identität zurück. Andererseits kehrt er dort jedoch zu dem von ihm kritisierten Hegel und dem Christentum zurück, in dem er am Ende seiner Dialog-Dialektik die Einheit des Menschen mit dem Menschen als das idealisierte Ziel setzt. Seine Position stellt philosophiegeschichtlich zugespitzt einen Vorform des 'nachmetaphysischen Denkens'⁶⁸ dar. In der Kritik Feuerbachs an Hegel deuteten sich die wesentlichen Formen des nachhegelschen Denkens an, auch wenn aufgrund seiner provokativen Formulierungen und aphoristischen Darstellungen der Versuch, seine Kritik in Bezug auf Hegel zu explizieren, nicht immer als leicht empfunden wird, und auch wenn seine Kritik die gut annehmbare Gegenkritik von der Seite Hegels nicht immer abwehren kann.⁶⁹

Mir scheint es deswegen sinnvoll zu sein, mit dem Begriff der „Akzent-Verschiebung in der Philosophie“ die philosophischen Phänomene nach Hegel - auch für die Erklärung des Wechsels der Theorie in der Philosophiegeschichte - zu erklären: Alle gut ausgearbeiteten philosophischen Systeme in der Philosophiegeschichte haben versucht, in ihrer eigenen Weise auf die Probleme ihrer Zeit zu antworten. Der Wechsel der Theorie in der Philosophiegeschichte kommt dann zustande, wenn jene Philosophie angesichts der brennenden Problematik ihrer Zeit die Antwort *in der Weise, die ihre Zeit fordert*, gibt. Der Vormärz konnte das 'fast gewaltsame allseitige idealistische Vermittlungssystem' nicht ertragen, das von Hegel bis auf

⁶⁷ Vgl. L. Feuerbach, FGW. 9. S. 238: „Die Hegelsche Philosophie kann schon deswegen nicht festgehalten werden, weil die verzwickte, untergeordnete, unnatürliche Stellung der Natur in ihr ganz der Bedeutung widerspricht, welche immer mehr im Leben und in der Wissenschaft die Natur gewinnt. Die wahre Stellung der Natur finden wir aber nur, wenn wir an die Stelle des abstrakten Spektrums des 'Weltgeistes' den lebendigen Menschengest setzen.“

⁶⁸ Jürgen Habermas, Nachmetaphysisches Denken, Frankfurt am Mein 1992.

⁶⁹ Allerdings kann im Rahmen der vorliegenden Untersuchung die wichtige Frage nicht beantwortet werden, ob die 'Nachmetaphysiker' den Hegelschen Umgang der Empirie und Wirklichkeit erschöpfend kritisiert haben oder nicht. Zu dieser Thematik verweise ich auf folgenden Aufsatz: A. Arndt, Vernunft im Widerspruch. Zur Aktualität von Feuerbach „Kritik der unreinen Vernunft“, in: Sinnlichkeit und Rationalität. Der Umbruch in der Philosophie des 19. Jahrhundert: Ludwig Feuerbach, Berlin 1992, S. 27-47.

die Spitze getrieben worden ist. Die Zeit im Vormärz konnte die harte logische Notwendigkeit der Vernunft Hegels nicht akzeptieren, die sich in der mannigfaltigen Empirie, Kontingenz, Erfahrung, überhaupt in der Wirklichkeit rigoros durchsetzen soll. Daher verdient das Feuerbachsche Vorgehen an der Hegelschen Empirie deshalb die entsprechende Würdigung für eine Vorform des 'nachmetaphysischen Denkens', auch wenn in Hinsicht des Nachfolgers die Feuerbachsche Kritik an Hegel ein gar nicht so anspruchsvolles 'Reflexionsniveau' darstellt. Weil er die Momente der Akzentverschiebung in der Philosophie herbeigeführt hat, indem er gegenüber dem spekulativ gefaßten Gegenstand die Vermittlung des empirischen Gegenstandes in der konkreten Zeit und dem konkreten Raum in Anspruch genommen hat. Es ist jedoch zu erwähnen, daß er seine Forderung weiter in einem idealistischen Rahmen durchgeführt hat.

Der Weg Marx' setzt zunächst dort an, wo Feuerbach mit der Dialog-Dialektik die Vervollständigung der menschlichen Beziehung zur höchsten Aufgabe der Philosophie gemacht hat. Gegenüber der Umkehrung Hegels durch Feuerbach, setzt er nochmals den Akzent auf die von Feuerbach vergessene Seite der menschlichen Beziehung: Die Analyse des gegenständlichen Arbeitsprozesses der Menschen, und die Reflexion der ökonomischen Verhältnisse, die ursprünglich einen elementaren Grund der sozialen menschlichen Beziehung ausmachen.

Seine Methode, die in der „Kritik an der politischen Ökonomie“ in der späteren Phase Marx' ausdrücklich verwendet wird, stellt im Gegensatz zu Feuerbach einen noch grundlegenden Vermittlungsversuch in der Wirklichkeit dar. In der Entwicklung zu dieser Richtung spielt seine Auseinandersetzung mit der Feuerbachschen Philosophie, die seit der „Kritik zur Hegelschen Rechtsphilosophie“ (1843) offensichtlich zutage tritt, die wesentliche Rolle.

**Teil II. Grenze der Dialektik und die Zeit der wirklichen
Individuen im Alltag**

Zum Begriff der Philosophie bei Marx im Vormärz

1. Philosophie als ein widersprüchliches Wesen (1838 -1843)

1.1. Philosophischer Anfang (1838)

Marx hat in dem Brief an seinen Vater seine anfängliche Auseinandersetzung mit der Philosophie gut dokumentiert. Dort wird der Begriff der 'Philosophie' in zwei Weisen gebraucht. Zuerst tritt die Philosophie bei ihm auf als das Begriffsmittel zur Überwindung des Gegensatzes zwischen Sein und Sollen. Diese Definition wird geltend gemacht, wenn er seinen zurückliegenden literarischen Versuch als einen romantischen verurteilt und sein Problem im Grunde als "den völligen Gegensatz von dem, was da ist und dem, was sein soll"(MEW Egb.1, 4)⁷⁰ formuliert. Die zweite Definition der Philosophie kommt da zum Ausdruck, wo seine rechtswissenschaftlichen Studien wegen der 'methodischen Defizite' in eine Sackgasse gemündet sind. Wenn er sagt, "Am Schlusse des materiellen Privatrechtes sah ich die Falschheit des Ganzen, das im Grundschema an das Kantische grenzt, in der Ausführung gänzlich davon abweicht, und wiederum war es mir klar geworden, ohne Philosophie sei nicht durchzudringen" (MEW Egb.1. 7), gebraucht er die 'Philosophie' zum Durchbruch der genannten methodischen Schwierigkeit. Damit sieht er in der Philosophie eine Reflexionsinstanz auf die Vorgehensweise an das Rechtsmaterial. Er hielt die Hegelsche Philosophie für ein Hilfsmittel zur Überwindung seiner theoretischen Crux, und damit beginnt die langwierige Auseinandersetzung mit Hegel und auch dem Jungegelianertum.

1.2. Weltlich-werden der Philosophie und Philosophisch-werden der Welt oder Kritik und Praxis als das Andere der Philosophie: Dissertation (1841)

In der oben durchgeführten Analyse des Briefes vom 10/11. Nov. 1837 wurde Marx' anfänglicher Gebrauch der Philosophie dargestellt. Die darauf folgende Entwicklung des Begriffs der Philosophie ist anhand der Analyse der Anmerkung⁷¹ des nicht überlieferten Kapitels seiner Dissertation konstruktiv aufzubauen. Marx setzte den Auflösungsprozeß der Hegelschen Philosophie in seiner Zeit mit der Nacharistotelischen Periode in der Antike parallel und nutzte diese Gelegenheit zu einer kritischen Bemerkung über die zeitgenössische Philosophie. In der Darstellung hat Marx die Darstellungsmethode des „Phänomenologie des Geistes“ angewandt.

⁷⁰ Vgl. MEW Egb. 1 Berlin, 1973, S. 4. Karl Marx und Friedrich Engels Werke, hg. Institut für Marxismus - Leninismus beim ZK. der SED. Berlin 1956 -. Hier werden die Zitate aus dieser Ausgabe mit der Verkürzung „MEW“, dem Band- und der Seitenzahl angegeben.

⁷¹ MEGA² I. 1. S. 66 - 69.

1.2.1. Unmittelbare Realisierung der Philosophie: Betrachtung in der objektiven Seite

„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“⁷² (67). Marx wies die moralische Verdammung Hegels als eine inkompetente Kritik zurück. Demgegenüber fordert er die immanente konsequente Kritik. Er sieht in der „unphilosophischen Wendung eines großen Teils der Hegelschule“ „eine Erscheinung, die immer den Übergang aus der Disziplin in die Freiheit begleiten wird“ (ebd.). Marx stellt den Zustand der Philosophie in seiner Zeit aus diesem Kontext kritisch dar. Dabei handelt es sich um die *Philosophie im Umbruchsprozeß* nach dem Tod Hegels. Diese Stelle ist bezüglich unserer Thematik insofern von Bedeutung, als sein philosophischer Bildungsprozeß in der Frühphase in dem Milieu der Junghegelianer erfolgt war. Seine Bestimmung der Philosophie berührt daher die Problematik des Junghegelianers und wird mit der Kategorie des Reflexionsverhältnisses zwischen Philosophie und Wirklichkeit auf dem Weg zur kritischen Beschreibung des Auflösungsprozesses Hegelscher Philosophie analytisch dargelegt. Er folgt ihr in der zeitlichen Reihenfolge im Hinblick auf die damalige philosophische Situation. Dafür verwendet Marx bewußt die Darstellungsform der „Phänomenologie des Geistes“ Hegels, die sich im Bildungsprozeß befindet. Hier nimmt die ‚Philosophie nach dem Tod Hegels‘ den Status des ‚natürlichen Bewußtseins‘ in der „Phänomenologie des Geistes“ ein. Marx beobachtet diesen Prozeß einerseits in der Position von ‚für uns‘, andererseits von Betreffender, wie es in der „Phänomenologie des Geistes“ Hegels der Fall ist. Zunächst betrachtet Marx mit der Brille der Zeit in Anlehnung an die Wissenschaft der Logik Hegels das Verhältnis der Philosophie zur Welt, die nach seinem Tod in einer Umbruchsperiode begriffen war.

„Es ist ein psychologisches Gesetz, daß der in sich frei gewordene theoretische Geist⁷³ zur praktischen Energie wird, als *Wille* aus dem Schattenreich des Amenthes heraustretend, sich gegen die weltliche, ohne ihn vorhandene Wirklichkeit kehrt. (Wichtig aber ist es in philosophischer Hinsicht, diese Seiten mehr zu spezifizieren, weil aus der bestimmten Weise dieses Umschlagens rückgeschlossen werden kann auf die immanente Bestimmtheit und den weltgeschichtlichen Charakter einer Philosophie. Wir sehen hier gleichsam ihr Curriculum vitae aufs Enge, auf die subjektive Pointe gebracht.)“ (67).

⁷² Zum Zitat aus MEGA² I.1. Apparat: Es wird nur die Seitenzahl angegeben.

⁷³ Marx bezieht sich an dieser Stelle auf die Darstellung Hegels in der Enzyklopädie. Siehe G.W.F. Hegel, Bd. 10, S. 288, § 469. Werke in 20 Bände, auf der Grundlage der Werke von 1832 - 1845 neu editierte Ausgabe, Rd. E. Moldenhauer und K. M. Michel, Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaft im Grundrisse 1830, Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes. Mit den mündlichen Zusätzen. Frankfurt am Main 1970

Marx' Aussage zielt darauf, das Spannungsverhältnis der Philosophie zur Wirklichkeit hinsichtlich des Umbruchs der Nachhegelschen Periode auf der objektiven Seite herauszufinden, das sich in dem realen geschichtlichen Ablauf bewegt. Die von der alten Stabilität des Geistes herausgetretene Philosophie - sicherlich hat Marx unter dem *Geist* den Hegelschen *Geist* verstanden - schwankte in dem Trieb zur Praxis, aber "allein die *Praxis* der Philosophie ist selbst *theoretisch*. Es ist die *Kritik*, die die einzelne Existenz am Wesen, die besondere Wirklichkeit an der Idee mißt. Allein diese *unmittelbare Realisierung* der Philosophie ist ihrem innersten Wesen nach mit Widersprüchen behaftet, und dieses ihr Wesen gestaltet sich in der Erscheinung und prägt ihr sein Siegel auf"(68).

Hier liefert Marx in der Phase der Dissertation drei wichtige Merkmale der Philosophie: Erstens sei die Praxis der Philosophie selbst theoretisch. Marx versteht unter der Philosophie die Hegelsche Philosophie, die Marx hier zunächst als Philosophie im allgemeinen galt. Zweitens sei es die Kritik, die den Abgrund zwischen Existenz und Wesen, zwischen der besonderen Wirklichkeit und der Idee überbrückt. Drittens, sei die unmittelbare Realisierung der Philosophie mit Widersprüchen behaftet, weil die Philosophie sich selbst nicht verwirklichen kann. Unter diesen drei Ausgangsthesen betrachtet Marx den Zustand der damaligen philosophischen Strömung auf zwei Seiten: der objektiven und der subjektiven. Er schildert eine Situation, in der die Philosophie sich von einer Totalphilosophie löst, die mit dem Namen Hegel verbunden sei. In dieser geschichtlichen Konstellation steht die Philosophie, die als Subjekt der Bewegung in der Darstellung von Marx angenommen ist, der unmittelbaren Welt und Wirklichkeit gegenüber⁷⁴ und bildet ein Spannungsverhältnis zwischen ihr und der noch nicht philosophisch gewordenen Welt. Marx faßt die Philosophie im Änderungsprozeß mit der Welt als Reflexionsverhältnis auf. Bemerkenswert ist, daß er dort die unterschiedlichen Wege des Philosophierens in seiner Darstellung über die damalige philosophische Strömung zuspitzt und eine Synthese herausfinden wollte. So Marx schildert die geistige Atmosphäre:

"Indem die Philosophie als Wille sich gegen die erscheinende Welt herausgekehrt: ist das System zu einer abstrakten Totalität herabgesetzt, d.h., es ist zu einer Seite der Welt geworden, der eine andere gegenübersteht. Sein Verhältnis zur Welt ist ein Reflexionsverhältnis. Begeistert mit dem Trieb, sich zu verwirklichen, tritt es in

⁷⁴ Marx' kritisches Verständnis der Hegelschen Philosophie mit der Feuerbachschen Prägung datiert schon aus seinem jugendlichen dichterischen Versuch in jenem Brief vom 10/11 November 1837. dazu siehe, Hillmann, Günter, Marx und Hegel, Von der Spekulation zur Dialektik, Interpretation der ersten Schriften von Karl Marx im Hinblick auf sein Verhältnis zu Hegel (1835-1841), Frankfurt am Main 1966, S. 70-72. Marx' eigene Dichtung, worauf sich Hillmann bezieht, findet sich in MEGA2 I/I S. 644, "II.) Hegel. Epigramm."

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" (68).

Da er das Verhältnis der Philosophie zur Welt als ein Reflexionsverhältnis auffaßt, verinnerlicht und theoretisiert Marx dieses spannungsvolle Verhältnis nicht innerhalb der Grenze der bevorstehenden Philosophie, sondern stellt durch die 'Ermäßigung der Philosophie' selber das "Weltlich-Werden der Philosophie", "Philosophisch-Werden der Welt" gleichzeitig in einem Zusammenhang mit der Tat der Philosophie. In dessen Zentrum steht das Bedürfnis der „Verwirklichung der Philosophie“, die Marx freilich an dieser Stelle nicht weiter ausführt. Wenn die Philosophie sich mit dem selbstretrospektiven Philosophieren nicht begnügt, dann muß sie ihre 'innere Selbstgenügsamkeit und Abrundung' aufgeben. Die Ermäßigung der Philosophie tritt aus diesem Zusammenhang heraus. Andererseits soll die Welt dabei philosophisch werden.

Hier vertritt Marx eine Position, die in seiner Zeit keine Entsprechung findet. Sein Problembewußtsein der Philosophie bildet sich nicht nur unter dem Himmel der „Totalen Philosophie“, und der junghegelianischen Position, sondern auch unter der positiven Philosophie. In diesem seinen Verständnis der Philosophie kommt die Hegelsche Philosophie teilweise mit der Philosophie gedeckt zum Vorschein. So bietet seine Darstellung die seltene Gelegenheit, sein anfängliches Verständnis nach der *Grenze der Philosophie* zu erschließen.

1.2.2. Unmittelbare Realisierung der Philosophie: Betrachtung nach der subjektiven Seite

Marx betrachtet im Fortgang das Verhältnis des philosophischen Systems, das verwirklicht wird, und dem einzelnen Selbstbewußtsein.

“Ihre (die einzelnen Bewußtsein - d. Verf.) Freimachung der Welt von der Unphilosophie ist zugleich ihre eigene Befreiung von der Philosophie, die sie als ein be-

Hillmann interpretiert Marxsche Dichtung in der Richtung nach Feuerbachschen Kritik an Hegel, ohne den

stimmtes System in Fesseln schlug. Weil sie selbst erst im Akt und der unmittelbaren Energie der Entwicklung begriffen, also in theoretischer Hinsicht noch nicht über jenes System hinaus gekommen sind, empfinden sie nur den Widerspruch mit der plastischen Sich-selbst-Gleichheit des Systems und wissen nicht, daß, indem sie sich gegen dasselbe wenden, sie nur seine einzelnen Momente verwirklichen“ (68 ff.).

In der Crux der Auseinandersetzung mit der Weltphilosophie, worin gegenüber der ‘Abgeschlossenheit’ dieser Philosophie keine sinnvolle Alternative gefunden wird, tritt das doppelte Bewußtsein in der Folge der Absetzbewegung von der absoluten Philosophie auf. Marx charakterisiert jedoch die Nachhegelsche Philosophie in der eigenen Position, anders als D. Strauß, auch nicht wie Michelet in seiner Zeit⁷⁵.

David Strauß teilt die Hegelsche Schule in Hinsicht auf die Frage der Person und Geschichte Jesu in drei Richtungen ein. Die rechte Seite bewahre die evangelische Geschichte vollständig, das Zentrum teilweise, und nicht zuletzt die linke Seite weise sie auf Grund der Unvereinbarkeit mit der Hegelschen Philosophie zurück. Demgegenüber stellt Carl Ludwig Michelet die „positiven Philosophen“ der „eigentlichen Schule Hegels“ unmittelbar entgegen. Jener sei, nach Michelet, Pseudohegelianer. Die Kriterien seiner Unterscheidung begründet er in der Anerkennung oder Ablehnung der Unsterblichkeit der Seele und der Persönlichkeit Gottes. Die Möglichkeit der Vermittlung beider Parteien sieht Michelet jedoch in der Konzeption der „Persönlichkeit des Geistes“. Die Marxsche Position gründet sich demgegenüber in der Frage - gebunden an seine persönliche Fragestellung der Hegelschen Philosophie - nach dem Verhältnis zur Wirklichkeit und zum Hegelschen System. So schreibt Marx:

„Endlich tritt diese Gedoppeltheit des philosophischen Selbstbewußtseins als eine doppelte, sich auf das Extremste gegenüberstehende Richtung auf, deren eine, die *liberale* Partei, ... den Begriff und das Princip der Philosophie, die andere, ihren *Nichtbegriff*, das Moment der Realität, als Hauptbestimmung festhält. Diese zweite Richtung ist die *positive Philosophie*. Die That der Ersten ist die Kritik, also gerade das Sich-nach-außen-wenden der Philosophie, die That der Zweiten der Versuch zu philosophiren, also das In-sich-wenden der Philosophie, indem sie den Mangel als der Philosophie immanent weiß, während die Erste ihn als Mangel der Welt, die philosophisch zu machen, begreift. Jede dieser Parteien thut gerade Das, was die

Name Feuerbachs zu nennen.

⁷⁵ Vgl. Taubert, I., Probleme der weltanschaulichen Entwicklungen von Karl Marx in der Zeit von März 1841 bis März 1843. In: Marx-Engels Jahrbuch 1. Berlin 1978. S. 212 - 214.

andere thun will, und was sie selbst nicht thun will. Die erste aber ist sich bei ihrem inneren Widerspruch des Principis im Allgemeinen bewußt und ihres Zwecks. In der zweiten erscheint die Vekehrtheit, so zu sagen, die Verrücktheit, als solche. Im Inhalt bringt es nur die liberale Partei, weil die Partei des Begriffes, zu realen Fortschritten, während die positive Philosophie es nur zu Forderungen und Tendenzen, deren Form ihrer Bedeutung widerspricht, zu bringen im Stande ist.

Was also erstens als ein verkehrtes Verhältnis und eine feindliche Direccion der Philosophie mit der Welt erscheint, wird zweitens zu einer Direccion des einzelnen philosophischen Selbstbewußtseins in sich selbst, und erscheint endlich als eine äußere Trennung und Gedoppeltheit der Philosophie, als zwei entgegengesetzte philosophische Richtungen“ (69.).

Wie erwähnt ist die Position Marx' einzigartig, weil er nicht nur an den beiden Gruppierungen keine Partei nimmt, sondern auch unter der Anerkennung der jeweiligen Stärke und Schwäche eine Synthese der beider Parteien gesucht hat⁷⁶. Diese Position zieht deshalb die Aufmerksamkeit auf sich, weil sie merkwürdigerweise die positive Philosophie *kritisch* und gleichzeitig *positiv* aufnehmen wollte. Daher ist uns unausweichlich, die verborgene Bedeutung dieser stichwortartigen Bemerkung näher zu betrachten.

Die erste Frage richtet sich darauf, wer der liberalen Partei, und den positiven Philosophen zugeordnet werden soll. Nach der MEGA-Forschung⁷⁷, die auf der Forschung von Taubert⁷⁸ beruht, gehören der liberalen Partei Junghegelianer, und zu den Angehörigen der positiven Philosophen führt sie die voneinander unterschiedliche Klassifikation von den Zeitgenössischen Marx', bzw. Feuerbach⁷⁹ und B. Bauer⁸⁰ zusammen. Feuerbach zähle dazu Joachim Sengler, Anton Günther und Franz Xaver von Baader, hingegen Bauer Christian Hermann Weisse, Immanuel Hermann Fichte, Joachim Sengler und Carl Philipp Fischer. Bauer sieht dabei Schelling als den gemeinsamen Bezugspunkt der positiven Philosophen. Die zweite Frage ist, was Marx konkret an den beiden Parteien in Anspruch genommen hat. Die Antwort hierauf ist im Grunde schwierig, einerseits weil Marx diesen seinen Gedanken nur sehr frag-

⁷⁶ Diese Position wird weiter geltend gemacht und schließlich in der „Deutsche[n] Ideologie“ bis hin zur „Wissenschaft vom Menschen“ bzw. zur einen ‚umgestülpten objektiven Geist‘ von Hegel in der „Enzyklopädie“ entwickelt.

⁷⁷ Vgl. MEGA² I.1/2. S. 950 ff.

⁷⁸ Taubert, I.: Probleme der weltanschaulichen Entwicklung von Karl Marx in der Zeit von März 1841 bis März 1843. In: Marx-Engels Jahrbuch 1. Berlin 1978. S. 205 - 232.

⁷⁹ Feuerbach, L.: Zur Kritik der „positiven Philosophie“. In: Hallische Jahrbücher, Nr. 289 - 293. 3. bis 7. Dezember 1838. S. 2312. Hier aus: MEGA² I.1/2. S. 950.

⁸⁰ Bauer, B.: Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum. Leipzig 1841. S. 15. Vgl. ebd.

mentarisch entwickelt hat, und andererseits „der Junghegelianismus im wahrsten Sinne des Wortes eine *Bewegung* ist, in der sich die Ansichten rasch, mitunter schon innerhalb von Monaten ändern, ..., letztlich bei der Auflösung des ganzen Hegelschen Systems endet“, und „weil noch die Ansicht der einzelnen Vertreter mitunter beträchtlich voneinander abweichen und keineswegs so einheitlich sind, wie das gewöhnlich angenommen wird“⁸¹. Der erwähnte erste Grund für die Schwierigkeit, ist auch beim Fall der positiven Philosophen nicht anders. Daher wollen wir hier nur auf die allgemeinen Merkmale beider Parteien eingehen, die man mit dem großen Netz des *Zeitgeistes* begreifen darf.

Die positiven Philosophen betrachten im allgemeinen die Religion als die höchste Form des Selbstbewußtseins und die christlichen Dogmen als das „positive Wissen“. Demgegenüber verstehen sich die Junghegelianer auf die Verwirklichung der Philosophie, die in der Hegelschen Philosophie ihren Höhepunkt erreicht. Die positiven Philosophen kritisieren prinzipiell die absolute Idee Hegels. „Ansatzpunkte dieser Kritik waren“, so bemerkt Taubert, „durchaus berechtigt und mußten auch Marx berühren, so die Existenz des reinen Seins als Anfang und Ende der logischen und historischen Entwicklung, die Unterschätzung der Empirie, der Übergang von der ‚Logik‘ zur Naturphilosophie. [...] Bei Anerkennung von Hegels philosophischer Größe und einiger Detailerkennnisse setzten sie der absoluten Idee Hegels ein Ursubjekt oder einen persönlichen Gott als Schöpfer allen Seins entgegen. [...] Nicht das Wesen, die inneren Gesetze und Triebkräfte, sondern die sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen, der äußere Schein, das äußerlich Gegebene, das ‚Positive‘, erklärten sie zum Gegenstand der Philosophie“⁸². Demgegenüber war die Philosophie, die die Jungehegelianer aufrecht erhalten haben, die Vernunftphilosophie mit Hegelscher Prägung. Sie bedeutet für die Junghegelianer, „den eigentlichen Kampfplatz, wo das Geschick der Zeitwende entschieden werde; die Parteinahme für die Philosophie ... gegen ihre Widersacher galt ihnen als das Ringen um die Errichtung einer Welt, wo die Vernunft obwalte“⁸³. Damit erhielt die Kritik der Junghegelianer „eine religionskritische, dann auch politische Radikalität, ..., die aber das Selbstverständnis der Hegelschen Linken motivierte, nicht nur *eine* Partei innerhalb der Philosophie, sondern auch *die philosophische Partei* im öffentlichen Leben zu bilden.“⁸⁴

In dieser junghegelianischen Position erkennt Marx jedoch die Schwäche, daß sie im Begriff der Philosophie innerhalb der philosophischen Kritik gefangen geblieben waren. Nach

⁸¹ Pepperle, I.: Junghegelianische Geschichtsphilosophie und Kunsttheorie. Berlin 1978. S. 13.

⁸² Vgl. Taubert, a.a.O., S. 213.

⁸³ Vgl. Gedö, Philosophie zwischen den Zeiten, In: Philosophie und Literatur im Vormärz. Der Streit um die Romantik (1820 - 1854), hg. von Jaeschke, W., Hamburg 1995, S. 23.

⁸⁴ Ebd.

der kritischen Ansicht von Marx stellt diese Kritik sich als das *unvermittelte Unmittelbare* schroff gegen die Wirklichkeit. Demgegenüber sieht Schelling, worauf sich die positiven Philosophen alle berufen⁸⁵, den „neuen Wendepunkt der Philosophie, ja der Geschichte, im Wiedererwecken der christlich ‘positiven’ Überlieferung“⁸⁶. Hier ist die Bedeutung des „Nichtbegriffs“ der positiven Philosophen klar geworden. Wenn Marx in der positiven Philosophie den Moment der ‘Realität’ erkennt, hat er hier den angeblichen Bezug der positiven Philosophen auf die Realität, wenn auch im ironischen Sinne, ernst genommen. In der Vorrede der Schrift „Posaune ...“, deren ersten Abschnitt Marx schreiben sollte und Bauer den zweiten geschrieben hat, wobei nur dieser Teil veröffentlicht wurde⁸⁷, kritisiert wie folgt: „Die Positiven wollen beide Welten genießen, die des Glaubens und die der abgöttischen Philosophie, ... Ein Paar Beispiele werden für jetzt zum Beweis genügen. [...] Nämlich ‘das von Gott unterschiedene Seyn, die selbständige Wirklichkeit der Natur müsse eben so sehr als *That ihrer selbst*, wie andererseits als *That Gottes* gefaßt werden’ (z. B. Weiße, *Metaphysik*, p. 563)“⁸⁸. „Sie (die positive Philosophen - d. Verf.) haben es ausdrücklich zur Aufgabe der Philosophie gemacht, daß sie die Persönlichkeit Gottes, die Wahrheit und Facticität der Offenbarung, die Unsterblichkeit der Seele anerkennen, wie sie denn überhaupt bekennen, daß dem Alles verschlingenden und vezehrenden Begriff d. h. dem Rachen des Leviathan das Reale, Positive, das Persönliche entzogen werde.“⁸⁹ Andererseits proklamiert Schelling sein ungebrochenes philosophisches Interesse an der Wirklichkeit, die in der christlichen Offenbarung verborgen wird: „Aber wenn ich in der Philosophie das Mittel der Heilung für die Zerrissenheit unserer Zeit sehe, so meine ich damit [...] eine starke Philosophie, eine solche, die mit dem Leben sich messen kann, die, weit entfernt, dem Leben und seiner ungeheueren Realität gegenüber sich ohnmächtig zu führen, oder auf das traurige Geschäft der bloßen Negation und Zerstörung beschränkt zu seyn, ihre Kraft aus der Wirklichkeit selbst nimmt, und darum auch selbst wieder Wirkendes und Dauerndes hervorbringt“⁹⁰. Marx erkennt in dieser Position der positiven Philosophie das von der Welt in sich zurückgezogene *Philosophieren* und gleichzeitig dort die Neigung zur Wirklichkeit an, die aber auf jeden Fall für Marx mangelhaft erscheint. Marx

⁸⁵ Vgl. Bauer, B: *Posaune ...*, In: Hegelsche Linke, hg. von Löwith, K. Stuttgart-Bad Cannstatt 1962, S. 122

⁸⁶ Gedö: a.a.O., S. 17.

⁸⁷ Vgl. Taubert, a.a.O., . 215. Marx entschied sich Ende Januar 1842 diesen Abschnitt „als selbständige Publikation und nicht als Fortsetzung der ‘Posaune’ zu veröffentlichen“. Die Schreibezeit der „Posaune“ begann für Marx und Bauer gemeinsam etwa November 1841.

⁸⁸ Vgl. Bauer, a.a.O., . S. 136.

⁸⁹ Vgl. ebd. S. 129.

⁹⁰ Vgl. Schelling, F. W. J.: *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie*, SW II/3, 12. Hier aus Gedö, a.a.O., S. 15.

sieht im Grunde in der philosophischen Position der liberalen Partei und auch der positiven Philosophen eine schroffe Entgegensetzung gegenüber der Wirklichkeit. Hier wird die Bedeutung klarer, wenn er die 'feindliche Diresmion der Philosophie mit der Welt' in der Position der liberalen Partei, und die 'Diresmion des einzelnen philosophischen Selbstbewußtseins' in der positiven Philosophie feststellt. Die Vermittlung der Welt mit der philosophischen Kritik, auch mit dem Philosophieren, soll zunächst in dieser Phase Marx' mit der Kritik und Praxis erfolgen, die Marx reflexionslogisch als das Andere der Philosophie galt. Dieser Vermittlungsversuch bildet zunächst einen Stützpunkt auf seinem weiteren Weg zur anderen Philosophie, die freilich im Rahmen der vormaligen Philosophie nicht mehr ihre Entsprechung finden wird.

Der Begriff der Philosophie, den er in dieser Zeit in Anspruch nahm, ist insofern in diesem Zusammenhang von Belang, als wir hier bereits die Möglichkeit einer anderen Entwicklung des Begriffs der Philosophie andeutungsweise herausfinden können. Marx distanziert sich deutlich seit der "Deutschen Ideologie" (1845/46) vom verselbständigten Vorgehen der Philosophie gegenüber der Wirklichkeit und entwickelt als deren Gegenprojekt die *Wissenschaft vom Menschen*.

1.2.3. Das Verhältnis der Substantialität zur Subjektivität bei Plato und Sokrates

Freilich kam die Entwicklung in diese Richtung nicht zufällig. Ihr lag seine Auffassung der Zeit und der Wirklichkeit zugrunde. Diese Konzeption kann man aus der Darstellung vom vierten Kapitel des zweiten Teils seiner Dissertation und 'Heft 2 und Heft 5 zur epikureischen Philosophie' heraus konstruieren. Marx sieht in Sokrates und Plato einen Prototyp des Verhaltens der Philosophie zur Wirklichkeit⁹¹. Bei Sokrates liest er, sicher in Anlehnung an Hegel in der „Geschichte der Philosophie“, die im subjektiven Geist verkörperte Idealität, die sich aber im wörtlichen Sinne *subjektiv* gestaltet und dadurch die ursprüngliche Substantialität im eminenten Sinne *verloren* hat. Die prägnante Stelle lautet:

„Die Subjektivität tritt in ihrem unmittelbaren Träger als sein Leben und sein praktisches Wirken hervor, als eine Bildung, durch die er die einzelnen Individuen aus den Bestimmtheiten der Substantialität in die Bestimmung in sich selbst führt; diese *praktische Thätigkeit* (Hervorb. K.K.S.) abgerechnet, hat seine Philosophie keinen Inhalt, als die abstrakte Bestimmung des Guten. Seine Philosophie ist sein Hinüberführen aus den substantial bestehenden Vorstellungen, Unterschieden etc. in die Insich-

⁹¹ Vgl. MEGA² IV. 1. Apparat. S. 623 - 627.

selbstbestimmung, die aber weiter keinen Inhalt hat, als das Gefäß dieser auflösenden Reflektion zu sein; seine Philosophie ist daher wesentlich *seine eigne Weisheit*, sein eignes *Gutsein* ist die alleinige Erfüllung seiner Lehre vom Guten, eine ganz andre Subjektivität, als wenn Kant seinen kategorischen Imperativ stellt. Da ist es gleichgültig, wie er als empirische Subjekt sich zu diesem Imperativ verhält“ (MEGA² IV. 1.2. 626).

Der Kernpunkt dieser Ausführung von Marx findet sich eben darin, daß die Substantialität im Fall Sokrates' als Träger der Daimonion, bzw. der Substantialität einerseits in seiner *praktischen Tätigkeit* zum Ausdruck kommt, und andererseits *nur* in diesem *praktischen* Verhältnis ihren Existenzgrund erhält. Allerdings dürfen wir hier nicht übersehen, daß Marx in der *subjektiven Umbildung* der Substantialität im Fall Sokrates' auf die deutliche inhaltliche Änderung der *Substantialität* hinweist. Marx erläutert die theoretische Struktur dieser *versubjektivierten*, aus einem anderen Aspekt *verdiessseitigten* Substantialität nicht, es bleibt bei einer Andeutung. Mit dem Ausdruck in der 'Anmerkung', die ich bereits analysiert habe, entspricht diese Umbildung der *Ermäßigung* der Philosophie, wenn Marx das *Verlorengelien* der Substantialität in der Position von Sokrates feststellt. Dann findet man hier keinen Dualismus, sondern eine im wirklichen Verhältnis *praktizierende monistisch angelegte philosophische Haltung, die eine andere philosophische Struktur in ihrer Konsequenz* erhält. Demgegenüber tritt Plato im Kommentar Marx' als ein Dualist auf. „Im Plato wirft sich“, so Marx, „diese abstrakte Bestimmung des Guten, des Zwecks in eine extensive, die Welt umfassende Philosophie auseinander. Der Zweck, als die Bestimmung in sich, das wirkliche Wollen des Philosophen ist das Denken, die realen Bestimmungen dieses Guten sind die immanenten Gedanken. Das wirkliche Wollen des Philosophen, die in ihm thätige Idealität ist das wirkliche Sollen der realen Welt“ (ebd.). Wenn Plato die Welt in sich selbst vereinigt, so hat er dort in sich selbst eine Welt gebaut, die freilich keine reale Welt ist. „Plato schaut“, so Marx, „dieß sein Verhältniß zur Wirklichkeit so an, daß ein selbständiges Reich der Ideen über der Wirklichkeit (und dieß jenseits ist die eigne Subjektivität des Philosophen) schwebt, und in ihr sich verdunkelt abspiegelt“ (ebd.). Er sieht den Unterschied zwischen Plato und Sokrates in dem Sinne, daß Sokrates in der Frage der Idealität bescheiden bleibt und Plato diese dagegen radikalisiert. Sokrates habe „die Namen der Idealität, die aus der Substanz in das Subjekt übergetreten ist, entdeckt“, und „[war] selbst noch diese Bewegung mit Bewußtsein“. Aber bei Plato „tritt die substantielle Welt der Wirklichkeit nun wirklich idealisiert in das Bewußtsein Platos ein, aber damit ist diese ideale Welt selbst eben so einfach in sich gegliedert, wie es die ihr gegenüber stehende wirkliche sub-

stantiale Welt ist, ...“ (626). Dann ist „dem Philosophen selbst ein jenseitiges, die Bewegung ist aus dieser Welt hinausgefallen“ (625).

Seine radikale Kritik an der Ideenlehre von Plato lehnt sich an Aristoteles an und läßt sich jedoch seine künftige Entwicklung des Begriffs der Philosophie ahnen, wenn er Aristoteles in der *Metaphysik*⁹² folgendermaßen kommentiert: „Es sind nicht nur seiende, es ist die Sphäre des Seins, die Plato in die Idealität hinaustragen will: diese Idealität ist ein verschloßnes, spezifisch unterschiednes Reich um philosophierenden Bewußtsein selbst: weil es dieß ist, fehlt ihm die Bewegung. Dieser Widerspruch im philosophischen Bewußtsein muß sich ihm selbst objektivieren, es muß diesen Widerspruch aus sich herauswerfen“ (627).

1.2.4. *Transzendenz und Immanenz*

Wenn Marx im zweiten Heft zur epikureischen Philosophie die Entgegensetzung der Ideen zur positiven Wirklichkeit bei Plato in Frage stellte und deren Konsequenz in Anspruch nahm, die unvermittelte Entgegensetzung der Ideenwelt und der Wirklichkeit zu vermitteln, so greift Marx im fünften Heft zur Epikureischen Philosophie das Verhältnis der Philosophie zur Religiosität bei Plato in aller Kürze⁹³ auf. Das Zentrum dieser Auseinandersetzung bildet im Grunde die Frage, wie die Philosophie die positive Wirklichkeit und das Absolute erfassen soll. Insgesamt gibt Marx keine Antwort darauf, sondern nur den Hinweis auf seine Orientierung, die im weiteren Ablauf nicht ohne Spur bleiben wird.

Marx erkennt in der Aufgabenstellung der Philosophie bei Plato im Gegensatz zu Baur, dessen Meinung zu Plato Marx kritisiert, die bis zur Spitze getriebene Philosophie. Plato bestimmt die „Aufgabe der Philosophie“ als „eine Lösung, Befreiung, Trennung der Seele vom Leibe, als ein Sterben und ein Trachten nach dem Sterben“ (674). Dafür gibt Baur den folgenden Kommentar: „Daß diese erlösende Kraft in letzter Beziehung immer wieder der Philosophie zugeschrieben wird, ist allerdings das Einseitige des Platonismus“ (ebd.). Dagegen interpretiert Marx Plato aus einem anderen Aspekt. In Plato liest Marx die Gemeinsamkeit mit den ‘intensiveren Philosophen’ wie Aristoteles, Spinoza, Hegel da heraus, wo sie sich eher von der empirischen Einschränkung befreien und im Grunde die Religiosität bis zum höchsten Maß in der Philosophie entwickelt haben. In diesem Kontext stellt Marx die ‘theoria’ und ‘die Vernunft der Natur’ von Aristoteles, die ‘Liebe Gottes’ oder ‘Freiheit des menschlichen Geistes’ von Spinoza, und die ‘ewige Verwirklichung der Idee, den großartigen Organismus des Geisteruniversums’ parallel. So weist das Analoge mit der Philosophie Platos sich nach

⁹² Marx zitiert Aristoteles’ *Metaphysik* 991 b 3-5.

⁹³ Vgl. MEGA² IV. 1.2. S. 674 - 676.

Ansicht von Marx nicht als Mangel der Philosophie auf. Vielmehr stellt Marx dort den eigenartigen Charakter der platonischen Philosophie fest, daß sie keine Religion, sondern eine Philosophie ist.

In diesem Zusammenhang nimmt Marx die Kritik von Baur an Plato in Bezug auf die positive Auslegung des Absoluten nicht an. Baur's Kritik lautet: „Hierin also, in dem Bestreben dem durch Philosophie Erkannten eine von der Subjektivität des Einzelnen unabhängige Grundlage zu geben, liegt auch der Grund, warum Plato gerade dann, wenn er Wahrheiten entwickelt, die das höchste sittlich-religiöse Interesse haben, sie zugleich auch in mythischer Form darstellt“ (ebd.). Das Bestreben danach, „dem durch Philosophie Erkannten, eine positive, zunächst mystische Grundlage zu geben, ist“, so preist Marx in umgekehrter Richtung an, „das Verwunderungswürdigste, was von einem Philosophen gesagt werden kann, wenn er die objektive Gewalt nicht in seinem Systeme selbst, in der ewigen Macht der Idee, findet“ (675). In dem doppelten Umgang von Plato zur positiven Wirklichkeit, die einerseits durch das Absolute abgesichert ist, andererseits sich selbst erhielt, erkennt Marx die Spur der transzendentalen Philosophie, die Marx vermutlich die Entsprechung in Hegelscher Philosophie sieht. „Diese positive Auslegung des Absoluten und ihr mystisch allegorisches Gewand ist der Springquell, der Herzschlag der Philosophie der Transzendenz, einer Transzendenz, die zugleich wesentliche Beziehung auf die Immanenz hat, wie sie wesentlich dieselbe zerschneidet“ (ebd.).

Hiermit wird das Positive schlechthin zum Medium, wodurch das Absolute erscheint.

1.2.5. Die Zeit in der Sinnlichkeit: Epikur und Demokrit

In seiner Gegenüberstellung von Plato und Sokrates registrierte Marx in der Position Sokrates die *versubjektivierte, ermäßigte* Substantialität, die sicher eine andere Vermittlungsstruktur als sowohl Koexistenz der Substantialität und der Subjektivität als auch einseitige Herrschaftsverhältnisse eines Korrelats in Anspruch nimmt. In der philosophischen Position Sokrates' soll die Substantialität *verloren* gegangen sein. Und er stellte in der platonischen Philosophie 'das Dasein des Transzendenz in dem Immanenz' zugunsten des Transzendenz fest. Im allgemeinen sollte in dieser philosophischen Konstruktion, nach kritischer Ansicht von Marx, der Widerspruch bzw. die Entgegensetzung der Ideenwelt zur positiven Wirklichkeit aufgehoben werden. Dieser Gedankengang tritt unter der eigentümlichen Logik der Zeit auch in seiner Ausführung über den Begriffs der Zeit von Epikur und Demokrit auf. In seinem Begriff der Zeit kann man den Einfluß von Feuerbach gut erkennen. Wir interessieren

uns hier im wesentlichen für seine eigene Zeitauffassung, die hinter seiner Ausführung über Demokrit und Epikur steht. Daher wird unsere Diskussion auf diesen Punkt eingeschränkt.

In der Zeitauffassung teilen die beiden Philosophen ihre Gemeinsamkeiten nach Marx dort, wo sie die Zeit vom Begriff des Atoms bereits ausschließen. Den Grund dafür erkennt Marx in der Bestimmung der Materie im Atom als „reine Beziehung auf sich“, die „aller Veränderlichkeit und Relativität enthoben ist; ...“⁹⁴ (MEGA² I.1.1, 48). Der Unterschied zwischen beiden besteht trotz der gemeinsamen Grundlage erst in der Bestimmung der Zeit. Bei Demokrit sei die Zeit im Grunde aufgehoben. Weil er „die Substanz zu einem Zeitlichen, er zugleich die Zeit zu einem Substantiellen macht und damit ihren Begriff aufhebt: denn die absolute gemachte Zeit nicht mehr zeitlich“ (49). In unseren Kontext ist die Marxsche Bemerkung aufschlußreich: „Die Zeit, aus der Welt des Wesens ausgeschlossen, wird in das Selbstbewußtsein des philosophirenden Subjekts verlegt, berührt aber nicht die Welt selbst“ (48). Wird dieser Gedanke zugespitzt im Kontext der ‘Anmerkung’ thematisiert, so kann er wohl der Position der positiven Philosophen zugeordnet werden.

Epikur sieht es anders. „Aus der Welt des Wesens ausgeschlossen“, so kommentiert Marx die Epikurische Auffassung der Zeit, „wird ihm die *Zeit zur absoluten Form der Erscheinung*“ (ebd.). Epikur erfaßt die Erscheinung im wesentlichen zeitlich. So Marx: „Das accidens des accidens ist die Veränderung als in sich reflectierende, der Wechsel als Wechsel. Diese reine Form der erscheinenden Welt ist nun die Zeit“ (48 ff.). Zusammenfassend bemerkt Marx: „Endlich zeigt sich der Zusammenhang der Sinnlichkeit und der Zeit so, daß die Zeitlichkeit der Dinge und ihre Erscheinung für die Sinne als eins an ihnen selbst gesetzt wird“ (297). Diese Gedankenfolge von Marx läßt sich so zusammenfassen (49): 1) der Widerspruch zwischen der Materie und der Form gilt ihm als der eigentliche Charakter der erscheinenden Natur. 2) die Erscheinung gilt als eine Entfremdung des Wesens, die sich selbst in ihrer Wirklichkeit als solche Entfremdung bestätigt. 3) die Zeit der Wechsel als Wechsel, die Reflexion der Erscheinung in sich ist, wird mit Recht die sinnliche Wahrnehmung zum realen Kriterium der konkreten Natur gemacht. 4) die Zeit ist die abstrakte Form der sinnlichen Wahrnehmung. Also 5) *Die Sinnlichkeit des Menschen ist also die verkörperte Zeit, die existirende Reflexion der Sinnenwelt in sich*⁹⁵.

Wenn er in Epikur eine Selbstbewußtseinstheorie in der griechischen Zeit gesehen hat, so hat Max hier die Verbindung der Sinnlichkeit mit der Zeit erkannt. Marx versuchte nicht, eine eigene Theorie der Zeit zu entwickeln. Wir können jedoch im Zusammenhang mit seiner Po-

⁹⁴ Hier wird die Seitenzahl aus MEGA² I.1. angegeben.

⁹⁵ Vgl. a.a.O., 49 ff.

sition über 'Transzendenz und Immanenz', 'Sokrates und Plato', vermuten, daß er die „absolute gemachte Zeit“ von Demokrit nicht aufnehmen wollte. Vielmehr hätte er wohl die Zeitfassung Epikurs aufnehmen und die Zeit in der Sinnlichkeit bestätigen wollen. So schließt Marx seine Darstellung über die Zeitauffassung von Demokrit und Epikur:

„Wie also das Atom Nichts als die Naturform des abstracten, einzelnen Selbstbewußtseins ist: so ist die sinnliche Natur nur das vergegenständlichte empirische, einzelne Selbstbewußtsein, und dies ist das sinnliche. Die Sinne sind daher die einzigen Kriterien in der concreten Natur, wie die abstracte Vernunft in der Welt der Atome“ (51).

1.3. Philosophie als Quintessenz der Zeit (1841 - 1843)

Das Ergebnis der bisherigen Analyse läßt sich so zusammenfassen: Nach Marx kann die Überwindung der Grenze der Philosophie explizit durch die Kritik als das Andere der Philosophie und implizit durch die Praxis zustande kommen.

Nach seiner Promotion gibt Marx im Zusammenhang mit dem Lehrverbot B. Bauers in Bonn seine geplante Habilitation und Dozententätigkeit bei ihm auf und arbeitet mit A. Ruge zusammen für die "Deutsche[n] Jahrbücher" (1842). In seiner publizistischen Tätigkeit arbeitet er weiter an seinem Ansatz über die damalige philosophische Strömung, der in seiner Dissertation schon angekündigt worden war. Das Ergebnis findet seine Präsenz in den vier Aufsätzen⁹⁶, die für Ruge in der 'Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik' zur Veröffentlichung abgegeben worden sind. Davon ist nur „Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule“ überliefert.

Bis zu seiner Dissertation hatte er sich im Grunde genommen mit dem innerphilosophischen Problem beschäftigt, dessen Umfang durch das Interesse an den positiven Studien und Politik bestimmt ist. Sein Zugang zur damaligen materiellen Wirklichkeit, der durch die publizistische Tätigkeit gesichert ist, hinterläßt im Marxschen Verständnis der Philosophie eine tiefe Spur in Richtung zur unmittelbaren Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit. Die Problematik der bürgerlichen Gesellschaft tritt bei ihm als eine aktuelle Aufgabe der Auseinandersetzung auf. Sein Begriff der Philosophie ist zu dieser Zeit in den Zeitungsartikeln der Rheinischen Zeitung gut zu ermitteln. Dort hebt er den esoterischen Charakter der Philosophie hervor und stellt ihm unmittelbar den Bezugspunkt der Philosophie auf die Wirklichkeit gegen-

⁹⁶ Vgl. MEGA² I.1. S. 26. „Ich werde Ihnen vier Aufsätze einsenden 1) „über religiöse Kunst“, 2) „über die Romantiker“, 3) „Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule“, 4) „die positiven Philosophen“, ...“

über. "Die Philosophie, heißt es so, hat ihrem Charakter gemäß, nie den ersten Schritt dazu getan, das asketische Priestergewand mit der leichten Konventionstracht der Zeitungen zu vertauschen. Allein die Philosophen wachsen nicht wie Pilze aus der Erde, sie sind die Früchte ihrer Zeit, ihres Volks, 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 es nicht im Magen liegt; aber freilich die Philosophie steht früher mit dem Hirn in der Welt, ehe sie mit der Füßen sich auf den Boden stellt, während manche andere menschliche Spähren längst mit den Füßen in der Erde wurzeln und mit den Händen die Früchte der Welt abpflücken, ehe sie ahnen, daß auch der "Kopf" von dieser Welt oder diese Welt die Welt des Kopfes sei"(MEW 1, 97). Der Entstehungsort der Philosophie kann nicht die Spekulation ohne Bezug auf die Wirklichkeit sein, sondern er ist „Zeit und Volk“, die als die notwendigen Korrelate der Philosophie zu verstehen sind. Daraufhin bezeichnet er die Philosophie als die 'Quintessenz ihrer Zeit' und konstatiert, daß die Philosophie eine subtile geistige Reproduktion der Zeit ist. Er macht nachdrücklich den spekulativen Charakter der Philosophie in seiner Zeit sichtbar und unterstreicht gleichzeitig den ursprünglichen Charakter der Philosophie als eine Realbezogene. Bei ihm tritt die Philosophie zugleich als ein Gegenstand der Verwirklichung und als ein theoretisches Aneignungsfeld der Wirklichkeit auf, wenn er sagt: "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 System zu sein, wird die Philosophie überhaupt gegen die Welt, sie wird die Philosophie der gegenwärtigen Welt" (97 ff.). Seine Definition an dieser Stelle geht davon aus, daß die Philosophie als die geistige Reproduktion ihrer Zeit in der empirischen Realität verortet wird. Er plädiert für die Verwirklichung der Philosophie. Dies wird noch deutlicher, wenn er sagt: "Die Formalien, welche konstatieren, daß die Philosophie diese Bedeutung erreicht, daß sie die lebendige Seele der Kultur, daß die Philosophie weltlich und die Welt philosophisch wird, waren in aller Zeit dieselben" (98). "Die wahre Philosophie der Gegenwart unterscheidet sich nicht durch dieses Schicksal von den wahren Philosophien der Vergangenheit" (ebd.). Die Notwendigkeit der Geburt der Philosophie ist in der Not und in dem Mangel der Zeit begründet. Diese Prägung der Philosophie läßt ihren systematischen Charakter von Innen her durchbrechen.

“Die Philosophie wird in die Welt eingeführt von dem Geschrei ihrer Feinde, welche die innere Ansteckung durch den wilden Notruf gegen die Feuersbrunst der Ideen verraten. Dieses Geschrei ihrer Feinde hat für die Philosophie dieselbe Bedeutung, welche der erste Schrei eines Kindes für das ängstlich lauschende Ohr der Mutter hat, es ist der Lebensschrei ihrer Ideen, welche die hieroglyphische regelrechte Hülse des Systems gesprengt und sich in Weltbürger entpuppt haben”(ebd.).

Der Begriff der Philosophie in dieser Zeit entsteht aus der Verbindung mit dem materiellen Interesse. Marx fokussiert den doppelten Charakter der Philosophie, der aus der Anforderung der konkreten Verwirklichung der Philosophie und aus der Aufgabe der philosophischen Bearbeitung der gegenüberliegenden Welt besteht. Wenn es so ist, ist die unmittelbare Kritik an der Wirklichkeit für Marx unabdingbar. Seine Kritik ist in zweifacher Hinsicht zu verstehen, einmal von dem Mangel der Wirklichkeit her, zum anderen von der Aufgabe der Philosophie aus. In diesem Zusammenhang ist der Brief von Marx an A. Ruge im Mai 1843 (MEW 1, 338 - 343) zu interpretieren. Er liefert eine scharfe Kritik an dem Preußischen Verhältnis jener Zeit. Er beklagt sich darüber, daß die deutsche Welt eine Philisterwelt sei, die nicht “über das kahle Leben hinausreichen” (339) wolle. Das gesamte Volk setze sich, nach seiner Ansicht, der Willkürherrschaft des Königs aus. Er sieht in dem Despot ein Entwürdigungssystem der Menschen, daher “ist der einzige Gedanke des Despotismus die Menschenverachtung, der entmenschte Mensch”(340). “Das Prinzip der Monarchie überhaupt ist der verachtete, der verächtliche, der entmenschlichte Mensch” (ebd.). Aus diesem Grunde verurteilt Marx das politische System seiner Zeit so entschieden. Er zieht aus dieser erniedrigten Realität ein Programm der Veränderung. Er nimmt hier bereits seine Auffassung der Veränderung der Welt in der “Zur Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung”⁹⁷ vorweg, wenn er emphatisch, auch ironisch den kritischen Geist aufruft: “Das System des Erwerbs und Handels, des Besitzes und der Ausbeutung der Menschen führt aber noch viel schneller als die Vermehrung der Bevölkerung zu einem Bruch innerhalb der jetzigen Gesellschaft, den das alte System nicht zu heilen vermag, weil es überhaupt nicht heilt und schafft, sondern nur existiert und genießt. Die Existenz der leidenden Menschheit, die denkt, und der denkenden Menschheit, die unterdrückt wird, muß aber notwendig für die passive und gedankenlos genießende Tierwelt der Philisterlei ungenießbar und unverdaulich werden” (342 ff.). So besteht seine Aufgabe in der *Kritik an dem Bestehenden* und *dem Entwurf der neuen Gesellschaft*. Er sagt; “Von unserer Seite muß die alte Welt vollkommen ans Tageslicht gezogen und die neue positiv ausge-

⁹⁷ Vgl. MEW 1, S. 378 - 391

bildet werden. Je länger die Ereignisse der denkenden Menschheit Zeit lassen, sich zu besinnen, und der leidenden, sich zu sammeln, um so vollendeter wird das Produkt in die Welt treten, welches die Gegenwart in ihrem Schoße trägt" (343).

Marx' Gedankenfolge in diesem Brief ist uns deshalb von großer Bedeutung, weil seine viel schärfere unmittelbare Kritik an der Realität der Monarchie einen großen Kontrast zur Hegelschen Formulierung der Monarchie und des Staates aufzeigt. In aller Subtilität galt der Argumentationsgang Hegels über den Status der Monarchie Marx für nicht ausreichend kritisch. Hier zeigt sich die Differenz zwischen seiner und der Hegelschen Auffassung der Wirklichkeit.

2. Kritik und Praxis: Bis vor den „Pariser Manuskripten“ (1843 - 1844)

2.1. Die rücksichtslose Kritik am Bestehenden

In seinem Brief an A. Ruge, den Marx in Kreuznach im September 1843 kurz nach dem Abschluß seiner Schrift „Zur Kritik der Hegelschen Philosophie“ abgefaßt hat, verkündet er das Programm der Gesellschaftskritik in einem anderen Ton als früher. „Die Philosophie hat sich verweltlicht, und der schlagendste Beweis dafür ist, daß das philosophische Bewußtsein selbst in die Qual des Kampfes nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich hineingezogen ist. 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 Konflikte mit den vorhandenen Mächten“ (MEW 1, 344). In diesem, auf den Spruch⁹⁸ im Vorwort zu seiner „[Zur] Kritik der politischen Ökonomie“ (1859) verweisenden Satz ist es aufschlußreich, daß Marx die Grundlage der wirklichen Bewegung zur Änderung der Gesellschaft in Anspielung auf die von ihm bereits kritisierte ‘Schwachstelle’ der Hegelschen Philosophie weder von der Antizipation auf die Zukunft noch vom Versuch, ein transzendentes Entwicklungsschema für den geschichtlichen Ablauf zu liefern, sondern vielmehr von der *‘rücksichtslosen Kritik alles Bestehenden’*⁹⁹ ableiten wollte. Läßt sich diese Ambition von Marx über ‘die Kritik des Bestehenden’ in methodologischer Hinsicht mit dem Forschungsergebnis der „[Zur] Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“, d. h. der *historisch-genetischen Kritik als dem begreifenden Denken* absichern, so ist in Vorwegnahme der späteren Entwicklung von Marx zu erkennen, daß sein in der „Deutsche[n] Ideologie“ vollzogener Auszug (Vgl. MEW 3, 27) von dem Geschäft der ‘bisherigen’ Philosophie schon hier angelegt war. Marx erblickt im modernen politischen Staat, der in der Hegelschen Rechtsphilosophie seinen theoretischen Ausdruck findet, den

⁹⁸ MEW 13, S. 11. „Diese Skizze über den Gang meiner Studien im Gebiet der politischen Ökonomie soll nur beweisen, daß meine Ansichten, wie man sie immer beurteilen mag und wie wenig sie mit den interessierten Vorurteilen der herrschenden Klassen übereinstimmen, das Ergebnis gewissenhafter und langjähriger Forschung sind. Bei dem Eingang in die Wissenschaft aber, wie beim Eingang in die Hölle, muß die Forderung gestellt werden:

Qui si vonvien lasciare ornì sospetto

Ogni viltà convien che qui sia morta.“

(Auf Deutsch: Hier mußst du allen Zweifelmut ertönen, Hier ziemt sich keine Zagheit fürderin.)

Auch Vgl. MEW 23, 11. In der Vorwort „Das Kapital“ Kritik der politischen Ökonomie“: „Jedes Urteil wissenschaftlicher Kritik ist mir willkommen. Gegenüber den Vorurteilen der sog. Öffentlichen Meinung, der ich nie Konzessionen gemacht habe, gilt mir nach wie vor der Wahlspruch des großen Florentiners: Segui il tuo corso, e lascia dir le gentili! (Geh deinen Weg, und laß die Leute reden!“).

⁹⁹ Daher ist zu beachten, daß er damit die Religion und ‘unklaren Bewußtsein’ in Frage stellt.

„Widerspruch seiner ideellen Bestimmung mit seinen realen Voraussetzungen“ (345). Aus diesem vermeintlichen Konflikt des politischen Staates mit sich selbst entwickelt Marx seine Position der Kritik, die er in der danach zustande gekommenen „Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ weiter entwickelt. „Es hindert uns also nichts“, so proklamiert Marx in seinem Brief an Ruge, „unsre Kritik an die Kritik der Politik, also an *wirkliche* Kämpfe anzuknüpfen und mit ihnen zu identifizieren. (...) Wir zeigen ihr nur, warum sie eigentlich kämpft, und das Bewußtsein ist eine Sache, die sie sich aneignen *muß*, wenn sie auch will“ (ebd.).

Das Motto für die „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“, in denen Marx zusammen mit A. Ruge einen neuen „Sammelpunkt für die wirklich denkenden und unabhängigen Köpfe“ (343) errichten wollte, läßt sich mit seinem eigenen Ausdruck wiedergeben: „Selbstverständigung (kritische Philosophie) der Zeit über ihre Kämpfe und Wünsche“ (MEW 1, 346). Diese will er erreichen nicht „durch Dogmen, sondern durch Analysierung des mystischen, sich selbst unklaren Bewußtseins, trete es nun religiös oder politisch auf“ (ebd.). Dann wird es sich zeigen, so meint Marx, „daß die Welt längst den Traum von einer Sache besitzt, von der sie nur das Bewußtsein besitzen muß, um sie wirklich zu besitzen“ (ebd.), und „daß es sich nicht um einen großen Gedankenstrich zwischen Vergangenheit und Zukunft handelt, sondern um die *Vollziehung* der Gedanken der Vergangenheit“ (ebd.) Marx sieht seine Aufgabe in dieser geplanten Zeitschrift in der *Aufklärung des Bewußtseins*, und der *Kritik der bestehenden Verhältnisse*, um die Menschheit endlich zum Verständnis des Zustandes zu bringen, in den sie geraten ist. „Es handelt sich um eine *Beichte*, um weiter nichts. Um sich ihre Sünden vergeben zu lassen, braucht die Menschheit sie nur für das zu erklären, was sie sind“ (ebd.)

Dieses Programm der Aufklärung des Bewußtseins und der Kritik an den bestehenden Verhältnissen wird in der „Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ durch die *revolutionäre Praxis* des Proletariats' ergänzt.

2.2. Das Programm der Kritik der Wirklichkeit und Praxis: Einleitung der „[Zur] Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ (1843)

Wie wir aus seiner „[Zur] Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ (1843) herauslesen konnten, lag die Pointe der 'Kritik' darin, daß Hegel dem 'sozial dazu nicht ausreifenden Staat' zu Unrecht die Vermittlungsrolle in den Konflikten der bürgerlichen Gesellschaft zu-

gewiesen habe. Demgegenüber weist Marx die 'unlegitimierbare Vermittlung des Staats'¹⁰⁰ zurück, nimmt die Kritik der bestehenden Verhältnisse auf und formuliert die umwälzende Praxis. Die Kritik dient als Mittel, die Entfremdung in der Wirklichkeit zu entlarven, und die Praxis erfüllt ihre Aufgabe in der Umwälzung der ungerechten Wirklichkeit. Den ersten Schritt dazu sieht Marx im Übergang von der Kritik der Religion zur Kritik der Wirklichkeit. „Die Kritik hat“, so Marx, „die imaginären Blumen an der Kette zerpfückt. Nicht damit der Mensch die phantasielose, trostlose Kette trage, sondern damit er die Kette abwerfe und die lebendige Blume breche. Die Kritik der Religion enttäuscht den Menschen, damit er denke, handle, seine Wirklichkeit gestalte wie ein enttäuschter, zu Verstand gekommener Mensch, damit er sich um sich selbst und damit um seine wirkliche Sonne bewege. Die Religion ist nur die illusorische Sonne, die sich um den Menschen bewegt, solange er sich nicht um sich selbst bewegt“ (MEW 1, 379).

Während Marx im oben zitierten Brief an Ruge den Zweck der Zeitschrift gerade in der Aufklärung des Bewußtseins der Menschen darüber sieht, was sie sind, in welchen sozialen Verhältnissen sie sich befinden, so liefert er hier die weitere Erklärung seiner Kritik, nämlich die Absicht, die Enttäuschung¹⁰¹ der Menschen herbeizuführen, damit sie dann selbst Maßnahmen gegen das Unrecht der bestehenden Lebensverhältnisse ergreifen können. Die in der Religion eingebildeten Verhältnisse der Menschen, der Gesellschaft und des Staats sind verkehrt. „Der Mensch macht die Religion“, so Marx in der umgekehrten Richtung, „die Religion macht nicht den Menschen“ (MEGA² I/2.1. 170)¹⁰². „Der Mensch“, der von Marx als ein gesellschaftliches Wesen verstanden wird, „das ist die Welt des Menschen, Staat, Sozietät“ (ebd.). Dabei fällt auf, daß Marx die Religion eher als ein 'verkehrtes Weltbewußtsein' versteht. Die Religion gründet sich auf das Gefühl und auf Bilder, aber die Philosophie ist in der Vernunft verwurzelt, infolgedessen muß der Kampf der Philosophie gegen die Religion nicht nur auf der geistigen Ebene, sondern schlicht in der wirklichen Welt ausgetragen werden. „Die Religion ist“, so fährt Marx fort, „die allgemeine Theorie dieser Welt, ihr encyclopädisches Compendium, ihre Logik in populärer Form, ihr spiritualistischer Point-d'honneur, ihr Enthusiasmus, ihre moralische Sanktion, ihre feierliche Ergänzung, ihr allgemeiner Trost-

¹⁰⁰ In diesem Punkt unterscheidet sich Marx' Auffassung über den Staat von derjenigen Feuerbachs. Feuerbachs Staatsauffassung weist sich die eschatologische Strömung auf. Demgegenüber befindet sich Marx auf der Suche nach dem richtigen Vermittler, der bei ihm allerdings kein bestehendes Staat ist.

¹⁰¹ Vgl. Furth, P., Phänomenologie der Enttäuschung. Ideologiekritik nachtotalitär, Frankfurt am Mein 1991, S. 8. Der Autor nimmt seine Reflexion auf das moderne Zeitphänomen mit dieser gedoppelten Interpretation der Enttäuschung auf. „Enttäuschung ist einerseits passiv, etwas, das einem geschieht, ein Erleiden, eine Lage - Enttäuschtsein; andererseits ist Enttäuschung aktiv und transitiv, Erfahrung, eine objekt- und zielgerichtete Tätigkeit - Ent-Täuschung als Befreiung von Täuschung.“

¹⁰² Darunter wird nur die Seitenzahl der MEGA² angegeben.

und Rechtfertigungsgrund. Sie ist die *phantastische Verwirklichung* des menschlichen Wesens, weil das *menschliche Wesen* keine wahre Wirklichkeit besitzt. Der Kampf gegen die Religion ist also mittelbar der Kampf gegen *jene Welt*, deren geistiges *Aroma* die Religion ist. Das *religiöse Elend* ist in einem der *Ausdruck* des wirklichen Elendes und in einem die *Protestation* gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das *Opium* des Volks“ (170 ff.).

Marx geht mit seiner Aussage über die Religion über die Auffassung Feuerbachs hinaus und lenkt sie in Richtung auf den Kampf gegen die ‘Wurzel der religiösen Entfremdung’. Er schließt sich der Kritik Feuerbachs an der Religion an und radikalisiert sie zugleich. Im Endergebnis konzentriert er sich bei der Funktion der Religion in der Wirklichkeit und stellt die Forderung nach Aufhebung der mangelhaften Wirklichkeit¹⁰³. Daraus leitet er zunächst das Programm der Kritik der Religion als Kritik der Wirklichkeit ab. „Die Aufhebung der Religion als des *illusorischen* Glücks des Volkes ist die Forderung seines *wirklichen* Glücks. Die Forderung, die Illusionen über seinen Zustand aufzugeben, ist die *Forderung, einen Zustand aufzugeben, der der Illusionen bedarf*. Die Kritik der Religion ist also im *Keim* die *Kritik des Jammertales*, dessen *Heiligenschein* die Religion ist“ (171).

Bemerkenswert an diesem Programm ist der Versuch von Marx, das ‘illusionäre Glück’ mit dem ‘wirklichen’ Glück in direkte Verbindung zu bringen. Auf dieser Grundlage stellt Marx, wenn auch an dieser Stelle noch implizit, eine Anforderung an die Kritik, die über die Feuerbachsche Religionskritik hinausgeht. Die Kritik des Jenseits soll in die Kritik der Wirklichkeit münden. „Es ist also die *Aufgabe der Geschichte*“, so proklamiert Marx, „nachdem das *Jenseits der Wahrheit* verschwunden ist, die *Wahrheit des Diesseits* zu etablieren. Es ist zunächst die *Aufgabe der Philosophie*, die im Dienst der Geschichte steht, nachdem die *Heiligengestalt* der menschlichen Selbstentfremdung entlarvt ist, die Selbstentfremdung in ihren *unheiligen Gestalten* zu entlarven. Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde, die *Kritik der Religion* in die *Kritik des Rechts*, die *Kritik der Theologie* in die *Kritik der Politik*“ (ebd.). Wenn Marx bei dieser Forderung die religiöse Sache vollständig in die Sache der Wirklichkeit umformt, so bleibt der Mangel zunächst unberücksichtigt, der in der konkreten Praxis der Gattung bzw. der organisierten Individuen in der Wirklichkeit notwendig auftritt und der im jeweiligen Bezugsmoment der Praxis nicht vollständig aufgelöst werden kann. Wenigstens findet sich in dieser Schrift dieser Aspekt nicht, und im übrigen wird angenommen, daß die

¹⁰³ a. a. O. S. 381. Dieser Punkt bildet in dieser Phase das Defizit im Vorgehen von Marx gegen die Religion, weil die Religion und die Philosophie sich dort am Leben erhält, wo die Verwirklichung der Idee im Ablauf der Geschichte immer noch verschoben und „der Augenblick ihrer Verwirklichung versäumt ward“. Vgl. Adorno, Theodor W., *Negative Dialektik*, Frankfurt a/M 1966, S. 13.)

Funktion der Religion durch die Kritik und revolutionäre Praxis im Diesseits in vollem Maß ersetzt werden könne¹⁰⁴. Dort installiert Marx insgeheim die prozessierende Einheit, in der das gelungene Moment in die zu realisierende Zukunft verschoben wird. Unter dieser verborgenen theoretischen Voraussetzung stellt sich der Philosophie die Aufgabe, „die Selbstentfremdung (der Menschen - d. Verf.) in ihren *unbeiligen Gestalten* zu entlarven“¹⁰⁵ (171). Erst auf dieser Grundlage kann die Philosophie in der Verbindung mit der Praxis des Proletariats verwirklicht werden. Die wechselseitige Bedingtheit der Praxis und der Kritik der Philosophie, die als ‘kritische Philosophie’ verstanden wird, bildet den Ausgangspunkt von Marx in der revolutionären Tätigkeit. Zwar geht er auf den ersten Blick von der ähnlichen Position wie Feuerbachs aus, aber in Wirklichkeit erfaßt er die beiden Momente in ihrer wechselseitigen Bedingtheit. Damit kritisiert er zugleich die beiden im zeitgenössischen Kontext relevanten Gruppierungen der Intellektuellen, die ‘praktisch-politische Partei’ und die ‘theoretische Partei’, von der Philosophie her datierende politische Partei’, im einem wesentlichen Punkt. Den Mangel der ‘praktisch-politischen Philosophie in Deutschland’ - darunter versteht Marx die Feuerbachsche Philosophie - sieht er in dem, „Stehenbleiben bei der Forderung, die sie ernstlich weder vollzieht noch vollziehen kann“. Sie verlange, daß man an wirkliche Lebenskeime anknüpfen soll, aber sie vergesse, daß der wirkliche Lebenskeim des deutschen Volkes bisher nur unter seinem Hirnschädel gewuchert habe. „Ihr könnt die Philosophie nicht aufheben, ohne sie zu verwirklichen“ (176). Umgekehrt unterliegt auch die ‘theoretische, von der Philosophie her datierende Philosophie’, d. h. nach dem Verständnis von Marx die Anhänger der Bauerschen Philosophie, einem Irrtum. Ihre Vertreter gehen von den Voraussetzungen der Philosophie aus; „*Sie glaubte[n], die Philosophie verwirklichen zu können, ohne sie aufzuheben*“ (ebd.)¹⁰⁶.

¹⁰⁴ Das wäre ein Blindfleck der Entwicklung des Gedanken Marx’. Ich gehe darauf später ausführlicher ein. In diesem Punkt ähnelt sich Marx Feuerbachs Auffassung Feuerbachs in der „Notwendigkeit der Änderung der Philosophie“, die nicht veröffentlicht ist, daher Marx nicht zugänglich war.

¹⁰⁵ Vgl. MEW 1/381, „Die Kritik, die sich mit diesem Inhalt befaßt, ist die Kritik im *Handgemenge*, und im Handgemenge handelt es sich nicht darum, ob der Gegner ein edler, ebenbürtiger, ein *interessanter* Gegner ist, es handelt es sich darum, ihn zu *treffen*. Es handelt sich darum, den Deutschen keinem Augenblick der Selbsttäuschung und Resignation zu gönnen. Man muß den wirklichen Druck noch drückender machen, indem man ihm das Bewußtsein des Drucks hinzugefügt, die Schmach noch schmachvoller, indem man sie publiziert ---- Man muß das Volk vor sich selbst *erschrecken* lehren, um ihm *Courage* zu machen“.

¹⁰⁶ Die Junghegelianer gehören zu dieser theoretische politische Partei Die folgende Aussage von Marx ist insofern von Bedeutung, als er in der ‘Deutsche[n] Ideologie’ von der Philosophie Abschied nimmt. „Sie erblickt in dem jetzigen Kampf *nur den kritischen Kampf der Philosophie mit der deutschen Welt*, sie bedachte nicht, daß die *seitherige Philosophie* selbst zu dieser Welt gehört und ihre, wenn auch ideelle, *Ergänzung* ist. Kritisch gegen ihren Widerpart, verhielt sie sich unkritisch zu sich selbst, indem sie von den *Voraussetzungen* der Philosophie ausging und bei ihren gegebenen Resultaten entweder stehenblieb oder anderweitig hergeholte Forderungen und Resultate der Philosophie ausgab, obgleich dieselben - ihre Berechtigung vorausgesetzt - im Gegenteil nur durch die *Negation der seitherigen Philosophie*, der Philosophie als Philosophie zu erhalten sind“ (ebd.)

Daraus stellt sich unausweichlich die Frage, wie Marx diese Gegensätze lösen will. Er sieht in der Hegelschen spekulativen Philosophie nach wie vor einen Höhepunkt des politischen Bewußtseins in seiner Zeit. Daher hängt die Kritik der deutschen Staatsphilosophie, so denkt Marx, mit der Kritik der Hegelschen Philosophie zusammen. Marx sagt: „Schon als entschiedener Widerpart der bisherigen Weise des deutschen politischen Bewußtseins verläuft sich die Kritik der spekulativen Rechtsphilosophie nicht in sich selbst, sondern in Aufgaben, für deren Lösung es nur ein Mittel gibt: die *Praxis*“ (177). Der Träger dieser Praxis sei das Proletariat.

Die Bestimmung der Philosophie, die man aus diesem Gedankengang von Marx herauslesen kann, läßt sich wie folgt zusammenfassen: 1) Wenn in der „Einleitung“ von der *Philosophie* die Rede ist, so ist darunter in den damaligen deutschen Verhältnissen die *herrschende Philosophie* zu verstehen. 2) Unter dieser Voraussetzung gilt die Philosophie für Marx als die ideale Verlängerung der Geschichte. 3) Nun stellt sich der Philosophie die Aufgabe, die Form der menschlichen Selbstentfremdung in der Wirklichkeit zu entlarven. Aus der ersten Bestimmung läßt sich der Entstehungszusammenhang der Philosophie erörtern, die wiederum als die der herrschenden spekulativen Philosophie im Stil Hegels entgegengesetzten Philosophie dechiffriert werden kann. 'Philosophie' wird hier als eine 'geistige Reproduktion der Wirklichkeit' verstanden. Aus der zweiten Bestimmung der Philosophie wird der Philosophie die Aufgabe der Kritik gestellt, die als maximales Programm der Philosophie innerhalb ihrer Grenze geltend gemacht wird. Daher sind die Aufhebung der Wirklichkeit und der Philosophie einander insofern bedingt, als sie eine ideale Verlängerung der wirklichen Geschichte darstellen. Aus der gegenseitigen Bedingtheit von Philosophie und Wirklichkeit wird gefolgert, daß Philosophie für sich dann einen Geltungsanspruch auf weitere Existenz erheben darf, wenn der Mangel der Wirklichkeit nicht endgültig aufgehoben wird. Ohne die Aufhebung der Wirklichkeit kann die Philosophie nicht aufgehoben werden. Umgekehrt gilt das auch. Träger der Aufhebung der Wirklichkeit war bei Marx 1843 das Proletariat, sein Kopf sei die Philosophie. Wie sie miteinander verbunden werden können, war Marx in dieser Zeit noch unklar. Sie war in einer abstrakten prozessualen Einheit geblieben. Somit können wir feststellen, daß er bei allen Unterschieden zum Junghegelianischen Standpunkt zunächst auf dem Programm der Verwirklichung der Philosophie bestand und in den unterschiedlichen Problemkomplexen einen eigenen Schritt zur Kritik der Wirklichkeit und der Veränderung der bestehenden Gesellschaft getan hat.

2.3. Die deutsche Philosophie: Die Verlängerung der Geschichte in der Idee.

In Bezug auf den Begriff der Philosophie ist es in der „[Zur] Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ im chronologischen Kontext von Interesse, daß er vom ‘deutschen Status’ spricht: „Die einzig *praktisch* mögliche Befreiung Deutschlands ist die Befreiung auf dem Standpunkt *der* Theorie, welche den Menschen für das höchste Wesen des Menschen erklärt“. (182) „Wie die alter Völker ihre Vorgeschichte in der Imagination erlebten, in der *Mythologie* so haben wir Deutsche unsre 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 Veränderung* der deutschen Geschichte“ (175).

Wichtig ist, daß er hier nicht das Wesen der Philosophie im allgemeinen, sondern in der Tat ‘spezifisch die deutsche Philosophie’ in der damaligen deutschen Wirklichkeit in Frage stellt. „Die Deutschen haben“, so fährt Marx fort, „in der Politik *gedacht*, was die andern Völker *gethan* haben. Deutschland war ihr *theoretisches Gewissen*. Die Abstraktion und Ueberhebung seines Denkens hielt immer gleichen Schritt mit der Einseitigkeit und Untersezttheit ihrer Wirklichkeit“ (176).

Dieses ‘Spezifikum’ der deutschen Philosophie benötigt, so stellt Marx fest, die Praxis, um die Wirklichkeit endlich in Veränderung zu bringen. Ihren Höhepunkt findet die Praxis nach der kritischen Position von Marx in der tatsächlichen Realisierung des Programms der Kritik in der Wirklichkeit: „Die Waffe der Kritik kann allerdings die Kritik der Waffen nicht ersetzen, die materielle Gewalt muß gestürzt werden, durch materielle Gewalt, allein auch die Theorie wird zur materiellen Gewalt, sobald 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 ist aber der Mensch selbst“ (177).

Sein Verständnis der Theorie gründet sich zunächst auf Feuerbach. Er eignet sich die Feuerbachsche Umkehrung der Hegelschen Philosophie an, indem er den Geburtsort der Theorie in den ‘Mensch[en] selbst’ setzt. Er unterscheidet sich von Feuerbach in der Auffassung der Praxis. Wenn Hegels Verhalten zur Wirklichkeit als spekulative Distanz bezeichnet werden kann, so ist Feuerbachs Verhältnis dazu durch die ‘skeptische Distanz’ gekennzeichnet, und die Marxsche Haltung läßt sich als der ‘theoretisch-praktisch revolutionäre Drang nach der Überwindung der Lücke in der Wirklichkeit’ charakterisieren. Die praktische Energie der deutschen Philosophie sieht er eben im Resultat der Kritik Feuerbachs an der Religion. Er sagt: „Der evidente Beweis für den Radikalismus der Deutschen Theorie, also für ihre

praktische Energie, ist ihr Ausgang von 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 *categorischen Imperativ alle Verhältnisse* umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist, ...¹⁰⁷. Hier ist der Kontext bemerkenswert, in dem er von der Kritik am Himmel, d. h. der Religion, zur Kritik an dem Recht und der Wirklichkeit übergeht. Marx hat hier versucht, die Distanz zwischen dem theoretisch erreichten Niveau der Veränderung der Gesellschaft einerseits und dem praktisch verwirklichten andererseits durch die Praxis zu überwinden. In diesem chronologischen Zusammenhang eröffnet sich der Weg, die berühmte 11te These über Feuerbach texttreu zu interpretieren. Wenn er in dieser These 'Philosophie' erwähnt, so handelt es sich dort in der ersten Stelle spezifisch um die 'deutschen Philosophie' im damaligen Kontext, die von Marx als die 'deutsche Ideologie' bezeichnet, dann um die „Ideologie aller anderen Völker“ (MEW 3, 14). Diese Ideologie betrachtet auch Marx zufolge „die Welt als durch Ideen beherrscht, die Ideen u[nd] Begriffe als bestimmende Prinzipien, bestimmte Gedanken als das den Philosophen zugängliche Mysterium der materiellen Welt“ (ebd.).

Entsprechende Belege für die Entwicklung in diese Richtung sind aus mehreren Textstellen herauszulesen. Zunächst ist folgender Satz aus der „Einleitung“ hier anzuführen. „Aber Deutschland hat die Mittelstufen der politischen Emancipation nicht gleichzeitig mit den modernen Völkern erklettert. Selbst die Stufen, die es theoretisch überwunden, hat es praktisch noch nicht erreicht“ (178). Von diesem Urteil leitet er den Anspruch der Praxis her, die Lücke zwischen der Theorie und ihrer tatsächlichen Verwirklichung aufzufüllen. Daher sagt er weiter: „Damals scheiterte der Bauernkrieg, die radikalste Tatsache der deutschen Geschichte, an der Theologie. Heute, wo die Theologie selbst gescheitert ist, wird die unfreieste Tatsache der deutschen Geschichte, unser *Status quo*, an der Philosophie zerschellen. (ebd.). „*Deutschland, als der zu einer eignen Welt constituirte Mangel der politischen Gegenwart*, wird die specifisch deutschen Schranken nicht niederwerfen können, ohne die allgemeine Schranke der politischen Gegenwart niederzuwerfen“ (179). Im chronologischen Kontext ist Marx' Betonung der Notwendigkeit einer politischen Revolution auf dem Boden Deutschlands von Interesse. Er erwartet keine allgemeine Revolution in Deutschland. Die genannte politische Revolution in Deutschland sieht er als Revolution der proletarischen Klasse. Alle Überlegungen, die hier zu Sprache kommen, beziehen sich auf den Boden Deutschlands. Diese These können wir im folgenden mit Marx' Vergleich der Situation Deutschlands mit der

¹⁰⁷ Allerdings fand dieses Plädoyer für die revolutionäre Praxis seine Grenze eben in der Rolle, die die Religion in der Wirklichkeit tatsächlich ausgeübt hatte.

Frankreichs bekräftigen¹⁰⁸. Nach dem Verständnis von Marx läßt sich der politische Charakter des Franzosen als 'politischer Idealist' kennzeichnen. Der Franzose empfinde sich zunächst nicht als besondere Klasse, sondern als Repräsentant der sozialen Bedürfnisse überhaupt. In Frankreich breche die Revolution eher in Form der dramatischen Bewegung der verschiedenen Klassen aus, in Deutschland dagegen, „wo das praktische Leben ebenso geistlos als das geistige Leben unpraktisch ist, hat keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft das Bedürfnis und die Fähigkeit der allgemeinen Emancipation, bis sie nicht durch ihre *unmittelbare* Lage, durch die *materielle* Notwendigkeit, durch ihre *Ketten selbst* dazu gezwungen wird“ (181). Diese Klasse, die unter den von Marx dargestellten Schwierigkeiten leidet, ist im Marxschen Kontext zweifellos das Proletariat, das er als *negativ-allgemeine*¹⁰⁹ philosophisch konzipiert hat. Allerdings ist das Proletariat hier noch nicht völlig empirisch begründet, sondern es hat vielmehr einen hypothetischen Charakter, der aus der empirischen Analyse der deutschen Wirklichkeit nachgeholt werden soll.

Während Marx die Philosophie und Wirklichkeit im wechselbedingten Verhältnis auffaßt und jede Verwirklichung der Philosophie auch unter dem gleichen Blickwinkel betrachtet, stellt er das Proletariat als den Träger der Aufhebung der deutschen Wirklichkeit dar. Es ist anzumerken, daß er die deutsche Revolution mit der Emancipation der Menschen in Verbindung bringt. Den Grund für diese Verbindung sucht Marx in den in Deutschland aufgehäuften Widersprüchen. „Die einzig *praktisch* mögliche Befreiung Deutschlands ist“, so schreibt Marx, „die Befreiung auf dem Standpunkt *der* Theorie, welche den Menschen für das höchste Wesen des Menschen erklärt. In Deutschland ist die Emancipation von dem *Mittelalter* nur möglich als die Emancipation zugleich von den *theilweisen* Überwindungen des Mittelalters. In Deutschland kann *keine* Art der Knechtschaft gebrochen werden, ohne *jede* Art der Knechtschaft zu brechen. Das *gründliche* Deutschland kann nicht revolutioniren, ohne *von Grund aus* zu revolutioniren. Die *Emancipation des Deutschen* ist die *Emancipation des Menschen*. Der Kopf dieser Emanzipation ist die *Philosophie*, ihr *Herz* das *Proletariat*. Die Philosophie kann sich nicht verwirklichen ohne die Aufhebung des Proletariats, das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie“ (182 ff.).

Hier ist noch einmal zu betonen, daß das Verhältnis der deutschen Philosophie zur Wirklichkeit keinesfalls mit dem Verhältnis der Philosophie im allgemeinen zu verwechseln ist. Wenn Marx die Rechtsphilosophie als die verborgene antizipierte Revolution interpretiert, so interpretiert er dieses Verhältnis als gegenseitiges Aufhebungsverhältnis um, in dem die

¹⁰⁸ Vgl. MEW 1/390, 391.

¹⁰⁹ Vgl. MEW 1, 388.

Antizipation auf die noch-nicht vorkommende Zukunft sich in der Wirklichkeit in Form der 'kritischen Philosophie' sein Leben erhält und andererseits durch die wirkliche Praxis in der Wirklichkeit realisiert werden soll. Aus diesem Zusammenhang schreibt er so nieder: „Schon als entschiedener Widerpart der bisherigen Weise des *deutschen* politischen Bewußtseins, verläuft sich die Kritik der spekulativen Rechtsphilosophie nicht in sich selbst, sondern in *Aufgaben* für deren Lösung es nur ein Mittel gibt: die *Praxis*“ (177).

Der Leitfaden zur weiteren Betrachtung des Verhältnisses von Theorie und Praxis findet sich in den „Kritische[n] Randglossen zu dem Artikel eines Preußens“. „Das Mißverhältnis zwischen der philosophischen und der politischen Entwicklung in Deutschland ist“, so beurteilt Marx, „keine *Abnormalität*. Es ist ein nothwendiges Mißverhältnis. Erst in dem Socialismus kann ein philosophisches Volk seine entsprechende Praxis, also erst im *Proletariat* das thätige Element seiner Befreiung finden“ (459).

Diese Aussage steht im erweiterten Kontext der „Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“. Die zeitgenössische deutsche Philosophie, insbesondere die Hegelsche Philosophie hat die verlängerte deutsche Geschichte, d. h. die im Gedanken antizipierte Zukunft zum Inhalt. Feuerbach säkularisiert diese Hegelsche Philosophie in die Bewegungsform der miteinander verflochtenen menschlichen Beziehungen im *Hier und Jetzt*. Marx tue diesen Weg von Feuerbach nicht gänzlich: Die Genese der Selbstentfremdung der Menschen und deren Entwicklung in der Wirklichkeit ist durch die Kritik aufzuklären, und die Lücke zwischen der erkannten Wirklichkeit und der zu realisierenden Wirklichkeit soll mit der konkreten Praxis erfüllt werden.

Interessant ist in unserem Kontext der Brief von Marx an Ruge (11. Aug. 1844), aus dem das persönliche Urteil von Marx über Feuerbach klar ersichtlich ist. „Sie haben - ich weiß nicht, ob absichtlich - in diesen Schriften dem Sozialismus eine philosophische Grundlage gegeben, und die Kommunisten haben diese Arbeiten auch sogleich in dieser Weise verstanden. Die Einheit der Menschen mit den Menschen, die auf dem realen Unterschied der Menschen begründet ist, der Begriff der Menschengattung aus dem Himmel der Abstraktion auf die wirkliche Erde herabgezogen, was ist er anders als der Begriff der *Gesellschaft!*“ (MEW 27, 425).¹¹⁰ Marx sieht in Feuerbach den Wendepunkt der gesamten philosophischen Entwicklung hin zur kommunistischen Idee. Den Höhepunkt seiner positiven Rezeption der Position Feuerbachs bilden die 44er „Ökonomisch-philosophische[n] Manuskripte“, in denen Marx, wie die „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ zeigt, bei aller Würdigung über Feuerbach, gleichzeitig *kritisch* gegen Feuerbach vorgeht und die Dialogdialektik Feuerbachs in

¹¹⁰ Engels hat sich auch im gleichen Kontext Feuerbach angeeignet. Vgl. MEW 1, 544 ff.

einem wesentlichen Punkt auf eine andere Ebene verlagert hat. In diesem Sinne ist die in der Marx-Forschungsliteratur übliche These des „Feuerbach-Kults“ nicht haltbar.

3. Historisch-genetische Kritik als das Begreifende Denken : „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ (1843)

Der unmittelbare Grund der Konfrontation Marx' mit der Hegelschen Rechtsphilosophie kann in seinem Interesse an der Rechtsphilosophie seit seiner Studienzeit und insbesondere in seiner kritischen Position an der damaligen reaktionären preußischen Wirklichkeit gesehen werden, die wir in seinem Brief an A. Ruge (Mai, 1843) ablesen können. Im Hinblick auf die Thematik in dem überlieferten Manuskript (vgl. MEGA² I/2, S. 1-137) kann seine Intention gut nachvollzogen werden: Marx wollte dort die grundlegende Struktur der Hegelschen Auffassung des Staats der immanenten kritischen Analyse unterziehen. Die Hegelsche Philosophie hat damals die Stelle der herrschenden Philosophie eingenommen.

Hegel definiert in der Vorrede zur seinen Rechtsphilosophie (1821) die Aufgabe und den Charakter der Philosophie wie folgt: „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“ (SHW 8, 26)¹¹¹. In diesem Gedanken schlägt sich die Hegelsche Darstellungsstruktur der Wirklichkeit nieder, worin der Entwicklungsprozeß der Wirklichkeit und der Geschichte als „Selbstdarstellung des Absoluten“ bezeichnet wird. Hegel nimmt die Entwicklungstendenz der Wirklichkeit, die er in dem widersprüchlichen Verhältnis dargestellt hat, in dieselbe widersprüchliche, aber positiv gewandelte Bewegung des selbstbezüglichen Denkens zurück. Dann substantiiert er darüber hinaus eben diesen 'Vereinigungsprozeß im Denken' und interpretiert den gesamten Prozeß der Geschichte, der Vergangenheit, Gegenwart, einschließlich der Zukunft als „Selbstdarstellung des Absoluten“ um. Im zeitlichen Verhältnis gefaßt, verbirgt sich in seinem Begriff der 'prozessualen Einheit' ein Begriff der Geschichte, bzw. der diachronisch gefaßten Zeit, der in der Form der synchronischen Logik zum Ausdruck gekommen ist. Daher kann seine Darstellung, die über die empirische Wirklichkeit hinausgeht, als 'die logisch antizipierte, im Denken verwirklichte Revolution'¹¹² interpretiert werden. Aus dieser von mir gedeuteten

¹¹¹ SHW ist die Abkürzung der Hegelschen Werke in 20 Bände, Frankfurt am Main 1986.

¹¹² Vgl. Hegel, G.W.F. „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III“, SHW 20, S. 314. „Kantische, Fichtesche und Schellingsche Philosophie. In diesen Philosophien ist die Revolution als in der Form des Gedankens niedergelegt und ausgesprochen, zu welcher der Geist in der letzteren Zeit in Deutschland fortgeschritten ist; ihre Folge enthält den Gang, welchen das Denken genommen hat. --- In Deutschland ist dieses Prinzip als Gedanken, Geist, Begriff, in Frankreich in die Wirklichkeit hinausgestürmt. Was in Deutschland von Wirklichkeit hervorgetreten, erscheint als eine Gewaltbarkeit äußerer Umstände und Reaktion dagegen.“ Ich sehe diese Formulierung Hegels auch auf Hegel selbst zu treffend. An der Spitze der Entwicklung des Deutschen Idealismus bzw. seiner Philosophie des Absoluten setzt Hege die 'in sich gebrochene Mitte'. Zum Charakter der 'Mitte' verweise ich auf folgende Satz: „daß das ewige Leben dieses ist, den Gegensatz ewig zu produzieren und ewig zu versöhnen“ (460). „In der Einheit den Gegensatz, und in dem Gegensatz die Einheit zu wissen“, proklamiert Hegel so, „dies ist das *absolute Wissen*; und die Wissenschaft ist dies, diese Einheit in ihrer ganzen Entwicklung durch sich selbst zu wissen.“(ebd.) Die 'Revolution im Gedanken' wird mit der

Struktur ist der Begriff der 'absolut gedachten Gegenwart' Hegels so zu verstehen, daß zwei-
 erlei Begriffe der Wirklichkeit vermengt werden¹¹³: 1) Die Wirklichkeit im Endlichen, die in
 dem widersprüchlichen Verhältnis gefaßt worden ist: Die Verkörperung des synchronischen
 Zeitbegriffs, d.h. der Begriff der historisch bestimmten Zeit. 2) Die Wirklichkeit als der einzi-
 ge Ort, in dem die Tätigkeit der Selbstdarstellung des Absoluten erfolgt ist: Der Kristalisi-
 onspunkt des diachronischen Zeitbegriffs. Dessen konkreter Ausdruck findet sich in der ge-
 nannten Vorrede Hegels in der Form der Maxime: „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und
 was wirklich ist, das ist vernünftig“ (24). Der Ausdruck erweckt bei oberflächlicher Betracht-
 ung den Eindruck der Akkomodation, aber Hegel meint damit, daß das Subjekt sich nicht
 dem Zufälligen und Besonderen der Wirklichkeit unterwerfen und die Notwendigkeit und die
 Allgemeinheit wie sie ist, die sich hinter dem Rücken der harten Wirklichkeit durchsetzt, be-
 greifen sollte. Basierend auf dieser 'vernünftigen Auffassung' über die Wirklichkeit, prokla-
 miert Hegel „die Versöhnung mit der Wirklichkeit“ (27). *Begreifen* in dieser Gestalt hat zum
 Inhalt, „die Vernunft als die Rose im Kreuze der Gegenwart zu erkennen“ (26). Sein Begriff
 der Vernunft gründet sich auf die folgenden zwei Aspekte.¹¹⁴ 1) Auf der formalen Seite ist
 „die Vernunft als das begreifende Erkennen“ aufzufassen. Hier wird die Vernunft als die
 Denktätigkeit des Subjekts, die Wirklichkeit zu begreifen, verstanden. 2) Inhaltlich ist „die
 Vernunft als das substantielle Wesen der sittlichen wie der natürlichen Wirklichkeit“ anzuse-
 hen. Damit tritt die Vernunft in diesem Verständnis als ein anderer Ausdruck der Objektivität
 der Wirklichkeit, die von dem Subjekt im Prozeß begrifflich gefaßt wird, auf.¹¹⁵ Hegel versteht

'Akzentverschiebung' der Philosophie von der antizipierten Revolution zur Verwirklichung der Philosophie
 in der Wirklichkeit heftig von Jungehegelianern, aber auch von Marx attackiert.

Auch Vgl. Otto Pöggeler „Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes“, München 1973, S. 69: „Der großen,
 in die Augen fallenden Revolutionen auf politischem oder religiösem Gebiet geht, so meint Hegel, eine
 'geheime Revolution in dem Geist des Zeitalters' voraus“

¹¹³ Ich nehme die Überlegung H. Kimmerles in dem Anhang seines Buches „Das Problem der Abgeschlossen-
 heit des Denkens Hegels <System der Philosophie> aus diesem Aspekt auf. Vgl. „Zum Verhältnis von Ge-
 schichte und Philosophie im Denken Hegels“ in dem oben genannten Buch Bonn 1982, S. 301-312

¹¹⁴ Vgl. SHW. 8, 27: „Dies ist es auch, was den konkreteren Sinn dessen ausmacht, was oben abstrakter als *Ein-
 heit der Form und des Inhalts* bezeichnet worden ist, denn die *Form* in ihrer konkretesten Bedeutung ist die Ver-
 nunft als das begreifendes Erkennen, und der Inhalt die Vernunft als das substantielle Wesen der sittlichen
 wie der natürlichen Wirklichkeit; die bewußte Identität von beidem ist die philosophische Idee.“

¹¹⁵ Diese logische Konstruktion, die die Vernunft als das Begreifen (formelle Seite) und das Erkennende
 (inhaltliche Seite) in dieselbe Struktur integriert, stellt die Eigenartigkeit des Denkens Hegels dar. Damit steht
 er in der gleichen Linie, wenn seine Logik als der Bildungsprozeß der absoluten *Methode* in der formellen
 Seite und gleichzeitig eben als der Ort betrachtet wird, wo der *Inhalt* der Methode verarbeitet wird. Vgl.
 SHW. 8. § 237, insbesondere Zusatz. In Anschluß an A. Arndt interpretiere ich diese Art der logischen
 Struktur als in der Oberfläche als Teleologie, inhaltlich als A-Teleologie. Wenn Hegel dem Objekt als einem
 Korrelat des widersprüchlichen Verhältnisses im Denken die Selbständigkeit gibt und in der Form der dem
 Subjekt widerstehenden Negativität in die absoluten Reflexion überführt, wird dort das *widersprüchliche Ver-
 hältnis* weiter geltend gemacht. Der Begriff des Widerspruchs ist der gereinigte Begriff als die Quelle der gan-
 zen Bewegung, deren Form in der Tat nur eine Form unter den verschiedenen Möglichkeiten des Verhaltens

diese Gestalt der Wirklichkeit als den Inhalt der Vernunft. Das heißt, er hat die Objektivität des Gegenstandes der Vernunft des Erkenntnissubjektes unter der Grundvoraussetzung subsumiert, daß der Gegenstand als solcher für das Erkenntnissubjekt immer als ein „Erkenntnisobjekt“ bzw. als „Etwas für uns“ auftritt. Allerdings ist die Objektivität und das Erkenntnissubjekt für ihn in der Tat in ein *Drittes* vereinigt. Dieses Verhältnis macht die Natur des Erkenntnissubjektes und -objektes aus. Von dieser gegenseitig verschränkten Doppelstruktur der Vernunft aus wird das Überführen des Widerspruchs der endlichen Wirklichkeit zum Widerspruch des Denkens ermöglicht. Hegel beschreibt diesen Weg der Einheit des Denkens und des Seins als den neutralisierenden unendlichen Vereinigungsprozeß zwischen zwei Korrelaten. Diese Konzeption der Einheit¹¹⁶ ist in zweifacher Hinsicht von Belang: 1) Hegel versteht die Einheit durchaus als einen Prozeß. 2) Dort ist die „gelungene Einheit“ *nicht* proklamiert, sondern *nicht ausgeschlossen*. Wenn sie ausgeschlossen wäre, würde die gesamte Bewegung zwischen den betreffenden Korrelaten bei ihm in den Relativismus münden. Daher ist es für ihn notwendig, die Stelle der gelungenen Identität nicht auszuschließen, sondern der gelungenen Einheit in Form der weiteren Rückkopplung die ‘Absolutheit’ abzuspüren.¹¹⁷ Die Idee der Philosophie, heißt es bei Hegel, hat „die sich wissende Vernunft, das Absolut-Allgemeine zu ihrer *Mitte*“, „die sich in *Geist* und *Natur* entzweit, jenen zur Voraussetzung als den Prozeß der *subjektiven* Tätigkeit der Idee und diese zum allgemeinen Extreme macht, als den Prozeß der *an sich*, objektiv, seienden Idee“ (SHW. 10, 394). In diesem Zitat, das den letzten Paragraphen der „Enzyklopädie“ bildet, ist einerseits bemerkenswert, daß er das Absolut-Allgemeine als die gelungene Einheit, den Endpunkt der Bewegung bezeichnet, andererseits hat er dort nicht nur *gleichzeitig* die genannte *Mitte* in Geist und Natur entzweit, sondern macht auch den Prozeß der subjektiven Tätigkeit der Idee und den Prozeß der an sich, objektiv, seienden Natur zur Voraussetzung der *Mitte*. Daß die beiden, die Natur und der Geist zur Voraussetzung der *Mitte*, d.h. der ‘sich wissenden Vernunft’, dem Absolut-Allgemeinen gemacht werden, besagt, daß die Existenz des Absolut-Allgemeinen paradoxerweise nur in dem Verhältnis zu dem Geist und der Natur berechtigt ist. Infolgedessen ist diese ‘gelungene Einheit’ als das Absolute, in dem Kontext der Logik Hegels als ‘die in sich ge-

zum Objekt darstellt. Jedoch nimmt der Widerspruch bei Hegel die Stelle ein, wo die Korrelate nicht mehr in dem bestehenden Verhältnis vereinbar sind. Schließlich verändert sich dort nur *das Verhältnis zwischen Korrelate*, nicht die betreffenden Gegenstände selbst. In Hinsicht auf die Hegelsche Auffassung ist der Gegenstand nicht mehr derselbe Gegenstand, wenn das Verhältnis zwischen beiden Korrelate verändert wird. Das Verhältnis in diesem Sinne bezeichnet Hegel besonders akzentuiert als *das Dritte, neutralisierende Prozeß*. Vgl. Enzy. I, § 215.

¹¹⁶ Hier wird § 215 und § 577 in Hegels „Enzyklopädie“ analysiert. Vgl. SHW. 8, 372 ff, und 10, S. 394.

¹¹⁷ In diesem Sinne kann sein Begriff des Absoluten als ein Gegenbegriff des traditionellen Begriffs Gottes interpretiert werden.

brochene¹¹⁸ zu verstehen, auch wenn sie in ihrer Oberfläche eine Kreisbewegung in sich selbst darstellt. Diese Kreisbewegung scheint zwar in ihrer Grundform das einmalig Geschehende zu sein. Aber sie ist von ihrer inneren Struktur her als der unendliche Rückkopplungsprozeß des Anfangs und des Endes anzusehen.¹¹⁹ Wenn der Rückkopplungsprozeß des Absolut-Allgemeinen auf das Unmittelbare, der den Bezug des Unmittelbaren auf das Absolut-Allgemeine gesichert ist, spielt das Absolute-Allgemeine dann nicht mehr die Rolle des äußerlich vorausgesetzten Zweckes, sondern funktionell als der *Grenzbegriff* gegenüber dem Endlichen im eminenten Sinne die Rolle des Sicherheitsriegels¹²⁰, der die widersprüchliche Bewegung nicht rückwärts laufen läßt. Dann ist die Frage unumgänglich, wie Hegel diese logische Struktur auf die Wirklichkeit bzw. auf den geschichtlichen Ablauf angewandt hat.

Er benennt das Bewegungsfeld des Ablaufs der Weltgeschichte in zweierlei Arten¹²¹: Die „Idee selbst, abstrakt,“ und „die menschliche Leidenschaft“. Die beiden fungieren als die Extreme, „die sie bildende Mitte, worin beide konkurrieren, ist die sittliche Freiheit“¹²². Die menschlichen Leidenschaften spielen dort die aktiven Rolle: „Sie [sc. - die menschlichen Leidenschaften] sind keineswegs immer der Sittlichkeit entgegengesetzt, sondern verwirklichen das Allgemeine“¹²³. „Das Allgemeine muß“, so schränkt Hegel noch einmal die Position des Allgemeinen ein, „durch das Besondere in die Wirklichkeit treten“¹²⁴. Hier wurde die Existenzweise des Allgemeinen dargestellt, und zwar zugunsten des Endlichen wurde sie als eine mit dem Endlichen wechselseitig bedingende bestimmt. Daher stellt die Wirklichkeit immer die notwendige Stufe zum höheren Allgemeinen dar, wenn sie auch eine in sich gebrochene ist¹²⁵. Sie hat eine andere Struktur als die der typischen Teleologie, indem die Wirklichkeit nicht

¹¹⁸ Vgl. Jan Van der Meulen, „Hegel. Die gebrochene Mitte“, Hamburg 1958.

¹¹⁹ Diese ‚Einsicht‘, den gesamten Durchlauf der Bewegung erfahren zu haben, hat Hegel in dem Aristotelischen metaphysischen Genuß des Geistes genießen lassen. Vgl. SHW. 10, S. 395.

¹²⁰ ‚Übergreifende Subjektivität und Unendlichkeit‘ interpretiere ich sinngemäß in demselben Kontext bzw. als einen Sicherheitsriegel, damit die Bewegung nicht in die bereits durchlaufene Ebene zurückfallen kann. Die Bewegung ist im Grunde genommen immer einer solchen Gefahr ausgesetzt. Hegel fand es nicht nötig, immer neu auf diese ständige Gefahr aufmerksam zu machen, insofern als er sie in der vorherigen Stufe bewiesen hat. Also kann die ‚höhere Stufe‘ nur durch die Anerkennung des Mangels der vorherigen Stufe zustande kommen.

¹²¹ Vgl. Hegel, G.W.F., Die Vernunft in der Geschichte, hg. J. Hoffmeister, 5 Aufl. Hamburg 1955, S. 83.

¹²² Ebd.

¹²³ Hegel, a.a.O. S. 84.

¹²⁴ Hegel, a.a.O., S. 85.

¹²⁵ Hegel spricht in der „Vernunft in der Geschichte“ (Hamburg, 1955, S. 96) über die Schwierigkeit des Übergangs zur höheren Stufe folgendermaßen: „Der Übergang von einer geistigen Gestalt zur andern ist eben dies, daß das vorhergehende Allgemeine durch das Denken desselben als ein Besonderes aufgehoben wird. Dies spätere Höhere, sozusagen die nächste Gattung der vorigen Art, ist innerlich vorhanden, aber noch nicht zum Gelten gekommen; und dies macht die existierende Wirklichkeit schwankend, *gebrochen* (*Hervorb. von mir*).“

dem automatischen Aufhebungsmechanismus ausgesetzt ist, wenn sie auch in der „Selbstdarstellung des Absoluten“ artikuliert wird¹²⁶.

Basierend auf dieser Struktur konnte die Philosophie sich die Gegenwart aneignen.¹²⁷ So bildet seine Philosophie im eminenten Sinne nicht nur den Versuch, die Objektivität der Wirklichkeit zu begreifen, sondern auch den Ausarbeitungsversuch, die weitere Entwicklungstendenz der Wirklichkeit logisch, aber inhaltlich leer, zu antizipieren. Dieser gesamte Sachverhalt läßt sich in seiner philosophischen Intention, wie ich am Anfang dieser knappen Analyse vorausgeschickt habe, zusammenfassen: 'Die Revolution im Gedanken' und 'die Versöhnung mit der Wirklichkeit'.

Zwar macht Marx in seiner „Kritik zur Hegelschen Rechtsphilosophie“ nicht die historisch rekonstruierte gesamte Philosophie Hegels zum Gegenstand der kritischen Auseinandersetzung, aber er zieht doch die Aporie der Hegelschen Philosophie in Bezug auf die Stellung der Philosophie zur Wirklichkeit, aufgrund eines anderen Begriffs der Wirklichkeit stark in Zweifel. Er bestreitet 'die vollzogene Entwicklung der Idee im Gedanken'. Deren Ausgangspunkt bildet, wie ich am Anfang bemerkt habe, die von ihm selbst wahrgenommene preußische Wirklichkeit. Während Hegel die Natur und die Aufgabe der Philosophie in dem Begreifen der Wirklichkeit als der absolut gedachten Gegenwart stellt, thematisiert Marx, in Anlehnung an die Feuerbachsche Kritik der Hegelschen Logik, die von ihm erfahrene unmittelbare Wirklichkeit, die historisch-bestimmte Wirklichkeit, die an die konkreten Zeit und an den konkreten Raum gebunden ist. Deren Folge schlägt sich in seiner Abneigung gegen den Begriff des Staates bei Hegel nieder, der durch die 'Mystifikation' zum Niveau der Begriffslogik erhoben ist¹²⁸. Während Hegel den Staat von der Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft als dem „System der Bedürfnisse“¹²⁹ trennt und miteinander zugunsten des Staates vermittelt, ist der Staat bei Marx nicht imstande, diese Rolle der Vermittlung zu übernehmen. Während Hegel den modernen Staat aus der Idee ableitet und den konstitutionellen Monarchen als die Verkörperung der Idee darstellt, während er den Status der Familie und der bürgerlichen Ge-

¹²⁶ Es ist anzumerken, daß die Stellung des „Widerspruchs“ im Hegelschen Kontext als die bereits überprüfte eine Bewegungsform unter den verschiedenen Möglichkeiten zu sehen ist, in der Subjekt und Objekt in Relation zueinander treten können. Für Hegel ist es deshalb nicht notwendig, die gesamten neu entstandenen Möglichkeiten der Bewegung nach der 'Auflösung des Widerspruchs' komplett wiederzugeben, weil er bereits bis in die Kategorie „Widerspruch“ in der Wesenslogik versucht, die Möglichkeiten ausführlich darzustellen, in der die beiden Korrelate sich zueinander verhalten und gegebenenfalls zum falschen Weg führen können.

¹²⁷ Auch eine Stelle in der „Rechtsphilosophie“ (1821) SHW 7, S. 24: „Es ist eben *diese Stellung der Philosophie zur Wirklichkeit*, --- daß die Philosophie, weil sie das *Ergründen des Vernünftigen* ist, eben damit das *Erfassen des Gegenwärtigen und Wirklichen*, nicht das Aufstellen eines *Jenseitigen* ist, ---“.

¹²⁸ Vgl. M. Theunissen, „Sein und Schein“ Frankfurt 1980, S. 477.

¹²⁹ Hegel, SHW. 7, § 188.

sellschaft in dem Entwicklungsprozeß 'der in der Wirklichkeit innewohnenden Idee' zum Staat als dem Übergreifenden lokalisiert, sollten sie bei Marx jedoch nicht von der Idee, sondern von der historisch bestimmten Wirklichkeit abgeleitet und aus sich selbst heraus entwickelt werden. In der Folge ist die Position des Staates als *Übergreifendes* für Marx nicht akzeptabel.

Diese Kritik Marx' an Hegel läßt sich im Grunde genommen darin zusammenfassen, daß Hegel in der Beschreibung der Wirklichkeit über die konkreten widersprüchlichen Verhältnisse in der Wirklichkeit hinaus, eben diese Wirklichkeit als die absolute Gegenwart aufgefaßt und sie zum einen Moment der Selbstbewegung der Idee gemacht habe¹³⁰.

„Diese Tatsache, dieß *wirkliche Verhältniß* wird von der Spekulation als *Erscheinung*, als *Phänomen* ausgesprochen. Diese Umstände, diese Willkühr, diese Wahl der Bestimmung; diese *wirkliche Vermittlung* sind bloß die *Erscheinung einer Vermittlung*, welche die wirkliche Idee mit sich selbst vornimmt, und welche hinter der Gardine vorgeht. Die Wirklichkeit wird nicht als sie selbst, sondern als eine andere Wirklichkeit ausgesprochen. Die gewöhnliche Empirie hat nicht ihren eigenen Geist, sondern einen fremden zum Gesetz, wogegen die wirkliche Idee nicht eine aus ihr selbst entwickelte Wirklichkeit, sondern die gewöhnliche Empirie zum Dasein (MEGA² I.2, 8).

Auf diesem kritischen Kommentar basierend sieht Marx, daß das wirkliche Verhältnis¹³¹ der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft zum Staat durch die Versubjektivierung der Idee sich in die „innere imaginäre Tätigkeit“ (ebd.) gewandelt hat. Diese Eigenschaft stellt bei Marx den 'esoterischen Teil der Hegelschen Philosophie' dar. Die Vermittlung der Familie und der bürgerliche Gesellschaft mit dem Staat sei bei Hegel nämlich nicht als die Bewegung der Empirie, sondern als die Bewegung der wirklichen Idee dargestellt. Marx erkennt in dieser 'Sprechweise Hegels', die nicht nur über das System, sondern auch über die Methode Fragen aufwirft, die Durchführung der spekulativen philosophischen Konstruktion, und in Übernahme des Feuerbachschen Modells kritisiert Marx an Hegel, daß er Subjekt und Prädikat

¹³⁰ Theunissen faßt in seinem oben genannten Buch die Kritik Marx' an Hegel in der „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ in den folgenden drei Typen zusammen: Vorwurf des Pan-logismus, Angriff auf den Mystifizismus, Opposition gegen 'Positivismus'.

¹³¹ Bei Hegel ist das Verhältnis folgendes: „Das wesentliche Verhältnis ist die bestimmte, ganz allgemeine Weise des Erscheinens. Alles, was existiert, steht im Verhältnis, und dies Verhältnis ist das Wahre jeder Existenz. Das Existierende ist dadurch nicht abstrakt für sich, sondern nur in einem Anderen, aber in diesem Anderen ist es die Beziehung auf sich, und das Verhältnis ist die Einheit der Beziehung auf sich und der Beziehung auf Anderes“ (Enzy. Bd. 1, § 135 Zusatz, S. 267). Hegel übersieht eigentlich nicht das wirkliche Verhältnis. Er hat es mit der Position seiner 'Absoluten Reflexion' unter seiner prinzipiellen Doktrin der Identität des Anfangs und des Endes neu begründet. Dagegen gründet Marx seinen kritischer Ansatz darin, daß er von der Hegelschen Darstellungsweise den idealistischen Charakter herausnehmen will. Daraus ergibt sich sein Ausdruck „wirkliche“ im Sinn.

verwechselt habe: „Wichtig ist, daß Hegel überall die Idee zum Subjekt macht und das eigentliche, wirkliche Subjekt, wie die ‘politische Gesinnung’, zum Prädicat“ (11). Zur Kritik bei Marx spielt seine Kritik an dem ‘Übergang’ von einer Sphäre zur höheren die wesentliche Rolle. Nach der Position Marx’ sollte der Übergang „aus dem besondern Wesen der Familie etc. und dem besonderen Wesen des Staates“ (10) erfolgen. Aber er sei dennoch bei Hegel „aus dem *allgemeinen* Verhältnis von Notwendigkeit und Freiheit“ (ebd.) abgeleitet worden. Marx setzt ausdrücklich diese Übergangsform mit der von der Wesenslogik zur Begriffslogik parallel. Während Hegel mit dieser Übergangsform die mögliche positive Änderung der Wirklichkeit und gleichzeitig die empirische Wirklichkeit darstellen wollte, verweigert Marx die Darstellung der Wirklichkeit mit der Tendenz zur positiven Veränderung, begnügt sich mit dem Begreifen der empirischen Wirklichkeit, wie sie ist. Allerdings schließt ‘die Wirklichkeit, wie sie ist’ bei Hegel die mögliche Änderungstendenz als ‘die objektivierte Vernunft’ in sich selbst ein. Wenn Marx die ‘Sprechweise’ Hegels in Zweifel zieht, war es für ihn der ständige Streitpunkt, daß der mögliche Änderungsprozeß der Wirklichkeit bei Hegel nicht als die Bewegung der Wirklichkeit als solche, sondern als die Bewegung der Idee dargestellt worden ist. Diese Idee besteht in der Wirklichkeit immanent. Dieses Verfahren stellt für Marx den „logische(n), pantheistische(n) Mysticismus“ (8) dar. „Er entwickelt“, so Marx’ Kritik an Hegel, „sein Denken nicht aus dem Gegenstand, sondern den Gegenstand nach einem mit sich fertig und in der abstrakten Sphäre der Logik mit sich fertig gewordenen Denken. Es handelt sich nicht darum, die bestimmte Idee der politischen Verfassung zu entwickeln, sondern es handelt sich darum, der politischen Verfassung ein Verhältniß zur abstrakten Idee zu geben, sie als ein Glied ihrer Lebensgeschichte (der Idee) zu rangiren; eine offenbare Mystification“ (15). Schließlich tritt daraus, meint Marx, seine Absicht, die Logik schlicht auf die Sache anzuwenden, zutage. „Nicht die Rechtsphilosophie“, so Marx, „sondern die Logik ist das wahre Interesse“ (18). Marx’ eigene Position in dieser Sache besteht in der Suche nach dem immanenten Zusammenhang der realen politischen Bestimmungen. Er kritisiert die Hegelsche philosophische Arbeit dergestalt, daß die vorhandenen politischen Bestimmungen bei ihr in abstrakte Gedanken verflüchtigt worden seien. In ironischer Weise formuliert Marx die in der Rechtsphilosophie angewandte Logik Hegels: „Nicht die Logik der Sache, sondern die Sache der Logik ist das philosophische Moment. Die Logik dient zum Beweis des Staats, sondern der Staat dient zum Beweis der Logik“ (18).

Marx’ kritische Position in dem Verhältnis der politischen Bestimmungen zur Logik bei Hegel erstreckt sich in Bezug auf die Auseinandersetzung mit dem Status des Monarchen im Staat bis zu der Frage, welche Stellung das Subjekt in der Philosophie haben kann. Bei Marx sollte diese Stelle - innerhalb des Kontextes seiner Konfrontation mit Hegel - „das wirkliche

Ens“ einnehmen. (27) „Die Existenz des Prädicat ist das Subject: also das Subject die Existenz der Subjectivität etc. Hegel verselbständigt die Prädicate, die Objekte, aber er verselbständigt sie getrennt von ihrer wirklichen Selbständigkeit, ihrem Subject. Nachher erscheint dann das wirkliche Subject als Resultat, während vom wirklichen Subject auszugehen und seine Objektivation zu betrachten ist. Zum wirklichen Subject wird daher die mystische Substanz und das reelle Subject erscheint als ein andres, als ein Moment der mystischen Substanz. Eben weil Hegel von den Prädicaten, der allgemeinen Bestimmung statt von dem reellen Ens (Subject) ausgeht, und doch ein Träger dieser Bestimmung da sein muß, wird die mystische Idee dieser Träger. Es ist dieß der Dualismus, daß Hegel das Allgemeine nicht als das wirkliche Wesen des Wirklich Endlichen, d.i. Existierenden, Bestimmten betrachtet oder das wirkliche Ens nicht als das *wahre Subject* des Unendlichen“ (24)¹³².

Marx' Kritik richtet sich dagegen, daß Hegel den Entwicklungsprozeß der wirklichen Dinge nicht wie sie sind thematisiert, sondern diesen Prozeß selbst substantiviert habe. Zudem habe Hegel versucht, diesen Prozeß als die Selbstdarstellung des Absoluten aufzuzeigen, indem er den „Übergang vom Begriff der reinen Selbstbestimmung in die Unmittelbarkeit des Seins und damit in die Natürlichkeit“ (35) ermöglicht habe. Der 'mystische Charakter' der Hegelschen Rechtsphilosophie ist nach Marx dadurch zustande gekommen. Der Monarch tritt bei Hegel, logisch zugespitzt, als die Verkörperung der Idee auf (ebd.). Marx liest in der Existenz des Monarchen nur 'den Zufall der Geburt' heraus und hebt sich von der 'spekulativen Distanz'¹³³ Hegels zur Monarchie entschieden ab: „Die Verfassung des constitutionellen Monarchen ist, heißt es so bei Marx, die *Unverantwortlichkeit*“ (39). Der Schwachpunkt bei Hegel kommt eben darin zum Vorschein, daß er dem gar nicht vollkommenen Gegenstand die Bestimmung der Idee zuweist: „Am tiefsten, spekulativsten erscheint es daher notwendig, wenn die abstraktesten, noch durchaus zu *keiner wahren socialen Verwirklichung gereiften Bestimmungen* (Hervorb. von mir), die Naturbasen des Staats, wie die Geburt (beim Fürsten) oder das Privateigentum (im Majorat) als die höchsten, unmittelbar Menschgewordenen Ideen

¹³² Der Grund dafür findet sich darin, daß Hegel selbst die weitere Entwicklungstendenz der reellen Substanz antizipiert hat. Hegel hat diesen Prozeß einschließlich der logischen Antizipation auf die in sich gebrochenen Vereinigungsprozeß substantiiert.

¹³³ Wenn die bestehende Monarchie der idealen Form nicht mehr entspricht, dann ist die Monarchie bei Hegel als ein einfache Abstraktum verstanden. Der Unterschied zwischen Marx' kritischem Ansatz über die Monarchie und der Auffassung Hegels kann auch in der unterschiedlichen politischen Wirklichkeit gesehen werden. Hegel tritt in der Marx unbekanntem Realphilosophie im Jahr 1804/1805 viel revolutionärer auf. Die Möglichkeit, die bürgerliche Gesellschaft zu kontrollieren billigt Hegel dem Staat damals nicht zu. Nach dem Zweifel an dem weiteren Erfolg der Französischen Revolution angesichts des Jacobinschen Terrors tritt sein revolutionäres politische Denken in den Schatten der Spekulation zurück. Der Staat trägt danach den Charakter der Solidarischen Kommune. Zur Tendenz der Philosophie Hegels, in den Schatten der Spekulation zurückzutreten, Vgl. Otto Pöggeler, Philosophie und Revolution beim jungen Hegel, in: Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes, München 1973, S. 13-78

erscheinen“ (43). Durch diese theoretische Struktur sei es möglich, so Marx, jene Bestimmungen in ‘ein Lebensmoment der Idee’ zu integrieren. Den Grund dafür sucht Marx im folgenden: Wenn der empirische Gegenstand als ein Element der Idee in die Entwicklungszüge der Idee einbezogen ist, dann wird die unangemessene Widersprüchlichkeit in der Wirklichkeit auch logisch bei Hegel in die Bewegung der Idee integriert, im Resultat wird die Ungerechtigkeit der Wirklichkeit notwendigerweise verhüllt¹³⁴. Im Endergebnis, stellt Marx fest, läuft es auf ein „Umschlagen vom Empirischen in Speculation und von Speculation in Empirisch“ (40) hinaus. „Der wahre Weg wird auf den Kopf gestellt. Das Einfachste ist das Verwickelteste und das Verwickelteste das Einfachste. Was Ausgang sein sollte, wird zum mystischen Resultat, und was rationelles Resultat sein sollte, wird zum mystischen Ausgangspunkt“ (43).

Von diesem in der Tat ‘unkritischen’ Verfahren ist, nach der Ansicht Marx’, das Verhältnis des Staates zur bürgerlichen Gesellschaft bei Hegel nicht weit entfernt. Zwar hat Hegel, wie in der modernen Staatstheorie, die Staatsgewalt von den verschiedenen anderen Gewalten getrennt, aber sie als „ein notwendiges Moment als absolute Vernunftwahrheit“ entwickelt (79 ff.). Er hat nämlich „das an und für sich seiende Allgemeine des Staats den besonderen Interessen und dem Bedürfnis der bürgerlichen Gesellschaft gegenübergestellt“ (80). Darin drückt sich der Konflikt der bürgerlichen Gesellschaft zum Staat aus, und in der Tat hat Hegel diese Gegebenheit „als ein *Reflexionsverhältnis der bürgerlichen Gesellschaft auf den Staat*“ bezeichnet, aber er hat es „als ein Reflexionsverhältnis, was das *Wesen* des Staates nicht alteriert“, dargestellt (ebd.). Das Reflexionsverhältnis, das hier seine Anwendung findet, macht „die höchste Identität zwischen wesentlich Verschiedenen“ (ebd.) aus. Der Staat wirke hier insgeheim als eine Instanz, in der die Konflikte zwischen den beiden Korrelaten, d.h. dem Staat und der bürgerlichen Gesellschaft, aufgelöst werden. Marx’ Kritik setzt in diesem Widerspruch bei Hegel an, in dem die betreffende eine Partei in dem Konflikt selber die Rolle des Schlichters übernehmen müsse, obwohl sie nicht imstande sei, diese Rolle zu übernehmen. „Hegel faßt überhaupt den *Schluß* als Mitte, als ein *mixtum compositum*. Man kann sagen, daß in seiner Entwicklung des Vernunftschlusses die ganze Transcendenz und der mystische Dualismus seines Systems zur Erscheinung kommt. Die Mitte ist das hölzerne Eisen, der vertuschte Gegensatz zwischen Allgemeinheit und Einzelheit“ (93). Das sei sinngemäß nur in dem Doppelrollenspiel der einen Partei möglich, die eigentlich die Doppelrolle nicht spielen darf: „Wirkliche Extreme können nicht mit einander vermittelt werden, eben weil sie wirkli-

¹³⁴ Vgl. MEGA² I.2. S. 43 „Da es eigentlich nur um eine *Allegorie*, nur darum zu thun ist, irgend einer empirischen Existenz die *Bedeutung* der verwirklichten Idee beizulegen, so versteht es sich, daß diese Gefäße ihre Bestimmung erfüllt haben, sobald sie zu einer bestimmten Incorporation eines Lebensmomentes der Idee geworden sind“.

che Extreme sind. Aber sie bedürfen auch keiner Vermittlung, denn sie sind entgegengesetzten Wesens. sie haben nichts mit einander gemein, sie verlangen einander nicht, sie ergänzen einander nicht. Das eine hat nicht in seinem eigenen Schoos die Sehnsucht, das Bedürfnis, die Anticipation des andern“ (97)¹³⁵.

Wenn Marx unter Anerkennung der Ansicht Hegels über das Wesen der bürgerlichen Gesellschaft jedoch deren Trennung, wie sie faktisch besteht, zu berücksichtigen fordert, wird damit implizit wiederum der Übergang von der Wesenslogik zur Begriffslogik kritisiert¹³⁶. Der Hegelsche Vermittlungsversuch zwischen den Extremen, der im Grunde, von der Darstellungsstruktur abgesehen, als Thema der Wesenslogik genannt werden soll, kann nach Marx nur in der idealistischen Antizipation auf die Zukunft unternommen werden, die Marx nicht zu Unrecht als die Grundeinstellung der Hegelschen Philosophie zur Wirklichkeit verstanden hat. Die grundlegende Aporie Hegelscher Philosophie und auch ihre Stärke sieht Marx darin, daß Hegel „den Widerspruch der Erscheinung als Einheit in der Idee im Wesen faßt¹³⁷, während er allerdings ein Tieferes zu seinem Wesen hat, nämlich einen wesentlichen Widerspruch, wie z.B. hier der Widerspruch der gesetzgebenden Gewalt in sich selbst nur der Widerspruch des politischen Staats, also auch der bürgerlichen Gesellschaft mit sich selbst ist“ (100 ff.). Aber Hegel mußte nach Marx' Überzeugung dadurch die folgenden Schwächen in Kauf nehmen (vgl. 98): 1) Ein Prinzip erscheint nicht „als Totalität in sich selbst“¹³⁸, sondern „als Abstraktion von einem andern“. 2) Der kämpferische Charakter der wahren Extreme, der eigentlich „nichts anderes ist, als sowohl ihre Selbsterkenntnis wie ihre Entzündung zur Entscheidung des Kampfes“, wird „als etwas möglicherweise zu Verhinderndes oder Schädliches gedacht“. 3) Dadurch ist der unmögliche Vermittlungsversuch der wahren Extreme bei Hegel ermöglicht. „Das eine greift über das andere über“ (294). „Es giebt keinen wirklichen Dualismus des Wesen“¹³⁹ (ebd.).

¹³⁵ Von dieser Kritik aus sieht Marx eine Möglichkeit der generellen Kritik an der Hegelschen Logik. „Wenn aber Hegel Allgemeinheit und Einzelheit, die abstrakten Momente des Schlusses, als wirkliche Gegensätze behandelt, so ist das eben der Grunddualismus seiner Logik. Das Weitere hierüber gehört in die Kritik der Hegelschen Logik.“ Vgl. MEGA², I. 2. S. 97

¹³⁶ „Das Tieferes bei Hegel liegt darin, daß er die Trennung der bürgerlichen Gesellschaft und der politischen als einen Widerspruch empfindet. Aber das Falsche ist, daß er sich mit dem Schein dieser Auflösung begnügt und ihn für die Sache selbst ausgiebt.“ (80) Marx problematisiert hier die Struktur der absoluten Reflexion.

¹³⁷ Marx' Satz modifiziert sich in dem positiven Ausdruck wie folgt: Die Differenz innerhalb der Existenz eines Wesens wurde bei Hegel verwechselt teils mit der verselbständigen Abstraktion, teils mit dem wirklichen Gegensatz sich wechselseitig ausschließender Wesen. Vgl. ebd. S. 293 im Original, der Satz mit „Wäre die Differenz ---- „

¹³⁸ Ich interpretiere „Totalität in sich selbst“ hier als seinen Ansatz, die Wirklichkeit als einen „strukturierten Widerspruch im Endlichen“ zu begreifen. Diese Position wird in dem „Kapital“ weiter geltend gemacht.

¹³⁹ Im Grunde genommen erkennt Marx, wie wir hier erblicken können, den Dualismus in der Wirklichkeit an. Er ist der Überzeugung, daß die Anerkennung des wahren Dualismus in der Wirklichkeit die Probleme zur

Marx stellte als ein Endprodukt seiner Kritik an Hegel den Begriff der „wahren Kritik“ auf, zum Teil auf Feuerbach rekurrierend, zum Teil bereits gegen Feuerbach gewandt. Damit versucht er die alternative wissenschaftliche Vorgehensweise an der Wirklichkeit, d.h. die ‘genetische Kritik’¹⁴⁰ (mit Feuerbach) mit ‘dem Begreifenden Denken’ (mit Hegel gegen Feuerbach) in eine Verbindung zu bringen. Das ist für Marx eben „die wahre Kritik“, die von der dogmatischen Kritik deutlich zu unterscheiden ist.

„Die vulgäre Kritik verfällt in einen entgegengesetzten, *dogmatischen* Irrthum. So critisiert sie z.B. die Constitution. Sie macht auf die Entgegensetzung der Gewalten aufmerksam etc. sie findet überall Widersprüche. Das ist selbst noch dogmatische Kritik, die mit ihrem Gegenstand *kämpft*, so wie man früher etwa das Dogma der heiligen Dreieinigkeit durch den Widerspruch von 1 und 3 beseitigte. Die wahre Kritik dagegen zeigt die innere Genesis der heiligen Dreieinigkeit im menschlichen Gehirn. Sie beschreibt ihren Geburtsakt. So weist die wahrhaft philosophische Kritik der jetzigen Staatsverfassung nicht nur Widersprüche als bestehend auf, sie *erklärt* sie, sie begreift ihre Genesis, ihre Nothwendigkeit. Sie faßt sie in ihrer *eigenthümlichen* Bedeutung. Dieß *Begreifen* besteht aber nicht, wie Hegel meint, darin, die Bestimmungen des logischen Begriffes überall wieder zu erkennen, sondern die eigenthümlichen Logik des eigenthümlichen Gegenstandes zu fassen“ (100 ff.).

Hier erfolgt eine fruchtbare Verknüpfung des Begriffs der Kritik und des Begreifens. Kritik als eine Tätigkeit erhält ihren Inhalt mit dem Begreifen. Bei Marx fungiert Kritik nicht nur als äußerliche Kritik, sondern auch als immanente Kritik, und zwar als die begreifende Tätigkeit, deren Ziel es ist, die eigentümliche Logik des eigenthümlichen Gegenstandes zu fassen. Seine Auffassung ist als ein Versuch zu verstehen, die spekulativ konstruierte Gegenwart im eminenten Sinne textimmanent zu dekonstruieren, und zwar in Richtung der ‘strukturierten Widersprüche im Endlichen’, die Marx für die Analyse der Bewegungstendenz der *vorgegebenen* Wirklichkeit einsetzt.

Sein Begriff der genetischen begreifenden Kritik geht hier über die Kritik an der Hegelschen spekulativen Methode hinaus und tendiert zum Begreifen der Genesis und der Nothwendigkeit des wirklichen Seins. „Das Begreifen der Genesis und der Nothwendigkeit des ei-

richtigen Lösung bringen kann. Dort kommt seine kritische wissenschaftliche Tätigkeit und Praxis zum Vorschein. Das bedeutet nicht, daß er damit eine Utopie weiter geltend gemacht hat. Seine Position nähert sich in diesem Punkt der Aristotelischen. Die Differenz zwischen Hegel und Aristoteles und Marx besteht darin, daß bei Aristoteles der ‘Unterschied’ als einzeln, bei Hegel in der Vermittlung miteinander, im Verhältnis zur wahren Identität, bei Marx im Verhältnis im Endlichen ohne Absolutes betrachtet ist.

¹⁴⁰ Zum Feuerbachschen Begriff der ‘genetischen Kritik’ weise ich auf die Diskussion im vorherigen 5. Kapitel hin. Siehe S. 25.

gentümlichen Gegenstandes“ zielt bei Marx nicht nur darauf, das Vorhandensein der Widersprüche in dem Gegebenen klarzustellen. Marx visiert damit die Erklärung des Operationsmechanismus der Gegenwart nicht von der Idee, sondern von dem Gegenstande selbst an,¹⁴¹ welcher für die geschichtliche Untersuchung in der späteren Phase Marx' unentbehrlich werden soll. Hier tritt das Hegelsche Begreifen des Gegenstandes, wie bereits Feuerbach mit Recht kritisiert hatte, als 'ein abstrakt realistisches' auf. Marx sieht dort die Möglichkeit und Verlegenheit der Hegelschen Philosophie, daß die Wirklichkeit *gegebenenfalls* nach der bereits vorhandenen logischen Reihenfolge in der „Wissenschaft der Logik“ willkürlich abgeschnitten werden kann. In seiner Kritik an dem 'falschen Vermittlungsversuch' Hegels handelt es sich nicht um alle Extreme, sondern speziell um die 'wahren' Extreme, die wörtlich genommen nicht vermittelt werden können. 'Extreme' sind äußerste Punkte, die sich miteinander nicht überschneiden können. Marx' Kritik ist m. E. darin begründet, daß Hegel den Begriff 'Extrem' nicht scharf genug definiert, dadurch die Verlegenheit des 'unkritischen Empirismus' selber verursacht. In diesem Punkt berührt Marx die Übergangsproblematik von der Wesenslogik zur Begriffslogik und das Verhältnis der Logik zur Rechtsphilosophie, indem er die kritische Aneignung der Hegelschen Methode mit der Bestätigung des wirklichen Gegenstandes beginnt und bis zur Aufgabe des übergreifenden Subjekts in dem Vereinigungsprozeß der Idee¹⁴² entwickelt. Zwar hat Hegel Anfang und Ende in den Rückkopplungsprozeß einmünden lassen und dadurch das Endpunkt der Bewegung bzw. das Absolute relativiert, und konnte damit paradoxerweise die substantielle Wahrhaftigkeit seiner Methode proklamieren, aber der Verweis auf die besondere Wissenschaft als die Realwissenschaft über den konkreten Kontext in der Realität, die an der konkreten Zeit und dem konkreten Raum gebunden ist, war doch für seine absolute Methode unentbehrlich. Das Verständnis der konkreten Wirk-

¹⁴¹ Die Untersuchung der Genesis kann bis auf die historische Untersuchung der Quelle der Widersprüche erweitert werden. Begrifflich hat Marx diese Richtung in seinem Konzept der 'genetischen begreifenden Kritik' bereits klargestellt, aber das Ergebnis kommt nicht in der eben behandelten 'Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie', sondern teilweise erst seit seinem Buch „Heilige Familie“, viel gründlicher und entscheidend seit der „Deutsche Ideologie“ zustande.

¹⁴² Im gegenwärtigen Kontext, in dem es sich um die 'unmittelbaren wahren Extreme' handelt, wie Marx mit recht so scharf kritisiert, ist logisch klar, daß ein 'Übergreifensakt' des einen Korrelates nicht zustande kommen kann. Dieses Übergreifen kann nur unter der Voraussetzung erfolgen, daß es sich um die Differenz *innerhalb eines* Wesens handelt. Aber Marx hat im „Kapital“ in einen anderen Kontext den Ausdruck „übergreifendes Subjekt“ zur Erklärung des Charakters des Kapitals verwendet. Marx hat damit die Entstehung und Entwicklung des Kapitals bis zur Krise als die negative Logik gegen das Bestehende dargestellt. Die negative Logik des Kapitals beinhaltet keine Verheißung einer vollkommenen Zukunft, sondern die Enthüllung des vollen Verhängnisses der Bewegung des Kapitals, die notwendig zur Krise führt. Dazu vgl. Arndt, A. „Karl Marx: Versuch über den Zusammenhang seiner Theorie“, Bochum 1985, und „Dialektik und Reflexion Zur Rekonstruktion des Vernunftbegriffs“, Hamburg 1994, S. 278-310. Ich habe den Ausdruck der 'negativen Logik des Kapitals' von W. Schmied-Kowarzik übernommen. Vgl. W. Schmied-Kowarzik: Karl Marx und die kritische Philosophie gesellschaftlicher Praxis, in: Kritische Philosophie gesellschaftlicher Praxis, hg. von H. Eidam und W. Schmied-Kowarzik, Würzburg 1995, S. 13-34.

lichkeit bei Hegel und Marx unterschied sich voneinander. Dadurch wurde die Kategorie, die in der Wissenschaft der Logik dargelegt worden ist, verschieden legitimiert. Von diesem Unterschied ausgehend eignet Marx sich die spekulative Methode Hegels in der „Wissenschaft der Logik“ kritisch an. Das war die Vorgehensweise an der Wirklichkeit, deren Ausgangspunkt „das wirkliche Verhältnis“ seit den Artikeln in der ‚Rheinischen Zeitung‘¹⁴³ bildet. Feuerbach hat in seiner Kritik an der Hegelschen spekulativen Methode das ‚bestimmte Sein‘ dem ‚Sein‘ Hegels gegenübergestellt. Seine Alternative war die Dialog-dialektik zwischen Ich und Du. Sie stellt, wie wir im vorherigen Kapitel gesehen haben, die Anthropologisierung der Hegelschen Philosophie und des Christentums dar. Deren Resultat mündet in der Verengung des Begriffs des objektiven Widerspruchs auf das Dialogverhältnis zwischen Ich und Du, auch wenn der objektive Widerspruch in der Inhaltsanalyse der gesprochenen Sätze wieder gefunden wird. Der Widerspruch ist im Hegelschen Kontext so exponiert, daß der Widerspruch sich überall in der gesamten gegenständlichen Welt einschließlich der menschlichen Vorstellungen befindet¹⁴⁴. Daher versuchte Hegel eigenartigerweise alle Bereiche der heutzutage in mehrere Teilbereiche geteilten Wissenschaften mit seiner „Wissenschaft der Logik“ in einem einzigen System zu integrieren. Gegenüber Feuerbach nimmt Marx die Objektivität des Widerspruchs in der Wirklichkeit bei Hegel kritisch auf. Er will mit dem Realwiderspruch in der Ebene der konkreten Zeit und dem konkreten Raum operieren. Während Feuerbach an die Spitze seiner Dialog-Dialektik ‚die Einheit der Menschen mit den Menschen‘ gesetzt hat, setzt Marx jedoch in seiner „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ keinen Endpunkt. Nun können wir in Bezug auf die Entwicklung seiner späteren Schriften vermuten, daß er sich erlaubt hat, der „wahren sozialen Verwirklichung gereiften Bestimmungen“¹⁴⁵ diesen Endpunkt zu setzen. Diese ziemlich naiv klingende Folgerung¹⁴⁶, die ich dem Text Marx entnommen habe, ist in unserem Diskussionskontext insofern von Belang, als er trotz seiner

¹⁴³ MEGA² I.1, 296-327, MEW 1, 172-199 „Rechtfertigung des ++ -Korrespondenten von der Mosel“.

¹⁴⁴ Beispielhaft, Vgl. SHW. 8, Enzy. I, § 48. Hegel legt dort den Charakter des Widerspruchs in seinem Sinne im Gegensatz zur Kantischen Antinomie wie folgt aus: „Die Hauptsache, die zu bemerken ist, ist, daß nicht nur in den vier besonderen, aus der Kosmologie genommenen Gegenständen die Antinomie sich befindet, sondern vielmehr in *allen* Gegenständen aller Gattungen, in *allen* Vorstellungen, Begriffen und Ideen. Dies zu wissen und die Gegenstände in dieser Eigenschaft zu erkennen, gehört zum Wesentlichen der philosophischen Betrachtung; diese Eigenschaft macht das aus, was weiterhin sich als das *dialektische* Moment des Logischen bestimmt.“

¹⁴⁵ Dazu vergleiche unsere Diskussion auf S. 111. De la Volpe wollte in dieser „Kritik zur Hegelschen Rechtsphilosophie“ bereits den Abbruch mit dem Hegelschen Denken konsolidiert sehen. Wie in der Analyse der Pariser Manuskripte vom Jahre 1844 gezeigt ist der Entwicklungsgedanken in der Pariser Manuskripte gar nicht gebrochen, sondern inhaltlich geändert. Angesichts dieses zitierten Satzes liefert diese „Kritik“ kein Indiz zum Abfinden mit dem Entwicklungsgedanken Hegels. Erst in der Deutschen Ideologie kommt anderer Entwicklungsgedanken zum Gestalt.

¹⁴⁶ Naiv, weil sie sinngemäß einen analytischen Satz bildet, indem ‚die ausgereiften Bestimmungen‘ bereits von ihrem Begriff her die reale Kompetenz zur Vermittlung darstellen.

nicht wenig strengen Kritik an der spekulativen Philosophie die Entwicklungslogik der Geschichte bis 1848 nicht aufgegeben hat, wenn er auch die Kraft der die Gesellschaft verändernde Bewegung seit „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ nicht aus der Antizipation der Zukunft, sondern aus der „rücksichtslosen Kritik alles Bestehenden“¹⁴⁷ herauszuholen gesucht hat.

Zwar hat Marx in der Schrift „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ die Feuerbachsche ‘genetische Kritik’ in seiner Kritik an Hegel aufgenommen, aber er hat damit bereits das anthropologische Bewegungsfeld Feuerbachs verlassen, indem er nicht nur die Logik, sondern auch die Probleme der Rechtsphilosophie Hegels kritisiert. In deren Konsequenz hat Marx auf die Unentbehrlichkeit der Forschung der besonderen Wissenschaften zum Erkennen der Wirklichkeit, wie sie ist, verwiesen.

Schließlich hat Marx für sich selbst auf dem Weg zum kritischen Kommentar der Hegelschen Rechtsphilosophie den Übergang von der ‘Kritik der Philosophie’ zur ‘Kritik der besonderen Wissenschaften als der Wissenschaften der Wirklichkeit’ vorbereitet, auch wenn seine Kritik an der Philosophie eigentlich als die Kritik an der Hegelschen Philosophie verstanden werden sollte und daher die Existenz der Philosophie als allgemeine eigentlich gar nicht berührt hat. Aber es ist ihm gelungen, dort zu zeigen, daß man die Philosophie nicht mehr wie früher betreiben darf¹⁴⁸.

¹⁴⁷ Vgl. Brief von Marx an A. Ruge (Kreuznach, im September 1843), MEGA² III,1, 55: „Ist die Konstruktion der Zukunft und das fertig werden 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 eben so wenig vor dem Konflikte mit den vorhandenen Mächten.“

¹⁴⁸ M. Theunissen, *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt 1992, S. 21-25

4. Sinnlich-gegenständliche Tätigkeit der Gattung: Pariser Manuskripte (1844)

4.1. Einleitung

Mit dem Begriff der gegenständlichen Arbeit, den Marx in den „Pariser Manuskripten“ von 1844¹⁴⁹ der geistigen Arbeit bei Hegel kritisch gegenüber gestellt hat, gibt er seinem Begriff der Philosophie die entscheidende Wende. Damit konnte Marx, über die von Feuerbach eingeleitete anthropologische Kritik an der absoluten Reflexion Hegels hinaus, die philosophische Grundlage zur Kritik der politischen Ökonomie als einer Einzelwissenschaft schaffen. Wenn Feuerbach mit seiner ‚historisch-genetischen Methode‘ die Hegelsche Logik kritisiert, so übt Marx im Grunde genommen mit dieser Methode Kritik an der Dialogdialektik Feuerbachs. Während bei Feuerbach in der *Sinnlichkeit in der Zeit* das erste unmittelbare Verhältnis von Natur und Mensch verkörpert ist, so ist bei Marx darüber hinaus das von der konkreten Arbeit und Industrie vermittelte zweite Verhältnis zueinander in seiner Überlegung einbezogen. Das Dialogverhältnis Feuerbachs wird daher von Marx als die gegenseitig entfremdete Beziehung in der kapitalistischen Gesellschaft, die auf der entfremdeten Arbeit beruht, und als das in der Produktion entgegenleuchtende menschliche Verhältnis umgebildet aufgenommen¹⁵⁰. Den Mittelpunkt der Diskussion in den Pariser Manuskripten bildet die entfremdete Arbeit in der kapitalistischen Gesellschaft und die immanente Kritik der Nationalökonomie, die die Entfremdung des Arbeiters verberge. Aus diesem Grund steht in den Pariser Manuskripten die ‚Phänomenologie des Geistes‘ im Zentrum der Auseinandersetzung von Marx mit Hegel, wenn Marx gelegentlich auch die Enzyklopädie und die Wissenschaft der Logik Hegels zum Gegenstand der Kritik macht. Demgegenüber bildete das Verhältnis der Logik zur Rechtsphilosophie den Mittelpunkt in der früheren Schrift „[Zur] Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie(1843)“ von Marx.

¹⁴⁹ Es wird hier nach der ersten Wiedergabe der MEGA² zitiert: Die Pariser Manuskripte sind im wörtlichen Sinne Manuskripte, die Verbesserungsfähig sind. Während die erste Wiedergabe den originalen Zustand der Manuskripte wiedergibt, wurde die zweite Wiedergabe redaktionell systematisiert, neu geordnet. In der ersten Wiedergabe kann man besser nachvollziehen, was Marx ursprünglich in seiner Darstellung gedacht hat.

¹⁵⁰ Vgl. MEGA² IV.2.1, S. 464-465, Exzerpt aus James Mill: *Éléments d'économie politique*: „Unsere Produktionen wären eben so viele Spiegel, woraus unser Wesen sich entgegen leuchtete“. Diese Exzerpte ist nach der MEGA²-Forschung offensichtlich kurz nach den „Pariser Manuskripte“ befaßt. Über die Spiegelanalogie in Bezug auf Leibniz, Auch vgl. A. Arndt, 1986, S. 39. Auch vgl. Riedel, Dieter: „Beziehungen, Verhältnisse“. Spuren einer Leibnizlektüre von Marx, in: Engels' Druckfassung versus Marx' Manuskripte zum III. Buch des „Kapital“, Beiträge zur Marx-Engels-Forschung Neue Folge 1995, S. 166 - 184.

4.2. Die Darstellungsmethode in den 44er Pariser Manuskripten

Marx versucht zunächst im ersten Heft innerhalb der ökonomischen Logik der Nationalökonomie zu begründen, wie „der Arbeiter zur Waare und zur elendsten Waare herabsinkt“, und wie damit „die ganze Gesellschaft in die beide Klassen der *Eigenthümer* und *Eigentumlosen Arbeiter* zerfallen muß“ (MEGA² I/2.1, 234). In der Aufnahme der ‘historischen genetischen Methode’ Feuerbachs bleibt Marx nicht in der Ebene des gegebenen Tatbestandes stehen, sondern erforscht die Genese und die Konsequenz des Faktums der Entfremdung historisch-genetisch. Hier zeigt sich schließlich der methodische Unterschied von Marx zu den Nationalökonomien. „Die Nationalökonomie geht vom Factum des Privateigenthums aus. Sie erklärt uns dasselbe nicht. Sie faßt den *materiellen* Prozeß des Privateigenthums, den es in der Wirklichkeit durchmacht, in allgemeine, abstrakte Formeln, die ihr dann als *Gesetze* gelten. Sie *begreift* diese Gesetze nicht, d. h. sie zeigt nicht nach, wie sie aus dem Wesen des Privateigenthums hervorgehen. Die Nationalökonomie giebt uns keinen Aufschluß über den Grund der Theilung von Arbeit und Capital, von Capital und Erde“ (ebd.). Demgegenüber muß nach Marx der wesentliche Zusammenhang des ökonomischen Phänomens und dessen Ausdruck im menschlichen Leben erfaßt werden. Dazu ist es erforderlich, von den bestehenden entfremdeten Bedingungen des Arbeiters auszugehen. „Die Verwirklichung der Arbeit ist ihre Vergegenständlichung. Diese Verwirklichung der Arbeit erscheint in dem nationalökonomischen Zustand als *Entwirklichung* des Arbeiters, die Vergegenständlichung als *Verlust des Gegenstandes* und *Knechtschaft unter dem Gegenstand*, die Aneignung als *Entfremdung*, als *Entäußerung*“ (236).

Der Ableitungsprozeß des Begriffs der Entfremdung ist im methodologischen Hinsicht interessant, da man hier seinen Gegenentwurf einer Realdialektik in der Entstehung beobachten kann, der in der „Deutsche[n] Ideologie“ wiederum in der geänderten Form vorkommt. Marx leitet die entfremdete Arbeit in den „Pariser Manuskripte“ wie folgt ab: Er geht von dem Faktum aus, und stellt dann dar, wie dieses Faktum in der Nationalökonomie behandelt wird. An dieser Stelle versucht Marx, seinen Ausgangspunkt zu rechtfertigen. Von hier aus will er zeigen, wie der abgeleitete Begriff bzw. die Entfremdung sich in der Wirklichkeit bewegt. „In der praktischen wirklichen Welt kann“, so schreibt Marx, „die Selbstentfremdung nur durch das praktische, wirkliche Verhältniß zu andern Menschen erscheinen. Das Mittel, wodurch die Entfremdung vorgeht, ist selbst ein *praktisches*. Durch die entfremdete Arbeit erzeugt der Mensch also nicht nur sein Verhältniß zu dem Gegenstand und dem Akt der Produktion als fremden und ihm feindlichen Menschen; er erzeugt auch das Verhält-

niß in welchem andre Menschen zu seiner Produktion und seinem Product stehen, und das Verhältniß, in welchem er zu diesen andern Menschen steht“ (243).

Dieses Verfahren ist nicht weit von dem Forschungsergebnis von der „Kritik zur Hegelschen Rechtsphilosophie“ entfernt: Marx hat dort Hegel zusammenfassend folgendermaßen kritisiert: 1) Hegel beansprucht die direkte Übertragung der Logik auf die Realphilosophie bzw. Rechtsphilosophie. 2) Hier hat er in der Tat die Wirklichkeit nicht von der empirischen Wirklichkeit, sondern von der Logik her erklärt. Daher vollzieht sich der Übergang von der Kategorie der Familie über die bürgerliche Gesellschaft zum Staat auf unverständliche Weise. Nur durch das nicht problemlose Vorgehen in seiner „Wissenschaft der Logik“ ließe sich diese Entwicklung rechtfertigen. Marx faßt diesen ‘theoretischen Engpaß’ bei Hegel so zusammen: ‘Nicht die Logik der Sache, sondern die Sache der Logik’. Marx versucht, die Wirklichkeit theoretisch im Gegensatz zum Hegelschen Modell die Wirklichkeit zu konstituieren: Er leitet die Bewegung des Begriffs nicht von der vorgegebenen Logik, sondern den Begriff der Entfremdung von dem gegebenen Faktum bzw. den konkreten unerträglichen Leiden des Daseins im Leben der Arbeiter ab. Dann untersucht er, was diese Bewegung der Entfremdung in der Wirklichkeit erzeugt. Der Unterschied des Marxschen Entwurfs zum Hegelschen liegt zunächst darin, daß Hegel den Ableitungszusammenhang umgekehrt darstellt¹⁵¹. In seiner Kritik an Hegel hat Marx den ‘Unterschied’ als die Ausgangskategorie angenommen, aber in der Kritik der Wirklichkeit die auf der Identitätskategorie basierende Entfremdungstheorie wieder aufgenommen. Der Grund dafür liegt wohl darin, daß er, wie im Abschnitt ‘Politische Funktion der Identität’ gezeigt wird, in den Lebensbedingungen des Arbeiters einen Ausdruck des Elends der menschlichen Zivilisation gesehen hat. Dort siedelt Marx den eigenen theoretischen Versuch an, den er gar nicht aufgeben wollte, auch wenn er die Form der Entfremdung immer weiter ökonomisch begründet wissen wollte.

4.3. Das gegenständliche Verhältnis und die sinnlich-gegenständliche Tätigkeit als Kritik der Hegelschen Aneignung des Gegenstandes im Denken

„Das Grosse an der Hegelschen *Phänomenologie* und ihrem Endresultate - der Dialektik, der Negativität als dem bewegenden und erzeugenden Princip - ist also, ein-

¹⁵¹ Marx hat diese Position auch in seiner letzten Arbeit von 1882 über die Randglossen der Wagner (MEW 19, 362) immer wieder geltend gemacht. Marx kritisiert Wagner, daß er den Wert nicht von der Ware, sondern vom Wert ableite. Dieser unterschiedliche Anfang beruht wie in unserem obigen Diskussionskontext auf die Frage, woraus ein Begriff abgeleitet werden soll. Ausdrücklich hat Marx die vorgegebene Wirklichkeit zur Quelle der Abstraktion gemacht.

mal da Hegel die Selbsterzeugung d(es) Menschen als einen Proceß faßt, die Vergegenständlichung als Entgegenständlichung, als Entäußerung, und als Aufhebung dieser Entäußerung; da er also das Wesen der *Arbeit* faßt und den gegenständlichen Menschen, wahren, weil wirklichen Menschen, als Resultat seiner *eigenen Arbeit* begreift. Das *wirkliche, thätige* Verhalten des Menschen zu sich als Gattungswesen, oder die Bethätigung seiner als eines wirklichen Gattungswesens, d.h. als menschlichen Wesens, ist nur möglich dadurch, da er wirklich alle seine *Gattungskräfte* - was wieder nur durch das Gesamtwirken d(es) möglich ist, nur als Resultat der Geschichte - heraus schafft, sich zu ihnen als Gegenständen verhält, was zunächst wieder nur in der Form der Entfremdung möglich ist“ (292).

Wenn Marx in Anlehnung an Feuerbach zunächst den Hegelschen Geist durch die Gattung Feuerbachs ersetzt, so wird die geistige Arbeit bei Hegel in die Arbeit des Gattungswesens umgebildet und die geschichtliche Welt, wie Feuerbach sie eröffnet¹⁵², in das Wirkungsfeld der menschlichen Wesenskräfte, die in der gegenständlichen Tätigkeit zum Ausdruck kommen. Demgegenüber hat Hegel die Geschichte als den Ort gefaßt, wo der den gesamten Bildungsprozeß durchgelaufene Geist sich selbst bestätigen und betätigen kann. Daraus entsteht die Pointe seiner Kritik an Hegel und die andere Interpretation der Entfremdung als Hegelsche. Diese soll nicht im Geist, sondern in der Wirklichkeit erfolgen, wo der Mensch als ein Naturwesen sich durch die gegenständliche Tätigkeit zur Natur verhält. So gesehen, versteht sich der Begriff der geistigen Arbeit bei Hegel nach der Ansicht von Marx allein als ein Begriffsmittel des *Philosophen* im ironischen Sinne.

„Hegel steht auf dem Standpunkt der modernen Nationalökonomien. Er erfaßt die *Arbeit* als das *Wesen*, als das sich bewährende Wesen d [es] [Menschen; er sieht nur die positive Seite der Arbeit, nicht ihre negative. Die Arbeit ist das *Fürsichwerden* d[es] *Menschen* innerhalb der *Entäußerung* oder als *entäußerter* Mensch. Die Arbeit, welche Hegel allein kennt und anerkennt ist die *abstrakt geistige*. Was also überhaupt das *Wesen* der Philosophie bildet, die *Entäußerung des sich wissenden* oder die sich *denkende entäußerte* Wissenschaft, dieß erfaßt Hegel als ihr Wesen, und er kann daher der vorhergehenden Philosophie gegenüber ihre einzelnen Momente zusammenfassen und seine Philosophie als *die* Philosophie darstellen. Was die anderen Philosophen tha-

¹⁵² Vgl. L. Feuerbach, FGW. 9. S. 238: „Die Hegelsche Philosophie kann schon deswegen nicht festgehalten werden, weil die verzwickte, untergeordnete, unnatürliche Stellung der Natur in ihr ganz der Bedeutung widerspricht, welche immer mehr im Leben und in der Wissenschaft die Natur gewinnt. Die wahre Stellung der Natur finden wir aber nur, wenn wir an die Stelle des abstrakten Spektrums des Weltgeistes den lebendigen Menscheng Geist setzen“.

ten - daß die einzelne Momente der Natur und des menschlichen Lebens als Momente des Selbstbewußtseins und zwar des abstrakten Selbstbewußtseins fassen - das *weiß* Hegel als das *Thun* der Philosophie. Darum ist seine Wissenschaft absolut“ (293).

Indem dieses Wirkungsfeld der 'Entfremdung und des sie zurücknehmenden Prozesses' nicht als Geist, sondern als gegenständliche Welt aufgefaßt wird, so wird der „Überwindungsprozeß des Gegenstandes des Bewußtseins“ bei Hegel zum unmittelbaren Gegenstand der Kritik durch Marx¹⁵³. Der Ausgangspunkt der Kritik macht wie bei Feuerbach die strikte Unterscheidung des Gegenstandes als solchem und der Gegenständlichkeit aus, die niemals im Selbstbewußtsein vollkommen aufgehen soll.

„Das *menschliche Wesen*, der *Mensch* gilt für Hegel, = *Selbstbewußtsein*. Alle Entfremdung des menschlichen Wesens ist“, so denkt Marx, „daher *nichts* als *Entfremdung des Selbstbewußtseins*. Die Entfremdung des Selbstbewußtseins gilt nicht als *Ausdruck*, im Wissen und Denken sich abspiegelnder Ausdruck der *wirklichen* Entfremdung des menschlichen Wesens. Die *wirkliche*, als real erscheinende Entfremdung vielmehr ist ihrem *innersten* verborgen - und erst durch die Philosophie ans Licht gebrachten - Wesen nach nichts andres als die *Erscheinung* von der Entfremdung des wirklichen Menschlichen Wesens, des *Selbstbewußtseins*. Die Wissenschaft welche die begreift heißt daher *Phänomenologie*. Alle Wiederaneignung des entfremdeten gegenständlichen Wesens erscheint daher als eine Einverleibung in das Selbstbewußtsein; der sich seines Wesens bemächtigende Mensch ist *nur* das der gegenständlichen Wesen sich bemächtigende Selbstbewußtsein. Die Rückkehr des Gegenstandes in das Selbst ist daher die Wiederaneignung des Gegenstandes“ (294).

Wird die theoretische Bearbeitung des Gegenstandes im Selbstbewußtsein in dieser Form problematisiert, so liegt demgegenüber die Darstellungsstrategie von Marx nicht darin, eine *neue* Erkenntnistheorie im *Wissen* ans Licht zu bringen, sondern den idealistischen Charakter der Hegelschen Behandlungsweise des Gegenstandes und des Menschen in Frage zu stellen. Den Prozeß der Überwindung des Gegenstandes im Bewußtsein faßt Marx wie folgt zusammen: „1) da der Gegenstand als solcher sich d[em] Bewußtsein als verschwindend darstellt; 2) da die Enttäuserung des Selbstbewußtseins es ist, welche die Dingheit setzt; 3) da

¹⁵³ Der Unterschied des Wirkungsfeldes von Hegel und Marx beruht wie vorher gezeigt auf den jeweils unterschiedlichen Auffassung des Verhältnisses zur Wirklichkeit. Im allgemeinen zieht sich Hegel in der großen Restaurationsperiode mit der Resignation gegenüber der Wirklichkeit in die Schatten der Spekulation zurück, demgegenüber setzt sich Marx mit der Hegelschen Philosophie in der revolutionären Atmosphäre des Vormärz auseinander.

diese Entäusserung nicht nur *negative*, sondern *positive* Bedeutung hat, 4) sie nicht nur *für uns* oder an sich, sondern *für es selbst* hat. 5) *Für es* hat das Negative des Gegenstandes oder dessen sich selbst Aufheben dadurch die *positive* Bedeutung oder es *weiß* diese Nichtigkeit desselben, dadurch da es sich selbst entäussert, denn in dieser Entäusserung setzt es *sich* als Gegenstand oder den Gegenstand um der untrennbaren Einheit des *Fürsichseins* willen als sich selbst. 6) Andererseits liegt hierin zugleich dieß andre Moment, da es diese Entäusserung und Gegenständlichkeit ebenso sehr auch aufgehoben und in sich zurückgenommen hat, also in *seinem* Anderssein *als solchem bei sich* ist. 7) Dieß ist die Bewegung des Bewußtseins und dieß ist darin die Totalität seiner Momente. 8) Es muß sich ebenso zu dem Gegenstand nach der Totalität seiner Bestimmungen verhalten und ihn nach jeder derselben so erfaßt haben. Diese Totalität seiner Bestimmungen macht ihn *an sich* zum *geistigen Wesen* und für das Bewußtsein wird dieß in Wahrheit durch das Auffassen einer jeden einzelnen derselben als des *Selbsts* oder durch das eben genannte *geistige* Verhalten zu ihnen“ (294).

In diesem Zitat erscheint die Marxsche Lesart von Hegels Aneignungsweise des Gegenstandes in verdichteter Form. Marx bestreitet hier im Grunde die *Selbständigkeit* der *Gegenständlichkeit* im Denken bei Hegel im Vergleich zur *Selbständigkeit* des *Gegenstandes* im wirklichen Verhältnis. Er will bei seinem Kommentar zeigen, wie die Äußerlichkeit des Gegenstandes aufgehoben und schließlich in ein Moment des Selbstaufhebungsmechanismus des selbstbezüglichen absoluten Subjekts verwandelt wird: In den Aussagen 6), 7), und 8) verkörpert sich die gesamte kritische Position von Marx. Durch die spekulative Form des „In seinem Anderssein als solchem bei sich sein“ sei es Hegel gelungen, die Gegenständlichkeit des Gegenstandes endgültig zu einem Moment der Totalität des Selbstbewußtseins zu machen¹⁵⁴. Nach dem kritischen Verständnis von Marx erlaubt die Hegelsche Auffassung des gegenständlichen Verhältnisses nur, den Gegenstand geistig zu bearbeiten, sich zum Gegenstand rein geistig zu verhalten. Also ist die Gegenständlichkeit bei Hegel, die gegenüber dem

¹⁵⁴ Siehe auch MEGA² a.a.O., S. 298 ff.: „Wir haben in dieser Auseinandersetzung alle Illusionen der Spekulation zusammen.

Einmal: Das Bewußtsein, als Selbstbewußtsein ist in *seinem Anderssein als solchem bei sich*. ---

Darin liegt einmal, da das Bewußtsein - das Wissen - als Wissen - das Denken als Denken - unmittelbar das *andere* seiner selbst, Sinnlichkeit, Wirklichkeit, Leben zu sein vorgiebt, das im Denken sich überbietende Denken. (Feuerbach.) Diese Seite ist hierin enthalten, insofern das Bewußtsein als nur Bewußtsein nicht an der entfremdeten Gegenständlichkeit, sondern an der *Gegenständlichkeit als solcher* seinen Anstoß hat.

zweitens liegt hierin, da der selbstbewußte Mensch, insofern er die geistige Welt - oder das geistige allgemeine dasein seiner Welt als Selbstentäußerung erkannt und aufgehoben hat, er dieselbe dennoch wieder in dieser entäußerten Gestalt bestätigt und als sein wahres Dasein ausgiebt, sie wiederherstellt, in *seinem Anderssein als solchem bei sich* zu sein vorgiebt, also nach Aufhebung z. B. der Religion, nach der Erkennung der Religion als eines Products der Selbstentäußerung dennoch in der *Religion als Religion* sich bestätigt findet. Hier ist die Wurzel des falschen Positivismus Hegels oder seines nur scheinbaren Kriticismus; --- Also die Vernunft ist bei sich in der Unvernunft als Unvernunft. -- Die Selbstbejahung, Selbstbestätigung im *Widerspruch* mit sich selbst, sowohl mit dem Wissen, als mit dem Wesen des Gegenstandes, ist also das wahre *Wissen* und *Leben*“.

Selbstbewußtsein Widerstand in Form der Negativität im Denken leistet, „daher nichts *Selbstständiges, Wesentliches* gegen das Selbstbewußtsein, sondern ein blosses Geschöpf, ein von ihm *Gesetztes*“ (295). In dieser Kritik handelt es sich nicht schlicht darum, ob die Selbständigkeit der Gegenständlichkeit im Denken beibehalten bleibt, sondern um die radikale Frage nach der *Geltung* der Selbständigkeit der Gegenständlichkeit im Denken. Die Selbständigkeit des spiritualisierten Gegenstandes in der Abstraktion vermittelt, so kritisiert Marx, nur an der *Oberfläche* einen selbständigen Eindruck, im Endergebnis geht diese Selbständigkeit im Selbstbewußtsein auf. Daraus identifiziere Hegel die „*Aufhebung des vorgestellten* Gegenstandes, des Gegenstandes als Gegenstand des Bewußtseins mit der *wirklichen gegenständlichen* Aufhebung der von dem Denken unterschiedenen sinnlichen *Action, Praxis, und realen Thätigkeit*“¹⁵⁵. Wir haben bereits im vorigen Kapitel über die „Kritik zur Hegelschen Rechtsphilosophie“ in aller Kürze in Anlehnung an die Analyse der Vorrede der Rechtsphilosophie Hegels erörtert, warum Hegel ein Bildungsprogramm des Geistes, den Gegenstand im Geist aufzuheben, vorgelegt hat. Vom Ergebnis her gesehen, sieht Marx im Jahre 1844, also dreizehn Jahre nach dem Tod Hegels, daß das Hegelsche wissenschaftliche Programm bzw. die Revolution im Denken, die in der Restaurationsperiode ihren Geltungsanspruch erhoben hat, im Vormärz nicht mehr imstande ist, das Bedürfnis der Epoche nach großen Änderungen zu erfüllen¹⁵⁶. Vielmehr findet Marx dort nur ‘falschen Positivismus, scheinbaren Kritizismus’.

¹⁵⁵ Vgl. MEGA² I/2. Apparat, S. 909. Daß Marx Hegel nicht fichteanisch liest, zeigt sich in der folgenden Bemerkung, die nach MEGA² vermutlich in der zweiten Hälfte des Jahres 1844 geschrieben ist.

„Hegelsche Construction der Phänomenologie“

1) Selbstbewußtsein statt d(en) Menschen. Subjekt. Objekt.

2) Die *Unterschiede*. Die Sachen wichtig, weil die Substanz als Selbstunterscheidung oder weil die Selbstunterscheidung, die Unterschiede, die Thätigkeit des Verstandes als wesentlich gefaßt wird. Hegel gab daher innerhalb

der Speculation wirkliche die Sache ergreifende Distinktionen.

3) Aufhebung der *Entfremdung* identificirt mit Aufhebung der Gegenständlichkeit. (eine Seite, namentlich von Feuerbach entwickelt.)

4) Drum *Aufhebung des vorgestellten* Gegenstandes, des Gegenstandes als Gegenstand des Bewußtseins identificirt mit der *wirklichen gegenständlichen* Aufhebung der von dem Denken unterschiedenen sinnlichen *Action, Praxis, und reale Thätigkeit*. Allerdings läßt sich nicht bestreiten - und Hegel würde das auch sicher niemals tun -, daß die Aufhebung des Gegenstandes im Denken niemals mit der Aufhebung des Gegenstandes in der Wirklichkeit identifiziert werden darf. Mit dieser Konstruktion hat Hegel die Revolution im Denken vorbereiten gewollt. Aber die Vorwegnahme der Revolution im Denken bei Hegel war in der Zeit der Revolution im Vormärz nicht mehr haltbar. Weil diese Periode versucht hat, die Revolution in der Wirklichkeit auszuführen. Aus diesem Grund verliert Hegelsche Lesart seiner Zeit ihre Relevanz in Vormärz der großen Änderung. Der obige Kommentar von Marx ist in diesem zeitlichen Kontext zu verstehen. Er hat die Philosophie nicht annulliert, sondern eine andere Form des Philosophierens eingeleitet. Dieser andere Weg eröffnet sich dort, wo das gegenständliche Verhältnis nicht in Form der Gegenständlichkeit im Denken, sondern in Form des wirklichen Verhältnisses des Gegenstandes vermittelt wird. Mit Habermas zeigt diese Entwicklung im Begriff der Philosophie bei Marx das Auszug von der philosophischen Geschäft im Stil der Bewußtseinsphilosophie.

¹⁵⁶ Ausführlicher Vgl. Haller, M.; System und Gesellschaft. Krise und Kritik der politischen Philosophie Hegels, Stuttgart 1981, S. 211.

Im Gegensatz zur Selbständigkeit des spiritualisierten Gegenstandes bei Hegel bringt Marx die dem Menschen gegenüberstehende 'übermächtige Natur' ins Spiel, die im gegenständlichen Vermittlungsverhältnis zum Menschen steht. Er setzt den wirklichen Menschen an die Stelle des Selbstbewußtseins Hegels, anstatt des entäußerten Selbstbewußtseins als des vom Selbstbewußtsein angeeigneten internalisierten Gegenstand die *übermächtige* Natur, die sich außerhalb des Selbstbewußtseins befindet (vgl. 295). Der Ausdruck „*übermächtige Natur*“ besagt, daß die Natur im allgemeinen vom Begriff her dem jeweiligen menschlichen Wirkungsbereich überlegen ist. Marx zielt mit dieser Argumentationsstrategie im Grunde darauf, nachzuweisen, daß die Struktur der Wirklichkeit, die Marx besonders durch die konkrete Arbeit vermittelt strukturiert weiß, als gegenständliches Verhältnis der wirklichen Gegenstände zu begreifen ist. Seine Position ist freilich ohne Bezugnahme auf das Hegelsche Modell der Wirklichkeit nicht zu verstehen. Hierbei rekurriere ich auf folgende Textpassage.

„Daß ein Lebendiges, natürliches, mit gegenständlichen i. e. materiellen Wesenskräften ausgerüstetes und begabtes Wesen auch sowohl *wirkliche* natürliche *Gegenstände* seines Wesens hat, als daß seine Selbstentäußerung die Setzung einer *wirklichen*, aber unter der Form der *Ausserlichkeit*, also zu seinem Wesen nicht gehörigen, übermächtigen gegenständlichen Welt ist, ist ganz natürlich. (...) Aber daß ein *Selbstbewußtsein* durch seine Entäußerung nur die *Dingheit*, d. h. selbst nur ein abstraktes Ding, ein Ding der Abstraktion und kein *wirkliches* Ding setzen kann, ist ebenso klar“ (295).

Diese Sätze lassen sich in Hinsicht auf die dialektische Struktur des gegenständlichen Verhältnisses wie folgt analysieren: 1) Der Mensch ist ein lebendiges, natürliches Wesen, das zur Erfüllung seiner Bedürfnisse einen außer ihm liegenden Gegenstand in Gebrauch nehmen muß. Der Mensch ist im Besitz der gegenständlichen, materiellen Wesenskräfte zur Erfüllung seiner Bedürfnisse. Insofern ist er ein gegenständliches Wesen. 2) Diesen Gegenstand kann der Mensch nicht innerhalb seines Selbst suchen. Der Gegenstand befindet sich unabhängig vom Menschen, außerhalb des Selbstbewußtseins. Daran schließt sich die Konzeption des Menschen als eines gegenständlichen Wesens und eine Konzeption der Natur, nach der sie gegenüber dem Menschen außerhalb des Selbstbewußtseins *übermächtig* bleibt, an. Bemerkenswert ist, daß daraus eine Grundposition in der Strukturierungsweise der Dialektik von Marx abzuleiten ist: Der Unterschied des Gegenstandes ist vom Subjekt niemals aufzuheben und in die große endgültige Identität nicht zu überführen¹⁵⁷. Insofern bildet sich seine alter-

¹⁵⁷ Diese Position wird 1858 in der oben skizzierten Auffassung der Dialektik in den „Grundrisse“ weiter geltend gemacht. Vgl. MEW 42, Einleitung (zu den „Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie“), S. 43.

native Konzeption gegenüber der Hegelschen dort, wo er versucht, zu zeigen, wie der Mensch und die Natur durch die gegenständliche Tätigkeit miteinander vermittelt sind. Nicht die Vermittlung des Gegenstandes und des Bewußtseins im Selbstbewußtsein, sondern die Vermittlung des Gegenstandes und des Subjekts in der Wirklichkeit macht das innere Anliegen von Marx aus. Daher verschiebt Marx den Akzent des erkenntnistheoretischen Status des Gegenstandes von der Vermittlung auf der Ebene des Bewußtseins zur konkreten Vermittlung der Gegenstände in der Wirklichkeit. Den Begriff des „gegenständlichen Verhältnisses“ hat er aus dieser Umgestaltung gewonnen.

„Wenn der wirkliche, leibliche, auf der festen wohlgerundeten Erde stehende, alle Naturkräfte aus und einathmende *Mensch* seine wirklichen, gegenständlichen *Wesenskräfte* durch seine Entäußerung als fremde Gegenstände *setzt*, so ist nicht das *Setzen* Subjekt; es ist die Subjektivität *gegenständlicher* Wesenskräfte, deren Action daher auch eine *gegenständliche* sein muß. Das Gegenständliche Wesen wirkt Gegenständlich und es würde nicht gegenständlich wirken, wenn nicht das Gegenständlichen in seiner Wesensbestimmung läge. Es schafft, setzt nur Gegenstände, weil es durch Gegenstände gesetzt ist, weil es von Haus aus *Natur* ist. In dem Akt des Setzen fällt es also nicht aus seiner reinen Thätigkeit in ein *Schaffen* des *Gegenstandes*, sondern sein gegenständliche Product bestätigt nur seine *gegenständliche* Tätigkeit, seine Thätigkeit als die Thätigkeit eines gegenständlichen natürlichen Wesens“ (295).

Fragt Marx im ersten Satz des obigen Zitats, was das Subjekt des „Setzens“ sein soll, so steht hinter dieser Frage das Verflechtungsverhältnis von Subjekt und Objekt, das bereits in der Tätigkeit des *Setzens* vorausgesetzt bleibt¹⁵⁸. Daraus läßt sich schließen, daß die Tätigkeit bereits das Verhältnis von Subjekt und Objekt in sich enthält. Wenn die Tätigkeit des menschlichen Wesens als Entäußern der *Wesenskräfte* in Anlehnung an den Begriff der *Kraft* definiert wird, so ist die logische Konsequenz, daß die Tätigkeit *gegenständlich* ist, insofern die *Kraft* begrifflich einen *Gegenstand* zu sich selbst voraussetzt. Von der Seite des *Gesetzten* her gesehen setzt das Entäußern das Sein des Gegenstandes voraus. *Daber ist diese Tätigkeit nicht mehr als die einseitige subjektive Tätigkeit - begrifflich ist es unmöglich -, sondern immer als die gegenständliche Tä-*

Dialektik der Begriffe Produktivkraft (Produktionsmittel) und Produktionsverhältnisse, eine Dialektik, deren Grenzen zu bestimmen und die realen Unterschied nicht aufhebt.“ Warum diese mögliche Konzeption der Dialektik in der Darstellung des Kommunismus scheinbar in Form der Indifferenz bzw. in Form des aufgehobenen Unterschiedes auftritt, wird später gezeigt. Was wir hier feststellen können, ist fast eine Binsenweisheit in der entwicklungsgeschichtlichen Betrachtungsweise, daß die miteinander konkurrierenden unterschiedlichen Konzeptionen im Verlauf der Entwicklung allmählich gebündelt und geordnet werden.

¹⁵⁸ In diesem logischen Kontext hat Habermas die Sprache als eine Tätigkeit des Setzens angenommen, und das Verflechtungsverhältnis, mit anderem Wort 'Intersubjektive Verhältnis' für jede Tätigkeit zur Voraussetzung gemacht.

tigkeit zu fassen. Dieses Verständnis der *gegenständlichen Verhältnisse* unterscheidet Marx von der Hegelschen Vermittlungsweise des Gegenstandes im Denken, die den Gegenstand „an sich zum geistigen Wesen“ (294) mache und Denkmittel von sich selbst bekomme¹⁵⁹, wie auch vom vormaligen Idealismus und Materialismus: „Wir sehen hier, wie der durchgeführte Naturalismus oder Humanismus sich sowohl von dem Idealismus, als dem Materialismus unterscheidet und zugleich ihre beide vereinigende Wahrheit ist. Wir sehen zugleich, wie nur der Naturalismus fähig ist, den Akt der Weltgeschichte zu begreifen“ (297 ff.). Daraus ist die Grundlage geschaffen worden, wo die Geschichte nicht mehr als die Selbstbeziehungs-geschichte des Geistes¹⁶⁰, sondern als die Entwicklungsgeschichte dieses gegenständlichen *Verhältnisses* verstanden wird.

Als das Subjekt dieser Tätigkeit ist, im Verständnis von Marx, nicht mehr das sich selbst genügende Wesen wie im traditionellen Begriff der Substanzen anzusehen, sondern ein beschränktes Wesen, das immer einen Gegenstand außer sich zur Erfüllung seiner Bedürfnisse haben muß¹⁶¹. „Als Naturwesen und als lebendiges Naturwesen ist er“, so denkt Marx, „theils mit *natürlichen Kräften*, mit *Lebenskräften* ausgerüstet, ein *thätiges* Naturwesen, diese Kräfte existieren in ihm -- als *Triebe*; theils ist er als natürliches, leibliches, sinnliches, gegenständliches Wesen ein *leidendes*, bedingtes und beschränktes Wesen,...; d.h. die *Gegenstände* seiner Triebe existieren ausser ihm, als von ihm unabhängige *Gegenstände*“ (296).

„Ein Wesen, welches seine Natur nicht ausser sich hat“, so formuliert Marx im Anschluß an die Feuerbachsche Kritik an dem ‘theologischen, metaphysischen’ Rest in Hegel, „ist kein *natürliches* Wesen, nimmt nicht Theil am Wesen der Natur. Ein Wesen, welches nicht selbst Gegenstand für ein drittes Wesen ist, hat kein Wesen zu seinem *Gegenstand*, d.h. verhält sich nicht gegenständlich, sein Sein ist kein Gegenständliches. Ein ungegenständliches Wesen ist ein *Unwesen*“ (ebd.).

Was ein Wesen zum Gegenstand hat, hat umgekehrt dieses Wesen zum Gegenstand. Ein Wesen ohne Gegenstand ist Marx zufolge ein Produkt der Einbildung. So sagt er: „-- ein *ungegenständliches* Wesen ist, ein unwirkliches, unsinnliches, nur gedachtes, d.h. nur eingebildetes Wesen, ein Wesen der Abstraktion“ (297). Der Mensch ist, so Marx, im wesentlichen ein die-

¹⁵⁹ Vgl. Hegel, SHW 8, S. 42.

¹⁶⁰ Über den inneren Widerspruch des Hegelschen Umgangs mit der Geschichte Vgl. hg. von Lucas, H.-Chr. Und Guy Planty-Bonjour: Logik und Geschichte in Hegels System, Stuttgart 1989.

¹⁶¹ Hier zeigt sich die Schwäche der Konzeption von Marx. Die Individuen sind mangelhaft, die Gattung ist ewig. Die fehlende Erkenntnistheorie wollte Marx, wie Habermas suggeriert, im Anschluß an die Feuerbachsche Kritik Hegels im gegenständlichen *Vereinigungsprozeß* nachholen. Aber Habermas übersieht, daß seit der „Deutsche[n] Ideologie“ der erkenntnistheoretische Status sich nach der Änderung des Begriffs der Zeit geändert hat. Ausführlicher in dem Kapitel über die „Deutsche Ideologie“.

ses gegenständliche *Verhältnis* tragendes Wesen: „Der Mensch als ein gegenständliches sinnliches Wesen“, d. h., dem die Vergegenständlichung in der Wirklichkeit als seine Wesenseigenschaft innewohnt, „ist daher ein *leidendes* und weil sein Leiden empfindenes Wesen, ein *leidenschaftliches Wesen*“ (297). Dieser Mensch ist nicht nur Naturwesen, sondern auch Gattungswesen, welches er sich sowohl in seinem Sein als in seinem Wissen Naturwesen bestätigen und bethätigen muß“ (ebd.) Um sich selbst zu betätigen, muß der Mensch zur Erfüllung seiner Bedürfnisse gegenüber der Natur gegenständliche Arbeit ausführen. Aus dieser Überzeugung heraus ersetzt Marx mit der sinnlich-gegenständlichen Arbeit die geistige Arbeit Hegels. „Hegel faßt also, indem er den *positiven* Sinn der auf sich selbst bezogenen Negation - wenn auch wieder in entfremdeter Weise - faßt, die Selbstentfremdung, Wesensentäußerung, Vergegenständlichung, Verwirklichung. Kurz er faßt - innerhalb der Abstraktion - die Arbeit als den *Selbsterzeugungsakt* des Menschen, das Verhalten zu sich als fremdem Wesen und das Bethätigen seiner als eines fremden Wesens als das werdende *Gattungsbewußtsein* und *Gattungsleben*“ (301).

Diese seine Umbildung erfolgt zunächst in der als Praxis zu verstehenden sinnlich-gegenständlichen Arbeit, dann in der gegenständlichen Arbeit, die spezifisch als Produktionsarbeit aufgefaßt ist. Die sinnlich-gegenständliche Arbeit steht zwar kategorial vor der Produktionsarbeit, aber das Bestimmungsverhältnis ist von Marx umgekehrt konzipiert. Der Grund dafür liegt darin, daß er einerseits die Sache der historisch-genetischen Forschung unterstellt, andererseits vom entfremdeten unmenschlichen Zustand des Arbeiters in seiner Zeit ausgegangen ist. *Historisch-genetisch* kann die Produktionsarbeit mit der sinnlich-gegenständlichen Arbeit im vollen Umfang identifiziert werden. Diese Argumentationslinie hat Marx in den „Pariser Manuskripten“ fragmentarisch, in der „Deutsche[n] Ideologie“ relativ systematisch entwickelt. Der zweite Grund für die Umkehrung der Kategorien kann nur von der textimmanenten Logik her rekonstruiert werden. Im unmenschlichen Lebenszustand des Arbeiters in der frühkapitalistischen Gesellschaft, über den Marx in den „Pariser Manuskripten“ berichtet und im „Kapital“ im Kapitel „Arbeitstag“ schildert, ist in der Tat alle sinnlich-gegenständliche Tätigkeit in vollem Umfang auf die Produktionsarbeit zur biologischen Reproduktion des Arbeiters reduziert. Aus diesen zwei Gründen konnte Marx der Produktionsarbeit, im ontologischen Sinne umgekehrt, die sinnlich-gegenständliche Tätigkeit unterschieben und damit der Produktionsarbeit den Vorrang im Bestimmungsverhältnis zwischen der ‘sinnlich-gegenständlichen Tätigkeit’ und ‘Produktionsarbeit’ zu erkennen. „Das *materielle*, unmittelbar *sinnliche* Privateigentum, ist der materielle sinnliche Ausdruck des *entfremdeten menschlichen* Lebens. Seine Bewegung - die Production und Consumption - ist die *sinnliche* Offenbarung von der Bewegung aller bisherigen Production, d. h. Verwirklichung oder

Wirklichkeit d[es] Menschen. Religion, Familie, Staat, Rechts, Moral, Wissenschaft, Kunst etc sind nur *besondere* Weisen der Production und fallen unter ihr allgemeines Gesetz“ (264). Wenn die gesamte sinnlich-gegenständliche Tätigkeit der produktiven Arbeit subsumiert wird, dann ist es die logische Konsequenz, daß die aus der Produktionsarbeit stammende Entfremdung, die pseudo-ontologische Eigenschaft besitzt und anders als die ontologische Entfremdung, völlig aufgehoben werden kann. „Die positive Aufhebung des *Privateigentums* als die Aneignung des *menschlichen* Lebens“, so Marx „ist daher die positive Aufhebung aller Entfremdung, also die Rückkehr des Menschen aus Religion, Familie, Staat, etc in sein *menschliches d.h. gesellschaftliches* Dasein“ (ebd.).

Durch dieses Umbilden setzt Marx an die Stelle der Geschichte als dem Selbstbetätigungsort des Geistes die Geschichte der gegenständlichen Arbeit der Menschen. Marx faßt die Geschichte als den Entstehungsakt des Menschen als eines natürlichen Wesens, für den die Natur unentbehrlich ist, um sich selbst zu erhalten¹⁶². Marx schreibt: „Und wie alles Natürliche *entstehen* muß, so hat auch der *Mensch* seinen Entstehungsakt d[ie] *Geschichte*, die aber für ihn, eine gewußte und darum als Entstehungsakt mit Bewußtsein sich aufhebender Entstehungsakt ist. Die Geschichte ist die wahre Naturgeschichte d[es] Menschen“ (301).

Wenn Marx in seiner späteren Phase bzw. im „Kapital“ von der naturgeschichtlichen Entwicklung der kapitalistischen Gesellschaft redet, so bringt er dort einen doppeldeutigen Begriff ins Spiel. Zum einen hat er, wie in unserem Diskussionstext, eine andere Auffassungsweise als die spekulative vor Augen, andererseits spricht er damit das *eherne* Gesetz an. Allerdings hat er bereits 1850 in einem Artikel¹⁶³ klargemacht, worin der Unterschied zwischen dem Naturgesetz und dem menschlichen historischen Gesetz liegt: Das Naturgesetz bewegt sich in der *Ewigkeit*, das menschliche ist in der *Änderung* begriffen.

¹⁶² Dieses Konzept des Selbsterhaltungsprinzip wird in der „Deutschen Ideologie“ als ein unhintergebares, unübergebares Element des menschlichen Lebens aufgenommen. Seine logische Struktur wird in der Darstellung der „Deutsche[n] Ideologie“ anhand der materialistischen Umbildung der „bestimmenden Reflexion“ Hegels in der „Wissenschaft der Logik“ gezeigt. Ich gehe davon aus, daß Marx hier die Struktur der „Gleichheit mit sich“ vor Augen gehabt hat.

¹⁶³ MEW 7, 261 ff. „Man sieht, wie der „Edle“ Carlyle von einer durchaus pantheistischen Anschauungsweise ausgeht. Der ganze geschichtliche Prozeß wird bedingt nicht durch die Entwicklung der lebendigen Massen selbst, die natürlich bestimmten, aber selbst wieder historisch erzeugten wechselnden Voraussetzungen abhängig ist; er wird bedingt durch ein ewiges, für alle Zeiten unveränderliches Naturgesetz, von dem er sich heute entfernt und dem er sich morgen wieder nähert und auf dessen richtige Erkenntnis alles ankommt. Diese richtige Erkenntnis des ewigen Naturgesetzes ist die ewige Wahrheit, alles andere falsch. Mit dieser Anschauungsweise lösen sich die wirklichen Klassengegensätze, so verschieden sie in verschiedenen Epochen sind Der historisch erzeugte Klassenunterschied wird so zu einem natürlichen Unterschied, den man selbst als einen Teil des ewigen Naturgesetzes anerkennen und verehren muß, indem man sich vor den Edlen und Weisen der Natur beugt: Kultus des Genius. Die ganze Anschauung des historischen Entwicklungsprozesses verflacht sich zur platten Trivialität der Illuminaten und Freimaurerweisheit des vorigen Jahrhunderts, zur einfachen Moral aus der „Zauberflöte“ und zu einem unendlich verkommenen und banalisierten Saint-Simonismus.“

4.4. Der Begriff der Natur und der Zeit bei Marx

Wie im vorigen Kapitel über Feuerbach gezeigt wurde, spielt der andere Zeitbegriff Feuerbachs bei seiner Abrechnung mit Hegel eine große Rolle. Marx kritisiert den Hegelschen Zeitbegriff des Absoluten nach diesem Vorbild, und weiß damit das Vermittlungsverhältnis in der Wirklichkeit abgesichert. In den Pariser Manuskripten benutzt Marx als Textgrundlage für die Kritik von Hegels Naturbegriff, wie bei Feuerbach, den letzten Paragraphen (§ 244) der kleinen Logik in der Enzyklopädie, für die Kritik des Zeitsbegriffs die Darstellung am Ende der „Phänomenologie des Geistes“ (1807). Gehen wir im folgenden auf die Kritik von Marx am Begriff der Natur und der Zeit bei Hegel¹⁶⁴ ein.

4.4.1. Der Begriff der Natur

„Die absolute Idee, die abstrakte Idee, welche ‘nach ihrer Einheit mit sich *betrachtet Anschauen* ist’, (Hegels Encyklopädie 3^{te} Ausgabe, p. 222) welche ‘in der absoluten Wahrheit ihrer selbst sich *entschließt*, das Moment ihrer Besonderheit oder des ersten Bestimmens und Andersseins, die *unmittelbare Idee* als ihren Widerschein, sich als Natur frei sich *aus sich zu entlassen*’,(l.c.), ...“ (303).

Die logische Struktur der Kritik von Marx läßt sich wie folgt beschreiben: Der Grund dafür, daß die absolute Idee als das abstrakte Denken sich selbst in die Natur entläßt, liegt, so heißt es bei Marx, in der „Langweile, der Sehnsucht nach einem Inhalt“ (304). Trotzdem entläßt die absolute Idee nur ihre Abstraktion, und so stellt Marx fest: „in Wahrheit, indem er sie aus sich entlassen hat, nur diese *abstrakte Natur ... nur das Gedankending* der Natur aus sich entlassen“ (ebd.). „Die ganze Logik ist also der Beweis, daß das abstrakte Denken für sich nichts ist, daß die absolute Idee für sich nichts ist, daß erst die *Natur* etwas ist“ (303). Unter dieser Voraussetzung erkenne das abstrakte Denken zugleich an, daß die Sinnlichkeit das Wesen der Natur ist, die Äusserlichkeit im Gegensatz zu dem in sich webenden Denken.¹⁶⁵ Daher versucht Marx im Grunde, die Natur in einem Zusammenhang mit den Menschen zu betrachten. Darin gründet sich seine Auffassung der Wissenschaft von der Menschen und der Natur.

¹⁶⁴ Zur Auffassung der Natur im Deutschen Idealismus siehe, Bonsiepen, W., Die Begründung einer Naturphilosophie bei Kant, Schelling, Fries und Hegel., Frankfurt a/M 1997.

¹⁶⁵ Marx stellt in seiner „[Zur] Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ (1843) mit der Kritik der falschen Identität von Natur und Geist die Hegelsche Auffassung der Inkorporation in Frage. Vgl. MEGA², I.2.1., S. 114 ff.

4.4.1.1. Der Begriff der Natur und das Verhältnis der Naturwissenschaft zur Wissenschaft vom Menschen¹⁶⁶

„Alle Wissenschaften müssen sich auf die *Natur* gründen. Eine Lehre ist solange nur eine *Hypothese*, solange nicht ihre *natürliche Basis* gefunden ist. Dieses gilt insbesondere von der *Lehre der Freiheit*. Nur der neuen Philosophie wird es gelingen, die Freiheit, die bisher eine *anti- und supranaturalistische Hypothese* war, zu *naturalisieren*“ (FGW 9, 262)

„Die Philosophie muß sich wieder mit der Naturwissenschaft, die Naturwissenschaft mit der Philosophie verbinden. Diese auf gegenseitiges Bedürfnis, auf innere Notwendigkeit gegründete Verbindung wird dauerhafter, glücklicher und fruchtbarer sein als die *bisherige Mesalliance* zwischen der Philosophie und Theologie“. (FGW 9, 262)

Der Begriff der Natur, wie er von Feuerbach als unhintergehbare, unübergehbare Quelle der neuen Philosophie rezipiert worden ist, wird auch bei Marx in den „Pariser Manuskripten“ geltend gemacht. Er stellt im Grunde dem Begriff der Natur Hegels bzw. der „Natur als d[er] Idee in der Form des Andersseins¹⁶⁷“, das ‘praktische Verhältnis’¹⁶⁸ nicht des Bewußtseins, sondern des *wirklichen* Menschen zur Natur entgegen. Es handelt sich bei Marx nicht um das theoretische Verhältnis zur Natur, in dem die absolute Idee als Subjekt der Darstellung die Betrachtung der Gegenstände zuläßt, sondern um den unmittelbaren Vermittlungszusammenhang des wirklichen Menschen mit der unmittelbaren Natur, die in das gegenständliche Verhältnis des Menschen zur Natur mit einbezogen ist. Aus diesem Grunde gilt die Äußerlichkeit der Natur, die Hegel als Mangel erkennt, für Marx nicht mehr als Mangel. „Die *Äusserlichkeit* ist“, so kritisiert Marx Hegel, „hier nicht als die sich *äussernde* und dem Licht, d[em] sinnlichen Menschen erschloßne *Sinnlichkeit* zu verstehen. Die Äusserlichkeit ist hier im Sinne der Entäußerung, eines Fehlers, eines Gebrechens, das nicht sein soll, zu neh-

¹⁶⁶ Bereits der Ausdruck „Wissenschaft vom Menschen“ wird seit Ende 18 Jh. im Sinne der Anthropologie verwendet. Vgl. Odo Marquard, „Zur Geschichte des philosophischen Begriffs ‘Anthropologie’ seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts“, in „Schwierigkeiten der Geschichtsphilosophie“, Frankfurt a/M 1973, S. 122 - 143. Darin ist das 5. Kapitel S. 128 - 131 besonders im historischen Kontext aufschlußreich.

¹⁶⁷ Vgl. Hegel, SHW 9, S. 24: „Die Natur hat sich als die Idee in der *Form* des *Andersseins* ergeben. Da die *Idee* so als das Negative ihrer selbst oder *sich äußerlich* ist, so ist die Natur nicht äußerlich nur relativ gegen diese Idee, sondern die *Äusserlichkeit* macht die Bestimmung aus, in welcher sie als Natur ist“. auch MEGA², a.a.O., S. 305.

¹⁶⁸ Vgl. MEGA², a.a.O., S. 245. Auch vgl. Hegel, SHW., 9, S. 13: „Praktisch verhält sich der Mensch zu der Natur als zu einem Unmittelbaren und Äußerlichen selbst als ein unmittelbar äußerliches und damit sinnliches Individuum, das sich aber auch so mit Recht als *Zweck* gegen die Naturgegenstände benimmt“. Im Zusatz: „Das praktische Verhalten zur Natur ist durch die Begierde, welche selbstsüchtig ist, überhaupt bestimmt“.

men. Denn das Wahre ist immer noch die Idee. Die Natur ist nur die *Form ihres Andersseins*. (...) Und da das abstrakte Denken das *Wesen* ist, so ist das, was ihm äusserlich ist, seinem Wesen nach ein nur *Äusserliches*. Der abstrakte Denker erkennt zugleich an, da die *Sinnlichkeit* das Wesen der Natur ist, die die *Äusserlichkeit* im Gegensatz zu dem *in sich* webenden Denken. Aber zugleich spricht er diesen Gegensatz so aus, da diese *Äusserlichkeit der Natur* ihr *Gegensatz* zum Denken ihr *Mangel*, da sie, insofern sie sich von der Abstraktion unterscheidet, ein mangelhaftes Wesen ist“ (305).

Die Natur, die nach Hegel in Geist aufgehoben werden soll, gilt bei Marx als „der unmittelbare Gegenstand der *Wissenschaft vom Menschen*“ (272). Aus dieser Bedeutungsverschiebung ergibt sich in Zusammenhang mit dem ‚Begriff der Philosophie‘ der Auszug von Marx aus der spekulativen Auffassung der Natur, in der das praktische Verhältnis des Menschen zur Natur in das theoretische Verhältnis des Geistes zur Natur integriert ist. Demgegenüber faßt Marx dieses Verhältnis umgekehrt, sieht das theoretische Verhältnis im praktischen Verhältnis zur Natur integriert¹⁶⁹. Das heißt, Marx schließt sich an Feuerbach an und thematisiert im Gegenzug zur spekulativen Auffassung der Natur den Menschen als die Gattung, die mit der Sinnlichkeit in der Zeit lebt. Der Mensch ist nach Auffassung von Marx nicht *nur*, wie bei Feuerbach, ein Wesen das mit dem Du dialogisch kommunizieren, sondern das auch gegenständliche Arbeit gegenüber der Natur verrichten muß, um sich selbst zu erhalten. Hier lassen sich bereits die wesentlichen Merkmalen der „Thesen über Feuerbach“ erkennen, die etwa ein Jahr später in Form einer Notiz niedergelegt werden: Feuerbach verdiesseitigt die dialektische Erfahrung Hegels¹⁷⁰, die im Feld zwischen dem Begriff und dem Gegenstand innerhalb des Bewußtseins durchgeführt wird, durch die Sinnlichkeit nicht in der spekulativen Zeit, sondern in der wirklichen Zeit. Damit hat Feuerbach nachzuweisen versucht, daß die Hegelsche Vernunft in der *Materie* ihre Grenze hat¹⁷¹. Die Sinnlichkeit ist nach Feuerbach ein Bezugs-

¹⁶⁹ Dieser Konzeption folgt er bis in seine spätere Zeit: A. Schmidt beurteilt dazu: „In seiner letzten Arbeiten, den Randglossen zu Adolph Wagners Lehrbuch der politischen Ökonomie stellt Marx spöttisch fest, da nur bei einem Professoralschulmeister die Verhältnisse der Natur von vornherein nicht *praktische*, also durch die Tat begründete Verhältnisse sind, sondern theoretische ...“ hier In: Schmidt, A., *Der Begriff der Natur in der Lehre bei Marx*, Frankfurt a/M, Köln, S. 204. Marx' Zitat, aus MEW 19, S. 362

¹⁷⁰ Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 1952, S. 72: „Aber nicht nur nach dieser Seite. da Begriff und Gegenstand, der Maßstab und das zu Prüfende, in dem Bewußtsein selbst vorhanden sind, wird ein Zutat von uns überflüssig, sondern wir werden auch der Mühe der Vergleichung beider und der eigentlichen *Prüfung* behoben, so daß, indem das Bewußtsein sich selbst prüft, uns auch von dieser Seite nur das reine Zusehen bleibt. Denn das Bewußtsein ist einerseits Bewußtsein des Gegenstandes, andererseits Bewußtsein seiner selbst“. Bemerkenswert ist hier die Struktur, in der die kritische Instanz im Gegenstand innerhalb des Bewußtseins integriert ist. Hegel sucht ihre Legitimation in der Negativität, die dem Gegenstand und dem Bewußtsein gleichermaßen innewohnt“.

¹⁷¹ Vgl. FGW, 9, S. 309. „Die Vernunft hatte an der Materie ihre *Grenze*.“ Hier läßt sich die Affinität des Denkens Feuerbachs mit der „Grenze der Dialektik“ von Marx in der „Einleitung zu den Grundrisse[n]“ her-

punkt der Verbindung des Ichs mit dem Andern. Während Hegel das praktische Verhalten der Menschen zum Gegenstand in das theoretische Verhalten integriert und dadurch jenes theoretisch in die 'Dialektik des Wissens und des Gegenstandes' vertheoretisiert, liest es Feuerbach demgegenüber anthropologisch und führt es auf die gegenseitige menschliche Beziehung in der Wirklichkeit zurück. Der Inhalt der Feuerbachschen Konzeption mündet in die „Dialogdialektik“, die basierend auf der Liebe den realen Unterschied zwischen Ich und Du wahrnimmt und die Einheit des *Ichs* mit dem *Du* nicht aufgibt. Marx setzt eben an dieser menschlichen Beziehung an, die ursprünglich als *Leiter zur Einheit des Menschen mit dem Menschen* in der Wirklichkeit funktionieren soll. Diese menschliche Beziehung ist Marx zufolge in der von der entfremdeten Arbeit konstituierten kapitalistischen Gesellschaft systematisch verzerrt. „An die Stelle aller physischen und geistigen Sinne ist daher die einfache Entfremdung aller dieser Sinne, der Sinn des Habens getreten“¹⁷² (269). In den Exzerpten aus James Mill, die Marx nach MEGA²-Forschung kurz nach den „Pariser Manuskripten“ niedergeschrieben haben soll, finden sich noch mehrere Stellen, in denen Marx sich direkt mit der Feuerbachschen Problematik auseinandersetzt¹⁷³. „Die einzig verständliche Sprache, die wir zueinander reden, sind“, so Marx, „unsre Gegenstände in ihrer Beziehung aufeinander. Eine menschliche Sprache verstehen wir nicht, und sie bliebe effektlos“. „So sehr sind wir wechselseitig dem menschlichen Wesen entfremdet, daß die unmittelbare Sprache diese Wesens uns als eine *Verletzung der menschlichen Würde*, dagegen die entfremdete Sprache der sachlichen Werthe als die gerechtfertigte, selbstvertrauende und sichselbstanerkennende menschliche Würde erscheint“ (MEGA² IV. 2, 464). Wiederum in den „Pariser Manuskripten“ spricht Marx so an: „... auch Teilnahme mit allgemeinen Interessen, Mitleiden, Vertrauen etc., das alles muß du dir ersparen, wenn du ökonomisch sein willst, wenn du nicht an Illusion zugrunde gehen willst“ (MEGA² I. 2, 282).

Basierend auf dieser Auffassung des 'systematisch verzerrten menschlichen Gemeinwessens', das als „abstrakt-allgemeine Macht gegenüber dem einzelnen Individuum“¹⁷⁴ in Er-

auslesen. Vgl. MEW 13, S. 640: „5. Dialektik der Begriffe Produktivkraft (Produktionsmittel) und Produktionsverhältnis, eine Dialektik, deren Grenzen zu bestimmten und die realen Unterschiede nicht aufhebt“.

¹⁷² Siehe ausführlicher über das durch 'Haben' verzerrte menschliche Verhältnis, in MEGA² I.2.1. S. 268. Der Fetisch-Charakter der Waren im „Kapital“ ist bereits hier zu erkennen.

¹⁷³ Diese Auseinandersetzung ist im chronologischen Kontext deswegen von Interesse, weil wir dort direkten Bezug auf die Dialektik der Anerkennung finden können. Marx hatte in den „Pariser Manuskripten“ den Weg zu dieser Richtung nur angedeutet. In den „Exzerpte aus J. Mill“ macht Marx deutlicher seine Auseinandersetzung mit der Hegelschen „Dialektik der Herrschaft und Knechtschaft“, die in der „Heilige[n] Familie“ den gediegenen Ausdruck gewinnt. Vgl. MEGA², IV.2.1., S. 428-470. Besonders S. 452-458 und 462-466. Hier tritt auch der Begriff der 'Individuen' gegenüber der Gattung auf.

¹⁷⁴ Vgl. MEGA² IV. 2.1, 452.

scheinung tritt, unterstellt Marx die Sinnlichkeit, die bei Feuerbach in der menschlichen Beziehung durch die Konversation gegenständlich vermittelt wird, der historisch-genetischen Kritik und fragt wiederum nach ihrem Entstehungszusammenhang¹⁷⁵. Die menschliche Sinne haben sich nach Marx nicht in den isolierten Individuen, sondern in den Individuen gebildet, die gesellschaftlich-geschichtlich miteinander verflochten sind. Daher konnte Marx mit einem gewissen Maß rhetorischer Begeisterung proklamieren; „Die Bildung der 5 Sinne ist eine Arbeit der ganzen bisherigen Weltgeschichte“ (270). Von daher ist verständlich, wie der Unterschied zwischen Feuerbach und Marx in ihrer jeweiligen Auffassung bezüglich der Sprache zustande kommt. Die Sprache filtert, so formuliert Feuerbach zusammenfassend, die unübersehbare Mannigfaltigkeit der einzelnen Sinne der Individuen und kommt damit als das notwendige Vermittlungsinstrumentarium in der menschlichen Kommunikation zur Geltung. Bei Marx tritt die Sprache zunächst schlicht als eine sinnliche Natur im Kontext ihres Entstehungszusammenhangs auf. „Der erste Gegenstand d[es] Menschen - der Mensch - ist“, so fährt Marx fort, „Natur, Sinnlichkeit und die besondern menschlich sinnlichen Wesenskräfte, wie sie nur in *natürlichen* Gegenständen ihre gegenständliche Verwirklichung, können nur in der Wissenschaft des Naturwesens überhaupt ihre Selbsterkenntniß finden. Das Element des Denkens selbst, das Elemente der Lebensäußerung des Gedankens, die Sprache

¹⁷⁵ Vgl. MEGA2 I/2.1. S. 318. Dieser logischer Zusammenhang ist an der folgenden Stelle in den „Pariser Manuskripten“ zusammengefaßt: „Wenn die *Empfindungen*, Leidenschaft etc d[es] Menschen nicht nur anthropologische Bestimmungen im [eigne]n Sinn, sondern wahrhaft *ontologische* Wesens(Natur)bejahungen sind - wenn sie nur dadurch wirklich sich bejahen, da ihr *Gegenstand sinnlich* für sie ist, so versteht sich 1) die Weise ihrer Bejahung durchaus nicht eine und dieselbe ist, sondern vielmehr die unterschiedne Weise der Bejahung die Eigenthümlichkeit ihres Daseins, ihres Lebens bildet; die Weise, wie der Gegenstand für sie, ist die eigenthümliche Weise ihres *Genusses*: 2) da, wo die sinnliche Bejahung unmittelbar das Aufheben des Gegenstandes in seiner selbständigen Form ist (Essen, Trinken, Bearbeiten des Gegenstandes etc) ist die Bejahung des Gegenstandes; 3) insofern der Mensch *menschlich* ist, ist die Bejahung des Gegenstandes durch einen andern, ebenfalls sein eigener Genuß ; 4) erst durch die entwickelte Industrie, i. e. durch die Vermittlung des Privateigentums wird das ontologische Wesen der menschlichen Leidenschaft sowohl in seiner Totalität, als in seiner Menschlichkeit; die Wissenschaft vom Menschen ist also selbst ein Product der praktischen Selbstbetheätigung d(es) Menschen; 5) der Sinn des Privateigentums - losgelöst von seiner Entfremdung - ist das *Dasein* der *wesentlichen Gegenstände* für den Menschen, sowohl als Gegenstand des Genusses, wie der Thätigkeit“.

In der erste Zeile des Zitats können wir das Vorgehen von Marx bei der Feuerbachschen Problematik gut nachvollziehen. Dieser Text liefert ein gutes Beispiel, um zu zeigen, wie Marx die Feuerbachsche Problematik umgestaltet. Dort formiert Marx den von Feuerbach anthropologisch interpretierten Hegel wiederum in das auf der Sinnlichkeit basierende gegenständlichen Verhältnis um, das durch die Industrie vermittelt ist. Diese Zusammenfassung erläutert hervorragend den Gedankengang von Marx über die Entstehung der Sprache und den Status der Produktionsarbeit. Marx sieht die grundlegendste Selbsterhaltungstätigkeit in den Tätigkeiten des „Essen, Trinken, ...“. Daraus zieht Marx den Schluß, daß die Sprache aus der Notwendigkeit im Produktionsverkehr entstanden sei. Andererseits zeigt sich hier, daß Marx die sinnlich-gegenständliche Tätigkeit (in 1) ontologisch vor der Produktionsarbeit stellt und dann jene mit dieser identifiziert. Diese in den „Pariser Manuskripten“ vertretene Ansicht behandeln wir in der Diskussion über „Deutsche[n] Ideologie“ ausführlicher.

ist sinnlicher Natur“ (272)¹⁷⁶. Damit wird es für Marx möglich, die Sprache auch gesellschaftlich-geschichtlich zu erfassen. Wird dieser Zusammenhang mitberücksichtigt, so ist nicht schwer zu verstehen, daß die Dialogdialektik Feuerbachs für Marx nicht ausreicht zur Erfassung des kapitalistischen Lebenszusammenhangs. Bei Feuerbach bleibt nach Ansicht von Marx der konkrete gesellschaftliche Zusammenhang der Sinnlichkeit ausgeblendet, ungeklärt.

Indem also Marx im Anschluß an Feuerbach die Sinnlichkeit als „die Basis aller Wissenschaft“ auffaßt und davon ausgehend den Stoffwechselsprozeß zwischen dem Menschen und der Natur - dieser Prozeß wird in den „Pariser Manuskripten“ zunächst als die gegenständliche Arbeit verstanden - als Vereinigungsprozeß der Natur und des Menschen betrachtet, so artikuliert er auch die Naturwissenschaft im Vereinigungsprozeß mit der Wissenschaft vom Menschen¹⁷⁷. In diesem Kontext handelt es sich bei der Naturwissenschaft weder um die *methodisch* vorbildhafte *exakte* Wissenschaft noch um jene, die vom Lebenszusammenhang des konkreten Menschen isoliert verstanden wird¹⁷⁸. Sondern vielmehr geht es um die Wissenschaft von der *Natur*, die in einem Verhältnis zum Menschen mit einbezogen ist. Die Vermittlungsrolle zwischen den beiden Korrelaten im gesellschaftlichen Rahmen spielt eben die Industrie¹⁷⁹. Die Industrie ist nach Marx das „wirkliche geschichtliche Verhältniß der Natur und daher der Naturwissenschaft zum Menschen“ (ebd.). Wenn die vermittelnde Momente der ‘Industrie’ also „als *exoterische* Enthüllung oder menschlichen *Wesenskräfte* gefaßt“ wer-

¹⁷⁶ Hier wird die Sinnlichkeit kategorial als das der Produktionstätigkeit übergeordnet aufgefaßt, die jedoch die grundlegendste unter den sinnlich-gegenständlichen Tätigkeiten darstellt.

¹⁷⁷ Panajotis Kondylis weist so auf die Akzentverschiebung der Philosophie in der Aufklärungszeit in der abendländischen Kultur hin: „Die andere grundlegende Voraussetzung der neuen Metaphysik, d.h. der Primat der Anthropologie, wird vom Hume deutlich ausgesprochen. Die Wissenschaft vom Menschen, meint er, bilde die einzige feste Grundlage aller anderen Wissenschaften, einschließlich der Mathematik und der Physik; die bisher vernachlässigte menschliche Natur sollte unser ausschließlicher Erkenntnisgegenstand sein“. Hume habe in diesem Kontext nicht wie Marx die Natur thematisiert, sondern die Notwendigkeit der Forschung des Erkenntnisvermögens in Frage gestellt. Vgl. Kondylis, P., Die neuzeitliche Metaphysik, Stuttgart 1990, S. 347-359

¹⁷⁸ Auf diese Fassung insistierend behauptet Jäckel in jüngsten Debatte um das Verhältnis der Naturwissenschaft zum methodischen Vorgehen von Marx, daß der Umgang von Marx zur Naturwissenschaft in den „Pariser Manuskripten“ aus der methodologischen Interesse geleitet sei. Vgl. Jäckel, P.: Unterschiedliche philosophische Zugänge zu den Naturwissenschaften bei Lange, Dietzgen und Marx Folge 3: Karl Marx, In: Quellen und Grenzen von Marx' Wissenschaftsverständnis, Beiträge zur Marx-Engels-Forschung Neue Folge 1994 S. 85 - 86.

¹⁷⁹ Im demselben Kontext spricht Marx in der „Deutsche[n] Ideologie“ über den Status der Naturwissenschaft an. Seine Aussage dient als die unbestreitbare Indiz dafür, daß er die Naturwissenschaft nicht als ein methodologische Erklärungsideal annimmt: „Feuerbach spricht namentlich von der Anschauung der Naturwissenschaft, er erwähnt Geheimnisse, die nur dem Auge des Physikers und Chemikers offenbar werden; aber wo wäre ohne Industrie und Handel die Naturwissenschaft? Selbst diese ‘reine’ Naturwissenschaft erhalten ja ihren Zweck sowohl wie ihr Material erst durch Handel und Industrie, durch sinnliche Tätigkeit der Menschen. So sehr ist diese Tätigkeit, dieses fortwährende sinnliche Arbeiten und Schaffen, diese Produktion die Grundlage der ganzen sinnlichen Welt, wie sie jetzt existiert ...“. Vgl. MEW 3, 44.

den, „so wird auch“, so fährt Marx fort, „das *menschliche* Wesen der Natur oder das *natürliche* Wesen d[es] Menschen verstanden, daher die Naturwissenschaft ihre abstrakt materielle oder vielmehr idealistische Richtung verlieren und die Basis der *menschlichen* Wissenschaft werden, wie sie jetzt schon - obgleich in entfremdeter Gestalt - zur Basis des wirklich menschlichen Lebens geworden ist“ (ebd.) Marx stellt die *Naturwissenschaft* in Frage, die sich vom menschlichen Leben isoliert in gewissem Sinne verselbständigt hat. In diesem Kontext fordert Marx die *Vermenschlichung* der *Naturwissenschaft*. Wenn er die Natur als den ‘Ausgangspunkt aller Wissenschaft’¹⁸⁰ annimmt, so hat er hier nicht jene Naturwissenschaft thematisiert, die sich im modernen methodologischen Sinne von der Humanwissenschaft unterscheidet. Die Wissenschaft von der *Natur* versteht sich bei ihm als diejenige Wissenschaft, in der die Natur als die gemeinsame Basis der Natur und des Menschen, nämlich als die unmittelbare sinnliche Natur für die Menschen anerkannt ist, die schließlich im Medium der ‘menschlichen Sinnlichkeit’ vermittelt ist. Wenn er den Sinngehalt der Naturwissenschaft hervorhebt, legt er im Grunde das Hauptgewicht seiner Argumentation auf die Ausübung der Wesenskräfte des Menschen als eines Naturwesens. Marx findet den gesellschaftlichen Ausdruck dieser Entäußerung in der *Industrie* und tritt für die endgültige Elimination der früheren Distanz der Naturwissenschaft zur Philosophie ein. „Die Geschichte selbst ist“, so betont Marx, „ein *wirklicher* Teil der *Naturgeschichte*, des Werden der Natur zum Menschen. Die Naturwissenschaft wird später eben sowohl die Wissenschaft von d[em] Menschen, wie die Wissenschaft von d[em] Menschen die Naturwissenschaft unter sich subsumieren; es wird *eine* Wissenschaft sein. Der Mensch ist der unmittelbare Gegenstand der Naturwissenschaft; denn die unmittelbare *sinnliche Natur* für d[en] Menschen ist unmittelbar die menschliche Sinnlichkeit, (ein identischer Ausdruck) unmittelbar als der *andere* Menschen als menschliche Sinnlichkeit für ihn selbst. Aber die *Natur* ist der unmittelbare Gegenstand der *Wissenschaft vom Menschen*. Der erste Gegenstand d[es] Menschen - der Menschen - ist Natur, Sinnlichkeit und die besonderen menschlich sinnlichen Wesenskräfte, wie sie nur natürlichen Gegenstände ihre gegenständlichen Verwirklichung, können nur in der Wissenschaft des Naturwesens überhaupt ihre Selbsterkenntnis finden“ (ebd.)

An dieser Stelle ist noch einmal hervorzuheben, daß die Naturwissenschaft von Marx gar nicht als ein methodologisches Erklärungsideal eingesetzt wird. Vielmehr unterscheidet Marx

¹⁸⁰ Vgl. MEGA², ebd.: „Die Sinnlichkeit (siehe Feuerbach) muß die Basis aller Wissenschaft sein. Nur, wenn sie von ihr, in der doppelten Gestalt, sowohl des sinnlichen Bewußtseins als des *sinnlichen* Bedürfnisses ausgeht, - also nur wenn die Wissenschaft von der Natur ausgeht - ist sie *wirkliche Wissenschaft*.“ Bei allem ist klar, daß die Marxsche *Wissenschaft* von der *Natur* in einem anderen Kontext als die Naturwissenschaft in normalen Wortgebrauch steht. Die Wissenschaft von der Natur ist die Wissenschaft von jener *Natur*, die mit dem *Men-*

die Naturwissenschaft zunächst streng von der Philosophie und geht anschließend dazu über, dieses vormalige fremde Verhältnis zu liquidieren und ein neues, sich gegenseitig durchdringendes Verhältnis zu erstellen. In dessen Zentrum steht die neue Auffassung vom Menschen, die den Menschen als ein auf die Sinnlichkeit gegründetes, tätiges Wesen versteht. „Die *gesellschaftliche* Wirklichkeit der Natur und die *menschliche* Naturwissenschaft oder die *natürliche Wissenschaft vom Menschen* sind identische Ausdrücke“ (272 ff.). Im Grunde sieht Marx die Notwendigkeit der Durchdringung der Naturwissenschaft und der Wissenschaft vom Menschen in letzter Instanz *erkenntnistheoretisch* im gegenständlichen Verhältnis, und *gesellschaftlich-geschichtlich* in der Selbstverwirklichung des Menschen als eines Teils der Natur im Medium der *Industrie* begründet. „...- Man sieht, wie die Geschichte der *Industrie* und das gewordne *gegenständliche* Dasein der Industrie als *aufgeschlagenes* Buch der *menschlichen Wesenskräfte*, die sinnlich vorliegende menschliche *Psychologie* ist, die bisher nicht in ihrem Zusammenhang mit dem *Wesen* des Menschen, sondern immer nur in einer unsern Nützlichkeitsbeziehung gefaßt wurde“, so argumentiert Marx, „weil man - innerhalb der Entfremdung sich bewegend - nur das allgemeine Dasein d(es) Menschen, die Religion, oder die Geschichte in ihrem abstrakt-allgemeinen Wesen, als Politik, Kunst, Literatur etc als Wirklichkeit der menschlichen Wesenskräfte und als *menschliche Gattungsakte* zu fassen wußte. In der *gewöhnlichen, materiellen Industrie* (...) haben wir unter der Form *sinnlicher, fremder, nützlicher Gegenstände*, unter der Form der Entfremdung, die *vergegenständlichten Wesenskräfte* des Menschen vor uns“ (271). Marx weiß, daß die durch die Industrie vermittelte Naturwissenschaft in das Leben des Menschen eingegriffen und damit die menschlichen Emanzipation praktisch befördert hat. Andererseits kritisiert er die Naturwissenschaft dahingehend, daß sie in ihrer entfremdeten Gestalt „so sehr [sie] unmittelbar die Entmenschlichung vervollständigen mußte“ (272). Das abstrakte, idealistische Selbstverständnis der Naturwissenschaft trägt, so die Kritik von Marx, zu ihrer Fehlentwicklung bei. Die Naturwissenschaft übersehe ihre untrennbare Verbundenheit mit der Selbstverwirklichung der Menschen als Gattung. Damit fordert Marx eine *einswerdende* Wissenschaft, die in der „Deutsche[n] Ideologie“ weiter entwickelt wird.

„Die Naturwissenschaft wird später eben sowohl die Wissenschaft von d[em] Menschen, wie die Wissenschaft von d[em] Menschen die Naturwissenschaft unter sich subsumieren; es wird *eine* Wissenschaft sein“ (Ebd., 272).

Auf diesem Weg läuft diese meta-philosophisch angelegte wissenschaftliche Auffassung in den „Pariser Manuskripten“ die Phase des „Realhumanismus“ in der „Heilige[n] Familie“

sehen als einem Teil der Natur über die gemeinsame Basis der *Sinnlichkeit* verfügt, die sich als unmittelbare sinnliche Natur für den Menschen interpretieren läßt.

durch, der in Verbindung der kritisch rezipierten Feuerbachschen Philosophie mit der von dem französischen und englischen Sozialismus und Kommunismus entwickelten Gesellschaftstheorie steht.

4.4.2. *Der Begriff der Zeit*

Was den Zeitbegriff angeht¹⁸¹, hat Marx in seinem Kommentar zum letzten Kapitel der „Phänomenologie des Geistes“ seine Position verkürzt zum Ausdruck gebracht. Im wesentlichen übernimmt Marx die Kritik Feuerbachs an der spekulativen Zeit bei Hegel. Die folgende Stelle von Hegels „Phänomenologie des Geistes“ kommentiert Marx:

„Die Wissenschaft enthält in ihr selbst diese Notwendigkeit, der Form des reinen Begriffs sich zu entäußern, und den Übergang des Begriffs ins *Bewußtsein*. Denn der sich selbst wissende Geist, eben darum da er seinen Begriff erfaßt, ist er die unmittelbare Gleichheit mit sich selbst, welche in ihrem Unterschiede die *Gewißheit vom Unmittelbaren* ist, oder das *sinnliche Bewußtsein*, - der Anfang, von dem seines Selbstes ist die höchste Freiheit und Sicherheit seines Wissens von sich.

Doch ist diese Entäußerung noch unvollkommen; sie drückt die *Beziehung* der Gewißheit seiner selbst auf den Gegenstand aus, der eben darin, da er in der Beziehung ist, seine völlige Freiheit nicht gewonnen hat. Das Wissen kennt nicht nur sie, sondern auch das Negative seiner selbst, oder seine Grenze. Seine Grenze wissen heißt, sich aufzuopfern wissen. Diese Aufopferung ist die Entäußerung, in welcher der Geist sein Werden zum Geiste, in der Form des *freien zufälligen Geschehens* darstellt, sein reines *Selbst*, als die *Zeit* außer ihm, und ebenso sein Sein als Raum anschauend. Dieses sein letzteres Werden, *die Natur*, ist sein lebendiges unmittelbares Werden; sie, der entäußerte Geist, ist in ihrem Dasein nichts, als diese ewige Entäußerung ihres *Bestehens* und die Bewegung, die das *Subjekt* herstellt.

Die andere Seite aber seines Werdens, die *Geschichte*, ist das *wissende, sich vermittelnde* Werden - der an die Zeit entäußerte Geist; aber diese Entäußerung ist ebenso die Entäußerung ihrer selbst; das Negative ist das Negative seiner selbst. Dies Werden stellt eine träge Bewegung und Aufeinanderfolge von Geistern dar, eine Galerie von Bildern, deren jedes mit dem vollständigen Reichtume des Geistes ausgestattet, ebenraum sich so träge bewegt, weil das Selbst diesen ganzen Reichtum seiner Substanz, vollkommen zu wissen, so ist dies Wissen sein *Insichgehen*, in welchem er sein

¹⁸¹ Über den Begriff der Zeit bei Hegel, siehe Brauer, O. D., *Dialektik der Zeit: Untersuchung zu Hegels Metaphysik der Weltgeschichte*, Stuttgart 1982.

Dasein verläßt und seine Gestalt der Erinnerung begibt. In seinem Insichgehen ist er in der Nacht seines Selbstbewußtseins versunken, sein verschwundnes Dasein aber ist in ihr aufbewahrt; und dies aufgehobne Dasein, - das vorige, aber aus dem Wissen neugeborne, - ist das neue Dasein, eine neue Welt und Geistesgestalt. (...) Aber die *Er-innerung* hat sie aufbewahrt und ist das Innre und die in der Tat höhere Form der Substanz“¹⁸².

Bemerkenswert an diesem langen Zitat ist die Frage, aus welchem Grund und unter welcher Voraussetzung der *Geist* sich selbst in die Zeit entäußert, in der die Zufälligkeit herrscht. Hegel weist dazu auf die Grenze des Geistes hin. Der Geist sei so bedingt, daß er sich selbst in die Geschichte und die Natur entläßt. Dieser Sachverhalt drückt sich darin aus, 'seine Grenze zu wissen' und 'sich aufopfern zu wissen'. Der Geist weiß, so fährt Hegel fort, „daß der Geist sein Werden zum Geiste, in der Form des freien zufälligen Geschehens darstellt“. Hier findet man nur wenig über die Notwendigkeit, womit der Geist sich selbst entlassen muß. Die immanente Notwendigkeit, die aus der immanenten Logik des Ablauf des Geistes erzeugt werden sollte, wird durch den äußeren Eingriff Hegels verletzt. Um so auffälliger ist, daß Hegel die Bedeutung der 'Grenze' relativiert, wenn er überhaupt von der Grenze redet. Wenn der das Absolute erreichte Geist sich entäußert, die Galerie durchläuft und durchfährt, begegnet ihm in dieser Galerie nichts Neues, weil dieser Geist bereits den gesamten Prozeß der Geschichte erfahren hat. So kann Hegel fortfahren: „diese aufgehobne Dasein - das vorige, aber aus dem Wissen neugeborne, - ist das neue Dasein, eine Neue Welt und Geistesgestalt“. Hier tritt der Bildungsprogramm Hegels zutage, in dem seine Zeit kritisch reflektiert ist. 'In der Nacht des Selbstbewußtseins', im 'Insichgehen des Geistes' verschwindet das Dasein und dessen Zufälligkeit, und nur die Notwendigkeit des Seins bleibt übrig. Der Geist erinnert sich in dieser „Nacht des Selbstbewußtseins“ an seine Tagearbeit. So spricht Hegel:

„Wenn also dieser Geist seine Bildung, von sich nur auszugehen scheinend, wieder von vorn anfängt, so ist es zugleich auf einer höheren Stufe, daß er anfängt. (...) Ihr Ziel ist die Offenbarung der Tiefe, und dies ist *der absolute Begriff*; diese Offenbarung ist hiemit das aufheben seiner Tiefe oder seine *Ausdehnung*, die Negativität dieses insichseinenden Ich, welche seine Entäußerung oder Substanz ist, - und seine *Zeit*, daß diese Entäußerung sich an ihr selbst entäußert und so in ihrer Ausdehnung ebenso in ihrer Tiefe, dem Selbst ist.“¹⁸³

¹⁸² Vgl. Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1952, S. 563.

¹⁸³ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 1952, S. 564.

Hegel erklärt nicht, warum der Geist nicht in der Nacht des Selbstbewußtseins bleibt und sich selbst offenbart, worin diese Notwendigkeit seiner Offenbarung vorliegt. Es wird nur abstrakt erläutert, daß die Negativität des Geistes dies ermögliche. Während das 'Offenbaren' die Tiefe der Nacht des Selbstbewußtsein aufhebt und die Erklärung der 'Negativität des insichseienden Ich' die Darstellungslogik der „Phänomenologie des Geistes“ bzw. des 'Bildungsprozesses' des Geistes absichern läßt, so sind 'Ausdehnung und Zeit' als Form der konkreten Tätigkeit anzusehen. Hegel schreibt:

„Das Ziel, das absolute Wissen, oder der sich als Geist wissende Geist hat zu seinem Wege die Erinnerung der Geister, wie sie an ihnen selbst sind und die Organisation ihre Reiches vollbringen. Ihre Aufbewahrung nach der Seite ihres freien in der Form der Zufälligkeit erscheinenden Daseins, ist die Geschichte, nach der Seite ihrer begriffnen Organisation aber die Wissenschaft des erscheinenden Wissens; beide zusammen, die begriffne Geschichte, bilden die Erinnerung und die Schädelstätte des absoluten Geistes, die Wirklichkeit, Wahrheit und Gewißheit seines Throns, ohne den er das leblose Einsame wäre: nur
„aus dem Kelche diese Geisterreiches
schäumt ihm seine Unendlichkeit.“¹⁸⁴

Die begriffene Geschichte kommt erst zustande, wenn der Geist in das in der Form der Zufälligkeit erscheinende Dasein sein gesamtes er-innertes Bildungsvermögen entfaltet. Und Hegel meint, diese begriffene Geschichte sei ein ewiger Begleiter des absoluten Geistes. Seine Position, mit der er den Prozeß des Offenbarens und die Geschichte in eins gebracht hat, wurzelt darin, daß er seine Zeit kritisch reflektierend darstellt und dann das Resultat dieses Bildungsprozesses des Geistes in Anlehnung an den theologischen Begriff der 'Offenbarung' wiederum in der realen Geschichte überprüfen läßt. Das heißt, indem Hegel den Geist den Ablauf des Bildungsprozeß durchlaufen läßt, bietet er mit seinem Bildungsprogramm des Geistes, das im absoluten Geist abgeschlossen werden soll, dem in die unterschiedlichen Formen entzweiten Zustand der Wirklichkeit eine kritische Alternative. Im Kontext: Hegel hat hier sein kritisches Verständnis seiner Zeit in Form des Bildungsprogramms des Geistes dargelegt, und seinen Geltungsanspruch in Form der Offenbarung, die ursprünglich in der Theologie die Erscheinungsweise Gottes in der irdischen Welt bezeichnet, in ein Höchstmaß gesteigert.

¹⁸⁴ Ebd.

Demgegenüber kritisiert Marx Hegel bereits in seiner „[Zur] Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ dahingehend, daß die Hegelsche Philosophie in Wirklichkeit als falscher Positivismus, als Umschlag der Spekulation in die Empirie und der Empirie in die Spekulation erscheint. Den Grund für seine Kritik sucht Marx dort, wo Hegel die Geschichte als die Darstellung des absoluten Geistes metaphysisch auffaßt. Marx versteht die Hegelsche Einstellung als Position des Wissens und fordert ihre Vermittlung mit der Ebene der Wirklichkeit. Der entsprechende Text Hegels in der „Phänomenologie des Geistes“, den Marx bezüglich des Hegelschen Begriffs der Zeit kommentiert, lautet:

„In dem Begriff, der sich als Begriff weiß, treten hiemit die *Momente* früher auf als das *erfüllte Ganze*, dessen Werden die Bewegung jener Momente ist. In dem *Bewußtsein* dagegen ist das Ganze, aber unbegriffne, früher als die Momente. - Die *Zeit* ist der *Begriff* selbst, der *da ist*, und als leere Anschauung sich dem Bewußtsein vorstellt; deswegen erscheint der Geist notwendig in der Zeit, und er erscheint so lange in der Zeit, als er nicht seinen reinen Begriff *erfaßt*, d. h. nicht die Zeit tilgt. Sie ist das *äußere* angeschaute vom Selbst *nicht erfaßte* reine Selbst, der nur angeschaute Begriff; indem dieser sich selbst erfaßt, hebt er seine Zeitform auf, begreift das Anschauen, und ist begriffnes und begreifendes Anschauen“¹⁸⁵

Während die Geschichte bei Hegel im Endeffekt, so versteht Marx ihn, in der „*Tilgung der Zeit*“¹⁸⁶ als Betätigungsort, Bestätigungsort des absoluten Geistes auftritt, will Marx die Geschichte als Entwicklung der Wirklichkeit verstehen. Zur Erklärung der Marxschen Position ist wiederum auf den Begriff der Zeit bei Feuerbach hinzuweisen:

„Die Negation von Raum und Zeit in der Metaphysik, im Wesen der Dinge hat die verderblichsten praktischen Folgen. Nur wer *überall* auf dem Standpunkt der Zeit und des Raums steht, hat auch im Leben *Takt* und *praktischen Verstand*. Raum und Zeit sind die ersten Kriterien der Praxis“.

„Ein Volk, welches aus seiner Metaphysik die Zeit ausschließt, die ewige, d. h. *abstrakte*, von der Zeit abgesonderte, Existenz vergöttert, das schließt konsequent auch aus seiner Politik die Zeit aus, vergöttert das rechts- und vernunftwidrige, antgeschichtliche Stabilitätsprinzip“. (FGW 9, S. 252)

¹⁸⁵ Vgl. Hegel, G. F. W., Phänomenologie des Geistes, Hamburg 1952, S. 558.

¹⁸⁶ Vgl. MEGA² I.2.1, S. 443. „Selbstlose Sein verborgen, *offenbar ist sich nur die Gewißheit seiner selbst*. Das Verhältnis der *Zeit* zur Geschichte. Der begreifende Geist *tilgt die Zeit*“.

Feuerbach kritisiert die metaphysische Herangehensweise an die Geschichte dahingehend, daß die reale Geschichte dabei nicht mehr in Betracht kommt, sondern sie nur vom transzendentalen Prinzip her verstanden wird. Die metaphysische Geschichtsauffassung führt nach Feuerbach notwendig zur Verklärung der *empirisch* in 'die Brüche gehenden Wirklichkeit'. Die Geschichte soll auf der Grundlage der realen Zeit aufgefaßt und nicht als die Darstellung des Absoluten verstanden werden. Aber seine Auffassung der Geschichte, die er mit der wirklichen Zeit zu erfassen beansprucht, steht in einer bestimmten Spannung, die von der Spannung zwischen dem Menschen als Individuen und dem Menschen als Gattungswesen herrührt. Den Individuen fällt keine absolute Macht zu; demgegenüber kommt der Gattung die absolute Macht zu, die Schranke der Individuen zu überschreiten. Aus diesem Grund hält Feuerbach diese Spannung eher für schicksalhaft.

“ Der Gedanke der Gattung in diesem Sinne ist für das einzelne Individuum - in jedem ist ein einzelner - eine notwendige, unentbehrliche. Wir sind allzumal vollkommen, sagt der Einzige wahr und schön; aber gleichwohl fühlen wir uns beschränkt und unvollkommen, weil wir uns notwendig - notwendig, denn wir sind nun einmal reflektierende Wesen - nicht nur mit andern vergleichen, sondern auch mit uns selbst, indem wir das, was wir geworden sind, mit dem, was wir werden konnten, unter andern Verhältnissen vielleicht wirklich geworden wären, zusammenhalten. Wir fühlen uns aber nicht nur moralisch, wir fühlen uns selbst auch sinnlich, räumlich und zeitlich beschränkt; wir, diese Individuen, sind ja nur an diesem bestimmten Orte, in dieser beschränkten, erbärmlichen Zeit. Wo sollen wir uns nun von diesem Beschränktheitsgefühl erlösen, d.h. in dem Gedanken anderer Menschen, anderer Orte, anderer, glücklicher Zeiten? Wer die Gattung daher nicht an die Stelle der Gottheit setzt, der läßt in dem Individuum eine Lücke, die sich notwendig wieder durch die Vorstellung eines Gottes, d.h. des personifizierten Wesens der Gattung, ausfüllt. Nur die Gattung ist imstande, die Gottheit, die Religion aufzuheben zugleich und zu ersetzen. Keine Religion haben heißt *nur an sich selbst* denken. Und diese Religion ist die allein bleibende, wenigstens so lange, als nicht ein 'einziger' Mensch nur auf Erden ist; denn sowie wir nur *zwei* Menschen, wie Mann und Weib, haben, so haben wir auch schon Religion. Zwei, Unterschied ist der Ursprung der Religion - das Du der Gott des Ich, denn ich bin nicht ohne dich; ich hänge vom Du ab; kein Du - kein Ich¹⁸⁷.

¹⁸⁷ Vgl. Feuerbach, L., GW. 9, S. 435 ff.: „Über das Wesen des Christentums in Beziehung auf den Einzigen und sein Eigentum“.

Zunächst schließt sich Marx an dieser Kritik in Hinsicht auf die gesamte Problematik des Status der Individuen und der Gattung an. Folglich vermengen sich in seiner Auffassung der Zeit nicht nur die Feuerbachsche verborgene überzeitliche Struktur der Gattung, die den Mangel der Individuen kompensieren soll, sondern auch die geschichtliche Zeit, wenn er die geschichtliche Bildung der Sinne in Betracht zieht. „Die Bildung der 5 Sinne ist“, so fährt Marx fort, „eine Arbeit der ganzen bisherigen Weltgeschichte. (...) Wie durch die Bewegung des *Privateigentums* und seines Reichthums, wie Elends - oder materiellen und geistigen Reichthums und Elends - die werdende Gesellschaft zu dieser *Bildung* alles Material vorfindet, so producirt die *gewordne* Gesellschaft den Menschen in diesem ganzen Reichthum seines Wesens, den *reichen all und tiefsinnigen* Menschen als ihr stete Wirklichkeit“ (270 ff.). Indem Marx die Bildung der Sinne bzw. der menschlichen Eigenschaft von den bestimmten, historisch entstandenen, sozialen Verhältnissen abhängig macht, so hat er damit die geschichtliche Zeit thematisiert, die mit der ursprünglich überzeitlichen Struktur der Gattung in Verbindung gebracht wird. Andererseits sieht er in der Geschichte der Industrie die Geschichte der menschlichen Wesenskräfte. „Man sieht, wie die Geschichte der *Industrie* und das *gewordne gegenständliche* Dasein der Industrie das *aufschlagne* Buch der *menschlichen Wesenskräfte*, die sinnlich vorliegende menschliche *Psychologie* ist, ...“ (271). Zunächst wird der Vermittlungszusammenhang der Natur und Mensch durch die Industrie in der *Gesellschaft* realisiert. Hier fungiert die Industrie und die Gesellschaft als die dialektische Mitte gegenüber der Natur und dem Menschen. Die Industrie ist in diesem Kontext als ein direkter Vermittler, die Gesellschaft als die Ortsbestimmung der Vermittlung verstanden. Zeitlich ist hier die *geschichtliche Zeit* von der Vergangenheit und der Gegenwart thematisiert, und mit der überzeitlichen Struktur der Gattung ist die Entwicklung bis in die Zukunft hinein abgesichert, auch wenn diese Entwicklung einen 'harschen Prozeß'¹⁸⁸ darstellt.¹⁸⁹

Was den von ihm selber verdeutlichten Zeitbegriff angeht, so bleibt er eher dunkel, weil sein Zeitbegriff sich auf unterschiedliche Dimensionen bis hin zu die nationalökonomische Diskussionen erstreckt. Marx hat in seinem Versuch der Kritik der Nationalökonomie die unmittelbare Einheit der Arbeit und des Kapitals angenommen, ohne diese

¹⁸⁸ Marx hat diesen Begriff eigentlich bezüglich des Verlaufs der kommunistischen Bewegung verwendet. Ich nehme diese Auffassung verallgemeinert in die Erklärung der geschichtlichen Entwicklung auf.

¹⁸⁹ Diese Auffassung der Zeit wird gleich in der „Deutsche[n] Ideologie“ angesichts der Kritik Stirners an Marx und Engels, Die Beide sei von der Gattung ausgegangen, korrigiert in Richtung auf die Zeit der wirklichen Individuen, schließlich geschichtlich gesellschaftlich gefaßt, die Zeit der gesellschaftlich-durchschnittlichen Individuen. Noch ausführlicher wird es in der Darstellung der „Deutsche[n] Ideologie“ gezeigt. Nach der Änderung des Begriffs der Zeit wird der erkenntnistheoretische Status geändert. Diese Linie wird auch im Ablauf der Arbeit gezeigt.

‘ursprüngliche Einheit’ empirisch zu begründen. In anderer Hinsicht hat er dort vom ‘hoch spekulativen Begriff der Identität’ Gebrauch gemacht, die wiederum mit dem spekulativen Zeitbegriff in einem bestimmten Zusammenhang steht. Er hatte diesen Punkt in seiner Kritik der Hegelschen Philosophie unmißverständlich kritisiert. Wenn er trotz seiner sachlichen Kritik an der Hegelschen Behandlungsweise des Materials wie dieser vorgeht, so ist der Grund dafür in seinem Ausgangspunkt, d. h., in seiner Kritik des entfremdeten Zustandes des Arbeiters zu suchen. Marx hält diesen Zustand für nicht mehr *menschlich*, daher hat er die Formel des Lessingschen metaphysischen Modells der Geschichte; „Vorgeschichte, Geschichte“ verwendet. In allen seinen Versuchen, der Philosophie ein Ende zu setzen, wie bei seinen Zeitgenossen üblich - weil die Philosophie in der Ebene der Abstraktion lebe und sich um die im großen Format zu ändernde Wirklichkeit nicht mehr kümmere - leben in seiner Kritik der Wirklichkeit in den „Pariser Manuskripten“ die spekulativen Elemente merkwürdigerweise wieder auf. Die politisch verstandene Entfremdung, die nicht in der ontologischen Ebene, sondern, wenn auch in der universal teleologischen Formel, als ein historisch Bestimmtes angenommen ist, verfärbt seinen Begriff der Zeit in der Wirklichkeit unübersehbar überzeitlich¹⁹⁰.

4.5. Der Begriff des Kommunismus in den „Pariser Manuskripten“ in Hinsicht auf den Begriff der Zeit und der Praxis

Wenn Marx den Zustand des Kommunismus darstellt, so tritt dabei der Feuerbachsche Begriff der Praxis und sein Zeitbegriff¹⁹¹ markant zutage:

„Der *Communismus* als *positive* Aufhebung des *Privateigentums*, als *menschlicher Selbstentfremdung* und darum als wirkliche *Aneignung* des *menschlichen* Wesens durch und für d[en] Menschen; darum als vollständig, bewußt und innerhalb des ganzen Reichtums der bisherigen Entwicklung gewordne Rückkehr des Menschen für sich als eines *gesellschaftlichen*, d. h. menschlichen Menschen. Dieser Communismus ist als vollendeter Naturalismus = Humanismus, als vollendeter Humanismus = Naturalismus, er ist die *wahrhaftige* Auflösung des Widerstreits des Menschen mit der Natur und mit d[em] Menschen, die wahre Auflösung des Streits zwischen Individuum und Gat-

¹⁹⁰ Hier fungiert die ursprüngliche Einheit als teleologische Quelle, und andererseits mit Derrida als die „emanzipatorische Erfahrung“, die er als ‘Undekonstruierbares’ bezeichnet hat. Vgl. Derrida, J., *Marx’ Gespenster*, Frankfurt am Main 1995, S. 54.

¹⁹¹ Rosen sieht in der Marxschen Auffassung von Praxis und Kommunismus den Einfluß von Hess. Andererseits findet M. Frank dort die Schellingsche Elemente, die Marx von Feuerbach übernommen haben sollen. Vgl. Rosen, Zwi, *Moses Hess und Karl Marx*, Hamburg 1983, S. 159, Frank, M., *Unendliche Mangel an Sein*, Frankfurt am Main 1975, S. 207-236

tung. Er ist das aufgelöste Räthsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung“ (263).

Ohne den Enthusiasmus der bevorstehenden Revolution im Vormärz in Betracht zu ziehen, können wir den Sinngehalt dieser Sätze nur schwer nachvollziehen. In einem anderen Satz ähnlichen Inhalts bietet er einen Schlüssel zur Lösung des Rätsels, wie er die 'scheinbare gelungene Identität', die sich bis zur *Indifferenz* hin entwickelt, herstellen konnte¹⁹². Der genannte Satz lautet: „Wie sehr die Lösung der theoretischen Räthsel eine Aufgabe der Praxis und praktisch vermittelt ist, wie die wahre Praxis die Bedingung einer wirklichen und positiven Theorie ist, zeigt sich z. B. am *Fetischismus*. Das sinnliche Bewußtsein des Fetischdieners ist ein andres, wie das d[es] Griechen, weil sein sinnliches Dasein noch ein andres ist. Die abstrakte Feindschaft zwischen Sinn und Geist ist nothwendig, so lange der menschliche Sinn für die Natur, der menschliche Sinn der Natur, also auch der *natürliche* Sinn d[es] *Menschen* noch nicht durch die eigne Arbeit d[es] *Menschen* producirt ist“ (286). An anderer Stelle kommt die Position von Marx noch deutlicher zum Ausdruck: „Man sieht wie Subjektivismus und Objektivismus, Spiritualismus und Materialismus, Thätigkeit und Leiden erst im gesellschaftlichen Zustand ihren Gegensatz, und damit ihr Dasein als solche Gegensätze verlieren; man sieht, wie die Lösung der *theoretischen* Gegensätze selbst *nur* auf eine *praktische* Art, nur durch die praktische Energie d[es] *Menschen* möglich ist und ihre Lösung daher keineswegs nur eine Aufgabe der Erkenntniß, sondern eine *wirkliche* Lebensaufgabe ist, welche die *Philosophie* nicht lösen konnte, eben weil sie dieselbe als *nur* theoretische Aufgabe faßte“ (271).

Hieraus können wir in aller Kürze erkennen, in welcher logischen Struktur Marx das Rätsel der Geschichte gelöst weiß. Er sieht eine Lösung im *praktischen Feld* als einem Grenzbegriff gegenüber der angeblichen Feindschaft im Denken zwischen zwei gegensätzlichen Korrelaten. In der gegensätzlichen Struktur der Sinnlichkeit und des Geistes im Denken, die Marx zufolge die bisherige Philosophie nur *innerhalb* der Philosophie zu lösen versucht hat, kann, so denkt Marx, in Übernahme des Feuerbachschen Denkwegs, nur im praktischen Prozeß gelöst werden, der in der *Sinnlichkeit in der Zeit* durchgeführt wird. Feuerbachs These in der „Grundsätze[n] der Philosophie der Zukunft“ lautet:

„Die Unterschiede zwischen Wesen und Schein, Grund und Folge, Substanz und Akzidenz, notwendig und zufällig, spekulativ und empirisch begründen nicht zwei

¹⁹² Ein 'Rätsel' ist es, weil er in seiner Kritik der "[Zur] Hegelschen Rechtsphilosophie" und der 'Hegelschen Philosophie überhaupt' in den „Pariser Manuskripten“ eine strenge Kritik am spekulativen Charakter der Hegelschen Philosophie vorgenommen hat. Eigentlich ist dort nur schwer ein Indiz für die gelungene Identität zu finden. Daher wollen wir, was die geschichtliche Entwicklung und den Begriff der Praxis angeht, den Zusammenhang mit dem Denken Feuerbachs in den „Pariser Manuskripten“ auf dem Begriff bringen.

Reiche oder Welten - eine übersinnliche, welcher das Wesen, und eine sinnliche Welt, welcher der Schein angehört, sondern diese Unterschiede fallen innerhalb des Gebiets der Sinnlichkeit selbst“. (...) „Wir brauchen also nicht über die Sinnlichkeit hinauszugehen, um an die Grenze des nur Sinnlichen, nur Empirischen im Sinne der absoluten Philosophie zu kommen; Wir dürfen nur nicht den Verstand von den Sinnen abtrennen, um das Übersinnliche, d. i. Geist und Vernunft, im Sinnlichen zu finden“ (§ 43¹)¹⁹³.

„Das Mittel, entgegengesetzte oder widersprechende Bestimmungen ohne Widerspruch in einem und demselben Wesen zu vereinigen, ist nur - die Zeit“ (§ 48⁴)¹⁹⁴

Demnach sieht Feuerbach die Herkunft der oben erwähnten Gegensätze gerade in der falschen Entgegensetzung des Sinnes und Verstandes sowie des Wesens und des Scheins angelegt. Aus diesen Gegensätzen wollte er die gesamte Problematik nur auf das Endliche zurückbeziehen, das nichts *über* dem Sinnlichen in der Zeit stehen läßt. So sagt Feuerbach: „Die Aufgabe der wahren Philosophie ist nicht, das Unendliche als das Endliche, sondern das Endliche als das *nicht* Endliche, als das Unendliche zu erkennen, oder: nicht das Endliche in das Unendliche, sondern das Unendliche in das Endliche zu setzen“ (FGW 9, 249). In andere Stelle proklamiert Feuerbach so: „Die neue, die allein positive Philosophie ist die *Negation aller Schulpilosophie*, ob sie gleich das Wahre derselben in sich enthält, ist die Negation der Philosophie *als einer abstrakten, partikularen, d. h. scholastischen*, Qualität. (...) Die neue Philosophie ist keine *abstrakte Qualität* mehr, keine *besondere Fakultät* - sie ist der *denkende Mensch* selbst - der Mensch, der *ist* und *sich weiß* als das selbstbewußte Wesen der Natur, als das Wesen der Geschichte, als das Wesen der Staaten, als das Wesen der Religion - der Mensch, der *ist* und *sich weiß* als die *wirkliche* (nicht imaginäre) *absolute Identität* aller Gegensätze und Widersprüche, aller aktiven und passiven, geistigen und sinnlichen, politischen und sozialen Qualitäten - *weiß*, daß das *pantheistische* Wesen, welches die spekulativen Philosophen oder vielmehr Theologen vom Menschen *absonderten*, als ein *abstraktes* Wesen vergegenständlichten, nichts anderes ist als sein *eignes unbestimmtes*, aber *unendlicher Bestimmung* fähiges Wesen“ (260). Wie gezeigt, setzt Feuerbach kein anderes Wesen über den Menschen. Bei ihm ist die neue Philosophie „die *Negation* ebensowohl des *Rationalismus* als des *Mystizismus*, ebensowohl des *Pantheismus* als des *Personalismus*, ebensowohl des *Atheismus* als des *Theismus*; sie ist die *Einheit aller dieser antitheti-*

¹⁹³ Feuerbach, L, GW. 9, S. 325.

¹⁹⁴ Ebd., S. 329. Engels kommentiert in seinem Notiz über Feuerbach nach der wörtlichen Wiedergabe wie folgt: „Dies nennt Feuerbach 1. einen Widerspruch, 2. eine Vereinigung von Widersprüchen, und 3. soll die Zeit das tun. Allerdings die „erfüllte“ Zeit, aber immer die Zeit, nicht das, was in ihr passiert. Der Satz = dem, daß nur in der Zeit eine Veränderung möglich“. Vgl. MEW 3, 543.

schen Wahrheiten als eine *absolut selbständige* und *lautere Wahrheit*“ (ebd.). Marx übernimmt diese Position, auch wenn er sich in seiner Darstellung des Kommunismus nicht explizit auf Feuerbach bezogen hat. Im gut bekannten Brief von Marx an Feuerbach (vom 11. Aug. 1844) hat Marx ihn so gewürdigt: „Ihre ‘Philosophie der Zukunft’ wie das ‘Wesen des Glaubens’¹⁹⁵ sind jedenfalls trotz ihres beschränkten Umfangs von mehr Gewicht, als die ganze jetzige deutsche Literatur zusammengeworfen. Sie haben - ich weiß nicht, ob absichtlich - in diesen Schriften dem Sozialismus eine philosophische Grundlage gegeben, und die Kommunisten haben diese Arbeiten auch sogleich in dieser Weise verstanden, Die Einheit der Menschen mit den Menschen, die auf dem realen Unterschied der Menschen begründet ist, der Begriff der Menschengattung aus dem Himmel der Abstraktion auf die wirkliche Erde herabgezogen, was ist er anders als der Begriff der *Gesellschaft!*.“ (MEW 27, 425). In allem hat Marx hier angenommen, daß mit seinem Kommunismus als der Aufhebung des Privateigentums ebenfalls das verzerrte menschliche Verhältnis zur Natur, und nicht zuletzt seine beschädigte Sinnlichkeit in der konkreten Zeit und dem konkreten Raum im gesunden Zustand wiederhergestellt werden könnte. Wenn Feuerbach in seinem Begriff der *Sinnlichkeit* die Grenzziehung gegenüber der Hegelschen spekulativen Philosophie abgeschlossen weiß, so ist Marx im Jahre 1844 in den „Pariser Manuskripten“ nicht zuletzt nach dem Vorbild Feuerbachs denselben Grat¹⁹⁶ gegangen, bis er bald auf die heftige, nicht allzu ungerechte Kritik von B. Bauer und Stirner frontal gestoßen wird. In dem Begriff der Gattung, den Marx ebenso wie Feuerbach verwendet, verbirgt sich die überzeitliche Struktur. Mit dem Begriff der Gattung wollte Feuerbach die zeitliche und räumliche Begrenztheit der einzelnen Individuen überwinden. Außerdem glaubte er, mit seinem durch die Umgestaltung Hegels gewonnenen Gattungsbegriff das erkenntnistheoretische Problem gelöst zu haben. Hier siedelt der Anthropotheismus Feuerbachs an. Wenn die Praxis in der sinnlichen Welt in der konkreten Zeit, die sich aber insgeheim bis zur unendlichen Zeit erstreckt, gerade der *Gattung* zukommt, deren Wirkungsfeld *räumlich* und *zeitlich* unbegrenzt ist, dann ist das Gelingen einer absoluten Identität des Ziels beinahe vorprogrammiert. Der theoretische Status der Gattungsgeschichte bezüglich des Individuums war bei Feuerbach ebenso wie bei Marx in dieser Phase nicht ausreichend reflektiert; der Spielraum der leidenden sich selbst genügenden Individuen, die vom Hegelschen Unendlichen abgetrennt worden sind, in der Mitte der Entwicklungsgeschichte der Gattung

¹⁹⁵ Es handelt sich hier um L. Feuerbachs Bücher “Grundsätze der Philosophie der Zukunft” (Zürich und Winterthur 1843) und “Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers. Ein Beitrag zum ‘Wesen des Christentums’ ” (Leipzig 1844). Vgl. MEW 27, S. 670, Anmerkung 350.

ziemlich begrenzt, auch wenn die universale Struktur des Gattungssubjekts theoretisch bei allem Vorbehalt abgesichert erscheint. Inhaltlich sieht Marx mit der Übernahme des Feuerbachschen 'Gattungsbegriffs' *im praktischen Feld* der Sinnlichkeit insgeheim den Vereinigungsprozeß in der Wirklichkeit am Werk. Feuerbach erklärt, daß sich das Mißverhältnis Hegels durch die Zeit in der Wirklichkeit auflöst. „Das Mittel, entgegengesetzte oder widersprechende Bestimmungen ohne Widerspruch (nach B. Auflage: auf eine der Wirklichkeit entsprechende Weise - d. Verf.) in einem und demselben Wesen zu vereinigen, ist nur - die Zeit“ (§ 48 ⁴)¹⁹⁷. Erwähnenswert ist auch die folgende Stelle, in der sein Verständnis der *Praxis* unmißverständlich zum Ausdruck gebracht worden ist.

„Das Herz revolutioniert, der Kopf reformiert; der Kopf bringt die Dinge zu *Stande*, das Herz in *Bewegung*. Aber nur wo Bewegung, Wallung, Leidenschaft, Blut, Sinnlichkeit, das ist auch *Geist*“ (FGW, 9, 255).

Hier findet man ein gutes Beispiel dafür, wie Feuerbach diese Probleme angegangen ist. Er ist von der Anwesenheit des Geistes in der Praxis überzeugt. Der Geist bleibt ihm zufolge nämlich im praktischen Verhalten bereits integriert. Marx knüpft sich mit seinem Begriff der Praxis an diese Elemente an. Wenn bei Feuerbach von der Praxis die Rede ist, so ist sie keine von der Theorie isolierte Praxis, sondern eine Praxis, in der die Theorie integriert ist. In diesem Punkt bereitet Feuerbach eindeutig den Marxschen Begriff der Praxis vor. Demgegenüber kritisiert Marx ihn in seinen „Thesen über Feuerbach“ dahingehend, daß Feuerbach nur 'das theoretische Verhalten als das wahre menschliche' angesehen habe¹⁹⁸.

Andererseits hat Marx den zeitgenössischen Begriff der Arbeit stillschweigend übernommen¹⁹⁹, der in Herder und dem Frühromantiker Schlegel repräsentiert ist. Herder und Schlegel haben das Naturverhältnis der Vernunft als Arbeit bzw. Poesis zu bestimmen versucht. Die Vernunft ist hier von vornherein als Moment einer prozessierenden Einheit mit der Natur begrenzt. Auch Hegel hat diese Bestimmung des geschichtlichen Zusammenhangs aufgegriffen und die geschichtliche Tätigkeit des Geistes als Arbeit modelliert unter der Prämisse, daß das intellektuelle oder vernünftige Moment der Arbeit schließlich das Gegebensein eines Anderen hinwegschaffen und nur dessen Selbstbezüglichkeit zurücklassen könne. Aber für

¹⁹⁶ Zu einer allgemeinen Information über den Konflikt der Gattung mit dem Individuum im Deutschen Idealismus und dessen Umfeld siehe Popitz, H., *Der entfremdete Mensch: Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx*, Frankfurt am Main 1967, S. 30.

¹⁹⁷ Ebd., S. 329.

¹⁹⁸ Vgl. MEW 3, S. 5. Die erste These.

¹⁹⁹ Für den wertvollen Hinweis darauf bin ich verpflichtet, bei Herrn Professor Andreas Arndt zu danken. Er hat in seiner Vorlesung über 'die Geschichtsphilosophie im Deutschen Idealismus' darauf aufmerksam gemacht, die in dem Wintersemester 1996/97 gehalten worden war.

Herder ist die Vernunft, als Moment der Vermittlung geschichtlicher Einheit, nicht in der Lage, der Geschichte ein Ziel vorzuschreiben. Deren Verlaufsform sei daher auch nicht teleologisch, sondern beständiges Fort-Schreiten als Überschreiten des jeweils Gegebenen. So geht auch Friedrich Schlegel in seiner Auseinandersetzung mit Kant davon aus, daß die praktische Vernunft die Natur nicht „vertilgen“ und deshalb auch nicht absolut mit sich zusammengehen könne. Natur erscheint als Voraussetzung und Grenze der Selbstproduktion der Vernunft, nicht aber als deren internes Moment. Geschichte wird daher durch die *geistige* Aneignung und Fortbildung der Resultate von wirklicher Arbeit im Verhältnis zur Natur bestimmt.

4.6. Die politische Funktion der Identität: Der theoretische Ausdruck der in der Wissenschaft integrierten Praxis

Wenn Marx den Kommunismus im Feld der Praxis des Gattungssubjekts ansiedelt, das begrifflich als *zeitlich* und *räumlich* unendlich konstituiert ist, so folgt daraus, daß die *rein* theoretischen Gegensätze im Feld der *wirklichen* Praxis, wenn in einem schwierigen Realisierungsprozeß, aufgelöst werden können. Andererseits ist hier im Realisierungsprozeß die kritische Instanz integriert, in der die *Zielsetzung der Aufhebung der kapitalistischen Gegensätze* bereits enthalten ist. Dieser Sachverhalt findet seinen theoretischen Ausdruck in seinem Versuch in den Teile der ‘Kritik der Nationalökonomie’ der „Pariser Manuskripten“: Er hat dort die ursprüngliche Identität des Lohnarbeits und Kapitals zum Ausgangspunkt seiner Kritik gemacht. „Das Verhältnis des *Privateigentums* ist die Arbeit, Kapital und die Beziehung beider. Die Bewegung, die diese Glieder zu durchlaufen haben“, so analysiert Marx, „sind:

Erstens - unmittelbare oder vermittelte Einheit beider“. Marx erblickt die logische Herkunft des Kapitals in der ursprünglichen Einheit beider, bzw. Einen, das noch nicht empirisch begründet ist. Daher werden „Kapital und Arbeit erst noch vereint; dann zwar getrennt und entfremdet, aber sich wechselseitig als *positive* Bedingungen hebend und fördernd“. Hier entwickelt Marx diesen in sich ruhenden Zustand zu einem konfliktbeladenen.

„[*Zweitens* -] *Gegensatz beider*. Schließen sich wechselseitig aus; der Arbeiter weiß“, fährt Marx so fort, „den Kapitalisten und umgekehrt als sein Nichtdasein; jeder sucht dem andren sein Dasein zu entreißen.

[*Drittens* -] *Gegensatz* jedes *gegen* sich selbst. Kapital = aufgehäufter Arbeit = Arbeit. Als solcher zerfallend in *sich* und seine *Zinsen*, wie diese wieder in *Zinsen und Gewinn*. Restlose Aufopferung des Kapitalisten. Er fällt in die Arbeiterklasse, wie der Arbeiter - aber nur ausnahmsweise - Kapitalist wird. Arbeit als Moment des Kapitals, seine *Kosten*. Also der Arbeitslohn ein Opfer des Kapitals.

Arbeit zerfallen in *sich* und den *Arbeitslohn*. Arbeit selbst ein Kapital, eine Ware. Feindlicher wechselseitiger Gegensatz“ (255 ff.).

Sicherlich gründet dieses Verfahren, was den Argumentationsgang betrifft, in der methodischen Annahme der „Historisch-genetischen Kritik als eines begreifenden Denkens“, das er in seiner „[Zur] Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ (1843) postuliert hat. Gleichzeitig steht dieser Gedankengang in einer gewissen Kontinuität mit dem Feuerbachschen Begriff des Unendlichen. Feuerbach hat in seiner Kritik des Unendlichen bei Hegel das Unendliche im Hegelschen Sinne zugunsten des Endlichen aufgeben und es in das Endliche versetzt. Von daher hat er versucht, die Quelle der Kunst und nicht zuletzt des Philosophierens aus dem konkreten Verlust in der Wirklichkeit, bzw. ‚Nicht-mehr-sein in der Wirklichkeit‘ zu begründen.²⁰⁰ Feuerbach wollte „das Bestimmte nicht aus dem Unbestimmten [ableiten]“ (FGW 9, 249). Das widersprüchliche Vorhaben von Marx, bzw. der spekulative Entfremdungsbegriff, der trotz seiner heftigen Kritik an der Hegelschen Behandlungsweise des Materials in der ‚Kritik der Nationalökonomie‘ wieder aktiviert ist, läßt sich in diesem Zusammenhang interpretieren. Den Ausgangspunkt von Marx in der „Kritik der Nationalökonomie“ bildeten eben die ‚unerträglichen konkreten Leiden des Seins als eines Arbeiters‘ in der kapitalistischen Gesellschaft, das nach Marx von der Nationalökonomie ignoriert wird. Daher war Marx von Anfang an nicht imstande, die Trennung von Arbeit und Kapital als unveränderlich vorgegeben zu akzeptieren. Vielmehr schlägt er die umgekehrte Richtung ein: Dieses Vorgegebene sei gar nicht unveränderlich, sondern als ein historisch Gegebenes zu betrachten. Aus diesem Grunde ist die Struktur der Überwindung der Trennung, die zunächst im *spekulativen Begriffsmittel der Identität* zum Ausdruck kommt, in den „Pariser Manuskripten“ wesentlich. Seine geschichtliche Forschung, die als historisch-genetische Methode gelten kann, richtet sich in diesem Diskussionskontext nicht auf die theoretische Vorwegnahme der Zukunft, sondern auf die Erklärung der Gegenwart und Vergangenheit und daran anschließend auf deren Umwälzung. Marx holt sein kritisches Potential gegenüber der kapitalistischen Gesellschaft aus dem nicht-entfremdeten Zustand des menschlichen Lebens, der *zunächst* an den frühromantischen Begriff der ursprünglichen Einheit erinnert. Aber dieser nicht-entfremdete Zustand ist von Marx nicht als ein Ontologisches, sondern als der konkrete Verlust der menschlichen Würde der *Arbeiter* im kapitalistischen gesellschaftlichen Alltag angenommen.

Das Andere der Philosophie, bzw. die *Kritik* und die *Praxis*, die im Reflexionsverhältnis zur Philosophie im Stil der spekulativen Philosophie gedacht sind, verbinden sich hier in Eines.

²⁰⁰ Vgl. Feuerbach, FGW 9, Insbesondere S. 248 - 249.

Die 'Kritik' entwickelt sich nach der ersten Rückkopplung der 'Kritik der Nationalökonomie' und 'Kritik der spekulativen Philosophie' in den Pariser Manuskripten in einem weiteren Schritt in Richtung auf die ausgesprochene „Kritik der politischen Ökonomie“, in der der wirkliche menschliche Lebensprozeß auf dem Weg zur Darstellung des Bewegungsgesetzes der kapitalistischen Gesellschaft zum Ausdruck kommt. Andererseits wird die Kategorie der 'Praxis', in der die Reflexion auf den Ablauf der Wirklichkeit als das intellektuelle Element der Arbeit integriert bleibt, in die *revolutionäre Praxis* transformiert. Daher ist es kein Zufall, daß im weiteren Verlauf nach dem Wegfallen des philosophisch gefärbten Begriffs der 'Entfremdung' seit der „Deutschen Ideologie“ im Endziel der Bewegung der unentfremdete Zustand immer wieder auftaucht, wenn die Darstellung dieses Zustandes auch immer mehr minimalisiert wird, schließlich bloß in einer extrem abstrakten Form 'Negation der Negation' zum Ausdruck kommt. Die wissenschaftliche Arbeit der 'negativen Logik des Kapitals'²⁰¹ des späteren Marx ist daher nicht nur als deskriptive Darstellung der Widersprüche der bestehenden Gesellschaft in der 'Dialektik im Endlichen'²⁰² anzusehen, sondern auch als Darstellung des wirklichen Lebensprozesses der kapitalistischen Gesellschaft und gleichzeitig als Aufruf zur revolutionären Umwälzung der bestehenden Gesellschaft, weil sich die bestehende Gesellschaft in der gegenwärtigen Form von ihrem inneren Bewegungsgesetz her als nicht *haltbar* erwiesen habe. Damit hat Marx versucht, der kapitalistischen Gesellschaft die geschichtliche Notwendigkeit ihrer weiteren Existenz abzusprechen, die von den bürgerlichen Ökonomen im Gegensatz zu Marx im weiteren Verlauf der Geschichte immer geltend gemacht worden ist. Hierin besteht nach dem Selbstverständnis von Marx der 'revolutionäre' Charakter des „Kapital[s]“. Im Vorwort zur ersten Auflage (1867) des „Kapital[s]“ hat Marx diese Ansicht eher analog zum etlichen Erklärungsmodell in der damaligen Naturwissenschaft, im Nachwort zur zweiten Auflage (1873) hingegen dialektisch begründet.²⁰³

²⁰¹ Vgl. Arndt, A., *Dialektik und Reflexion: Zur Rekonstruktion der Vernunft*, Hamburg 1994, S.304 - 310., W. Schmied-Kowarzik: *Karl Marx und die kritische Philosophie gesellschaftlicher Praxis*, in: *Kritische Philosophie gesellschaftlicher Praxis*, hg. von H. Eidam und W. Schmied-Kowarzik, Würzburg 1995, S. 13-34.

²⁰² A. Arndt, a.a.O., S. 310.

²⁰³ Vgl. MEW 23, Vorwort zur ersten Auflage, S. 17: „Sie zeigen, wie selbst in den herrschenden Klassen die Ahnung aufdämmert, daß die jetzige Gesellschaft kein fester Kristall, sondern ein umwandlungsfähiger und beständig im Prozeß der Umwandlung begriffener Organismus ist“. Im Nachwort: „Die widerspruchsvolle Bewegung der kapitalistischen Gesellschaft macht sich dem praktischen Bourgeois am schlagendsten fühlbar in den Wechselfällen des periodischen Zyklus, den die moderne Industrie durchläuft, und deren Gipfelpunkt - die allgemeine Krise. Sie ist wieder im Anmarsch, obgleich noch begriffen in den Vorstadien, und wird durch die Allseitigkeit ihres Schauplatzes, wie die Intensität ihrer Wirkung, selbst den Glückpflzen des neuen heiligen, preußisch-deutschen Reichs Dialektik einpauken. Ebd., S. 28.

4.7. Zusammenfassung und Übergang

Marx hat in den „Pariser Manuskripten“, indem er die Hegelsche geistige Arbeit durch die Produktionsarbeit ersetzt hat, die Philosophie nicht vernichtet, sondern die Bedeutungsverschiebung der Philosophie vorgenommen, und zwar von der Position der auf der absoluten Subjektivität basierenden Bewußtseinsphilosophie im Stil der spekulativen Philosophie Hegels hin zur die Darstellung des Vermittlungszusammenhangs des konkreten Gegenstandes und des konkreten Subjekts, in dem das Ergebnis der bisherigen Philosophie integriert bleibt. In dieser Hinsicht stellt Hegels Philosophie der absoluten Subjektivität nicht weniger, aber auch nicht mehr als die Position des *Wissens* dar. Marx' Position in der Philosophie, die sich an seiner kritischen Auseinandersetzung mit der Nationalökonomie ablesen läßt, muß zunächst als unzulänglich bewertet werden. Seine diesbezügliche Intention ist: Er hat in den „Pariser Manuskripten“ eine Revolution, eine universale Revolution für die Emanzipation der Menschen als Gattung vor Augen gehabt. Im Kommunismus sah er alle Voraussetzungen für eine gesunde Entwicklung der Menschheit als gegeben an. Allerdings hat er dabei gar nicht die Abschaffung der gesamten Entfremdung vor Auge gehabt, die ursprünglich aus dem Prozeß der Vergegenständlichung der menschlichen Kräfte entstanden ist, sondern der bestimmten Entfremdung, die in einer bestimmten geschichtlichen Gesellschaftsform, nämlich in der kapitalistischen Gesellschaft wurzelt.²⁰⁴

Marx weist in den „Pariser Manuskripten“ das spekulative Modell der Philosophie zurück, das in einem spekulativen Begriff der Zeit und der Natur begründet ist, und eröffnet den Weg zu einer ‚Wissenschaft vom Menschen‘, die in der geschichtlich-gesellschaftlichen Zeit begründet ist. In den „Pariser Manuskripten“ deckt sich diese Zeit zunächst mit der *überzeitlichen* Struktur der Gattung. Daraus wird der neue Begriff der Philosophie abgeleitet, die in der Sinnlichkeit der Menschen in der geschichtlich-gesellschaftlichen Zeit gründet und schließlich den Vermittlungszusammenhang der Natur und des Menschen im Medium der Industrie bzw. der gesellschaftlichen Arbeit als ein Selbstverständliches anerkennt. Davon ausgehend ersetzt Marx stillschweigend die Philosophie mit der Terminologie der „Wissenschaft vom Menschen als *Naturwesen*“ und weiß sich dadurch vom spekulativen philosophischen Erbe abzugrenzen. Damit liegt das Projekt der „Deutsche[n] Ideologie“

²⁰⁴ Diese kritische Position der kapitalistischen Gesellschaft nimmt er in der „Deutsche[n] Ideologie“ ein, wo er die Aufhebung *der* Arbeit schlechthin fordert. Vgl. MEW 3. S. 77. In diesem Kontext ist *die* Arbeit als bestimmte Form der Arbeit in einer bestimmten Gesellschaft zu verstehen. „Während also die entlaufenden Leibeigenen nur ihre bereits vorhandenen Existenzbedingungen frei entwickeln und zur Geltung bringen wollten und daher in letzter Instanz nur bis zur freien Arbeit kamen, müssen die Proletarier, um persönlich zur Geltung zu kommen, ihre eigne bisherige Existenzbedingungen, die zugleich die der ganzen bisherigen Gesellschaft ist, die Arbeit, aufzuheben“. Im ersten Satz dieses Zitats hat Marx unmißverständlich die Aufhebung der Arbeit nicht als Aufhebung der gesamten Arbeit verstanden.

bereits hier, in den „Pariser Manuskripten“ vom Jahre 1844, in seinen Grundzügen vor. Marx sucht in der „Deutsche[n] Ideologie“ von 1845/46 aus dem *Geschäft* der bisherigen Philosophie *auszusteigen* und die neue Form der *Wissenschaft vom Menschen* einzuleiten. Sie ist nach dem Selbstverständnis von Marx die Wissenschaft vom Menschen, die den tätigen Menschen als ein sinnlich-gegenständliches Wesen verstehen und ihn nun auch im Vermittlungszusammenhang mit der Natur im Medium der gesellschaftlichen Arbeit begreifen will.

Andererseits schlägt sich im Begriff der Philosophie in den „Pariser Manuskripten“ in gewissem Maße die politisch gefärbte, romantische Philosophie nieder, deren Elemente Derrida in seiner jüngsten Veröffentlichung „Marx' Gespenster“²⁰⁵ (1994) als undekonstruierbare ‚emanzipatorische Erfahrung‘ in der der zeitgenössischen Strömung entgegengesetzten Richtung sublimiert hat. Wenn Foucault die bestehenden Machtverhältnisse und nicht zuletzt die herrschenden Repressionsinstrumentarien mit einer elektromikroskopartigen Sorgfalt im eminenten Sinne dekonstruiert, so können wir daraus einen modifizierten Gegensatz zur „Wiederherstellung der gesunden menschlichen Verhältnisse“ in der romantischen Philosophie herauslesen. Indem Marx in den „Pariser Manuskripten“ die menschliche Emanzipation im Grunde auch als Wiederherstellung der menschlichen Sinne versteht, die von den verzerrten, partikularisierten Sinnen der Menschen in der kapitalistischen Gesellschaft emanzipiert sind, und daran anschließend schließlich zur universalen Revolution aufruft, so ist sein Projekt eben gerade die andere Seite derselben Münze, die Derrida und Foucault in den postmodernen Diskurs eingeführt haben.

Die ‚negative Darstellung‘ seiner Zeit nimmt Marx freilich in der „Zwischenzeit“²⁰⁶ des Vormärz, ausgerechnet in seinem ersten theoretischen Experiment, in den „Pariser Manuskripten“ nicht vor. Vielmehr will er mit der proletarischen allseitigen *Revolution* der Produktionsweise, und nicht zuletzt der menschlichen Sinne, die Widersprüche seiner Zeit direkt konfrontieren. Aus diesem zeitlichen Kontext wurde jener neue Begriff der Philosophie abgeleitet, den Marx freilich nicht ausgearbeitet hatte. Marx sah seine Aufgabe nicht innerhalb der Philosophie im engeren Sinne, sondern in der Neubegründung der gesellschaftlich-geschichtlichen Verhältnisse im Medium der gesellschaftlichen Arbeit. Der neue Begriff des ‚gegenständlichen Verhältnisses‘ entwickelt sich in der methodologischen Reflexion bis zur „Dialektik im Endlichen“²⁰⁷ und der *naturwissenschaftlichen Modellbildung*²⁰⁸, die man in seiner Arbeit

²⁰⁵ Derrida, J., *Marx' Gespenster*, Frankfurt am Main 1995, S. 54.

²⁰⁶ Gedö, *Philosophie zwischen den Zeiten*, ... 1995, S. 1.

²⁰⁷ Vgl. A. Arndt, *Dialektik und Reflexion; Zur Rekonstruktion des Vernunftsbegriffs*, Hamburg 1994, S. 304-310.

über die politische Ökonomie in der späteren Zeit nicht selten beobachten kann. Andererseits entwickelt sich die *sinnlich-gegenständliche Tätigkeit* in Verbindung mit der Entwicklung der *gegenständlichen Verhältnisse* als Gegenbegriff zum spekulativen Handlungsbegriffs, bis hin zur philosophischen Grundlage der revolutionären Praxis und schließlich zur 'Zentralkategorie in der Begründung der gesellschaftlich-geschichtlichen Verhältnisse'. Daher wäre es vergeblich, bei Marx seit der „Deutsche[n] Ideologie“ den Begriff der Philosophie im *engeren* Sinne zu suchen, weil Marx hier mit dem Verweis auf den 'umgekehrten Ableitungszusammenhang' der Philosophie im engeren Sinne *gleich* in den 'unbefleckten Horizont' bzw. in die Darstellung des 'wirklichen Lebensprozesses' eingetreten ist. Dieser Horizont konstituiert sich aus dem gesellschaftlich-geschichtlich vermittelten Verhältnis der Arbeit. Allerdings steht er zunächst unter dem Zeichen des Vormärz, der eine Abneigung gegenüber der spekulativen Philosophie Hegels und eine Neigung zur Empirie aufweist, die Marx, wenn auch zuweilen analog der Naturwissenschaft, ständig mit der „unmystifizierten Dialektik Hegels' bearbeiten wollte.

Der Begriff der Zeit der wirklichen Individuen, der sich in den „Pariser Manuskripten“ zunächst mit der überzeitlich, teleologisch gestalteten Zeit der Gattung deckt, offenbart sich erst in der „Deutsche[n] Ideologie“ und bildet die Grundlage des neuen wissenschaftlichen Herangehens an die Wirklichkeit, gewiß unter dem Zeichen des Vormärz. In der späteren Schrift „Das Kapital“ treten diese teilweise teleologischen Elemente in der vagen Formulierung der „Negation der Negation“ als dialektisch gefaßte Grundlage der revolutionären Praxis auf. Hier wirken sich die überzeitliche Elementen nicht mehr so ausgeprägt wie in den „Pariser Manuskripten“ aus, sondern treten hinter die offene, aber nicht *auszuschließende* Möglichkeit der Umwälzung der bestehenden Gesellschaft zurück, und die historisch-bestimmte Zeit in der „Deutsche[n] Ideologie“, die als die gesellschaftlich-*durchschnittliche* Zeit der wirklichen Individuen anzusehen ist, rückt bei seiner Analyse der kapitalistischen Gesellschaft in den Vordergrund. Hier findet auch der Althusser'sche Begriff der 'ungleichzeitigen Entwicklung der Gesellschaft'²⁰⁹ seine chronologische Rechtfertigung.

²⁰⁸ Siehe die Debatte in der „Beiträge zur Marx-Engels-Forschung“ und deren Neue Folge in der 90er Jahre. z. B. Griese, Anneliese und Pawelzig, Gerd: Karl Marx, Friedrich Engels und die „widersinnige und widernatürliche Vorstellung“ von einem Gegensatz zwischen Mensch und Natur, in: Studien zum Werk von Marx und Engels, Beiträge zur Marx-Engels-Forschung Neue Folge 1991, Hamburg 1991, S. 5 - 20. Griese, Anneliese: Ist das Wissenschaftsverständnis des vorigen Jahrhunderts eine Grenze der theoretischen Anschauungen von Marx?, in: Quellen und Grenzen von Marx' Wissenschaftsverständnis. Beiträge zur Marx-Engels-Forschung“ und deren Neue Folge 1994, Hamburg 1994, S. 73 -79. Vollgraf, Carl-Erich: Marx auf der Flucht vor dem „Kapital“, in: Quellen und Grenzen von Marx' Wissenschaftsverständnis. Beiträge zur Marx-Engels-Forschung“ und deren Neue Folge 1994, Hamburg 1994, S. 89 -100.

²⁰⁹ Althusser, L., a.a.O., S. 118 - 157.

Aus einem anderen Blickwinkel betrachtet, werden die Kritik und die Praxis, die Marx in seiner Dissertation als ein Reflexionsverhältnis zur Philosophie im engeren Sinne konzipiert hat, in den „Pariser Manuskripten“ kategorial in die *Praxis* integriert, die unter dem Begriff der *sinnlich-gegenständlichen Tätigkeit* verstanden wird. Die *Kritik* in der Dissertation entwickelt sich in den „Pariser Manuskripten“ zur strengen Kritik des Bestehenden, die als Folge der genetisch-begreifenden Kritik in der „[Zur] Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ von 1843 zu verstehen ist. Dialektisch bildet sich die Kritik bis zu einer ‚die Wirklichkeit strukturierende Konzeption‘ bzw. einer ‚Dialektik im Endlichen‘ aus. Die am Anfang stehende ‚Praxis‘ als sinnlich-gegenständliche Tätigkeit macht in den „Pariser Manuskripten“ die zweckmäßige Tätigkeit aus, die mit dem Arbeitsmittel ausgeführt wird. Und die Negation der Wirklichkeit ist dialektisch als bestimmte Negation aufzufassen. Allerdings steht der entworfene Zweck im Marxschen Verständnis im Rückkopplungsverhältnis zum Gegenstand und Arbeitsmittel. Hier ist der Ursprung der in sich widersprüchlich wirkenden Version der Marxschen Dialektik anzusiedeln: Einerseits in geschichtsphilosophischer, andererseits, in wissenschaftstheoretischer Hinsicht. Diese Position, bei der Kritik und Praxis in Eines integriert sind, verbirgt sich hinter seiner dialektischen und wissenschaftlichen Konzeption. Der Versuch, die Wissenschaft und die als ‚revolutionäre‘ zu verstehende Praxis Marx‘ voneinander zu trennen, scheint mir der eigenen Intention von Marx zu widersprechen. Freilich hat Marx das gedoppelte Verständnis der Dialektik niemals wörtlich legitimiert. Hier liegt in komprimierter Form die gesamte Intention von Marx in Bezug auf den Begriff der Philosophie, der neue Möglichkeiten, aber auch die Probleme mit sich bringt.

Das innere Motiv dieses Verständnisses und seine Entwicklung in der tatsächlichen Arbeit, die ich hier bis zu den „Pariser Manuskripten“ verfolgt habe, verschränken sich ineinander. Sie bilden einen Komplex, der dem *Modell* der *Arbeit* ursprünglich innewohnt. Daraus leitet sich die Verbindung der ursprünglichen Kategorie der *Kritik* und *Praxis* seit seiner Dissertation mit der sinnlich-gegenständlichen Tätigkeit ab. Damit hat sich wiederum eine Akzentverschiebung des Begriffs der Philosophie ergeben, und zwar von einem bewußtseinsphilosophischen Verständnis der Wirklichkeit zur Darstellung der Wirklichkeit, die als die im Medium der gesellschaftlichen Arbeit geschichtlich-gesellschaftlich vermittelte Unmittelbarkeit zu betrachten ist.

Aus dem Aspekt der Dialektikkonzeption enthält sie, wie sich aus seinen „Pariser Manuskripten“ rekonstruieren läßt, die folgenden beiden Elemente: 1) Die in die Praxis integrierte Kritik, die in Form der ‚ursprünglichen Einheit am Anfang und der gelungenen Identität‘ am Ende der Bewegung auftritt. 2) Die in die Kritik integrierte Praxis, die im Grunde die Ak-

zentverschiebung der Philosophie herbeiführt, und zwar von der bewußtseinsphilosophischen Konzeption hin zur neu umgestalteten Kritik, die sich als das in der Praxis integrierte intellektuelle Moment erweist. Insofern tritt diese Kritik als Kritik an der Einzelwissenschaft auf, deren dringende Aufgabe Marx in der *Kritik* der 'politischen Ökonomie' gesehen hat.

Die beide Elemente bildet im gewissen Umfang die hintergründigen Motive in den „Pariser Manuskripten“, und machen das theoretisch schwer realisierbare Projekt der „Pariser Manuskripte“ wacklig. Der Anspruch, die 'Wissenschaft' als die strenge Wissenschaft aufzubauen und damit gleichzeitig die Grundlage der Praxis zu schaffen, schließt nicht immer eine glückliche Ehe. Strukturell zeigt das Projekt der „Pariser Manuskripte“ seine Schwäche dort, wo es sich auf den Begriff der Gattung von Feuerbach bezieht.

Im großen Gegensatz zu dieser Auslegung kritisiert Foucault Marx dergestalt, daß Marx die Transzendenz und den Positivismus in seiner Theorie vermengt.²¹⁰ Seine Kritik ist ungerechtfertigt, weil er im Grunde das Marxsche Projekt in den „Pariser Manuskripten“ in der bruchlosen Kontinuität bis zur späteren Periode sieht. Sein Verständnis der Philosophie von Marx begrenzt sich auf die „Pariser Manuskripten“, zudem fehlt ihm die Einsicht in die Kompliziertheit der philosophischen Problematik seit den „Pariser Manuskripten“. Er geht von der falschen Annahme aus, daß Marx die Hegelsche Problematik in vollem Maße übernommen und sie in Verbindung mit dem positivistischen Verständnis der Empirie gebracht habe. In diesem Punkt teilt Foucault eine Gemeinsamkeit mit dem naiven Verständnis von Marx, daß Marx die Hegelsche Philosophie bloß materialistisch in die Wirklichkeit übersetzen soll. Wie wir gesehen haben, ist dieser Prozeß - was die materialistische Übersetzung der Hegelschen Philosophie sein mag - äußerst kompliziert, und mit vielen Umwegen verbunden.

Zum anderen übersieht Foucault das kritische Verhältnis von Marx zu Feuerbach seit seiner Schrift „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ und übergeht den Bruch von Marx mit dem Begriff der Gattung bei Feuerbach, der sporadisch in der „Heilige[n] Familie“ und intensiv seit der „Deutsche[n] Ideologie“ vollzogen worden ist. In einem Brief von Marx an Engels vom 23. Feb. 1852 läßt sich die Foucaultsche Kritik an Marx leicht entkräften: „Hegel hat sich unsterblich gemacht, indem er die Deutschen über die Kategorien der Qualität, Quantität etc. (wörtlich) aufklärte, und Feuerbach hat nachgewiesen, daß die Menschen in ihrem Wissen nicht über den Horizont des menschlichen Verstandes hinaus können.“²¹¹ Marx bewegt sich hier nicht in der Ebene des Transzendentalen und des Unendlichen.

²¹⁰ Foucault, M., Die Ordnung der Dinge, S. 386 ff.

²¹¹ Vgl. MEW 28, S. 29.

Die 'Zeit der wirklichen Individuen im Alltag' ermöglicht Marx einen Durchbruch in seiner Theoriebildung, und führt eine gravierende Änderung seines Theoriegebäudes in der „Deutsche[n] Ideologie“ herbei. Diese Entwicklung vermittelt der 'Realhumanismus' in der „Heilige[n] Familie“.

5. Die Kritik als die unvermittelte Unmittelbarkeit gegenüber den wirklichen Verhältnissen: Heilige Familie (1844 - 1845)

5.1. Die Wende des Ausgangspunkts in der „Heilige[n] Familie“ ?

Marx stellt in seiner Vorrede streng genommen die *‘Variante der spekulativen Philosophie’* in Frage, nicht die Philosophie im allgemeinen. Der Satz lautet: „Wir schicken daher diese Polemik den selbständigen Schriften voraus, worin wir - versteht sich, jeder von uns für sich - unsere positive Ansicht und damit unser positives Verhältnis zu den neueren philosophischen und sozialen Doktrinen darstellen werden“ (8). Diese *‘neuere Philosophie’* kann zwar in gewissem Maß einfach als die Feuerbachsche Philosophie expliziert werden²¹², aber diese Interpretationsrichtung greift insofern zu kurz, wenn man sein kritisches Verhältnis zur Feuerbachschen Philosophie seit seinem Werk „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ mit in Betracht zieht. Seine Position in der Philosophie ist, so lautet meine These, in dem von Marx kritisch rezipierten Feuerbachschen Standpunkt zu suchen, der sich noch im Änderungsprozeß befindet. Marx und Engels nehmen als ihren Ausgangspunkt, anders als in den „Pariser Manuskripten“, nicht mehr den Menschen als *Gattung*, sondern die Menschen als die *wirklichen Individuen*, die nicht als Singular, sondern als Plural konzipiert worden sind²¹³. Die Elemente des Empirismus und des Materialismus treten auch im Vergleich mit den „Pariser Manuskripten“ in der philosophischen Betrachtung in der „Heilige[n] Familie“ deutlich zutage. Sie sind in der Vorrede zwar nicht direkt erkennbar, aber kommen verborgen in seinem theoretischen Kernpunkt in der „Heilige[n] Familie“ bzw. im Begriff des „realen Humanismus“²¹⁴ zum Vorschein. Die Erklärung dafür gibt Marx erst im Abschnitt „Kritische Schlacht gegen den französischen Materialismus“²¹⁵ in Form einer Skizze über die Entwicklung des Materialismus. Der Mensch als der neue Ausgangspunkt, der in den *wirklichen empirischen individuellen* Menschen seine Basis findet, kommt in dieser Schrift aber nur in dem Maße

²¹² z. B. Inge Taubert, ebd, S. 15: „Der „reale Humanismus“ war noch weitgehend dem Feuerbachschen Humanismus verpflichtet“. In der S. 28: „Das augenfällig Neue der Thesen lag in der Kritik an Feuerbachs Materialismus und Humanismus. Dies war eine Zurücknahme wichtiger Aussagen in der *Heiligen Familie* und öffnete zugleich den Weg für neue weltanschauliche Erkenntnisse. Marx kündigte massiv an, daß Feuerbachs theoretischer Humanismus nicht die philosophisch-weltanschauliche Grundlage sein kann“. Auch in der 45. „In der *Heiligen Familie* erklärte Marx, daß in Feuerbachs Philosophie die Vereinigung von Materialismus und Humanismus auf theoretischen Gebiet stattgefunden habe“.

²¹³ In der Millexzerpte können wir den Begriff der *wirklichen Individuen* begegnen. Der Zusammenhang der „Millexzerpte“ mit der „Heiligen Familie“ bezüglich des Begriffs der *wirklichen Individuen* ist chronologisch noch nicht feststellbar.

²¹⁴ Vgl. MEW 2, 7: „Der *reale Humanismus* hat in Deutschland keinen gefährlicheren Feind als den *Spiritualismus* oder den *spekulativen Idealismus*, der an die Stelle des *wirklichen individuellen Menschen* das „Selbstbewußtsein“ oder „den Geist“ setzt ---.“

²¹⁵ MEW 2, S. 131-141.

hervor, wie er in ihrer Hauptangelegenheit der Kritik der „kritischen Kritik“ erforderlich wird, die die „Illusion der spekulativen Philosophie“ (7) dem größeren Publikum verständigen will. Marx und Engels bearbeiten ihre Kritik an der spekulativen Philosophie und der Bauerschen Kritik in dieser Schrift einerseits in der Position mit Feuerbach, andererseits gegen Feuerbach, wie dies Engels in seiner Schrift „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“ im Jahre von 1883 anschaulich gemacht hat. „Der Kultus des abstrakten Menschen, der den Kern der Feuerbachschen neuen Religion bildete“, so retrospektiv betrachtet Engels, „mußte ersetzt werden durch die Wissenschaft von den wirklichen Menschen und ihrer geschichtlichen Entwicklung. Diese Fortentwicklung des Feuerbachschen Standpunkts über Feuerbach hinaus wurde eröffnet 1845 durch Marx in der ‚Heilige[n] Familie‘“ (ebd. VI).

Dieser Rückblick von Engels ist jedoch streng genommen nur mit der Einschränkung haltbar, weil der kritische Kernpunkt von Marx gegenüber Feuerbach nicht erst seit der „Heilige[n] Familie“, sondern wie gezeigt seit seiner „[Zur] Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ (1843) und bereits in den „Pariser Manuskripten“ bis zum beträchtlichen Umfang herausgebildet ist. Das Urteil von Engels über die Bedeutung der „Heilige[n] Familie“ ist aus diesem Grunde seine Geltung im chronologischen Kontext nun in der *Wendung* des Fundaments der Theorie zu finden, die jedoch im Vergleich mit der „Deutsche[n] Ideologie“ noch halbwegs bleibt. In allem Indiz spricht dafür, daß Marx, anderes als Althusser suggerierte²¹⁶, nicht erst in der „Deutsche[n] Ideologie“ schroff, sondern hier bereits einen eigenen Schritt gegenüber „Pariser Manuskripte“ getan hat. Seine Theorie bildet sich nicht in der steilen Linie mit der schroffen Diskontinuität, sondern auch mit Umweg aus dem mehrschichtig überlagerten Problemkomplex mit der Zeit heraus.

5.2. Die Kritik an E. Bauer oder Ist die Philosophie überpraktisch?

Zur Öffnung des Bogens unserer Diskussion um die „Heilige Familie“ dient hervorragend der kritische Kommentar E. Bauers zu Proudhon. Marx zitiert E. Bauers Kritik an Proudhon in Anbetracht des Status der Philosophie im Wortlaut wie folgt.

„Proudhon eifert gegen die Philosophie, was wir im an und für sich nicht verdenken können. Warum aber eifert er? Die Philosophie, meint er, sei bis jetzt noch nicht praktisch genug gewesen; sie habe sich auf das hohe Pferd der *Spekulation* gesetzt,

²¹⁶ Althusser, L., Für Marx, Frankfurt am Mein 1968, S. 47 ff. Die Begründung von Althusser beruht auf die wörtliche Übernahme des Selbstreprospektiv von Marx und Engels, das sich im strengen Sinne nicht selten nur auf die bewußte Aktion mit dem entsprechenden Ergebnis konzentriert.

und da seien ihr die *Menschen* gar zu klein vorgekommen. Ich meine, daß die Philosophie überpraktisch ist, d. h. sie war bisher nichts als der abstrakte Ausdruck der bestehenden Zustände, sie war stets in den Voraussetzungen derselben, die sie als absolute hinnahmen, befangen“ (41).

Gegenüber dieser Kritik E. Bauers an Proudhon setzt Marx den folgenden Kommentar, in dem er die Ansicht von E. Bauer über die Philosophie ironisiert: „Die Meinung, daß die Philosophie der abstrakte Ausdruck der bestehenden Zustände sei, gehört ursprünglich nicht Herrn Edgar, sondern Feuerbach, der die Philosophie zuerst als spekulativ und mystische Empirie bezeichnete und nachwies. Indessen weiß Herr Edgar dieser Meinung eine originelle, kritische Wendung zu geben. Schließt Feuerbach nämlich, daß die Philosophie aus dem Himmel der Spekulation in die Tiefe des menschlichen Elends herabzusteigen habe, so belehrt uns Herr Edgar dagegen daß die Philosophie überpraktisch ist“ (MEW 2/41 ff.). Das Konzept der Philosophie, das Marx sich hier auf dem Weg zur Kritik an E. Bauer zu eigen gemacht hat, gründet nicht darin, daß die Wirklichkeit wie bei Hegel in der Selbstbezüglichkeit des Denkens bearbeitet werden soll, sondern darin, daß die Genese des bestimmten Seins weiter erforscht wird, indem der Zug der um sich selbst kreisenden Bewegung im Denken abgebrochen wird. Dagegen geht E. Bauer, so die Kritik von Marx, vom Selbstbewußtsein aus. Er bezeichnet die Position der Philosophie wörtlich als *überpraktisch*. Er suche die Position der Philosophie im Distanzieren von der Wirklichkeit, indem er sich selbst den Spielraum der Philosophie begrenzt. Das heißt, E. Bauer mißverstehet nach dem kritischen Verständnis von Marx die Einsicht Feuerbachs dahingehend, daß die Philosophie als solche *überpraktisch* sei. „Es scheint aber vielmehr“, so fährt Marx fort, „daß die Philosophie, eben weil sie nur der transzendente, abstrakte Ausdruck der vorhandenen Zustände war, wegen ihrer Transzendenz und Abstraktion, wegen ihres *imaginären Unterschieds* von der Welt die vorhandenen Zustände und die wirklichen Menschen tief unter sich gelassen zu haben wännen mußte; daß sie andererseits, weil sie sich nicht *wirklich* von der Welt unterschied, kein *wirkliches Urteil* über sie fällen, keine reale Unterscheidungskraft gegen sie geltend machen, also nicht *praktisch* eingreifen konnte, sondern höchstens mit einer Praxis in abstracto sich begnügen mußte. Überpraktisch war die Philosophie nur in dem Sinne, daß sie über die Praxis schwebte“ (ebd.). Hier erscheint eine bedeutende Definition der Marxschen Philosophie in der Übergangsphase von den „Pariser Manuskripten“ im Jahre 1844 zur „Deutsche[n] Ideologie“ (1845/46). Die Gegenargumente von Marx gegenüber E. Bauer richten sich auf die Kritik des Mißverhältnisses E. Bauers zur Philosophie, das im Grunde in der Anhängerschaft E. Bauers zur spekulativen Philosophie wurzele. Wenn man die negative Kritik von Marx an E. Bauer positiv darstellen würde, dann läßt sich sie so konstituieren: 1) Die Philosophie

ist der abstrakte Ausdruck der bestehenden Zustände. 2) Die Philosophie [mußte] wegen dieser abstrakten Eigenschaften „höchstens mit einer Praxis in abstracto sich begnügen“ (41), was Marx bei der Philosophie für unvermeidbar hält und auf jeden Fall als ungenügend ansieht.

Sodann ist in unserem Diskussionskontext von Belang, was Marx unter *der* Philosophie verstanden hat: Ob er darunter die *Philosophie im allgemeinen* oder im Grunde nur eine *bestimmte* Philosophie versteht. Im Feuerbachschen Kontext ist es eindeutig, daß Feuerbach die Philosophie im spezifischen Kontext der Entwicklung des deutschen Idealismus einer kritischen Auseinandersetzung unterzogen hat, wenn er zur Negation der Philosophie aufruft. Den Gipfelpunkt dieser Entwicklung des deutschen Idealismus bildet, so denkt Marx gemeinsam mit Feuerbach²¹⁷, die Hegelsche Philosophie, die „sie (die Metaphysik des 17. Jahrhunderts d. Verf.) auf eine geniale Weise mit aller seitherigen Metaphysik und dem deutschen Idealismus vereint und ein metaphysisches Universalreich gegründet hatte“ (132). Der Sinngehalt *der Philosophie*, die in Zusammenhang mit der kritischen Auseinandersetzung mit Bauer steht, kann, wie noch gezeigt wird, als mit jener Feuerbachs deckungsgleich gelten. Marx' Verständnis *der* Philosophie in der „Heilige[n] Familie“ trägt dieselben spezifischen Züge, die in seiner Kritik der Hegelschen Philosophie seit seinem Werk „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ (1843) vorkommt. Seitdem hatte Marx in seiner „Negation der Philosophie“ sein kritisches Verständnis des Begriffes *der* Philosophie im deutschen Idealismus, die in Hegel auf die Spitze getrieben ist, auf den Punkt gebracht. Aus diesem kontextuellen Zusammenhang ist die kritische Auseinandersetzung von Marx mit dem Begriff der Philosophie in der „Heilige[n] Familie“ so zu explizieren, daß Marx auf dem Weg zur Kritik an der E. Bauerschen Ansicht nach dem Status der Philosophie direkt die Philosophie im Stil Hegels, indirekt die gesamte metaphysische Tradition, die von Hegel rezipiert ist, in Frage stellt.

5.3. Die spekulative Entwicklung oder die *wirkliche* Entwicklung?

Wenn Hegel den Gegenstand in das Spielfeld seiner absoluten Reflexion restlos aufgehen läßt, so schneidet Marx die Bänder der absoluten Reflexion Hegels, anders als Feuerbach, mit dem Begriff der sinnlich-gegenständlichen Tätigkeit und des gegenständlichen Verhältnisses ab, das als geschichtlich-gesellschaftlich vermittelt betrachtet werden soll. Dieser Blickwinkel gründet sich nicht darauf, die erschöpfende Erkenntnis des Gegenstandes in den prozessierenden Vereinigungsprozeß zu verschieben und wiederum den erkennenden Prozeß

²¹⁷ Siehe das folgende Kapitel 9.3.1 der vorliegenden Arbeit: „Die Einheit der deutschen Metaphysik mit dem französischen Sensualismus und Materialismus“.

selbst vom Endpunkt des Prozesses her darzustellen, sondern vom Hier und Jetzt her das Bestehende, wie es ist, zu begreifen²¹⁸. Hier wird der Begriff der Zeit praktiziert, der anders als in der spekulativen Zeit, nur im Hier und Jetzt seine Geltung finden kann.

In der Überzeugung, daß die theoretische Konstruktion Bauers und seines Gefolges mit der spekulativen Konstruktion übereinstimme, kritisiert Marx aus Anlaß der Kritik an der Auffassung von Szeligar²¹⁹, einem anderen Mitarbeiter der „Allgemeine[n] Literaturzeitung“ die erkenntnistheoretischen Züge der spekulativen Konstruktion in gedrängter Form. Den Kernpunkt der Kritik bildet die These von Marx, daß die Spekulation ihren Begriff aus dem *Abstrahieren* von dem wirklichen Gegenstand gewinnt. Wie Feuerbach, erkennt Marx in diesem Weg ein umgekehrtes Verhältnis, das dringend restauriert werden muß. In der Spekulation werde der wirkliche Gegenstand ‘Apfel’ abstrahiert, und die Selbstunterscheidungen des abstrahierten Begriffs ‘der Frucht’, „machen die besonderen Früchte eben zu unterschiedlichen Gliedern im Lebensprozesse der Frucht“ (61). In diesem Verständnis ist also ‘die Frucht’ „keine inhaltlose, unterschiedslose Einheit mehr, sie ist die Einheit als *Allheit*, als *Totalität*’ der Früchte, die eine ‘organisch gegliederte Reihenfolge’ bilden. In jedem Glied dieser Reihenfolge gibt ‘die’ Frucht’ sich ein entwickelteres, angesprochenes Dasein, bis sie endlich als die ‘Zusammenfassung’ aller Früchte zugleich die lebendige *Einheit* ist, welche jeder derselben ebenso in sich aufgelöst enthält als aus sich erzeugt, wie z.B. alle Glieder des Körpers beständig in Blut sich auflösen und beständig aus dem Blut erzeugt werden“ (62). Damit ist Marx zufolge der Eindruck entstanden, daß die Entwicklung des Begriffs der Frucht die tatsächliche Entwicklung aller Früchte in der Wirklichkeit widerspiegeln würde. Wenn er die spekulative Auffassung der Gegenständlichkeit kritisiert²²⁰, so weist er damit bereits in Vorwegnahme seiner späteren Kritik in der Einleitung der Grundrisse (1858)²²¹ darauf hin, daß die Hegelsche Vermittlungsstruktur, anders als die der realen Entwicklung, in der Wirklichkeit konzipiert worden ist. Marx nennt diesen Entwicklungsgang den *spekulativen*. „Einmal weiß

²¹⁸ Vgl. MEW 2, 60-63.

²¹⁹ Vgl. MEW 2, S. 57-63

²²⁰ Vgl. S. 62. „Der Wert der profanen Früchte besteht daher auch nicht mehr in ihren *natürlichen* Eigenschaften, sondern in ihrer *spekulativer* Eigenschaft, wodurch sie eine bestimmte Stelle im Lebensprozesse der absoluten Frucht einnehmen.“ Auch folgende Stelle ist zu erwähnen: „Es versteht sich, daß der spekulative Philosophie diese fortwährende Schöpfung nur zuwege bringt, indem er allgemein bekannte, in der wirklichen Anschauung sich vorfindende Eigenschaften des Apfels, der Birne etc. als von ihm *erfundne* Bestimmungen einschleibt, indem er dem, was allein der abstrakte Verstand schaffen kann, nämlich den abstrakten Verstandesformeln, die *Namen* der wirklichen Dinge gibt: indem er endlich seine *eigene* Tätigkeit, wodurch er von der Vorstellung Apfels zu der Vorstellung Birne *übergeht*, für die Selbständigkeit des absoluten Subjekts, der „Frucht“, erklärt. Diese Operation nennt man in spekulativer Redeweise: die *Substanz* als *Subjekt*, als *inneren Prozeß*, als absolute Person begreifen, und dies Begreifen bildet den wesentlichen Charakter der *Hegelschen Methode*.“

²²¹ Vgl. MEW 42, S. 34 - 42. Insbesondere S. 35: „3. Die Methode der politischen Ökonomie“ In: Einleitung [zu den „Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie“].

Hegel den Prozeß“, so legt Marx dar, „wodurch der Philosoph vermittelt der sinnlichen Anschauung und der Vorstellung von einem Gegenstand zum anderen übergeht, mit sophistische Meisterschaft als Prozeß des imaginierten Verstandes Wesen selbst, des absoluten Subjekts, darzustellen. Dann aber gibt Hegel sehr oft innerhalb der *spekulativen* Darstellung eine *wirkliche*, die *Sache* selbst ergreifende Darstellung. Diese wirkliche Entwicklung innerhalb der spekulativen Entwicklung verleitet den Leser dazu, die spekulative Entwicklung für wirklich und die wirkliche Entwicklung für spekulativ zu halten!“ (63). Wird die theoretische Konstruktion von Szeliga aufgrund ihrer Anlehnung der Hegelschen spekulativen Konstruktion kritisiert, so kann diese negative Kritik, wenn man den in der negativen Kritik verborgenen theoretischen Anspruch von Marx *positiv* hervorhebt, als Darstellung der *wirklichen Entwicklung* dechiffriert werden, die mit dem Ergebnis unserer Analyse der „Pariser Manuskripte“, *gesellschaftlich-geschichtlich* vermittelt ist. Die Vermittlung des Gegenstandes soll nach Ansicht von Marx nicht in Form der vermittelten Gegenständlichkeit im Denken à la Hegel, sondern in Form der miteinander gesellschaftlich-geschichtlich vermittelten Verhältnisse des Gegenstandes in der Wirklichkeit vollzogen werden.

Die Schwäche der Herangehensweise von E. Bauer an die Wirklichkeit, die er offensichtlich mit seinem Bruder B. Bauer teilt, erkennt Marx also in der unüberbrückbaren Trennung der im Gedanken gefaßten Verhältnisse von den wirklichen Verhältnissen. Mit dem Begriff der „Vermittlung und Unmittelbarkeit“²²² steht das Programm der Kritik von der ‘kritischen Kritik’ als der *unvermittelten Unmittelbarkeit*²²³ schroff den wirklichen Verhältnissen gegenüber.

5.4. Proudhonkritik von E. Bauer oder der Unterschied zwischen den spekulativ gefaßten Verhältnissen und den *wirklichen* Verhältnissen in der Ökonomie

Marx würdigt Proudhon so, daß er „die Basis der Nationalökonomie, das *Privateigentum*, einer kritischen Prüfung, und zwar der ersten entschiedenen, rücksichtslosen und zugleich wissenschaftlichen Prüfung“ unterwirft. Marx zufolge ist dies „der große wissenschaftliche Fort-

²²² Als erster hat K. Löwith diesen Begriff aus der „Wissenschaft der Logik“ Hegels zur Zentralkategorie der philosophiegeschichtlichen Erklärung der Zeit nach dem Tod Hegels erhoben. Vgl. K. Löwith, *Vermittlung und Unmittelbarkeit bei Hegel, Marx, und Feuerbach*, in „Hegel und die Aufhebung der Philosophie im 19. Jahrhundert - Max Weber“, Stuttgart 1988, S. 186- 220.

²²³ A. Arndt hat in seinem Aufsatz im Rahmen der ‘Vermittlung und Unmittelbarkeit’ die Position der Junghegelianer mit dem Begriff der ‘unvermittelten Unmittelbarkeit’ auf den Punkt gebracht. Vgl. Arndt, A.: „Neue Unmittelbarkeit“. Zur Aktualisierung eines Konzepts in der Philosophie des Vormärz. In: *Philosophie und Literatur im Vormärz. Der Streit um die Romantik (1820 - 1854)*. Hg. von Walter Jaeschke, Hamburg 1995, S. 207 - 233.

schritt, den er gemacht hat, ein Fortschritt, der die Nationalökonomie revolutioniert und eine wirkliche Wissenschaft der Nationalökonomie erst möglich macht“ (33). „Proudhons Schrift „Qu'est-ce que la propriété? hat“, so meint Marx, „dieselbe Bedeutung für die moderne Nationalökonomie, welche Sieyès Schrift 'Qu'est-ce que le tiers état?' für die moderne Politik hat“ (ebd.). Das wissenschaftliche Vorgehen Proudhons ist nach Ansicht von Marx dort gerechtfertigt, wo er mit den nationalökonomischen Voraussetzungen wie den „weiteren Gestaltungen des Privateigentums, z.B. Arbeitslohn, Handel, Wert, Preis, Geld, etc. die Nationalökonomien bestreitet“ (ebd.). Während die Nationalökonomie die Verhältnisse des Privateigentums als menschliche und vernünftige Verhältnisse hinnimmt und im besten Fall „in ihrem offen ausgesprochenen *Unterschied* vom Menschlichen, in ihrem strikt ökonomischen Sinn“ (34) faßt, setze Proudhon diesem Widerspruch ein Ende. „Er hat den *menschlichen Schein* der nationalökonomischen Verhältnisse ernst genommen“, so würdigt Marx Proudhon, „und ihrer *unmenschlichen Wirklichkeit* schroff gegenübergestellt. Er hat sie gezwungen, das in der Wirklichkeit zu sein, was sie in ihrer Vorstellung von sich sind, oder vielmehr ihre Vorstellung von sich aufzugeben und ihre wirkliche Unmenschlichkeit einzugestehen. Er hat daher konsequent nicht diese oder jene Art des Privateigentums, wie die übrigen Nationalökonomien, auf partielle Weise, sondern das Privateigentum schlechthin auf universelle Weise als den Verfälscher der nationalökonomischen Verhältnisse dargestellt. Er hat alles geleistet, was die Kritik der Nationalökonomie von nationalökonomischen Standpunkte aus leisten kann“ (ebd.). Übt Proudhon eine immanente Kritik an der Nationalökonomie und hat damit „die Frage nach dem *Wesen des Privateigentums* zur Lebensfrage der Nationalökonomie und Jurisprudenz gemacht ...“ (ebd.), so macht die „Kritische Kritik“ nach Ansicht von Marx „Proudhon durch das Absolute in der Geschichte, den Glauben an die Gerechtigkeit, zu einem theologischen Gegenstand“ (ebd.). Im klar Text: Edgar Bauer sieht in der empirischen Wirklichkeit unter dem Einfluß der spekulativen Philosophie nur die Verwirklichung des Absoluten, das er als die *Gerechtigkeit* in der Geschichte erkannt hat. In dieser Position ist das gerechte Herangehen an der Wirklichkeit, *wie sie ist*, vom Ausgangspunkt her ausgeschlossen oder, freundlich ausgedrückt, vernachlässigt. „Die bisherige Nationalökonomie kam“, so schreibt Marx, „von dem *Reichtum*“, demgegenüber kommt Proudhon „von der umgekehrten, in der Nationalökonomie sophistisch verdeckten Seite, von der durch die Bewegung des Privateigentums erzeugten Armut, zu seinen das Privateigentum negierenden Betrachtungen“ (36). Marx geht mit Proudhon gemeinsam in der ersten Kritik von der 'Tatsache' aus, „worin sein widerspruchsvolles Wesen in der sinnfälligsten, schreiendsten, das menschliche Gefühl unmittelbar empörendsten Gestalt erscheint - von der Tatsache der Armut, des Elendes“ (ebd.). Die vorgegebene Armut und das bestehende Eigentum sei nicht von Ewigkeit her

gegeben. Diese unmenschliche Seite steht im direkten Gegensatz zur menschlichen Seite. Das Verdienst Proudhons besteht, so denkt Marx, außerdem darin, daß er im Detail nachzuweisen versucht, „wie die Bewegung des Kapitals das Elend erzeugt“ (ebd.). In diesem Punkt überschneiden sich die Standpunkte von Proudhon und Marx seit den „Pariser Manuskripten“ miteinander; beide wollen die Verbindungslinie der Tatsachen der Armut und des Eigentums theorieimmanent herausfinden.

Aus dieser Position kritisiert Marx E. Bauer dahingehend, daß „die kritische Spekulation sich außerhalb des Gegenstandes [bewegt], den sie zu behandeln vorgibt“ (ebd.). „Während der *ganze Gegensatz* nichts anderes ist als die *Bewegung seiner beiden Seiten*, während eben in der Natur dieser beiden Seiten die Voraussetzung der Existenz des Ganzen liegt, überhebt sie sich des Studiums dieser wirklichen, das Ganze bildenden Bewegung, um erklären zu können, daß die kritische Kritik als Ruhe des Erkennens über beide Extreme des Gegensatzes erhaben ist, daß ihre Tätigkeit, welche „das Ganze als solches“ gemacht hat, nun auch allein imstande ist, das von ihr gemachte Abstraktum aufzuheben“ (37). Vom spekulativen Ausgangspunkt bedingt sei bei E. Bauer das Ganze nicht von der Tatsache, sondern vom transzendentalen Prinzip abgeleitet, das wiederum die notwendigen einzelnen Studien der Wirklichkeit verhindern soll. Daher ist die Tätigkeit der kritischen Kritik imstande, „das von ihr gemachte Abstraktum aufzuheben“ (37). Sie behandelt nach Ansicht von Marx die wirklichen gegensätzlichen Verhältnisse der Armut und des Privateigentums als das vorgegebene Ganze, dessen Bestehen die kritische Kritik in der Tat schlicht durch die *kritische Tätigkeit*²²⁴ absichert; diese beruht auf der spekulativen Auffassung der Wirklichkeit und bleibt damit im Rahmen der Kritik eingeschlossen²²⁵. Formuliert man die Kritik von Marx an der kritischen Kritik positiv anhand der Position von Marx, dann lautet sie wie folgt: Die kritische Tätigkeit der ‚kritischen Kritik‘ ist nicht ausreichend, um die tatsächlichen Gegensätze aufzuheben, zumal wenn sie in der spekulativen Auffassung der Wirklichkeit befangen ausgeübt wird.

5.5. Die gegensätzliche Bewegung der besitzenden Klasse und des Proletariats

Marx begründet seine Auffassung bezüglich der geschichtlichen Entwicklung des Proletariats mit dem Begriffsmittel der modifizierten Hegelschen Dialektik des ‚Widerspruchs‘²²⁶ in

²²⁴ Zur positiven Interpretation der kritischen Kritik siehe das Nachwort von Hans Martin Sass für dem folgenden Buch: B. Bauer. Feldzüge der reinen Kritik. Einleitung von Hans Martin Sass, Frankfurt am Main 1968, Nachwort 224- 267.

²²⁵ MEW 2, S. 38 ff.

²²⁶ Hegel, Wissenschaft der Logik, HGW, 11, S. 279 - 290.

der „Wissenschaft der Logik“ und mit der Dialektik der 'Herrschaft und Knechtschaft'²²⁷ in der „Phänomenologie des Geistes“ Hegels. Marx konzipiert, zunächst noch nicht ökonomisch und begrifflich nicht scharf, das Proletariat und den Reichtum in einem Ganzen. Die beiden Korrelate beziehen sich *positiv* und *negativ* in einem widersprüchlichen Verhältnis aufeinander. Marx greift hier auf den Begriff der Entfremdung in der „Phänomenologie des Geistes“ zurück und faßt die Verhältnisse der 'besitzenden Klasse und der Klasse des Proletariats' - begrifflich schärfer als 'das Privateigentum und Proletariat' - in derselben „menschliche[n] Selbstentfremdung“ auf. Die besitzende Klasse „fühlt sich in dieser Selbstentfremdung wohl und bestätigt, weiß die Entfremdung als *ihre eigne Macht* und besitzt in ihr den *Schein* einer menschlichen Existenz“ (37). Während sich die erste Klasse folglich im bestehenden Zustand durchsetzen will, fühlt sich die zweite Klasse „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*, zu der sie notwendig durch den Widerspruch ihrer menschlichen *Natur* mit ihrer Lebenssituation, welche die offenerzige, entschiedene umfassende Verneinung dieser Natur ist, getrieben wird“ (ebd.). Zuerst konstituiert Marx die beiden Korrelate in einem feindlichen Gegensatz, in dem mit Hegel gesagt der „Kampf auf Leben und Tod“²²⁸ zwischen der beiden Klassen geführt wird. Während Hegel in der Tat diese gegensätzliche Bewegung in das Selbstbewußtsein *internalisiert*, begreift Marx sie als *realistische* Bewegung in der Wirklichkeit. Von daher ist für Marx 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“ (ebd.). Die Auflösung dieser gegensätzlichen Bewegung bereite, so Marx in Anknüpfung an den modifizierten Hegel im Kapitel über die „Herrschaft und Knechtschaft“, das Privateigentum Selbst vor. Hegel sieht, genauso wie Marx, die Möglichkeit der Aufhebung dieses feindlichen Gegensatzes in der Partei, die sich in der Knechtschaft befindet. Um diesen Gegensatz aufzuheben, sind Hegel zufolge die drei folgende Momente für die Knechtschaft erforderlich: Die Momente der 'Furcht, des Dienstes, nicht zuletzt des Bildens' (des Dings - d. Verf.). „Es sind zu dieser Reflexion“, so schreibt Hegel nieder, „die beiden Momente, der Furcht und des Dienstes überhaupt, sowie des Bildens notwendig, und zugleich beide auf eine allgemeine Weise. Ohne die Zucht des Dienstes und Gehorsams bleibt die Furcht beim Formellen stehen und verbreitet sich nicht über die bewußte Wirklichkeit des Daseins. Ohne das Bilden bleibt die Furcht innerlich und stumm, und das Bewußt-

²²⁷ Hegel, Phänomenologie des Geistes, Hamburg 1952, S.141 - 150.

²²⁸ Hegel, a.a.O., S. 144.

sein wird nicht für es selbst. Formiert das Bewußtsein ohne die erste absolute Furcht, so ist es nur ein eitler eigener Sinn; denn seine Form oder Negativität ist nicht die Negativität *an sich*; und sein Formieren kann ihm daher nicht das Bewußtsein seiner als des Wesens geben.“²²⁹ Die Darstellung von Marx der Aufhebungsmomente der *realistischen* Gegensätze steht in einem großen inhaltlichen Zusammenhang mit diesem Satz, der ursprünglich bei Hegel für die Überleitung zur nächsten Stufe der Bewegung des Selbstbewußtseins bzw. für das Kapitel „B. Freiheit des Selbstbewußtseins; Stoizismus, Skeptizismus und das unglückliche Bewußtsein.“ konzipiert worden ist. „Das Privateigentum treibt“, so beschreibt Marx den Entwicklungsgang der gegensätzlichen Bewegung, „allerdings sich selbst in seiner nationalökonomischen Bewegung zu seiner eignen 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“ (ebd.). Erkennt Hegel in der *absoluten Frucht* der arbeitenden Knechtschaft *vor dem Tod, dem absoluten Herrn*²³⁰, das entscheidende Umschlagsmoment der gegensätzlichen Bewegung, so sieht Marx nicht weit entfernt von Hegel in der dem Proletariat bewußt gewordenen erzwungenen Entmenschlichung das bestimmende Moment für die Aufhebung des Gegensatzes. Die tatsächliche Aufhebung wird vom Proletariat vollzogen, das die „harte, aber stählende Schule *der Arbeit*“ (38) durchmacht. Marx stellt die Aufhebung der Lebensbedingungen des Proletariats und die Emanzipation des Proletariats in einem wechselseitig bedingten Verhältnis, wenn er sagt: „Es kann sich aber nicht selbst befreien, ohne seine eigenen Lebensbedingungen aufzuheben. Es kann seine Lebensbedingungen nicht aufheben, ohne *alle* unmenschlichen Lebensbedingungen der heutigen Gesellschaft, die sich in seiner Situation zusammenfassen, aufzuheben“ (ebd.).

Im Endpunkt dieser widersprüchlichen Bewegung wird der Zustand des aufgehobenen Gegensatzes des Proletariats und der besitzenden Klasse in einer ähnlichen Form wie der Einheit des 'Ich und Wir' bei Hegel herausgestellt. In diesem Zusammenhang konstatiert Marx folgendes: „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 ebensowohl das Proletariat wie sein bedingender Gegensatz, das Privateigentum, verschwunden“ (37 ff). Marx postuliert nicht den schlichten Wechsel der Herrschaftsverhältnisse in der widersprüchlichen Bewegung, auch wenn das Proletariat besiegt,

²²⁹ Hegel, a.a.O., S. 149 ff.

²³⁰ Hegel, a.a.O., S. 148.

sondern die Aufhebung der beiden Seiten, deren strukturellen Erklärung im Vergleich zur Hegelschen Auffassung gewiß zu kurz kommt. Aber wenigstens die bestimmte Verwandtschaft mit der Position Hegels kann in seiner Darstellung eindeutig festgestellt werden. In der 'Wissenschaft der Logik' bei Hegel ist der Endpunkt der Bewegung in die durchsichtig gewordenen Unterschiede²³¹ gelegt, und im Kapitel „B. Selbstbewußtsein“ der „Phänomenologie des Geistes“ in der Einheit von „Ich, das *Wir*, und *Wir*, das Ich“, „welches in der vollkommenen Freiheit und Selbständigkeit ihres Gegensatzes ist.“²³² Hier orientiert sich Marx vor allem nicht an der Erläuterung der intersubjektiven Struktur im vorgegebenen Zustand, sondern an der Erläuterung der verzerrten kapitalistischen Verhältnisse, die mit dem modernen Diskussionskontext systematisch die *gesunden* intersubjektiven Verhältnisse der Menschen verhindern sollen. Aufgehoben worden sind im Kontext von Marx nicht *alle* Gegensätze, sondern die *bestimmten* Gegensätzen in den *bestimmten* Verhältnissen der *bestimmten* Gesellschaft. 'Das Proletariat', und das Privateigentum besitzen begrifflich die Bestimmtheit, die nur in der bestimmten Zeit und dem bestimmten Raum Geltung finden kann. Folglich wird das frühromantische Modell der 'indifferenten Einheit' der Korrelate in den rekonstruierten Kontext der „Heilige[n] Familie“ in Form des *Verschwindens* der *bestimmten* Elemente modifiziert aufgenommen, das in der bestimmten Zeit und dem bestimmten Raum geltend gemacht wird. Insofern läuft die gegensätzliche Bewegung der besitzenden Klasse und der Klasse des Proletariats im Verständnis von Marx darauf hinaus, daß die bestimmte Form der bestimmten Verhältnisse aufgehoben wird.

Diese Faktizität ist ausreichend, um sie als neuere Entwicklung in der „Heilige[n] Familie“ im chronologischen Kontext festzuhalten. Demgegenüber ist die Aufhebungsstruktur in den „Pariser Manuskripten“ eher dunkel geblieben.

²³¹ . Hegel, SHW 6, S. 550: „Die Logik stellt daher die Selbstbewegung der absoluten Idee nur als das urpürngliche Wort dar, das eine Äußerung ist, aber eine solche, die als Äußeres unmittelbar wieder verschwunden ist, indem sie ist; die Idee ist also nur in dieser Selbstbestimmung, sich zu vernehmen, sie ist in dem reinen Gedanken, worin der Unterschied noch kein Anderssein, sondern sich vollkommen durchsichtig ist und bleibt“.

²³² Hegel, G. W. F., Phänomenologie des Geistes, Hamburg 1952, S. 140. „Hiermit ist schon der Begriff *des Geistes* für uns vorhanden. Was für das Bewußtsein weiter wird, ist die Erfahrung, was der Geist ist, diese absolute Substanz, welche in der vollkommenen Freiheit und Selbständigkeit ihres Gegensatzes, nämlich verschiedener für sich seiender Selbstbewußtsein [e], die Einheit derselben ist: *Ich*, das *Wir*, und *Wir*, das *Ich* ist. Das Bewußtsein hat erst in dem Selbstbewußtsein, als dem Begriffe des Geistes, seinen Wendungspunkt, auf dem es aus dem farbigen Scheine des sinnlichen Diesseits und aus der leeren Nacht des übersinnlichen Jenseits in den geistigen Tag der Gegenwart einschreitet“. Der Unterschied ist deutlich erkennbar.. Marx versteht die Einheit des Proletariats und des Privateigentums anders als die Hegelsche Einheit, die „in der vollkommenen Freiheit und Selbständigkeit ... die Einheit derselben ist“. Es geht bei Marx um die bestimmte Gegensätze in der bestimmten Gesellschaft.

5.6. Der mit dem Humanismus zusammenfallende Materialismus

Die Position von Marx in der Philosophie, wie sie aus der Skizze der Philosophiegeschichte²³³ herauszulesen ist, läßt sich so zusammenfassen, daß Marx die Errungenschaften der Feuerbachschen Philosophie auf dem Gebiet der Philosophie, die des französischen und englischen Sozialismus und Kommunismus auf dem Gebiet der Gesellschaftstheorie, die mit dem Humanismus zusammenfällt, in seine Theorie bzw. in die *Wissenschaft vom Menschen* aufnimmt. Diese Richtung wurde zunächst in den „Pariser Manuskripten“ angedeutet und hat in der „Deutsche[n] Ideologie“ den vorläufigen Abschluß ihrer Entwicklung gefunden. Marx setzt die Position der Feuerbachschen Philosophie philosophiegeschichtlich mit der Position des französischen Materialismus im 18 Jh.²³⁴ parallel. Während der französische Materialismus im 18 Jh. Widerstand leistet nicht nur gegen die bestehenden politischen Institutionen, sondern gegen die gesamte Metaphysik des siebzehnten Jahrhunderts, worunter Descartes, Malebranche, Spinoza und Leibniz zählen, stellt Feuerbach die „nüchterne Philosophie“ der „trunkenen Spekulation“ (132) Hegels gegenüber. Feuerbach und Marx erkennen die Bedeutung der Hegelschen Philosophie dort an, wo Hegel „sie (die Metaphysik des 17. Jh.- d. Verf.) auf eine geniale Weise mit aller seitherigen Metaphysik und dem deutschen Idealismus vereint und ein metaphysisches Universalreich gegründet hatte“ (ebd.). Der Angriff auf die spekulative Metaphysik und alle Metaphysik entspricht, so sieht Marx die Parallele in der Geschichte, somit dem Angriff auf die Theologie im 18 Jh. Die weitere Entwicklung dieser Auseinandersetzung, die Marx implizit als seine eigene betrachtet, findet sich in der Entwicklungslinie des Materialismus, d. h. des „durch die Arbeit der *Spekulation* selbst vollendeten und mit dem *Humanismus* zusammenfallenden Materialismus“ (ebd.). Auf dem theoretischen Gebiet stelle Feuerbach und auf dem praktischen Gebiet der englische und französische Sozialismus und Kommunismus den mit dem Humanismus zusammenfallenden Materialismus dar²³⁵. Diese schlichte Zusammenfassung kann als ein guter Anhaltspunkt für die Erläuterung des Begriffs der Philosophie bei Marx dienen. Wenn Marx Hegel umstülpen wollte, so wollte er eigentlich anknüpfend an Feuerbach den Hegel umstülpen, der die gesamte Entwicklung der Metaphysik und den Deutschen Idealismus in sich vereint weiß. Genauer gesagt versteht Marx, die von ihm kritisch rezipierte Philosophie Feuerbachs als den Materia-

²³³ Vgl. Ebd., S. 131 - 141. „d) Kritische Schlacht gegen den französischen Materialismus“.

²³⁴ Ausführlicher Vgl. Günther Mensching, *Totalität und Autonomie. Untersuchungen zur philosophischen Gesellschaftstheorie des französischen Materialismus*, Frankfurt am Mein 1971. Der Autor untersucht die Entwicklung des französischen Materialismus in Bezug auf die Rezeption durch Marx.

²³⁵ Vgl. MEW 2, 132.

lismus, der mit dem Humanismus zusammenfällt. Was dieser Humanismus ist, ist wie Odo Maquard²³⁶ und Panajotis Kondylis²³⁷ darstellen, im Kontext der wissenschaftlichen Strömung der Wendezeit zwischen 18. Jh. und 19. Jh. zu verstehen. Die damalige Zeit war von der neuen wissenschaftlichen Strömung bzw. der Wissenschaft vom Menschen geprägt. Andererseits stellt dieser Humanismus spezifisch den von Feuerbach geöffneten Weg dar, der als die anthropotheistische Wendung der Hegelschen Philosophie zu explizieren ist. Marx folgt dieser Richtung, aber folgt dabei seinem eigenen Weg, bei dem es auf dem theoretischen, d. h. auf dem philosophischen Gebiet, um die umgestülpte Hegelsche Philosophie und die kritisch rezipierte Philosophie Feuerbachs und auf dem praktischen Gebiet, d. h. auf dem Gebiet der gesellschaftlichen Theorie, um den französischen und englischen *Sozialismus* und *Kommunismus* geht, deren Entwicklungslinie Marx im Fortgang vom französischen Materialismus zum Kommunismus sieht²³⁸. Wie wir in der früheren Analyse der Struktur der *sinnlich-gegenständlichen Tätigkeit* gesehen haben, steht dieser Gedankengang in Zusammenhang mit der Denktradition von Herder, Schlegel, Hegel und nicht zuletzt Feuerbach, die das theoretische Verhalten des Menschen gegenüber der Natur in seinem praktischen Verhalten integriert sehen. Der Denkvorgang von Marx bezüglich der Philosophie verläuft in dieser Linie. Marx sieht den Gipfelpunkt der gesamten metaphysischen philosophischen Tradition in der Hegelschen Philosophie. Er bringt die 'umgestülpte' Hegelsche Philosophie²³⁹ und die kritisch rezipierte Feuerbachsche Philosophie in einen Zusammenhang mit der Gesellschaftstheorie²⁴⁰, die unter dem englisch - französischen Sozialismus und Kommunismus entwickelt ist. Die Entwicklung des französischen Materialismus zum Sozialismus und Kommunismus erfolgt nach Ansicht von Marx in der Linie von Madevilles, Fourier und der Babouvisten,

²³⁶ Vgl. Marquard, O., Zur Geschichte des philosophischen Begriffs „Anthropologie“ seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts, in: Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, Frankfurt am Main 1973, S. 122-144.

²³⁷ Vgl. Kondylis, P., Die neuzeitliche Metaphysik, Stuttgart 1990, S. 347-359.

²³⁸ S. 138, „Wie der *kartesische* Materialismus in die *eigentliche Naturwissenschaft* verläuft, so mündet die andre Richtung des französischen Materialismus direkt in den *Sozialismus* und *Kommunismus*.“

²³⁹ Marx hat an dieser Stelle nur die Feuerbachsche Philosophie als Gegenentwurf zur Hegelschen Philosophie genannt. Aber inhaltlich ist seine Position so zu verstehen, daß er in dieser Phase den Problembestand der Hegelschen Philosophie mit der kritisch rezipierten Feuerbachschen Philosophie überwinden zu können glaubt. Zugleich umgestaltet er die Hegelsche Philosophie als geschlossene Selbstbezugssystem, deren Abgeschlossenheit durch die Feuerbachsche Philosophie durchbrochen ist, mit dem bis dahin entwickelten französischen und englischen Sozialismus und *Kommunismus* im Sinne der Gesellschaftstheorie in die „Wissenschaft vom Menschen“, die historisch-genetisch geforscht werden soll.

²⁴⁰ MEW 2, 138. „Es bedarf keines großen Scharfsinnes, um aus den Lehren des Materialismus von der ursprünglichen Güte und gleichen intelligenten Begabung der Menschen, der Allmacht der Erfahrung, Gewohnheit, Erziehung, dem Einflusse der äußeren Umstände auf den Menschen, der hohen Bedeutung der Industrie, der Berechtigung des Genusses etc. seinen notwendigen Zusammenhang mit dem Kommunismus und Sozialismus einzusehen.“ Ich verstehe diese Lehre des Materialismus als ein Art der Gesellschaftstheorie.

Helvétius, die als die sozialistische Tendenz des Materialismus zu bezeichnen sind²⁴¹. Die direkte Entwicklung des französischen Materialismus zum Kommunismus ist bei den „wissenschaftlicheren französischen Kommunisten, *Dézamy, Gay, etc.*“, zu beobachten. Sie „entwickeln, wie Owen, die Lehre des *Materialismus* als die Lehre des *realen Humanismus* und als die *logische* Basis des *Kommunismus*“ (139).

In der „Deutsche[n] Ideologie“ verläuft diese Architektur in der verlängerten Linie der „Wissenschaft vom Menschen“ von den „Pariser Manuskripten“ hin zu ‘einzigen Wissenschaft von der Geschichte’, in der ‘die historisch-genetische Kritik als das begreifende Denken’ methodisch die zentrale Rolle spielt.

5.7. Das theoretische Subjekt der Geschichtsauffassung: Das Verhältnis des absoluten Geistes zur Masse

Die Kritik von Marx an Bauer, in der er das Verhältnis der *Kritik* und der *Masse* bei Bauer analog des Verhältnisses des *Geistes* zu den *wirklichen Individuen* in der Geschichtsauffassung Hegels attackiert, bietet ein gutes Material zur Rekonstruktion der Geschichtsauffassung in der „Heilige[n] Familie“.

Marx faßt in seiner Kritik der Geschichtsauffassung Hegels das doppeldeutige Verhältnis des absoluten Geistes und der Masse ins Auge. Aus demselben logischen Zusammenhang heraus interpretiert Marx das Vorgehen B. Bauers bezüglich der Masse und kritisiert es wie folgt: 1) Indem die Hegelsche Auffassung der Geschichte „einen abstrakten oder absoluten Geist“ als Subjekt voraussetzt, so tritt die Menschheit nur als eine Masse auf, „die ihn unbewußter oder bewußter trägt“ (89). Marx sieht die Konsequenz dieser zweideutigen Auffassung Hegels von der Geschichte dort, wo Hegel die Geschichte im Grunde nicht ausreichend empirisch konzipiert. „Innerhalb der *empirischen, exoterischen* Geschichte läßt er daher“, so analysiert Marx, „eine *spekulative, esoterische* Geschichte vorgehen. Die Geschichte der Menschheit verwandelt sich in die Geschichte des ‘*abstrakten*’ daher dem wirklichen Menschen ‘*jenseitigen Geistes*’ der Menschheit“ (90). Die Parallele dieses Hegelschen Denkmodells sieht Marx in der „Lehre der *Doktrinäre*“, die in Frankreich in der Restaurationsperiode von 1815 - 1830 verbreitet war und unter deren Prominente der Historiker François Guizot und der Philosoph Pierre-Paul Royer-Collard gezählt wurden²⁴². Sie proklamierten nach der kritischen Ansicht von Marx „die *Souveränität der Vernunft* im Gegensatz zur *Souveränität des Volkes*, um die Massen auszuschließen und *allein* zu herrschen“ (ebd.). „Die Tätigkeit der

²⁴¹ Ebd., 138 ff.

²⁴² Vgl. MEW 2, 657

wirklichen Menschen“ ist, so geht Marx von der wirklichen Individuen im Alltag aus, „nichts als die Tätigkeit einer *Masse* von menschlichen Individuen“. Daher „muß dagegen die *abstrakte Allgemeinheit, die Vernunft, der Geist* im Gegenteil einen abstrakten, in wenigen Individuen erschöpften Ausdruck besitzen“ (ebd.). In großer Nähe zu dieser Formel, aber in der umgekehrten Richtung bewegt sich B. Bauer, so sieht es Marx, wenn er den Geist als seine Position der *Kritik* und der *Masse* als der *Geistlosigkeit* entgegenstellt. Die Bauersche Auffassung sei die „*kritisch karikierte Vollendung der Hegelschen Geschichtsauffassung*, welche wieder nichts anderes ist als der *spekulative* Ausdruck des *christlich-germanischen* Dogmas vom Gegensatz des *Geistes* und der *Materie, Gottes* und der *Welt*. Dieser Gegensatz drückt sich“, so zieht Marx deren Konsequenz, „nämlich innerhalb der Geschichte, innerhalb der Menschen Welt selbst so aus, daß wenige auserwählte *Individuen* als *aktiver* Geist der übrigen Menschheit als der *geistlosen Masse*, als der *Materie* gegenüberstehen“ (89).

2) Wenn das Verhältnis des Geistes und der *Masse* so konstituiert wird, dann wird der Philosophie nur die Rolle zugeschrieben, *post festum* den Ablauf der Bewegung bewußt zu machen. „Schon bei *Hegel* hat der *absolute Geist* der Geschichte an der *Masse* sein Material und seinen entsprechenden Ausdruck erst in der *Philosophie. Der Philosoph*“, so expliziert Marx, „erscheint indessen nur als das Organ, in dem sich der absolute Geist, der die Geschichte macht, nach Ablauf der Bewegung *nachträglich* zum Bewußtsein kömmt. Auf dieses nachträgliches Bewußtsein des Philosophen reduziert sich sein Anteil an der Geschichte, denn die wirkliche Bewegung vollbringt der absolute Geist *unbewußt*. Der Philosoph kommt also *post festum*“ (90).

Wenn die Realgeschichte bei Hegel im Grunde unabhängig von den einzelnen wirklichen Individuen verläuft, und das Begreifen der Geschichte erst nach dem Ablauf der realen Geschichte vom *Philosophen* ermöglicht wird, dann kann die Konstruktion des ‘absoluten Geistes’ ihren Geltungsanspruch in der Wirklichkeit nicht mehr wie erwartet erheben. So setzt Marx sich mit der ‘Schwäche’ der Geschichtsphilosophie Hegels auseinander, und will dort die Quelle des angeblich theoretischen Mißstandes der Bauerschen Position gesehen haben. Zunächst weist Marx Hegel die theoretische Inkonsequenz seiner Geschichtsphilosophie wie folgt nach: „Hegel macht sich einer doppelten Halbheit schuldig, einmal indem er die Philosophie für das Dasein des absoluten Geistes erklärt und sich zugleich dagegen verwehrt, das *wirkliche philosophische Individuum* für den *absoluten* Geist zu erklären; dann aber, indem er den absoluten Geist als absoluten Geist nur zum *Schein* die Geschichte machen läßt. Da der absolute Geist nämlich erst *post festum* im Philosophen als schöpferischer Weltgeist zum *Bewußtsein* kömmt, so existiert seine Fabrikation der Geschichte nur im Bewußtsein, in der Meinung und Vorstellung des Philosophen, nur in der spekulativen Einbildung“ (ebd.). Mit dieser

Struktur parallelisiert Marx die Bauersche Position. B. Bauer setzt die *Kritik* an die Stelle des absoluten Geistes und verabsolutiert sich selbst als *die* Kritik. „Herr Bruno hebt ferner die andere Halbheit Hegels auf, indem er nicht mehr wie der Hegelsche Geist post festum in der Phantasie die Geschichte macht, sondern mit *Bewußtsein* im Gegensatz zu der Masse der übrigen Menschheit die Rolle des *Weltgeistes* spielt, in ein gegenwärtiges *dramatisches* Verhältnis zu ihr tritt und die Geschichte mit Absicht und nach reiflicher Überlegung erfindet und vollzieht“ (90 ff.). Während H. M. Sass die Bauersche Position so zu retten versucht, daß er die Änderung des Bewußtseins der Masse zur Voraussetzung der gesellschaftlichen Revolution gemacht habe²⁴³, so zielt die Kritik von Marx darüber hinaus darauf, nachzuweisen, daß die Bauersche Position in Anknüpfung an die Hegelsche Position theorieintern im falschen Verhältnis zur Masse steht. Bei Bauer trete nämlich die Masse als das „Passive, geistlose, geschichtslose, *materielle* Elemente der Geschichte“ (91) auf. Auf der anderen Seite steht „*der* Geist, *die* Kritik, Herr Bruno & Comp. als das aktive Elemente, von welchem alle *geschichtliche* Handlung ausgeht“ (ebd.). Hier tritt der entscheidende Unterschied zwischen der Marxschen und der Bauerschen Position zutage. Marx erkennt die Fähigkeit der Masse an, die Geschichte zu machen, - was freilich einen Gegenentwurf zur Hegelschen Auffassung des absoluten Geistes darstellt, - aber Bauer zeigt zusammengefaßt die Unfähigkeit, die wachsende Bedeutung der Masse in der Geschichte zu erkennen. „Der Umgestaltungsakt der Gesellschaft reduziert sich auf die *Hirntätigkeit* der kritischen Kritik“ (91). Das Verhältnis der *Kritik* zur Masse ist, so bemerkt Marx ironisch, „in Wahrheit das *einzig* geschichtliche Verhältnis der Gegenwart. Auf die Bewegung dieser beiden Seiten gegeneinander reduziert sich die ganze jetzige Geschichte“ (ebd.). Dann fällt Marx sein entscheidendes Urteil über Bauer: „Alle Gegensätze haben sich in diesem *kritischen* Gegensatz aufgelöst“ (ebd.). Zusammenfassend zieht Marx ‘die Philosophie als die passive nachträgliche Reflexion der Geschichte’ in grundlegenden Zweifel und lehnt die Überführung der *objektiven Gegensätze* in der Wirklichkeit in die *kritischen Gegensätze* im Denken als post festum strikt ab. Die Konstruktion Hegels gründet sich im einzelnen Subjekt des Philosophen, der der Masse einsam gegenübersteht. In dieser Formel findet die Masse, finden die wirklichen Individuen keinen Platz. Infolge dieses falschen Anlehungsverhältnisses sei es der kritischen Kritik möglich, sich als unvermittelte Unmittelbarkeit schroff über die Masse zu stellen. Die Trennung der kritischen Kritik von der Masse ist aus dieser Position von Marx her gesehen, aufgrund ihres theoretischen Ausgangspunkts beinahe vorprogrammiert.

²⁴³ Vgl. Sass, H.-M.: B. Bauer. Feldzüge der reinen Kritik. Einleitung von Hans Martin Sass, Frankfurt am Mein 1968, Nachwort 224- 267.

5.8. Kritik und Praxis: Unmittelbarer Gegensatz

Indem die Kritik und die Masse so voneinander getrennt betrachtet werden - Marx stellte ein Jahr früher im Jahre 1843 der *kritischen* Tätigkeit die Aufgabe des „Ergreifen der Masse“²⁴⁴ - rückt auch das Verhältnis von Kritik und Praxis bei Bauer in eine unüberbrückbare Diskrepanz. „In Hegels 'Phänomenologie' werden alle *materiellen, sinnlichen, gegenständlichen* Grundlagen der verschiedenen entfremdeten Gestalten des menschlichen Selbstbewußtseins *stehen* gelassen, und das ganze destruktive Werk hatte die *konservativste Philosophie* zum Resultat, weil es die *gegenständliche Welt*, die sinnlich wirkliche Welt überwunden zu haben meint, sobald es sie in ein 'Gedankengang' in eine *bloße Bestimmtheit des Selbstbewußtseins* verwandelt hat und der *ätherisch* gewordenen Gegner und auch und Äther des reinen *Gedankens* auflösen kann. Die Phänomenologie endet daher konsequent damit, an die Stelle aller menschlichen Wirklichkeit das 'absolute Wissen' zu setzen“ (203). Bauer verwandelt nach Ansicht von Marx den absoluten Geist Hegels in die *Kritik*. Wie oben gezeigt, steht der absolute Geist gegenüber der Masse in einem falschen Verhältnis. Daraus zieht Marx die Konsequenz, daß Praxis und Theorie in einem Mißverhältnis zueinander stehen. „Die spekulative *mystische Identität* von Sein und Denken“, so diagnostiziert Marx, „wiederholt sich daher in der Kritik als die gleich *mystische Identität* von *Praxis* und *Theorie*. Daher ihr Ärger gegen die Praxis, die noch etwas anders als Theorie, und gegen die Theorie, die noch etwas anders als die Auflösung einer bestimmten *Kategorie* in die '*schrakenlose Allgemeinheit des Selbstbewußtseins*' sein will“ (204). Das Mißverhältnis der Einheit von Praxis und Theorie in Stil Hegels verhindert Marx zufolge alles Bestimmte zu erkennen, das die Wirklichkeit der individuellen, konkreten Menschen ausmacht. Die gegenständliche Wirklichkeit ist nur „auf wirklich gegenständliche Weise zu verändern“ (ebd.).

Hier läßt sich wiederum der Unterschied der Auffassung in der „Heilige[n] Familie“ und den „Pariser Manuskripten“ erkennen. Wie am Anfang bemerkt, hat Engels bereits in seinem Brief an Marx diese Wendung des Ausgangspunkts verdeutlicht. Marx macht zu seinem Ausgangspunkt nicht mehr den Menschen als Gattung, sondern die wirklichen individuellen Menschen. Diese Wendung ist auch hier, in seiner Kritik an der Bauerschen Konzeption wieder zu beobachten. „Ihre eigne Theorie beschränkt sich darauf, alles *Bestimmte* (*Hervorb. d. Verf.*) für *einen* Gegensatz gegen die *schrakenlose Allgemeinheit des Selbstbewußtseins*, da-

²⁴⁴ Vgl. Vgl. MEW 1, 385. „Die Waffe der Kritik kann allerdings die Kritik der Waffen nicht ersetzen, die materielle Gewalt muß gestürzt werden, durch materielle Gewalt, allein auch die Theorie wird zur materiellen Gewalt, sobald 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. Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst.“

her für nichtig erklären, so z.B. den Staat, das Privateigentum usw. Es muß umgekehrt gezeigt werden, wie Staat, Privateigentum usw. die Menschen in Abstraktion verwandeln oder Produkte des *abstrakten* Menschen sind, statt *die Wirklichkeit der individuellen, konkreten Menschen zu sein* (Hervorb. von mir) (204)“.

Diese Wendung, die erkenntnistheoretisch, geschichtstheoretisch und zeitbegrifflich nicht folgenlos bleibt, verstärkt im chronologischen Kontext schrittweise die an der Empirie orientierte Tendenz von Marx bis hin zur die 'Dialektik im Endlichen' in der Kritik der politischen Ökonomie in seiner späteren Phase und reduziert die verschleierte spekulativen Elemente bis hin zur inhaltslosen leeren Methodik der „Negation der Negation“.

5.9. Zusammenfassung und die Notwendigkeit der Wendung des Ausgangspunkts

Der Weg von Marx in der „Heilige[n] Familie“ ist in unserem Diskussionskontext dadurch gekennzeichnet, daß er hier anstelle der Gattung wie in den „Pariser Manuskripten“ den „*wirklichen individuellen Menschen*“ (7) zunächst sporadisch im Ansatz seiner Theorie aufnimmt. Von dieser theoretischen Wendung her ändert sich die Auffassung der Gattungsgeschichte in den „Pariser Manuskripten“ in Richtung auf die Geschichte der wirklichen *individuellen Menschen*, die sich hier noch teilweise mit dem Begriff der Gattung deckt. Das Subjekt der Hegelschen Philosophie ist, so interpretiert Marx, der einzelne Philosoph, der der Masse einsam gegenüber steht. Bei Bauer entdeckt Marx die gleichen Züge wie bei Hegel. Er versteht die *unvermittelte unmittelbare* schroffe Entgegensetzung der Masse und der Kritik, und der Kritik gegen die Praxis, als Konsequenz der Bauerschen Position. Marx schlägt da eine andere Richtung ein, wo es sich auf dem theoretischen, d. h. auf dem philosophischen Gebiet um die umgestülpte Hegelsche Philosophie und die kritisch rezipierte Philosophie Feuerbachs handelt und auf dem praktischen Gebiet, um die Gesellschaftstheorie, die im französischen und englischen *Sozialismus* und *Kommunismus* entwickelt worden ist²⁴⁵. Insgesamt ist die Problemlage im unseren Diskussionskontext in der „Heilige[n] Familie“ wenig geändert. Zwar sind einige, im chronologischen Zusammenhang nützliche Begriffe in der Darstellung der „Heilige[n] Familie“ festzustellen, aber die Grundlage ist bereits in den „Pariser Manuskripten“ gelegt worden, nur einige Punkte wurden in der „Heilige[n] Familie“ neu entwickelt und nehmen die Funktion der Überleitung zur „Deutsche[n] Ideologie“ ein. Dazu zählt zunächst der Begriff der wirklichen *individuellen Menschen*. Merkwürdigerweise findet sich nir-

²⁴⁵ S. 138, „Wie der *kartesische* Materialismus in die *eigentliche Naturwissenschaft* verläuft, so mündet die andre Richtung des französischen Materialismus direkt in den *Sozialismus* und *Kommunismus*.“

gendwo die chronologische Angabe, aus welchem Anlaß diese Änderung stattgefunden hat. Jedoch ist diese Änderung in unserem Diskussionskontext insofern von Belang, als sie sich in methodologischer und philosophischer Hinsicht in der „Heilige[n] Familie“ zwar relativ bescheiden, in der „Deutsche[n] Ideologie“ aber folgenschwer auswirkt. Zweitens ist daran anschließend, die Änderung des Begriffs der Geschichte im Vergleich zu den „Pariser Manuskripten“ zu beobachten. In den „Pariser Manuskripten“ hat Marx mit der Gattungsgeschichte in Anknüpfung an Feuerbach die Hegelsche Auffassung der Geschichte verdiesseitigen können. In der „Heilige[n] Familie“ modifiziert Marx über Feuerbach hinaus zunächst stillschweigend die Gattungsgeschichte in die Geschichte der *wirklichen Individuen* und läßt dann diese Geschichte in Anlehnung an die ‘Dialektik der Herrschaft und Knechtschaft’ in Hegels „Phänomenologie des Geistes“ in den Vereinigungsprozeß der Gegensätze zwischen dem Privateigentümer und *der* Proletarier prozessieren. Wie oben gezeigt, stellt sich die Aufhebung der Gegensätze bei Marx im analytischen Sinne als Aufhebung der *bestimmten* Gegensätze in den *bestimmten* Verhältnissen dar. Wenn Marx der Klasse des Proletariats gemeinsam mit den anderen sozialistischen Schriftstellern die ‘weltgeschichtliche Rolle’ zuschreibt, so weist er nach dem Hegelschen Modell der ‘Dialektik der Herrschaft und Knechtschaft’ dem Proletariat die Rolle des Trägers der Revolution zu. Demnach faßt Marx dialektisch das Proletariat als das negative Allgemeine²⁴⁶. Diese ethisch geleitete Struktur ist in der gegensätzlichen Strukturierung der bestehenden kapitalistischen Gesellschaft unvermeidbar. Andererseits legt Marx in der nächsten Phase bzw. in der „Deutsche[n] Ideologie“, inzwischen empirischer orientiert, den Schwerpunkt seiner Forschung auf die Erforschung des geschichtlichen Materials. Ihre philosophische Grundlage bildet vorrangig der „Realhumanismus“, der sich als ein mit dem Humanismus zusammenfallender Materialismus versteht. Dieser Gedanke, der ursprünglich den Ausgangspunkt der „Heilige[n] Familie“ ausmacht, erfährt in der „Deutsche[n] Ideologie“ aus Anlaß der Kritik von Stirner eine grundlegende Änderung, die, wie gezeigt, freilich nicht ohne Vorgriff zustande kommen könnte. In dem Begriff der *wirklichen Individuellen* verbirgt sich der gesamte Änderungsprozeß seiner Theorie.

Die „Heilige Familie“ ist daher insofern interessant, weil die für die Änderung des Begriffs der Philosophie in der „Heilige[n] Familie“ wichtigen Elemente auch in der Änderung des Begriffs der Philosophie in der „Deutsche[n] Ideologie“ die grundlegende Rolle spielen. Interessanterweise finden sich in dem Brief von Engels an Marx (19. Nov. 1844) alle gesamte drei Elemente. Zwar wurde dieser Brief am Ende der Abfassungszeit der „Heilige[n]

²⁴⁶ Auch vgl. MEW. 1, 388.

Familie“ an Marx abgesendet und infolgedessen war sein tatsächlicher Einfluß auf die Abfassung der „Heilige[n] Familie“ durch Marx in Anbetracht der verbleibenden relativ kurzen Verbesserungszeit fraglich, aber man kann, wenn die tatsächliche Änderung des Begriffs der Philosophie in der „Heilige[n] Familie“ und in der „Deutsche[n] Ideologie“ berücksichtigt, irgendeinen Zusammenhang des Briefs mit dem Änderungsprozeß des Begriff der Philosophie nicht ausschließen. Tatsächlich wird vermutet, daß die „Deutsche Ideologie“ zunächst von Engels geschrieben und von Marx verbessert worden war. Daher zieht der Brief von Engels, in Hinsicht auf die Änderung des Fundaments der Theorie noch einige Aufmerksamkeit auf sich. Zumindest weist die Ansicht von Engels (19. Nov. 1844), die in dem nächsten Brief teilweise zurückgenommen wird, mit der Marxschen eine Gemeinsamkeit in den verschiedenen genannten Elementen auf. Davon ausgehend stelle ich die These auf, daß dieser Brief von Engels wenigstens in einem bestimmten inhaltlichen Zusammenhang mit der Arbeit von Marx in der „Heilige[n] Familie“ und in der „Deutsche[n] Ideologie“ steht.²⁴⁷

Die erwähnten drei Elemente bilden die Überleitung zur „Deutschen Ideologie“, der Wissenschaft vom Menschen, die in der Mitte der Natur im Medium der gesellschaftlichen Arbeit gesellschaftlich-geschichtlich vermittelt entwickelt wird. Die „Thesen über Feuerbach“ dokumentieren diese Entwicklungstendenz in aphoristischer, und komprimierter Form.

²⁴⁷ Vgl. Inge Taubert, „Die Kritik der nachhegelschen Philosophie. Zur Entstehungsgeschichte des ersten Bandes der *Deutschen Ideologie* von Marx und Engels, in: Studien zu Marx' erstem Paris-Aufenthalt und zur Entstehung der *Deutschen Ideologie*, Trier 1990, S. 13. „Marx arbeitete bis Mitte November am Manuskript und übersandte dem Verleger bis Anfang Januar 1845 Änderungen, darunter Ende November eine „neue Vorrede“ mit der alten Datierung“. Hier kann man die Änderung der 'wirklichen Individuen' nach dem Brief von Engels nicht ausgeschlossen werden. In diesem Zusammenhang zieht die Millexzerpte die Aufmerksamkeit auf sich. Weil Marx hier den Begriff der wirklichen Individuen entwickelt hat. Demgegenüber hält I. Taubert aufgrund der Zurücknahme von Engels diesen Brief für unwichtig.

6. Anderer Modus des Wissens und die verändernde Tätigkeit: „Thesen über Feuerbach“ (1845)

6.1. Interpretation der Welt oder Veränderung der Welt?

Henrich faßt die Aufgabe der entwicklungsgeschichtlichen Untersuchung mit Recht wie folgt zusammen: „Philosophische Entwicklungsgeschichte hat im Unterschied zur archivari-schen die Absicht, für eine historisch gewordene Philosophie eigentümliche Evidenzen und Kriterien der Kritik zu liefern: Sie will die Überlegungen und die Motive rekonstruieren, die einen Philosophen veranlaßt haben, seine Theorie zu entwickeln. Auf diese Weise will sie uns fähig machen, sein Denken nicht nur wie ein fertig vorliegendes System von Aussagen zu se-hen, das der Analyse bedarf, sondern als eine Antwort auf bestimmte Fragestellungen in ei-ner meist sehr komplexen Konstellation von Problemen“.²⁴⁸

Der Fall der „Thesen über Feuerbach“ ist besonders in diesem Kontext zu analysieren. Die besondere Schwierigkeit der Interpretation der „Thesen“, die durch die aphoristische Ab-fassungsform bedingt ist, kann nur durch das Miteinbeziehen der früheren Schriften über-wunden werden. Die bis heute vorherrschende Interpretation, Marx habe sich in dieser Schrift die Frage nach der Aufgabe der Philosophie gestellt²⁴⁹, ist nach unserer chronologi-schen Analyse des Begriffs der Philosophie bei Marx nicht mehr haltbar. Marx hat hier den bereits in der „Pariser Manuskripten“ zustande gekommenen Begriff der „sinnlich-gegenständlichen Tätigkeit“ und der „ geschichtlich-gesellschaftlichen Vermittlung der Un-mittelbarkeit der Natur und der Menschen“ geltend gemacht. Diese Unmittelbarkeit ist be-dingt durch ein gesellschaftliches Verhältnis, welches wiederum durch die ebenfalls ge-schichtlich-gesellschaftlich vermittelnde Produktionsarbeit bedingt werden soll. Insofern er-weist sich seine Aussage in den „Thesen über Feuerbach“ in unserem Diskussionskontext als eine vorläufige Zusammenfassung seines bisherigen Denkvorgangs. Wenn Marx hier die re-volutionäre Praxis in Anspruch nimmt, so ist sie erkenntnistheoretisch im Kontext der sinn-lich-gegenständlichen Tätigkeit zu verstehen. Wenn in der elften These der *Interpretation der Welt* die *Veränderung der Welt* unmittelbar entgegenstellt wird, ist sie so zu dechiffrieren, daß Marx damit seine Forderung nach der wirklichen Tätigkeit zur Veränderung der Welt gegen-über der Jungehegelianischen Position zum Ausdruck gebracht hat. Wird die sinnlich-gegenständliche Tätigkeit im Marxschen Kontext so verstanden, daß sie die intellektuellen

²⁴⁸ Henrich, D., Historische Voraussetzungen von Hegels System, in: Hegel im Kontext, Frankfurt am Main 1971, S. 41.

²⁴⁹ z. B. Eine angeschlagene These. Die 11. Feuerbach-These im Foyer der Humboldt-Universität zu Berlin, hg. von Volker Gerhardt, 1996 Berlin.

Momente in sich enthält, dann kommt diesem 'rätselhaften' aktionistischen Vorzug der „Praxis“ in der elften These eine neue Rationalität zu. Und dazu stellen diese „Thesen über Feuerbach“ immer noch eine Übergangsphase dar, in der die Änderung noch vollzogen wird. Wir nehmen sie daher als ein Produkt der Übergangsphase an und konzentrieren uns auf das Thema der chronologischen Untersuchung. Demgegenüber wird in der Forschungsliteratur die Orthodoxie dieser Schrift als „epochemachend“ in der Entwicklung der Weltanschauung der Klasse des Proletariats herausgestellt.

6.2. Worauf nehmen die „Thesen über Feuerbach“ Bezug: „Heilige Familie“ oder „Deutsche Ideologie“

Die „Thesen über Feuerbach“ sind in der Zeit zwischen der „Heilige[n] Familie“ und „Deutsche[n] Ideologie“ erstellt worden. Die Kontroverse²⁵⁰, auf welche Schrift die „Thesen über Feuerbach“ Bezug nehmen, „Heilige Familie“ oder „Deutsche Ideologie“, ist in Hinblick auf unser Thema nicht gleichgültig, da der Inhalt der Kritik von Marx an Feuerbach, die in dieser Schrift vorgelegt ist, im Grunde bereits in seiner Schrift „[Zur] Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ implizit, seit den „Pariser Manuskripten“ in erheblichem Maß explizit geworden ist. Andererseits enthält sie noch nicht den spezifischen Inhalt der „Deutsche[n] Ideologie“, den wir außer in dem Haupttext der „Deutsche[n] Ideologie“ auch in seiner Notiz „[Aus I. Feuerbach]“²⁵¹ beobachten können. Im Unterschied zu der „Heilige[n] Familie“ ist in dieser Schrift die ausdrückliche Distanz zu dem Begriff der Gattung beobachtbar. Die Kategorie der *wirklichen Individuen* war in der „Heilige[n] Familie“ nur sporadisch verwendet. Demgegenüber spielt dieser Begriff in der „Deutsche[n] Ideologie“ die wesentliche Rolle bezüglich der Änderung des Fundaments der Theorie. Dieses Indiz finden wir im Brief von Engels an Marx, den wir bereits analysiert haben. Übrigens kommentiert Marx den Inhalt der „Thesen über Feuerbach“ fast wörtlich im Kapitel des „I. Feuerbach“ der „Deutsche[n] Ideologie“.

Aus diesem Zusammenhang gehe ich davon aus, daß die „Thesen über Feuerbach“ nicht weniger und nicht mehr als eine Übergangsphase darstellen.

²⁵⁰ Vgl. Taubert, I.: Die Kritik der nachhegelschen Philosophie. Zur Entstehungsgeschichte des ersten Bandes der *Deutschen Ideologie* von Marx und Engels, in: Studien zu Marx' erstem Parisaufenthalt und zur Entstehung der *Deutschen Ideologie*, Trier 1990, S. 29.

²⁵¹ Vgl. MEW 3, S. 539. Über die redaktionelle Angabe siehe, ebd. Anmerkung 1. Nach der Angabe der Redaktion der MEW 3. befindet sie sich auf den letzten Seiten des Manuskriptes „I. Feuerbach“.

6.3. „Praxis“ als die sinnlich-gegenständliche Tätigkeit

Die Kategorie der Praxis spielt in den „Thesen über Feuerbach“ die Rolle der Zentralkategorie. Wie wir in den „Pariser Manuskripten“ gesehen haben, setzt diese sinnlich-gegenständliche Tätigkeit bereits begrifflich ein gegenständliches Verhältnis voraus, andererseits enthält sie die reflektierenden Momente in sich. Durch die Verlagerung des Subjekts der Philosophie in der „Heilige[n] Familie“ werden die *wirklichen Individuen im Alltag* als das theoretische Subjekt der Philosophie in den Vordergrund gerückt. Was den Begriff der Zeit angeht, ist er seit der „Heilige[n] Familie“ aus der bestimmten Zeit und dem bestimmten Raum der wirklichen Individuen entworfen worden. Unter diesen theoretischen Voraussetzungen, die ich in unserer bisherigen Analyse zusammenfassend rekonstruiert habe, gehen wir bezüglich des Begriffs der Philosophie auf die Interpretation der „Thesen“ ein. Zur texttreuen Rekonstruktion des tatsächlichen Inhalts der „Thesen über Feuerbach“ beziehe ich den Kommentar von Marx über die „Thesen über Feuerbach“ in der „Deutsche[n] Ideologie“ in meine Darstellung mit ein.

6.4. Der Unterschied des Feuerbachschen Begriffs der Praxis zum Marxschen

6.4.1. *Umgekehrtes Fundierungsverhältnis des Bewußtseins zur Natur: Praxis*

Marx bringt in der achten These sein Verständnis der Praxis prägnant zum Ausdruck. Dort heißt es:

„Alles gesellschaftliche Leben ist wesentlich *praktisch*. Alle Mysterien, welche die Theorie zum Mystizismus[us] veranlassen, finden ihre rationelle Lösung in der menschlichen Praxis und in dem Begreifen dieser Praxis“ (7).

Wie wir im Kapitel über den Begriff des Kommunismus in den „Pariser Manuskripten“ in Hinsicht auf den Begriff der Zeit und der Praxis“ dargestellt haben, hat Marx hier anknüpfend an das Denken Feuerbachs²⁵² das umgekehrte Fundierungsverhältnis des Denkens zum Sein in Frage gestellt. Nicht im theoretischen Verhalten, sondern im praktischen Verhalten zum Sein sollte das Reflexionsmoment integriert werden. Dieser Gedanke versteht sich insofern als ein Gegenprojekt zum spekulativen Verhalten zum Sein, als Marx einerseits das praktische Feld zum eigentlichen Bewegungsfeld des menschlichen Verhaltens erhebt und andererseits mit dem „Begreifen dieser Praxis“ das Reflexionsmoment doch in der Mitte der praktischen Tätigkeit verorten zu können glaubt.

²⁵² Vgl. unsere Diskussion im Kapitel der vorliegenden Arbeit über „Natur und Mensch als die wahre Basis der neuen Philosophie“.

Im demselben Kontext steht die zweite These. Die Verlagerung der Problemstellung bzw. des Vermittungsverhältnisses von der Ebene des Bewußtseins auf das praktische Feld begreife ich als das Thema der zweiten These. Hier stimmte Marx mit Feuerbach ohnedies überein. So heißt es bei Marx:

„Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständlicher Wahrheit zukomme - ist keine Frage der Theorie, sondern eine *praktische* Frage. In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, i. e. Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen. Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des Denkens - das von der Praxis isoliert ist - ist eine reine *scholastische* Frage“ (5).

In dieser geänderten Konstellation des Vermittungsverhältnisses nimmt damit die Struktur der Vermittlung auch eine andere Gestalt an. Wie ich in der Darstellung des vorherigen Kapitels mehrfach hervorgehoben habe, spielt das andere Verständnis der Zeit im Gegensatz zum Hegelschen in dieser Änderung der Vermittlungsstruktur die wesentliche Rolle. Wenn Marx in der sechsten These unmißverständlich, im Unterschied zur Feuerbachschen Kategorie der Gattung, die wirklichen Individuen zum Subjekt des Fundaments der Theorie erhebt, so sind die wirklichen Individuen im Kontext von Marx in den gesellschaftlich-geschichtlichen Vermittungsverhältnissen gefaßt. Hier ist die gesellschaftlich-geschichtliche Zeit am Werk. Die sechste These lautet:

„Feuerbach löst das religiöse Wesen in das *menschliche* Wesen auf. Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das ensemble der *gesellschaftlichen Verhältnisse* (*Hervorb. von mir*).

Feuerbach, der auf die Kritik dieses wirklichen Wesens nicht eingeht, ist daher gezwungen:

1. von dem geschichtlichen Verlauf zu abstrahieren und das religiöse Gemüt für sich zu fixieren, und ein abstrakt - *isoliert* - menschliches Individuum vorauszusetzen.
2. Das Wesen kann daher nur als 'Gattung', als innere, stumme, die vielen Individuen *natürlich* verbindende Allgemeinheit gefaßt werden“ (6).

Wenn Feuerbach in seiner Dialogdialektik die Liebe als den höchsten Ausdruck der Sinnlichkeit in der menschlichen Beziehung begreift, so hat er hier alle menschlichen Verhältnisse als moralische Verhältnisse idealisiert und die wirklichen Unterschiede eingeebnet. Aus diesem Grund hatte Feuerbach nach der kritischen Ansicht von Marx den gesellschaftlich-geschichtlichen Vermittlungszusammenhang der Sinnlichkeit nicht stellen können. „Feuerbachs 'Auffassung' der sinnlichen Welt beschränkt sich“, so wiederum Marx in der „Deutsche[n] Ideologie“, „einerseits auf die bloße Anschauung derselben und andererseits auf

die bloße Empfindung, es sagt 'den Menschen' statt d[ie] 'wirklichen historischen Menschen' (42). Hier ist klar geworden, in welcher Zeitstruktur sich Marx bewegt. Wenn er hier eindeutig die Menschen „wirklich historisch“ erfaßt, so hat er das gesellschaftlich-geschichtlich vermittelte Sozialverhältnis vor Augen gehabt. Andererseits richtet Marx sein Augenmerk auf die gesamtgesellschaftlichen Verhältnisse, nicht auf diejenigen Sozialverhältnisse, die von der Seite des isolierten Individuen reflektiert werden. Dieser Gedankengang ist freilich nicht erst in der „Deutsche[n] Ideologie“, sondern bereits in den „Pariser Manuskripten“ zutage getreten.

An anderer Stelle der „Deutsche[n] Ideologie“ kritisiert Marx Feuerbach im gleichen Zusammenhang in Anspielung auf die erste These und sechste These:

„Feuerbach hat allerdings den großen Vorzug vor den 'reinen' Materialisten, daß er einsieht, wie auch der Mensch 'sinnlicher Gegenstand' ist; aber abgesehen davon, daß er ihn nur als 'sinnlichen Gegenstand', nicht als 'sinnliche Tätigkeit' faßt, da er sich auch hierbei in der Theorie hält, die Menschen nicht in ihrem gegebenen gesellschaftlichen Zusammenhange, nicht unter ihren vorliegenden Lebensbedingungen, die sie zu Dem gemacht haben, was sie sind, auffaßt, so kommt er nie zu den wirklich existierenden, tätigen Menschen, sondern bleibt bei dem Abstraktum 'der Mensch' stehen und bringt es nur dahin, den 'wirklichen' individuellen, leibhaftigen Menschen' in der Empfindung anzuerkennen, d. h., er kennt keine andern 'menschlichen Verhältnisse' 'des Menschen zum Menschen', als Liebe und Freundschaft, und zwar idealisiert. Gibt keine Kritik der jetzigen Lebensverhältnisse“ (44).

Der Unterschied zwischen beiden, Marx und Feuerbach, ergibt sich, wie wir in den Analyse der „Pariser Manuskripte“ gezeigt haben, aus der tatsächlichen Auffassung des menschlichen Verhaltens zu seiner Umgebung, zur Natur. Marx konzipierte dieses Verhältnis als eine sinnlich-gegenständliche Tätigkeit, die in gesamtgesellschaftlicher Hinsicht im Medium der Industrie ausgeführt wird. Diese unterschiedliche Konzeption wird in der ersten These zentral behandelt. Wir wollen diesen Gedankengang im Zusammenhang mit der neunten, zehnten und nicht zuletzt elften These darstellen. Dort wird die Bestimmung der Philosophie, die Marx in der elften These in Frage stellt, erläutert.

6.4.2. *Sinnlich-gegenständliche Tätigkeit*

„Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus (den Feuerbachschen mit eingerechnet) ist, daß der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit nur unter der Form des *Objekts oder der Anschauung* gefaßt wird; nicht aber als *sinnlich menschliche Tätigkeit*,

Praxis, nicht subjektiv. Daher die *tätige* Seite abstrakt im Gegensatz zu dem Materialismus von dem Idealismus - der natürlich die wirkliche, sinnliche Tätigkeit als solche nicht kennt - entwickelt. Feuerbach will sinnliche - von den Gedankenobjekten wirkliche unterschiedne Objekt: aber er faßt die menschliche Tätigkeit selbst nicht als *gegenständliche* Tätigkeit. Er betrachtet daher im 'Wesen des Christentums' nur das theoretische Verhalten als das echt menschliche, während die Praxis nur in ihrer schmutzig jüdischen Erscheinungsform gefaßt und fixiert wird. Er begreift daher nicht die Bedeutung der 'revolutionären', der 'praktisch-kritischen' Tätigkeit' (5).

In der ersten These hebt Marx den Begriff der 'sinnlich-gegenständlichen Tätigkeit' im Gegensatz zum Begriff der Anschauung und des Objekts des bisherigen Materialismus einschließlich der Feuerbachschen Philosophie hervor. In den „Pariser Manuskripten“ hat Marx den Begriff der 'sinnlich-gegenständlichen Tätigkeit' als die alternative Kategorie gegenüber der Feuerbachschen Sinnlichkeit zum Zwecke des Begreifens der menschlichen Daseinsweise im praktischen Feld entwickelt. Demgegenüber wollte Feuerbach mit der Kategorie der Sinnlichkeit die Beziehungen des denkenden Subjekts auf die gedachten Dinge, in eine andere Vermittlungsebene verlagernd, rekonstruieren. Nach ihm kann das Ich erst mit der Bestätigung der menschlichen „Sinnlichkeit“ aus der wirklichen Dualität im spekulativen Denken heraustreten und die konkrete Beziehung auf die konkreten Gegenstände in der Wirklichkeit wiederherstellen. Feuerbach drückt dieses Verhältnis in der Dialogdialektik als „Einheit des Menschen mit dem Menschen“ aus, und zwar als „eine Einheit, die sich aber nur auf die *Realität des Unterschieds* von Ich und Du stützt“²⁵³. Marx sieht eben dort den Mangel, die systematisch verzerrte menschliche Beziehung in der kapitalistischen Gesellschaft nicht zu thematisieren. Deren logischen Grund sehen Marx und Engels in der 'falschen' Interpretation des Verhältnisses des Denkens zum Sein. Marx beschreibt in der „Deutsche[n] Ideologie“ diese Aporie bei Feuerbach folgendermaßen:

„Als Beispiel von der Anerkennung und zugleich Verkenning des Bestehenden, die Feuerbach noch immer mit unseren Gegnern teilt, erinnern wir an die Stelle der 'Philosophie der Zukunft', wo er entwickelt, daß das Sein eines Dinges oder Menschen zugleich sein Wesen sei, daß die bestimmten Existenzverhältnisse, Lebensweise und Tätigkeit eines tierischen oder menschlichen Individuums dasjenige sei, worin sein 'Wesen' sich befriedigt fühle. Hier wird ausdrücklich jede Ausnahme als

²⁵³ Feuerbach, L. GW. 9, S. 339 ff., § 61⁴

ein unglücklicher Zufall, als eine Abnormalität, die nicht zu ändern ist, aufgefaßt“
(42).

Im § 27 seiner „Grundsätze der Philosophie der Zukunft“ wirft Feuerbach die Frage bezüglich des Begriffs des Seins in der Hegelschen Logik auf. Das Hegelsche Sein sei ein inhaltsloses Sein. „Das *Sein* der *Hegelschen Logik* ist“, so Feuerbach, „das *Sein* der *alten Metaphysik*, welches von allen Dingen *ohne Unterschied* ausgesagt wird, weil nach ihr *alle darin übereinkommen, daß sie sind*. Dieses *unterschiedslose Sein* ist aber ein *abstrakter Gedanke*, ein *Gedanke ohne Realität*. Das *Sein* ist so verschieden als die Dinge, welche sind“²⁵⁴. Während Feuerbach damit versucht, nachzuweisen, wie das Hegelsche Sein von der Wirklichkeit abgetrennt ist, und das Sein und Wesen erst in der *Sinnlichkeit in der Zeit* übereinkommen können, mündet dieser Versuch nach Ansicht von Marx und Engels jedoch in die kritisierte Position Hegels bzw. in die Versöhnung mit der Wirklichkeit ein. „Das Sein ist“, so Feuerbach an gleicher Stelle, „kein allgemeiner, von den Dingen abtrennbarer Begriff. Es ist eins mit dem, was ist“²⁵⁵. Hier entdeckt Engels in seiner Notiz²⁵⁶ über Feuerbach, die „[Eine] schöne Lobrede auf das Bestehende“. Behaftet durch sein *theoretisches Verhalten* zum Gegenstand, begnügt sich Feuerbach im Grunde mit dem Verdiesseitigen der Hegelschen spekulativen Auffassung der Wirklichkeit und des Seins in der *Sinnlichkeit in der Zeit*, so zeigt diese Umbildung von Feuerbach nach der kritischen Ansicht von Engels und Marx die Schwäche, ohne einen differenzierten Vorgriff die Einheit des Seins mit dem Wesen schlicht vorauszusetzen. Zunächst ironisiert Engels diese Einheit mit dem Beispiel der miserablen Lebensbedingungen des Arbeiters: „Du [bist] gerne mit dem siebenten Jahre Türschließer in einer Kohlengrube, vierzehn Stunden allein im Dunkeln, und weil Dein Sein, so ist es auch Dein Wesen“²⁵⁷. Hier sieht Engels eindeutig den Mangel der Auffassung Feuerbachs, der die Hegelsche Logik nicht konsequent kritisiert: Mit unserem bisherigen Untersuchungsergebnis hätte Feuerbach nicht nur historisch-genetisch das Sein der Hegelschen Logik kritisch bearbeiten können, sondern auch am seinem *bestimmten Sein* als eine alternative Kategorie historisch-genetisch herangehen können. Infolgedessen mußte Feuerbach sich mit der *ersten* Umbildung des Hegelschen Seins in die *Sinnlichkeit in der Zeit* zufrieden geben.

²⁵⁴ Feuerbach, L., FGW 9, S. 305. § 27.

²⁵⁵ Ebd. S. 306.

²⁵⁶ MEW 3, S 543.

²⁵⁷ Ebd.

6.4.3. *Anderer Modus des Wissens und die verändernde Tätigkeit*

Hier interessiert uns die Gedankenlinie von Engels in seiner Notiz über Feuerbach bezüglich der Interpretation der elften These. Zwar hat Marx die „Thesen über Feuerbach“ erschaffen, aber Engels als Mitautor der „Deutsche[n] Ideologie“, der nach einer Ansicht²⁵⁸ sogar als der Hauptautor des Teils „I. Feuerbach“ der „Deutsche[n] Ideologie“ gilt, kommentiert den gleichen Gedankengang.

In der Feuerbachschen Kritik an der Hegelschen Logik sieht Engels die Unmöglichkeit, die bestehende Welt zu verändern. Er begründet es damit, daß das bestehende Sein dem Wesen, wenigstens nach dem wörtlichen Ausdruck in diesem Satz, ohne zeitliche Verzögerung und Verschiebung, entspricht. Freilich hätte Feuerbach diese Kritik von Engels nicht im gegebenen Maß akzeptieren können, da Feuerbach nur den Gegenzug des Seins in der Wirklichkeit zum spekulativ erfaßten Sein hervorheben wollte. Die Kritik von Engels ist jedoch insofern von Bedeutung, als Feuerbach nach Ansicht von Engels, und sicherlich auch von Marx, den gesellschaftlich-geschichtlichen Entstehungszusammenhang der bürgerlichen Gesellschaft nicht in Frage stellt.

Basierend auf diese Logik machen Marx und Engels ihren positionellen Unterschied in dem folgenden Satz klar, der von der MEW Edition nach dem verschollenen Teil gesetzt worden ist: „[...]sich in Wirklichkeit und für den *praktischen* Materialisten, d. h. *Kommunisten*, darum handelt, die bestehende Welt zu revolutionieren, die vorgefundenen Dinge praktisch anzugreifen und zu verändern“ (42).

In dieser Auffassung sieht man tatsächlich begriffskonstruktionell den offensichtlichen Vorteil des Begriffs der *sinnlich-gegenständlichen Tätigkeit* von Marx gegenüber der Feuerbachschen *Sinnlichkeit in der Zeit*. Der Begriff der sinnlich-gegenständlichen Tätigkeit versteht sich als dynamischer Begriff, demgegenüber ist der Begriff der *Sinnlichkeit in der Zeit* als ein statischer Begriff herauszulesen. Marx konnte auf der theoretischen Grundlage dieser sinnlich-gegenständlichen Tätigkeit das Verhältnis der Menschen zur Natur bis zur Industrie als die gesamtgesellschaftlich gefaßte sinnlich-gegenständliche Tätigkeit in seiner Überlegung mit einziehen. Die Aussage von Marx in der ersten These, daß Feuerbach die menschliche Tätigkeit nicht als eine „*gegenständliche* Tätigkeit“ gefaßt habe, ist aus diesem Kontext zu verstehen. Das Verdienst Feuerbachs sieht Marx in der ersten Umkehrung der Hegelschen Philosophie

²⁵⁸ Die Diskussion um die Autorenschaft der „Deutsche[n] Ideologie“ ist noch nicht abgeschlossen. Dazu siehe, Moon-Gil Chung, Einige Probleme der Textedition in der Erforschung der „Deutsche[n] Ideologie“, insbesondere in Hinsicht der Wiedergabe des Kapitels „I. Feuerbach“, In: Marx und Engels. Konvergenzen - Divergenzen, Beiträge zur Marx-Engels-Forschung Neue Folge 1997, Hamburg 1998, S. 37 - 41.

in die Sinnlichkeit in der Zeit. In demselben Zusammenhang ist seine folgende Kritik in der „Deutsche[n] Ideologie“ einzureihen.

„Feuerbachs ganze Deduktion in Beziehung auf das Verhältnis der Menschen zu einander geht, nur dahin, zu beweisen, daß die Menschen einander nötig haben und *immer gehabt haben*. Er will das Bewußtsein über diese Tatsache etablieren, er will also, wie die übrigen Theoretiker, *nur (Hervorb. von mir)* ein richtiges Bewußtsein über ein *bestehendes* Faktum hervorbringen, während es dem wirklichen Kommunisten darauf ankommt, dies Bestehende umzustürzen. Wir erkennen es übrigens vollständig an, daß Feuerbach, indem er das Bewußtsein gerade *dieser* Tatsache zu erzeugen strebt, so weit geht, wie ein Theoretiker überhaupt gehen kann, ohne aufzuhören, Theoretiker und Philosoph zu sein“ (42).

Wenn Marx im obigen Satz das Verdienst Feuerbachs in der Aufklärung des Bewußtseins sieht und dort eine Grenze des ‘Theoretikers und Philosophen’ erkennt und die Forderung der praktischen Veränderung aufstellt, so können wir die tatsächliche Bedeutung der elften These im chronologischen Kontext feststellen. Der andere Hinweis, der diese Vermutung unterstützt, findet sich auch im folgenden, teilweise verschollenen Satz in der „Deutsche[n] Ideologie“: „[...]sich in Wirklichkeit und für den *praktischen* Materialisten, d. h. *Kommunisten*, darum handelt“, so heben Marx und Engels ihre unterschiedliche Position zur Feuerbachschen hervor, „die bestehende Welt zu revolutionieren, die vorgefundenen Dinge praktisch anzugreifen und zu verändern“ (ebd.). Demgegenüber proklamiert Marx in der elften These: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kömmt drauf an, sie zu *verändern*“ (3/7). Wenn man die Absicht von Marx in den zitierten anderen Sätzen in Verbindung mit dieser elften These bringt, dann kann man diesen umstrittenen Satz zunächst so interpretieren, daß Marx die *Interpretation* und die *Veränderung* keineswegs in der unvermittelten Unmittelbarkeit entgegenstellt. Vielmehr fordert Marx zur Tätigkeit der Interpretation hinzufügend die verändernde Tätigkeit, die revolutionäre Praxis.

Die revolutionäre Praxis versteht sich im gesamten chronologischen Kontext von Marx strukturell als eine Art der sinnlichen Tätigkeit, zu der Marx das gegenständliche Verhältnis von vornherein zur Voraussetzung macht. Insofern zielt die elfte These inhaltlich direkt auf die Feuerbachsche, mittelbar auf die Junghegelianische Herangehensweise zur Wirklichkeit im Stil der Hegelschen Philosophie ab. Die Junghegelianische Position als die unvermittelte Unmittelbarkeit gegenüber der Wirklichkeit gilt Marx immerhin als ein falscher Ausgangspunkt zur Realgeschichte. Im folgenden Zitat bietet Marx uns noch eine weitere Möglichkeit zur sachgemäßen Interpretation der elften These. Dort heißt es:

„Sie (Marxsche Geschichtsauffassung - d. Verf.) hat in jeder Periode nicht, wie die idealistische Geschichtsauffassung, nach einer Kategorie zu suchen, sondern bleibt fortwährend auf dem wirklichen Geschichtsboden stehen, erklärt nicht die Praxis aus der Idee, erklärt die Ideenformation aus der materiellen Praxis und kommt demgemäß auch zu dem Resultat, daß alle Formen und Produkte des Bewußtseins nicht durch geistige Kritik, durch Auflösung ins 'Selbstbewußtsein' oder Verwandlung in 'Spuk', 'Gespenster', 'Sparren' etc., sondern nur durch den praktischen Umsturz der realen Gesellschaftlichen Verhältnisse, aus denen diese idealistischen Flausen hervorgegangen sind, aufgelöst werden können - daß nicht die Kritik, sondern die Revolution die treibende Kraft der Geschichte auch der Religion, Philosophie und sonstigen Theorie ist“ (38).

An anderer Stelle heißt es so:

„Was das 'Heraustreten aus dem Bestehenden' für einen Sinn hat, wissen wir schon. Es ist die alte Einbildung, daß der Staat von selbst zusammenfällt, sobald alle Mitglieder aus ihm heraustreten, ---. Es ist die alte Illusion, daß es nur vom guten Willen der Leute abhängt, die bestehenden Verhältnisse zu ändern, und daß die bestehenden Verhältnisse Ideen sind. Die Veränderung des Bewußtseins, abgetrennt von den Verhältnissen, wie sie von den Philosophen als Beruf, d. h. als 'Geschäft', betrieben wird, ist selbst ein Produkt der bestehenden Verhältnisse und gehört mit zu ihnen. Diese ideelle Erhebung über die Welt ist der ideologische Ausdruck der Ohnmacht der Philosophen gegenüber der Welt. Ihre Ideologischen Prahlerereien werden jeden Tag durch die Praxis Lügner gestraft“ (362 ff).

Wenn es erlaubt ist, den Sinngehalt dieser Sätze für die Interpretation der elften These in unseren Diskussionskontext heranzuziehen, dann können wir hier erkennen, daß Marx mit dieser These nicht versucht, die Philosophie im allgemeinen zu vernichten. Vielmehr macht er zunächst den Ableitungszusammenhang der *Philosophie* aus der materiellen Praxis deutlich und setzt das Programm der Veränderung des Bewußtseins in das Rückkopplungsverhältnis zur Veränderung der bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse. Für diesen Versuch ist charakteristisch, daß er die Richtung des *Geschäfts* der *bisherigen Philosophie* durch den Verweis des Ableitungszusammenhangs der Philosophie in das Veränderungsprogramm der bestehenden Gesellschaft verschiebt. Er gelangte nach seinem Selbstverständnis mit dem *anderen Wissensmodus* der Erklärung für den Ablauf des wirklichen geschichtlichen Lebens bzw. mit dem *anderen Erklärungsmodus* der Ideenformation aus der materiellen Praxis zu dem Resultat, die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse praktisch zu verändern.

Insgesamt fordert Marx hier in dieser lang umstrittenen elften These, keine unvermittelte Entgegenstellung der Theorie und Praxis, der Philosophie und revolutionären Änderung, sondern im Grunde die Verlagerung des Schwerpunkts des Geschäfts der philosophischen Kritik im Stil der Hegelschen Philosophie auf die Erklärung des menschlichen Lebens aus der materiellen Praxis, und rekurrierend auf dieses Wissen *gleichzeitig* die revolutionäre Praxis, die bestehende gesellschaftliche Verhältnisse zu verändern.

Falls diese Interpretation *der* elften These in der Sache trägt, dann läßt sich im erweiterten Kontext folgern: Marx legte sie auf das Projekt der „Deutsche[n] Ideologie“ an, und zwar die Wissenschaft von der Geschichte und die Aufhebung *der* bestimmten Arbeit

7. Auszug vom Geschäft der bisherigen Philosophie (1845 - 1848)

7.1. Der andere Begriff der Zeit der wirklichen Individuen und die Grenze der Dialektik: „Deutsche Ideologie“ (1845 - 1846)

Der Zusammenhang der Zeit der wirklichen Individuen mit der ‘Grenze der Dialektik’ ist erst in der „Deutschen Ideologie“ sichtbar geworden. Das Indiz dafür findet sich vor allem in der folgenden, aus dem Manuskript gestrichenen Stelle (vgl. MEW 3, 25 ff). Marx hat dort versucht, den *Geist* im Sinne Hegels abzuschneiden. So kommt die Form der materialistisch umgebildeten bestimmenden Reflexion vor, die für mich als das Modell seiner dialektischen Auffassung im Historischen Materialismus gilt. Die gestrichene Stelle lautet:

„[Im Manuskripte gestrichen:] Die Vorstellungen, die sich diese Individuen machen, sind Vorstellungen entweder über ihr Verhältnis zur Natur oder über ihr Verhältnis untereinander, oder über ihre eigne Beschaffenheit. Es ist einleuchtend, daß in allen diesen Fällen diese Vorstellungen der - wirkliche oder illusorische - bewußte Ausdruck ihrer wirklichen Verhältnisse und Betätigung, ihrer Produktion, ihres Verkehrs, ihrer gesellschaftlichen und politische Organisation sind. *Die entgegengesetzte Annahme ist nur dann möglich, wenn man außer dem Geist der wirklichen, materiell bedingten Individuen noch einen aparten Geist voraussetzt* (Hervorb., d. Verf.). Ist der bewußte Ausdruck der wirklichen Verhältnisse dieser Individuen illusorisch, stellen sie in ihren Vorstellungen ihre Wirklichkeit auf den Kopf, so ist dies wiederum eine Folge ihrer bornierten materiellen Betätigungsweise und ihrer daraus entspringenden bornierten gesellschaftlichen Verhältnisse“ (3, 25 ff.).

Marx konstatiert im obigen Zitat den Entstehungszusammenhang der Vorstellungen im Reflexionsverhältnis zu seiner Umgebung. Die Konzeption von Marx unterscheidet sich von der Hegelschen dort, wo Marx den Geist, den Hegel als die prozessierende dialektische Mitte des *Subjekts und Objekts* im engeren Sinne gelten läßt, abschneidet und an die Stelle des Subjekts und Objekts im engeren Sinne die *wirklichen Individuen* und die wirkliche Natur und Umgebung einsetzt. Dann wird die dialektische Mitte, die bei Hegel als das Dritte, bzw. als *Geist* bestimmt worden ist, als ein *wirkliches Verhältnis* gefaßt, das in der Anknüpfung an Feuerbach *in der Materie ihre Grenze* findet. Aus dieser Grenzsetzung der Dialektik hat Marx selber in seiner historischen Forschung, nicht über die Zukunft, sondern über die *Vergangenheit* und *Gegenwart*, nur bis zur Gegenwart die Dialektik als Dialektik der Produktionsverhältnisse und Produktionsweise prozessieren lassen. Insofern hat er hier gar nicht versucht, den Unterschied in der Gegenwart aufzuheben, und sich auch im knappen Entwurf der Zukunft mit

der von ihm oft verachteten Form der *Philosophie* bzw. der *Negation der Negation* begnügt. Marx orientiert sich an der Empirie dahingehend, daß er seine Forschung nur auf die *bestimmte Zeit und den bestimmten Raum*, und dadurch nur auf den *bestimmten theoretischen Gegenstand einschränken will*. Insofern greift die Kritik Foucaults in seinem Buch „Die Ordnung der Dinge“ zu kurz²⁵⁹. Ebenso hat Habermas fehlinterpretiert, wenn er konstatieren zu können glaubt, daß Marx die erkenntnistheoretischen Probleme mit dem Ersetzen des Hegelschen Selbstbewußtseins nicht durch die *wirklichen Individuen* in den gesellschaftlich-geschichtlich vermittelten Verhältnissen, sondern durch die Gattung für erledigt gehalten habe.²⁶⁰ Die prozessierenden wirklichen gesellschaftlich-geschichtlichen Verhältnisse, können die Hegelsche erkenntnistheoretische Leistung nicht problemlos übernehmen. Die Kantische Antinomie konnte Hegel, so denke ich, nur mit Hilfe der prozessierenden dialektischen Mitte loswerden. Demgegenüber geht Marx nicht ganz diesen Weg: Zum einen beansprucht er, den *Geist als die dialektische Mitte* von der gesamten systematischen Konstruktion Hegels zu trennen, andererseits setzt er an dieser Stelle die wirklichen Verhältnisse ein. In der dialektischen Auffassung tritt folglich die gesellschaftlich-geschichtlich vermittelte Unmittelbarkeit auf, die in der Materie ihre Grenze hat. Andererseits kommt philosophisch die Neigung zum Empirismus und Materialismus zum Tragen. Die miteinander konkurrierende Strömungen seines philosophischen Versuchs sind in diesem Zusammenhang zu verstehen. Er führt seine wissenschaftliche Arbeit auch in der Tradition des Deutschen Idealismus durch. Er wollte sich die Empirie mit der ‘unmystifizierten Dialektik’ Hegels bearbeiten, wenn er auch nicht selten die naturwissenschaftliche Methode, bzw. deren Errungenschaft in seiner wissenschaftlichen Arbeit verwendet.

Der Begriff der Zeit in der „Deutsche[n] Ideologie“ gestaltet sich mit der Änderung des Ausgangspunktes vom Gattungssubjekt zu den *wirklichen einzelnen Individuen*. Die Feuerbachsche Position, die durch die überzeitliche Struktur gekennzeichnet und von Marx in den „Pariser Manuskripten“ nicht unkritisch übernommen worden ist, wird im Zuge der Änderung des Ausgangspunkts in der „Deutsche[n] Ideologie“ - hin zu Empirismus, Materialismus und den *wirklichen Individuen* - mit geändert. Dadurch tritt die Kategorie der *bestimmten Zeit*

²⁵⁹ Foucault, M., Die Ordnung der Dinge, Frankfurt am Main, 1971, (1te Aufl. 1966), S. 320 -321, insbesondere 384 ff. Generell sieht Foucault die echatologische Züge in Marx glaubhaft machen können. Unter seinem Verständnis ist der „Mensch“ bei Marx immerhin mit der Unendlichkeit und dem Transzendente verbunden. Sein Verständnis über Marx bleibt im allgemein in der Phase der „Pariser Manuskripten“ stecken, die mit der Zeit der Gattung operiert hat.

²⁶⁰ Habermas, J., Erkenntnis und Interesse, Frankfurt am Main 1979, S. 62. Bei ihm bleibt die Änderung des erkenntnistheoretischen Status nach der Änderung des Theoriesubjekts ausgeblendet. Seine Interpretation des Begriffs der Naturwissenschaft bei Marx in den „Pariser Manuskripten“ steht im falschen Weg. Wie gezeigt wird, ist die Diskussion von Marx um die Naturwissenschaft in den „Pariser Manuskripten“ nicht aus dem Interesse des methodologischen Erklärungsideals geleitet. Vgl. Habermas, J., a.a.O., S. 63.

und des *bestimmten Raums* sowie des *bestimmten Subjekts* auf, die eine andere theoretische Grundlage der empirisch orientierten 'historisch-genetisch begreifenden Forschung' bildet.

Der Begriff der Philosophie in der „Deutsche[n] Ideologie“ kann in der 'Wissenschaft vom Menschen' zusammengefaßt werden, die in der gesellschaftlich-geschichtlich vermittelten Verhältnissen der Natur und des Menschen im Medium der gesellschaftlichen Arbeit verkörpert ist. Reflexionslogisch ist die gesellschaftlich-geschichtlich vermittelte Unmittelbarkeit als im Gegenzug zur absolut vermittelten Unmittelbarkeit zustande gekommen.

7.2. Die Abrechnung mit der bisherigen Philosophie

Der neu gegebene Begriff der Philosophie, wie er seit den „Pariser Manuskripten“ aus dem Jahre 1844 zustande gekommen ist, nimmt in der „Deutsche[n] Ideologie“ konkrete Gestalt an. Während in den „Pariser Manuskripten“ vom Begriff der Gattung in nicht klar festgelegter Bedeutung in erheblichem Maße Gebrauch gemacht wird, kommt der Begriff der „wirklichen Individuen“ seit der „Heilige[n] Familie“ zunächst nur gelegentlich zum Vorschein, und spielt in der „Deutsche[n] Ideologie“ in der Herangehensweise an die Wirklichkeit eine unübersehbare Rolle. Daß dieser Begriff in der „Heilige[n] Familie“ nur sporadisch erscheint, belegt nicht den *absoluten* Einfluß Feuerbachs im *wörtlichen Sinne*. Wie gezeigt, hat Marx bereits in seinem Werk „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“, auch unter dem Einfluß Feuerbachs, eine kritische Distanz zu Feuerbach bewahrt und ist einen anderen Weg als den Feuerbachschen gegangen. Als Engels seinen Brief an Marx (vom 19. 11. 1844) schrieb, hatte Marx seine Abfassung der „Heilige[n] Familie“ fast zu Ende gebracht. Marx sendet sie bereits in der zweiten Hälfte des Jahres 1844 an den Verleger nach Frankfurt am Main ab. Marx liest Stirners „Der Einzige und sein Eigentum“ erst im Dezember desselben Jahres. Daraus läßt sich der Einfluß der Wendung im Begriff der Philosophie in der „Heilige[n] Familie“ nicht deutlich ablesen. Daher ist es so zu sehen, daß Marx und Engels diese Änderung bzw. Wendung im Begriff der Philosophie in der „Deutsche[n] Ideologie“ insbesondere der Stirnerschen Provokation verdankt²⁶¹. Die empirische Forschung, die von *dem Empirismus*, dem Materialismus, und nicht zuletzt den *wirklichen Individuen* ausgeht und das bestimmte Sein historisch-genetisch mit Hilfe des Begriffsmittels der sich an die Materie haltenden Dialektik begreifen will, bilden die wissenschaftliche Forschung von Marx in der

²⁶¹ Über den Entstehungsprozeß der „Deutsche[n] Ideologie“ siehe, Taubert, I., Wie entstand die *Deutsche Ideologie* von Karl Marx und Friedrich Engels?, Neue Einsichten, Probleme und Streitpunkte, in: Studien zu Marx' erstem Paris-Aufenthalt und zur Entstehung der *Deutsche[n] Ideologie*, Schriften aus dem Karl-Marx Haus Trier, Trier 1990, S. 10 - 50.

„Deutsche[n] Ideologie“, die in seiner späteren Phase zur Herausbildung des historischen Materialismus und zur „Kritik der politischen Ökonomie“ führen wird.

Der Punkt, an dem Marx seine Zeitgenossen bzw. die Junghegelianer einer bitteren Kritik unterzieht, liegt dort, wo sie im Verwesungsprozeß der Hegelschen Philosophie den Boden der Philosophie im Deutschen Idealismus nicht verlassen, sondern „sogar auf dem Boden eines bestimmten philosophischen Systems, des Hegelschen, [...]“ geblieben sind. Daher lag eine Mystifikation „nicht nur in ihren Antworten, schon in den Fragen selbst“. „Diese Abhängigkeit von Hegel ist der Grund, warum keiner dieser neueren Kritiker eine umfassende Kritik des Hegelschen Systems, auch nur Versuche, so sehr jeder von ihnen behauptet, über Hegel hinaus zu sein“ (19).

Die Junghegelianer halten nach Marx' Ansicht „die Vorstellungen, Gedanken, Begriffe, überhaupt die Produkte des von ihnen verselbständigten Bewußtseins selbst für die eigentlichen Fesseln der Menschen“ (19 ff.). Daher haben sie diese Vorstellungen zu bekämpfen. „Da nach ihrer Phantasie die Verhältnisse der Menschen, ihr ganzes Tun und Treiben, ihre Fesseln und Schranken Produkt ihres Bewußtseins sind, so stellen die Junghegelianer konsequenterweise das moralische Postulat an sie, ihr gegenwärtiges Bewußtsein mit dem menschlichen, kritischen oder egoistischen Bewußtsein zu vertauschen und dadurch ihre Schranken zu beseitigen“ (20). Diese Kritik, die an die elfte These der „Thesen über Feuerbach“ erinnert, geht im weiteren Verlauf so weit, daß sie nur das Interpretieren der Welt als ihr Geschäft annehmen würden. „Diese Forderung, das Bewußtsein zu verändern (Hervorb. von mir)“, so Kritik von Marx, „läuft auf die Forderung hinaus, das Bestehende anderes zu interpretieren, d. h. es vermittels einer anderen Interpretation anzuerkennen. Die junghegelianischen Ideologen sind trotz ihrer angeblich 'welterschütternden' Phrasen die größten Konservativen. (...) Sie vergessen nur, daß sie diesen Phrasen selbst nichts als Phrasen entgegensetzen, und daß sie die wirkliche bestehende Welt keineswegs bekämpfen, wenn sie nur die Phrasen dieser Welt bekämpfen“ (ebd.). Seine kritische Beurteilung der philosophischen Kritik der Junghegelianer setzt eben dort ein, wo diese „nach dem Zusammenhang der deutschen Philosophie mit der deutschen Wirklichkeit, nach dem Zusammenhang ihrer Kritik mit ihrer eignen materiellen Umgebung“ gar nicht gefragt haben. Demgegenüber nimmt Marx als seinen Ausgangspunkt im Unterschied zu den Voraussetzungen in der bisherigen deutschen Philosophie, die Marx 'willkürliche', bzw. 'Dogmen' nennt, „die wirklichen Individuen, ihre Aktion und ihre materielle Lebensbedingungen, sowohl die vorgefundenen wie die durch ihre eigne Aktion erzeugten“ (ebd.), die „also auf rein empirischen Wege konstatierbar“ (ebd.) sind. Beachtens-

wert ist, daß er den *Ausgangspunkt* seiner Theorie²⁶² nicht aus der Analyse des *abstrakten* Seins, sondern aus der historisch-genetischen Analyse des *bestimmten* Seins, der *wirklichen* Individuen nimmt. Wenn er kein *abstraktes Sein* als Ausgangspunkt nimmt, so steckt dahinter seine Kritik an Hegel, die wie bereits gezeigt von Feuerbach übernommen ist. Im zweiten Punkt der *wirklichen Individuen* hat Marx seinen theoretischen Stützfehler in den „Pariser Manuskripten“, nämlich die *Gattung*, ohne Verzögerung in die *wirklichen Individuen* revidiert. Interpretiert man die theoretische Intention von Marx in der Wahl seines Ausgangspunkts, so ist zu folgern: Der metaphysische Anfang ohne Zeit führt im Endergebnis zu einem theologischen Resultat. Das abstrakte Sein kann nur eine andere abstrakte Variante von sich selbst erzeugen, und die Gattung, der Feuerbach die Rolle der Kompensation des Mangels der einzelnen Individuen zuschreibt, ist im Grunde noch überzeitlich, auch wenn sie in der irdischen Zeit zum Ausdruck kommt.

Dagegen macht Marx weder die Gattung noch das einzelne Individuum als Singular, sondern die empirischen wirklichen Individuen als Plural zum Ausgangspunkt.²⁶³ Wenn Holz in seinem Aufsatz²⁶⁴ in der „Dialektik im offenen System“ die Position von Marx rekonstruiert, so hat er dort den falschen Ausgangspunkt gewählt, wenn er nicht die zusammenwirkenden Individuen als Plural, sondern zunächst das produzierende Individuum als Singular als Ausgangspunkt nimmt und erst danach die Individuen sich miteinander verflechten läßt.

Demgegenüber leitet Marx seinen Ausgangspunkt zunächst genetisch - historisch²⁶⁵ von der einfachsten Selbsterhaltung der wirklichen Individuen im Plural ab und entwickelt sie bis zu deren kompliziertesten gesellschaftlichen Reproduktionsprozeß. Dort bildet der Entwicklungsgang des Verhältnisses der Menschen zur Natur und zur Selbsterhaltung den Mittelpunkt der Untersuchung. „Der erste zu konstatierende Tatbestand ist also die körperliche Organisation dieser Individuen und ihr dadurch gegebenes Verhältnis zur übrigen Natur“

²⁶² Ich benütze den Ausdruck „Theorie“ im Sinne der Gegenüberstellung zur Bewußtseinsphilosophie, die als die Philosophie im deutschen Idealismus verstanden ist.

²⁶³ Der geänderte Ausgangspunkt ermöglicht die große Änderung im Begriff der Zeit. Die Zeit der wirklichen Individuen macht den Vorwurf an Marx bodenlos, daß in seiner Theorie eine Transzendenz ins Heim gefallen sei. Topitsch ist als der bedeutendste Vertreter in der Kritik dieser Richtung hier zu kurzichtig. Seine Kritik kann im besten Fall nur auf die Zeitauffassung den „Pariser Manuskripten“ zutreffen. Darauf gehe ich ausführlich in der Darstellung des Begriff der Zeit in der „Deutsche[n] Ideologie“ ein. Vgl. Ernst Topitsch, Entfremdung und Ideologie; Zur Entmythologisierung des Marxismus, in: Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft, S. 297 - 327 auch „Marxismus und Gnosis“ ebd. S. 261 - 296. Beide Arbeiten stellen vor sich die Aufgabe, den angeblich eschatologischen Charakter des Marxismus zu enthüllen.

²⁶⁴ Holz, H. H., Das Widerspiegelungstheorem, in: Dialektik als offenes System. Historisch-systematische Untersuchungen zu Widerspiegelung - Wahrheit - Widerspruch, Köln, 1986, 73-94. Insbesondere 88-89.

(21). „Indem die Menschen ihre Lebensmittel produzieren, produzieren sie indirekt ihr materielles Leben selbst“ (ebd.). Aus dem Bedarf dieses Reproduktionsakts leitet Marx den gegenseitigen Produktionsverkehr miteinander ab, und aus ihm schließt er logisch auf den Begriff der Gesellschaft und der Nation. Dieses Verhältnis tritt in den Augen der einzelnen Individuen im Hier und Jetzt umgekehrt auf. Der logische Zusammenhang ist in der Erscheinung verborgen. So expliziert Marx:

„Die Tatsache ist also die: bestimmte Individuen, die auf bestimmte Weise produktiv tätig sind, geben diese bestimmten gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse ein. Die empirische Beobachtung muß in jedem einzelnen Fall den Zusammenhang der gesellschaftlichen politischen Gliederung mit der Produktion empirisch und ohne alle Mystifikation und Spekulation aufweisen. Die gesellschaftliche Gliederung und der Staat gehen beständig aus dem Lebensprozeß bestimmter Individuen, nicht wie sie in der eignen oder fremden Vorstellung erscheinen mögen, sondern wie sie *wirklich* sind, d. h. wie sie wirken, materiell produzieren, also wie sie unter bestimmten materiellen und von ihrer Willkür unabhängigen Schranken, Voraussetzungen und Bedingungen tätig sind“ (25)

Die Individuen sind unabhängig von ihrem Willen in die vorgegebenen materiellen Bedingungen geworfen. Die Vorstellungen, die die einzelnen Individuen in diesen Vorbedingungen besitzen, sind nach Marx aus ihrem Verhältnis zur Umgebung, nämlich aus der materiellen Tätigkeit entstanden. Er versteht die Vorstellungen aus diesem Kontext als „Sprache des Lebens“ (26). „Von der geistigen Produktion, wie sie in der Sprache der Politik, der Gesetze, der Moral, der Religion, Metaphysik, usw. eines Volks sich darstellt, gilt dasselbe“ (ebd.).

Marx begreift dieses Verhältnis, wenn auch nicht explizit, als Reflexionsverhältnis, das den Geist als Subjekt des Prozesses vom Hegelschen Reflexionsmodell abgeschnitten hat. „Das Bewußtsein kann nie etwas Anderes sein als das bewußte Sein und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß“ (ebd.). Wenn er das Bewußtsein als das „Bewußte - Sein“ etymologisch analysiert, so ist die Urformel in der materialistisch modifizierten bestimmenden Reflexion Hegels zu suchen. Diese Interpretation ist gewiß eine andere als der Versuch Bekkers, mit dem Fichteschen Reflexionsmodell die philosophische Grundlage im ersten Kapitel der „Deutsche[n] Ideologie“ „I. Feuerbach“ zu rekonstruieren. Die Rekonstruktion in dieser Richtung findet dort die chronologische Unterstützung, wo Marx die Fichtesche Herangehensweise an die Wirklichkeit nicht beachtet, sondern vielmehr auf dem Weg zur Kritik der Position von Strauß den Fichteschen Standpunkt als unzulänglich charakterisiert hat. Eine

stärkere Rückendeckung gewinnt diese Interpretation in dem gestrichenen Teil der Manuskripte auf Seite 25. Marx hat dort ausdrücklich beansprucht, den Geist abzuschneiden und dadurch die Dialektik zu entmystifizieren. Daraus wird folgende Formel gewonnen: Der wirkliche Lebensprozeß wird als *Sein* betrachtet, das als vorgegebene empirische Realität anzusehen ist, die in der 'bestimmenden Reflexion' Hegels wiederum in Form der 'von außen her reflektierten Unmittelbarkeit' den Ausgangspunkt der Reflexion bildet. Das menschliche Bewußtsein wird als das Produkt der Reflexion auf dieses Sein bzw. auf den wirklichen Lebensprozeß betrachtet, der dialektisch in dem gesellschaftlich-geschichtlich vermittelten Verhältnis der Menschen zur Natur verkörpert ist. Marx vergleicht diese Konstruktion mit der Camera obscura (vgl. 26)²⁶⁶. Nach der Ansicht von Marx tritt in der spekulativen Philosophie und ihrem Gefolge das Verhältnis des wirklichen Lebensprozesses zu den Vorstellungen im umgekehrten Verhältnis auf. Marx will nicht von der Vorstellung ausgehend in die Wirklichkeit hineintreten, sondern von der Wirklichkeit in die Vorstellung hineingehen. Das Begründungsverhältnis der Philosophie zur Wirklichkeit faßt Marx umgekehrt. Indem er so denkt, ist der Abschied vom bisherigen Begründungsverhältnis der Philosophie vorprogrammiert. Marx schreibt:

„Ganz im Gegensatz zur deutschen Philosophie, welche vorn Himmel auf die Erde herabsteigt, wird hier von der Erde zum Himmel gestiegen. D. h. es wird nicht ausgegangen von dem, was die Menschen sagen, sich einbilden, sich vorstellen, auch nicht von den gesagten, eingebildeten, vorgestellten Menschen, um davon aus bei den leibhaftigen Menschen auszukommen; es wird von den wirklichen tätigen Menschen ausgegangen und aus ihrem wirklichen Lebensprozeß auch die Entwicklung der ideologischen Reflexe und Echos dieses Lebensprozesses dargestellt“ (ebd.).

Marx stellt den 'eingebildeten, vorgestellten Menschen' die 'leibhaftigen Menschen', 'wirklichen tätigen Menschen' entgegen. Und er stellt als die *wirkliche* Grundlage der Philosophie den „*wirklichen* Lebensprozeß“ vor. Bei der Adjektiv „*wirkliche*“ handelt es sich nicht um das „Ding-an-sich“, sondern um einen Gegenbegriff der ideologischen Auffassung des Lebens, die im umgekehrten Bestimmungsverhältnis repräsentiert ist. Marx analysiert es nach dem jeweiligen Ausgangspunkt: entweder vom Bewußtsein oder vom wirklichen Leben.

²⁶⁶ MEW 3, 26: „Wenn in der ganzen Ideologie die Menschen und ihre Verhältnisse wie in einer Camera obscura auf den Kopf gestellt erscheinen, so geht dies Phänomen ebenso sehr aus ihrem historischen Lebensprozeß hervor, wie die Umdrehung der Gegenstände auf der Netzhaus aus ihrem unmittelbar physischen“.

Hier ist zu anmerken, daß das wirkliche Wissen niemals mit dem 'Wahres Wissen als an und für sich ins Parallel zu setzen ist.

„Die Moral, Religion, Metaphysik und sonstige Ideologie und die ihnen entsprechenden Bewußtseinsformen behalten hiermit nicht länger den Schein der Selbständigkeit. Sie haben keine Geschichte, sie haben keine Entwicklung, sondern die ihre materielle Produktion und ihren materiellen Verkehr entwickelnde Menschen ändern mit dieser ihrer Wirklichkeit auch ihr Denken und die Produkte ihres Denkens. Nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein. In der ersten Betrachtungsweise geht man von dem Bewußtsein als dem lebendigen Individuum aus, in der zweiten, dem wirklichen Leben entsprechenden, von den wirklichen lebendigen Individuen selbst und betrachtet das Bewußtsein nur als *ibr* Bewußtsein“ (27).

Im obigen Satz ist die Aussage von Marx über das Bestimmungsverhältnis des Bewußtseins zum Leben so zu verstehen, daß er hier nicht das einseitige Bestimmungsverhältnis zum Ausdruck bringt, sondern das logische Primat definiert. Genauer gesagt ist die erstere Position als die junghegelianische Manier und die letztere als seine eigene zu bestimmen. Definiert Marx hier das Verhältnis vom Bewußtsein und Leben, so hat er hier eine „Negation der bisherigen Philosophie“ gewagt. Während die bisherige Philosophie versuchte, von der *Gegenständlichkeit* her, das *wirkliche* Leben zu interpretieren, will Marx demgegenüber aufzeigen, wie Ursprung und Grenze der *Gegenständlichkeit* gedacht werden sollen. Allerdings handelt es sich hier nicht um die einzelnen Entstehungszusammenhänge der einzelnen philosophischen Begriffe, sondern um den Entstehungszusammenhang der gesamten theoretischen Konstruktion. Marx will hier den Schein der *selbständigen* Philosophie erschüttern, wenn er sagt:

„Da, wo die Spekulation aufhört, beim wirklichen Leben, beginnt also die wirkliche, positive Wissenschaft, die Darstellung der praktischen Betätigung, des praktischen Entwicklungsprozesses der Menschen. Die Phrasen vom Bewußtsein hören auf, wirkliches Wissen muß an ihre Stelle treten. Die selbständige Philosophie verliert mit der Darstellung der Wirklichkeit ihr Existenzmedium. An ihre Stelle kann höchstens eine Zusammenfassung der allgemeinsten Resultate treten, die sich aus der Betrachtung der historischen Entwicklung der Menschen abstrahieren lassen. Diese Abstraktionen haben für sich, getrennt von der wirklichen Geschichte, durchaus keinen Wert. Sie können nur dazu dienen, die Ordnung des geschichtlichen Materials zu erleichtern, die Reihenfolge seiner einzelnen Schichten anzudeuten. Sie geben aber keineswegs, wie die Philosophie, ein Rezept oder Schema, wonach die geschichtlichen Epochen zurechtgestutzt werden können. Die Schwierigkeit beginnt

im Gegenteil erst da, wo man sich an die Betrachtung und Ordnung des Materials, sei es einer vergangenen Epoche oder der Gegenwart, an die wirkliche Darstellung gibt. Die Beseitigung dieser Schwierigkeiten ist durch Voraussetzungen bedingt, die keineswegs hier gegeben werden können, sondern die erst aus dem Studium des wirklichen Lebensprozesses und der Aktion der Individuen jeder Epoche sich ergeben. Wir nehmen hier einige dieser Abstraktionen heraus, die wir gegenüber der Ideologie gebrauchen, und werden sie an historischen Beispielen erläutern²⁶⁷ (27).

Dieser selbständige Schein verschwindet dann, wenn der Begründungszusammenhang der Vorstellung erläutert wird. Marx will basierend auf der Auffassung des logischen Primats der materiellen Tätigkeit im Bestimmungsverhältnis des Bewußtseins zur Natur der spekulativen Philosophie den Schein der Selbständigkeit bestreiten. Er aktiviert hingegen die vergessene materielle Grundlage des Bewußtseins. Marx bringt diesen gleichen Gedankengang auf dem Weg zur Kritik an B. Bauer zum Ausdruck. Diese Sätze bieten guten Ersatz für die Erklärung der umstrittenen Stelle. Dort heißt es:

„Der abstrakte und verhimmelte Ausdruck, wozu eine wirkliche Kollision sich bei Hegel verzerrt, gilt diesem ‘kritischen’ Kopf für die wirkliche Kollision. Er akzeptiert den *spekulativen* Widerspruch und behauptet den einen Teil desselben dem andern gegenüber. Die *philosophische Phrase* der wirklichen Frage ist für ihn die wirkliche Frage selbst. Er hat also auf der einen Seite statt der wirklichen Menschen und ihres wirklichen Bewußtseins von ihnen ihnen scheinbar selbständig gegenüberstehenden gesellschaftlichen Verhältnisse die bloße abstrakte Phrase: *das Selbstbewußtsein*, wie statt der wirklichen Produktion *die versebständigte Tätigkeit dieses Selbstbewußtseins*; und auf der andern Seite statt der wirklichen Natur und der wirklich bestehenden sozialen Verhältnisse die philosophische Zusammenfassung aller philosophischen Kategorien oder Namen dieser Verhältnisse in der Phrase: die *Substanz*, da er mit

²⁶⁷ Inhaltlich bildet diese Position einen Gegenentwurf zu dem messianisch geprägten Projekt von Hess: „Die Philosophie der Tat ist“, so schreibt Hess, „ein lebensfähiger Keim der Zukunft, wohingegen Hegels ‘objektiver’ Geist pure Idee ist und bleibt. Napoleon hatte Recht, wenn er die Deutschen ‘Ideologen’ schimpfte. Eine Philosophie der Geschichte hat, indem sie, wie die Hegelsche, nur das Vergangene, das Daseiende als vernünftig zu erkennen sich bemüht, ihre Aufgabe nur halb verstanden. Zur Erkenntnis der Geschichte gehört wesentlich dieses: aus der Vergangenheit und Gegenwart, aus einem Gewesenen und Daseienden, aus diesen beiden bekannten Größen eine unbekannt dritte, die Zukunft, das werdende zu folgern. So gestellt, ist die Aufgabe der Geschichtsphilosophie eine ihrer selbst würdige, und mit der Lösung dieser Aufgabe wird die Philosophie der Geschichte Philosophie der Tat, wie die Geschichte selber eine durchaus providentielle, sittliche, heilige wird ... (..) *Die Philosophie der Tat unterscheidet sich von der bisherigen Philosophie der Geschichte dadurch, daß sich nicht bloß Vergangenheit und Gegenwart, sondern mit diesen beiden Faktoren und aus ihnen heraus die Zukunft in den Bereich der Spekulation zieht*“ (Hervorb. von mir). Vgl. Hess, M.: Die europäische Triarchie, In: Moses Hess. Ausgewählte Schriften. Ausgewählt und eingeleitet von Horst Lademacher. Wiesbaden. S. 87.

allen Philosophen und Ideologen die Gedanken, Ideen, den verselbständigten Gedankenausdruck der bestehenden Welt für die Grundlage dieser bestehenden Welt versieht“ (82 ff.)

Marx hatte allem Anschein nach ein anderes Verständnis über die positive Wissenschaft als das heutige gehabt. Folgt man dem Denkvorgang von Marx in der „I. Feuerbach“ der „Deutsche[n] Ideologie“, so ist festzustellen, daß Marx mit dem Aufweis des umgekehrten Ableitungszusammenhangs die positive Wissenschaft direkt in Anspruch genommen hat. Mit der positiven Wissenschaft setzt Marx „das wirkliche Wissen, die Darstellung der praktischen Betätigung, und des praktischen Entwicklungsprozesses der Menschen“ parallel. Daraus ist zu schließen, daß er sein ursprüngliches Erklärungsideal der Wirklichkeit in den „Pariser Manuskripten“ für die *positive Wissenschaft* in Anspruch genommen hat. Dabei handelt es sich um den Anspruch auf die Einheit der Wissenschaft vom Menschen mit der Wissenschaft von der Natur. In der „Deutsche[n] Ideologie“ wird dieser Anspruch in Form der „Wissenschaft der Geschichte“ weiter geltend gemacht. „Wir kennen nur eine einzige Wissenschaft“, so Marx an der gestrichenen Stelle der „Deutsche[n] Ideologie“, „die Wissenschaft der Geschichte. Die Geschichte kann von zwei Seiten aus betrachtet, in die Geschichte der Natur und die Geschichte der Menschen abgeteilt werden. Beide Seiten sind indes nicht zu trennen; solange Menschen existieren, bedingen sich Geschichte der Natur und Geschichte der Menschen gegenseitig. Die Geschichte der Natur, die sogenannte Naturwissenschaft, geht uns hier nicht an; auf die Geschichte der Menschen werden wir indes einzugehen haben, da fast die ganze Ideologie sich entweder auf eine verdrehte Auffassung dieser Geschichte oder auf eine gänzliche Abstraktion von ihr reduziert. Die Ideologie selbst ist nur eine der Seiten der Geschichte“ (18). In der verlängerten Linie der *historisch-genetischen* Forschung versteht sich sein Forschungsinteresse als Wissenschaft vom Menschen, die er in den Gegensatz zur spekulativen Philosophie gestellt hat. Damit versucht Marx nicht ‚die Philosophie im allgemeinen‘ zu vernichten, sondern bestreitet nur die *spekulative* Form der Philosophie. Wie er mehrfach in anderem Kontext kritisiert hat, denkt er, daß die spekulative Darstellung der Wirklichkeit die Faktizität der Wirklichkeit verletzt. Daher war Marx ständig dafür eingetreten, die *nicht spekulativ* aufgefaßte Wirklichkeit wissenschaftlich zu erfassen. Unter der *spekulativen* Philosophie versteht Marx zunächst die deutsche Ideologie²⁶⁸, die eigentlich das Thema der „Deutsche[n] Ideologie“ bildet, einschließlich der Hegelschen Philosophie. Daher hat Marx nicht den Terminus der ‚Philosophie‘ benutzt, sondern beansprucht schlicht

²⁶⁸ In diesem Zusammenhang ist ein Satz von Hess interessant: „Napoleon hatte Recht, wenn er die Deutschen ‚Ideologen‘ schimpfte“. Hess, Ebd.

eine neue Art des Begreifens der Wirklichkeit, die im Gegensatz zum „bisherigen Materialismus“, zum deutschen Idealismus, und zur Feuerbachschen Philosophie²⁶⁹ entworfen werden soll. An die Stelle der *spekulativen* Auffassung der Wirklichkeit soll, so meint Marx, die seinem Anspruch nach neue Art des Begreifens der Wirklichkeit, die ‘historisch-genetisch begreifende Darstellung’ der Wirklichkeit treten. Wie wir in der Darstellung seines Werkes „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ gezeigt haben, hat Marx mit dieser Methode bereits sein Herangehen an die Wirklichkeit resümiert. Historisch-genetisch wollte Marx den Widerspruch des bestimmten Seins untersuchen und die Genese der Widersprüche und deren Entwicklung ans Licht bringen. Mit dem ‘begriffenden’ Denken wollte er Hegel übernehmen, und zwar den Hegel, der die Wirklichkeit mit der strukturierten Totalität aufzufassen gesucht hat. Marx greift auf diesen Gedanken Hegels zurück, aber mit dem Vorbehalt, daß er *unspekultiv* sein soll. Freilich hat er diesen Schritt in seinen „Pariser Manuskripten“ entgegen seinem Anspruch nicht gänzlich getan, weil er mit dem überzeitlichen Begriff der Gattung Feuerbachs operiert hat und mit dieser zeitlichen Struktur abgesichert, den philosophischen Begriff der Entfremdung Hegels auf der Ebene der konkreten Wirklichkeit modifiziert in Gebrauch nehmen konnte. In der „Deutsche[n] Ideologie“ macht Marx unter diesen beiden Polen seiner Überlegung in den „Pariser Manuskripten“ die empirisch orientierte Richtung der historisch-genetischen Forschung zum Zentrum seiner weiteren Überlegung zur Geschichte, die er deutlich als Untersuchung des geschichtlichen Materials bezeichnet hat. Dabei stellt er die immer noch vorhandenen früheren spekulativen Elemente, die er mit der Aufnahme der Feuerbachschen Philosophie in seinen Entwurf mitschleppt hat, wird in starkem Maße in den Hintergrund.

Das ‘geschichtliche Material’ gilt als ein Reflexionsgegenstand im Gegensatz zur ‘reflektierten Unmittelbarkeit’ bei Hegel. Es beinhaltet im Marxschen Verständnis den schriftlich fixierten Lebensprozeß, den Marx wiederum von der *wirklichen Geschichte* sinngemäß unterscheidet. Er konnte damit den Rückkopplungszusammenhang der *wirklichen Geschichte mit der Zusammenfassung des allgemeinsten Resultats* herstellen, die aus der Forschung des geschichtlichen Materials gewonnen worden ist. „Diese Abstraktionen haben“, so Marx, „für sich getrennt von der wirklichen Geschichte, durchaus keinen Wert. Sie können nur dazu dienen, die Ordnung des geschichtlichen Materials zu erleichtern, die Reihenfolge seiner einzelnen Schichten anzudeuten“ (27). Insofern bietet dieses Resultat, das Marx im obigen Zitat „Abstraktion“ nennt, „keineswegs, wie die Philosophie“ - darunter faßt Marx nach dem Kontext freilich nicht *die Philosophie im allgemeinen*, sondern *die Philosophie im Stil der spekulativen*

²⁶⁹ Vgl. MEW 3, 5. Erste These der „Thesen über Feuerbach“.

- „ein Rezept oder Schema, wonach die geschichtlichen Epochen zurechtgestutzt werden können“ (27).

Unter der Erforschung der Geschichte versteht Marx die Erforschung des Geschichtsmaterials über die Vergangenheit und Gegenwart, die „aus dem Studium des wirklichen Lebensprozesses und der Abstraktion der Individuen jeder Epoche sich ergeben“ (ebd.). Marx beansprucht, diese Forschung durchzuführen, die wiederum je nach dem Forschungsgegenstand der bestimmten Zeit und des bestimmten Raums erneut durchgeführt werden soll. „Die Tatsache ist“, so schreibt Marx, „also die bestimmte Individuen, die auf bestimmte Weise produktiv tätig sind, gehen diese bestimmten gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse ein. Die empirische Beobachtung muß in jedem einzelnen Fall den Zusammenhang der gesellschaftlichen und politischen Gliederung mit der Produktion empirisch und ohne alle Mystifikation und Spekulation aufweisen. Die gesellschaftliche Gliederung und der Staat gehen beständig aus dem Lebensprozeß bestimmter Individuen hervor; aber dieser Individuen, nicht wie sie in der eignen oder fremden Vorstellung erscheinen mögen, sondern wie sie *wirklich* sind, d. h. wie sie wirken, materiell produzieren, also wie sie unter bestimmten materiellen und von ihrer Willkür unabhängigen Schranken, Voraussetzungen und Bedingungen tätig sind“ (25). Von der Zeit der *wirklichen Individuen* geprägt, nimmt Marx nicht den Lebensprozeß der Menschen als Gattung, sondern als der Individuen in seiner ‘historisch-genetisch begreifenden Forschung’ in Anspruch. Von daher ist die Frage unumgänglich, welchen erkenntnistheoretischen Status Marx der ‘*wirklichen* Geschichte’ gegeben hat. Der ‘*wirklichen* Geschichte’ hat Marx zweifellos keinen dem Kantischen Ding-an-sich entsprechenden Status zugebilligt. Mit der *wirklichen* Geschichte hat Marx die Geschichte im Sinn gehabt, die im Gegensatz zu der im Stil der spekulativen Philosophie aufgefaßten Geschichte steht. Marx faßt die Geschichtsauffassung über diese *wirkliche* Geschichte wie folgt zusammen:

„Diese Geschichtsauffassung beruht also darauf, den wirklichen Produktionsprozeß, und zwar von der materiellen Produktion des unmittelbaren Lebens ausgehend, zu entwickeln und die mit dieser Produktionsweise zusammenhängende und von ihr erzeugte Verkehrsform, also die bürgerliche Gesellschaft in ihren verschiedenen Stufen, als Grundlage der ganzen Geschichte aufzufassen und sie sowohl in ihrer Aktion als Staat darzustellen, wie die sämtlichen verschiedenen theoretischen Erzeugnisse und Formen des Bewußtseins, Religion, Philosophie, Moral etc. etc., aus ihr zu erklären und ihren Entstehungsprozeß aus ihnen zu verfolgen, wo dann natürlich auch die Sache in ihrer Totalität (und darum auch die Wechselwirkung dieser verschiedenen Seiten aufeinander) dargestellt werden kann“ (37 ff.).

Sein neues theoretisches Angebot, das als Alternative zur *spekulativen* Auffassung der *Wirklichkeit* im Kontext von Marx zu verstehen ist, verortet sich nicht im Rahmen der bisherigen spekulativen Philosophie, sondern *außerhalb* des Rahmens dieser Philosophie. Die Reformulierung dieses Ergebnisses auf der Seite der kritisierten bestimmten Philosophie ist das Reflektieren der Geschichte, zu dessen Realisierung die interdisziplinäre Forschung mit den besonderen Wissenschaften vorausgesetzt wird. Im Kontext der „Deutsche[n] Ideologie“ stellt Marx seine Auffassung der Geschichte in Form des vorläufigen Forschungsergebnisses über die Geschichte²⁷⁰ vor, das in der Literatur aus dem ex-realsozialistischen Block als ‘Historischer Materialismus’ schematisch im Gegensatz zur ursprünglichen Intention von Marx rezipiert worden ist.

7.3. Marx’ Herangehensweise an das geschichtliche Material

Die gängige Kritik am Vorgehen von Marx richtet sich oft auf seinen vermeintlichen ontologischen Ausgangspunkt. Zu diesem ‘ontologischen’ Ausgangspunkt ist Marx durch die Reduzierung der komplexen Elemente auf die einfachsten Elemente gelangt. In Anspielung auf die Vorgehensweise Hegels in der „Wissenschaft der Logik“, die *voraussetzungslos* anfangen will, macht er in der „Deutsche[n] Ideologie“ die Existenz der wirklichen einzelnen Individuen zur Voraussetzung. Er hat diese Kategorie als Ausgangskategorie mit der Absicht gewählt, dafür zu sorgen, daß Hegels „Wissenschaft der Logik“ im Anschluß an die Kritik Feuerbachs daran mit den Kategorien ‘Natur und Mensch’ endlich auf die Erde herabsteigt. Feuerbach hat, wie bereits in der vorherigen Darstellung über ihn gezeigt wurde, im Jahre 1830 ‘Natur und Mensch’ der Kategorie des Seins vorausgeschickt. Später, im Jahre 1839 hat er in der Kritik an der Hegelschen Logik an die Stelle der Kategorie des „Seins“, das „bestimmte Sein“ gestellt. Marx nimmt diesen Gedankengang auf. Das bestimmte Sein mit ‘Fleisch und Blut’ ist, so denkt Marx, eine Existenz, die auf das Essen, Trinken, wohnen etc. nicht verzichten kann. Dieses Verfahren, bei dem er versucht, ein unreduzierbares einfaches Element zu finden, hat mit der traditionellen Methode in der Philosophie eine Gemeinsamkeit, die in der modernen Philosophie an die Descartsche Reduktion auf das ‘Cogito Ergo Sum’ erinnert. Der entscheidende Unterschied seines Vorgehens zur bisherigen Philosophie läßt sich nicht nur dort festmachen, wo dessen Ausgangspunkt das Denkmaterial vom Denken bzw. von sich selbst nimmt, oder wo das Denken den Anstoß von außen einfach als die im Denken

²⁷⁰ MEW 3, 27. „Die Beseitigung dieser Schwierigkeiten ist durch Voraussetzungen bedingt, die keineswegs hier gegeben werden können, sondern die erst aus dem Studium des wirklichen Lebensprozesses und der Aktion der Individuen jeder Epoche sich ergeben. Wir nehmen hier einige dieser Abstraktion heraus, die wir gegenüber der Ideologie gebrauchen, und werden sie an historischen Beispielen erläutern“.

aufgenommene Gegenständlichkeit bearbeitet, sondern auch dort, wo das Rohmaterial der Reflexionsbewegung direkt aus der Betrachtung der Geschichte gewinnt. Den Ausgangspunkt dieser Betrachtung bildet die Selbsterhaltung der Menschen, wie sie in der folgenden Aussage dargestellt ist:

„Wir müssen bei den voraussetzungslosen Deutschen damit anfangen, daß wir die erste Voraussetzung aller menschlichen Existenz, also auch aller Geschichte konstatieren, nämlich die Voraussetzung, daß die Menschen imstande sein müssen zu leben, um 'Geschichte machen zu können'. Zum Leben gehört vor Allem Essen und Trinken, Wohnung, Kleidung und noch einige Andere. Die erste geschichtliche Tat ist also die Erzeugung der Mittel zur Befriedigung dieser Bedürfnisse, die Produktion des materiellen Lebens selbst, und zwar ist dies eine geschichtliche Tat, eine Grundbedingung aller Geschichte, die noch heute, wie vor Jahrtausenden, täglich und stündlich erfüllt werden muß, um die Menschen nur am Leben zu erhalten“ (28).

Ist die Erzeugung des Mittels zur Befriedigung der Grundbedürfnisse die erste geschichtliche Tat der Menschen, so ist das zweite Verhältnis, „daß das befriedigte erste Bedürfnis selbst die Aktion der Befriedigung und das schon erworbene Instrument der Befriedigung zu neuen Bedürfnissen führt“ (28). Das zweite beinhaltet die Befriedigung der Bedürfnisse und das Fortsetzen der Erzeugung der Bedürfnisse. Das dritte Verhältnis ist die biologische Selbsterhaltung und das sich Fortpflanzen als das wesentliche Element der Selbsterhaltung der menschlichen Existenz als der Gattung (Vgl. 29). Diese drei Elemente faßt Marx nicht als drei verschiedene Stufen, sondern als die „drei Momente, die vom Anbeginn der Geschichte an und seit den ersten Menschen zugleich existiert haben und sich noch heute in der Geschichte geltend machen“ (29). Die Argumentationslinie von Marx tritt seit dieser pseudo-ontologische Untersuchung der Genese des menschlichen Lebens, und basierend darauf, in die Erläuterung der sich steigernden Komplexität der menschlichen Existenzweise ein, die gesellschaftlich aneinander gekoppelt ist. Das ist das letzte Moment, das Marx die „vier Seiten der ursprünglichen, geschichtlichen Verhältnisse“ (30) nennt. „Die Produktion des Lebens, sowohl des eignen in der Arbeit wie des fremden in der Zeugung, erscheint“, in der verlängerten Linie der Argumentation in den „Pariser Manuskripten“, „nun schon so gleich als ein doppeltes Verhältnis - einerseits als natürliches, andererseits als gesellschaftliches Verhältnis - gesellschaftlich in dem Sinne, als hierunter das Zusammenwirken mehrerer Individuen, gleichviel unter welchen Bedingungen, auf welche Weise und zu welchem Zweck, verstanden wird“ (29 ff). Von der biologischen Selbsterhaltung des Individuums ausgehend

entwickelt Marx die gesellschaftlichen Verhältnisse, die als Resultat des *Zusammenwirkens mehrerer Individuen* zur Selbsterhaltung ausgelegt sind. Wenn Marx die Selbsterhaltung in logischer und auch genetischer Hinsicht als die grundlegendste Bedingung der menschlichen Existenz annimmt, so kommt im nächsten Schritt der wesentlichste Faktor der Selbsterhaltung der menschlichen Gesellschaft als der erweiterten Kopplungsverhältnisse der Individuen in Betracht. Basierend auf dem Selbsterhaltungsprinzip konzipiert Marx die Gesellschaft und speziell die Industrie als die prozessierende Mitte der Natur und der Menschen, die von der sinnlich-gegenständlichen Arbeit, speziell von der Produktionsarbeit vermittelt ist. So schreibt Marx:

„Hieraus geht hervor, daß eine bestimmte Produktionsweise oder industrielle Stufe stets mit einer bestimmten Weise des Zusammenwirkens oder gesellschaftlichen Stufe vereinigt ist, und diese Weise des Zusammenwirkens ist selbst eine ‘Produktionskraft’, daß die Menge der den Menschen zugänglichen Produktionskräfte den gesellschaftlichen Zustand bedingt und also die ‘Geschichte der Menschheit’ stets im Zusammenhang mit der Geschichte der Industrie und des Austausches studiert und beobachtet werden muß“ (30).

Nach der Darstellung der „ursprünglichen vier Verhältnisse“²⁷¹ entwickelt Marx seine höchste Abstraktion vom ‘allgemeinsten Resultat’, die „aus der Betrachtung der historischen Entwicklung der Menschen“ (27) generalisiert ist. Im Bestimmungsverhältnis zueinander billigt Marx den Produktionskräften den logischen Primat vor der Weise des Zusammenwirkens mehrerer Individuen zu, die in einem materialistischen Zusammenhang der Menschen miteinander steht, der „durch die Bedürfnisse und die Weise der Produktion bedingt und so alt ist wie die Menschen selbst“ (30).

Erst nach diesem historisch-genetischen Begründungsversuch des materiellen Verhältnisses des menschlichen Lebenszusammenhangs nimmt Marx die Thematik des „Bewußtseins“ auf. Diese Positionierung des Bewußtseins in der Darstellung des Gegenentwurfs von Marx zielt nicht auf die Absicherung des Status des „reinen Bewußtseins“ ab, wie es bei Hegel der Fall war, sondern darauf, den Entstehungszusammenhang des menschlichen Bewußtseins historisch-genetisch aufzuzeigen. Zunächst thematisiert Marx das Verhältnis der Sprache zum Bewußtsein. Marx ironisiert den Hegelschen *Geist* und weist auf den Träger des Geistes

²⁷¹ Vgl. MEW 3, 28-30. 1) Die Erzeugung der Mittel zur Befriedigung dieser Bedürfnisse, die Produktion des materiellen Lebens selbst, 2) Erzeugung der neuen Bedürfnisse. 3) erst dann tritt die geschichtliche Entwicklung ein: Sich-Fortpflanzen, bzw. das Familiäre Verhältnis; das Verhältnis zwischen Mann und Weib, Eltern und Kindern. 4) „Die Produktion des Lebens erscheint in einerseits als natürliches, andererseits als gesellschaftliches Verhältnis“ -

bzw. die Sprache hin. In seiner Kritik steckt Feuerbachsche Kritik an der Hegelschen Vernunft: 'Vernunft hat an der Materie ihre Grenze'. So schreibt Marx:

„Der 'Geist' hat von vornherein den Fluch an sich, mit der Materie 'behaftet' zu sein, die hier in der Form der bewegten Luftschichten, Tönen, kurz der Sprache auftritt. Die Sprache ist so alt wie das Bewußtsein, also auch für mich selbst erst existierende wirkliche Bewußtsein, und die Sprache entsteht, wie das Bewußtsein, erst aus dem Bedürfnis, der Notdurft des Verkehrs mit andern Menschen“ (30).

Wie wir in den „Pariser Manuskripten“ gesehen haben, setzt die setzende Tätigkeit bereits begrifflich das gegenständliche Verhältnis voraus. Marx betrachtet die Sprache zuerst als ein Praktisches, das aus dem notwendigen Bedürfnis des Lebens in der Wirklichkeit entstanden ist. Andererseits begreift er das Bewußtsein im gleichen praktischen Verhältnis, aber in einer leicht variierten Logik, als „mein Verhältnis zu meiner Umgebung“ (ebd.). Aus diesem Aspekt wird die Sprache von vornherein im praktischen Verhältnis als ein *Intersubjektives* verstanden, und zwar als „das praktische, auch für andre Menschen existierende, also auch für mich selbst erst existierende wirkliche Bewußtsein“ (ebd.). Wenn die sinnlich-gegenständliche Tätigkeit in seiner historisch-genetischen Forschung des bestimmten Seins im praktischen Verhältnis betrachtet wird, weist sich das Bewußtsein auch als ein gesellschaftlich-geschichtlich vermitteltes auf, was in den „Pariser Manuskripten“ von 1844 fragmentarisch gezeigt worden ist. So schreibt Marx:

„Das Bewußtsein ist von vornherein schon ein gesellschaftliches Produkt und bleibt es, solange überhaupt Menschen existieren. Das Bewußtsein ist natürlich zuerst bloß Bewußtsein über die *nächste* sinnliche Umgebung und Bewußtsein des bornierten Zusammenhanges mit andern Personen und Dingen außer dem sich bewußt werdenden Individuum; es ist zu gleicher Zeit Bewußtsein der Natur, die den Menschen anfangs als eine durchaus fremde, allmächtige und unangreifbare Macht gegenübertritt, zu der sich die Menschen rein tierisch verhalten, von der sie sich imponieren lassen wie das Vieh; und also ein rein tierisches Bewußtsein der Natur (Naturreligion)“ (30 ff.).

Hiermit hat er einen Gegenentwurf zur Hegelschen Auffassung der menschlichen Gesellschaft vorgelegt. Marx' Projekt verläuft in umgekehrter Richtung zur 'Philosophie des Geistes' im dritten Teils der Enzyklopädie Hegels. Diese Interpretation ist von der inspi-

rierenden Arbeit von Dieter Riedel²⁷² angeregt, der in seinem Artikel in der „Marx-Engels-Forschung heute“ in Bezug auf den Begriff der Arbeit die zweite Hegel-Lektüre von Marx konstatieren wollte. Anders als Riedel sehe ich die Grundform der Marxschen Dialektik bereits in den „Pariser Manuskripten“ angelegt. Die Randbemerkung von Marx in der „Deutsche[n] Ideologie“ lautet folgendermaßen: „Hegel. Geologische, hydrographische etc. Verhältnisse. Die menschlichen Leiber. Bedürfnis, Arbeit“. Während Hegel mit dem voraussetzungslosen Denken anfängt, geht Marx von dem bestimmten Sein aus, und mit der historisch-genetischen Forschung begründet er den Entstehungszusammenhang des Bewußtseins und der Sprache in den praktischen Verhältnissen zu seiner Umgebung bzw. Natur und Anderen, was Marx für unreduzierbar hält. Hegel gelangt von der „Wissenschaft der Logik“ über die „Naturphilosophie“ zur „Philosophie des Geistes“ und behandelt dann zuerst im Abschnitt über die „Sittlichkeit“ des „objektiven Geistes“ die Familie, die bürgerliche Gesellschaft und den Staat in der logischen Reihe, die im Hegelschen Kontext als die Selbstdarstellung des Absoluten verstanden wird. Dagegen kommt Marx mit dem historisch-genetisch begreifenden Denken von den unreduzierbaren Elementen der Reproduktion des menschlichen Lebens ausgehend über den Entstehungszusammenhang des Bewußtseins und der Sprache, die er ebenfalls für grundlegendst zur Erforschung der objektiven Welt hält, zur Darstellung der allgemeinen Bewegungsform des wirklichen Lebensprozesses, den er in der gesellschaftlich-geschichtlich vermittelten Unmittelbarkeit der Natur und Menschen im Medium der gesellschaftlichen Arbeit verkörpert sieht. Daher sind die Familie und die bürgerliche Gesellschaft gar nicht aus dem *Begriff* - dieses Verfahren von Hegel hat er bereits in seiner „[Zur] Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ kritisiert -, sondern nur vom notwendigen Bedürfnis der menschlichen Selbstreproduktion abgeleitet. Bei der Ableitung der ‚bürgerlichen Gesellschaft‘ verfährt Marx ebenso; er leitet sie von der Dialektik der Produktionsverhältnisse und Produktionskräfte ab. Die Mitte bildet die Industrie als der konkrete Vermittler und die Gesellschaft als die Ortsbestimmung der dialektischen Bewegung, und zwar die *jeweilige bestimmte* Gesellschaft. Am Ende des theoretischen Projekts sind bei Marx der Absturz des Staats und die Wiederherstellung der menschlichen Würde der Arbeiter gesetzt, demgegenüber bei Hegel der Monarch als die Verkörperung der Idee und der absolute Geist bzw. die Kunst, die geoffenbarte Religion und nicht zuletzt die Philosophie.

Marx will aber mit diesem dialektischen Theorieentwurf der geschichtlichen Bewegung kein Rezept oder Schema abgeben, das mit dem Absoluten verbunden ist. Die Darstellung

²⁷² Vgl. Riedel, D., »wie Hegel das richtig gesagt hat«, in: Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge 1993. S. 122-148, Hamburg 1993.

der jeweiligen Gesellschaft ist von den Voraussetzungen bedingt, die sich nach Marx „erst aus dem Studium des wirklichen Lebensprozesses und der Aktion der Individuen jeder Epoche“ (27) ergeben.

7.4. Der Verselbständigungsprozeß der Philosophie

„Für die Philosophie ist es eine der schwierigsten Aufgaben, aus der Welt des Gedankens in die wirkliche Welt herabzusteigen. Die unmittelbare Wirklichkeit des Gedankens ist die *Sprache*. Wie die Philosophie das Denken verselbständigt haben, so mußten sie die Sprache zu einem eigenen Reich verselbständigen. Dies ist das Geheimnis der philosophischen Sprache, worin die Gedanken als Worte einen eigenen Inhalt haben. Das Problem, aus der Welt der Gedanken in die wirkliche Welt herabzusteigen, verwandelt sich in das Problem, aus der Sprache ins Leben herabzusteigen“ (432).

Der Einsatzpunkt von Marx in Bezug auf die Philosophie liegt in der Umkehr des Verhältnisses des Lebens zur Sprache. So schreibt Marx:

„Wir haben gezeigt, daß die Verselbständigung der Gedanken und Ideen eine Folge der Verselbständigung der persönlichen Verhältnisse und Beziehungen der Individuen ist. Wir haben gezeigt, daß die ausschließliche systematische Beschäftigung mit diesem Gedanken von Seiten der Ideologen und Philosophen und damit die Systematisierung dieser Gedanken eine Folge der Teilung der Arbeit ist, und namentlich die deutsche Philosophie eine Folge der deutschen kleinbürgerlichen Verhältnisse. Die Philosophen hätten ihre Sprache nur in die gewöhnliche Sprache, aus der sie abstrahiert ist, aufzulösen, um sie als die verdrehte Sprache der wirklichen Welt zu erkennen und einzusehen, daß weder die Gedanken noch die Sprache für sich ein eignes Reich bilden; daß sie nur Äußerungen des wirklichen Lebens sind“ (432 ff.).

Macht Marx auf den Verselbständigungsprozeß der Philosophie aufmerksam, so ist sein Vorgehen dadurch begründet, daß er die Sprache als Material der Philosophie, eben als Ausdruck des *wirklichen Lebens* gelten läßt. Er sieht die Sprache als gesellschaftliches Produkt, das im praktischen Verkehr mit den anderen Menschen entstanden ist. Die Sprache ist Marx zufolge „Bewußtsein über die Natur“ (31). Aber an dieser Stelle ist folgendes anzumerken: Wenn Marx die Sprache in seine Betrachtung einbezieht, zieht er keinen zeichentheoretischen Faktor der Sprache, sondern den zur gegenseitigen Kommunikation sprachlich fixierten Lebensinhalt in Betracht. Die Sprache spielt sich im praktischen Feld ab, in dem bereits die reflektierenden Elemente als ein Teil dieses Feldes integriert mitwirken. Kritisiert Marx Hegel

dergestalt, daß dieses praktische Verhalten zur Natur im theoretischen Verhalten zur Natur integriert bleibt, berührt er genau diesen Punkt. Er will diesen Prozeß umkehren.

Daher appelliert Marx an den *Philosophen*, in die gewöhnliche Sprache herabzusteigen. Die gewöhnliche Sprache, die an die 'Alltagssprachschule' in der modernen sprachphilosophischen Diskussion erinnert, bringt das alltägliche Leben zum Ausdruck. Damit wollte Marx den umgekehrten Entstehungszusammenhang der Sprache als des unmittelbaren Materials des philosophischen Unternehmens aufzeigen.

Werden aus dem Produktionsprozeß die Religion, die Philosophie, und nicht zuletzt die verschiedenen Formen des Bewußtseins abgeleitet, so tritt das Bestimmungsverhältnis der Basis und des Überbaus zutage. Zu beachten ist, daß Marx dieses Bestimmungsverhältnis durch das Verhältnis der Produktionskräfte zum Produktionsverhältnis definiert, das bereits im Bestimmungsverhältnis des Bewußtseins erklärt ist. Das Verhältnis des Bewußtseins zum Gegenstand kommt, wie in der Diskussion um den Arbeitsprozeß gezeigt wurde, im Reflexionsverhältnis zutage. Wird dieses gegenständliches Verhältnis von dem Geburtsort isoliert und nur das Produkt des Bewußtseins verselbständigt, so entsteht nach Marx die 'Camera obscura'²⁷³. Im Produktionsverhältnis verkörpert sich nach der Ansicht von Marx das Ergebnis der Funktion der verschiedenen Ideologie bzw. der Metaphysik, Moral und Religion. Wenn Marx diesen Funktionsmechanismus nicht scharf definiert und trotzdem die ideologischen Elemente besonders hervorhebt, so liegt der Grund dafür vor allem darin, daß die *ideologischen* Elemente der sozialen Bewegung im Weg standen. Wird das vorherige Ergebnis der Analyse wiedergegeben, kann so gesagt werden: Diese *ideologischen* Elemente verschwinden dann, wenn der Entstehungszusammenhang der *Ideologie* geklärt wird und der wirkliche Lebensprozeß sich als verborgenes notwendiges Korrelat der *Ideologie* erweisen wird.

Hier ist von Interesse, wie Marx mit dieser theoretischen Formation die Grundkategorie, den Erklärungsmodus der bisherigen Philosophie interpretiert (39). Marx legt die Kategorie der „Substanz“, die seit der griechischen Antike in der Philosophie beheimat ist, als „vorgefundene Summe des Lebensprozesses“ aus. Die Philosophen hätten nämlich das nicht mehr reduzierbare, unbewegliche Etwas, das im Lebensprozeß angehäuft ist, 'Substanz' genannt. Allerdings bleibt für Marx die Frage noch offen, ob diese Rückführung auf den gesellschaftlichen Entstehungszusammenhang der 'Grundkategorie' in Wahrheit den äußerlichen Umfang und Inhalt der Substanz erfüllt, oder nicht. Zeitlich und räumlich gesehen dient diese Erklärung zur Bestimmung des soziologischen Entstehungszusammenhangs des

²⁷³ MEW 3, 26.

Begriffs²⁷⁴, aber für die physische, mathematische, und naturwissenschaftliche Erklärung ist sie nicht ausreichend begründet. Vielmehr weist diese Art der Erklärung darauf hin, daß in der verlängerten Linie der Erklärung des Verhältnisses des Bewußtseins zu seiner Umgebung auf der ziemlich abstrakten allgemeinen Ebene nur die *Korrelate* des 'philosophischen Begriffs' ins Auge gefaßt sind. Marx schreibt:

„Diese Summe von Produktionskräften, Kapitalien und sozialen Verkehrsformen, die jedes Individuum und jede Generation als etwas Gegebenes vorfindet, ist der reale Grund dessen, was sie sich die Philosophen als „Substanz“ und „Wesen des Menschen“ vorgestellt, was sie apotheosiert und bekämpft haben, ein realer Grund, der dadurch nicht im Mindesten in seiner Wirkung und Einflüssen auf die Entwicklung der Menschen gestört wird, daß diese Philosophien als „Selbstbewußtsein“ und „Einziges“ dagegen rebellieren ...“ (38).

Marx stellt hier die Frage, welchen Status die Substanz, die von dem wirklichen Lebensprozeß abstrahiert ist, in der Entwicklung des gesellschaftlichen Verhältnisses einnimmt und wo ihre Entsprechung in der gesellschaftlichen Entwicklung zu finden ist. Seine Kritik an der Feuerbachschen 'Sinnlichkeit' beruht auf diesem Verfahren, bzw. der Frage des gesellschaftlich-geschichtlichen Vermittlungszusammenhangs. Dabei ist der gesellschaftliche Zusammenhang der Entstehung des Begriffs der Philosophie zu berücksichtigen. Basierend auf diesen Gedanken setzt er sich mit der 'Begründungslücke Feuerbachs' folgendermaßen emphatisch auseinander. Er schreibt:

„Er (Feuerbach - d. Verf.) sieht nicht, wie die ihn umgebende sinnliche Welt nicht ein unmittelbar von Ewigkeit her gegebenes, sich stets gleiches Ding ist, sondern das Produkt der Industrie und des Gesellschaftszustandes, und zwar in dem Sinne, daß sie ein geschichtliches Produkt ist, das Resultat der Tätigkeit einer ganzen Reihe von Generationen, deren jede auf den Schultern der vorgehenden stand, ihre Industrie und ihren Verkehr weiter ausbildete, ihre soziale Ordnung nach den veränderten Bedürfnissen modifizierte. Selbst die Gegenstände der einfachsten 'sinnlichen Gewißheiten' sind ihm nur durch die gesellschaftliche Entwicklung, die Industrie und den kommerziellen Verkehr gegeben. Der Kirschbaum ist, wie fast alle Obstbäume, bekanntlich erst vor wenig Jahrhunderten durch den Handel in unsre Zone verpflanzt worden und wurde deshalb erst durch diese Aktion einer bestimmten Gesellschaft in einer bestimmten Zeit der 'sinnlichen Gewißheit' Feuerbachs gegeben“ (43).

²⁷⁴ MEW 3, 82 ff.

Bemerkenswert ist der Begriff der Gesellschaft bei Marx. Wie sich in den „Pariser Manuskripten“ gezeigt hat, ist die Gesellschaft logisch betrachtet die dialektische Mitte, in der die Vereinigung der Natur und des Menschen erfolgt. Daher bildet sich insofern die Reflektionsstruktur der Empfindung, als das Gefühl der Menschen das Gefühl *für* den Gegenstand zu gelten hat. Wenn der Gegenstand und das menschliche Gefühl mit dieser Bedingung verbunden sind, so sind sie gesellschaftlich-geschichtlich vermittelt. Das menschliche Gefühl findet seine Geltung immer in der bestimmten Zeit und dem bestimmten Raum. Die Erkenntnis des Gegenstandes hängt, so interpretiert Marx, nicht mit dem Ding-an-sich zusammen, sondern mit dem Gegenstand in der bestimmten Zeit und dem bestimmten Raum. Der Gegenstand wird in diesem Verständnis als *Verhältnis* interpretiert, das in Erscheinung getreten ist und im praktischen Feld fungiert. Das Vorgehen von Marx an dem Gegenstand ist sicherlich anders als das metaphysische zu verstehen. Wenn Marx die Kategorie ‘Wesen und Erscheinung’ verwendet, so interessiert er sich für das *Verhältnis*. Kritisiert Marx Feuerbach dahingehend, daß er den Menschen abstrakt versteht und dadurch den wirklichen historischen Menschen nicht sieht, so ist das in der verlängerten Linie dieses Gedankengangs bzw. in der historisch-genetisch *begreifenden* Forschung zu verstehen.

7.5. Die Geschichte und der verselbständigte abstrakte Begriff

„Die Individuen, die nicht mehr unter die Teilung der Arbeit subsumiert werden, haben die Philosophen sich als Ideal unter dem Namen ‘der Mensch’ vorgestellt, und den ganzen, von uns entwickelten Prozeß als den Entwicklungsprozeß ‘des Menschen’ gefaßt, so daß den bisherigen Individuen auf jeder geschichtlichen Stufe, ‘der Mensch’ untergeschoben und als die treibende Kraft der Geschichte dargestellt wurde. Der ganze Prozeß wurde so als Selbstentfremdungsprozeß ‘des Menschen’ gefaßt, und diese kommt wesentlich daher, daß das Durchschnittsindividuum der späteren Stufe immer der früheren Individuen und das spätere Bewußtsein den früheren Individuen untergeschoben [wurde]. Durch diese Umkehrung, die von vornherein von den wirklichen Bedingungen abstrahiert, war es möglich, die ganze Geschichte in einen Entwicklungsprozeß des Bewußtseins zu verwandeln“ (69).

Im Zentrum dieses Denkvorgangs stehen die Individuen als Plural im wirklichen Lebensprozeß. Den Ausgangspunkt der philosophischen Auseinandersetzung mit der Zeit bilden bei Marx nicht die Gedanken der ‘Philosophen’, sondern die der durchschnittlichen *wirklichen* Menschen in ihrem alltäglichen Lebensprozeß. Die Idealisierung der Geschichte beginnt damit, daß der vom wirklichen Lebensprozeß isolierte Mensch als das *Ideal der Menschen* be-

trachtet - wie der freie Bürger in der griechischen Polis in der Antike - und als *der* Mensch schlechthin getauft wird. Als Folge davon wird die Geschichte als der Entwicklungsprozeß des Bewußtseins *des* idealen Menschen dargestellt und damit von dem wirklichen Lebensprozeß abstrahiert; so wird die regelrechte Idealisierung der Geschichte vollzogen.

Zusammenfassend erfährt der konkrete Mensch im Lebensprozeß in der kapitalistischen Gesellschaft unter den unwürdigen Lebensbedingungen den völligen Verlust seiner Persönlichkeit²⁷⁵. Marx stellt, davon ausgehend, das Programm des 'Wieder-gesund-werden-der Menschen'²⁷⁶ vor, „dem die Chance zur Verfügung steht, innerhalb seiner Klasse zu den Bedingungen zu kommen, die ihn in die andre stellen“ (77). Dieses Programm ist insofern, inhaltlich wie strukturell, anders zu verstehen als die Entfremdungsformel Hegels, die schlicht die „Verlängerung der Wirklichkeit im Denken“ darstellt. Die Marxsche Zurücknahme des ursprünglichen Zustandes macht demgegenüber das konkrete Zurücknahme des konkreten Verlustes in der Wirklichkeit aus. Dieses Programm versteht sich auch anders als das Feuerbachsche Programm, indem die 'Einheit des Ich mit dem Du' von Feuerbach als eine 'idealistische' zu interpretieren ist.²⁷⁷

„Sie befinden sich daher in direkten Gegensatz zu der Form, in der die Individuen der Gesellschaft sich bisher einen Gesamtausdruck gaben, zum Staat, und müssen den Staat stürzen, um ihre Persönlichkeit durchzusetzen“ (ebd.).

Der Aufruf zum 'Durchsetzen der Persönlichkeit' ist im Unterschied zu dem mehr idealistisch orientierten Programm in den „Pariser Manuskripten“ mit dem bestimmten Zweck in die bestimmte Zeit und den bestimmten Raum gestellt, wenn ihn Marx auch in Hinsicht auf den Inhalt *idealistisch*, wie die 'Aufhebung der Teilung der Arbeit' fordert. Er grenzt sich jedoch von der Selbstanschauung und der Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes im metaphysischen Sinne ab, weil er hier den 'durchgesetzten Zustand der Persönlichkeit' mit

²⁷⁵ Auch Vgl. MEW 3, 77.

²⁷⁶ Dieser Ausdruck stammt aus seiner Schrift „Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“. Vgl. MEW. 1, 390.

²⁷⁷ Dazu Vgl. MEW 3, S. 74-75. insbesondere, S. 74 an der folgenden Stelle: „Die Verwandlung der persönlichen Mächte (Verhältnisse) in sachliche durch die Teilung der Arbeit kann nicht dadurch wieder aufgehoben werden, daß man sich die allgemeine Vorstellung davon aus dem Kopfe schlägt, sondern nur dadurch, daß die Individuen dieser sachlichen Mächte wieder unter sich subsumieren und die Teilung der Arbeit aufheben. Dies ist ohne die Gemeinschaft nicht möglich. Erst in der Gemeinschaft [mit Andern hat jedes] Individuum die Mittel, seine Anlagen nach allen Seiten hin auszubilden; erst in der Gemeinschaft wird also die persönliche Freiheit möglich. In den bisherigen Surrogaten der Gemeinschaft, im Staat usw. existierte die persönliche Freiheit nur für die in den Verhältnissen der herrschenden Klasse entwickelten Individuen und nur, insofern sie Individuen dieser Klasse waren. Die scheinbare Gemeinschaft, zu der sich bisher die Individuen vereinigten, verselbständigte sich stets ihnen gegenüber und zwar zugleich, da sie eine Vereinigung einer Klasse gegenüber einer andern war, für die beherrschte Klasse nicht nur eine ganz illusorische Gemeinschaft, sondern auch eine neue Fessel. In der wirklichen Gemeinschaft erlangen die Individuen in und durch ihre Assoziation zugleich ihre Freiheit“.

dem freien Zustand des entlaufenen Leibeigenen im Mittelalter, der „in letzter Instanz bis zur freien Arbeit ka[men]“ (ebd.), parallel gesetzt und von den bereits vorhandenen Existenzbedingungen bzw. *der Arbeit* abhängig gemacht hat. Mit dieser Grundlegung des Abhängigkeitsverhältnisses der Revolution vom vorgegebenen Zustand wollte Marx strukturell eigentlich einen Übersprung in der gesellschaftlichen Entwicklung ausschließen. Die Menschheit kann nicht vom vorgegebenen verzerrten Zustand abrücken und vom transzendentalen Prinzip her oder von der ursprünglichen vollkommenen Einheit ausgehend in den anderen, besseren Zustand der Zukunft übergehen. Inhaltlich konnte Marx freilich seinen Zweck, entgegen seinem Anspruch auf eine ‚Bewegung nicht aus der Antizipation, sondern rücksichtslose Kritik am bestehenden‘ nicht ganz erfüllen. Diese Entwicklung gründet sich nicht in seinem philosophischen Ausgangspunkt²⁷⁸, sondern eher in der nicht ausgereiften empirischen Wissenschaft, die mit der bestimmten utopischen Eile in der Zeit des Vormärz in Zusammenhang steht.

Die Geschichte ist für Marx im wesentlichen die zu machende Geschichte, die durch die konkrete Veränderungspraxis zustande zu kommen ist. Die Auffassung der ‚Geschichte der Entwicklung des Denkens‘ der Philosophen kritisiert Marx dahingehend, daß sie im Beruhen auf das vom empirischen Verhältnis abgerückte Denken die Entwicklung der Geschichte darzustellen versucht. Daher ist es dem Philosophen möglich, die Geschichte als Entwicklungsgeschichte des *Denkens* darzustellen²⁷⁹. In diesem Aspekt kann auch das „Heraustreten aus dem Bestehenden“ sinnvoll sein, aber es ist „die alte Illusion, daß es nur vom guten Willen der Leute abhängt, die bestehenden Verhältnisse zu ändern, und daß die bestehenden Verhältnisse Ideen sind. Die Veränderung des Bewußtseins, abgetrennt von den Verhältnissen, wie sie von den Philosophen als Beruf, d. h. als „Geschäft“, betrieben wird, ist selbst ein Produkt der bestehenden Verhältnisse und gehört mit zu ihnen. Diese ideelle Erhebung über die Welt ist der ideologische Ausdruck der Ohnmacht der Philosophen gegenüber der Welt. Ihre Ideologischen Prahlereien werden jeden Tag durch die Praxis Lügner gestraft“ (363).

Die schlichte Antizipation, die Marx als ideelle Erhebung über die Welt versteht, ist eher im Sinne der Flucht in den Begriff aufgenommen. Die logische Struktur dieser Kritik richtet ihr Augenmerk auf die Praxis, die wir in den „Pariser Manuskripten“ anhand des Begriffs der sinnlich-gegenständlichen Tätigkeit ausführlich dargestellt haben. In der Reflexion auf die

²⁷⁸ Marx distanziert in der „Deutsche[n] Ideologie“ vom philosophischen Begriff der Entfremdung. Vgl. S. 34. „Diese ‚*Entfremdung*‘, um den Philosophen verständlich zu bleiben ...“.

²⁷⁹ Vgl. MEW 3, 312: „Wir sahen schon früher, wie bei den Philosophen vermittelt der Trennung der Gedanken von den ihnen zur Basis dienenden Individuen und ihren empirischen Verhältnissen eine Entwicklung und Geschichte der bloßen Gedanken entstehen konnte“.

Praxis zur Gesellschaftsänderung findet die Antizipation, die von den wirklichen Verhältnissen abgetrennt ist, eigentlich keinen Platz.

Die Änderung des Begriffs der Philosophie, die in der „Deutsche[n] Ideologie“ zu beobachten ist, läßt sich so zusammenfassen: 1) Das unmittelbare Material der Philosophie ist die Sprache, die selbst der Ausdruck des wirklichen Lebens ist. 2) Indem die geistige Arbeit verselbständigt wird, wird die Sprache demgemäß ebenfalls verselbständigt, und dadurch ist die Schwierigkeit entstanden, nicht vom wirklichen Leben in die Sprache, sondern umgekehrt von der Sprache in das wirkliche Leben hineinzugehen.

Im Zentrum der Kritik von Marx an den ‘Deutsche[n] Ideologen’ steht der Versuch, den Entstehungszusammenhang der Sprache klar zu machen, die als die unmittelbare Wirklichkeit der Philosophie, als Ausdruck des wirklichen Lebensprozesses zu gelten hat. Diese Unmittelbarkeit, die Feuerbach in Form von Natur und Mensch zunächst als eine ‘im Denken nicht vollkommen aufgehobene Unmittelbarkeit’ im Gegensatz zur absolut vermittelten Unmittelbarkeit Hegels aktivieren und in die Sinnlichkeit in der Zeit integrieren wollte, wird von Marx als die gesellschaftlich-geschichtlich vermittelte Unmittelbarkeit umgearbeitet. Daraus ist die andere Struktur der Dialektik entstanden, auch wenn die ihre Grenze an der Materie habende ‘Dialektik im Endlichen’ mit dem Anspruch der Veränderung des Bestehenden schließlich an der Oberfläche als unhaltbare Entwicklungslogik auftritt. Sein Verständnis der Philosophie begrenzt sich nicht auf die methodische Reflexion, die Marx in den späteren Schriften erkennbar einsetzt. Vielmehr erschüttert sein Verständnis der Philosophie mit dem Verweis auf den Ableitungszusammenhang der philosophischen Begriffe aus dem *wirklichen Lebensprozeß* das *Existenzmedium* der *verselbständigten* Philosophie. Damit verliert die ‘*verselbständigte Philosophie*’ den Schein der Selbständigkeit, den sie durch das Isolieren vom *wirklichen* Lebensprozeß gewinnen konnte, und der Rückkopplungszusammenhang der für selbständig gehaltenen Philosophie mit dem wirklichen Lebensprozeß ist ans Licht gebracht.

Er steigt im Grunde von dem ‘Geschäft’ der bisherigen Philosophie aus, und nimmt sich die Darstellung des wirklichen Lebens vor, die er für dringend hält. Nach dieser Phase greift er gleich die Untersuchung der politischen Ökonomie wieder auf. Der historische Materialismus in der „Deutsche[n] Ideologie“ ist nicht als ein Kodex der Geschichte wie von den Orthodoxen behauptet, sondern als ein Programm zur Erforschung der Geschichte anzusehen, die sich von der Vergangenheit bis zur Gegenwart erstreckt. Die Zukunft ist im Marxschen Verständnis offen und in der Form der ‘Negation der Negation’ weiter im Geltung. In dieser Hinsicht bleibt im ‘Historischen Materialismus’ die Wissenschaft und der Anspruch auf die revolutionäre Praxis zunächst im Zeichen des Vormärz integriert. Der Begriff der Philosophie, den Marx erschüttert und zu dem noch unbetretenen Horizont geführt hat,

ist aus der Sicht der bisherigen Philosophie als ein Verweis auf den Ableitungszusammenhang und die Aufforderung der Reflexion auf diesen Zusammenhang bzw. mit Marx auf den wirklichen Lebensprozeß zu verstehen, der gesellschaftlich-geschichtlich vermittelt ist. Aus der Sicht des neu abgesteckten Felds der Philosophie stellt er einerseits die in der Darstellung des wirklichen Lebensprozesses verschmolzenen Philosophie dar, andererseits macht er die Philosophie aus, die auf den wirklichen Lebensprozeß der Menschen mit dem philosophischen Begriffsmittel reflektiert. In die moderne Entwicklung der Philosophie gesetzt, ist er die Gesellschaftstheorie, in deren Zentrum der gesellschaftlich-geschichtliche Vermittlungszusammenhang der Natur und des Menschen mit dem Medium der gesellschaftlichen Arbeit steht.

Dadurch wird die dialektische Konzeption geändert, und zwar von der spekulativen Vermittlung der Unmittelbarkeit der Natur und des Menschen bei Hegel, über die Sinnlichkeit in der Zeit bei Feuerbach, zur gesellschaftlich-geschichtlich vermittelten Unmittelbarkeit der Natur und des Menschen, mit dem Medium der gesellschaftlichen Arbeit bei Marx. Die Dialektik bei Marx erhält nach seinem Selbstverständnis ihre Grenze in der Materie wie bei Feuerbach, sie geht daher vom 'Unterschied' aus, und geht am Ende nicht in der Identität auf, auch wenn die Identität nicht ausgeschlossen, sondern nur negativ in der vagen Form der *Negation* der *Negation* dargestellt wird. Demgegenüber hat Hegel diese Form in der doppelten Rückkopplung des Anfangs auf das Ende in die spekulative Kreisbewegung gerückt.

Die bisherige Philosophie soll streng genommen durch die 'Kritik und Praxis', die Marx in seiner Dissertation als ihre *Andere* im Reflexionsverhältnis erfaßt hat, ihre Grenze überschreiten und in der Reflexion auf den Ableitungszusammenhang der Philosophie in die Reflexion auf die Geschichte und auf das dort einbezogene Handlungsverhältnisse der *wirklichen* Individuen geändert werden.

Marx selbst wählt aber nicht diesen Weg, der innerhalb der Grenze der Philosophie bleibt, sondern in der „Deutsche[n] Ideologie“ zunächst den dritten Weg: In seiner Darstellung des wirklichen Lebensprozesses bleibt die Errungenschaft der bisherigen Philosophie verschmolzen deshalb, weil er nicht nur sie wissenschaftstheoretisch eingesetzt hat, sondern von dem wirklichen Lebensprozeß ausgehend, die neue Vermittlungshältnisse der philosophischen Begriffe im Gegensatz zur bisherigen Philosophie erschlossen hat, indem er selber ihren Ableitungszusammenhang aus dem wirklichen Lebensprozeß mit reflektiert und die wirklichen Individuen im Alltag zu einem Zentrum der philosophischen Reflexion gemacht hat. Dadurch ist die Wende des Begriffsmittels der Philosophie vollzogen.

7.6. Der Begriff der Zeit in der „Deutsche[n] Ideologie“

Im Programm der „Deutsche[n] Ideologie“, der ‚Wiederherstellung des Verlustes der Persönlichkeit des Proletariats‘, findet die spekulative Zeitauffassung keinen Platz, weil der Begriff der spekulativen Zeit sich dort gründet, wo die Vergangenheit, die Gegenwart und die Zukunft in einen Zusammenhang dargestellt werden. In der „Deutsche[n] Ideologie“ hat Marx seinen Ausgangspunkt, wie gezeigt, grundlegend revidiert. Das Fundament seiner Theorie in der „Deutsche[n] Ideologie“ bilden die *wirklichen Individuen*. Die gattungsmäßige überzeitliche Struktur von Feuerbach war in ihrem Ursprung daraus entstanden, daß das spekulative Subjekt durch das Gattungssubjekt ersetzt worden ist. Bei Marx in der „Deutsche[n] Ideologie“ ist demgegenüber der Aufruf zur Revolution *nicht-idealistisch* formuliert, auch wenn er *die Arbeit* aufzuheben fordert. *Die Arbeit* versteht sich im Kontext von Marx als *die Arbeit* in der bestimmten Zeit und im bestimmten Raum.

Seine Leitidee in der „Deutsche[n] Ideologie“ nimmt dialektisch die beiden Formen an: die *Dialektik in der Grenze* und die *Negation der Negation*. Der Grund dafür, diese beide Konzeptionen der Dialektik auch in der „Deutsche[n] Ideologie“ voneinander getrennt zu betrachten, liegt darin, daß er zunächst nicht von der Identität wie in den „Pariser Manuskripten“, sondern vom ‚bestimmten Sein‘ ausgeht. Am Ende ruft er zur Revolution im Zeichen des Vormärz auf, in dem er die bestimmten Gegensätze in der bestimmten Gesellschaft aufheben will. Wenn er den Verlust der Persönlichkeit des Arbeiters in der bestehenden kapitalistischen Gesellschaft beklagt und damit zur Revolution aufruft, folgt er nicht einem automatischen Aufhebungsmechanismus. Daher ist der hier praktizierte Begriff der Zeit, - Marx verwendet ihn nicht bewußt - wenn man ihn rekonstruiert, die Zeit der wirklichen Individuen, die in die vorgegebenen bestehenden Verhältnisse der Produktionsverhältnisse bzw. der Verkehrsform geworfen worden sind und sich - gesamtgesellschaftlich betrachtet - in den Klassenverhältnisse der Durchschnittsindividuen befindet. So funktioniert in diesem Verständnis die durchschnittlich abstrahierte individuelle Zeit, die für das kollektive Subjekt gilt. Wenn man bei Marx die reine individuelle Zeit finden will, so ist der Versuch vergeblich. Die Individuen befinden sich unabhängig von ihrem Willen in den bestehenden gesellschaftlichen Verhältnissen und werden von diesen Verhältnissen bedingt. Daher können die Individuen im Kontext von Marx nur dann ihre von allem abgeschnittene eigene Zeit installieren, wenn sie sich über die gesellschaftlichen Verhältnisse hinwegtäuschen können. Genauer gesagt, ist dieser Begriff der wirklichen *individuellen* Zeit, der Änderung der gesellschaftlichen Verhältnisse ausgesetzt. Daher ist es notwendig, sie in der gesellschaftlichen Zeit integriert

zu betrachten. Dieser Begriff der Zeit der *wirklichen Individuen*²⁸⁰ gilt bei Marx als Voraussetzung der methodischen Annahme zur Einzelwissenschaft und der geschichtlichen Betrachtung, die sich wiederum in den im Medium der gesellschaftlichen Arbeit vermittelten gesellschaftlich-geschichtlichen Verhältnisse befindet. Im gewissen Sinne kann man die Änderung des Subjekts von den *wirklichen Individuen* zum kollektiven Subjekt, die am Anfang der „Deutsche[n] Ideologie“ auftritt, in die Änderung des zeitlichen Verhältnisses umsetzen: Unbewußt hat Marx die zeitliche Auffassung nach der Änderung des Subjekts geändert, die seit den „Pariser Manuskripten“ zutage tritt. In Hinsicht auf die zeitlichen Verhältnisse ist der Wandel des Subjekts von den wirklichen Individuen zu den durchschnittlichen Individuen in den Klassenverhältnissen als Wandel von der individuellen Zeit zur gesellschaftlichen Zeit herauszulesen.²⁸¹

Von dieser Grundlage aus, definiere ich die gesellschaftliche Zeit im Kontext von Marx als die Zeit der *wirklichen Individuen*, die unabhängig von ihrem Willen in die bestehenden Produktionsverhältnisse und die Verkehrsform geworfen sind. Diesen wirklichen Individuen steht ontologisch die Zeit zur Verfügung, die in den gesellschaftlichen Verhältnissen historisch-gesellschaftlich bestimmt ist.

Althusser klassifiziert in seinem Buch „Das Kapital Lesen“ den Begriff der Zeit in den späteren Schriften von Marx in *gesellschaftliche Zeit* und *geschichtliche Zeit*.²⁸² Damit wollte er Marx gegen die Kritik verteidigen, seine Theorie sei historizistisch, homogenetisch angelegt. Althusser leitet diesen Begriff der Zeit zwar vom Text von Marx ab, aber die Grundlage der Entstehung bleibt ausgeblendet, auch wenn er mit Recht den Begriff der Zeit Hegels als 'homogene Struktur der Zeit' kritisiert.

Der Begriff der gesellschaftlichen Zeit in meinem Interpretationsversuch unterscheidet sich von der Althusser'schen geschichtlichen Zeit der gesellschaftlichen Totalität dort, wo meine Definition der Zeit aus der *wirklichen Individuen*, die Marx ausdrücklich als das Fundament seines theoretischen Experiments angenommen hat, abgeleitet ist. Demgegenüber leitet Althusser seinen Begriff der Zeit nicht von der Änderung des Subjekts der Theorie, die seit den „Pariser Manuskripten“ zu verzeichnen ist, sondern nur vom methodischen tat-

²⁸⁰ Vgl. Lefebvre, H., Kritik des Alltagslebens, Frankfurt am Main 1987, S. 487 - 488. Er entwickelt in seiner Analyse des gesellschaftlichen Alltags den Begriff der gesellschaftlichen Zeit ohne die angemessene Rücksicht auf die *wirklichen Individuen im Alltag* bei Marx. Auch Günter entwickelt in seinem Buch die individuelle Zeit und geschichtliche Zeit. Aber er berücksichtigt gar nicht den Marxschen Begriff der Zeit in seiner Darstellung. Vgl. Günter, Horst, Zeit der Geschichte. Welterfahrung und Zeitkategorien in der Geschichtsphilosophie, Frankfurt am Main 1993. Insbesondere S. 206 -215.

²⁸¹ Demgegenüber aktiviert die Postmoderne generell durchaus die *individuelle Zeit*, die im Vergleich mit Marx als partikulär anzusehen ist.

²⁸² Vgl. Althusser, L., Das Kapital Lesen I., Reinbeck bei Hamburg 1972 (Org. Paris 1968), S. 118 - 157.

sächlichen Gebrauch in der späteren Schriften von Marx ab. Er fragt nicht nach der Grundlage der Änderung, sondern macht vom vorgegebenen Ergebnis der Änderung des Fundamentes der Theorie Gebrauch. Dadurch bleibt in seinem Begriff der geschichtlichen Zeit der gesellschaftlichen Totalität die Möglichkeit unberücksichtigt, die Spannung der partikulären individuellen Zeit mit seinem Begriff der gesellschaftlichen Zeit wahrzunehmen, weil im Althusserschen Begriff der gesellschaftlichen Zeit nur die Ungleichzeitigkeit der Entwicklung der jeweiligen Gesellschaftsformation hervorgehoben wird. Dadurch wird die immanente Möglichkeit reduziert, der Änderung der gesellschaftlichen Zeit nach der Änderung des Subjekts bzw. des Fundaments der Theorie theoretisch zu folgen. In einem anderen Kontext könnte man die Bildung des anderen Zeitbegriffs nach der Änderung der Eigenschaft des Subjekts vorstellen, die sich in gesamtgesellschaftlicher Hinsicht mit der Änderung der gesellschaftlichen Verhältnisse abspielt.

Der Unterschied der gesellschaftlichen Zeit zur individuellen Zeit ist biologisch dort angelegt, wo die individuelle Zeit mit dem Tod der natürlichen Person endet; demgegenüber übersteht die gesellschaftliche Zeit den Tod der natürlichen Person. Und diese Zeit steht unabhängig vom Willen der Individuen dem gesellschaftlichen Subjekt zur Verfügung, das sich durch den Generationenwechsel beinahe ewig weiter entwickelt, insoweit die gesellschaftlichen Voraussetzung des gesellschaftlichen Subjekts zum Bestehen nicht geändert wird. Althusser, geleitet vom strukturellen Interesse, hat dieses Fundament der Theorie, die *wirklichen Individuen* systematisch ausgeblendet. Aus dieser Position hat er notwendigerweise 'den Prozeß ohne Subjekt' geltend gemacht. In seiner Aufsatzsammlung „Für Marx“²⁸³ ist dieser Änderungsprozeß der Zeit nach der Änderung des Fundaments der Theorie nicht herabzulesen. Demgegenüber definiere ich die gesellschaftliche Zeit, als die Zeit, die von der Bestandsdauer des gesellschaftlichen Subjekts abhängig ist.²⁸⁴ In der „Deutsche[n] Ideologie“ ist die Betrachtung der Geschichte, theoretisch von den wirklichen Individuen ausgehend, so angelegt, daß die Individuen unabhängig von ihrem Willen in das überlieferte bestehende akkumulierte Verhältnis der Produktionskräfte und der Verkehrsform, bzw. in die Klassenverhältnisse geworfen sind. Die gesellschaftliche Zeit bringt diese Änderung zum Ausdruck. Andererseits macht Marx vom Begriff der *geschichtlichen Zeit* Gebrauch. Die geschichtliche Zeit steht im Zusammenhang mit der gesellschaftlichen Zeit. Im Marxschen Verständnis ist die geschichtliche Zeit in der gesellschaftlichen Zeit integriert. In der

²⁸³ Althusser, L., Für Marx, Frankfurt am Main 1968 (Org. Französisch, Paris 1965)

²⁸⁴ Auf die Diskussion über die inhaltliche Probleme der verschiedenen Zeitbegriffe, gehe ich später ein. Der Unterschied des Begriffs der gesellschaftlichen Zeit zur individuellen und gattungsmäßigen Zeit wird später dargestellt.

„Deutsche[n] Ideologie“ tritt dieser Teil besonders in Form des Programms des Historischen Materialismus²⁸⁵ in der Erscheinung. Diese theoretische Anlage, die in der „Deutsche[n] Ideologie“ und dem „Manifest der kommunistischen Partei“ spezifisch unter dem Zeichen des Vormärz zum Ausdruck gekommen ist, wird in den späteren Schriften in die „Kritik der politischen Ökonomie“ subsumiert. Allerdings bleibt dieser Historischen Materialismus als das Forschungsprogramm bestehen, wofür Marx selber jede einzelne Forschung je nach der Periode notwendig hält. Das Programm des Historischen Materialismus kommt im Verständnis von Marx als eine Hilfe zum Verständnisses der wirklichen Geschichte zur Geltung.

Diese 'miteinander konkurrierenden Verständnisse der Zeit'²⁸⁶ müssen als der Ursprung der extrem aneinander vorbeigehenden Verständnisse der Geschichtsauffassung von Marx gelten, die von der eschatologischen bis zur schlichten Übersetzung der spekulativen Dialektik Hegels reichen. Ich weise die Interpretationen zurück, die aufgrund der Verwandtschaft mit der Entfremdungsformel in der „Deutsche[n] Ideologie“ die schlichte Übernahme des spekulativen Erbes von Hegel durch Marx glaubhaft machen wollen. Wie gezeigt, ist die Entfremdung in den „Pariser Manuskripten“ bereits keine spekulative, geistige und psychologische Entfremdung mehr, die einseitig auf der subjektiven Seite gefaßt werden könnte, sondern eine objektive Entfremdung, die sozial-ökonomisch angelegt ist. Diese Entfremdung in den „Pariser Manuskripten“ beinhaltet ursprünglich die Kritik des Phänomens des konkreten Verlusts der menschlichen Würde und der gesunden Persönlichkeit. In der „Deutsche[n] Ideologie“ tritt die Entfremdungsformel der „Pariser Manuskripte“ im Grunde zurück²⁸⁷. Der Ausgangspunkt des bestimmten Seins und der wirklichen Individuen bei Marx in der „Deutsche[n] Ideologie“ macht diesen Weg frei. Am Ende steht der Aufruf zur Revolution, der in der Form der Aufhebung *der Arbeit* auftritt²⁸⁸. Aber *die Arbeit*, die aufgehoben werden soll, ist nicht die Arbeit im allgemeinen, sondern im Kontext als *die Arbeit* in der *bestimmten Zeit* und im *bestimmten Raum* zu lesen. Die Individuen in der gesellschaftlichen Zeit

²⁸⁵ Arndt, A., Karl Marx: Versuch über den Zusammenhang seiner Theorie, Bochum 1985, S. 65. „Der Historische Materialismus ist keine Theorie *der* Geschichte“.

²⁸⁶ Chronologisch kommt die Spannung im Begriff der Zeit zuerst in den „Pariser Manuskripten“ als die Spannung der Zeit der Gattung und der Individuen zum tragen, worauf auch Fichte in einem anderen Kontext hingewiesen hat. Dann, in der „Deutsche[n] Ideologie“ tritt sie als die Spannung zwischen der Zeit der *wirklichen Individuen* und der gesellschaftlich durchschnittlich behandelten *wirklichen Individuen* auf. Allerdings bleibt bei Marx diese Spannung in der „Deutsche[n] Ideologie“ unberücksichtigt. Diese Spannung kann im gegebenen Falls zur Erschütterung des Fundaments der Theorie geführt werden. Darauf gehe ich in der anderen Gelegenheit ein.

²⁸⁷ MEW 3, S. 6.

²⁸⁸ MEW 3, 77.

treten bei Marx als durchschnittlich behandelte abstrakte Individuen auf. Und die Überlieferung und Kontinuität durch den Generationswechsel²⁸⁹ läßt die Kontinuität der wirklichen Individuen in der Tat der Gattung ähnlich werden. Marx hat die Zeit der wirklichen *Individuen* im postmodernen Sinne gar nicht installiert. Die Zeit der wirklichen *Individuen* erhält vielmehr vom wirklichen Lebensprozeß die gesellschaftliche Zeit. Basierend auf dem Generationswechsel und der angehäuften Tradition über sie, bzw. auf dem synchronisch, diachronisch miteinander verflochtenen Vermittlungsverhältnis von Natur und Menschen, tritt die Zeit der gesellschaftlich behandelten wirklichen Individuen ein. Sie sind im Kontext von Marx als die sich auf sich Beziehenden in Anderes zu explizieren, die wiederum gesellschaftlich-geschichtlich im Medium der gesellschaftlichen Arbeit vermittelt sind.

Der Begriff der Philosophie, der damit zustande gekommen ist, entwickelt sich mit der Welle des Vormärz bis zur Revolution und der Rückstellung des „umgekehrten Verhältnisses der Sprache zum Lebensprozeß“. Allerdings geht es bei Marx nicht um die Sprache als solche, sondern um die *nicht*-spekulative Darstellung des wirklichen Lebensprozesses. In seinem wissenschaftlichen Verfahren bleibt diese Tendenz integriert in die vollkommene Wiederherstellung der menschlichen Würde, die jedoch keine ontologisch konzipierte vollkommene *Rückkehr in sich* ausmacht. Vielmehr stellt sie die Wiederherstellung der *bestimmten* Würde in der *bestimmten* Situation dar. Hier ist eine andere Konzeption der Identität zu beobachten, und zwar eine Identität, die konzeptionell eine bestimmte Identität in der bestimmten Zeit und im bestimmten Raum darstellt. Aus diesem Aspekt ist die dialektische Auffassung in der „Deutsche[n] Ideologie“ so zu fassen, daß sie am Ende keine indifferente Einheit, sondern die Aufhebung der bestimmten Gegensätze in der bestimmten Zeit und dem bestimmten Raum hervorbringt. Hierin unterscheidet sich strukturell die Marxsche Auffassung der *Einheit* von der frühromantischen.

7.7. Das Elend der Philosophie oder die Metaphysik in der Politischen Ökonomie (1846 - 1847)

Als Geburtsort der Philosophie gilt für Marx der wirkliche Lebensprozeß als die unmittelbare Wirklichkeit der Philosophie. Seine Kritik an Proudhon kreist um diese Problematik. Die Philosophie hat nämlich nicht von der Sprache ins wirklichen Leben herabzusteigen, sondern vielmehr vom wirklichen Leben in die Sprache hinaufzusteigen. Marx macht hier

²⁸⁹ Ebd., 45. „Die Geschichte ist nichts als die Aufeinanderfolge der einzelnen Generationen, von denen Jede die ihr von allen vorhergegangenen übermachten Materiale, Kapitalien, Produktionskräfte exploitiert, daher also einerseits unter ganz veränderten Umständen die überkommene Tätigkeit fortsetzt und andererseits mit einer ganz veränderten Tätigkeit die alten Umstände modifiziert---“.

nicht die Eigenschaft der Sprache, die in der Zeichentheorie im modernen Sinne behandelt wird zum Thema der weiteren Überlegung, sondern bringt den allgemeinen Zusammenhang der Sprache mit dem wirklichen Lebensprozeß zum Ausdruck. Damit aktiviert er wiederum die vergessenen Verhältnisse der Sprache zum wirklichen Lebensprozeß.

Marx setzt in der Politischen Ökonomie Proudhon mit Quenay in eine Parallele. Marx kritisiert ihn in der verlängerten Linie seiner Kritik an Hegel dahingehend, daß Proudhon die Metaphysik in der 'Politischen Ökonomie' betreibt. Der Fehler Proudhons liegt darin, daß Proudhon die Entwicklung der Kategorie als diejenige der Wirklichkeit verkannt habe. Allerdings ist die Kritik von Marx an Hegel, wie gezeigt, in diesem Punkt angelegt. Den Ausgangspunkt dieser Kritik bildet die folgende ironische Aussage von Marx über die Methode.

„Nun faßt sich nach Hegel die Metaphysik, die ganze Philosophie, in der Methode zusammen. Wir müssen daher suchen, die Methode des Herrn Proudhon klarzustellen, die mindestens ebenso dunkel ist wie das 'Ökonomische Tableau' (MEW 4, 122).

Die Methode, die von Proudhon verwendet wird, ist nach dem Selbstverständnis von Marx nichts anderes als der logische Reduktionismus. Proudhon abstrahiert, so die Kritik von Marx, solange von der Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit bis er eine einfachste Kategorie erreicht. Dann versucht er deduktiv, die Welt als Selbstentwicklungsprozeß dieser Kategorie zu fassen. Marx erkennt aber, daß die ursprüngliche Mannigfaltigkeit, und der Zufall der Wirklichkeit in diesem Prozeß verloren geht. Er unterscheidet die Welt der Abstraktion von der konkreten Welt. So schreibt Marx:

„Wenn wir solchermaßen konsequent abstrahieren, von jedem Subjekt, von allen seinen belebten angeblichen Akzidenzien, Menschen oder Dingen, so haben wir ein Recht zu sagen, daß man in letzter Abstraktion nur noch die logischen Kategorien als Substanz übrig behält. So haben die Metaphysiker, die sich einbilden, vermittelt solcher Abstraktion zu analysieren, und die, je mehr zu durchdringen wähnen - diese Metaphysiker haben ihrerseits recht zu sagen, daß die Dinge dieser Welt nur Stickererein sind auf einem Stramingewebe, gebildet durch die logischen Kategorien. Da haben wir den Unterschied zwischen dem Philosophen und dem Christen. Der Christ kennt nur eine Fleischwerdung des *Logos*, trotz der Logik; der Philosoph kommt mit den Fleischwerdung gar nicht zu Ende. Daß alles, was existiert, daß alles, auf der Erde und im Wasser lebt, durch Abstraktion auf eine logische Kategorie zurückführt werden kann, daß man auf diese Art die gesamte wirkliche Welt ersäu-

fen kann in der Welt der Abstraktionen, der Welt der logischen Kategorien - wundert das?“ (127).

Wenn man alles auf die Methode reduziert, um die Bewegung der Wirklichkeit zu fassen, dann wird die Mannigfaltigkeit in der Wirklichkeit eingeebnet.

„Es ist dies die absolute, von der Hegel sagt: Die Methode ist die absolute, die einzige, die höchste, unendliche Kraft, der kein Ding widerstehen kann. Sie ist die Tendenz der Vernunft, sich selbst in jedem Dinge wiederzufinden, wiederzuerkennen. Ist jedes Ding auf eine logische Kategorie und jede Bewegung, jeder Produktionsakt auf die Methode reduziert, so folgt daraus, daß jeder Zusammenhang von Produkten und Produktion, von Dingen und Bewegungen sich auf eine angewandte Metaphysik reduziert. Was Hegel für die Religion, das Recht, etc. getan hat, sucht Herr Proudhon für die politische Ökonomie zu tun“ (128).

An diesem Zitat, aus dem man die Auffassung von Marx über die Hegelsche Logik gut herauslesen kann, ist besonders von Interesse, daß Marx seine Herangehensweise an die Wirklichkeit von der Hegelschen unterscheidet. Während Hegel sich auf die Erkenntnis des Gegenstandes und insbesondere darauf konzentriert, wie man den Gegenstand erschöpfend erkennen kann und dabei die absolute Methode konzipiert hat, setzt Marx den Akzent an einer anderen Stelle ein und fragt, ob die Verhältnisse der konkreten Dinge überhaupt in dieser Weise auf die logische Methode zurückgeführt werden dürfen. Diese Frage bietet den Schlüssel, mit dem wir in den Hinterhof des Verhältnisses der Logik zur Natur hineintreten können. Wie schon in der Darstellung über Feuerbach gezeigt, ist die Wirklichkeit auch bei Marx nur in den Brüchen darstellbar. Wenn diese Wirklichkeit wie bei Hegel mit der methodischen Vorwegnahme durch den prozessierenden Vereinigungsprozeß ohne Nahtstelle dargestellt wird, kann sie, so die Richtung der Marxschen Kritik, gar nicht als Darstellung des „Hier und Jetzt“, sondern nur als Vorwegnahme des Denkens gelten.

„So ist die Philosophie der Geschichte nur mehr die Geschichte der Philosophie, seiner eigenen Philosophie. Es gibt keine *‘Geschichte nach der Ordnung der Zeit’* (Hervorb. - von mir) mehr, sondern nur noch die *‘Aufeinanderfolge der Ideen in der Vernunft’*. Er glaubt, die Welt mittels der Bewegung des Gedankens konstruieren zu können, während er nur die Gedanken, die in jedermanns Kopf sind, systematisch rekonstruiert und nach der absoluten Methode klassifiziert“ (129).

Hegel hatte die Wirklichkeit, wie sie von der spekulativen Vernunft aufgefaßt wird, bzw. die spekulative Wirklichkeit gegenüber der Auffassung der Wirklichkeit des Verstandes verteidigt, die partikulär bleiben soll. Marx weist diesen Gedanken zurück und versucht, den

Vermittlungszusammenhang der konkreten Wirklichkeit ohne das Absolute beizubehalten. Aus diesem Zusammenhang sind bei Marx alle gesellschaftlichen Verhältnisse weder als 'absolute Gegenwart' noch als die Verhältnisse der absoluten Vernunft, sondern als das allseitig Vermittelte, aber historisch Vergängliche zu verstehen. Die wirkliche Zeit ist hier im Gegensatz zur spekulativ gefaßten Zeit aktiviert.

„Die sozialen Verhältnisse sind eng verknüpft mit den Produktionskräften. Mit der Erwerbung neuer Produktivkräfte verändern die Menschen ihre Produktionsweise, und mit der Veränderung der Produktionsweise, der Art, ihren Lebensunterhalt zu gewinnen verändern sie alle ihre gesellschaftlichen Verhältnisse. Die Handmühle ergibt eine Gesellschaft mit industriellen Kapitalien. Aber dieselben Menschen, welche die sozialen Verhältnisse gemäß ihrer materiellen Produktivität gestalten, gestalten auch die Prinzipien, die Ideen, die Kategorien gemäß ihren gesellschaftlichen Verhältnissen. Somit sind diese Ideen, diese Kategorien, ebensowenig ewig wie die Verhältnisse, die sie ausdrücken. Sie sind *historische, vergängliche, vorübergehende Produkte*“.

(130)

Die Wirklichkeit, die Marx thematisiert, ist die vergängliche Geschichte, die immerhin das *absolute* Begreifen und die *absolute* Darstellung ablehnt. Der Gegenstand in der Wirklichkeit ist in der Auffassung von Marx so konzipiert, daß der Gegenstand vergänglich ist und folglich auch dessen Verhältnisse zueinander als vergänglich zu fassen sind. Daraus ist zu folgern, daß auch die kapitalistischen Verhältnisse vergänglich sind.

Die Manifest der Kommunistischen Partei von 1848 verleiht diesem Gedanken den entscheidenden Nachdruck, allerdings unter dem starken Eindruck der bevorstehenden Revolution.

7.8. Die Manifest der Kommunistischen Partei oder die Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit (1847 - 1848)

Gehen wir kurz auf Engels' Kritik am Kommunismus von Heinzen ein.

„Herr Heinzen

erblickt den Kern der kommunistischen Doktrin kurzweils in der Aufhebung des Privateigentums (auch des durch Arbeit erworbenen) und dem Prinzip der unumgänglich aus jener Aufhebung folgenden gemeinsamen Benutzung der Erdengüter.

Herr Heinzen bildet sich ein, der Kommunismus sei eine gewisse *Doktrin*, die von einem bestimmten theoretischen Prinzip als *Kern* ausgehe und daraus weitere Konsequenzen ziehe. Herr Heinzen irrt sich sehr. Der Kommunismus ist keine Doktrin, sondern eine *Bewegung*; er geht nicht von Prinzipien, sondern von *Tatsachen* aus. Die Kommunisten haben nicht diese oder jene Philosophie, sondern die ganze bisherige Geschichte und speziell ihre gegenwärtigen tatsächlichen Resultate in den zivilisierten Ländern zur Voraussetzung. Der Kommunismus ist hervorgegangen aus der großen Industrie und ihren Folgen, aus der Herstellung des Weltmarkts, aus der damit gegebenen ungehemmten Konkurrenz, aus den immer gewaltsameren und allgemeineren Handelskrisen, die schon jetzt zu vollständigen Weltmarktskrisen geworden sind, aus der Erzeugung des Proletariats und der Konzentration des Kapitals, aus dem daraus folgenden Klassenkampf zwischen Proletariat und Bourgeoisie. Der Kommunismus, soweit er theoretisch ist, ist der theoretische Ausdruck der Stellung des Proletariats in diesem Kampfe und die theoretische Zusammenfassung der Bedingungen der Befreiung des Proletariats“ (MEW 4, 321 ff.).

Wie aus diesem Zitat zu erkennen ist, gründet sein Ausgangspunkt in der konkreten Wirklichkeit. Nicht vom transzendentalen Prinzip her, das von Engels als das *philosophische* Herangehen an der Wirklichkeit verstanden wird, sondern von der konkreten Wirklichkeit her wollen die Kommunisten nach ihrem Selbstverständnis die Bedingungen des Übergangs zum Kommunismus schaffen. Die zu erreichende Situation soll nicht von der philosophischen Konstruktion, sondern von der empirischen Analyse der Vergangenheit und Gegenwart abzuleiten sein. Diese Gedankenstruktur findet sich auch in dem Artikel 'Die moralisierende Kritik und die kritisierende Moral' von Marx.

„Die Menschen bauen sich eine neue Welt, nicht aus den 'Erdengütern', wie der grobianische Aberglauben wähnt, sondern aus den geschichtlichen Errungenschaften ihrer untergehenden Welt, Sie müssen im Lauf ihrer Entwicklung die materiel-

len Bedingungen einer neuen Gesellschaft selbst erst produzieren, und durch keine philosophischen und sonstigen Studien sich seine Natur-Anlagen verkrüppelt, da er da, wo es ihm gelingt, den Unterschied zu sehen, die Einheit nicht sieht, und daß er da, wo er die Einheit sieht, den Unterschied nicht sieht. Stellt er unterschiedene Bestimmungen auf, so versteinern sie sich ihm sofort unter der Hand, und er blickt die verwerfliche Sophistik darin, diese Begriffs, Klotze so zusammenschlagen, das sie ins Brennen geraten“ (4/480).

Sein Verständnis der Philosophie ist chronologisch deutlich von seiner kritischen Position gegenüber der spekulativen Philosophie und ihrem Gefolge wie den Junghegelianern geprägt, auch wenn er die ‘unmystifizierte Dialektik’ beim Begreifen der gesellschaftlichen Verhältnisse der kapitalistischen Gesellschaft anwendet.

Das Verhältnis der Wirklichkeit zur zukünftigen Perspektive und der Begriff der Zeit sind im ‘Manifest der Kommunistischen Partei’, abgesehen von den besonderen Merkmalen der bevorstehenden Revolution im Vormärz, meistens vom Gedankengang in der „Deutsche[n] Ideologie“ von 1845/46 übernommen: Die Idee wird, auf jeden Fall im Reflexionsverhältnis gefaßt, vom gesellschaftlichen Sein bestimmt, und die Änderungsgeschichte der Idee ist in der Änderungsgeschichte der Gesellschaft zu erfassen. Die Annahme, daß das gesellschaftliche Bewußtsein zu allen Zeit bei allen Unterschieden gleich bleibe, es ist nur dann möglich, wenn die Klassengegensätze verschwunden sind, weil das gesellschaftliche Bewußtsein vom gesellschaftlichen Sein bedingt ist. Diese Position steht direkt der Ansicht entgegen, die Philosophie, die Moral, und die Religion als etwas Ewiges in der Zeit aufzufassen. Marx erkennt keine Selbständigkeit²⁹⁰ in ihrem Inhalt an, weil er, wie er in der „Deutsche[n] Ideologie“ den Entstehungszusammenhang des Bewußtseins im Reflexionsverhältnis zu seiner Umgebung gesucht hat, den Entstehungszusammenhang der Ideologie unter dem Reflexionsverhältnis zum gesellschaftlichen Sein faßt. Insofern ist es die logische Konsequenz, daß das Bewußtsein erst nach der Änderung des gesellschaftlichen Seins²⁹¹ geändert wird²⁹².

²⁹⁰ Zur Geschichtlichkeit der Kategorie hat er sich ein Jahr vorher in der „Kritik der Elend der Philosophie“ geäußert. Aber seine Aussage ist so anzusehen, daß er damit nur den allgemeinen Verweis auf den gesellschaftlichen Zusammenhang der Kategorie gibt. Man kann dem nur schwer zustimmen, wenn man behauptet, daß die Kategorie in der aristotelischen Logik sich mit der Produktionskräfte zusammen im Gleichschritt ändert.

²⁹¹ Das Bewußtsein ist sicher ein konstitutive Element des gesellschaftlichen Seins.

²⁹² Die Logik der Änderung kann in diesem Kontext in der bestimmenden Reflexion, in der der Geist abgeschnitten worden ist. In dieser Struktur bleiben die Unterschiede der Korrelate erhalten.

Wenn Marx die Rezeption der französischen sozialistischen und kommunistischen Literatur in Deutschland kritisch überblickt, so deswegen, um die Grundzüge der *neueren* Philosophie vorauszuwählen, die sich von der 'deutschen Ideologie' befreit hat.

„Die französische sozialistisch-kommunistische Literatur wurde so förmlich entmannt. Und da sie in der Hand des Deutschen aufhörte, den Kampf einer Klasse gegen die andere auszudrücken, so war der Deutsche sich bewußt, die 'französischer Einseitigkeit' überwunden, statt wahre Bedürfnisse das Bedürfnis der Wahrheit und statt der Interessen des Proletariats die Interessen des menschlichen Wesens, des Menschen überhaupt vertreten zu haben, des Menschen, der keiner Klasse, der überhaupt nicht der Wirklichkeit, der nur dem Dunsthimmel der philosophischen Phantasie angehört“ (486).

Hier ist die Grenze zur bisherigen Philosophie gezogen, die im Kontext der Kritik der theoretischen Philosophie im Stil der Hegelschen Philosophie zu verstehen ist. Es handelt sich um die Geltung der Theorie, die immer nur in der bestimmten Zeit, dem bestimmten Raum und in dem bestimmten Kontext in Anspruch genommen werden kann. Marx thematisiert nicht den Menschen als Gattung, sondern die einzelnen Menschen, die unabhängig von ihrem Willen in die bestimmten gesellschaftlich-geschichtlich vermittelten sozialen Verhältnissen geworfen sind. In dieser wissenschaftlichen Konzeption der Wirklichkeit ist die absolut reflektierte Unmittelbarkeit Hegels in die gesellschaftlich-geschichtlich vermittelte Unmittelbarkeit verwandelt, die vom bestimmten Sein ausgeht, und die an der Materie ihre Grenze hat. Seine philosophische Leistung liegt gerade darin, daß sie basierend auf dieser Auffassung der Unmittelbarkeit sich von der bisherigen Philosophie abgrenzen läßt. Seine *nichtspekulativ gefasste* Wirklichkeit, schließlich die neuere Philosophie bei Marx, gründet in dieser Struktur.

Wir haben bis jetzt gesehen, daß Marx seine Theorie in der historisch bestimmten Zeit und dem bestimmten Raum entwickelt. Und daß der Übergang zur nächsten Gesellschaft an dieser Auffassung der Zeit und des Raums gebunden ist.

Die kommunistische Revolution soll nach seinem Verständnis nicht auf die von der Antizipation auf die Zukunft her aufgefaßten Wirklichkeit, sondern auf die objektive Analyse der Vergangenheit und Gegenwart gegründet werden, die Marx als Forschung des geschichtlichen Materials versteht.

Dann ist in diesem Verständnis die transzendente Theoriekonstruktion nicht mehr haltbar.

Schlußbemerkung: Meta-philosophische Wendung der Philosophie

Der von Feuerbach und Marx bis 1848 vollzogene Schritt, der philosophiegeschichtlich betrachtet die Wiedergewinnung des Horizonts der endlichen Zeit und des endlichen Raums in der Philosophie ausmacht, stellt den Auflösungsprozeß des deutschen Idealismus dar. Feuerbach hat bis 1843, wie ich im „Resümee über Feuerbach“ gezeigt habe, die Umbildung der Hegelschen Dialektik in die Dialogdialektik vorgenommen. Dieser Schritt bezeichnet in der strukturellen Grundform die Vorform der kommunikativen Dialektik. Andererseits hat Feuerbach die spekulativ gefaßte geschichtliche Zeit von Hegel im eminenten Sinne *verdiesseitigt*. In dieser Umbildung dominiert die überzeitliche Struktur der Gattung. Marx distanziert sich von dieser überzeitlichen Konzeption ausdrücklich seit der „Deutsche[n] Ideologie“. Er aktiviert die Zeit der wirklichen Individuen, die gesellschaftlich-geschichtlich vermittelt ist. Damit hat er sich entschieden von der Stirnerschen Konzeption der Individuen als der ‘*unvermittelten Unmittelbarkeit*’ abgegrenzt.

Diese Änderung der Konzeption der Zeit, die von der überzeitlichen Struktur der Gattung zur gesellschaftlich-geschichtlich vermittelten Zeit der wirklichen Individuen übergeht, nimmt philosophiegeschichtlich eine einzigartige Stellung ein. In der Zeit der *wirklichen Individuen* versteckt sich die Spannung zwischen den gesellschaftlich-geschichtlich vermittelten *wirklichen Individuen*, und dem als das Endziel behandelten wirklichen Individuum. Marx betrachtet die *wirklichen Individuen* nicht in Hinsicht des monadologisch behandelten Individuums des ‘*einsamen Philosophen*’, sondern in gesamtgesellschaftlich-geschichtlicher Hinsicht. Unter diesem Aspekt gelten die *wirklichen Individuen* im Kontext von Marx als die durchschnittlich *wirklichen Individuen im Alltag*. Zunächst im erwähnten Unterschied bildet dieser Zeitbegriff einen Gegensatz nicht nur zum Hegelschen, sondern auch zum Kierkegaardschen Begriff der Zeit. Mit K. Löwith kann der Begriff der Zeit bei Kierkegaard als die Individuelle Zeit bezeichnet werden²⁹³. Marx stellt dieses Zeitverhältnis in der gesamten gesellschaftlichen Hinsicht auf dem Weg zur Darstellung des „Programms des Historischen Materialismus“ dar. Daraus ergibt sich ein Begriff der Zeit, der gesellschaftlich-geschichtlich vermittelt ist, und dessen Geltungsanspruch Marx begrifflich auf einem bestimmten Raum und auf eine bestimmte Periode der bestimmten Gesellschaft bzw. nur bis auf die Gegenwart eingeschränkt wissen wollte.

²⁹³ Vgl. Löwith, K.: Von Hegel zu Nietzsche - Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts, Stuttgart 1988. S. 194 ff. „Sie (Die auf sich selbst vereinzelt Existenz - d. Verfs.) ist zweitens des *Einzelnen* Wirklichkeit gegenüber der geschichtlichen Allgemeinheit (der Weltgeschichte und Generation, der Menge, des Publikums und der Zeit), der das Individuum als solches nichts gilt“.

In diesem Prozeß ist bemerkenswert, daß Marx die Änderung des Theoriesubjekts in Verbindung mit der Änderung des Zeitverhältnisses gebracht hat. Zugespißt formuliert, unter Berücksichtigung seiner verborgenen theoretischen Voraussetzung, die am Anfang des ersten Kapitels „I. Feuerbach“ der Deutsche[n] Ideologie“ herauszulesen ist, kann das Zeitverhältnis mit der grundlegenden Änderung der Eigenschaft des Theoriesubjekts mit verändert werden. Wird dieses Verfahren in den modernen Kontext umgesetzt, so kann daraus das andere Zeitverhältnis für die Philosophie und für die Sozialwissenschaft herausgearbeitet werden. Diesen Weg hat Marx selber nicht gezeigt, sondern in seiner „Kritik der politischen Ökonomie“ praktiziert.

Ich sehe in seinem Projekt in „I. Feuerbach“ der „Deutsche[n] Ideologie“ die Umstülpung der Hegelschen Philosophie des Geist[es] in der Enzyklopädie, die spezifisch im Kontext der Kritik der *Philosophie* im Stil der Hegelschen spekulativen Philosophie ausgeführt ist. Die Wissenschaft vom Menschen, bzw. von der Geschichte in „I. Feuerbach“ der „Deutsche[n] Ideologie“ versteht sich in diesem Kontext als ein Versuch, *nicht-spekulativ die Wirklichkeit praxis-orientierend zu theoretisieren*. Freilich findet dieser Versuch keine Entsprechung im deutschen Idealismus. Er zeichnet sich eher durch einen theoretischen Entwurf aus, der *philosophisch* mit Hegel in umgekehrter Richtung verbunden ist. Zur dialektischen Strukturierung der geschichtlichen Wirklichkeit macht dieser Theorie-Entwurf die Forschung der geschichtlichen Materialien erforderlich, die abermals je nach der Periode und der Gesellschaft im einzelnen ausgeführt werden soll. Aus diesem Zusammenhang hat er Jahrzehnte später im Jahre 1859 in seinem biographischen Retrospektiv ein *‘Abrechnen mit dem seinem ehemaligen philosophischen Gewissen’*²⁹⁴ in dieser Periode feststellen können.

Um dieses Merkmal des *Abrechnens* zu erläutern, ist eine kleine semiotische Analyse erforderlich. Merkwürdigerweise verwendet Marx die Terminologie ‘Philosophie’ in seinen Schriften bis zum „Manifest der kommunistischen Partei“ nur für die Bezeichnung der metaphysischen Tradition der Philosophie. In seiner kleinen Skizze über die Entwicklung des Französischen Materialismus in der „Heilige[n] Familie“ kommt die Terminologie ‘Philosophie’ für den Materialismus und Empirismus nicht zum Vorschein. Die *Philosophie* wird in seinem tatsächlichen Gebrauch auf die metaphysische Tradition der Philosophie eingeschränkt verwendet²⁹⁵. Im Klartext: Wenn er mit der *damaligen philosophischen Tradition abrechnet*, rechnet er mit der metaphysischen Tradition der Philosophie ab. Wenn er *eine* Wissenschaft vom Men-

²⁹⁴ Vgl. MEW 13, S. 10.

²⁹⁵ Vgl. Jaeschke, W. und Schuffenhauer, W. (Hg.), Entwürfe zu einer Neuen Philosophie, Hamburg 1996. S. 137: „Kant oder Hegel bezeichnen als ‘spekulativ eine theoretische Philosophie aus reiner theoretischer Vernunft.’“

schen und von der Natur seit den „Pariser Manuskripten“ beansprucht, so hat er hier *hochphilosophisch und meta-philosophisch reflektiert* ein groß angelegtes Gegenprojekt gegen die spekulative Auffassung der Wirklichkeit und der Geschichte zu entwickeln versucht. Mit dem neuen Problembewußtsein sind neue philosophische Begriffsmittel erforderlich geworden, um die andere geschichtliche Wirklichkeit als die im deutschen Idealismus zu erfassen.

Die *Grenze der Dialektik*, die durch die erste Umbildung von Feuerbach gegenüber der Hegelschen Dialektik gezogen ist, läßt sich programmatisch in der „Sinnlichkeit in der Zeit“ zusammenfassen. Der Schritt, den Marx im Gang bringt, macht die zweite Grenzziehung der Dialektik aus. Noch einmal stichwortartig gefaßt, nimmt Marx die ‘Sinnlichkeit in der Zeit’ von Feuerbach in die sinnlich-gegenständliche Tätigkeit umgebildet auf, die ebenfalls *gesellschaftlich-geschichtlich* vermittelt ist.

Im „I. Feuerbach“ der „Deutsche[n] Ideologie“ kommt die Struktur der „Grenze der Dialektik“ bei Marx relativ deutlich zum Vorschein. Sie trennt sich meta-philosophisch vom metaphysischen Vorgehen zur Wirklichkeit, wenn sie das Reflexionsmaterial weder vom Denken noch bloß vom Außen, sondern im strengen Sinne von der *Betrachtung der Geschichte* gewinnt, die Marx ausdrücklich nicht als die Betrachtung des „Ding-an-sich“, sondern als die Betrachtung der *geschichtlichen Materialien* im Rückkopplungszusammenhang mit der wirklichen *Geschichte* versteht. Dann wird die *reflektierte Unmittelbarkeit*, die als Ausgangspunkt der Reflexionslogik von Hegel in seiner „Wissenschaft der Logik“ gilt, im Marxschen geänderten Kontext als die *gesellschaftlich-geschichtlich vermittelte Unmittelbarkeit* umgebildet rezipiert, die als Natur und Menschen in der Geschichte verstanden wird²⁹⁶.

Den Vermittlungsakt der beiden Korrelate führt in der umgebildeten bestimmenden Reflexion die Industrie. Dem Begriff der ‘Industrie’ von Marx legt seine Auffassung der Menschen zugrunde, die sich als sinnlich-gegenständliche Wesen die Natur zur Selbsterhaltung aneignen müssen. Hier ist die Identifikation der „sinnlich-gegenständlichen Tätigkeit“ mit der produktiven Tätigkeit vollzogen.

In diesen Grundzügen wird der Zeithorizont Hegelscher Prägung in den Horizont der endlichen Zeit verlagert, die sich nur bis zur Gegenwart erstreckt. Die Zeit der Zukunft wird in der späteren Phase von Marx in die inhaltlich leere Methodik der „Negation der Negation“ gerückt. Die ‘Negation der Negation’, die in der Wirkungsgeschichte des Marxschen Gedankens in Form der Antizipation ins Spiel kommt, besitzt daher strukturell einen anderen Status

²⁹⁶ Hier findet sich die Rechtfertigung, warum ich lieber die umgebildete ‘bestimmende Reflexion’ als die „Drei Stellung des Denkens zur Objektivität“ in der Enzyklopädie Hegels wähle, um die Struktur der Dialektik des „Programm des Historischen Materialismus“ zu erläutern. Während „Drei Stellung ...“ sich eher methodisch auf die deskriptive Darstellung der Wirklichkeit richtet, ist demgegenüber die ‘bestimmende Reflexion’ für die Erklärung des geschichtlichen Gangs tauglicher.

als in der „Wissenschaft der Logik“ Hegels. Während Hegel mit der ‚Negation der Negation‘ den spekulativen Entwicklungsgang absichern zu können glaubte, wollte Marx damit die Grundlage der Praxis in seiner Wissenschaft dialektisch absichern, die im Kontext von Marx als die deskriptive Darstellung der Wirklichkeit, wie sie ist, zu interpretieren ist. In der Zeit des Vormärz, der Zeit der bevorstehenden Revolution kommen diese Elemente unmittelbar politisch im Aufruf zur Revolution zum Ausdruck.

Die Zeit der gesellschaftlich-geschichtlich vermittelten wirklichen Individuen im Alltag, die Marx in seiner meta-philosophischen Überlegung und in der einzelwissenschaftlichen Praxis praktiziert, bildet im weiteren Ablauf der Philosophiegeschichte einen guten Kontrast zum Begriff der Zeit des einzelnen Individuums. Die *gesellschaftlich-geschichtlich vermittelte* Unmittelbarkeit, die ich im reflexionslogischen Kontext des Deutschen Idealismus als den Ausgangspunkt der Marxschen Dialektik benennen möchte, kündigt im Gegensatz zur „reflektierten Unmittelbarkeit“ von Hegel begriffskonstruktionell bereits einen anderen Begriff der Philosophie als den in dem vormaligen Verständnis der Philosophie an, auch wenn die direkte Verbindung der Betrachtung der Geschichte mit der Philosophie in gewisser Hinsicht unmöglich erscheint.

In der negativen Kritik der Philosophie unternimmt er den Versuch, den Ableitungszusammenhang der Philosophie aus der materiellen Praxis nachzuweisen, und die Sprache als das unmittelbare Material des Philosophierens in das wirkliche Leben herabsteigen zu lassen. Zur positiven Kritik, meta-philosophisch angelegt, nimmt er sich vor, eine *Wissenschaft vom Menschen* zu betreiben, in der es sich um eine *umgestülpte* Darstellung der „Philosophie des Geistes“ von Hegel handelt. Dazu hat er nicht nur das umgebildete dialektische Begriffsmittel, sondern auch je nach dem Gegenstandsbereich die *eigentümlichen* Begriffsmittel in Anspruch genommen.

Sein Projekt, „*Wissenschaft vom Menschen*“ in der „Deutsche[n] Ideologie“ stellt in moderner Hinsicht die fachübergreifende Forschung dar, deren Aufgabe innerhalb der Grenzen der Philosophie im engeren Sinne nicht mehr erfüllt werden kann. Hier siedelt sich die meta-philosophisch angelegte Frage Marx‘ nach dem Schicksal der Philosophie im engeren Sinne an. Dadurch gewinnt die Position in seiner Dissertation in der Philosophie weitgehend ihre Geltung. Er wollte das unvermittelte Verhältnis der Philosophie zur Welt überbrücken und vermitteln: „feindliche Direktion der Philosophie mit der Welt‘ in der Position der liberalen Partei, und die Direktion des einzelnen philosophischen Selbstbewußtseins in der positiven Philosophie“.

Wenn Marx im Vormärz eine *Grenze* der Philosophie im engeren Sinne ohne metaphysisches Kennzeichnen der Zeit zu überschreiten wagt, hat er dort einen Prototyp vorgelegt, an

dem man nicht vorbeigehen darf, um die Wirklichkeit in ihrer Mannigfaltigkeit zu fassen. Hierin findet sich der Grund, der Marxschen Position in der Philosophie die vordere Stellung in der Tradition der Metaphysikkritik einzuräumen: Die Wirklichkeit ist, der Marxschen Position folgend, philosophisch nicht rettbar, besonders wenn der Begriffs-nexus der Philosophie in der metaphysischen Zeit verweilt und in sich den Bezug auf die endliche Wirklichkeit verbirgt.

Literaturverzeichnis

1. Quelle

- Aristoteles: Metaphysik. Nach der Übersetzung von Hermann Bonitz, bearbeitet von Horst Seidl, Hamburg 1995.
- Feuerbach Ludwig: Gesammelte Werke hg. von Werner Schuffenhauer. Berlin 1984. (Hier mit Kürzel „FGW“ zitiert.).
- Feuerbach, Ludwig: [Sammlung] Schriften aus dem Nachlaß, hg. von Erich Thies. Vorlesungen über Logik und Metaphysik [Erlangen 1830/1831] bearb. von Carlo Ascheri und Erich Thies, Darmstadt 1976.
- Feuerbach, Ludwig: Grundsätze der Philosophie. Notwendigkeit einer Veränderung, in: Ludwig Feuerbach. Entwürfe zu einer Neuen Philosophie, hg. von Walter Jaeschke und Werner Schuffenhauer, Hamburg 1996.
- Ludwig Feuerbach Werke in Sechs Bänden, Erich Thies (Hrsg.), Frankfurt am Main 1975. (Hier mit Kürzel „SFGW“ zitiert.).
- Hegel, Georg Friedrich Wilhelm: Werke in 20 Bd. Auf der Grundlage der Werke von 1832 - 1845 neu edierte Ausg., Ausg. in Schriftenreihe „Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft“, Frankfurt am Main 1986. (Hier mit Kürzel „SHW“ zitiert.).
- ders.: Die Vernunft in der Geschichte, hg. von Johannes Hoffmeister, 5 Aufl. Hamburg 1955.
- ders.: Gesammelte Werke in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hg. von der Rheinisch.-Westfälischen Akademie der Wissenschaft und dem Archiv der Ruhr-Universität Bochum, Bd. 11, Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik (1812/13), hg. von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke, Hamburg 1978. (Hier mit Kürzel „HKGW“ zitiert.).
- ders.: Phänomenologie des Geistes. Nach dem Texte der Originalausgabe, hg. von Johannes Hoffmeister, 6. Aufl. Hamburg 1952.
- Marx, Karl: Karl Marx Engels Gesamt Ausgabe, hg. von Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Kommunistischen Partei der Sowjetunion und vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands, Berlin 1975. (Hier mit Kürzel „MEGA²“ zitiert.)
- ders.: Karl Marx - Friedrich Engels Werke, hg. Institut für Marxismus - Leninismus beim ZK. der SED. Berlin 1956. (Hier mit Kürzel „MEW“ zitiert.)

2. Sekundäre Literatur

Adorno, Theodor W.: Negative Dialektik, Frankfurt a/M 1966.

- Althusser, Louis: Das Kapital Lesen I., Reinbeck bei Hamburg 1972 (Org. Paris 1968).
- Althusser, Louis: Für Marx, Frankfurt am Main 1968.
- Arndt, Andreas: Karl Marx: Versuch über den Zusammenhang seiner Theorie, Bochum 1985.
- Arndt, Andreas: Unmittelbarkeit. Zur Karriere eines Begriffs in Feuerbachs und Marx' Bruch mit der Spekulation, in: H.-J. Braun/H.-M. Sass/W. Schuffenhauer/F. Tomasoni, (hg.), 1990, Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft, Berlin S. 503-527.
- ders.: Vernunft im Widerspruch. Zur Aktualität von Feuerbach „Kritik der unreinen Vernunft“, in: Sinnlichkeit und Rationalität. Der Umbruch in der Philosophie des 19. Jahrhundert: Ludwig Feuerbach, Hg. von Walter Jaeschke, Berlin 1992, S. 27-47.
- ders.: Zwischen Philosophie und Wissenschaften, in: Hegel-Jahrbuch 1992, S. 89 - 97.
- ders.: Dialektik und Reflexion: Zur Rekonstruktion der Vernunft, Hamburg 1994.
- ders.: „Neue Unmittelbarkeit“. Zur Aktualisierung eines Konzepts in der Philosophie des Vormärz. In: Philosophie und Literatur im Vormärz. Der Streit um die Romantik (1820 - 1854). Hg. von Walter Jaeschke, Hamburg 1995, S. 207 - 233.
- Bauer, Bruno: Feldzüge der reinen Kritik. Einleitung von Hans Martin Sass, Frankfurt am Main 1968.
- ders.: Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum. Leipzig 1841.
- Becker, Konrad: Marx' Philosophische Entwicklung. sein Verhältnis zu Hegel, Hamburg 1973.
- Bonsiepen, W.: Die Begründung einer Naturphilosophie bei Kant, Schelling, Fries und Hegel, Frankfurt a/M 1997.
- Brauer, Oscar Daniel: Dialektik der Zeit. Untersuchungen zu Hegels Metaphysik der Weltgeschichte, Stuttgart 1982.
- Braun, Eberhard: „Aufhebung der Philosophie“. Karl Marx und die Folgen, Stuttgart: Weimar 1992.
- Castoriadis, Cornelius: Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie, Frankfurt am Main 1984.
- Cornu, Auguste: Karl Marx und Friedrich Engels. Leben und Werk, Berlin 1962.
- Derrida, Jacques: Marx' Gespenster, Frankfurt am Main 1995.
- Die Hegelsche Linke: hg. von Heinz und Ingrid Pepperle, Leipzig 1985.
- Eßbach, Wolfgang: Die Junghegelianer: Soziologie einer Intellektuellengruppe, München 1988.
- Fleischer, Helmut: Marx und Engels. Die philosophische Grundlinien ihres Denkens, München 1970.

- Foucault, Michel.: Die Ordnung der Dinge, Frankfurt am Main 1971, (1. Aufl. 1966).
- Frank, Manfred.: Unendliche Mangel an Seins: Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik, Frankfurt am Main 1975.
- ders.: Das Problem „Zeit“ in der deutschen Romantik. Zeitbewußtsein und Bewußtsein von Zeitlichkeit in der frühromantischen Philosophie und in Tiecks Dichtung, Paderbon; München; Wien; Zürich, 1990.
- Fromm, Erich: Das Menschenbild bei Marx. Mit den wichtigsten Teilen der Frühschriften von Karl Marx, Frankfurt am Main 1963.
- Furth, Peter (hg.): Arbeit und Reflexion, Köln 1980.
- ders.: Phänomenologie der Enttäuschung. Ideologiekritik nachtotalitär, Frankfurt am Main 1991.
- Gedö, András: Die Philosophie von Marx im Kräftefeld der Wahlverwandtschaften. Zu neuen Entwicklungen der Marxismus-Diskussion, In: Karl Marx - Philosophie, Wissenschaft, Politik, Hrsg. J. Sandkühler, u.a.: Dialektik 6, Beiträge zu Philosophie und Wissenschaften, Köln 1983, S. 134 - 148.
- Gerhardt, Volker (Hrsg.): Eine angeschlagene These. Die 11. Feuerbach-These im Foyer der Humboldt-Universität zu Berlin, Berlin 1996.
- Goldschmidt, Werner und Lambrecht: Von der Philosophie zur „reellen Wissenschaft“. Thesen zur Erforschung der Genesis des Marxismus, in: Karl Marx - Philosophie, Wissenschaft, Politik, Hrsg. J. Sandkühler, u.a.: Dialektik 6. Beiträge zu Philosophie und Wissenschaften, Köln 1983, S. 70 - 87.
- Griese, Anneliese und Pawelzig, Gerd: Karl Marx, Friedrich Engels und die „widersinnige und widernatürliche Vorstellung“ von einem Gegensatz zwischen Mensch und Natur, in: Studien zum Werk von Marx und Engels, Beiträge zur Marx-Engels-Forschung Neue Folge 1991, Hamburg 1991, S. 5 - 20.
- Griese, Anneliese: Ist das Wissenschaftsverständnis des vorigen Jahrhunderts eine Grenze der theoretischen Anschauungen von Marx?, in: Quellen und Grenzen von Marx' Wissenschaftsverständnis. Beiträge zur Marx-Engels-Forschung“ und deren Neue Folge 1994, Hamburg 1994, S. 73 -79.
- Habermas, Jürgen, Erkenntnis und Interesse, Frankfurt am Main 1979.
- Habermas, Jürgen: Nachmetaphysisches Denken, Frankfurt am Main 1992.
- Habermas, Jürgen: Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt am Main 1985.
- Haller, M.; System und Gesellschaft. Krise und Kritik der politischen Philosophie Hegels, Stuttgart 1981.

- Han, Seungwan: Marx in epistemischen Kontexten. Eine Dialektik der Dialektik der Philosophie und der „positiven Wissenschaften“, Frankfurt am Main: Bern: New York: Paris: Wien, 1995.
- Henrich, Dieter: Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung, in: Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion, Bonn 1978.
- ders.: Historische Voraussetzungen von Hegels System, in: Hegel im Kontext, Frankfurt am Main 1971.
- Hess, Moses: Die Philosophie der Tat, in: Moses Hess. Ausgewählte Schriften. Ausgewählt und eingeleitet von Horst Lademacher. Wiesbaden.
- ders.: Die europäische Triarchie, in: Moses Hess. Ausgewählte Schriften. Ausgewählt und eingeleitet von Horst Lademacher. Wiesbaden.
- Lucas, Hans-Christian und Guy Planty-Bonjour (hg.): Logik und Geschichte in Hegels System, Stuttgart 1989.
- Hillmann, G., Marx und Hegel, Von der Spekulation zur Dialektik, Interpretation der ersten Schriften von Karl Marx im Hinblick auf sein Verhältnis zu Hegel (1835-1841), Frankfurt am Main 1966.
- Holz, Hans Heinz u.a.: Dialektik als offenes System. Historisch-systematische Untersuchungen zu Widerspiegelung-Wahrheit-Widerspruch, Köln 1986.
- Holz, Hans Heinz: Das Widerspiegelungstheorem, in: Dialektik als offenes System. Historisch-systematische Untersuchungen zu Widerspiegelung - Wahrheit - Widerspruch, Köln, 1986, 73-94.
- ders.: Dialektik und Widerspiegelung, Köln 1983.
- Horst, Günter: Zeit der Geschichte. Welterfahrung und Zeitkategorien in der Geschichtsphilosophie, Frankfurt am Main 1993.
- Jäckel, Peter: Unterschiedliche philosophische Zugänge zu den Naturwissenschaften bei Lange, Dietzgen und Marx. Folge 3: Karl Marx, in: Quellen und Grenzen von Marx' Wissenschaftsverständnis. Beiträge zur Marx-Engels-Forschung“ und deren Neue Folge 1994, Hamburg 1994, S. 80 - 88.
- Jan Van der Meulen: Hegel. Die gebrochene Mitte, Hamburg 1958.
- Jungnickel, Jürgen: Einige Bemerkungen zum Zusammenhang von Naturwissenschaften und Kritik der politischen Ökonomie bei Marx, in: Quellen und Grenzen von Marx' Wissenschaftsverständnis. Beiträge zur Marx-Engels-Forschung und deren Neue Folge 1994, Hamburg 1994, S. 94 - 100.

- Kimmerle, Heinz: Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels „System der Philosophie“ in den Jahren 1800 - 1804, Hegel-Studien: Beiheft 8, 2., erw. Aufl., Bonn: Bouvier 1982.
- Kojève, Alexnadre: Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Kommentar zur *Phänomenologie des Geistes*, hg. von Iring Fetscher. Mit einem Anhang: Hegel, Marx und das Christentum, Frankfurt am Main 1975.
- Kondylis, Panajotois, Die neuzeitliche Metaphysik, Stuttgart 1990.
- Kratz, Steffen: Philosophie und Wirklichkeit. Die Junghegelianische Programmatik einer Verwirklichung der Philosophie und ihre Bedeutung für die Konstituierung der Marxschen Theorie, Bielefeld, Fakultät für Pädagogik, Philosophie, Psychologie der Universität Bielefeld, Diss. 1979 .
- Lefevre, Henri: Metaphilosophie Prolegomena, Frankfurt am Main 1975.
- ders.: Grundrisse einer Soziologie der Alltäglichkeit, Frankfurt am Main 1987.
- Löwith, Karl.: Weltgeschichte und Heilsgeschichte: die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, Stuttgart 1953.
- ders.: Von Hegel zu Nietzsche - Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts, Stuttgart 1988.
- ders.: Vermittlung und Unmittelbarkeit bei Hegel, Marx, und Feuerbach, in „Hegel und die Aufhebung der Philosophie im 19. Jahrhundert - Max Weber“, Stuttgart 1988.
- Lübbe, Herman und Saß, Hans-Martin (Hrsg.) : Atheismus in der Diskussion. Kontroversion um Ludwig Feuerbach. München 1975.
- Mader, Niels: Philosophie als politischer Prozeß. Karl Marx und Friedrich Engels - Ein Werk im Werden, Köln 1986.
- Márkus, György: Über die erkenntnistheoretischen Ansichten des jungen Marx, in: Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie. (Hrsg.): Schmidt, A., Frankfurt am Main 1970, S. 18 - 72.
- Marquard, Odo: „Zur Geschichte des philosophischen Begriffs ‘Anthropologie’ seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts“, in „Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie“, Frankfurt a/M 1973, S. 122 - 143.
- Mensching, Günther: Totalität und Autonomie. Untersuchungen zur philosophischen Gesellschaftstheorie des französischen Materialismus, Frankfurt am Mein 1971.
- Moon-Gil Chung, Einige Probleme der Textedition in der Erforschung der „Deutsche[n] Ideologie“, insbesondere in Hinsicht der Wiedergabe des Kapitels „I. Feuerbach“, In: Marx und Engels. Konvergenzen - Divergenzen. Beiträge zur Marx-Engesl-Forschung Neue Folge 1997, Hamburg 1998

- Pätzold, Detlev: Kritik und positive Wissenschaft. Der Theorietypus des Marxschen Kapitals, in: Karl Marx - Philosophie, Wissenschaft, Politik, Hrsg. J. Sandkühler, u.a.: Dialektik 6, Beiträge zu Philosophie und Wissenschaften, Köln 1983, S. 115 - 133.
- Pepperle, Ingrid: Junghegelianische Geschichtsphilosophie und Kunsttheorie. Berlin 1978.
- Pöggeler, Otto: Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes, München 1973, ders.: Philosophie und Revolution beim jungen Hegel, in: Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes, München 1973, S. 13-78
- Popitz, Heinrich: Der entfremdete Mensch: Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx, Frankfurt am Main 1967.
- Riedel, Dieter: »wie Hegel das richtig gesagt hat«, in: Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge 1993. S. 122-148, Hamburg 1993.
- ders.: „Beziehungen, Verhältnisse“. Spuren einer Leibnizlektüre von Marx, in: Engels' Druckfassung versus Marx' Manuskripte zum III. Buch des „Kapital“, Beiträge zur Marx-Engels-Forschung Neue Folge 1995, S. 166 - 184.
- ders.: „Hegel ... Bedürfnis, Arbeit“. Differenzen im Hegelverständnis von Marx und Engels, in: Quellen und Grenzen von Marx' Wissenschaftsverständnis. Beiträge zur Marx-Engels-Forschung“ und deren Neue Folge 1994, Hamburg 1994, S. 3 - 31.
- Ritter, Joachim: Hegel und die französische Revolution (1956) , in: Metaphysik und Politik (S. 183 - 255) Frankfurt 1977.
- Rosen, Zwi: Moses Hess und Karl Marx, Hamburg 1983.
- Rubel, Maximilien: Marx - Chronik/Daten zu Leben und Werk. Zusammengestellt von Maximilien Rubel, München 1968, (Org. Fr., Paris 1963).
- Ruben, Peter: Dialektik und Arbeit der Philosophie, Köln 1978.
- Sandkühler, Hans Jörg: Karl Marx - Politik, Wissenschaft und Philosophie, In: Karl Marx - Philosophie, Wissenschaft, Politik. Dialektik 6 Beiträge zu Philosophie und Wissenschaften, Köln 1983, S. 21 - 41.
- Schmidt, Alfred: Emanzipatorische Sinnlichkeit. Feuerbachscher Anthropologischer Materialismus, Frankfurt am Main 1976.
- ders.: Der Begriff der Natur in der Lehre bei Marx, Frankfurt am Main: Köln, 1974.
- Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich: Karl Marx und die kritische Philosophie gesellschaftlicher Praxis, in: Kritische Philosophie gesellschaftlicher Praxis, hg. von H. Eidam und W. Schmied-Kowarzik, Würzburg 1995.
- ders.: Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis. Zur Genesis und Kernstruktur der Marxschen Theorie, München 1981.

- Schuffenhauer, Werner: Feuerbach und der Junge Marx. Zur Entstehungsgeschichte der marxistischen Weltanschauung, 2., bearbeitete Aufl., Berlin 1972.
- ders.: Das „Jenseits der Wahrheit“ und die „Wahrheit des Diesseits“. Zu Marx' Entwicklung von der kritischen Philosophie zur Kritik der Politik, In: Karl Marx - Philosophie, Wissenschaft, Politik, Hrsg. J. Sandkühler, u.a.: Dialektik 6. Beiträge zu Philosophie und Wissenschaften, Köln 1983, S. 60 - 69.
- Stuke, Horst: Philosophie der Tat. Studien zur „Verwirklichung der Philosophie“ bei den Junghegelianern und den wahren Sozialisten, Stuttgart 1963.
- Taubert, Inge: Probleme der weltanschaulichen Entwicklungen von Karl Marx in der Zeit von März 1841 bis März 1843, in: Marx-Engels Jahrbuch 1. Berlin 1978, S. 205 - 231.
- ders.: Die Kritik der nachhegelschen Philosophie. Zur Entstehungsgeschichte des ersten Bandes der Deutschen Ideologie von Marx und Engels, in: Studien zu Marx' erstem Paris-Aufenthalt und zur Entstehung der Deutschen Ideologie, Trier 1990, S. 10 - 50.
- Theunissen, Michael: Sein und Schein, Frankfurt 1980.
- ders.: Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat, Berlin 1970.
- ders.: Negative Theologie der Zeit, Frankfurt 1992
- ders.: Die Verwirklichung der Vernunft. Zur Theorie-Praxis-Diskussion im Anschluß an Hegel. Philosophische Rundschau Sonderheft 6, Tübingen 1970.
- Topitsch, Ernst.: Marxismus und Gnosis, in: Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft, S. 261 - 296.
- ders.: Entfremdung und Ideologie; Zur Entmythologisierung des Marxismus, in: Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft, S. 297 - 327.
- Reitemeyer, Ursula: Ludwig Feuerbachs skeptische Distanz zur Welt, in: Sinnlichkeit und Rationalität: Der Umbruch in der Philosophie des 19. Jahrhunderts: Ludwig Feuerbach, Berlin 1992.
- Vollgraf, Carl-Erich: Marx auf der Flucht vor dem „Kapital“, in: Quellen und Grenzen von Marx' Wissenschaftsverständnis. Beiträge zur Marx-Engels-Forschung“ und deren Neue Folge 1994, Hamburg 1994, S. 89 -100.
- Waibl, Elmar: Ökonomie und Ethik I.: Die Kapitalismusdebatte in der Philosophie der Neuzeit, 2. Aufl. Stuttgart-Bad Cannstatt 1988.
- Wellmer, Albrecht: Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus, Frankfurt am Main 1977.
- ders.: Über Vernunft, Emanzipation und Utopie. Zur kommunikationstheoretischen Begründung einer kritischen Gesellschaftstheorie, in: Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik, Frankfurt am Main 1986, S. 175 - 221.

Zelený, Jindřich: Dialektik der Rationalität. Zur Entwicklung des Rationalitätstypus der materialistischen Dialektik, Berlin 1985.