

Zustand wieder her. Wir haben im Sozialismus keineswegs ein Heer von unabhängig und individuell produzierenden Handwerkern und Bauern, sondern eine kollektiv und planmäßig produzierende Masse. Die Rückkehr zu den alten Zuständen wäre gar nicht möglich, weil im Zuge der ersten Negation die Produktion selbst über die Arbeitsteilung in der Industrie vergesellschaftet wurde. Dieses Element wird bei der Negation der Negation des Eigentums nicht „negiert“. Eigentlich können wir in der Geschichte – hier sind wir wieder auf der Ebene der Geschichtsphilosophie – so gut wie ausschließen, dass die Negation der Negation eine Rückkehr zum ursprünglichen Zustand vor der ersten Negation bedeutet: Die Negation des feudalen Territoriums des 12. Jahrhunderts, als sich mehrere, hierarchisch ungleiche Lehensverhältnisse gleichzeitig auf ein und denselben Flecken Land beziehen konnten, ist der Nationalstaat oder zumindest der Zentralstaat. Aber die Negation des Nationalstaats ist nicht die Rückkehr zum Feudum oder zum Han im Falle Japans, sondern entweder der Staatenverband, eine unvollständige, aber immerhin mögliche Negation, oder aber die Auflösung des Staates an sich – eine vollständige Negation.

Wenn hingegen etwas zu dem ursprünglichen Zustand zurückkehrt, dann ist die Vermutung realistisch, dass es sich gar nicht um eine echte Negation gehandelt hatte, sondern bloß um die Rückverschiebung eines Gegensatzes: Wir haben etwa nach dem Zweiten Weltkrieg in Europa den Trend zu bürgerlichen Verstaatlichungen, der dem damaligen Sentiment innerhalb der Arbeiterbewegung nach einer „sozialen Demokratie“ und „Wirtschaftsdemokratie“ entgegenkam. Einige Jahrzehnte später wurden die Verstaatlichungen zurückgenommen und eine Periode der Privatisierung setzte ein, die dann wiederum, wieder einige Jahrzehnte später, von einer Phase der Notverstaatlichung maroder Banken abgelöst wurde und so weiter. Auch in diesen Fällen ist das neueste Ergebnis nicht völlig empirisch gleich dem Ausgangspunkt, in der Logik der Wirt-

schaftsideologie aber doch. Die beiden Varianten der bürgerlichen Wirtschaftsideo­logie stehen sich nicht als Widerspruch gegenüber, nicht als These und Antithese, sondern als Gegensätze. Einmal kann der eine Pol des Gegensatzes mehr Kraft entwickeln, einmal der andere. Die Rückkehr zu einem ehemaligen Status quo ist daher durchaus möglich, bei der Negation nicht. Wer beim Lesen aufgepasst hat, kann jetzt sagen: Logisch, die Negation in der Dialektik bezieht sich ja auf Widersprüche und nicht auf Gegensätze. Statt Negation könnte auch gesagt werden: Aufhebung eines Widerspruchs.

Wir kommen nun abschließend zu dem Begriff der Vermittlung. Reale Gegensätze können latent existieren und erst zu einem bestimmten Zeitpunkt, hervorgerufen durch eine Verschiebung, aufeinandertreffen. Oder aber sie hatten sich einmal gegenseitig neutralisiert – hier können wir wieder an Kants vollständige „Beraubung“ denken – und dann gewinnt ein Pol an Kraft und der Gegensatz wird wieder deutlich und wirksam. Obwohl wir das umgangssprachlich andauernd machen und in der Kant-, Hegel- und Marx-Rezeption nicht ganz korrekt von „Vermittlung von Gegensätzen“ die Rede ist⁷¹ ... meinen wir unter Vermittlung eigentlich nicht die Veränderung von Gegensätzen oder das Zusammentreffen von Gegensätzen, sondern die Interaktion von Widersprüchen. Ohne Vermittlung bleiben These und Antithese für sich. Aber gleichzeitig sind These und Antithese nicht getrennt, sondern beinhalten sich selbst negativ, als Negation. Das macht die Vermittlung schwer verständlich. Die Vermittlung kann sich verselbstständigen, zumindest im Schein, wie Marx in einer Passage der „Grundrisse“ deutlich macht. Übrigens spricht Marx auch hier von Tauschwert und Gebrauchswert als von Gegensätzen, aber diese würden ja je nach Zusammenhang auch als Widersprüche durchgehen. Das soll uns hier nicht

⁷¹ Vgl. als Beispiel unter vielen: Denis Mäder, Fortschritt bei Marx, 2010, Seite 196 ff.

weiter stören, wir wollen bloß der Vermittlung auf die Spur zu kommen:

„Es ist wichtig zu bemerken, daß der Reichtum als solcher, i.e. der bürgerliche Reichtum, immer in der höchsten Potenz ausgedrückt ist in dem Tauschwert, wo er als Vermittler gesetzt, als die Vermittlung der Extreme von Tauschwert und Gebrauchswert selbst. Diese Mitte erscheint immer als das vollendete ökonomische Verhältnis, weil es die Gegensätze zusammenfaßt und erscheint schließlich immer als eine einseitig höhere Potenz gegenüber den Extremen selbst; weil die Bewegung oder das Verhältnis, das als vermittelnd zwischen den Extremen ursprünglich erscheint, dialektisch dazu notwendig fortführt, daß es als Vermittlung mit sich selbst erscheint, als das Subjekt dessen Momente nur die Extreme sind, deren selbständige Voraussetzung es aufhebt, um sich durch ihre Aufhebung selbst als das allein Selbständige zu setzen. So in der religiösen Sphäre Christus der Mittler zwischen Gott und den Menschen – bloßes Zirkulationsinstrument zwischen beiden – wird ihre Einheit, Gottmensch, und wird als solcher wichtiger denn Gott; die Heiligen wichtiger als Christus; die Pfaffen wichtiger als die Heiligen.“⁷²

⁷² Karl Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, 1858, MEW 42, Seite 250.

Die philosophische Strategie von Marx und Engels

„Der reale Humanismus hat in Deutschland keinen gefährlicheren Feind als (...) den spekulativen Idealismus.“⁷³

Andererseits:

„Und nur bei der Arbeiterklasse besteht der deutsche theoretische Sinn unverkümmert fort.(...) Die deutsche Arbeiterbewegung ist die Erbin der deutschen klassischen Philosophie.“⁷⁴

Diese beiden Aussagen belegen nicht eine unterschiedliche Herangehensweise von Marx und Engels, eher schon eine unterschiedliche Perspektive nach vier Jahrzehnten, die zwischen diesen beiden Aussagen liegen. Wäre Marx ein längeres Leben beschieden gewesen, so hätte er den 4. Band des Kapitals geschrieben, dann einen 5. und dann vielleicht einen 6. Band.⁷⁵ Und wäre vielleicht am Ende wieder zu dem Anfangspunkt zurückgekommen: der Philosophie. Vielleicht aber auch nicht. Und so gibt es zwar etwas, was wir als Marxismus – also die politische Ökonomie und den dialektischen Materialismus – bezeichnen, aber Marx und Engels wären die Letzten gewesen, die ein statisches „Lehrgebäude“ als unverrückbares Endziel vor Augen gehabt hätten.⁷⁶ Die Differenz zwischen den beiden

⁷³ Karl Marx, Friedrich Engels, Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten, 1844, MEW 2, Seite 7.

⁷⁴ Friedrich Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, 1886, MEW 21, Seite 307.

⁷⁵ Eine Stelle mit einem Arbeitskonzept für mehr als drei Bände findet sich zum Beispiel in: Karl Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, 1858, MEW 42, Seite 201–207. Ob die von Karl Kautsky 1905–1910 herausgegebene Schriften „Theorien über den Mehrwert“ das Material für den Vierten Band des Kapitals darstellten, ist umstritten.

⁷⁶ Genau genommen müsste es heißen: Die Marxsche politische Ökonomie, denn David Ricardo und viele andere verwendeten diesen Begriff ebenfalls

oben angeführten Aussagen umreißt in Wirklichkeit die Spannweite, ja Einheit der philosophischen Strategie von Marx und Engels, nämlich aus dem deutschen Idealismus in der klassischen Fassung Hegels die Dialektik herauszuschälen und mit dem Gegensatz des Idealismus, dem Materialismus, zu fusionieren. Das ist jetzt sehr vereinfacht gesagt und wer etwa Engels' Spätschriften zur philosophischen Frage liest, wird bald merken, dass es unterschiedliche Spielarten und Varianten der Dialektik und des Materialismus gibt. Es geht also nicht um irgendeine Dialektik und um irgendeinen Materialismus, sondern um eine bestimmte Fassung. Und Hegel zeichnete sich aus dem Blickwinkel des Marxismus ja nicht nur durch die Verwendung der Dialektik aus. Vorderhand paradoxerweise übernahmen Marx und Engels auch ein Element des Hegelschen Idealismus, nämlich den Objektivismus, und verteidigten diesen gegen eine subjektivistische Kritik an Hegel, etwa durch Ludwig Feuerbach. Auf diese Weise ging der dezidierte Hegelsche Objektivismus in den dialektischen Materialismus ein. Wenn wir etwa Hegel folgenden Satz in den Mund legen: „Im Anfang war die Idee“, dann antwortet Feuerbach: „Was am Anfang war, setzt je nur die Philosophie voraus. Wer weiß schon, was am Anfang wirklich war?“ und Marx/Engels antworten Feuerbach: „Im Anfang war das Sein“. Von Hegel führen also zwei Stränge weg, in jeweils unterschiedlicher Richtung und diese Weggabelung hat ausnahmsweise nichts mit Dialektik zu tun, sondern mit der Frage Objektivismus versus Subjektivismus.

Es gibt tatsächlich eine Seite an Hegels Philosophie, die Marx

bereits mit der Absicht, die Revenue der Industrie den unterschiedlichen Klassen – Grundeigentümer, Arbeiter und Kapitalisten – zuzuordnen. Insofern ging es bereits bei Ricardo tatsächlich um politische Ökonomie. Der Begriff „dialektischer Materialismus“ ist jedenfalls ausreichend und muss nicht durch das Adjektiv „historisch“ ergänzt werden, da die Abgrenzung der Dialektik zum metaphysischen Materialismus gerade darin besteht, dass Letzterer nicht „historisch“ ist. Will sagen: nicht vom Werden und Vergehen einer Sache ausgeht.

und Engels ohne viel Aufhebens übernahmen, die aber aus heutiger Perspektive keineswegs mehr selbstverständlich ist. In der Vorrede zu seinen „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ (1820) legt Hegel, leicht polemisch und launisch, seine Erkenntnismethode in Abgrenzung zu seinen Opponenten dar. Sinngemäß meint Hegel, dass die Naturwissenschaft ihre Erkenntnisse durch das Erforschen der Natur und nicht aus dem Willen, dem Wunsche oder der Einbildung finde. An sich wäre dies eine sehr elementare „Erkenntnistheorie“. Aber Hegel brachte dies nur als Analogie, um nahezu legen, dass es doch in der Gesellschaftswissenschaft nicht anders sein könne. Auch hier existiert der Gegenstand bereits in Form des Staates, der Moral und Ähnlichem und es wäre nur notwendig, aus dem Vorhandenen die Essenz, das eigentliche Wesen herauszuschälen und in die logische und begriffliche Form der Philosophie zu bringen:

„Am festesten konnte in unserer Zeit die Vorstellung, als ob die Freiheit des Denkens und des Geistes überhaupt sich nur durch die Abweichung, ja Feindschaft gegen das öffentlich Anerkannte bewiese, in Beziehung auf den Staat eingewurzelt [sein] und hiernach absonderlich eine Philosophie über den Staat wesentlich die Aufgabe zu haben scheinen, auch eine Theorie und eben eine neue und besondere zu erfinden und zu geben. Wenn man diese Vorstellung und das ihr gemäße Treiben sieht, so sollte man meinen, als ob noch kein Staat und Staatsverfassung in der Welt gewesen noch gegenwärtig vorhanden sei, sondern als ob man jetzt – und dies Jetzt dauert immer fort – ganz von vorne anzufangen und die sittliche Welt nur auf ein solches jetziges Ausdenken und Ergründen und Begründen gewartet habe. Von der Natur gibt man zu, daß die Philosophie sie zu erkennen habe, wie sie ist (...)“⁷⁷

Es geht also auch in der Gesellschaftswissenschaft nicht dar-

⁷⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, 1820, Vorrede. Werke, Band 7, 1979, Seite 14–15.

um, etwas aus dem Kopf zu erfinden, sondern zu entdecken, was bereits da ist.

„Von der Natur gibt man zu, daß die Philosophie sie zu erkennen habe, wie sie ist, daß der Stein der Weisen irgendwo, aber in der Natur selbst verborgen liege, daß sie in sich vernünftig sei und das Wissen diese in ihr gegenwärtige, wirkliche Vernunft, nicht die auf der Oberfläche sich zeigenden Gestaltungen und Zufälligkeiten, sondern ihre ewige Harmonie, aber als ihr immanentes Gesetz und Wesen zu erforschen und begreifend zu fassen habe. Die sittliche Welt dagegen, der Staat, sie, die Vernunft, wie sie sich im Elemente des Selbstbewußtseins verwirklicht, soll nicht des Glücks genießen, daß es die Vernunft ist, welche in der Tat in diesem Elemente sich zur Kraft und Gewalt gebracht habe, darin behaupte und inwohne.“⁷⁸

– so empört sich Hegel.

Würden wir Hegel in die Literaturgeschichte stellen, stünde er auf der Seite des reifen Goethes, also der Klassik, in Abgrenzung gegen die vorangegangene Sturm-und-Drang-Periode, etwa eines Reinhold Michael Jakob Lenz, einerseits und in Abgrenzung gegen das darauffolgende Junge Deutschland und einen Georg Büchner andererseits. Hegel arbeitet in den „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ alles ab – von der Polizei und der Gewalt über die Jurisprudenz und das Eigentum bis hin zur Arbeit –, was die bürgerliche Welt an sozialen und politischen Phänomenen hergibt. Bei vielen Kapiteln könnte man auch sagen: Hier geht einer der bürgerlichen Verfasstheit auf den Grund und nimmt diese als absolut, also als nicht historisch entstanden und als nicht historisch vergänglich. Wie weit stehen die „Grundlinien der Philosophie des Rechtes“ doch politisch unter dem „Du Contract Social ou Principes du Droit Politique“ (1762) eines Rousseau, der

⁷⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, 1820, Vorrede. Werke, Band 7, 1979, Seite 14–15.

die bürgerliche Welt an ihrem allgemein menschlichen Auftrag maß und damit durchfallen ließ! Hegels Objektivismus hatte eine politisch reaktionäre Logik, seine Methode fungierte aber andererseits als Wendeltreppe zum Materialismus. Das traf wiederum nicht auf die sozialen Utopien des 18. Jahrhunderts zu. Für die Entwicklung der Philosophie erwies es sich als weitaus fruchtbarer, nicht eine weitere soziale Utopie zu entwerfen – ein Vorhaben, dem Hegel nur Verachtung entgegenbrachte –, sondern die menschliche Geschichte als Substanz der Philosophie zu nehmen. Auf der anderen Seite missverstand Hegel die Empirie nicht soziologisch, er nahm sie gesäubert von Zufälligkeiten und Verzerrungen wahr. Aber andererseits wiederum nicht als einen aus einer Induktion gewonnenen „Idealtyp“, sondern als Prinzip, als reale Wirkungsweise, die sich auch in dem Konkreten materialisiert. erinnert uns das alles nicht frappant an die Untersuchungsmethode in „Das Kapital“?

Freilich kann auch der Objektivismus relativiert werden. Wer sagt, dass die Welt unabhängig von unserer Wahrnehmung und Erkenntnisfähigkeit objektiv vorhanden ist, wird zu dem Punkt kommen, sich mit der Erkenntnisfähigkeit des Menschen bzw. einer bestimmten Gesellschaft auseinandersetzen zu müssen. Nebenbei: Wer andererseits sagt, dass die Welt nicht außerhalb unserer Vorstellung existiert, hat dieses Problem des Relativismus erst gar nicht. Aber Hegel wie auch Marx kamen erst gar nicht zu dieser Sackgasse. Denn sie drehten den Spieß der Erkenntnisfähigkeit gegenüber einer objektiven Welt einfach um. Sie sagten: Nur der Mensch kann mittels der Abstraktionsfähigkeit das Wesen der objektiven Welt erfassen und dann danach handeln. Ja, bei Hegel ist das Erfassen der Welt über die Abstraktion das „Zu-sich-Kommen“ der Welt selbst. Das Objektive und das Subjektive fallen in eines zusammen. Das ist die verwirklichte Welt. Ein Vorgang, für den nach Hegel die Kunst der Philosophie notwendig ist und nach Marx die politische Ökonomie. Die

Abstraktion ist bei Hegel wie auch bei Marx die Methode, die den Erkenntnisrelativismus aussticht. Irgendwo ist das Ergebnis der Abstraktion von der Empirie, der Erfahrung und der Beobachtung nicht ganz unabhängig, aber nicht im Sinne der Verarbeitung von Daten nach der Methode der Statistik, sondern des Auf-den-Begriff-bringens.

Kurzum: Hegels „Objektivismus“ fungierte als Treppe zum Materialismus. Vom dialektischen Idealismus ist es in der Tat ein kürzerer Weg zum Marxismus als vom statischen Materialismus des 18. Jahrhunderts. Einen ähnlichen Punkt der Berührung von Idealismus und Materialismus über den Objektivismus traf der Kunsttheoretiker Christopher Caudwell in den 1930er Jahren:

“While mechanical materialism was developing the objective or contemplated aspect of matter, idealism was developing its active or subjective side. Idealism became the study of sensuousness, and sensing is an active process. The world as known to man was shown to consist only of sensory qualities – forms, concepts, ideas. At first Kant admitted an unknown thing-in-itself, but Hegel exploded this and left only the idea, not existing in man’s head but out of it – the absolute Idea. Being absolute, it was objective; being objective, it was material. Idealism had become materialism, but because from the start it had excluded objective, contemplated matter it was the rigid, ghostly materialism of Hegel’s Logic, with a self-sufficient structure determined by thought. This had only come about because in materialism the object had been separated from the subject and regarded contemplatively, while in idealism the subject had certainly been considered actively, but active on a nothing, on mere appearance. Marx’s realisation of this led to the conception of the subject-object relation as an active one – man’s theory as the outcome of practice on the object, sensing as the sensing of something. Theory was seen to be generated by the struggle of man the subject with nature

the object.”⁷⁹

Weshalb aber hatte – oder hat – die philosophische Front überhaupt diese Bedeutung?

Die philosophische Frage ist zuerst eine wissenschaftliche, also methodologische und erkenntnistheoretische. Dann eine geschichtsphilosophische. Und dann eine politische. In der konkreten Wirklichkeit verknüpfen sich diese unterschiedlichen Aspekte immer wieder. Der *starting point* ist aber: Nur durch eine bestimmte Position in der Philosophie wird der Sozialismus überhaupt erkennbar. So gesehen – aber nur so gesehen – ist die philosophische Frage auch eine ideologische Frage, wenn unter Ideologie die Sinn-Produktion verstanden wird, die einem bestimmten Klasseninteresse entspricht. Unterschiedliche Ideologien basieren aber auch auf einer gemeinsamen Lebenswelt, einem allgemeinen Bewusstsein, das wiederum einer Produktionsweise entspricht und deren Produktionsverhältnisse widerspiegelt. Die Existenz der Ware zum Beispiel prägt das bürgerliche Bewusstsein wie das proletarische. Und selbst der Sozialismus als Philosophie basiert als Antithese auf der These der bürgerlichen Produktionsweise und konnte nicht auf der Basis etwa des Feudalismus oder der antiken Sklavenhalter-Gesellschaft entstehen.

Was waren nun die materiellen Grundlagen der philosophischen Auseinandersetzung?

Die Aufklärung war das politische Programm der Bourgeoisie in jener geschichtlichen Periode, als diese sich gegenüber der alten Welt der feudalen Vorrechte durchsetzen musste. Ökonomisch gesehen: dem Profit mehr Gewicht als dem Frondienst und der Grundrente verleihen! Da in der alten Welt die feudalen Vorrechte und religiösen Mythen alle Lebensbereiche durchdrangen und der feudale Staat nicht nur an sich, sondern auch für sich politisch war . . .

⁷⁹ Christopher Caudwell, *Illusion and Reality*, posthum 1937, <https://www.marxists.org/archive/caudwell/1937/illusion-reality/introduction.htm> (1.6.2016).

Die philosophische Strategie von Marx und Engels

„Im Mittelalter gab es Leibeigene, Feudalgut, Gewerkekorporation, Gelehrtenkorporation etc., d.h., im Mittelalter ist Eigentum, Handel, Sozietät, Mensch politisch; der materielle Inhalt des Staates ist durch seine Form gesetzt; jede Privatsphäre hat einen politischen Charakter oder ist eine politische Sphäre, oder die Politik ist auch der Charakter der Privatsphären. Im Mittelalter ist die politische Verfassung die Verfassung des Privateigentums, aber nur, weil die Verfassung des Privateigentums politische Verfassung ist. Im Mittelalter ist Volksleben und Staatsleben identisch. Der Mensch ist das wirkliche Prinzip des Staats, aber der unfreie Mensch. Er ist also die Demokratie der Unfreiheit, die durchgeführte Entfremdung. Der abstrakte reflektierte Gegensatz gehört erst der modernen Welt. Das Mittelalter ist der wirkliche, die moderne Zeit ist abstrakter Dualismus.“⁸⁰

... musste das Programm dagegen ebenfalls alle Fragen zum Inhalt haben: Kosmogogenese, Gott, Logik, Anthropologie, Naturwissenschaft, Moral, Ästhetik und Pädagogik. Deswegen war die Aufklärung total angelegt, aber gerade wegen ihrer Allgemeinheit wiederum metaphysisch. Erst die bürgerlichen Revolutionen des 17. und 18. Jahrhunderts, die das Programm der Bourgeoisie praktisch durchzusetzen hatten, waren in der Lage, die Totalität der Aufklärung Lügen zu strafen. Gegenüber der alten Welt war die Aufklärung ganz richtig – gegenüber ihrer eigenen Verwirklichung, zu der sie irgendwann drängen musste, stand sich die Aufklärung selbst im Wege und wurde unrichtig, unwirklich.⁸¹ Vor allem die Französi-

⁸⁰ Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, 1843, MEW 1, Seite 233.

⁸¹ Franz Mehring hatte dies an Hand der Kriegsfrage ausführlich nachgezeichnet. Ursprünglich war das Programm der Aufklärung antimilitaristisch und universell-pazifistisch. Dieses Programm war als Kritik an der alten feudalen Willkür und den Kabinettskriegen des Absolutismus ganz richtig. Aber in dem Moment, als die Bourgeoisie in ihrem Staat den Ton anzugeben hatte, wurde der Pazifismus antiquiert und stillschweigend entsorgt. Vgl. Franz Mehring, Kriegsgeschichtliche Probleme, 1915, Gesammelte Schriften, Band 8, Seite 405 ff.

sche Revolution 1789–1794/1815 wurde für alle Zeitgenossen zu einer grundlegenden Erfahrung. Nun war klar, dass das Programm der Aufklärung nicht als möglichst vernünftig dem guten Monarchen zur Bewilligung vorgelegt werden könne, sondern dass die bürgerlichen Freiheiten gewaltsam erkämpft werden müssen. Doch damit, mit dem Eintreten in das reale und profane Schlachtfeld, ließ die schöne Literatur bald Federn und entledigte sich ihrer eigenen Metaphysik. Nicht Denis Diderot, Immanuel Kant, Ephraim Lessing oder Charles Montesquieu diktierten dem Staat den Code civil, sondern Napoleon. Und der tat dies auf seine Art und Weise. Andererseits: Dieser gewaltsame Kampf demonstrierte auch, dass zuerst die alte Welt zerstört werden müsse, um das Neue umzusetzen. Auch wenn dies theoretisch angenommen werden konnte, so war es doch eine ganz andere Sache, dies selbst mitzuerleben: dass das, was ist und „immer“ schon da war, tatsächlich zugrunde gehen kann! Für Zeitgenossen wie Hegel, Goethe oder auch Beethoven war dies tatsächlich eine grundlegende Erfahrung.

„Ich bin der Geist, der stets verneint! // Und das mit Recht; denn alles, was entsteht, // Ist wert, daß es zugrunde geht“⁸²

Nun war es die Veränderung, sogar die widersprüchliche oder zumindest gegensätzliche Veränderung, sowie der Begriff der „Verwirklichung“ und der „Verneinung“, die sich der Philosophie aufdrängten und ihr Paradigma prägten. Das war die Denkaufgabe der Zeit und es war bloß Hegel, der diese Denkaufgabe am profiliertesten erfüllte. Aber die Umwälzung der Produktionsverhältnisse zumindest in Frankreich und die gesamte politische und kulturelle Erschütterung in Europa und Amerika strahlten auf alle Zeitgenossen ab – aus bestimmten Gründen vor allem auf die deutschsprachige Klassik. Hegel blieb, etwa im Gegensatz zu Friedrich Schiller, bei einer durch und durch optimistischen Haltung gegenüber der Revolution

⁸² Johann Wolfgang von Goethe, Faust I, 1808, Vers 1338 ff.

und bezeichnete diese als

„(...) herrlichen Sonnenaufgang“⁸³

Das war nicht unwichtig, denn die Denkschulen der Reaktionsperiode nach 1815 gingen nicht von dem Optimismus der Veränderung, sondern von dem Pessimismus der Veränderung aus und richteten sich nach dem Ziel des Bewahrens des Status quo ante aus. Hier fand ein Rückgriff auf die Naturphilosophie des 18. Jahrhunderts statt und auf die geschichtslose Gesellschaftsordnung, während Hegel unbeirrt dabei blieb, der Geschichte und nicht der metaphysisch aufgefassten Natur die Rolle des Agens zuzuschreiben. Friedrich Engels nahm jedenfalls viele Jahrzehnte später Hegel in Schutz vor der Interpretation, dieser meine: Das, was existiere, sei alleine qua seiner Existenz das Richtige.⁸⁴ Freilich blieb für Hegel das Resultat dieser revolutionären Veränderung schlichtweg die Verwirklichung der Welt und seine Haltung war von diesem Erreichten aus bürgerlich. Privatrecht, Privateigentum und der gegenüber diesen beiden unpolitische Staat – Hegel wurde sozusagen die philosophische Sprache des Code civil. Gegenüber der Vergangenheit war Hegel progressiv, weil er die Veränderung, sogar die gewaltsame Veränderung als ein notwendiges „Durchlaufen“ der Widersprüche nahm. Gegenüber dem erreichten Punkt der reinen bürgerlichen Produktionsverhältnisse blieb Hegel konservativ.⁸⁵ Das bürgerliche Rechts-Prinzip blieb bei Hegel so allgemein, dass es absolut gesetzt ist. Genau an diesem Punkt sollte die Intervention Friedrich Engels' 1844

⁸³ Georg Friedrich Wilhelm Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, 1822, 1828, 1830. Publiziert von Karl Michelet et al. 1832–1845.

⁸⁴ Vgl. Friedrich Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, 1886, MEW 21, Seite 266. Weniger nach philosophischen Kriterien, sondern rezeptionsgeschichtlich rückte auch Joachim Ritter Hegels Stellung zwischen der Französischen Revolution und der Preußischen Monarchie zurecht. Vgl. Joachim Ritter, Hegel und die Französische Revolution, 1989.

⁸⁵ Vgl. vor allem: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, 1820.

ansetzen, der in seiner Schrift „Umriss der Kritik der Nationalökonomie“ einen absoluten gesellschaftlichen Bezugspunkt wie „die Gesellschaft“ oder „die Republik“ verwarf, indem er die Frage stellte: Wessen Gesellschaft bzw. wessen Republik?⁸⁶ Genau genommen standen Marx und Engels hier nicht im Gegensatz zu Hegel, sie waren bloß konsequenter. Die Französische Revolution und die Napoleonischen Kriege widerlegten nicht nur die Philosophie der Aufklärung durch die Verwirklichung der Aufklärung, sondern zersetzten auch die Nachfrage nach dieser Philosophie: Nach 1815 ging der Zeitgeist zur Romantik über. Nur eine Minderheit machte diese Entwicklung nicht mit und positionierte sich wieder links der realen Verhältnisse. In der deutschen Dichtkunst ist diese Entwicklung bekannt und in der Philosophie gab es eine analoge Entwicklung. Nun stand die Kritik an den Verhältnissen, aber auch an Hegel und den Autoritäten der Klassik im Fokus. Hier entstand ein „Dreifrontenkrieg“. Erstens: die Kritik an den sozialen Verhältnissen, angeregt durch die Desillusionierung nach dem Endergebnis der Französischen Revolution, die ja immerhin nicht nur die Bourgeoisie im eigentlichen Sinne in Bewegung setzte, sondern auch die plebejischen Klassen. Zweitens: die Kritik an der „falschen“ Verarbeitung des deutschen Idealismus im Zuge der Restaurationsperiode. Diese Kritik ist zugleich jene an der Romantik. Drittens: die Kritik am deutschen Idealismus selbst, die Kritik an der Aufklärung und der Weimarer Klassik. Diese drei Fronten wurden nicht immer synchron bedient. Anfang der 1840er Jahre argumentierte vor allem Marx noch innerhalb der Logik des deutschen Idealismus.

Philosophy matters. Die Philosophie war das Banner des progressiven und historischen Kampfes des Bürgertums im 18. Jahrhundert – vergleichbar der Rolle des Protestantismus im 16. Jahrhundert. Aber indem das Bürgertum nach

⁸⁶ Vgl. Friedrich Engels, Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie, 1844, MEW 1.

Die philosophische Strategie von Marx und Engels

1815/1830/1848 Staat und Gesellschaft immer weniger revolutionierte, sich auf seine ökonomischen Interessen konzentrierte und hier in einen sozialen Gegensatz zu der neuen Klasse der Lohnarbeiter geriet – wurde auch die Philosophie der Aufklärung obsolet. Sie wurde „unwirklich“. Aber sie musste überwunden werden innerhalb der Logik der Philosophie, etwa so wie das neuzeitliche Bürgertum Nordwesteuropas nicht einfach den Katholizismus abstreifen konnte, ohne sich eine neue Konfession zuzulegen. Die Aufhebung der Philosophie findet durch die Philosophie selbst statt:

„Aber man wird nicht mit einer Philosophie fertig dadurch, daß man sie einfach für falsch erklärt. (...) Sie mußte in ihrem eigenen Sinne „aufgehoben“ werden, d.h. in dem Sinne, daß ihre Form kritisch vernichtet, der durch sie gewonnene Inhalt aber gerettet wurde.“⁸⁷

Das meinte Friedrich Engels zur Philosophie Hegels. Aber er spricht im weiteren Verlauf auch die Aufhebung der Philosophie selbst an. Was war nun die konkrete Antwort von Marx und Engels in den 1840er Jahren?

Zwischen 1843 und 1846 lag der Schwerpunkt der Arbeit von Engels und Marx auf der Kritik der Philosophie und der daraus entstehenden Formulierung des dialektischen Materialismus. An diese Phase schloss fast nahtlos jene an, in der der Schwerpunkt auf der politischen Kritik lag: Kritik am „Wahren Sozialismus in Deutschland“ und an Proudhon in Frankreich.⁸⁸ Diese Phase mündete in dem Verfassen des „Kommunistischen Manifest“ 1848. Nach der Revolution von 1848 lag der Schwerpunkt in aktuellen und historischen Klassenanalysen und danach, in den 1850er Jahren, auf dem Gebiet der (theoretischen) politischen Ökonomie. Diese Beschäftigung mündete schließlich in der Herausgabe von „Das Kapital“.

⁸⁷ Friedrich Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, 1886, MEW 21, Seite 273.

⁸⁸ Vgl. Friedrich Engels, Die wahren Sozialisten, 1847, MEW 4 und Karl Marx, Das Elend der Philosophie, 1847, MEW4.

Nun zurück zum Anfang: Die philosophische Intervention wurde mit den Arbeiten „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ 1844 und „Zur Judenfrage“ 1843 eröffnet und mit der Arbeit „Die Deutsche Ideologie“ 1846 abgeschlossen, wenn man den Begriff abgeschlossen bei Marx und Engels überhaupt verwenden kann. Jedenfalls wurde in der „Deutschen Ideologie“ der dialektische Materialismus angewandt und auf die menschliche Geschichte ausformuliert. An dieser Stelle soll nicht die bekannte Auseinandersetzung mit den Junghegelianern nacherzählt werden, sondern bloß einiges zur Methode, zum *strating point* angemerkt werden. Marx gegen Bruno Bauers Ansatz der „Judenfrage“, die politische Emanzipation der Juden sei mit dem Erreichen eines säkularen Staates gleichzusetzen, das heißt eines Staates, der den Juden nicht mehr als christlicher Staat entgegentritt:

„Es genüge keineswegs zu untersuchen: Wer soll emanzipieren? Wer soll emanzipiert werden? Die Kritik hatte ein Drittes zu tun. Sie mußte fragen: Von welcher Art der Emanzipation handelt es sich? Welche Bedingungen sind im Wesen der verlangten Emanzipation begründet?“⁸⁹

In diesen „Bedingungen“ ist zumindest der Keim des Materialismus bereits angelegt, also die Infragestellung der Bedingungen des säkularen Staates. Ähnlich nahm etwa Friedrich Engels die Republik nicht als absoluten Endpunkt: Das

„(...) Jahrhundert der Revolution, revolutionierte auch die Ökonomie; aber wie alle Revolutionen dieses Jahrhunderts einseitig waren und im Gegensatz steckenblieben, (...) der Monarchie die Republik (...) entgegengesetzt wurde, so kam auch die ökonomische Revolution nicht über den Gegensatz hinaus. Die Voraussetzungen blieben überall bestehen; der Materialismus griff die christliche Verachtung und Erniedrigung des Menschen nicht an und stellte nur statt des christlichen Gottes die Natur dem Menschen als Absolutes gegenüber; die Politik

⁸⁹ Karl Marx, Zur Judenfrage, 1843, MEW 1, Seite 350.

dachte nicht daran, die Voraussetzungen des Staates an und für sich zu prüfen; die Ökonomie ließ sich nicht einfallen, nach der Berechtigung des Privateigentums zu fragen.“⁹⁰

Und wiederum Marx:

„Wenn Bauer von den Gegnern der Judenemanzipation sagt: ‚Ihr Fehler war nur der, daß sie den christlichen Staat als den einzig wahren voraussetzten und nicht derselben Kritik unterwarfen, mit der sie das Judentum betrachteten‘ (...), so finden wir Bauers Fehler darin, daß er nur den ‚christlichen Staat‘, nicht den ‚Staat schlechthin‘ der Kritik unterwirft, daß er das Verhältnis der politischen Emanzipation zur menschlichen Emanzipation nicht untersucht und daher Bedingungen stellt, welche nur aus einer unkritischen Verwechslung der politischen Emanzipation mit der allgemein menschlichen erklärlich sind.“⁹¹

Und konkreter:

„Die Judenfrage erhält eine veränderte Fassung, je nach dem Staate, in welchem der Jude sich befindet. In Deutschland, wo kein politischer Staat, kein Staat als Staat existiert, ist die Judenfrage eine rein theologische Frage. (...) Die Kritik ist hier Kritik der Theologie, zweischneidige Kritik, Kritik der christlichen, Kritik der jüdischen Theologie. Aber so bewegen wir uns immer noch in der Theologie, so sehr wir uns auch kritisch in ihr bewegen mögen. (...) Nur wo der politische Staat in seiner vollständigen Ausbildung existiert, kann das Verhältnis des Juden, überhaupt des religiösen Menschen, zum politischen Staat, also das Verhältnis der Religion zum Staat, in seiner Eigentümlichkeit, in seiner Reinheit heraustreten. Die Kritik dieses Verhältnisses hört auf, theologische Kritik zu sein, sobald der Staat aufhört, auf theologische Weise sich zur Religion zu verhalten, sobald er sich als Staat, d.h. politisch, zur Religion verhält. Die Kritik wird dann zur Kritik des politi-

⁹⁰ Friedrich Engels, Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie, 1844, MEW 1, http://www.mlwerke.de/me/me01/me01_499.htm (1.5.2016).

⁹¹ Karl Marx, Zur Judenfrage, 1843, MEW 1, Seite 350–351.

schen Staats.“⁹²

Ähnlich war die ursprüngliche Herangehensweise von Marx an die Hegelsche Rechtsphilosophie. Auch hier setzte Marx nicht einfach dem Idealismus den Materialismus als unveröhnliches und feindliches Prinzip gegenüber. Vielmehr argumentierte Marx (vorerst) innerhalb der Hegelschen Begrifflichkeit bzw. Logik, aber angereichert durch die „historische Methode“, um nicht bei einer Hegelschen Überabstraktion steckenbleiben zu müssen:

„Hegel geht vom Staat aus und macht den Menschen zum versubjektivierten Staat; die Demokratie geht vom Menschen aus und macht den Staat zum verobjektivierten Menschen. Wie die Religion nicht den Menschen, sondern wie der Mensch die Religion schafft, so schafft nicht die Verfassung das Volk, sondern das Volk die Verfassung. (...) So ist die Demokratie das Wesen aller Staatsverfassung, (...) als eine besondere Staatsverfassung; sie verhält sich zu den übrigen Verfassungen, wie die Gattung sich zu ihren Arten verhält, nur daß hier die Gattung selbst als Existenz (...) erscheint.“⁹³

Hier ist die Ordnung der Abstraktion – Gattung vs. Art – interessant und methodische Voraussetzung für die späteren Arbeiten auf dem Gebiete der Ökonomie. Wenige Jahre später hat Marx die Demokratie nicht mehr als Gattung gesehen, sondern als eine Art des politischen Überbaus über bestimmten Produktionsverhältnissen. Nun aber wieder zurück in das Jahr 1843:

„Der Mensch ist nicht des Gesetzes, sondern das Gesetz ist des Menschen wegen da, es ist menschliches Dasein, während in den andern“ – die Rede war von der Monarchie als der andern Staatsform – „der Mensch das gesetzliche Dasein ist.“⁹⁴

⁹² Karl Marx, Zur Judenfrage, 1843, MEW 1, Seite 350–351.

⁹³ Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, 1843, MEW 1, Seite 231.

⁹⁴ Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, 1843, MEW 1, Seite 231.

„In der Demokratie ist das formelle Prinzip zugleich das materielle Prinzip. Sie ist daher erst die wahre Einheit des Allgemeinen und Besondern. (...) in der Republik als einer nur besondern Staatsform, hat der politische Mensch sein besonderes Dasein neben dem unpolitischen, dem Privatmenschen. Das Eigentum, der Vertrag, die Ehe, die bürgerliche Gesellschaft erscheinen hier (wie dies Hegel für diese abstrakten Staatsformen ganz richtig entwickelt, nur daß er die Idee des Staats zu entwickeln meint) als besondere Daseinsweisen neben dem politischen Staat, als der Inhalt, zu dem sich der politische Staat als die organisierende Form verhält, eigentlich nur als der bestimmende, beschränkende, bald bejahende, bald verneinende, in sich selbst inhaltslose Verstand.“⁹⁵

Wir müssen diese Fragen zuerst auch aus der Perspektive des frühen 19. Jahrhunderts sehen: Wenn sich der Monarch aus dem Staatsgeschehen soweit zurückzieht, bis die demokratische Republik übrig bleibt und der Staat sich in die Privatangelegenheiten nicht mehr einmengt, sind die Rechtsverhältnisse wie Privateigentum und Familie dann nicht naturgegeben? Aber das ist selbst heute noch das allgemeine Verständnis innerhalb der bürgerlichen Produktionsweise, und dennoch falsch:

„Das Eigentum etc., kurz der ganze Inhalt des Rechts und des Staats, ist mit wenigen Modifikationen in Nordamerika dasselbe wie in Preußen. Dort ist also die Republik eine bloße Staatsform wie hier die Monarchie. Der Inhalt des Staats liegt außerhalb dieser Verfassungen.“⁹⁶

Hier ist bereits die für den gesamten dialektischen Materialismus zentrale Unterscheidung zwischen Form und Inhalt angelegt – an dieser Stelle ankert bereits der Gegensatz zum Strukturalismus des 20. Jahrhunderts. Marx, Hegel folgend,

⁹⁵ Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, 1843, MEW 1, Seite 231–232.

⁹⁶ Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, 1843, MEW 1, Seite 232–233.

über die Verfassung:

„Das politische Leben im modernen Sinn ist der Scholastizismus des Volkslebens. Die Monarchie ist der vollendete Ausdruck dieser Entfremdung. Die Republik ist die Negation derselben innerhalb ihrer eignen Sphäre. Es versteht sich, daß da erst die politische Verfassung als solche ausgebildet ist, wo die Privatsphären eine selbständige Existenz erlangt haben. Wo Handel und Grundeigentum unfrei, noch nicht verselbständigt sind, ist es auch noch nicht die politische Verfassung. Das Mittelalter war die Demokratie der Unfreiheit. Die Abstraktion des Staats als solchen gehört erst der modernen Zeit, weil die Abstraktion des Privatlebens erst der modernen Zeit gehört. Die Abstraktion des politischen Staats ist ein modernes Produkt.“⁹⁷

Hier sehen wir wieder den ersten wichtigen Schritt von Hegel weg, indem die ideellen Produkte der bürgerlichen Gesellschaft nicht als Vollendung bzw. als absolute Verwirklichung eines Prinzips, sondern als historisch entstanden und daher als relativ begriffen werden. Diese konsequente historische Methode leitete die Weiche hin zum dialektischen Materialismus. Friedrich Engels beschrift in seiner Schrift „Umriss der Kritik der Nationalökonomie“ 1844 einen ganz ähnlichen Weg wie Karl Marx 1843 und war zudem weniger in der Hegelschen Begrifflichkeit verfangen. Ein Leser dieser frühen Schriften kann gut nachvollziehen, wie sich Marx und Engels in diesen Jahren inhaltlich trafen, überschritten und gegenseitig verstärkten. 1844 verfasste Marx die „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ und erwähnte hier neben Heß und Weitling auch Engels' Schrift zur Nationalökonomie als notwendige Vorarbeit. Die Intention, sich dem „wirklichen Leben“ und dem „echten Menschen“ hinzuwenden, mündete 1844 in der Beschäftigung mit der Produktion des wirklichen Lebens: der Ökonomie. Die Kritik an der Staatsreligion, von

⁹⁷ Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, 1843, MEW 1, Seite 233.

Marx 1843 als erste Voraussetzung bezeichnet⁹⁸, und an allen anderen „Überbauphänomenen“ konnte nur mit der Analyse der „ökonomischen Basis“ abgeschlossen werden, sonst würde die Religionskritik bloß einen Mythos durch einen anderen ersetzen. Das wiederum war im Werk von Marx und Engels die Weichenstellung weg von den Junghegelianern wie Bruno Bauer und Ludwig Feuerbach, wiewohl sich Marx in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ positiv auf Feuerbach bezog. Namentlich ging es um Folgendes:

„Von Feuerbach datiert erst die positive humanistische und naturalistische Kritik. Je geräuschloser, desto sichrer, tiefer, umfangreicher und nachhaltiger ist die Wirkung der Feuerbachischen Schriften, die einzigen Schriften seit Hegels ‚Phänomenologie‘ und ‚Logik‘, worin eine wirkliche theoretische Revolution enthalten ist. (...) Genau angesehen ist die theologische Kritik – so sehr sie im Beginn der Bewegung ein wirkliches Moment des Fortschritts war – in letzter Instanz nichts anders als die zur theologischen Karikatur verzerrte Spitze und Konsequenz der alten philosophischen und namentlich Hegelschen Transzendenz.“⁹⁹

Marx übernahm von Ludwig Feuerbach den Punkt, dass der letzte Beweis innerhalb der Philosophie nicht vermittelt und nicht bloß in sich selbst begründet sein kann. Marx übernahm allerdings nicht in einem Aufwaschen den Subjektivismus Feuerbachs. In dieser Hinsicht blieb er bei Hegels Objektivismus. Marx führt den Objektivismus gegen Feuerbach, aber

⁹⁸ „Für Deutschland ist die Kritik der Religion im wesentlichen beendet, und die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik. (...) Das Fundament der irreligiösen Kritik ist: Der Mensch macht die Religion, die Religion macht nicht den Menschen. Und zwar ist die Religion das Selbstbewußtsein und das Selbstgefühl des Menschen, der sich selbst entweder noch nicht erworben oder schon wieder verloren hat. Aber der Mensch, das ist kein abstraktes, außer der Welt hockendes Wesen. Der Mensch, das ist die Welt des Menschen, Staat, Sozietät.“ – Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, 1843, MEW 1, Seite 378.

⁹⁹ Karl Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, 1844, MEW 40, Seite 469.