

Die Konzeption der Geschichte in der „Deutschen Ideologie“ von Karl Marx und Friedrich Engels

Michael Tobias Koltan

Februar 1995

Inhaltsverzeichnis

1	Der Weg zur „Deutschen Ideologie“	7
1.1	Karl Marx	8
1.1.1	Ästhetisierender Idealismus — die dichterischen Anfänge	8
1.1.2	Kritischer Hegelianismus unter dem Einfluß von Bruno Bauer	11
1.1.3	Ludwig Feuerbach und der „reale Humanismus“	20
1.1.4	Zusammenfassung	27
1.2	Friedrich Engels	28
1.2.1	Von Barmen nach Brüssel	29
1.2.2	Religion	31
1.2.3	Literatur	34
1.2.4	Philosophie	37
1.2.5	Politik	40
1.2.6	Zusammenfassung	44
2	Die „Feuerbach“-Manuskripte	47
2.1	Die Entstehung der Manuskripte	47
2.1.1	Die „Deutsche Ideologie“	47
2.1.2	Die Feuerbach-Manuskripte	51
2.2	Manuskriptteil 5	53
2.2.1	Feuerbach	54
2.2.2	„Geschichte“	60
2.2.3	Bewußtsein	65
2.2.4	Kommunismus	68
2.3	Das Problem der Sprache	71
2.4	Manuskriptteile 7 und 6	76
2.4.1	„Geschichte“	77
2.4.2	Verdinglichung	81
2.4.3	Bewußtsein	85
2.5	Manuskriptteile 1 bis 4	90
2.6	Zusammenfassung	92
	Danksagung	99

Einleitung

Als ich vor einigen Jahren ein kurzes Referat über den „Feuerbach“-Teil der *Deutschen Ideologie* von Marx und Engels hielt, hätte ich nicht gedacht, daß mich dieser Text so lange verfolgen würde. Mir waren damals zwei Dinge aufgefallen: Zum einen war nirgends im Text von einer „historischen“ oder „materialistischen Dialektik“ die Rede. Alle Bemerkungen über Hegel, die sich im „Feuerbach“-Teil der *Deutschen Ideologie* finden, sind außerordentlich kritisch; positiv wird an keiner Stelle auf Hegel Bezug genommen. Und so war damals eine meiner Thesen, daß Marx und Engels sich gerade in diesem Text bemühten, der Dialektik zu entkommen. Es ging ihnen keineswegs darum, eine „materialistische Dialektik“ zu begründen oder die Hegelsche Dialektik „umzustülpen“. Nach meiner Meinung wurde die materialistische Geschichtsauffassung als ein Gegenkonzept zur Dialektik entworfen, sei diese nun materialistisch oder idealistisch. Diese These halte ich nach wie vor richtig — und die Ausführungen in dieser Arbeit werden zeigen, warum.

Zweitens fiel mir damals auf, daß der Text keineswegs einheitlich ist, sondern einige Widersprüche und Ungereimtheiten aufweist. Ich hob damals einige dieser Widersprüche hervor und vermutete, sie seien darauf zurückzuführen, daß *zwei* Autoren an der Niederschrift beteiligt waren. Wenn Widersprüche existieren, so meine damalige These, dann sind es Widersprüche zwischen Marx und Engels. Diese zweite These war komplett falsch. Zwar existieren Widersprüche im Text, doch gehen sie nicht auf das Konto einer Differenz zwischen der Auffassung von Marx und der von Engels.

Da ich aber völlig von der Richtigkeit meiner zweiten These überzeugt war, machte ich mich auf die Suche nach einer Edition des „Feuerbach“-Teils, die zu unterscheiden erlaubte, was von Marx und was von Engels verfaßt worden war. Das Ergebnis der Recherchen war niederschmetternd: Nicht nur daß praktisch der gesamte Text in der Handschrift von Engels vorliegt — das wäre zu verkraften gewesen. Vielmehr mußte ich feststellen, daß es den „Feuerbach“-Teil der *Deutschen Ideologie* überhaupt nicht gibt.

Was tatsächlich existiert, ist ein Konvolut von sieben Manuskripten, die in durchaus unterschiedlichen Stadien der Bearbeitung liegengeblieben sind. Selbst das wäre noch nicht wirklich tragisch gewesen, hätte es jetzt eine einigermaßen vernünftige Edition dieser Manuskripte gegeben. Doch obwohl es bessere Editionen als die gebräuchliche der Marx-Engels Werkausgabe gibt, ist doch keine befriedigend.

Die einzige Ausgabe, die zumindest *brauchbar* ist, war nie über den Buchhandel zugänglich. Als Anfang der siebziger Jahre in der Sowjetunion und der DDR eine neue Gesamtausgabe der Werke von Marx und Engels in Planung ging, wurde zunächst einmal ein Proband für diese Edition erstellt. Dieser Proband enthält die einzig wirklich benutzbare kritische Edition der „Feuerbach“-Manuskripte.¹ Diese Edition wurde bei der vorliegenden Arbeit als Textgrundlage benutzt und wird mit dem Kürzel *Feuerbach* zitiert.

¹Karl Marx und Friedrich Engels, „Die deutsche Ideologie. I. Band. Kapitel I. Feuerbach. Gegensatz von materialistischer und idealistischer Anschauung“, in: *MEGA(2)* Proband, Berlin 1972 (künftig zitiert als *Feuerbach*).

Hat man eine kritische Edition der „Feuerbach“-Manuskripte zur Hand, fällt es nicht mehr schwer, die Widersprüche im angeblichen „Feuerbach“-Teil der *Deutschen Ideologie* zu erklären: Da überhaupt kein einheitlicher Text existiert, handelt es sich einfach um verschiedene Entwicklungsstadien, die die Theorie der materialistischen Geschichtsauffassung durchlief. Es ist die Intention dieser Arbeit, dies am Text herauszuarbeiten.

Die Arbeit umfaßt zwei große Kapitel. Im ersten Kapitel wird der Werdegang von Marx und Engels bis zu ihrer Brüsseler Zeit geschildert. Vor allem bei Marx wird sich dann zeigen, daß er sich immer weiter von Hegel und der Dialektik wegbewegte. Man kann vielleicht sogar sagen, daß die *Deutsche Ideologie* den Punkt der größten Entfernung zwischen Marx zu Hegel markiert. Erst in den fünfziger Jahren des vorigen Jahrhunderts wandte sich Marx dann wieder Hegel und der Dialektik zu, so daß die reifen Werke der *Kritik der politischen Ökonomie* ohne ihre dialektische Darstellungsweise undenkbar wären. Doch diese erneute Annäherung ist nicht mehr Thema dieser Arbeit.

Das zweite Kapitel versucht, den Entwicklungsgang *innerhalb* der „Feuerbach“-Manuskripte nachvollziehbar zu machen. Soweit mir bekannt, gibt es bis heute keine Arbeit, die in diese Richtung geht. Deshalb konnte in diesem zweiten Kapitel auch nur sehr bedingt auf Sekundärliteratur zurückgegriffen werden. Das Schwergewicht wird auf der Arbeit am Text der Manuskripte selbst liegen.

In einem Anhang habe ich dann noch die Editions-geschichte der „Feuerbach“-Manuskripte beschrieben. Sie ist zu skandalös, als daß einfach darüber hinweggegangen werden könnte. Für das Verhältnis des Marxismus zum vielbeschworenen „Erbe von Marx und Engels“ ist sie sehr lehrreich: Hier wird *in nuce* sowohl die gelegentliche Größe als auch die überwiegende Erbärmlichkeit der marxistischen Bewegung sichtbar.

Abschließend noch eine nicht ganz unwichtige Bemerkung: Der Text der „Feuerbach“-Manuskripte wurde so zitiert, wie er sich im Proband der *MEGA(2)* abgedruckt findet, d. h. Fehler in der Kommasetzung, der Groß- und Kleinschreibung sowie orthographische Besonderheiten wurden übernommen, ohne daß dies eigens gekennzeichnet wurde. Wenn also der Lesefluß gelegentlich stockt, liegt das nicht an meiner Unfähigkeit, korrekt abzuschreiben, sondern am unfertigen Charakter der Manuskripte.

Kapitel 1

Der Weg zur „Deutschen Ideologie“

Bislang hat sich fast die gesamte Marx-Forschung, was die Entstehung der *Deutschen Ideologie* betrifft, auf spätere Erzählungen, insbesondere des alten Engels, verlassen. Dies hat dazu geführt, daß der Übergang vom sogenannten „Realen Humanismus“ zur materialistischen Geschichtsauffassung in leider allzu verkürzter und oft genug falscher Manier dargestellt wurde. Es herrscht deshalb bis heute eine gewaltige Konfusion darüber, was denn nun eigentlich den Kern der „materialistischen Geschichtsauffassung“ ausmache, und wogegen sie sich explizit abgrenzt.

Ich will im folgenden den intellektuellen Entwicklungsgang von Marx und Engels bis zur *Deutschen Ideologie* schildern, *ohne dabei auf die Deutungen des alten Engels zurückzugreifen*. Für eine brauchbare Interpretation der „Feuerbach“-Manuskripte sind Engels' Erinnerungen viel zu wenig trennscharf: Die Komplexität der Auseinandersetzungen, wie sie innerhalb des junghegelianischen Lagers geführt wurden, schrumpfte für den alten Engels im Rückblick zu dem einen großen und nichtssagenden Gegensatz Materialismus – Idealismus zusammen. Um dieser Vereinfachung zu entkommen, die durch fast die gesamte Sekundärliteratur geistert, werden im ersten Teil dieser Arbeit die wichtigsten philosophisch-politischen Debatten zumindest angedeutet werden. Anhand der intellektuellen Entwicklung von Marx und Engels sollen die Auseinandersetzungen nachvollziehbar gemacht werden, ohne deren Kenntnis die sogenannten „Feuerbach“-Manuskripte schlicht unverständlich sind.

Das inhaltliche Schwergewicht muß dabei auf Karl Marx gelegt werden. Er war im Autorenduo Marx/Engels sicherlich der brillantere Kopf. Sein Werdegang kann verhältnismäßig einfach dargestellt werden, da er, im Gegensatz zu dem von Engels, relativ linear verlief. Der rote Faden, dem ich dabei folgen möchte, um mich nicht im Gestrüpp der junghegelianischen Debatten zu verlieren, ist das Verhältnis von Marx zu Hegel. Allen Fraktionierungen der Junghegelianer war gemeinsam, daß sie sich in einem jeweils spezifischen Spannungsverhältnis zur Hegelschen Dialektik befanden. Marx machte hier keine Ausnahme: Auch er definierte seine wechselnden Positionen in teils affirmativer, teils kritischer Bezugnahme auf die Hegelsche Dialektik. Dieser Bewegung wird auf den folgenden Seiten nachgegangen.

Im Anschluß daran wird Engels' intellektuelle Biographie skizziert. Die Darstellungsweise wird hier eine andere sein, da Engels nie so stark in die junghegelianischen Fraktionskämpfe eingebunden war wie Marx. Der inhaltliche Ertrag dieser Untersuchung wird, das sei hier schon angemerkt, für das Verständnis der „Feuerbach“-Manuskripte verhältnismäßig gering sein. Ich habe mich trotzdem entschlossen, diesen Teil nicht wegfällen zu lassen: Die Darstellung des Engelsschen Weges vom Pietisten zum Revolutionär soll ein kleiner Tribut an die „zweite Geige“ sein. Vielleicht war Friedrich Engels kein großer Denker — eine beeindruckende Persönlichkeit war er allemal.

1.1 Karl Marx

Die intellektuelle Entwicklung von Karl Marx in den Jahren 1836 bis 1845, also vom Beginn seines Jurastudiums bis zur Abfassung der *Deutschen Ideologie*, verläuft verhältnismäßig linear, wenn auch mit harten Brüchen. Ab 1837 kreisen alle seine theoretischen Anstrengungen um das Problem der hegelschen Dialektik. Die folgende Darstellung zielt darauf ab, die unterschiedlichen Haltungen herauszuarbeiten, die Marx zur Hegelschen Dialektik während dieser beinahe ein Jahrzehnt währenden geistigen Entwicklung einnahm. Es soll deutlich gemacht werden, wie Marx' jeweiliges Weltverständnis sich in einer bestimmten Auffassung der Hegelschen Dialektik manifestierte, und wie diese verschiedenen Modifikationen Marx' politisch-philosophische Strategie beeinflussen.

Es bietet sich an, die Marxsche Entwicklung etwas krude in drei verschiedene „Phasen“ einzuteilen und diese „Phasen“ als in sich relativ geschlossene „Denkmodelle“ darzustellen. Natürlich ist die intellektuelle Biographie eines Menschen nicht so einfach zu zerstückeln, wie die folgende Einteilung suggeriert, doch diese Stilisierung ist ganz hilfreich, wenn man den Überblick im Gewimmel nicht verlieren will. Vor allem wird sich dann im Kontrast zu Engels zeigen, daß bei Marx jede Entwicklungsstufe auf der vorhergehenden aufbaut.

Um die drei Phasen der Marxschen Entwicklung kurz vorzustellen, bevor auf eine nähere Diskussion eingegangen wird: Die erste Phase würde ich als die eines „ästhetisierenden Idealismus“ bezeichnen — es handelt sich dabei um die ersten Studienjahre, die Marx hauptsächlich mit dem Verfassen von Gedichten und dem Entwerfen schlechter metaphysischer Systeme verbrachte. Es folgt die Zeit im Berliner Doktorclub, wo Marx quasi als Schüler von Bruno Bauer zum „kritischen Hegelianer“ heranreift. Einzig überliefertes schriftstellerisches Produkt der Berliner Zeit ist die Doktorarbeit. Mit in diese Phase des „kritischen Hegelianismus“ gehört Marx' erste Journalistenzeit bei der *Rheinischen Zeitung*. Hier setzte Marx die in der Zusammenarbeit mit Bruno Bauer gewonnenen Einsichten in eine politisch-publizistische Praxis um.

Der „kritische Hegelianismus“, der sich in der politisch-publizistischen Praxis bewähren soll, zeigt sehr schnell seine Schwächen: Während des Krisenjahres der junghegelianischen Bewegung, 1842, verabschiedete sich Marx von der „kritischen Dialektik“ Bruno Bauers. In Auseinandersetzung mit der Hegelkritik Ludwig Feuerbachs entwickelte er eine neue Doktrin, den „Realen Humanismus“. Dieser „Reale Humanismus“ versucht, den anthropologischen Materialismus Feuerbachs mit den politischen Strömungen des Sozialismus und des Kommunismus zu verbinden. Doch diese neue Doktrin wird dann zu Beginn des Jahres 1845 nachhaltig durch Max Stirners Buch *Der Einzige und sein Eigentum* erschüttert. Die berühmten, aber oft fehlinterpretierten *Feuerbach-Thesen* sind der erste schriftliche Ausdruck einer Abkehr vom „Realen Humanismus“, wie sie unter dem Eindruck der Stirnerschen Kritik vollzogen wurde.

1.1.1 Ästhetisierender Idealismus — die dichterischen Anfänge

Karl Marx wurde im Jahr 1818 in Trier als Sohn eines jüdischen Anwalts geboren. Die wichtigste Prägung, was seine geistige Bildung betrifft, erfuhr er durch seinen späteren Schwiegervater Ludwig von Westphalen. „Die Familien Marx und Westphalen, in Trier benachbart, hatten schon seit einigen Jahren freundschaftlichen Kontakt, dabei hat der Baron auf Karl Marx durch seine beträchtliche Bildung eine nicht geringe Anziehungskraft ausgeübt, zumal dem Vater die Neigung zur Poesie weitgehend fehlte.“¹ Die durch von Westphalen vermittelte Liebe zur Poesie, verbunden mit einer Begeisterung für die griechische Antike, bestimmten Marx' erste Studienjahre in Bonn und Berlin.

¹Rüdiger Thomas, „Der unbekannt junge Marx (1835–1841)“, in: *Der unbekannt junge Marx*, Mainz 1973, S. 161.

Zwar sollte er eigentlich Jura studieren, doch sein Herz gehörte dem Wahren, Schönen und Guten. Neben juristischen Vorlesungen besuchte er solche über klassische Mythologie und Kunstgeschichte, gehörte einem kleinen Literatenkreis an, verfaßte selbst erste Gedichte und trug sich mit dem Plan, eine Literaturzeitschrift herauszugeben.² Diese Begeisterung hielt bis ins Jahr 1837 an.

Mag die Qualität der Marxschen Gedichte auch recht zweifelhaft sein, für uns ist hier von Interesse, daß sich Marx offensichtlich auch schon während seiner dichterischen Versuche mit der Hegelschen Philosophie konfrontiert sah. Marx erste Einschätzung des Hegelschen Denkens findet sich niedergelegt in vier satirischen Epigrammen zu Hegel, die wohl in seine erste Berliner Studienzeit fallen.

Für ein besseres Verständnis dieser vier Epigramme tut man gut daran, den berühmten Marxschen Brief heranzuziehen, den er am 10. November 1837 an seinen Vater schickte. In diesem Brief resümierte der junge Marx seine ersten Semester in Berlin.

Wenn man den Marxschen Ausführungen glauben darf, trieb ihn schon damals neben der Poesie eine zweite, dauerhaftere Liebe um, nämlich die zur Philosophie. Wohl um seiner Pflicht als Jurastudent nachzukommen, beschäftigte er sich damit, „eine Rechtsphilosophie durch das Gebiet des Rechts durchzuführen [. . .]. Als Einleitung schickte ich einige metaphysische Sätze voran und führte dieses unglückliche Opus bis zum öffentlichen Rechte, eine Arbeit von beinahe 300 Bogen.“³ Mehr als eine angegriffene Gesundheit kam bei diesen Beschäftigungen jedoch nicht heraus. Marx wird von seinem Arzt auf's Land nach Stralow geschickt:

„Ein Vorhang war gefallen, mein Allerheiligstes zerrissen, und es mußten neue Götter hineingesetzt werden.

Von dem Idealismus, den ich, beiläufig gesagt, mit Kantischem und Fichteschem verglichen und genährt, geriet ich dazu, im Wirklichen selbst die Idee zu suchen. Hatten die Götter früher über der Erde gewohnt, so waren sie jetzt das Zentrum derselben geworden. Ich hatte Fragmente der Hegelschen Philosophie gelesen, deren groteske Felsenmelodie mir nicht behagte. Noch einmal wollte ich hinabtauchen in das Meer, aber mit der bestimmten Absicht, die geistige Natur ebenso notwendig, konkret und festgerundet zu finden wie die körperliche, nicht mehr Fechterkünste zu üben, sondern die reine Perle ans Sonnenlicht zu halten.“⁴

Hier ist der erste wichtige Bruch in der intellektuellen Entwicklung von Marx zu konstatieren. Aus einem an Kant und Fichte orientierten Idealisten — wobei bezweifelt werden darf, daß Marx' tatsächliche Kenntnisse dieser Philosophen sonderlich weit reichten — wird im Laufe des Jahres 1837 ein kritischer Hegelianer. Wie gewaltig dieser Bruch war, wird klar, wenn man sich die vier Hegel-Epigramme, die wahrscheinlich zu Beginn des Jahres 1837 entstanden sind, genauer anschaut.

Im dritten Epigramm kritisiert Marx an der Hegelsche Philosophie, sie gebe sich mit dem Gewöhnlichen und Alltäglichen ab:

Kant und Fichte gern zum Äther schweifen,
Suchten dort ein fernes Land,
Doch ich such' nur tüchtig zu begreifen,
Was ich — aufder Straße fand!⁵

²Maximilian Rubel, *Marx-Chronik. Daten zu Leben und Werk*, München 1968, S. 8f und Heinrich Marx an Karl Marx, Anfang 1836, in: *MEW*, Bd. 40, S. 621.

³Karl Marx an Heinrich Marx, 10. 11. 1837, in: *MEW*, Bd. 40, S. 4.

⁴Ebd., S. 8f.

⁵Karl Marx, *Hegel. Epigramme*, in: *MEW*, Bd. 40, S. 608.

Mit dem „ich“ des vierten Verses meint Marx nicht — wie das Epigramm oft fälschlich zitiert wird — sich selbst, sondern der Sprecher ist natürlich Hegel.⁶ Der Standpunkt der Kritik ist der eines romantischen Idealismus, hier wohl zu Unrecht mit Kant und Fichte identifiziert. Marx' Vorwurf zu dieser Zeit ist nicht, daß die Hegelsche Dialektik idealistisch, sondern daß sie *nicht idealistisch genug* sei.⁷ Marx hatte damals eine Vorstellung von Idealismus, wie sie dem alltäglichen Sprachgebrauch entspricht: Idealist in diesem Sinne ist einer, der sich nicht darum schert, daß die Welt schäbig und gemein ist, sondern sich an transzendenten Werten, dem Guten, Schönen und Wahren orientiert.⁸ Marx selbst sprach im Brief an den Vater von einem „Gegensatz des Wirklichen und Sollenden, der dem Idealismus eigen“ sei.⁹ Als solch ein Idealist, der sich über die alltägliche Erfahrung erhebt, gern zum Äther schweift und dort ein fernes Land sucht, imaginierte sich Marx selbst.

Diese Sehnsucht nach einem transzendenten Glück¹⁰ konnte sich nur in der poetischen Imagination verwirklichen, die sich bewußt vom schnöden Hier und Jetzt absetzte, einen klaren Bruch zwischen Diesseits und Jenseits annahm. In dieser Perspektive mußte Hegel mit seinem Postulat, die alltägliche Welt sei selbst die Realisierung der Idee, als ein Verräter am Idealismus und als Kunstfeind erscheinen. Diesen Standpunkt drückte Marx im letzten seiner Hegelepigramme recht drastisch aus:

Verzeiht uns Epigrammendingen,
Wenn wir fatale Weisen singen,
Wir haben uns nach Hegel einstudiert,
Auf sein' Ästhetik noch nicht ———
abgeführt.¹¹

Diese ablehnende Haltung gegenüber der Hegelschen Philosophie als einer Philosophie des schnöden Diesseits sollte jedoch im Sommer 1837, zusammen mit der angegriffenen Gesundheit, kuriert werden:

„Während meines Unwohlseins hatte ich Hegel von Anfang bis Ende, samt den meisten seiner Schüler, kennengelernt. Durch mehrere Zusammenkünfte mit Freunden in Stralow geriet ich in einen Doktorklub, worunter einige Privatdozenten und mein intimster der Berliner Freunde, Dr. Rutenberg. Hier im Streite offenbarte sich manche widerstrebende Absicht, und immer fester kettete ich mich selbst an die jetzige Weltphilosophie, der ich zu entrinnen gedacht.“¹²

Von nun an bis zu seinem Studienabschluß gehörte Marx dem Kreis der Berliner Junghegelianer an.

⁶Vgl. David McLellan, *Karl Marx. His Life & Thought*, London 1973, S. 23.

⁷Hier klingt zum ersten Mal der später in den Pariser Manuskripten konkreter formulierte Vorwurf des „unkritischen Positivismus“ der Hegelschen Philosophie an.

⁸Für diese Marxsche Auffassung des Idealismus vgl. auch die Widmung der Doktordissertation, wo Marx seinen Schwiegervater, dem er die Arbeit widmet, folgendermaßen anspricht: „*Sie, mein väterlicher Freund*, waren mir stets ein lebendiges argumentum ad oculos, daß der Idealismus keine Einbildung, sondern eine Wahrheit ist.“ (Karl Marx, „Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie“, in: *MEW*, Bd. 40, S. 260).

⁹Karl Marx an Heinrich Marx, 10. 11. 1837, in: *MEW*, Bd. 40, S. 4f.

¹⁰Man tut übrigens gut daran, hier nicht die Keimform einer angeblichen Marxschen Sehnsucht nach dem kommunistischen Paradies zu sehen, sondern sollte statt des Kommunismus' eher die geliebte Jenny von Westphalen vor Augen haben, die in Trier saß und postalisch mit den poetischen Produktionen des verliebten Jünglings aus Bonn und Berlin beglückt wurde.

¹¹Karl Marx, *Hegel. Epigramme*, in: *MEW*, Bd. 40, S. 607f.

¹²Karl Marx an Heinrich Marx, 10. 11. 1837, in: *MEW*, Bd. 40, S. 10.

1.1.2 Kritischer Hegelianismus unter dem Einfluß von Bruno Bauer

Allzuviele Informationen darüber, mit was sich Marx in den Jahren 1837 bis 1841 beschäftigte, gibt es nicht. Ganz hat er die Musen wohl noch nicht aufgegeben. Immerhin erscheinen im Januar 1841 im *Athenäum* noch die *Wilden Lieder*, zwei wohl schon deutlich früher verfaßte Gedichte. Außerdem arbeitete er im selben Jahr an einem großen, verschollenen Manuskript über christliche Kunst. Bekannt ist außerdem, daß Marx sich mit Logik befaßte, um eine Kritik an Trendelenburgs *Logische Untersuchungen* zu schreiben.¹³ Außer einigen Exzerptheften ist von diesen Arbeiten jedoch nichts überliefert.

Das einzige aussagekräftige Dokument, das aus Marx' letzten Studienjahren überliefert ist, stellt seine Doktorarbeit über die *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie* samt der zugehörigen Exzerpthefte dar. Diese erste größere Arbeit erlaubt es, den theoretischen und politischen Standpunkt zu bestimmen, den sich Marx im Berliner Doktorklub erarbeitete. Diese Position lehnt sich, wie noch zu zeigen sein wird, ziemlich eng an die Vorstellungen des *spiritus rector* der Gruppe, Bruno Bauer an. An entscheidender Stelle geht Marx jedoch bereits über dessen Positionen hinaus.

Bauer war beinahe ein Jahrzehnt älter als Marx, hatte selbst noch bei Hegel studiert und war seit 1834 Dozent für Theologie in Berlin. Zunächst orthodoxer Hegelianer, begann sich Bauer just zu dem Zeitpunkt zu radikalieren, an dem Marx zum Berliner Doktorklub stieß. Marx, der sich sehr eng mit Bauer befreundete, dürfte somit Bauers Übergang von einem orthodoxen zum kritischen Hegelianismus hautnah miterlebt haben.¹⁴

Der starke Einfluß, den Bauer auf Marx ausgeübt hat, blieb in der Marxrezeption weitgehend unbeachtet, da außer der Doktordissertation aus dieser frühen Zeit keine Schriften von Marx überliefert sind. Bekannt sind im allgemeinen nur Marx' äußerst polemischen Streitschriften gegen Bauer aus den Jahren 1843–45, also aus der Zeit des „Realen Humanismus“. Doch trotz der spärlichen Textgrundlage ist es an dieser Stelle eminent wichtig, genauer auf Bauers kritischen Hegelianismus einzugehen. Für Marx wird dieser kritische Hegelianismus in Gestalt einer Philosophie des Selbstbewußtseins bis in die 1850er Jahre hinein die maßgebliche Gestalt des Hegelianismus sein.¹⁵ Man kann deshalb Marx' Hegelkritik der vierziger Jahre nicht begreifen, wenn man sich nicht vergegenwärtigt, daß sehr oft dort, wo Hegel steht, eigentlich besser Bauer zu lesen wäre.¹⁶

Worin liegt die Besonderheit dessen, was man in Abgrenzung zur Hegelorthodoxie am besten „kritischen“ Hegelianismus nennt? Bauer selbst hätte seine „Philosophie des Selbstbewußtseins“ nie als einen *Gegensatz* zum Hegelschen Idealismus gesehen, sondern nur als eine konsequentere und stringendere Fassung der selben Philosophie. Seine „Korrekturen“ an Hegel verstand Bauer keineswegs als „Aufhebung“ oder „Negation“ der Hegelschen Philosophie, sondern als „Verbesserung“ eines bei Hegel selbst inkonsequent durchgeführten Prinzips. So schreibt Bauer in seiner Schrift *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen*: „Die jüngern Hegelianer sind [. . .] die

¹³Maximilian Rubel, *Marx-Chronik. Daten zu Leben und Werk*, München 1968, S. 10.

¹⁴Die folgenden Ausführungen zu Bruno Bauer stützen sich im wesentlichen auf Heinz und Ingrid Pepperle (Hg.), *Die Hegelsche Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz*, Leipzig 1985 und David McLellan, *Die Junghegelianer und Karl Marx*, München 1974.

¹⁵Erst die erneute Hegelrezeption in der zweiten Hälfte der 50er Jahre (vgl. Karl Marx an Friedrich Engels, ca. 16. 1. 1858, in: *MEW*, Bd. 29, S. 260) bringt eine neue Wende im Marxschen Verhältnis zur Hegelschen Dialektik.

¹⁶Dies macht sich vor allem in der legendären Hegel-Kritik aus den Pariser Manuskripten bemerkbar. Dort liest Marx das gesamte Hegelsche System als eine „Philosophie des Selbstbewußtseins“ — was Hegel in keiner Weise gerecht wird, die Bauersche Philosophie aber umso genauer trifft.

wahren, die echten Hegelianer.“¹⁷ Genau dies machte den wesentlichen Unterschied zwischen Bauer und Feuerbach aus: Während Feuerbach sich konsequent *außerhalb* der Hegelschen Philosophie situierte, um deren wesentliche Einsichten zu retten, behauptete Bauer, daß das Hegelsche System noch Elemente einschließe, die der Dialektik *äußerlich*, der Macht der Negation nicht unterworfen seien.

Diese Differenz zwischen Bauer und Feuerbach ist für die intellektuelle Biographie von Karl Marx entscheidend — weshalb Bauers Wendung der Hegelschen Dialektik in ihren Konsequenzen verhältnismäßig genau untersucht werden müssen.

Was das Zentralthema der Junghegelianer anbelangt, nämlich die Religionskritik, waren die Differenzen zwischen Bauer und Feuerbach verhältnismäßig nebensächlich — was auch erklärt, warum so fundamentale Gegensätze wie die zwischen Feuerbach und Bauer lange keine theoretischen oder praktischen Konsequenzen nach sich gezogen hatten:

„Auch nach Bauer verlegt der Mensch sein Wesen erst außer sich, ehe er es in sich findet, ist Gott nur das ,in den Himmel erhobene, das Gottgewordene Ich“¹⁸

Das Faktum der Entfremdung sehen sowohl Feuerbach als auch Bauer gleich — worin sie aber ganz entschieden differieren ist die *Bedeutung* dieses Faktums und wie damit umzugehen sei. Für Bauer ist die Religion — und dies gilt für alle Formen des objektiven oder absoluten Geistes — eine Illusion. Was den Formen des absoluten Geistes zu Grunde liegt ist einzig das menschliche Selbstbewußtsein. Dieses aber ist nichts anderes als die Kraft des Negativen selbst. Wir haben es hier mit einer radikalen *Verendlichung* der Hegelschen Philosophie zu tun, die den *subjektiven* Geist als den einzig wahren betrachtet; die Formen des objektiven und absoluten Geistes sind im Gegensatz zur Auffassung Hegels nicht mehr als die *Wahrheit*, sondern als die *Entfremdung* des subjektiven Geistes aufzufassen.

Die Differenz Bauers zu Hegel kann vielleicht folgendermaßen ausgedrückt werden: Es werden bei Bauer nicht mehr nur die *unterhalb* des subjektiven Geistes liegenden Gegenständlichkeitsebenen in diesen *aufgehoben*, sondern auch die *übergeordneten*. Staat und Religion sind nicht mehr *Verwirklichungen* des subjektiven Geistes, sondern erneut *Entfremdungen*. Heinz und Ingrid Pepperle haben den Springpunkt der Bauerschen Auffassung recht treffend zusammengefaßt:

„Bauer vertritt die Auffassung (und dies ist das innerste Anliegen seiner Philosophie), daß — soll die Selbstbestimmung des Menschen absolut, seine Emanzipation total sein — der Mensch nicht mehr in einem außermenschlichen Verhältnis befangen sein dürfe, vielmehr völlig atheistisch und natürlich auf sich selbst gestellt werden müsse. Das aber heißt, daß der Weltgeist aufgegeben werden muß, was auch möglich ist, ohne etwas am rationalen Kern der ganzen Konzeption zu ändern. Bauer reduziert deshalb Hegels Weltgeist auf das menschliche Bewußtsein und vertritt konsequent den Standpunkt, daß das Substantialitätsverhältnis lediglich als Moment, als Durchgangsstufe innerhalb der dialektischen Entwicklung des Selbstbewußtseins aufzufassen sei. In diesem Sinne kommt allein dem Ich die Allgemeinheit zu, ‚welche scheinbar der Substanz zugeschrieben wurde‘, wird das Selbstbewußtsein die ‚wahrhafte causa sui‘ und zugleich der oberste Grundsatz seiner Philosophie postuliert, daß ‚nur das Ich lebt, schafft, wirkt und . . . alles ist‘.“¹⁹

¹⁷Bruno Bauer, „Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen“, in: Pepperle, a.a.O. (wie Anm. 14, S. 242

¹⁸Pepperle, a.a.O. (wie Anm. 14, S. 31.

¹⁹Ebd., S. 37.

Mit dieser Auffassung des Verhältnisses von menschlichem Selbstbewußtsein und hegelschem Weltgeist glaubte Bauer, das Hegelsche Prinzip der *Negation* weitaus konsequenter durchgeführt zu haben als der Meister selbst. Tatsächlich aber ist es so, daß sich der „Weltgeist“ keineswegs durch das menschliche Selbstbewußtsein ersetzen läßt, „ohne etwas am rationalen Kern der ganzen Konzeption zu ändern.“ Das Gegenteil ist der Fall. Eine derartige Verendlichung der Hegelschen Dialektik, die gleichwohl meint, in sich geschlossen und stringent zu sein, verliert zwangsläufig jeden Boden unter den Füßen. Bruno Bauers spätere Exstase der Kritik, die ihn ab 1844 dem hemmungslosen Spott seiner Gegner preisgab, ist keine subjektive Marotte, sondern in der Hypostasierung des „Selbstbewußtseins“ als solchem schon angelegt.

Bei Hegel selbst kann und darf das menschliche Selbstbewußtsein nicht das letzte Wort der Dialektik sein. Daß das individuelle Bewußtsein sich bei Hegel auf den Standpunkt eines absoluten Wissens stellen und auf diesem Standpunkt seine Allgemeinheit behaupten konnte, lag darin begründet, daß dieses absolute Wissen nicht das Wissen des Individuums selbst war, sondern daß das Individuum Anteil an der allgemeinen Vernunft nahm. Erst die Allgemeinheit einer überindividuellen, gleichwohl nicht transzendenten Vernunft garantierte auch die Allgemeinheit der besonderen.

Indem Bauer die Vernunft radikal verendlichte, keine Vernunft jenseits des menschlichen Bewußtseins anerkannte, die höchste Form des absoluten Geistes, die Philosophie, mit dem individuellen Bewußtsein des Philosophen identifizerte, trat die Schwierigkeit auf, wie das einzelne Individuum die Allgemeinheit seiner zunächst bloß subjektiven Meinung begründen sollte. Das Individuum war bei Bauer gezwungen, die Allgemeinheit seines Standpunktes aus sich selbst zu schöpfen — was aber nur in der Bewegung der Negation möglich ist, nämlich der Negation jeder anderen angeblichen Allgemeinheit.

Dies ist von der Hegelschen Auffassung kaum unterschieden: Auch bei Hegel stellt sich die absolute Allgemeinheit nur durch Negation her. Unter dem absoluten Wissen oder dem Weltgeist darf man sich keinen positiven Gegenstand vorstellen, sondern nur die Totalität der Negation. Doch diese übersteigt bei Hegel letztlich auch das Individuum. Nicht im individuellen Bewußtsein, sondern in den Formen des objektiven und des absoluten Geistes findet diese ihre positive Gestalt. Für die höchste Form des absoluten Geistes, die Philosophie, verbürgt dann das *System* in seiner Geschlossenheit dem philosophierenden Individuum die Absolutheit und Universalität der Position.

Da Bauer diesen Übergang zu einer durch die Negation gesetzten Allgemeinheit — und sei es die Allgemeinheit des philosophischen Systems —, die das Negieren hinter sich gelassen hat, nicht mitmachen wollte, mußte er in der Bewegung des Negierens verharren. Dieses Negieren, das sich nie zum Setzen qua Negation herabläßt, den Abschluß der Bewegung scheut, erklärt, warum die Bauersche Philosophie des Selbstbewußtseins wesentlich als *Kritik* auftreten mußte; und außerdem, warum sich diese Kritik maßlos, ja terroristisch gebärdete. Jedes positive Allgemeine, wie es sich in der Kunst, der Religion und im philosophischen System, aber auch im Staat manifestiert, mußte der Kritik des Selbstbewußtseins als dem einzig zulässigen Allgemeinen verfallen.

Doch eine derartige Allgemeinheit des Selbstbewußtseins ist, was Bauer nie wahrhaben wollte, selbst eine erborgte: Sie ist nur insofern gegeben, als das Selbstbewußtsein die angeblich falsche Allgemeinheit des Kritisierten zum Widerpart hat. Diese kann aber wiederum nur postuliert, nicht begründet werden — und so verfällt Bauer selbst der Hegelschen Kritik am sich selbst absolut setzenden Selbstbewußtsein, das nach Hegel zwangsläufig im Terrorismus enden muß.²⁰ In der Tat war Bauer

²⁰ „Der Mensch ist das reine Denken seiner selbst, und nur denkend ist der Mensch diese Kraft, sich Allgemeinheit zu geben, das heißt, alle Besonderheit, alle Bestimmtheit zu verlöschen. Diese negative Freiheit oder diese Freiheit des Verstandes ist einseitig. [...] Geschichtlich kommt diese Form der Freiheit häufig vor. [...] Konkreter erscheint diese Form im tätigen Fanatismus des politischen wie des religiösen Lebens. Dahin gehört z. B. die Schreckenszeit der Französischen

sich der terroristischen Konsequenzen seines Tuns bewußt, als er an Marx schrieb: „Der Terrorismus der wahren Theorie muß reines Feld machen.“²¹

Um nach diesem unvermeidlichen, weil wichtigen Exkurs zu Bauer auf das eigentliche Thema, die intellektuelle Entwicklung von Marx, zurückzukommen: Ein derartiger *kritischer* Hegelianismus, wie er von Bauer gefordert wurde, liegt auch Marx' frühen Arbeiten zugrunde. Anhand von Marx' Doktorarbeit über die *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie* soll dies kurz dargestellt werden.

Auf den ersten Blick scheint das Thema der Doktorarbeit Arbeit sehr weit weg von den ganzen anderen Themen der Junghegelianer zu sein. Man ist leicht versucht, darin eine reine Spezialarbeit zu sehen, die allein zur Erlangung der Doktorwürde geschrieben wurde, sonst aber keine weitere Bedeutung hat. Doch dieser Anschein trügt: Tatsächlich stößt Marx' Dissertation genau ins Zentrum der *Philosophie des Selbstbewußtseins* vor. Marx' Epikurarbeit sollte nur einen Teil bilden eines größeren Werkes, das nicht allein die epikureische, sondern auch die stoische und skeptische Philosophie einschließen sollte.²²

Warum nun gerade diese philosophischen Richtungen? Die Antwort ist einfach und führt uns sofort zurück zu Bruno Bauer und dem Selbstbewußtsein. Marx hob nämlich hervor, „daß in den Epikureern, Stoikern und Skeptikern alle Momente des Selbstbewußtseins vollständig, nur jedes Moment als eine besondere Existenz, repräsentiert sind“ und „daß diese Systeme zusammengenommen die vollständige Konstruktion des Selbstbewußtseins bilden.“²³ Epikur wird in dieser ersten philosophischen Arbeit von Marx deshalb in seiner Differenz zu Demokrit betrachtet, weil er ein wichtiges Moment der Philosophie des Selbstbewußtseins repräsentiert.

Damit zieht Marx direkte Parallelen zur damaligen Gegenwart: Die Philosophen des Selbstbewußtseins, Epikureer, Stoiker und Skeptiker, sind die Nachfolger der großen objektiven Systeme, nämlich der Philosophien Platos und Aristoteles. Scheinbar stellen sie, gemessen an ihren Vorgängern, einen Rückschritt dar — und doch steht ihre Philosophie des Selbstbewußtseins in einem notwendigen Zusammenhang mit deren großen Systemen.

Diese philosophiegeschichtliche Konstellation faßte Marx als ein genaues Spiegelbild der philosophischen Situation, wie er sie nach Kant und Hegel vorgefunden hatte. Im sechsten Heft der vorbereitenden Arbeiten zur Dissertation notierte er:

„Wie es in der Philosophiegeschichte Knotenpunkte gibt, die sie in sich selbst zur Konkretion erheben, die abstrakten Prinzipien in eine Totalität befassen und so den Fortgang der graden Linie abbrechen, so gibt es auch Momente, in welchen die Philosophie die Augen in die Außenwelt kehrt, nicht mehr begreifend, sondern als eine praktische Person gleichsam Intrigen mit der Welt spinnt [. . .]. Das ist die Fastenzeit der Philosophie, kleide sie sich nun in eine Hundetracht wie der Kyniker, in ein Priestergewand wie der Alexandriner oder in ein duftig Frühlingskleid wie der Epikureer. [. . .] Wie Prometheus, der das Feuer vom Himmel gestohlen, Häuser zu bauen und auf der Erde sich anzusiedeln anfängt, so wendet sich die Philosophie, die zur Welt sich erweitert hat, sich gegen die

Revolution. [. . .] Deswegen hat auch das Volk in der Revolution die Institutionen, die es selbst gemacht hatte, wieder zerstört, weil jede Institution dem abstrakten Selbstbewußtsein der Gleichheit zuwider ist.“

G. W. F. Hegel, „Grundlinien der Philosophie des Rechts“, in: *Werke* (hg. Moldenhauer/Michel), Bd. 7, Frankfurt a.M. 1989, S. 51f (mündlicher Zusatz zu § 5).

²¹Bruno Bauer an Karl Marx, 28. 3. 1841, in: Pepperle, a.a.O. (wie Anm. 14, S. 810.

²²Karl Marx, „Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie“, in: *MEW*, Bd. 40, S. 261 und S. 268.

²³Ebd., S. 267.

erscheinende Welt. So jetzt die Hegelsche.“²⁴

Gerade indem die großen objektiven Systeme sich selbst als vollendete Totalität, die die ganze Welt umfaßt, abschließen, setzen sie sich in einen Gegensatz zu dieser Welt:

„Indem die Philosophie zu einer vollendeten, totalen Welt sich abgeschlossen hat, [...] ist also die Totalität der Welt überhaupt dirimiert in sich selbst. [...] Die Welt ist also eine zerrissene, die einer in sich totalen Philosophie gegenübertritt. Die Erscheinung der Tätigkeit dieser Philosophie ist dadurch auch eine zerrissene und widersprechend; ihre objektive Allgemeinheit kehrt sich um in subjektive Formen des einzelnen Bewußtseins, in denen sie lebendig ist.“²⁵

Aus der Knechtschaft des Systems, das sich über den Philosophen selbst erhebt, kehrt die Philosophie zurück zu den Individuen, die nun ihre Freiheit gegen die Objektivität der Formen des objektiven und absoluten Geistes formulieren. Genau dies versuchte Marx anhand der epikureischen Naturphilosophie zu zeigen. Die Details der Arbeit müssen hier nicht näher untersucht werden. Beschränken wir uns auf Marx' Hegelauffassung, wie sie in der Dissertation zum Ausdruck kommt. Hierfür ist vor allem eine lange Anmerkung von Interesse.²⁶ In dieser Anmerkung bestimmt Marx sowohl das Verhältnis zu Hegel, als auch das Verhältnis zur positiven Philosophie.

Das Verhältnis zu Hegel entspricht demjenigen Bruno Bauers. Bauer hatte bei Hegel zwischen einer exoterischen und einer esoterischen Seite unterschieden. Dabei hätte die exoterische den eigentlichen Charakter des Hegelschen Systems verborgen, indem es die Gestalten des objektiven und absoluten Geistes *getrennt* vom menschlichen Selbstbewußtsein festgehalten hätte.²⁷ Für Bauer galt es also, den wahren, inneren Hegel, gegen den äußeren Hegel auszuspielen. Diese Haltung wird von Marx übernommen:

„Daß ein Philosoph diese oder jene scheinbare Inkonsequenz aus dieser oder jener Akkomodation begehrt, ist denkbar; er selbst mag dieses in seinem Bewußtsein haben. Allein was er nicht in seinem Bewußtsein hat, daß die Möglichkeit dieser scheinbaren Akkomodation in einer Unzulänglichkeit oder unzulänglichen Fassung seines Prinzips selber ihre innerste Wurzel hat. Hätte also wirklich ein Philosoph sich akkomodiert: so haben seine Schüler *aus seinem innern wesentlichen Bewußtsein* das zu erklären, was *für ihn selbst* die Form *eines exoterischen Bewußtseins* hatte.“²⁸

Aus innerer Notwendigkeit, nämlich aus dem negativen Charakter der Hegelschen Philosophie, ist es zwingend, „daß der sich frei gewordene theoretische Geist zur praktischen Energie wird, als *Wille* aus dem Schattenreich des Amenthes heraustretend, sich gegen die weltliche, ohne ihn vorhandene Wirklichkeit kehrt.“²⁹ Kurz: die Philosophie muß zur Kritik werden.

Wäre dies alles, müßte man McLellan zustimmen, wenn er behauptet, „daß Marx' Dissertation nichts enthält, was über das Denken eines gewöhnlichen Junghegelianers mit starken Sympathien für einige von Bauers Thesen hinausweisen würde.“³⁰ Tatsächlich aber geht Marx hier schon ansatzweise

²⁴Karl Marx, „Hefte zur epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie. Sechstes Heft“, in: *MEW*, Bd. 40, S. 215.

²⁵Ebd., S. 215f.

²⁶Der eigentliche Text, zu dem diese Anmerkung gehört, ist nicht überliefert.

²⁷David McLellan, *Die Junghegelianer und Karl Marx*, München 1974, S. 66f.

²⁸Karl Marx, „Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie“, in: *MEW*, Bd. 40, S. 327.

²⁹Ebd.

³⁰David McLellan, *Die Junghegelianer und Karl Marx*, München 1974, S. 88.

über Bauer hinaus, indem er der Kritik selbst ihre Widersprüchlichkeit nachweist. Diese Widersprüchlichkeit zieht eine Verdopplung der Philosophie in eine kritische und eine positive Richtung nach sich:

„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.“³¹

Insofern die Philosophie, auch als Kritik, noch im Bereich der Theorie verbleibt, wendet sie sich nicht wirklich gegen die Welt, sondern nur gegen die *Theorie* der Welt. Soweit sie sich tatsächlich gegen die Welt richtet, richtet sie sich zugleich auch gegen sich selbst:

„So ergibt sich die Konsequenz, daß das Philosophisch-Werden der Welt zugleich ein Weltlich-Werden der Philosophie, daß ihre Verwirklichung zugleich ihr Verlust [...] ist.“³²

Solange dies aber noch nicht eingetreten ist, zeigt sich dieser Widerspruch noch als eine äußerliche Verdopplung der Philosophie in zwei Richtungen. Die Kritik setzt sich ihren Gegenstand als eine eigene philosophische Richtung, gegen die sie sich wendet:

„Endlich tritt diese Gedoppeltheit des philosophischen Selbstbewußtseins als eine doppelte, sich auf das extremste gegenüberstehende Richtung auf, deren eine, die *liberale* Partei, wie wir sie im allgemeinen bezeichnen können, den Begriff und das Prinzip der Philosophie, die andere ihren *Nichtbegriff*, das Moment der Realität, als Hauptbestimmung festhält. Diese zweite Richtung ist die *positive Philosophie*. Die Tat der ersten ist die Kritik, also gerade das Sich-nach-außen-Wenden der Philosophie, die Tat der zweiten der Versuch zu philosophieren, 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.“³³

Um aus diesem Dilemma herauszukommen und sich von ihrem ebenfalls nur theoretischen Gegner zu lösen, muß die Philosophie den Sprung in die Praxis machen. Es reicht nicht aus, nur das *Prinzip* des Selbstbewußtseins zu behaupten und dieses hartnäckig allen theoretischen Gegnern entgegenzuschleudern. Dies war in etwa die Aufgabe von Bauers berühmtester und wirkungsmächtigster Schrift *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen*. Doch nachdem das *Prinzip* aufgestellt worden war, mußte jetzt nach Marx Meinung die Kritik konkret an den Formen des objektiven und absoluten Geistes selbst durchgeführt werden. Dieser Aufgabe widmete sich Marx in den Jahren 1842/43.

Daß Marx' intellektuelle Entwicklung schon im Verlauf des Jahres 1842 eine neue Richtung nahm, hatte zunächst äußere Gründe. Sein Studium war mit der Promotion abgeschlossen, doch der zunächst ins Auge gefaßte Plan, Dozent für Philosophie an der Universität Bonn zu werden, zerschlug sich. Mit der Thronbesteigung Friedrich Wilhelms IV. wurde den Junghegelianern, die auf ihre Posten im Staatsdienst als Universitäts- oder Gymnasiallehrer angewiesen waren, das Wasser abgegraben. Der

³¹Karl Marx, „Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie“, in: *MEW*, Bd. 40, S. 329f.

³²Ebd., S. 329.

³³Ebd., S. 329f.

mit ihnen sympathisierende Kultusminister Altenstein war gestorben und wurde durch den Reaktionsär Eichhorn ersetzt, der der junghegelianischen Bewegung feindlich gesinnt war. Damit wurde den junghegelianischen Bestrebungen, mittels eines „langen Marsches durch die Institutionen“ den preußischen Staat zu verändern, ein Riegel vorgeschoben.

Marx sah sich deshalb nach einer anderen Karriere um und wurde Journalist. Er arbeitete hauptsächlich für die *Rheinische Zeitung*, deren Leitung er im Oktober 1842 übernahm. Zunächst als eine Zeitung des liberal gesinnten preussischen Bürgertums Anfang 1842 gegründet, entwickelte sich die *Rheinische Zeitung* verhältnismäßig schnell zum Zentralorgan der Junghegelianer. Allerdings sollten sich dann auch rasch die Grenzen der junghegelianischen Polemik zeigen.

Mit dem, was wir heute Journalismus nennen würden, hatte Marx' Tätigkeit zu dieser Zeit verhältnismäßig wenig zu tun. Daß Marx das Arbeitszimmer oder die Redaktionsstube verlassen hätte, um irgendwelche Geschehnisse vor Ort zu recherchieren, kam nicht vor. Gegenstand all seiner Artikel waren nicht gesellschaftliche Ereignisse, sondern Texte. Bei allen Objekten der Marxschen Kritik handelte es sich um Schriften, die als Formen des objektiven Geistes gelten konnten: Gesetze und Parlamentsdebatten. Hier wurde die zur *Kritik* verwandelte Hegelsche Dialektik in eine politisch-publizistische Praxis umgesetzt. An Marx' erstem Artikel über die neuen preußischen Zensurinstruktionen soll das Verfahren, *pars pro toto*, erläutert werden.

Am 24. Dezember 1841 wurden in Preußen neue Zensurinstruktionen erlassen, die auf den ersten Blick die Fesseln der Zensur zu lockern schienen — und als eine solche Lockerung der Zensurbedingungen waren diese Instruktionen auch gemeint. Doch die Junghegelianer standen allen scheinbaren Liberalisierungen sehr skeptisch gegenüber. Zunächst hatten sie zwar gehofft, daß der neue Monarch endlich das von seinem Vater gebrochene Verfassungsversprechen einlösen würde, doch die Berufung Eichhorns und die Entlassung Bruno Bauers hatte ihnen schnell klar gemacht, daß Friedrich Wilhelm IV. einen klaren Rückschritt im Bewußtsein der Freiheit darstellte.

Für Marx war es somit ausgemachte Sache, daß die neuen preußischen Zensurinstruktionen keinen Fortschritt, sondern einen Rückschritt darstellen mußten. Doch wie dies begründen? Eine einfache Form der Kritik wäre etwa gewesen, grundsätzlich die Zensur abzulehnen, also auch eine gelockerte Zensur. Doch eine solche banale Kritik wäre eines Hegelianers nicht würdig gewesen. Marx' Kritik geht vielmehr vom Text der Zensurinstruktionen selbst aus und unterzieht diese einer immanenten Kritik ihres eigentlichen Wortlautes. Er will daran zeigen, daß diese Instruktionen in sich selbst völlig widersprüchlich sind, und daß eigentlich genau das Gegenteil dessen *gesagt* wird, was *gemeint* ist.

So heißt es etwa in den Zensurinstruktionen, „die Zensur [solle] keine ernsthafte und bescheidene Untersuchung der Wahrheit hindern.“³⁴ Allein diesen Satz zerpfückt Marx über drei Druckseiten hinweg in immer neuen Wendungen, wobei die Argumentation im Kern immer wieder darauf abhebt, die Unvereinbarkeit zwischen dem Gegenstand der Zensur, nämlich der „Untersuchung der Wahrheit“ und den Zensurkriterien „Ernsthaftigkeit“ und „Bescheidenheit“ hinzuweisen: Die Untersuchung der Wahrheit hat sich nach dem Gegenstand zu richten, nicht nach den äußerlichen Kriterien der „Ernsthaftigkeit“ und „Bescheidenheit“:

„Die Untersuchung der Wahrheit muß selbst wahr sein, die wahre Untersuchung ist die entfaltete Wahrheit, deren auseinandergestreute Glieder sich im Resultat zusammenfassen. Und die Art der Untersuchung sollte nicht nach dem Gegenstand sich verändern? Wenn der Gegenstand lacht, soll sie ernst aussehen, wenn der Gegenstand unbequem ist, soll sie bescheiden sein. Ihr verletzt also das Recht des Objekts, wie ihr das Recht des

³⁴Zit. Karl Marx, „Bemerkungen über die preußische Zensurinstruktion“, in: *MEW*, Bd. 1, S. 5.

Subjekts verletzt.“³⁵

Der Gesetzestext vermeint also, die Zensur zu lockern, die Gesinnungszensur aufzuheben; tatsächlich aber wird die Gesinnungszensur heimtückisch verschärft, denn nicht die Wahrheit wird durch diese Instruktion sanktioniert, sondern die subjektive Gesinnung der „Ernsthaftigkeit“ und „Bescheidenheit“ zum eigentlichen Kriterium gemacht. Der Satz sagt also selbst das Gegenteil dessen, was er *meint*.

Dieses Verfahren, die Differenz zwischen dem *Gesagten* und dem *Gemeinten* aufzudecken und dadurch den *Sprechenden* zu zwingen, über seinen eigenen Standpunkt hinauszugehen, ist bekannt: Es ist die Methode, mittels der Hegel die Entwicklung der *Phänomenologie des Geistes* vorantreibt. Indem „wir“ das Bewußtsein der jeweiligen Stufe der Entwicklung dazu veranlassen, das zu formulieren, als was es sich selbst versteht, kommt es zu einer Differenz des Sagens und des Meinens, wodurch das jeweilige Bewußtsein sich aus dieser Widersprüchlichkeit heraus selbst auf ein neues Niveau heben muß.

Natürlich funktioniert dieses Verfahren prinzipiell immer: In jedem Aussagesatz gibt es notwendig eine Differenz zwischen Subjekt und Prädikat, wenn es sich nicht um eine leere Tautologie handelt. Die Kopula im Aussagesatz markiert ebenso die Differenz wie die Identität der Terme: Und aus dieser Einheit von Identität und Differenz beginnt notwendig eine Bewegung, die den Satz über sich selbst hinaus weitertreibt, ohne daß dieser noch mit einem äußeren Gegenstand „verglichen“ werden müßte.

Bei Hegel hat eine solche dialektische Bewegung einen doppelten Sinn: Zwar erweist sich angesichts dieses fundamentalen Faktums der Sprache jeder Versuch, eine Bestimmung *festhalten* zu wollen, als Unmöglichkeit; doch damit ist ein solcher Satz nicht etwa verworfen, bloß seiner Unwahrheit überführt. Gerade aus der immanenten Notwendigkeit, in eine Entwicklung überzugehen, besteht die eigentliche Wahrheit eines solchen dialektischen oder spekulativen Satzes. Gerade in seiner Negation erweist er seine Wahrheit — dies ist der Sinn der hegelschen *Aufhebung*. Diese situiert nämlich das Aufgehobene an einer bestimmten Stelle im System.

Die Macht des Negativen bei Hegel ist somit keine bloß negierende, sondern im Negieren eine konstruktive Kraft: Aus der Bewegung der Negation entfaltet sich das Netzwerk des Systems. Nur die Tatsache, daß der ganze Gang der Negationen gleichzeitig systematische Darstellung und Nachvollzug des Entwicklungsprozesses des Absoluten ist, gibt dem dialektischen Prozeß ein Fundament: Hegels Dialektik ist Kritik und Ontologie in einem.

Bei den Junghegelianern in der Nachfolge Bauers hingegen — was den kritischen Publizisten Marx mit einschließt — diente das Verfahren, Subjekt und Prädikat gegeneinander auszuspielen, allein der Negation. Indem Marx einen Satz aus den preußischen Zensurinstruktionen nahm und ihn aus sich selbst heraus in sein Gegenteil übergehen ließ, zielte er nicht auf eine dialektische Aufhebung, die systematische Situierung der Zensurinstruktionen, sondern auf die Demonstration eines *Paradoxes*. Der Sinn einer solchen Demonstration lag nicht wie bei Hegel darin, jenseits der exoterischen Bedeutung eines Satzes diesem eine esoterische Wahrheit zu entlocken, die über den einfachen Widerspruch des Wahren und des Falschen erhaben ist, nämlich die, daß er in seinem Verschwinden sich selbst als Moment des Absoluten setzt. Genau das Gegenteil ist der Fall: nicht die — wenn auch beschränkte — Daseinsberechtigung der Zensurinstruktionen sollte demonstriert werden, sondern aus ihrer Widersprüchlichkeit heraus wurde ihr die Daseinsberechtigung abgesprochen.

Letztlich beweist dieses „kritische“ Verfahren immer nur das absolute Recht des kritisierenden Subjekts gegenüber jedem beliebigen Objekt. Indem gezeigt wird, daß auf der Objektseite der Gegenstand und das ihm zugewiesene Prädikat nicht übereinstimmen können, wird die Wahrheit völlig

³⁵Ebd., S. 7.

in das kritisierende Subjekt gelegt, das jeden Gegenstand nach seiner Lust und Laune intellektuell zu zerstören in der Lage ist.

Dadurch aber, daß das hegelsche Verfahren derart isoliert, aus dem systematischen Zusammenhang einer Entwicklung herausgenommen und zur bloßen Demonstration von Paradoxa verwendet wird, verliert die Dialektik jedes Fundament. Übrig bleibt allein die Zufälligkeit des Kritikers. Der immanente Widerspruch ist nicht der Verweis auf den Gesamtprozeß, das Absolute, das nur in und durch die Negation sich konstituiert, sondern Zeichen der Nichtigkeit des Gegenstandes. Indem so dem dialektischen Prozeß die Basis genommen wird, auf der er überhaupt erst sich entfalten kann, verkommt er gerade zu dem, was die Gegner der Dialektik dieser schon immer vorwarfen: zur Sophistik.

Die bloß als Kritik, unter Mißachtung der Systematik gehandhabte Dialektik wird willkürlich, ein Verfahren, das an jeden beliebigen Gegenstand herangetragen werden kann. Egal, was von Seiten des Gegners geäußert wird, immer wird ihm nachgewiesen, daß seine Argumentation in sich inkonsequent ist, daß er immer das Gegenteil dessen sagt, was er meint, und immer das Umgekehrte von dem meint, was er sagt.

Diese Universalität des kritischen Verfahrens aber hatte gerade darin seine Grenze, daß es immer und überall angewendet werden kann: Mit seiner endlosen Wiederholung erzeugte es aus sich selbst heraus eine Langeweile, die nur dadurch eine gewisse Zeit verschleiert werden konnte, daß die Junghegelianer die Kritik „radikalisierten“.

Stand zunächst nur die Religionskritik auf dem Programm, wurde die Kritik auf immer weitere Gegenstände ausgedehnt: Kunst, Philosophie, schließlich auch der Staat und seine Einrichtungen. Ein wahrer „Kritikrausch“ beflügelte die Junghegelianer im Jahr 1842. Die Gründung des junghegelianischen Vereins „Die Freien“ in Berlin markierte den Höhepunkt dieses Taumels des Negation. Insbesondere die *Rheinische Zeitung*, die es im Rheinland mit einer verhältnismäßig lockeren Zensur zu tun hatte, wurde zum zentralen Publikationsorgan der Junghegelianer. Als Marx ihm Oktober 1842, nach der Absetzung von Rutenberg zum Chefredakteur avancierte, mußte er schnell feststellen, daß die junghegelianische Kritik dabei war, nicht den Staat, sondern die Zeitung zu zerstören.

Marx begann sich von der „kritischen Dialektik“ abzuwenden und nach einem Ausweg aus der Sackgasse der Kritik zu suchen. Bereits im November 1842 hat Marx ganz offensichtlich endgültig die Nase gestrichen voll von den sich immer radikaler gebenden kritischen Ergüssen der Berliner „Freien“. In einem Brief an Ruge schrieb er:

„Sie wissen schon, daß die Zensur uns täglich schonungslos, so daß oft kaum die Zeitung erscheinen kann, zerfetzt. Dadurch fielen eine Masse Artikel der ‚Freien‘. Ebensoviele, wie der Zensor, erlaubte ich mir selbst zu annullieren, indem ich Meyen und Konsorten weltumwälzungsschwangere und gedankenleere Sudeleien in saloppem Stil, mit etwas Atheismus und Kommunismus (den die Herrn nie studiert haben) versetzt, haufenweise uns zusandten, bei Rutenbergs gänzlichem Mangel an Kritik, Selbständigkeit und Fähigkeit sich gewöhnt hatten, die Rh.Z. als *ihr* willenloses Organ zu betrachten, ich aber nicht weiter dieses Wasserabschlagen in alter Weise gestatten zu dürfen glaubte. Dies Wegfallen einiger unschätzbaren Produktionen der ‚Freiheit‘, einer Freiheit, die vorzugsweise bestrebt ist, ‚von allen Gedanken frei zu sein‘, war also der erste Grund einer Verfinsternung des Berliner Himmels.“³⁶

³⁶Karl Marx an Arnold Ruge, 30. 11. 1842, in: *MEW*, Bd. 27, S. 411. Marx ist offensichtlich so wütend, daß ihm der Satzbau völlig entgleitet.

Doch es ging schon um mehr als um die subjektiven Übertreibungen der Berliner „Freien“; inzwischen war klar, daß auf den wackligen Fundamenten der Bauerschen „Philosophie des Selbstbewußtseins“ keine wirklich radikale politische Publizistik aufzubauen war. Zu willkürlich war die Kritik und ihre Gegenstände, als daß man davon einen wirklich Fortschritt zu erwarten gehabt hätte. Die immer augenfälliger werdende Seichtheit der jüngsten kritischen Produktionen stieß die älteren und erfahreneren Köpfe innerhalb der junghegelianischen Bewegung mit der Nase darauf, daß das Prinzip selbst, die ins Extrem gesteigerte Negation, selbst in sich fehlerhaft sein mußte. Die Bodenlosigkeit der kritischen Dialektik, die, von der Leine des Systems gelassen, hemmungslos über jeden beliebigen Gegenstand öffentlichen Interesses herfiel, warf von selbst die Frage nach einem neuen Fundament und damit der *Überwindung* der hegelschen Dialektik auf.

Den entscheidenden Schritt von der Negationswut der Kritik hin zu einem neuen positiven Fundament machte 1842 Ludwig Feuerbach: Seine *Vorläufigen Thesen zur Reform der Philosophie* bildeten den Keim einer völlig neuen philosophischen Auffassung.

1.1.3 Ludwig Feuerbach und der „reale Humanismus“

Am 17. März 1843 gab Marx seine Stellung bei der *Rheinischen Zeitung* auf, als die Aktionäre nicht bereit waren, gegen das von der preußischen Regierung für den ersten April ausgesprochene Verbot der Zeitung anzugehen.³⁷ Diese biographische Wende stellte den Bruch mit dem Junghegelianismus bauerscher Prägung dar. Als neues theoretisches Leitbild etablierte sich jetzt Ludwig Feuerbach, der mit seine *Vorläufigen Thesen zur Reform der Philosophie*³⁸ als erster in den Kreisen der Junghegelianern einen explizit *antidialektischen* Standpunkt eingenommen hatte.

Marx hätte gerne mit Feuerbach an einem neuen Zeitschriftenprojekt zusammengearbeitet: Mit Arnold Ruge beabsichtigte Marx, eine Fortsetzung der inzwischen ebenfalls verbotenen *Hallischen* bzw. *Deutschen Jahrbücher* herauszubringen. Die neue Zeitschrift sollte in Frankreich publiziert werden und den Titel *Deutsch-Französische Jahrbücher* tragen.

Schon der Titel dieser Zeitschrift wies auf den Einfluß Feuerbachs hin. „Frankreich“ meinte nicht allein einen geographischen Ort, an dem man vor dem Zugriff des preußischen Staates geschützt war. Diese geographische Bezeichnung muß auch als philosophische Metapher verstanden werden. Feuerbach hatte in seinen *Vorläufigen Thesen* geschrieben:

„Der wahre, *der mit dem Leben, dem Menschen identische* Philosoph muß *gallo-germanischen* Geblüts sein. Erschreckt nicht, ihr keuschen Deutschen über diese Vermischung! Schon Anno 1716 haben diese Gedanken die *Acta Philosophorum* ausgesprochen. ‚Wenn wir die *Teutschen* und *Franzosen* gegeneinanderhalten, so haben zwar dieser ihre *ingenia* mehr Hurtigkeit, jene aber mehr Solidität und könnte man füglich sagen, das *temperamentum Gallico-germanicum* schicke sich am Besten zur Philosophie oder ein Kind, welches einen *Franzosen* zu Vater, und eine *Teutsche* zur Mutter hat, müßte (*ceteris paribus*) ein gut *ingenium philosophicum* bekommen.‘ Ganz richtig; nur müssen wir die Mutter zur *Französin*, den Vater zum *Deutschen* machen. Das *Herz* — das weibliche Prinzip, der Sinn für das Endliche, der Sitz des Materialismus — ist *französisch gesinnt*; der *Kopf* — das männliche Prinzip, der Sitz des Idealismus — *deutsch*. Das *Herz* revolutioniert, der

³⁷Vgl. Karl Marx, „Erklärung“, in: *MEW*, Bd. 1, S. 200.

³⁸Ludwig Feuerbach, „Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie“, in: ders., *Anthropologischer Materialismus. Ausgewählte Schriften I*, Frankfurt 1967.

Kopf reformiert; der Kopf bringt die Dinge *zustande*, das *Herz* in *Bewegung*. Aber nur wo Bewegung, Wallung, Leidenschaft, Blut, Sinnlichkeit, da ist auch *Geist*.“³⁹

Für Feuerbach meint die „Frankreich“-Metapher die der mühseligen „Arbeit des Begriffs“ entgegengesetzte unmittelbare Sinnlichkeit. Und diese Propagierung der unmittelbaren Sinnlichkeit, die dem hegelianischen Geschäft der Vermittlung entraten kann, wird jetzt auch von Marx favorisiert. Die Hinwendung nach Frankreich ist somit zugleich eine Abkehr von Hegel. Die Weiterentwicklung der Hegelschen Dialektik, wie sie von Marx' ehemaligem Mentor Bruno Bauer versucht worden war, verstand sich selbst als noch völlig auf dem Boden der Hegelschen Philosophie stehend. Bauers Philosophie des Selbstbewußtseins erhob nur den Anspruch, den eigentlichen Kern der Hegelschen Dialektik herausgearbeitet zu haben, nicht etwa grundsätzlich über die Hegelsche Dialektik hinausgegangen zu sein.

Feuerbach spricht jetzt zum ersten Mal aus, daß eine *positive* Bezugnahme auf die Hegelsche Philosophie nicht mehr von innen heraus möglich ist. Es bedarf eines dem dialektischen System äußerlichen Standpunktes, von dem aus erst eine vernünftige Aufnahme der Hegelschen Resultate möglich ist.

Die für Marx bedeutsame Einsicht Feuerbachs bestand darin, daß die Kritik an Hegel nicht länger *immanente* Kritik sein durfte, denn als solche bliebe sie der dialektischen Vermittlung verhaftet. Vielmehr war zunächst ein fester Standpunkt einzunehmen, der einen hinderte, in die Leere einer kritischen Dialektik zu fallen, die einen nicht mehr im Netz des Systems auffangen konnte. Erste Bedingung einer Kritik der Hegelschen Dialektik war es also, festen Boden unter die Füße zu bekommen, französischen Boden.⁴⁰

In den sogenannten *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten von 1844* hob Marx ausdrücklich hervor, daß „*Feuerbach* — sowohl in seinen ‚Thesen‘ in den *Anecdotes*, als ausführlich in der ‚*Philosophie der Zukunft*‘ die alte Dialektik und Philosophie dem Keim nach umgeworfen hat.“⁴¹ Und diese Umwälzung beruhte gerade darauf, daß „er der Negation der Negation, die das absolut positive zu sein behauptet, das auf sich selbst ruhende und positiv auf sich selbst begründete Positive entgegenstellt.“⁴²

Trotz dieses Marxschen Bekenntnisses zu Feuerbachs Hegelkritik und der Begeisterung für das unmittelbar Positive, ist Marx zu keinem Zeitpunkt ein hundertprozentiger Anhänger Feuerbachs. Bekannt ist die berühmte Kritik in den *Thesen über Feuerbach*, wo er ihm mangelnde Orientierung auf die menschliche *Praxis* vorwirft.⁴³

Doch dieser Vorwurf der mangelnden Praxisorientierung Feuerbachs datiert nicht erst aus dem Jahre 1845, als Marx die *Thesen über Feuerbach* verfaßte. Schon zu der Zeit, als Marx gerade die *Rheinische Zeitung* aufgibt und mit den Berliner Junghegelianern bricht, also gerade zu Beginn seiner Annäherung an Feuerbach, schrieb Marx über Feuerbachs *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*:

³⁹Ebd., S. 92.

⁴⁰Hier ist, um Mißverständnisse zu vermeiden, eine kleine Anmerkung nötig: Es ist äußerst zweifelhaft, ob eine Kritik der Hegelschen Philosophie von außen überhaupt möglich ist. Jede Behauptung eines positiven, äußeren Punktes, von dem aus der Hebel angesetzt werden soll, fällt in einen von Hegel überwundenen Dogmatismus zurück, der zwar einerseits sehr befreiend sein kann, andererseits aber eher Ausdruck subjektiver Willkür als wirklich verbindlicher Kritik ist. Im folgenden soll es jedoch nicht darum gehen, die Stichhaltigkeit der Feuerbachschen Hegelkritik zu prüfen; es geht hier nur darum, den Feuerbachschen Gedankengang, den Marx übernimmt, nachvollziehbar zu machen.

⁴¹Karl Marx, „Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844)“, in: *MEGA*(2), Abt. 1, Bd. 2, S. 275f.

⁴²Ebd., S. 276.

⁴³Karl Marx, „Thesen über Feuerbach“, in: *MEW*, Bd. 3, S. 5–7.

„Feuerbachs Aphorismen sind mir nur in dem Punkt nicht recht, daß er zu sehr auf die Natur und zu wenig auf die Politik hinweist. Das ist aber das einzige Bündnis, wodurch die jetzige Philosophie eine Wahrheit werden kann.“⁴⁴

Bei Marx hat die „Frankreich“-Metapher von vornherein noch eine andere Bedeutung als bei Feuerbach. Die *Deutsch-französischen Jahrbücher* sollten nicht nur eine *theoretische*, sondern auch eine *praktische* Neuorientierung einschließen. „Frankreich“ steht bei Marx auch für eine Hinwendung zu neuen *praktisch-politischen* Strömungen, zum französischen Sozialismus und Kommunismus.

Schon zu Beginn seiner Redakteurstätigkeit bei der *Rheinischen Zeitung* hatte Marx sich mit dem Vorwurf des Kommunismus konfrontiert gesehen, diesen aber damals empört zurückgewiesen:

„Die ‚Rheinische Zeitung‘, die den kommunistischen Ideen in ihrer jetzigen Gestalt nicht einmal *theoretische Wirklichkeit* zugestehen, also noch weniger ihre *praktische Verwirklichung* wünschen oder auch nur für möglich halten kann, wird diese Ideen einer gründlichen Kritik unterwerfen.“⁴⁵

Er sah allerdings auch damals ein, daß kommunistische Schriften, „wie die von Leroux, Considérant und vor allen das scharfsinnige Werk Proudhons, nicht durch oberflächliche Einfälle des Augenblicks, sondern nur nach lang anhaltenden und tief eingehenden Studien kritisiert werden können.“⁴⁶

Jetzt will Marx sich nicht mehr kritisch, sondern positiv auf den Kommunismus beziehen, um einen Hauptmangel des Feuerbachschen Materialismus auszugleichen, nämlich dessen bloß kontemplativen Charakter. Die fehlende *politische* Praxis, die Marx an Feuerbach 1843 bemängelt, ist natürlich nicht identisch mit dem, was Marx in den *Thesen über Feuerbach* und der *Deutschen Ideologie* unter Praxis verstehen wird. Trotzdem muß hervorgehoben werden, daß Marx von Anfang an der kontemplative Charakter des Feuerbachschen Materialismus suspekt war.

Tatsächlich unterscheiden sich Feuerbachs anthropologischer Materialismus und der „Reale Humanismus“ von Marx gerade in ihrem Verhältnis zur menschlichen Praxis. Und diese Kluft war in der Folge auch nicht zu überbrücken, denn diese Differenz war keineswegs bloß eine unterschiedlicher philosophischer Temperamente. Der kontemplative Charakter des Feuerbachschen Materialismus ist nicht zufällig. Tatsächlich gehört das kontemplative, passive Moment wesentlich zur Feuerbachschen Philosophie. Der Marxsche Bruch mit Feuerbach war somit vorprogrammiert.

Betrachten wir dazu den anthropologischen Materialismus Feuerbachs, wie er in den *Vorläufigen Thesen zur Reform der Philosophie* und dann in den *Grundsätzen der Philosophie der Zukunft* in den Jahren 1842/43 formuliert wurde, etwas näher.

Feuerbachs Ausgangspunkt war, wie bei Bauer, die Religionskritik. Doch während Bauer eine bestimmte Form des Hegelschen absoluten Geistes, die Philosophie, nicht antastete, sondern nur, um den systematischen Zusammenhang gebracht, in das philosophierende Individuum zurückverlegte, kritisierte Feuerbach auch noch die Philosophie als eine Form der Entfremdung. Während Bauer die anderen Formen des objektiven oder absoluten Geistes in der Philosophie bzw. Kritik *aufheben* wollte, ging es Feuerbach darum, mit dem Prinzip des *Geistes* als einem Absoluten überhaupt zu brechen. Jede Form der Verabsolutierung des Geistes als eines in sich und aus sich selbst bewegten Subjekts verfällt der Feuerbachschen Kritik:

„Der ‚absolute Geist‘ ist der ‚abgeschiedene Geist‘ der Theologie, welcher in der Hegelschen Philosophie noch als *Gespens* umgeht.“⁴⁷

⁴⁴Karl Marx an Arnold Ruge, 13. 3. 1843, in: *MEW*, Bd. 27, S. 417.

⁴⁵Karl Marx, „Der Kommunismus und die Augsburger ‚Allgemeine Zeitung‘“, in: *MEW*, Bd. 1, S. 108.

⁴⁶Ebd.

⁴⁷Feuerbach, *Thesen*, a.a.O. (wie Anm. 38), S. 85.

Auf den ersten Blick mag das den Eindruck erwecken, als hätte Feuerbach keinen Schritt über Bauer hinausgetan, als identifiziere auch er den hegelschen „Geist“ mit dem „menschlichen Selbstbewußtsein“. Doch gerade das ist nicht der Fall. Bei Bauer ging es nur darum, den vom Menschen *getrennten* Geist wieder als den *menschlichen* Geist ins Bewußtsein zu rufen. Der absolute Geist wurde bei Bauer wieder in den subjektiven Geist *aufgehoben*. Diese „Aufhebung“ ist selbst ein *absolutes* Tun, auch wenn es die Tätigkeit eines endlichen Individuums ist. Insofern das Individuum Kritiker ist, erhebt es sich über seine eigene Endlichkeit, und setzt sich selbst zum Richter der Welt ein. Das Individuum maß sich die Rolle Gottes an.

Der Kritiker, indem er die Aktivität des Individuums derart verabsolutierte, bestimmte sich selbst wesentlich als Geistwesen. Bauer „*Korrektur*“ an Hegel bestand nur darin, dessen Behauptung, die Wahrheit des subjektiven Geistes sei der objektive, umzukehren. Feuerbachs entscheidender *Fortschritt* gegenüber Bauer war, daß er mit dem Prinzip des *Geistes* als solchem brach. Bei Feuerbach ist die Rückkehr aus den entfremdeten, d. h. objektiven Formen des Geistes keine Rückkehr zum individuellen Geist, sondern die Rückkehr zu einem Individuum, das zwar *auch*, aber nicht mehr *nur* Geist ist:

„Der Philosoph muß das im Menschen, was *nicht* philosophiert, was vielmehr *gegen* die Philosophie ist, dem abstrakten Denken *opponiert*, das also, was bei Hegel nur zur *Anmerkung* herabgesetzt ist, in den *Text* der Philosophie aufnehmen.“⁴⁸

Ziel einer zukünftigen Philosophie ist also nicht die Rückkehr zum Selbstbewußtsein des individuellen Menschen, sondern die Anerkennung des „ganzen“ Menschen in seiner Leibhaftigkeit. Hier wird, gegen Hegel, dogmatisch, aber wirkungsvoll eine völlig neue Ebene eingezogen, nämlich eine Ebene der Sinnlichkeit, die nicht mehr *aufhebbar* ist. Der Mensch wird bei Feuerbach nicht mehr nur — wie das noch bei Bauer der Fall war — als *Geistwesen*, sondern wesentlich als *Leiblichkeit* bestimmt. Genau diesen Gegensatz gegen Bauer spricht Feuerbach aus, wenn er schreibt:

„Wenn man den Namen der neuen Philosophie, den Namen Mensch mit ‚*Selbstbewußtsein*‘ übersetzt, so legt man die neue Philosophie im Sinne der alten aus, versetzt sie wieder auf den alten Standpunkt zurück; denn das Selbstbewußtsein der alten Philosophie *als abgetrennt vom Menschen* ist eine *Abstraktion ohne* Realität. Der Mensch *ist* das Selbstbewußtsein.“⁴⁹

Der Mensch als Leibwesen ist eine untrennbare, unzerlegbare Einheit, die nicht als Resultat einer Vermittlung aufgefaßt werden darf, sondern als unmittelbare Selbstgewißheit der Ausgangspunkt der Philosophie sein muß. Bei Hegel kam reine Unmittelbarkeit nur dem logischen *Sein* zu, das dann auch, gerade weil es unvermittelt ist, *Nichts* ist. Diesen Mangel an Unmittelbarkeit kreidet Feuerbach Hegel an:

„Der Hegelschen Philosophie fehlt *unmittelbare Einheit, unmittelbare Gewißheit, unmittelbare Wahrheit*.“⁵⁰ Und: „Der Anfang der Philosophie ist nicht Gott, nicht das Absolute, nicht das Sein als *Prädikat* des Absoluten oder der Idee — der Anfang der Philosophie ist das Endliche, das Bestimmte, das *Wirkliche*.“⁵¹

⁴⁸Ebd., S. 91.

⁴⁹Ebd., S. 97.

⁵⁰Ebd., S. 85.

⁵¹Ebd., S. 87f.

Indem Feuerbach sich so auf die Unmittelbarkeit der menschlichen Leiblichkeit als positives Fundament bezieht, entkommt er dem Dilemma Bruno Bauers. Bauer hatte sich dadurch, daß er den absoluten Geist auf den endlichen Geist reduzierte, gleichzeitig aber die Allgemeinheit des subjektiven Geistes postulierte, in das Problem verstrickt, die Allgemeinheit des individuellen Selbstbewußtseins nur in der Negation jeder anderen, vorgefundenen Allgemeinheit bestätigen zu können — der schlecht unendliche Prozeß des kritischen Projekts war in Gang gesetzt. Dem entkommt Feuerbach. Der Witz an seiner Konzeption der Leiblichkeit besteht darin, daß der Leib von Feuerbach zwar als Schranke anerkannt wird, aber nur als Schranke in einer Hinsicht, nämlich in Hinsicht auf die menschliche *Aktivität*. Der Leib ist Feuerbach zufolge die „vernünftige Schranke der Subjektivität“.⁵²

Was aber als Schranke für das *tätige* Vermögen des Menschen erscheint, eröffnet ihm eine ganz neue Universalität, nämlich die Universalität eines *leidenden* Individuums:

„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. Ob es ist oder nicht ist, das ist eins — eins für es selbst, eins für andere. Ein Wesen ohne Not ist ein Wesen ohne *Grund*. Nur was *leiden* kann, verdient zu existieren. [...] Ein Wesen *ohne Leiden* ist ein Wesen *ohne Wesen*. Ein Wesen ohne Leiden ist aber nichts anderes als ein Wesen *ohne Sinnlichkeit, ohne Materie*.“⁵³

Mit diese Konzeption des Wesens als eines *leidenden* Wesens geht Feuerbach über die neuzeitliche Subjektphilosophie seit Descartes hinaus. Der Mensch ist bei Feuerbach nicht universell, weil die Welt das Resultat seiner Tätigkeit ist, sondern weil er ein universell affizierbares Wesen ist. Nicht die universelle Tätigkeit, die eine Schimäre ist, nur in Gedanken verwirklichtbar, sondern die universelle *Bedürftigkeit* macht das menschliche Wesen aus. Die Unterscheidung zum Tier liegt nicht darin, daß das *Denken* den Menschen über das Tier erhebt, sondern daß der Umkreis der tierischen *Bedürftigkeit* beschränkt ist.

Mit dieser Konzeption wird das Denken, die menschliche Vernunft keineswegs abgewertet — gerade das Denken hat einen entscheidenden Anteil daran, daß die menschlichen Bedürfnisse universell sind; doch die Universalität des Denkens ist beschränkt. Sie ist ein Derivat der universellen Bedürfnisse, ist sich nicht selbst Grund, sondern hat ihr Fundament außerhalb des Denkens.

Erst auf dieser Basis, daß das *Wesen* passiv, leidend ist, wird Feuerbachs Begriff des Wesens überhaupt verständlich:

„Was aber ein Wesen ist, das wird nur aus seinem *Gegenstand* erkannt; der Gegenstand, auf den sich ein Wesen notwendig bezieht, ist nichts anderes als sein *offenbares* Wesen. So ist der Gegenstand der pflanzenfressenden Tiere die Pflanze; aber durch diesen Gegenstand unterscheiden dieselben sich wesentlich von den anderen, den fleischfressenden Tieren. So ist der Gegenstand des Auges das Licht, nicht der Ton, nicht der Geruch. Im Gegenstand des Auges ist uns aber sein Wesen offenbar.“⁵⁴

⁵²Ludwig Feuerbach, „Grundsätze der Philosophie der Zukunft“, in: ders., *Anthropologischer Materialismus. Ausgewählte Schriften I*, Frankfurt 1967, § 29, S. 136.

⁵³Feuerbach, *Thesen*, a.a.O. (wie Anm. 38), S. 90.

⁵⁴Feuerbach, *Grundsätze*, a.a.O. (wie Anm. 52), § 7, S. 104.

Man würde dies völlig mißverstehen, faßte man an dieser Stelle den Gegenstand als passiv auf. Die *Aktivität* liegt hier auf der Seite des Gegenstandes, nicht auf der Seite des „Subjekts“. Das Licht ist das *aktive* Prinzip, das dem passiven Auge sein eigenes Wesen offenbart. Es ist die spezifische Leidensfähigkeit, die bestimmte Affizierbarkeit, die das Wesen ausmacht. Und erst dadurch wird verständlich, was eigentlich der Clou der Feuerbachschen Religionskritik ist: Insofern der Mensch das einzige Wesen ist, das einen universellen Gott kennt, insofern ist es auch das einzige universelle Wesen — denn sein Gegenstand ist universell. Indem es aber nur ein einziges universelles Wesen geben kann, der Mensch sich aber durch seine Verehrung Gottes selbst als universelles Wesen offenbart, ergibt sich zwangsläufig, daß dieser universelle Gegenstand nichts anderes ist als der Mensch selbst.

Diese gewagte und in ihrem Kern zutiefst mystische Volte bildet den eigentlichen Kern der Feuerbachschen Auffassung: Mensch und Gott sind identisch.⁵⁵ Der Mensch ist Gott und Gott ist der Mensch, Aktivität und Passivität fallen zusammen. Hier wird die Differenz zur Hegelianischen Auffassung eklatant: Es bedarf jetzt keineswegs mehr einer *Aufhebung* der Religion. Es muß nicht im Kraftakt der Kritik die Gegenständlichkeit weggearbeitet werden; vielmehr hat die Menschheit sich in Gott *unmittelbar*. Es geht bei Feuerbach nicht um *Aufhebung*, sondern um *Dechiffrierung*. Es ist eine Art mystischer Schau, eine Offenbarung und nicht aktive Tätigkeit, die den Menschen als universellen Gegenstand des Menschen durchsichtig macht.

Der Mitmensch, der mich affiziert, ist der wirkliche Gott, wenn erst die Schleier der Religion gefallen sind. Und somit enthüllt sich das Geheimnis der Religion als

„das Geheimnis des *gemeinschaftlichen, gesellschaftlichen Lebens* — das Geheimnis der *Notwendigkeit des Du für das Ich* — die Wahrheit, daß *kein Wesen*, er sei und heiße nun Mensch oder Gott oder Geist oder Ich, *für sich selbst allein ein wahres, ein vollkommenes, ein absolutes Wesen*, daß die *Wahrheit und Vollkommenheit* nur die *Verbindung, die Einheit* von wesensgleichen Wesen ist. Das höchste und letzte Prinzip der Philosophie ist daher die *Einheit des Menschen mit dem Menschen*.“⁵⁶

Diese *unmittelbare* Identität von Gott und Mensch muß nur angeschaut, erfahren, nicht erst aktiv *hergestellt* werden. Die grandiose Kühnheit dieses Entwurfes konnte natürlich in weniger talentierten Händen als denen Feuerbachs schnell ins Lächerliche umschlagen — schlimmstes Beispiel dafür ist der von Marx und Engels verspottete „wahre Sozialismus“ eines Karl Grün und anderer „Liebes-Kommunisten“. Die wesentlich mystisch-religiöse Begründung Feuerbachs für das „Gattungswesen“ des Menschen findet deshalb auch (fast) keinen Eingang in die Marxsche Theoriekonzeption. Was Marx übernimmt, ist nur die Bestimmung des Menschen als eines notleidenden Bedürfniswesens. Die mystische Volte hingegen, gerade die *Bedürftigkeit* unmittelbar zur *Universalität* zu stilisieren, die *Hingabe* an den Anderen zum zentralen Anliegen zu machen, ist nicht Marx' Sache.

Marx übernimmt das Feuerbachsche „Gattungswesen“ zwar, verändert es aber von vornherein — und zwar zunächst nicht unbedingt zum Besseren. Mit Feuerbach stimmt Marx darin überein, daß der Mensch wesentlich bestimmt ist durch die Welt der Gegenstände, in die er sich von vornherein gestellt findet. Die Welt ist nicht *sein* Produkt, sondern zunächst und unmittelbar ist *er* selbst das Spiegelbild seiner Umwelt. Innerhalb dieser Welt der Gegenstände verschiebt Marx jedoch verglichen mit Feuerbach den Akzent. Für Feuerbach ist das wesentliche Verhältnis der Bezug des Menschen zum Menschen:

⁵⁵Diese Charakterisierung der Feuerbachschen Philosophie als Mystik soll diese Auffassung keineswegs abwerten, sondern den *Theorietypus* beschreiben. Der Einfluß Jakob Böhmes auf Feuerbach ist gerade in den *Vorläufigen Thesen* und den *Grundsätzen* mit Händen zu greifen.

⁵⁶Ebd., § 63, S. 157.

„Der einzelne Mensch für *sich* hat das *Wesen* des Menschen *weder in sich als moralischem, noch in sich als denkendem Wesen*. Das *Wesen* des Menschen ist nur in der Gemeinschaft, in der *Einheit des Menschen mit dem Menschen* enthalten — eine Einheit, die sich aber nur auf die *Realität des Unterschieds* von Ich und Du stützt.“⁵⁷

Dieses wesentliche Verhältnis des Menschen zum Menschen schließt bei Feuerbach zwar das Verhältnis zur nichtmenschlichen Natur nicht aus; diesem wird aber kein zentralen Stellenwert zugemessen:

„Die neue Philosophie macht den *Menschen mit Einschluß der Natur*, als der Basis des Menschen, zum *alleinigen, univeralen und höchsten Gegenstand* der Philosophie — die *Anthropologie* also, mit *Einschluß der Physiologie*, zur *Universalwissenschaft*.“⁵⁸

Die außermenschliche Natur ist bei Feuerbach nicht wie der andere Mensch Gegenstand der Hingabe — es sei denn im Essen und Trinken, also in rein physiologischer Hinsicht —, sondern nur Gegenstand der Naturwissenschaft. Hier führt Feuerbach sein eigenes Konzept, den Menschen nicht primär als *Bestimmenden*, sondern als durch die äußere Natur *Bestimmten* aufzufassen, nicht konsequent genug durch. Der Bezug auf die nichtmenschliche Natur bleibt, von Essen und Trinken einmal abgesehen, hauptsächlich durch die Naturwissenschaft vermittelt:

„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 Mésalliance* zwischen Philosophie und Theologie.“⁵⁹

Marx setzt den Akzent anders. Für ihn wird das Verhältnis zur *außermenschlichen Natur* Priorität bekommen. Und dieses Verhältnis zur außermenschlichen Natur ist kein Verhältnis der Hingabe, sondern schließt das aktive Verhalten des Menschen zur Natur mit ein. Feuerbachs Wesensbestimmung, daß das *Wesen* der *Gegenstand* ist, wird übernommen, aber gleichzeitig in ein durchaus aktives Verhältnis umgewandelt. Schon in den *Ökonomisch-Philosophischen Manuskripten* und in der *Heiligen Familie* ergänzt Marx die Feuerbachsche Anthropologie durch das praktische Moment.

Diese Betonung der Aktivität heißt nun aber nicht — wie die *Pariser Manuskripte* oft fehlinterpretiert worden sind — daß die äußere, gegenständliche Natur wieder in der Aktivität eines Subjektes aufgeht. Sondern auch das aktive Verhalten des Menschen zur äußeren Natur ist primär durch den Gegenstand, nicht durch den Menschen bestimmt. Marx betont in den *Pariser Manuskripten* ganz ausdrücklich: „Ein ungegenständliches Wesen ist ein *Unwesen*.“⁶⁰ Es ist nicht das Verhältnis der Menschen untereinander, sondern das aktive, aber durch den Gegenstand bestimmte Verhältnis des Menschen zur außermenschlichen Natur, das bei Marx das menschliche Wesen konstituiert. Das bei Feuerbach an erster Stelle stehende Verhältnis, das Verhältnis zum Mitmenschen, kommt bei Marx erst an zweiter Stelle.

Wie aber bestimmt der Marx des „Realen Humanismus“ dieses nachgeordnete Verhältnis? In den *Pariser Manuskripten* wird das Verhältnis des Menschen zum Menschen nur als ein zusätzliches, mit

⁵⁷Ebd., § 59, S. 156.

⁵⁸Ebd., § 54, S. 155.

⁵⁹Feuerbach, *Thesen*, a.a.O. (wie Anm. 38), S. 98.

⁶⁰Karl Marx, „Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844)“, in: *MEGA(2)*, Abt. 1, Bd. 2, S. 296.

dem Verhältnis des Menschen zur äußeren Natur nicht näher in Beziehung gesetztes *zweites* Verhältnis dargestellt. Dieses zweite Verhältnis wird noch rein empirisch aufgenommen, ohne daß es selbst noch auf ein anderes Verhältnis zurückgeführt wird. Und die empirische Bestandsaufnahme, was das Verhältnis des Menschen zum Menschen betrifft, sieht düster aus. Keineswegs ist der Mensch wesentlicher Gegenstand des Menschen, von einer *Hingabe* des Menschen an den Menschen ist keine Spur zu entdecken. Die entscheidenden Bestimmungen der menschlichen Verhältnisse sind die *Konkurrenz* und das *Privateigentum* — also Verhältnisse des gegenseitigen Ausschlusses.

Und diese Verhältnisse des gegenseitigen Ausschlusses pervertieren tatsächlich die eigentlich fundamentale Ebene, die des Bezugs auf die außermenschliche Natur:

„Der Arbeiter wird um so ärmer, je mehr Reichthum er produciert, je mehr seine Production an Macht und Umfang zunimmt. Der Arbeiter wird eine um so wohlfeilere Waare, je mehr Waaren er schafft. Mit der *Verwerthung* der Sachenwelt, nimmt die *Entwerthung* der Menschenwelt in direktem Verhältniß zu. Die Arbeit produciert nicht nur Waaren; sie produciert sich selbst und d[en] Arbeiter als eine *Waare*, und zwar in dem Verhältniß, in welchem sie überhaupt Waaren produciert.“⁶¹

Es sind die gesellschaftlichen Verhältnisse, die mit ihren Ausschlußmechanismen Konkurrenz und Privateigentum die Arbeit, das heißt den wesentlichen Gegenstandsbezug des Menschen, in ihr Gegenteil verkehren. Im „nationalökonomischen“ Zustand der Gesellschaft, wie sich Marx 1844 ausdrückt, verkehrt sich die Betätigung des menschlichen Wesens, die Arbeit, in den Verlust des menschlichen Wesens: die Arbeit wird zur *entfremdeten* Arbeit.

Die Konsequenz, die Marx noch in den *Pariser Manuskripten* zieht, ist die, daß die menschlichen Verhältnisse praktisch umgewälzt werden müssen, damit das dem Menschen eigentlich wesentliche Verhältnis, das Verhältnis zur außermenschlichen Natur überhaupt betätigt werden kann.

Diese Konzeption ist jedoch in mehrerer Hinsicht nicht befriedigend. Zum einen kann Marx nicht erklären, warum es überhaupt zu Privateigentum und Konkurrenz gekommen ist. Zwar macht er mehrmals Anläufe, diese Frage aufzuwerfen und auch zu beantworten — doch trotz aller Windungen und Drehungen kommt er an keiner Stelle über die Darstellung des Faktums hinaus.

Zum zweiten wird hier der Kommunismus zu einem bloßen *Sollen*. Zwar erhält dieses *Sollen* ein ontologisches Fundament — der Mensch *soll* sich in seinem Gegenstandsbezug verwirklichen — doch so wenig Marx begründen kann, warum er das eigentlich nicht schon immer getan hat, warum es zur Entfremdung kommen konnte, so wenig kann Marx angeben, warum gerade jetzt der Zeitpunkt gekommen sein soll, diese Entfremdung wieder zu beseitigen. Der Mensch als „gegenständliches“ Wesen hat noch viel zu sehr den Geschmack einer Konstruktion a priori, als daß diese Konzeption des Kommunismus wirklich solide begründet wäre.

Hier, an dieser Konstruktion eines apriorischen Gattungswesens, mit dem die empirischen Individuen in Übereinstimmung gebracht werden müssen, wird dann Stirners Kritik ansetzen, die Marx und Engels in der *Deutschen Ideologie* anzuerkennen gezwungen sein werden.

1.1.4 Zusammenfassung

Karl Marx begann seine intellektuelle Entwicklung als enthusiastischer „Idealist“. Gewappnet mit einer soliden humanistischen Bildung, begeistert von einer Liebe für die Literatur und die klassische

⁶¹Karl Marx, „Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844)“, in: *MEGA*(2), Abt. 1, Bd. 2, S.235.

Antike, wandte er sich transzendenten „Idealen“ zu, da ihm das schnöde Hier und Jetzt unbefriedigend erschien. Dementsprechend war sein Verhältnis zur Hegelschen Philosophie: Hegels großartige Behauptung, daß die Wirklichkeit die Realisierung der Idee sei, konnte den jungen Enthusiasten nur gegen diese Philosophie einnehmen.

Dies änderte sich 1837, als er in Berlin in Kontakt kam mit dem hegelianischen „Doktorclub“, der Kerntruppe der späteren Junghegelianer. Hier wurde Hegels Auffassung, das Vernünftige sei das Wirkliche, nicht als letztes und abschließendes Urteil über die herrschenden Zustände angesehen, sondern als Aufforderung, jeder Unvernunft kritisch entgegenzutreten. Was sich dem Richtspruch des vernünftigen Subjekts nicht fügte, sollte verschwinden.

Theoretisches Leitbild für Marx wurde in den Jahren 1837 bis 1842 Bruno Bauer, der die Hegelsche Dialektik in eine „Philosophie des Selbstbewußtseins“ verwandelt hatte. Bei Bauer war allerdings die *positive* Seite der Hegelschen Dialektik verloren gegangen: Das „Aufbewahren“, das wesentlicher Teil des Hegelschen „Aufhebens“ ist, wurde verworfen und nur die Bewegung des Negierens übriggelassen. Damit aber wurde die Dialektik bodenlos; ohne das feste Fundament des Systems wurde ihre Handhabung schematisch und willkürlich — was die dialektische Kritik Bauers zur Ohnmacht verdamnte.

Der Konflikt mit den Berliner „Freien“ und das Verbot der *Rheinischen Zeitung* markierten eine theoretische Neuorientierung: Ludwig Feuerbachs Dialektikkritik führte Marx dazu, grundsätzlich die dialektische Konzeption zu überdenken. Das Prinzip der Negation wurde nun verworfen, das unmittelbar Positive zum Bezugspunkt genommen. Gleichzeitig wandte sich Marx nach Frankreich und der kommunistischen Bewegung zu. Von Feuerbach übernahm Marx die Subjektkritik und bestimmte den Menschen nun als ein aktives, gegenständliches, durch seine äußere Umgebung bestimmtes, diese aber auch wieder bestimmendes Wesen. Die Unmittelbarkeit des Gattungswesens, wie sie Feuerbach jedoch vertreten hatte, erkannte Marx als Wunschdenken: Das unmittelbare Verhältnis des Menschen zur menschlichen und außermenschlichen Natur ist durch Privateigentum und Konkurrenz gestört. Erst der politische Kampf gegen diese Ausschlußmechanismen, die praktische *Herstellung* des Kommunismus kann das menschliche Gattungswesen verwirklichen.

1.2 Friedrich Engels

Den intellektuellen Werdegang Friedrich Engels' zu beschreiben, fordert eine ganz andere Herangehensweise. Während bei Marx — wenn auch ein bißchen gewaltsam — eine Linearität der Abfolge verschiedener „Phasen“ unterstellt werden konnte, fällt bei Engels der chronologisch-biographische Ablauf keineswegs mit einer sei es nun kontinuierlichen, sei es in Brüchen verlaufenden *Entwicklung* zusammen.

Wenn man es sich einfach machen will, kann man dies problemlos aus den unterschiedlichen Charakteren der beiden Freunde begründen. Marx war ein außerordentlich gründlicher Arbeiter, der, wenn er sich einmal in ein Thema verbissen hatte, nicht mehr so schnell los ließ. Ich bezweifle, daß Marx je einen Satz veröffentlicht hat, von dem er nicht glaubte, daß er ihn hieb- und stichfest beweisen könne. Das ist sicherlich mit ein Grund, warum seine unpublizierten Manuskripte oft weitaus kühner konzipiert sind, als die für den Druck fertiggestellten.

Engels Arbeitsweise war eine völlig andere: Es ist unglaublich, mit welcher Geschwindigkeit er sich in die disparatesten Themen einarbeitete. Und so schnell, wie er sich bestimmte Gedanken aneignete, so schnell trug er seine Kenntnisse auch wieder in Form von Briefen, Artikeln und Büchern nach außen. Zu wirklicher Durcharbeitung war meist überhaupt nicht die Zeit — und so renommierte

er, gerade in jungen Jahren, oft mit einem Wissen, das er überhaupt nicht besaß. Es lassen sich deshalb die unterschiedlichsten Ansichten, die sich eigentlich widersprechen sollten, in seinem Kopf relativ unverbunden wiederfinden.

Um hier nur ein Beispiel zu geben: Im Sommer 1839 entdeckt Engels für sich Schleiermacher und kann Friedrich Graeber über dessen Lehre in einem Brief schreiben:

„Das ist denn doch noch ein vernünftiges Christentum; das leuchtet doch jedem ein, auch ohne daß man es grade annimmt, und man kann den Wert anerkennen, ohne sich an die Sache anschließen zu müssen. Was ich von philosophischen Prinzipien in der Lehre fand, habe ich schon angenommen.“⁶²

Nun kann man aber nicht der Lehre Schleiermachers anhängen und gleichzeitig der seines Intimfeindes Hegel. Aber Engels beweist seinem Briefpartner nur wenige Zeilen später, daß er auf der Höhe der Zeit ist, indem er mit dem Hegelianismus kokettiert:

„Mag der Pietismus früher ein historisch berechtigtes Element in der Entwicklung der Theologie gewesen sein; er hat sein Recht bekommen, er hat gelebt und soll sich nun auch nicht weigern, der spekulativen Theologie zu weichen. Nur aus dieser läßt sich jetzt etwas Sicheres entwickeln.“⁶³

Schleiermachers Religiosität, die weder Wissen noch Tun, sondern das romantische Gefühl der Einheit von All und Ich ins Zentrum stellt, mit der radikal antiromantischen Spekulation Hegels bzw. der Junghegelianer zusammenzubringen, ist natürlich eine schiere Unmöglichkeit. Derartig schreiende Widersprüche, nach denen man bei Marx vergeblich suchen würde, sind bei Engels eher die Regel als die Ausnahme.

Es ist deshalb sinnvoll, bei Engels weniger eine Entwicklung nachzuvollziehen, als vielmehr bestimmte *Themenkomplexe* zu isolieren und nebeneinanderzustellen, um dann zu zeigen, wie bestimmte Themen immer mehr in den Hintergrund gedrängt wurden, um anderen Platz zu machen. Deshalb wird bei Engels auf eine einheitliche Chronologie verzichtet. Damit jedoch ein gewisser Überblick gewahrt bleibt, zunächst eine kurze biographische Skizze, die Engels' Werdegang bis zu seiner Brüsseler Zeit schildert.

1.2.1 Von Barmen nach Brüssel

Friedrich Engels, 1820 geboren und somit zwei Jahre jünger als Karl Marx, war der Sohn eines Barmer Textilfabrikanten. Die Familie war streng pietistisch — was unter anderem hieß, daß auf eine „unnütze“ Bildung nicht sonderlich viel Wert gelegt wurde: Friedrich Engels wurde vorzeitig von der Schule genommen und in der väterlichen Firma beschäftigt. 1838 schickte ihn sein Vater in die Lehre zu einem befreundeten Kaufmann nach Bremen. Neben einem ausgedehnten Briefwechsel, den Engels mit ehemaligen Schulkameraden führt, begann er zu publizieren,⁶⁴ vor allem in Gutzkows *Telegraph für Deutschland* und dem *Morgenblatt für gebildete Leser*.

⁶²Friedrich Engels an Friedrich Graeber, 12.-27. 7. 1939, in: *MEW*, Erg.-Bd. II, S. 403.

⁶³Ebd.

⁶⁴Manfred Kliem behauptete 1977, daß bereits die Leipzig/Paris 1838 erschienene Schrift *Leben, Charakter und Philosophie des Horaz. Ein Dialog. Von Oswald* aus der Feder Friedrich Engels' stammt (Manfred Kliem, *Friedrich Engels. Dokumente seines Lebens*, Leipzig 1977, S. 653). Die Herausgeber der *MEGA(2)* führen die Arbeit jedoch nicht einmal unter den Dubiosa auf.

Nach Abschluß der Kaufmannslehre meldete sich Engels freiwillig zum Militärdienst — unter anderem auch deshalb, um dem Kaufmannsberuf zu entfliehen und nach Berlin gehen zu können. Er besuchte neben der militärischen Ausbildung Vorlesungen an der Berliner Universität, trieb sich mit den Junghegelianern herum und fand unglaublicherweise immer noch Zeit, eine ganze Reihe von Artikeln und Broschüren zu verfassen. Nach Abschluß des einjährigen Militärdienstes brachte er ab 1842 seine kaufmännische Ausbildung in der englischen Filialfirma „Ermen & Engels, Manchester“ zum Abschluß.

Wieder füllte ihn die Arbeit nicht aus: Er knüpfte nebenher Kontakte zur Arbeiterbewegung und sammelte Material für sein Buch *Die Lage der arbeitenden Klasse in England*. Und natürlich publizierte er fleißig — zunächst für die *Rheinische Zeitung* und andere liberale Blätter, ab 1843 auch auf Englisch für *The New Moral World*. 1844 erschien dann in Paris die erste und letzte Folge der von Marx und Ruge herausgegebenen *Deutsch-Französischen Jahrbücher*, in denen zwei wichtige Beiträge von Engels enthalten sind.

Auf der Rückreise von Manchester nach Barmen traf sich Engels mit Marx in Paris. Engels wäre nicht Engels, wenn in diesen zehn Tagen nicht ein neues literarisches Projekt ausgeheckt worden wäre: Die ersten Kapitel der *Heiligen Familie* wurden abgefaßt; Engels überließ dann Marx die Fertigstellung dieser Polemik gegen die Junghegelianer.

Zurück in Barmen verfaßte er *Die Lage der arbeitenden Klasse in England* und organisierte gleichzeitig kommunistische Versammlungen. Mit seinen Eltern geriet er wegen seines Bekenntnisses zum Kommunismus immer mehr in Konflikt. Engels schilderte die Zustände zu Hause recht anschaulich:

„Bekomm’ ich einen Brief, so wird er von allen Seiten beschnüffelt, eh’ ich ihn erhalte. Da man weiß, daß es all Kommunistenbriefe sind, so wird dabei jedesmal ein gottseliges Jammergesicht aufgesetzt, daß man meint, verrückt zu werden. Geh’ ich aus, dasselbe Gesicht. Sitz’ ich auf meiner Stube und arbeite, natürlich Kommunismus, das weiß man — dasselbe Gesicht. Ich kann nicht essen, trinken, schlafen, keinen Furz lassen oder dasselbe vermaledeite Kindergottesgesicht steht mir vor der Nase. Ich mag ausgehen oder zuhause bleiben, stillschweigen oder sprechen, lesen oder schreiben, lachen oder nicht, ich mag tun, was ich will, gleich setzt mein Alter diese infame Fratze auf. [...] Und jetzt ist ohnehin die fromme Saison hier im Hause. Heute vor acht Tagen sind zwei Geschwister von mir konfirmiert, heute trollt die ganze Sippschaft zum Abendmahl — der Leib des Herrn hat seine Wirkung getan, die Jammergesichter von heut morgen übertrafen alles. Pour comble de malheur war ich gestern abend mit Heß in Elberfeld, wo wir bis zwei Uhr Kommunismus dozierten. Natürlich heute lange Gesichter über mein spätes Ausbleiben, Andeutungen, ich möchte wohl im Kasten gewesen sein. Endlich faßt man Courage zu fragen wo ich gewesen sei. — Bei Heß. — „Bei Heß! Großer Gott!“ — Pause, Steigerung der christlichen Verzweiflung im Gesicht — „Was für eine Umgebung hast Du Dir gewählt!“ — Seufzen usw. Es ist rein zum Tollwerden.“⁶⁵

Der Bruch mit dem Vater war vorprogrammiert. Anfang 1845 schnürte Engels sein Bündel und zog nach Brüssel. Hier entstanden dann in der Zusammenarbeit mit Marx die Manuskripte, die heute als die *Deutsche Ideologie* bekannt sind.

Soweit der kursorische Überblick zu den einzelnen Stationen des Engelsschen Werdeganges bis zur *Deutschen Ideologie*. Viel schwerer darzustellen ist der immense Ausstoß an Briefen, Gedichten,

⁶⁵Friedrich Engels an Karl Marx, 17. 3. 1845, in: *MEW*, Bd. 27, S. 26f.

Artikeln, Korrespondenzen, Broschüren und Büchern, die Friedrich Engels zwischen seinem achtzehnten und seinem fünfundzwanzigsten Lebensjahr verfaßte. Eine einheitliche Linie, die man, wie bei Marx, als Entwicklung deuten könnte, gibt es nicht. Was allerdings auffällt ist, daß vier Themenkomplexe immer wieder auftauchen, wenn auch mit unterschiedlicher Gewichtung.

Zu Beginn, vor allem in der Bremer Zeit, dominierte bei Engels die Auseinandersetzung mit dem Pietismus des Elternhauses, eine Auseinandersetzung, die bald in eine Abgrenzung von der Religion schlechthin mündete. Doch daneben klangen schon die anderen Themen an. Da war neben der Religion zunächst die positive Bezugnahme auf die Literatur, für Engels repräsentiert durch die Bewegung des „Jungen Deutschland“. Dann beschäftigte sich Engels mit Philosophie — vor allem dem Hegelianismus, dessen Zusammenhang mit der Religionskritik auf der Hand liegt. Und auch der vierte Bereich, der später dominieren wird, die Politik, spielte in Engels' Denken bereits von Anfang an eine wichtige Rolle.

Diese Reihenfolge der Darstellung — Religion, Literatur, Philosophie und Politik — entspricht auch in etwa der Verschiebung der Schwerpunkte in Engels' Denken. Präsent waren immer alle vier Themenkomplexe, doch dominierte zunächst die Auseinandersetzung mit der Religion, dann der Wunsch, Literat zu werden; das literarische Engagement wandete sich immer stärker der Philosophie zu; und endlich fand Engels als politischer Aktivist seine Berufung.

1.2.2 Religion

Im Gegensatz zu Karl Marx, in dessen Denken die Religion bzw. der Atheismus nie eine sonderlich große Rolle gespielt hatte, ist Engels' Denken nicht loszulösen von der prägenden Erfahrung des Wuppertaler Restaurationspietismus.

„Der Neupietismus entsteht in der Zeit nach den Freiheitskriegen. Im wesentlichen können wir ihn als einen Gegenschlag gegen Aufklärung, Rationalismus und Idealismus bezeichnen. [...] Weil sie aber im Grunde religiös unschöpferisch sind, legen sie [die Neupietisten] sich auf das Dogma von 1580 anstatt auf den Geist des Christentums fest. Diese Versteifung auf den Buchstaben des Dogmas gibt der Richtung, wie sie sich besonders in den dreißiger und vierziger Jahren des vorigen Jahrhunderts ausprägt, ein negatives Vorzeichen. Aus der lebendigen Erweckungsfrömmigkeit wird mehr und mehr der verknöcherte Restaurationspietismus, der eben darum staatliche Religion der Restaurationszeit wird, weil er bewußt am Alten haften bleibt und sich dem Neuen verschließt. Weil sie sich von allen Seiten angegriffen sehen, bauen die Restaurationspietisten die christliche Dogmatik von 1580 zur Verteidigungsstellung aus. So stehen sie in Kampfstellung gegen alle geistigen Regungen ihrer Zeit. Sie sind Epigonen; immer wieder pochen sie auf die Anschauungen der Altvordern. So sucht Hengstenberg in seitenlanger Abhandlung zu beweisen, daß Bileams Eselin wörtlich gesprochen hat, und Knaks extremer Biblizismus fordert die Ablehnung des kopernikanischen Weltbildes.“⁶⁶

Wie sehr Friedrich Engels unter dieser reaktionären Frömmerei gelitten haben muß, dokumentieren seine Briefe an die Gebrüder Graeber, ehemalige Schulkameraden, die, während Engels in Bremen im Kontor arbeitete, jetzt Theologie studierten. In den meisten der Briefe hielt Engels einen durchaus scherzhaften und leicht ironischen Ton durch. Anfang April 1839 schrieb er beispielsweise an Friedrich Graeber:

⁶⁶Lic. Reinhart Seeger, *Friedrich Engels. Die religiöse Entwicklung des Spätpietisten und Frühsozialisten*, Halle 1935, S. 5f.

„Na, ein Pietist bin ich nie gewesen, ein Mystiker eine Zeitlang, aber das sind tempi passati; jetzt bin ich ein ehrlicher, gegen andre sehr liberaler Supernaturalist. Wie lange ich das bleibe, weiß ich nicht, doch hoffe ich es zu bleiben, wenn auch bald mehr, bald weniger zum Rationalismus hinneigend.“⁶⁷

Doch die scheinbare Nonchalance trägt. Unter der heiteren und selbstsicheren Oberfläche brodelte ein Vulkan. In einem großen, über den langen Zeitraum vom 12. bis 27. Juli 1839 verfaßten Brief an Friedrich Graeber bricht alles hervor, was an religiösen Kämpfen in der Brust des jungen Engels tobte:

„Ich habe geglaubt, weil ich einsah, so nicht mehr in den Tag hineinleben konnte, weil mich meine Sünden reuten, weil ich der Gemeinschaft mit Gott bedurfte. [...] Du weißt selbst, daß es mir Ernst war, heiliger Ernst. Da war ich glücklich, das weiß ich, ich bin es jetzt ebenso sehr; da hatte ich Zuversicht, Freudigkeit zum Beten; die hab' ich jetzt auch, ich hab' sie noch mehr, denn ich kämpfe und bedarf der Stärkung. [...] Ich bete täglich, ja fast den ganzen Tag um Wahrheit, habe es getan, sobald ich anfang zu zweifeln, und komme doch nicht zu Eurem Glauben zurück; und doch steht geschrieben: Bittet, so wird Euch gegeben. [...] Die Tränen kommen mir in die Augen, indem ich dies schreibe, ich bin durch und durch bewegt, aber ich fühle es, ich werde nicht verlorengehen, ich werde zu Gott kommen, zu dem sich mein ganzes Herz sehnt.“⁶⁸

Die Auseinandersetzung mit der christlichen Religion führten ihn in die Richtung der Religionskritik der Junghegelianer. Bereits in einem Brief Ende April 1839 schrieb er: „Ich beschäftige mich jetzt sehr mit Philosophie und kritischer Theologie.“⁶⁹ Zum ersten Mal fiel der Name David Friedrich Strauß und in dem ziemlich witzigen Fragment einer Tragikomödie stritt sich der Pietist Leo mit dem Hegelianer Michelet:

„Leo: Komm an, Du Hund von Hegeling!
 Michelet: Pietist, bist mir wahrlich zu gering!
 Leo: Da hast Du die Bibel an den Kopf!
 Michelet: Und Du den Hegel, verhallter Tropf!
 Leo: Ich werf Dir den Hegel, Du Läst'rer, zurück!
 Michelet: Und ich Dir die Bibel ins Genick!“⁷⁰

Es darf allerdings bezweifelt werden, daß Engels zu diesem Zeitpunkt tatsächlich schon Strauß gelesen hatte. Was den Streit zwischen Leo und Michelet betraf, gab Engels im Mai zu, „die Sache freilich nur aus *Leos*, *Hegelingen*‘ und mehreren Gegenschriften“ zu kennen.⁷¹

Im Oktober hatte er dann allerdings wirklich Strauß' *Leben Jesu* gelesen:

„Ich bin jetzt begeisterter Straußianer,“ berichtet er Wilhelm Graeber. „Kommt mir jetzt nur her, jetzt habe ich Waffen, Schild und Helm, jetzt bin ich sicher; kommt nur her, und ich will Euch kloppen trotz Eurer Theologia, daß Ihr nicht wissen sollt, wohin flüchten. Ja, Guillermo, jacta est alea, ich bin Straußianer, ich, ein armseliger Poete, verkrieche mich unter die Fittiche des genialen David Friedrich Strauß. [...] Adios Glauben!“⁷²

⁶⁷Friedrich Engels an Friedrich Graeber, 8./9. 4. 1839, in: *MEW*, Erg.-Bd. II, S. 368.

⁶⁸Friedrich Engels an Friedrich Graeber, 12.-27. 7. 1839, in: *MEW*, Erg.-Bd. II, S. 407.

⁶⁹Friedrich Engels an Friedrich Graeber, ca. 23. 4.-1. 5. 1839, in: *MEW*, Erg.-Bd. II, S. 371.

⁷⁰Ebd., S. 381.

⁷¹Friedrich Engels an Wilhelm Graeber, 24. 5.-15. 6. 1839, in: *MEW*, Erg.-Bd. II, S. 397.

⁷²Friedrich Engels an Wilhelm Graeber, 8. 10. 1839, in: *MEW*, Erg.-Bd. II, S. 419.

Es ist relativ unerheblich, wann Engels selbst sich von jeder Form des Christentums und der Religion lossagte und als Atheist bekannte. Spätestens muß dies in der Berliner Zeit bei den junghegelianischen Freien gewesen sein, wo Atheismus sozusagen Pflicht war. Wichtiger ist vielmehr, wie auch nach der Loslösung von der christlichen Religion die Ablehnung der religiösen Ideologie weiterwirkte. Die zwei wesentlichen Kritikpunkte, die Engels an der Religion hatte, nämlich einerseits ihre Vernunftwidrigkeit, andererseits ihre Unmenschlichkeit und Heuchelei, übertrug er im Jahr 1843 relativ bruchlos auf die Theorien der Nationalökonomien. Die Nationalökonomie stellte in der Perspektive des jungen Engels quasi die „Alltagsreligion“ des gläubigen Christen dar.

Dies darf allerdings nicht mit der Übertragung der junghegelianischen Religionskritik auf andere Sphären des gesellschaftlichen Lebens verwechselt werden, wie sie Marx während dieser Zeit unternahm. Bei den Junghegelianern stand, stark verkürzt, die Thematik der *Entfremdung* im Mittelpunkt, also die Entäußerung und die Forderung der Rücknahme dieser Entäußerung. Diese dialektische Argumentationsstruktur, die einerseits die *Notwendigkeit* der Entfremdung, andererseits aber auch gerade aus dieser Notwendigkeit die *Zurücknahme* der Entfremdung begründete, wurde bei Engels ersetzt durch einen eher an das 18. Jahrhundert gemahnenden Gestus, der vor allem die *Vernunftwidrigkeit* und die *Amoralität* der Religion ins Zentrum stellte.

Engels faßte Religion bzw. politische Ökonomie nicht als Gegenständlichkeitsformen eines unreflektierten Tuns, sondern als Ideologien im vulgären Sinn des Wortes: Einbildungen, die der Legitimation und Verschleierung einer Praxis dienen, an sich aber völlig substanzlos sind. Die Religion bzw. die politische Ökonomie können deshalb auch nicht *aufgehoben* — d. h., ins Subjekt zurückgenommen — werden, sondern sollten einfach *verschwinden*. Der These der Aufklärer vom *Priestertrug* stand diese Auffassung viel näher als der junghegelianischen Religionskritik.

Interessant an Engels', vom philosophischen Gehalt her eher dürftigen, Auffassung der Ideologie war jedoch der enge Zusammenhang, den Engels zwischen den Theorien der Ökonomen und der Religion herstellte. Zwar hatten auch die Junghegelianer einen Zusammenhang zwischen Politik und Religion behauptet, aber nur insofern, als sich der preußische Staat unter Friedrich Wilhelm IV. selbst als „christlicher Staat“ verstand. Engels hingegen sah den Zusammenhang viel direkter, empirischer — bei seinen Erfahrungen im Wuppertal kein Wunder. Religiöse und ökonomische Ideologie verhalten sich aus Engels Blickwinkel zueinander wie Sonn- und Werktag. Es war deshalb überhaupt kein Problem, bei der Kritik der ökonomischen Theorie das religionskritische Register zu ziehen und umgekehrt.

Zwei Punkte sind es vor allem, in denen sich religiöses und ökonomisches Bekenntnis treffen: Beide sind irrational, was den sachlichen Gehalt betrifft, und sie sind amoralisch, da sie heuchlerisch das reale Elend ignorieren. Als Engels 1844 in den *Deutsch-französischen Jahrbüchern* seine „Kritik der Nationalökonomie“ publizierte und damit Marx den Anstoß für sein Lebenswerk gab, hatte er seinen Haß auf den Bürger als religiösen Irrationalisten und Heuchler bereits auf dessen ökonomische Funktion als Bourgeois übertragen. Jetzt ging die Kritik gegen die Amoralität und Irrationalität der gesellschaftlichen Verhältnisse. Es konnte nicht vernünftig sein,

„daß die Leute vor lauter Überfluß verhungern. In dieser wahnsinnigen Stellung, in dieser lebendigen Absurdität befindet sich England schon seit geraumer Zeit. [...] Der Ökonom hat sich diese verrückte Stellung nie erklären können; um sie zu erklären, erfand er die Bevölkerungstheorie, die ebenso unsinnig, ja noch unsinniger ist als dieser Widerspruch von Reichtum und Elend.“⁷³

⁷³Friedrich Engels, „Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie“, in: *MEW*, Bd. 1, S. 517.

Diese Vernunftwidrigkeit der Ökonomie, sowohl in Theorie und Praxis, entspricht der Vernunftwidrigkeit der Religion. Und wie die Theologie dient die ökonomische Theorie zu nichts anderem, als daß sie die moralische Verkommenheit derer verschleiert, die sich ihrer zur Legitimation ihres Tuns bedienen:

„Die neue Ökonomie, das auf Adam Smiths „*Wealth of Nations*“ gegründete System der Handelsfreiheit, erweist sich als dieselbe Heuchelei, Inkonsequenz und Unsittlichkeit, die jetzt auf allen Gebieten der freien Menschlichkeit gegenübersteht.“⁷⁴

Noch eklatanter als in den *Umrissen zu einer Kritik der Nationalökonomie* wurde dieser Zusammenhang von religiöser und ökonomischer Heuchelei in *Die Lage der arbeitenden Klasse in England* ausgeführt. Hier kritisierte Engels die Bourgeoisie als eine Klasse, „die sich ihrer Menschenfreundlichkeit und Aufopferung brüstet, während es ihr einzig auf die Füllung ihrer Börsen à tout prix ankommt“.⁷⁵ Wenn Engels früher vom Bibelglauben der Pietisten behauptet hatte, „das ist ein Töten des Göttlichen im Menschen, um es durch den toten Buchstaben zu ersetzen“,⁷⁶ warf er nun dem Bericht einer Untersuchungskommission vor, er erkenne „nirgends das Recht der Arbeiter zu einer menschlichen Existenz, zu eigener Tätigkeit und eignen Meinungen an“.⁷⁷

Tatsächlich hatte sich die Lage der arbeitenden Klasse seit dem Mittelalter verschlechtert, denn während der Leibeigene angeblich noch völlig offen unterdrückt und ausgebeutet wurde, sei die Knechtschaft des modernen Proletariers „heuchlerisch, hinterlistig verheimlicht vor ihm selbst und allen andern, eine theologische Leibeigenschaft, die schlimmer ist als die alte.“⁷⁸ Diese Art der Kritik kulminierte schließlich in der Anklage:

„Das Geld ist der Gott dieser Welt. Der Bourgeois nimmt dem Proletarier sein Geld und macht ihn dadurch zum praktischen Atheisten. Kein Wunder also, wenn der Proletarier seinen Atheismus bewährt und die Heiligkeit und die Macht des irdischen Gottes nicht mehr respektiert.“⁷⁹

Hier wurde, wenn auch noch sehr unausgereift, an die Stelle der strukturellen Homologien, wie sie die Junghegelianer zwischen Religion und Politik sahen, ein direkter Zusammenhang zwischen protestantischer Ethik und kapitalistischer Ökonomie behauptet. Die Schwäche der Engelsschen Ökonomiekritik war natürlich, daß er den Zusammenhang nur subjektiv, als bloße Heuchelei des gläubigen Bourgeois bzw. des bourgeoisen Gläubigen konstatierte. Das von Engels gefällte Urteil ist selbst noch ein abstrakt moralisches, das seiner subjektiven Empörung entsprang.

1.2.3 Literatur

Engels Liebe zur Literatur und seine eigenen Ambitionen in dieser Richtung standen durchaus in einem engen Zusammenhang mit seiner Auflehnung gegen den Pietismus des Elternhauses. In den berühmten *Briefen aus dem Wuppertal* beschrieb er aus eigener Anschauung die Haltung der dortigen Pietisten zu Kunst und Literatur:

⁷⁴Ebd., S. 501.

⁷⁵Ebd., S. 389.

⁷⁶Friedrich Engels an Friedrich Graeber, 23. 4.-1. 5. 1839, *MEW*, Erg.-Bd. II, S. 371.

⁷⁷Friedrich Engels, „Die Lage der arbeitenden Klasse in England. Nach eigener Anschauung und authentischen Quellen“, in: *MEW*, Bd. 2, S. 392.

⁷⁸Ebd., S. 405.

⁷⁹Ebd., S. 343.

„Da werden komplette Ketzergerichte in den Versammlungen gehalten; da wird der Wandel eines jeden, der diese nicht besucht, rezensiert, da heißt es: Der und der liest Romane, auf dem Titel steht zwar christlicher Roman, aber der Pastor Krummacher hat gesagt, Romanbücher seien gottlose Bücher; oder der und der schiene doch auch vor dem Herrn zu wandeln, aber er ist vorgestern im Konzert gesehen — und sie schlagen die Hände über dem Kopf zusammen vor Schreck über die greuliche Sünde.“⁸⁰

Und er berichtete über einen Deutschlehrer, daß dieser auf die Frage, wer Goethe sei, geantwortet habe: „ein gottloser Mann.“⁸¹ Die Literatur war der erste Raum, der sich dem jungen Engels öffnete, um der drückenden Enge der Vaterstadt zu entfliehen.

Schon während seiner Schulzeit verfaßte Engels Gedichte und Geschichten; mit einigen Freunden bildete er ein schöngestiges Kränzchen, wo man über Literatur diskutierte und eigene Produktionen vorgestellt wurden. Die ersten literarischen Vorbilder waren wohl die Romantiker, was sich allerdings schnell änderte. Schon Engels erster publizistischer Erfolg ging in eine ganz andere Richtung, nämlich der von Börne und Heine inspirierten literarischen Richtung des *Jungen Deutschland*. Oberhaupt dieser losen Gruppe war Karl Gutzkow, der Herausgeber des *Telegraph für Deutschland*. In dieser Zeitung erschien im März/April 1839 Engels literarisches Erstlingswerk, seine *Briefe aus dem Wuppertal*.

Hier zeigte sich schon unschwer Engels außerordentliche Begabung, anschauliche Beschreibungen zu liefern. Die besten seiner literarischen Arbeiten sind allesamt Reisebeschreibungen oder Städtebilder, während die Gedichte, Dramenfragmente etc. dagegen abfallen. Selbst noch *Die Lage der arbeitenden Klasse in England* profitierte von diesen literarischen Fingerübungen in der Tradition Heines und Börnes — man lese sich nur einmal den Anfang des Kapitels über *Die großen Städte* durch.⁸²

Die Präzision der Beobachtung, reproduziert in einer klaren, aber keineswegs platten Sprache, hielt Engels immer davon ab, den Manieriertheiten des junghegelianischen Jargons zu verfallen. Die Verteidigung der literarisch bzw. philosophisch durchgearbeiteten empirischen Beobachtung gegen die dialektische Spekulation wird deshalb auch einer der wesentlichen Beiträge Engels' in der Inkubationszeit der materialistischen Geschichtsauffassung sein.

Die Bedeutung des Jungen Deutschland darf nicht darauf reduziert werden, daß hier mit der romantischen Weltflucht gebrochen wurde.⁸³ Für Engels ebenso wichtig ist die unmittelbar *politische* Dimension dieser literarischen Richtung. In leiser Selbstironie charakterisierte er seine eigene Begeisterung für diese Schule und die damit verbundenen politischen Ideen:

„Also ich muß ein Junger Deutscher werden, oder vielmehr ich bin es schon mit Leib und Seele“, schrieb er an Friedrich Graeber. „Ich kann des Nachts nicht schlafen vor lauter Ideen des Jahrhunderts; wenn ich an der Post stehe und auf das preußische Wappen blicke, packt mich der Geist der Freiheit; jedesmal wenn ich in ein Journal sehe, spüre ich nach Fortschritten der Freiheit; in meine Poemata schleichen sie sich und verspotten die Obskuranten in Mönchskapuze und im Hermelin.“⁸⁴

⁸⁰Friedrich Engels, „Briefe aus dem Wuppertal“, in: *MEW*, Bd. 1, S. 419f.

⁸¹Ebd., S. 426.

⁸²Friedrich Engels, „Die Lage der arbeitenden Klasse in England. Nach eigener Anschauung und authentischen Quellen“, in: *MEW*, Bd. 2, S. 256.

⁸³An unzähligen Stellen überzieht Engels die „Weltschmerzpoeten“ mit beißendem Spott. Z. B. Friedrich Engels, „Karl Beck“, in: *MEW*, Erg.-Bd. II, S. 23f.

⁸⁴Friedrich Engels an Friedrich Graeber, 8./9. 4. 1839, in: *MEW*, Erg.-Bd. II, S. 367.

Insbesondere Börne erschien ihm in dieser Hinsicht als das große Vorbild. Für Engels war Börne „der riesige Kämpfer für Freiheit und Recht“⁸⁵, er fand seine Briefe „revolutionär“⁸⁶ und lobte an ihm, „daß er erhaben war über die jämmerlichen Floskeln und Koteriestichwörter unserer Tage.“⁸⁷ Im *Telegraph für Deutschland* erschien im August 1840 ein Gedicht aus der Feder Engels', in dem er seinen Dank an Börne abstattete und gleich sein eigenes Selbstverständnis mitlieferte:

„Die Eiche *Börne* ist's, an deren Ästen
 Ich aufgeklimmt, wenn im Tal die Dränger
 Um Deutschland enger ihre Ketten preßten.
 Ja, einer bin ich von den kecken Vögeln,
 Die in dem Äthermeer der Freiheit segeln;
 Und wär' ich Sperling nur in ihren Zügen -
 Ich wäre Sperling lieber unter ihnen,
 Als Nachtigall, sollt' ich im Käfig liegen,
 Und mit dem Liede einem Fürsten dienen.“⁸⁸

Literatur in dieser Tradition war nicht Weltflucht, wie beim jungen Marx, ganz im Gegenteil: Sie verstand sich selbst als Teil einer gesellschaftsverändernden Praxis. Getreu Börnes Aussage, er wolle nicht „Geschichtsschreiber, sondern Geschichtstreiber“ sein, versuchte sich Engels sehr schnell an aktuellen und brisanten Themen.

Die größten Wogen schlug er wahrscheinlich durch seine Zeitungskorrespondenzen über den sogenannten Bremer Kirchenstreit. Worum ging es?

„Wohl mit der Absicht zu provozieren, hatte F.W. Krummacher am 12. und 17. Juli 1840 als Gastprediger die Kanzel von St. Ansgarii betreten und war über die mehrheitlich rationalistisch gesinnte Gemeinde und ihre Pfarrer mit Anklagen und Verfluchungen hergefallen. Wetterte er beim ersten Auftritt noch recht pauschal gegen eine vernünftig-kritische Bibelbetrachtung und besonders gegen die Philosophie von Sokrates bis Hegel, so steigerte er sich beim zweiten Anlauf — den Anschein erweckend, als spräche der Apostel Paulus aus ihm — zu einer unmittelbar auf die Gemeinde gerichteten Verfluchungstirade. Carl Friedrich Wilhelm Paniel, der sich besonders angegriffen fühlte, schlug natürlich mit heftigen Kontrovers-Predigten zurück und schon war ein Pamphlet-Krieg ausgebrochen, der sich weniger durch die Erörterung substantieller theologischer Fragen als durch gegenseitige Diffamierungen auszeichnete.“⁸⁹

Engels, der Krummacher noch aus Barmen kannte und haßte, lobte jedoch voller Ironie in Gutzkows *Telegraph* seine Tiraden, die sich vorteilhaft vom gewöhnlichen Ton der „evangelischen Liebessäuler und der Damenprediger“ abhoben.⁹⁰ Nun war Gutzkows *Telegraph* für seinen Antiklerikalismus bekannt — weshalb sich wahrscheinlich niemand in Bremen über die Frechheiten des jungen Engels

⁸⁵Friedrich Engels an Wilhelm Graeber, 24. 5.-15. 6. 1839, in: *MEW*, Erg.-Bd. II, S. 395.

⁸⁶Friedrich Engels, „Die deutschen Volksbücher“, in: *MEW*, Erg.-Bd. II, S. 20.

⁸⁷Friedrich Engels, „Karl Beck“, in: *MEW*, Erg.-Bd. II, S. 24.

⁸⁸Friedrich Engels, „Ein Abend“, in: *MEW*, Erg.-Bd. II, S. 91.

⁸⁹Hans Pelger und Michael Knieriem, *Friedrich Engels als Bremer Korrespondent des Stuttgarter „Morgenblattes für gebildete Leser“ und der Augsburger „Allgemeinen Zeitung“*, Trier 1975 (= *Schriften aus dem Karl-Marx-Haus*, Heft 15), S. 10.

⁹⁰Friedrich Engels, „Zwei Predigten von F.W. Krummacher“, in: *MEW*, Erg.-Bd. II, S. 94.

aufgeregt hätte. Doch Engels fungierte inzwischen auch als Bremer Korrespondent des respektablen, bei Cotta erscheinenden *Morgenblattes für gebildete Leser*.

Zwar machte sich Engels auch hier über Krummacher lustig, doch vor allem unterzog er den Predigtstil des Bremer Pastors Paniel einer literarischen Kritik:

„Da ist alles unbestimmt und phrasenhaft; der hie und da angebrachte poetische Schwung gleicht dem Arbeiten einer Spinnmaschine, die Behandlung des Textes einem homöopathischen Aufguß; Krummacher hat in drei Sätzen mehr Originalität, als sein Gegner in allen drei Predigten.“⁹¹

Paniel reagierte panisch. Unter falschem Namen schrieb er mehrfach an Cotta, „entlarvte“ Engels als fanatischen Pietisten und lobte in unerträglich peinlicher Weise den Herrn Pastor Paniel und dessen rhetorisches Geschick. Gleichzeitig erhielt Engels einen anonymen Drohbrief, von dem durchaus anzunehmen ist, daß er ebenfalls von Paniel selbst stammte. Engels verfaßte postwendend eine Erklärung, die allerdings nicht veröffentlicht wurde. Darin hieß es:

„Das ist die Polemik des Bremer Rationalismus! So verfahren die Denkgläubigen und Freisinnigen von Bremen mit Jedem, der nicht unbedingt zur Fahne des Dr. Paniel schwört! Man sieht, der abstrakte Rationalismus hat dieselbe moralische Befähigung zum Großinquisitor, die der Pietismus nur haben mag; aber es ist ihm weniger als dem Pietismus gegeben, die Geister aufzuspüren und ihren Ursprung zu entdecken. Denn hätten jene Herren sich nur die Mühe gegeben, die betreffenden Artikel und andere, in norddeutschen Blättern erschienenen Beurkundungen meiner Gesinnung genau zu lesen, so würden sie sich der Mühe überhoben gesehen haben, mich für einen Pietisten zu verschreien. Andre Leute, die sich für meine schriftstellerische Persönlichkeit interessieren, wissen längst, woran sie sind; dem Bremer Rationalismus aber, der sich für das Non plus ultra der Freisinnigkeit und Unabhängigkeit hält, sei es hiermit aufs Ausdrücklichste gesagt, daß der Geist, der jene Korrespondenzen diktirte, kein anderer war, als der Geist Hegels und Straußens, ein Geist, mit dessen Kühnheit und Unabhängigkeit sich der sogenannte freie Geist des Dr. Paniel doch wohl nicht messen kann.“⁹²

Die Nähe, die im Vormärz die literarische zur religionskritisch-philosophischen Publizistik aufwies, ist hier exemplarisch. Der Weg vom *Jungen Deutschland* zu den *Junghegelianern*, von Gutzkows *Telegraph für Deutschland* zu Ruges *Hallischen* bzw. *Deutschen Jahrbüchern*, ist für Engels vorgezeichnet — vor allem, da die Junghegelianer das Junge Deutschland sehr schnell an Radikalität übertrumpften. Trotzdem darf zwischen der literarischen und der philosophischen Publizistik Engels kein Bruch angenommen werden: Auch noch in Engels' Berliner Zeit schreibt er für Gutzkows *Telegraph*, unter anderem über Schellings Vorlesungen an der Berliner Universität und die junghegelianische Kritik daran.

1.2.4 Philosophie

Aus eben den Gründen, warum sich Friedrich Engels für die Literaten des *Jungen Deutschlands* begeisterte, wandte er sich den Junghegelianern zu: Sie kamen seinem Bedürfnis entgegen, sich von

⁹¹Friedrich Engels, „Korrespondenz-Nachrichten aus Bremen. Rationalismus und Pietismus“, in: *MEW*, Erg.-Bd. II, S. 100.

⁹²Friedrich Engels, „Erklärung“, in: Pelger, a.a.O. (wie Anm. 89), S. 44.

den religiösen Fesseln des Elternhauses zu lösen und sich den aktuellen Problemen der Gegenwart zu stellen. Den Einstieg in das Hegelianertum bildete, wie oben schon erwähnt, Strauß' *Leben Jesu*. Bereits im November 1839 schrieb er an Wilhelm Graeber:

„Ich bin nämlich auf dem Punkte, ein Hegelianer zu werden. Ob ich's werde, weiß ich freilich noch nicht, aber Strauß hat mir Lichter über Hegel angesteckt, die mir das Ding ganz plausibel darstellen. Seine (Hegels) Geschichtsphilosophie ist mir ohnehin wie aus der Seele geschrieben.“⁹³

Was ihm an Hegels Geschichtsphilosophie wie aus der Seele geschrieben schien, war Hegels Begriff der Geschichte als eines Fortschritts im Bewußtsein der Freiheit. Dieser Freiheitsdrang des jungen Engels, der weit über die Befreiung von den Fesseln des Pietismus hinausging, wird im Abschnitt *Politik* noch näher behandelt werden.

Den Hegelianismus stellte Engels zu dieser Zeit noch dem *Jungen Deutschland* als gleichwertige Bewegung zur Seite. So äußerte er im Februar 1840 in Gutzkows *Telegraph für Deutschland* die Hoffnung „auf jene Vermittlung der Wissenschaft und des Lebens, der Philosophie und der modernen Tendenzen Börnes und Hegels [. . .], deren Vorbereitung früher schon von einem Teile des sog. *Jungen Deutschlands beabsichtigt wurde*.“⁹⁴ Ganz offensichtlich sah er sich selbst schon als den Hegelianer unter den jungen Literaten. Und noch ein im Januar 1841 publizierter Artikel stellte die gegenseitige Ergänzung von Börne und Hegel heraus:

„Schon vor dieser jüngsten Welterschütterung [d. i. die Julirevolution] arbeiteten zwei Männer im stillen an der Entwicklung des deutschen Geistes, welche vorzugsweise die moderne genannt wird, zwei Männer, die sich im Leben selbst beinahe ignoriert und deren gegenseitige Ergänzung erst nach ihrem Tode erkannt werden sollte, *Börne* und *Hegel*.“⁹⁵

Tatsächlich blieb Engels Kenntnis der Hegelschen Philosophie zu seiner Bremer Zeit äußerst oberflächlich. Alle positive Bezugnahme außer einem überlegenes Wissen suggerierenden *name-dropping* erschöpfte sich zumeist in Phrasen wie:

„Die begeisterte, unerschütterliche Zuversicht auf die Idee, wie sie dem Neu-Hegelianismus eigen, ist die einzige Burg, wohin sich die Freigesinnten sicher zurückziehen können, wenn die von oben unterstützte Reaktion ihnen einen augenblicklichen Vorteil abgewinnt.“⁹⁶

In Berlin eignete sich Engels die idealistische Philosophie etwas gründlicher an. Engels besuchte vor allem philosophische Vorlesungen, darunter die von Michelet über *Die Geschichte der Entwicklung der neueren Deutschen Philosophie in den Systemen von Kant, Fichte, Schelling und Hegel* und die von Marheineke über *Die Bedeutung der Hegelschen Philosophie in der christlichen Theologie*.⁹⁷ Vor allem aber war Engels zu der Zeit in Berlin, als die preußische Regierung den greisen Schelling aus München holen ließ, um dem Hegelianertum in Berlin den Garaus zu machen.

Im Dezember berichtete Engels bereits im *Telegraph* über Schellings Antrittsvorlesung und referierte ausführlich dessen Angriffe gegen Hegel — um sie dann entschieden zurückzuweisen. Genauer

⁹³Friedrich Engels an Wilhelm Graeber, 13.-20. 11. 1839, in: *MEW*, Erg.-Bd. II, S. 435.

⁹⁴Friedrich Engels, „Retrograde Zeichen der Zeit“, in: *MEW*, Erg.-Bd. II, S. 30f.

⁹⁵Friedrich Engels, „Ernst Moritz Arndt“, in: *MEW*, Erg.-Bd. II, S. 123.

⁹⁶Ebd., S. 125.

⁹⁷Manfred Kliem (Hg.), *Friedrich Engels. Dokumente seines Lebens*, Leipzig 1977, S. 96.

und expliziter ausgeführt ist Engels Kritik in einer Broschüre, die er im März 1842 anonym unter dem Titel *Schelling und die Offenbarung. Kritik des neuesten Reaktionsversuchs gegen die freie Philosophie* veröffentlichte. Gustav Meyer schrieb in seiner großen Engelsbiographie über diese erste philosophische Publikation Engels':

„Sie war unter den zahlreichen Kundgebungen der junghegelschen Richtung gegen den in ihre Hürde einbrechenden Schelling die früheste, die zu völlig radikalen Konsequenzen gelangte. „Dieser liebenswürdige junge Mensch überholt all die alten Esel in Berlin“, urteilte Ruge, der sie Bakunin zuschrieb, dessen erste Bekanntschaft Engels damals in Berlin machte. Im Juli gab sich dann Friedrich Oswald [Engels' Pseudonym] in den Deutschen Jahrbüchern als Verfasser zu erkennen, und im folgenden Jahre rechnete Engels es sich in *The New Moral World*, dem Organ der Anhänger Owens, als Verdienst an, daß er mit dieser Schrift als erster den Gegnern öffentlich das Recht zuerkannt habe, die Junghegelianer als Atheisten zu bezeichnen.“⁹⁸

Engels' Broschüre zeichnete sich durch den bekannten flüssigen Stil aus, der für alle seine Schriften charakteristisch ist. Der tatsächliche philosophische Ertrag war jedoch gering. Zwar hatte Engels inzwischen eine weitaus klarere Vorstellung von der hegelschen Philosophie, doch sein Hegelianismus klang nach wie vor sehr angelernt und phrasenhaft:

„Alle Philosophie hat es sich zur Aufgabe gestellt, die Welt als vernünftig zu begreifen. Was vernünftig ist, das ist nun freilich auch notwendig, was notwendig ist, muß wirklich sein oder doch werden. Dies ist die Brücke zu den großen praktischen Resultaten der neueren Philosophie.“⁹⁹

Spannend zu lesen ist Engels Broschüre eher an den Stellen, wo er in seinem Element ist: der klaren und übersichtlichen Schilderung der Fraktionskämpfe, der Entwicklung der Hegelschen Schule etc. Die strikt „philosophischen“ Teile, deren hölzerner Stil die Unsicherheit des Autors verrät, dürften hingegen nicht viel mehr wiedergeben als die von Michelet und Marheineke schon in ihren Vorlesungen geäußerte bzw. bei den Junghegelianern diskutierten Einwände gegen Schellings Philosophie. Trotzdem ist diese Broschüre eine respektable Leistung für einen einundzwanzigjährigen Autodidakten; doch eine eigenständige philosophische Position wird aus Engels Auseinandersetzung mit Schelling nicht deutlich.

Die Schelling-Broschüre blieb Engels' einziges in einem engeren Sinn philosophisches Werk. Trotzdem verstand er sich selbst zu dieser Zeit durchaus als Teil einer primär philosophischen Bewegung. Und diese Auffassung prägte auch noch seine Zeit in England. Engels näherte sich zwar schnell der Arbeiterbewegung, weil diese die einzig radikale Kraft in Manchester war. Doch seine Absicht war zunächst eher, den Arbeitern die Errungenschaften der deutschen Philosophie nahezubringen, als daß er die Philosophie zugunsten der Arbeiterbewegung aufgegeben hätte. Doch schnell mußte er erkennen, daß es nicht so einfach war, die englischen Sozialisten von der Notwendigkeit eines Bündnisses mit der Philosophie zu überzeugen. Im Januar 1844 schrieb Engels jedenfalls noch für Marx' *Deutsch-französische Jahrbücher*:

⁹⁸Gustav Mayer, *Friedrich Engels. Eine Biographie*, Bd. 1, Frankfurt a.M. - Berlin - Wien 1975, S. 72f.

⁹⁹Friedrich Engels, „Schelling und die Offenbarung. Kritik des neuesten Reaktionsversuchs gegen die freie Philosophie“, in: *MEW*, Erg.-Bd. II, S. 180.

„Die englischen Sozialisten sind rein praktisch [. . .]; ihre Philosophie ist echt englisch, skeptisch, d. h., sie verzweifeln an der Theorie und halten sich für die Praxis an den Materialismus, auf den ihr ganzes soziales System basiert ist [. . .]. Die Sozialisten sind eben noch Engländer, wo sie bloß Menschen sein sollten, sie kennen von der philosophischen Entwicklung des Kontinents nur den Materialismus, nicht auch die deutsche Philosophie, das ist all ihr Mangel, und sie arbeiten direkt auf die Auflösung dieser Lücke hin, indem sie auf die Aufhebung der Nationalunterschiede hinarbeiten. Wir brauchen gar so eilig nicht zu sein, ihnen die deutsche Philosophie aufzudrängen, zu der sie von selbst kommen werden und die ihnen jetzt wenig nützen könnte.“¹⁰⁰

Interessant ist — neben dem Hinweis auf den englischen Empirismus, ohne den dann *Die Lage der arbeitenden Klasse in England* nie zustande gekommen wäre — die bei Engels immer noch vorherrschende Ablehnung des *Materialismus*. Trotzdem er, in Anlehnung an Feuerbach, vom „Menschen“ sprach, hatte er offensichtlich — wie die meisten Junghegelianer — nicht den Graben erkannt, der Feuerbachs humanistischen Materialismus von der hegelschen Dialektik trennte. Harry Schmidtgall weist in seiner äußerst materialreichen Studie über Engels' Manchesteraufenthalt darauf hin:

„Es gibt keine Anzeichen dafür, daß Engels 1843 schon den materialistischen Kern von Feuerbachs Hegelkritik in seinem *Wesen des Christentums* (1841) zur Kenntnis genommen hatte, der bis auf Marx auch von den anderen Junghegelianern zunächst nicht erkannt worden war.“¹⁰¹

Man darf allerdings Engels Ablehnung des Materialismus und Empirismus keineswegs als *prinzipielle* Ablehnung verstehen. Schon von seinen frühesten Schriften an beschäftigte sich Engels' mit ganz konkreten Phänomenen der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Engels frühe Aufsätze über die Schraubendampfschiffahrt etwa lassen höchstes Interesse an technischen Neuerungen und deren gesellschaftlicher Relevanz erkennen. Nur erschien ihm ein reiner Empirismus, wie ihn die englischen Sozialisten pflegten, zu „einseitig“. Die Verbindung einer allgemeinen, philosophischen Theorie mit einem für das konkrete Hier und Jetzt geschärften Blick, ist im wesentlichen das, was Engels vorschwebte.

Und so machte er in seinen letzten Schriften vor der *Deutschen Ideologie* die europäischen „philosophischen“ Sozialisten mit dem praktischen Materialismus der englischen Arbeiterbewegung bekannt, während er in England die Errungenschaften der philosophischen Theorie pries. Doch über eine recht äußerliche Zusammenstellung, ein bloßes Bekanntmachen der jeweils einen mit der Position der anderen, kam Engels selbst nicht hinaus.

1.2.5 Politik

So paradox es klingen mag bei einem solchen Hansdampf-in-allen-Gassen wie Friedrich Engels, der mit allen radikalen Bewegungen seiner Zeit vertraut war und sich jeder von ihnen zu einem gewissen Zeitpunkt zugehörig fühlte: Engels' politische Ansichten verändern sich zwischen dem Beginn seiner Lehrzeit in Bremen und der Ankunft in Brüssel im Jahr 1845 kaum.

Schon am 1. September 1838, noch nicht einmal zwei Monate nachdem er der Enge des Elternhauses entkommen war, schrieb Engels an Friedrich und Wilhelm Graeber:

¹⁰⁰Friedrich Engels, „Die Lage Englands. Thomas Carlyles „Past and Present““, in: *MEW*, Bd. 1, S. 548f.

¹⁰¹Harry Schmidtgall, *Friedrich Engels' Manchester-Aufenthalt 1842–1844*, Trier 1981 (= *Schriften aus dem Karl-Marx-Haus*, Bd. 25), S. 47.

„Ich habe neulich Jacob Grimms Verteidigungsschrift mir gekauft, sie ist ausgezeichnet schön und eine Kraft darin, wie man sie selten findet. An *einem* Buchladen habe ich neulich nicht weniger als sieben Broschüren über die Kölner Geschichte gelesen. — NB. Hier habe ich schon Redensarten und Sachen gelesen, besonders in der Literatur bin ich in Übung, die man bei uns nie drucken dürfte, ganz liberale Ideen etc., Rasonnements über den alten hannoverschen Lause-Bock, ganz herrlich.“¹⁰²

Man kann Engels politische Ansichten in diesen frühen Jahren ganz einfach zusammenfassen: Der entscheidende Punkt war immer und überall die Ablehnung jeglicher nicht durch die Sache begründeter Autorität. Zunächst ging es natürlich vor allem gegen religiöse Autoritäten, doch von Anfang an war dies verbunden mit einer Ablehnung weltlicher Autorität, vor allem der Aristokratie.¹⁰³ Von den frühesten Dokumenten an war „Freiheit“ die Inschrift des von Engels geschwungenen Banners.

Dieser ständig präsente Freiheitsdrang hatte von vornherein die ihm entsprechende Form der Respektlosigkeit, die sich in unwiderstehlicher Spottlust ausdrückte. Engels Begeisterung für die Berliner „Freien“ mit ihren Provokationen paßte genau in diese Linie. Seiner Schwester Marie berichtete Engels aus Berlin:

„Ich hab’ auch jetzt einen Hund. [...] Er zeichnet sich durch viel Talent zum Kneipen aus, des Abends, wenn ich in einer Restauration esse, sitzt er immer dabei und läßt sich sein Teil abtreten oder hospitiert bei allen, die da sind. [...] Schwimmen kann er ausgezeichnet, aber er ist zu wahnsinnig, um Kunststücke zu lernen. Eins hab’ ich ihm beigebracht, wenn ich ihm sage: Namenloser (so heißt er), das ist ein Aristokrat, so wird er grenzenlos wütend gegen den, den ich ihm zeige, und knurrt scheußlich.“¹⁰⁴

Diesem unbeschwerten und provokationslüsternen Freiheitsdrang entsprach schon eine frühe Begeisterung für die Revolution. Im Sommer 1839 verfaßte Engels ein Gedicht, in dem er seiner Begeisterung für die französische Julirevolution Ausdruck verlieh. Im Ruderboot, bei hohem Wellengang auf der Weser, dichtete der 18-Jährige:

„[...]
Nun wehet der Sturm aus Frankreich her, und es woget die Menge des Volkes,
Und es schwanket der Thron wie das Boot in dem Sturm, und das Szepter erbebt in der
Hand Euch.
Vor allem zu Dir, Ernst August, wend’ ich den Blick mit zornigem Mute,
Du brachst, ein Despot, das Gesetz tollkühn, horch auf, wie die Stürme erbrausen!
Wie das Volk aufschaut durchbohrenden Augs und das Schwert kaum ruht in der Scheide,
Sprich, ruhst Du so sicher auf goldenem Thron, wie ich in dem schwankenden Boote?“¹⁰⁵

Und zu Beginn des Jahres 1840 provozierte Engels seinen Freund Friedrich Graeber damit, daß er einen Brief mit folgenden Worten schloß:

¹⁰²Friedrich Engels an Friedrich und Wilhelm Graeber, 1. 9. 1838, in: *MEW*, Erg.-Bd. II, S. 328.

¹⁰³Man könnte sogar vermuten, daß Engels als Pietist von seiner ganzen Erziehung her den weltlichen Autoritäten ablehnend gegenüber gestanden haben mag. Dafür gibt es allerdings keine Belege.

¹⁰⁴Friedrich Engels an Marie Engels, 2.-8. 8. 1842, in: *MEW*, Erg.-Bd. II, S. 503f.

¹⁰⁵Friedrich Engels an Friedrich Graeber, Ende Juli oder Anfang August 1839, in: *MEW*, Erg.-Bd. II, S. 411.

„Ich erwarte bloß von dem Fürsten etwas Gutes, dem die Ohrfeigen seines Volks um den Kopf schwirren und dessen Palastfenster von den Steinwürfen der Revolution zerschmettert werden. Leb wohl.“¹⁰⁶

Diese Ablehnung der fürstlichen Autorität wird dadurch ergänzt, daß Engels die Servilität der Untertanen verabscheute. Das „juste milieu“ bzw. die Spießbürger waren der andere politische Gegner, dem Engels sich entgegenstellte. Insbesondere der Umgang mit den Berliner „Freien“ dürfte dieses Element der politischen Auffassungen von Engels gestärkt haben. Edgar Bauer, mit dem zusammen Engels in Berlin die beiden Satiren *Schelling, der Philosoph in Christo, oder die Verklärung der Weltweisheit zur Gottesweisheit* und *Die frech bedräute, jedoch wunderbar befreite Bibel. Oder: Der Triumph des Glaubens* verfaßt hatte, dürfte Engels aus der Seele gesprochen haben, als er schrieb:

„Es ist aber das Wesen, das Charakteristische des Spießbürgers, sich *abhängig* zu fühlen: abhängig zu sein in allem, wo er sich selbst als souveränen Geisteshenken wissen sollte; abhängig in der Religion von seinem Gotte, abhängig in der Politik von der göttlichen Autorität seines regierenden Herren. Seine eigene geistige Schwäche durch den Glauben an eine höhere Macht auszufüllen, das ist seine Aufgabe. Sich von der Sorge um Höheres, Allgemeinwichtiges durch die *Pflicht zu gehorchen*, für die er fanatisch eingenommen ist, loszumachen, das ist sein Streben. Sein Gott sorge ihm für seine Seligkeit, seine Regierung für seine Sicherheit — und er wird williger Christ, williger Untertan sein. Die Glaubenssatzungen des Katechismus und die Gesetzgebung der Regierung werden in ihm einen Lieben, Getreuen finden.“¹⁰⁷

In England wandelte sich für Engels dann die Verachtung des Spießbürgers in den Haß auf den Bürger: In England mit seiner konstitutionellen Monarchie erkannte Engels recht schnell, daß nicht die staatliche Autorität deswegen besteht, weil die Bürger zu feige und bequem waren, sich dagegen aufzulehnen, sondern daß die Bürger die eigentlich *Herrschenden* sind. Nicht der Staat unterdrückt die Bürger, die es, ideologisch verblendet, sich selbst nicht eingestehen wollen, sondern er ist der Ausdruck ihrer eigenen Klassenherrschaft.

In der *Lage der arbeitenden Klasse in England* arbeitete Engels bereits das zweispaltige Verhältnis der Bourgeoisie zum Staat heraus:

„Die freie Konkurrenz will keine Beschränkung, keine Staatsaufsicht, der ganze Staat ist ihr zur Last, sie wäre am vollkommensten in einem ganz staatlosen Zustande, wo jeder den andern nach Herzenslust ausbeuten kann, wie z. B. in Freund Stirners „Verein“. Da die Bourgeoisie aber den Staat, schon um das ihr ebenso nötige Proletariat im Zaum zu halten, nicht entbehren kann, so wendet sie ihn gegen dies und sucht ihn sich soweit wie möglich entfernt zu halten.“¹⁰⁸

Dies kann durchaus als erster Keim für die Theorie angesehen werden, mit der Marx und Engels dann in den „Feuerbach“-Manuskripten die Verdinglichungsproblematik angingen.¹⁰⁹

Die Bürgerschaft war nun nicht mehr der naturwüchsige Antipode der staatlichen Autorität, der nur durch Faulheit, Trägheit und falsche Ideen zum Komplizen der Herrschaft wird; vielmehr ist es

¹⁰⁶Friedrich Engels an Friedrich Graeber, 9. 12. 1839–5. 2. 1840, in: *MEW*, Erg.-Bd. II, S. 443.

¹⁰⁷Edgar Bauer, „Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat“, in: Pepperle, a.a.O. (wie Anm. 14, S. 638).

¹⁰⁸Friedrich Engels, „Die Lage der arbeitenden Klasse in England. Nach eigener Anschauung und authentischen Quellen“, in: *MEW*, Bd. 2, S. 488.

¹⁰⁹Vgl. unten Abschnitt 2.4.2, S. 81ff.

die der Bourgeoisie eigentümliche Stellung zum Proletariat, die die Komplizenschaft mit dem Staat zu einer notwendigen macht. Die Bourgeoisie muß nicht wachgerüttelt, sie muß bekämpft werden.

Doch das politische Grundmotiv bleibt erhalten: Bekämpfung der staatlichen Autorität. Das einzige, was sich änderte, war, daß Engels, vor allem durch die englischen Erfahrungen geprägt, den politischen Liberalismus keineswegs mehr als den Verbündeten, sondern als Gegner im Kampf gegen Unterdrückung ansah. Dies machte sich konkret dadurch geltend, daß Engels die politische Bewegung gegen die Aufhebung der 1815 eingeführten Schutzzölle gegen Getreideeinfuhr, trotz ihres politischen Radikalismus vehement ablehnte:

„Die Antikorngesetzliche, so hieß die von den Fabrikanten von Manchester ausgegangene Verbindung jetzt, nahm eine sehr radikale, gewaltsame Tendenz an. Ihre Journale und Agitatoren führten eine unverhohlenen revolutionäre Sprache, die auch darin ihren Grund hatte, daß seit 1841 die konservative Partei am Ruder war. [...] Die Bourgeoisie war entschlossen, die Abschaffung der Korngesetze mit Hilfe der Krisis, der ihr folgenden Not und der allgemeinen Aufregung durchzusetzen. Diesmal, als die Tories am Ruder waren, gab sie sogar ihre Gesetzlichkeit halb auf; sie wollte revolutionieren, aber mit Hilfe der Arbeiter. Die Arbeiter sollten ihr die Kastanien aus dem Feuer holen und zum Besten der Bourgeoisie ihre Finger verbrennen.“¹¹⁰

Den Bourgeois gelang es nach Engels Schilderung zwar, die Arbeiter in einen halbherzigen und ergebnislosen Aufstand hineinzujagen, doch gerade dadurch wurden die Klassendifferenzen deutlich sichtbar:

„Die Frucht des Aufstandes war die ganz entschiedene Trennung des Proletariats von der Bourgeoisie. [...] Von diesem Augenblicke an war der Chartismus eine reine, von allen Bourgeoisie-Elementen befreite etc. Arbeitersache. Die ‚kompletten‘ Journale — ‚Weekly Dispatch‘, ‚Weekly Chronicle‘, ‚Examiner‘ etc. — fielen allmählich in die schläfrige Manier der übrigen liberalen Blätter, verteidigten die Handelsfreiheit, griffen die Zehnstundenbill und alle ausschließlichen Arbeitermotionen an und ließen den Radikalismus im ganzen wenig hervortreten. Die radikale Bourgeoisie schloß sich in allen Kollisionen den Liberalen gegen die Chartisten an und machte überhaupt die Korngesetzfrage, die für den Engländer die Frage der freien Konkurrenz ist, zu ihrer Hauptaufgabe. Dadurch geriet sie unter die Botmäßigkeit der liberalen Bourgeoisie und spielt jetzt eine höchst jämmerliche Rolle.“¹¹¹

So wurde, vor allem durch die englische Erfahrung, die Bourgeoisie zum politischen Hauptgegner, während Engels nun die Arbeiterbewegung als „natürlichen“ Verbündeten identifiziert. Schon während seines ersten Engländeraufenthalts knüpfte Engels bereits Kontakte zu verschiedenen Fraktionen. Kam er zunächst in Manchester mit den englischen „Sozialisten“ in Kontakt, die vor allem Aufklärungsarbeit betrieben, suchte er von sich aus den Anschluß an die Chartistenbewegung. Julian Harney, der Herausgeber der wichtigsten Chartistenzeitung, *The Northern Star* berichtete 1895:

„Es war im Jahre 1843, als er von Bradford nach Leeds kam und im Büro des ‚Northern Star‘ nach mir fragte. Ein großer, stattlicher junger Mann mit einem fast knabenhaften

¹¹⁰Ebd., S. 446f.

¹¹¹Ebd., S. 449f.

jungen Gesicht, dessen Englisch trotz seiner deutschen Herkunft und Erziehung bereits damals seiner Korrektheit wegen bemerkenswert war. Er erzählte mir, daß er ein ständiger Leser des „Northern Star“ sei und lebhaftes Interesse für die Chartistenbewegung bekunde. So begann unsere Freundschaft vor mehr als fünfzig Jahren.“¹¹²

Und bereits im Sommer 1843 traf sich Engels, wahrscheinlich vermittelt durch Harney, mit den deutschen Arbeiteremigranten des *Bundes der Gerechten* und des *Kommunistischen Arbeiterbildungsvereins* in London.¹¹³ Mit der klaren und reflektierten Trennung vom radikalen Bürgertum war nun die Basis gegeben, auf der die materialistische Geschichtsauffassung Gestalt annehmen konnte.

1.2.6 Zusammenfassung

Will man den verhältnismäßig aussichtslosen Versuch unternehmen, die Aktivitäten von Friedrich Engels in den Jahren 1839 bis 1845 unter einem Schlagwort zusammenzufassen, dann unter dem der „Selbstbefreiung“. Dabei hatte der Freiheitsdrang des jungen Engels immer zwei Komponenten: Zunächst war da der Bruch mit den überlieferten, anerzogenen Institutionen und Werten, mit Familie, Religion, Staat etc. Schon Engels' literarisches Erstlingswerk, die *Briefe aus dem Wuppertal*, sind ein großartiges Dokument dieses Willens, sich von den Zwängen der Herkunft freizumachen.

Diese negative Seite, der Bruch mit den äußeren und inneren Zwängen bildete jedoch nur die eine Seite des Engelsschen Freiheitsdranges. Verbunden damit war von vornherein die Suche nach neuen Bindungen. Engels' ganze Aktivität war darauf ausgerichtet, sich mit seiner Abgrenzung von den alten Werten und Institutionen in die moderne Bewegung einzuklinken. Solange Engels noch in Bremen weilte, muß dies notwendig abstrakt bleiben: Der Anschluß an die literarische Bewegung des *Jungen Deutschland* war ihm von Anfang an ein Herzensbedürfnis, beschränkte sich jedoch auf schriftstellerische Tätigkeit, die zudem unter Pseudonym vor sich gehen mußte.

Doch die positive Komponente dieser ersten literarischen Versuche darf nicht unterschätzt werden: Bei Engels diente das Schreiben von Anfang an immer auch der *Kommunikation*, der Suche nach Gleichgesinnten. Daß Engels seine Ablösung von der Religion ausführlich in langen Briefen an die Gebrüder Graeber entwickelte, ist kein Zufall. Die Isolierung in Bremen und der Stumpfsinn der Kontorstätigkeit zwangen Engels geradezu, sich zumindest durch das Schreiben über den Alltagstrott zu erheben.

Während der Anschluß an das *Junge Deutschland* im wesentlichen abstrakt, allein durch die schriftstellerische Tätigkeit vermittelt blieb, konnte Engels dann in Berlin de facto Mitglied der *Junghegelianischen Bewegung* werden. Und es ist wieder kein Wunder, daß Engels einen Teil seiner Berliner literarischen Produktion zusammen mit Edgar Bauer verfaßte — Schreiben war für Engels nie ein eigenbrötlerisches Suchen nach Wahrheit, sondern immer Teil eines kollektiven Prozesses.

Deshalb fiel das Schreiben für Engels immer auch mit seiner politischen Organisationstätigkeit zusammen — und so diente seine schriftstellerische Produktion nach der Berliner Episode vor allem der Zusammenführung von deutschen und englischen kommunistischen Ideen. Den Engländern legt Engels die deutsche Philosophie, den Deutschen die englischen praktischen Bestrebungen ans Herz.

Engels stand in allen Bereichen, in denen er in jungen Jahren schreibend und organisierend tätig war, in Religion, Literatur, Philosophie und demokratischer und dann kommunistischer Politik immer ein doppeltes Ziel vor Augen: Selbstbefreiung, indem man sich aus den zufälligen Zwängen des Hergekommenen löste und bewußt neue, eigene Bindungen einging, Bindungen, in denen die durch

¹¹²Zitiert nach: Manfred Kliem (Hg.), *Friedrich Engels. Dokumente seines Lebens*, Leipzig 1977, S. 120.

¹¹³Ebd. S. 122.

die Abgrenzung vom Alten gewonnene Autonomie nicht verloren geht, sondern überhaupt erst ihren substantiellen Gehalt findet.

Engels' Beitrag zur Konzeption einer materialistischen Geschichtsauffassung läßt sich schwer beschreiben, da sein Anteil eher atmosphärischer denn begrifflicher Natur war. Sicherlich geht die Klarheit, mit der ab 1845 die neuen Gedanken ausgedrückt werden, auf Engels zurück: Man muß sich nur den verquastesten Stil der frühen Marxschen Arbeiten vor Augen führen, um den hilfreichen Einfluß Engels' zu erkennen.

Hinzu kommt, daß Engels, viel eher als Marx, ein Gespür dafür hatte, was „angesagt“ war. Viele der für die materialistische Geschichtsauffassung zentralen Themen werden von Engels viel früher aufgegriffen als von Marx. Doch Engels lieferte meist nur die Anstöße — etwa mit seiner Kritik der nationalökonomischen Kategorien oder der ausschließlichen Orientierung auf die Arbeiterklasse. Die konsequente begriffliche Entwicklung dieser Anregungen blieb zumeist Marx überlassen.

Kapitel 2

Die „Feuerbach“-Manuskripte

2.1 Die Entstehung der Manuskripte

2.1.1 Die „Deutsche Ideologie“

Die genaue Entstehungsgeschichte der Manuskripte, die 1932 zum ersten Mal gemeinsam als *Die Deutsche Ideologie* veröffentlicht wurden, ist immer noch nicht endgültig geklärt — was wohl auch so bleiben wird, wenn nicht noch sensationelle neue Dokumente aufgefunden werden sollten, die Licht in die äußerst verworrene Angelegenheit bringen können.

Die Unklarheiten in Bezug auf den Entstehungsprozeß betreffen vor allem die Gruppe von sieben Manuskripten, die zusammen das Konvolut bilden, dem Engels im Alter die Überschrift *I. Feuerbach. Gegensatz von materialistischer & idealistischer Anschauung* gegeben hat. Daß der genaue Entstehungsprozeß und die Reihenfolge der Manuskripte so rätselhaft ist, verdankt sich ursächlich der bekannten Stelle aus Marx' Einleitung zu seiner *Kritik der politischen Ökonomie* von 1859. Dort schildert Marx seinen intellektuellen Werdegang und erwähnt — nach über einem Jahrzehnt zum ersten Mal — auch die Manuskripte der *Deutschen Ideologie*. In dieser Erwähnung steckt jedoch ein eklatanter Widerspruch: Marx behauptet, er hätte im Jahr 1845 zusammen mit Engels beschlossen, „den Gegensatz unsrer Ansicht gegen die ideologische der deutschen Philosophie gemeinschaftlich auszuarbeiten.“¹ Von dieser Kritik sagt Marx dann weiter: „Das Manuskript, zwei starke Oktavbände, war längst an seinem Verlagsort in Westfalen angelangt, als wir die Nachricht erhielten, daß veränderte Umstände den Druck nicht erlaubten.“²

Wenn aber das druckfertige Manuskript der *Deutschen Ideologie* bereits in Westfalen angelangt war, wie kann es dann sein, daß das erste, entscheidende Kapitel, das die positive Grundlegung der neuen „Weltanschauung“ enthielt, nur in einem völlig fragmentarischen, äußerst unvollständigen Zustand überliefert ist? Die meisten Autoren, die sich mit der Entstehungsgeschichte der *Deutschen Ideologie* beschäftigten, mogelten sich um diese entscheidende Frage einfach herum. Der Grund dafür ist leicht anzugeben: Die bekannten Dokumente lassen scheinbar keine vernünftige Antwort zu.³

Die einzig rühmliche Ausnahme in dieser Hinsicht bildet Galina Golowinas Aufsatz *Das Projekt*

¹Karl Marx, „Zur Kritik der politischen Ökonomie. Vorwort“, in: *MEW*, Bd. 13, S. 10.

²Ebd.

³Die Dokumente zur Entstehungsgeschichte der *Deutschen Ideologie* sind gesammelt in: Bert Andréas und Wolfgang Mönke, „Neue Daten zur ‚Deutschen Ideologie‘. Mit einem unbekanntem Brief von Karl Marx und anderen Dokumenten.“, in: *Archiv für Sozialgeschichte*, Bd. VIII (1968), S. 5–159.

der *Vierteljahresschrift von 1845/1846*⁴, in dem 1980 zum ersten Mal eine einigermaßen plausible Hypothese aufgestellt wurde, die es erlaubt, den Widerspruch aufzulösen. Der Kern von Golowinas Argumentation: Die Manuskripte der *Deutschen Ideologie* waren ursprünglich nicht für eine Buchpublikation geschrieben worden, sondern für eine neue, noch zu gründende Zeitschrift. In der Nachfolge der *Deutsch-französischen Jahrbücher* planten Marx und Engels im Herbst 1845 eine politische Vierteljahresschrift, die ihren kommunistischen Standpunkt in Abgrenzung zu anderen radikalen Bestrebungen propagieren sollte. Die beiden „Bände“, die bereits in Westfalen angekommen waren, wären in dieser Auffassung also die ersten zwei Folgen der neuen *Zeitschrift*, die dann aber nicht in Druck gingen. Wenn Golowina mit ihrer Hypothese recht behält — und alles spricht dafür —, dann überlegten sich Marx und Engels erst zu dem Zeitpunkt, als das Zeitschriftenprojekt endgültig gescheitert war, die bereits existierenden Manuskripte in Buchform zu publizieren. Doch auch für eine Buchausgabe fand sich dann kein Verleger. Den folgenden Ausführungen über die Entstehung der *Deutschen Ideologie* liegen diese Annahmen Golowinas zugrunde.

Ende Januar 1845 wurde Karl Marx auf Betreiben der Preußischen Regierung aus Frankreich ausgewiesen. Praktisch in letzter Minute unterzeichnete Marx vor seiner Übersiedlung nach Brüssel mit dem Verleger Leske einen Vertrag über ein zweibändiges Werk mit dem Titel *Kritik der Politik und Nationalökonomie*. Bis zum Herbst 1845 dürfte dieses Projekt, falls Marx überhaupt zum Schreiben kam, den größten Teil seiner Arbeitszeit beansprucht haben. Im April 1845 ließ sich auch Engels, der endlich dem Elternhaus entflohen war, in Brüssel nieder und arbeitete an einem historischen Werk über die Geschichte Englands. Im Zusammenhang mit diesen publizistischen Vorhaben muß auch die Reise von Marx und Engels gesehen werden, die diese im Sommer 1845 nach England unternahmen.

Im November 1845 begann dann die Arbeit an der Kritik der nachhegelschen Philosophie. Anlaß dafür dürfte der im September 1845 erschienene dritte Band von *Wigand's Vierteljahresschrift* gewesen sein. Vor allem zwei Aufsätze, nämlich Bruno Bauers *Charakteristik Ludwig Feuerbachs* und Max Stirners *Recensenten Stirners* ließen es dringend geraten erscheinen, doch noch einmal eine ausführliche Kritik der nachhegelschen Philosophie zu publizieren.

Notwendig wurde eine derartige öffentliche Erklärung des eigenen Standpunktes, weil sowohl Bauer als auch Stirner den Kommunismus von Marx und Engels mit dem anthropologischen Materialismus von Feuerbach identifizierten. Tatsächlich unterschied sich aber bereits die Konzeption des „Realen Humanismus“ deutlich von Feuerbachs Position.⁵ Es war deshalb nötig, die Differenz des „Realen Humanismus“ zur Feuerbachschen „Philosophie der Zukunft“ herauszustellen. Was Bauer betraf, war dies auch keineswegs schwierig. Bauer kannte, ohne es im Text kenntlich zu machen, die *Heilige Familie* nur aus zweiter Hand, nämlich einer deutlich die Grundintention des Textes verfälschenden Rezension.⁶ Deutlich problematischer war jedoch die Kritik Stirners.

Kurz nach dem Erscheinen von Max Stirners *Der Einzige und sein Eigentum* hatte Engels an Marx geschrieben:

„Dieser Egoismus ist nur das zum Bewußtsein gebrachte Wesen der jetzigen Gesellschaft und des jetzigen Menschen, das letzte, was die jetzige Gesellschaft gegen uns sagen kann, die Spitze aller Theorie innerhalb der bestehenden Dummheit. Darum ist das Ding aber wichtig, wichtiger als Heß z. B. es dafür ansieht. Wir müssen es nicht beiseit werfen, sondern eben als vollkommenen Ausdruck der bestehenden Tollheit ausbeuten und, *indem*

⁴Galina Golowina, „Das Projekt der Vierteljahresschrift von 1845/1846. Zu den ursprünglichen Publikationsplänen der Manuskripte der ‚Deutschen Ideologie‘“, in: *Marx-Engels-Jahrbuch*, Bd. 3 (1980), S. 260–274.

⁵Vgl. oben, Abschnitt 1.1.3, S. 20ff.

⁶Vgl. Karl Marx und Friedrich Engels, „Die Deutsche Ideologie“, in: *MEW*, Bd. 3, S. 96ff.

wir es umkehren, darauf fortbauen.“⁷

Das Schema, nach dem Engels den *Einzigsten* auffassen wollte, ist hier noch die junghegelianische Denkfigur der Umkehrung: Indem eine Sache mit umgekehrten Vorzeichen gelesen wird, enthüllt sie, gegen ihren Willen, eine Wahrheit, die der ursprünglich gemeinten gerade entgegengesetzt ist:

„Dieser Egoismus ist so auf die Spitze getrieben, so toll und zugleich so selbstbewußt, daß er in seiner Einseitigkeit sich nicht einen Augenblick halten kann, sondern gleich in Kommunismus umschlagen muß.“⁸

Leider ist Marx' Antwort auf diesen Vorschlag, Stirners *Einzigsten* vom Kopf auf die Füße zu stellen, verlorengegangen. Aus Engels kleinlauter Antwort läßt sich jedoch schließen, daß Marx ihm ordentlich den Kopf gewaschen haben muß:

„Was den Stirner betrifft, so bin ich durchaus mit Dir einverstanden,“ antwortet Engels. „Als ich Dir schrieb, war ich noch zu sehr unter dem unmittelbaren Eindruck des Buchs befangen, seitdem ich es hab' liegenlassen und mehr durchdenken können, find' ich dasselbe, was Du findest.“⁹

Mit dialektischen Umkehrungen, wie sie Engels für den Umgang mit Stirner propagiert hatte, wollte Marx zu diesem Zeitpunkt bereits nichts mehr zu tun haben. Die publizistische Kritik des *Einzigsten* überließen Marx und Engels deshalb zunächst Moses Heß, der seine Kritik noch vom Standpunkt des „Realen Humanismus“ verfasste. Doch Stirners Antwort auf Heß zeigte ziemlich deutlich, daß trotz der Differenzen zwischen Feuerbach und dem „Realen Humanismus“ die Stirnersche Kritik beide einschloß, und zwar zu Recht. Stirner legte in seiner Anti-Kritik den Finger genau in die Wunde des „Realen Humanismus“:

„Heß läßt (S. 14) ‚die Gattung auseinanderfallen in Individuen, Familien, Stämme, Völker, Racen‘. Dieses Auseinanderfallen, sagt er, ‚diese Entfremdung ist die erste Existenzform der Gattung. Um zur Existenz zu kommen, muß die Gattung sich individualisieren.‘ Woher nur Heß alles das weiß, was die Gattung ‚muß‘. ‚Existenzform der Gattung, Entfremdung der Gattung, Sichindividualisieren der Gattung‘, das holt er sich alles aus der Philosophie *hinter* ihm und begeht noch obendrein seinen beliebten ‚Raubmord‘ daran, indem er es z. B. Feuerbach ‚raubt‘ und zugleich Alles, was daran wirklich Philosophie ist, ‚mordet‘. Er hätte gerade aus Stirner lernen können, daß die pomphafte Redensart von der ‚Entfremdung der Gattung‘ ein ‚Unsinn‘ ist.“¹⁰

Und so machten sich Marx und Engels im November 1845 selbst daran, Stirners *Einzigsten*, dessen Argumentation eine reale Bedrohung für ihre kommunistische Position darstellte, ein für alle Mal abzufertigen. Mehr oder minder stillschweigend schloß dies auch eine grundsätzliche Revidierung des „Realen Humanismus“ mit ein.

⁷Friedrich Engels an Karl Marx, 19. 11. 1844, in: *MEW*, Bd. 27, S. 11.

⁸Ebd.

⁹Friedrich Engels an Karl Marx, 20. 1. 1845, in: *MEW*, Bd. 27, S. 14.

¹⁰M[ax] St[irner], „Recensenten Stirners“, in: *Wigand's Vierteljahrsschrift*, 3. Bd. 1845 (Reprint Vaduz 1981), S. 189.

Während Marx und Engels ihre große Auseinandersetzung mit Stirner verfaßten, beauftragten sie Moses Heß, Verleger für eine Vierteljahrsschrift im Umfang von je zwanzig Bogen zu finden.¹¹ In dieser Zeitschrift sollten jedoch nicht nur Arbeiten von Marx und Engels erscheinen: Auch Texte von Moses Heß, Weydemeyer, Bernay waren fest vorgesehen.

Heß tat in Westfalen eine Möglichkeit auf, die Zeitschrift zu finanzieren. Die Unternehmer Meyer und Hempel erklärten sich bereit, eventuelle Defizite aufzufangen und auch ein Honorar vorzuschießen. In Brüssel entstand jedoch der Eindruck, Meyer und Hempel würden als *Verleger* auftreten; tatsächlich war aber der Verlag noch überhaupt nicht gesichert, sondern nur die Finanzierung.

Irgendwann zu Beginn des Jahres 1846 muß dann auch das Projekt auf eine Kritik des „Wahren Sozialismus“ ausgedehnt worden sein.¹² Jedenfalls arbeiteten Marx und Engels bereits eine Reihe von Kritiken für den zweiten Band der Zeitschrift aus. Im April nahm Weydemeyer die inzwischen druckfertig gemachten Manuskripte des ersten und zweiten Bandes mit nach Deutschland. Das erste Heft der Zeitschrift dürfte von Marx und Engels die Kritiken *Sankt Bruno* und *Sankt Max* enthalten haben, möglicherweise auch die kurzen Rahmentexte des *Leipziger Konzils*. Heft zwei bestand aus verschiedenen Kritiken an den Vertretern des „Wahren Sozialismus“.

Doch trotz intensiver Suche nach Verlegern blieben die Arbeiten ungedruckt. Ein ganzes Bündel von Gründen kann dafür angeführt werden: Einerseits hatten die staatlichen Zensuraktivitäten deutlich zugenommen. Zweitens waren die meisten Verleger nicht darauf erpicht, es sich mit den weiterhin in Deutschland aktiven Überbleibseln der Junghegelianischen Bewegung oder den „Wahren Sozialisten“ zu verscherzen — das hätte sie innerhalb Deutschlands viel zu sehr isoliert. Und drittens war das Stirner-Manuskript zu überdimensioniert ausgefallen, als daß es wirklich ein breites Publikum erreicht hätte. Es kam in der Folge zu einigen sehr unschönen Vorfällen und Zerwürfnissen.

Doch auch als das Zeitschriftenprojekt schon gestorben war und Engels Brüssel verlassen hatte, um nach Paris überzusiedeln, wurde die Arbeit keineswegs der „nagenden Kritik der Mäuse“ überlassen. Im Herbst 1846, Engels war längst in Paris, arbeitete Marx immer noch daran, die Kritiken Bauers und Stirners durch eine Kritik Feuerbachs zu ergänzen und mit einem einleitenden „positiven“ Teil zu versehen.¹³ In diesem „positiven“ Teil sollte zum ersten Mal die materialistische Geschichtsauffassung im Zusammenhang entwickeln werden.

Bei dieser Arbeit stützte sich Marx auf eine Reihe von Manuskripten, die dem Bauer- bzw. Stirner-Manuskript bei deren Fertigstellung entnommen worden waren, zum Teil auch schon auf Originalmanuskripte für einen Feuerbachteil in der Handschrift von Engels. Allzuweit gedieh die inzwischen bereits ziemlich lustlose Überarbeitung jedoch nicht. Im Dezember 1846 machte Marx sich an die *Misère de la philosophie*, seine Abrechnung mit Proudhon, während weiter Verleger für eine Buchausgabe der *Deutschen Ideologie* gesucht wurden, obwohl die ersten Teile immer noch nicht fertiggestellt worden waren. Diese Suche setzte sich bis in das Frühjahr 1847 fort.

¹¹Der Umfang von zwanzig Bogen war deshalb nötig, weil es den Herausgebern dadurch erspart blieb, die Manuskripte vor der Drucklegung der Zensur zu unterbreiten. Das bedeutete allerdings nicht, daß ein derartiges Werk nicht noch *nachträglich* von der Zensur verboten werden konnte.

¹²Schon im Mai 1845 hatte Marx an Proudhon geschrieben: „Ich warne Sie hiermit vor Herrn Grün in Paris. [...] Hüten Sie sich vor diesem Schmarotzer. Vielleicht komme ich später noch einmal auf dieses Individuum zu sprechen.“ (Karl Marx an Pierre-Joseph Proudhon, 5. 5. 1846, in: *MEW*, Bd. 27, S. 443.)

¹³Ich schließe das aus Engels Brief vom 19. 8. 1846, in dem er an Marx schreibt: „Ich habe in den ‚Epigonen‘ ‚Das Wesen der Religion‘ von Feuerbach etwas durchgeblättert. Abgesehen von einigen netten Aperçus ist das Ding ganz im alten Stiefel. Anfangs, wo er sich rein auf die Naturreligion beschränkt, ist er schon gezwungen, sich mehr auf empirischem Boden zu verhalten, aber später wird’s kunterbunt. Wieder lauter Wesen, Mensch pp. Ich werde es genau lesen und Dir in kürzester Frist die Hauptstellen, wenn sie interessant sind, exzerpieren, *damit Du es für den Feuerbach noch gebrauchen kannst.*“ (Friedrich Engels an Karl Marx, 19. 8. 1846, in: *MEW*, Bd. 27, S. 33; Hervorhebung MTK)

Am 9. März 1847 schrieb Engels dann an Marx:

„Diese Manuskripte verlieren mit jedem Monat, die sie auf Lager zubringen 5–10 fr. pro Bogen an exchangeable value. Noch ein paar Monate, la diète prussienne en discussion, la querelle bien entamée à Berlin, und der Bauer und Stirner sind nicht mehr zu 10 fr. pro Bogen verkäuflich. Bei einer solchen Gelegenheitsschrift kommt man allmählich auf einen Punkt, wo hohes Honorar als Forderung des schriftstellerischen point d'honneur ganz beiseite gesetzt werden muß. [...] Au reste, wenn das Unternehmen unsrer Manuskripte mit dem Unterbringen Deines Buches kollidiert, so foutiere in's Teufels Namen die Manuskripte in eine Ecke, denn es ist viel wichtiger, daß Dein Buch erscheint.“¹⁴

Irgendwann im Laufe des Jahres 1847 muß Marx dann tatsächlich die Manuskripte in irgendeine Ecke „foutiert“ haben, weil, wie Marx im Oktober 1847 an Herwegh schrieb, „es unmöglich ist, unter den jetzigen Zeitumständen in Deutschland irgendwie den Buchhandel benutzen zu können.“¹⁵

Marx spätere Behauptung, es sei ihm und Engels ziemlich gleichgültig gewesen, daß die Manuskripte keinen Verleger gefunden hätten, weil „wir unseren Hauptzweck erreicht hatten — Selbstverständigung“¹⁶, stimmt also keineswegs. Vielmehr hatten sie sich ziemlich verzweifelt bemüht, die Manuskripte irgendwo unterzubringen. Natürlich stand hinter diesen Anstrengungen nicht nur der ideelle Zweck, die allzu treffende Kritik Stirners zu parieren, sondern auch ganz banal Honorarerwartungen: Marx war finanziell ziemlich am Ende, und das Geld für die *Deutsche Ideologie* hätte ihm aus der schlimmsten Not geholfen.

Doch es ging auch darum, den eigenen politischen Standpunkt der Öffentlichkeit klar zu machen. Diese Aufgabe übernahm dann im Sommer 1847 die *Misère de la philosophie* und später das *Manifest der kommunistischen Partei*. Mit deren Erscheinen erübrigten sich dann auch weitere Versuche, die *Deutschen Ideologie* irgendwo drucken zu lassen.

2.1.2 Die Feuerbach-Manuskripte

Was lag Marx im Spätsommer 1846 an Manuskripten vor, als er sich noch einmal dazu aufraffen wollte, die Feuerbach-Kritik und den „positiven“ Teil der neuen Doktrin in ein publizierbares Stadium zu bringen? Die bislang brauchbarste Edition der „Feuerbach“-Manuskripte, die im Proband zur *MEGA(2)* veröffentlicht wurde, unterscheidet sieben Manuskripte — eine zwar nicht ganz glückliche, aber im folgenden aus praktischen Gründen übernommene Einteilung.¹⁷

Dieses Konvolut von Manuskripten umfaßt wiederum zwei Gruppen. Die erste Gruppe bilden die Manuskripte, die gleichzeitig mit der Kritik an Bauer bzw. Stirner niedergeschrieben wurden. Es handelt sich dabei um die Manuskripte 5 bis 7. Dabei entstand Teil 5 im Zusammenhang mit dem Bauer-Manuskript, die Teile 6 und 7 hingegen wurden aus dem des Stirner-Manuskript herausgelöst.¹⁸ Diese drei Manuskriptteile sind also vor der Absendung der Manuskripte nach Westfalen entstanden und müssen deshalb vernünftigerweise als *erste* behandelt werden. Es kann außerdem angenommen werden, daß Teil 5 vor den anderen beiden Teilen entstanden ist, da zwischen Teil 5 und Teil 7 eine

¹⁴Friedrich Engels an Karl Marx, 9. 3. 1847, in: *MEW*, Bd. 27, S. 78f.

¹⁵Karl Marx an Georg Herwegh, 26. 10. 1847, in: *MEW*, Bd. 27, S. 470.

¹⁶Karl Marx, „Zur Kritik der politischen Ökonomie. Vorwort“, in: *MEW*, Bd. 13, S. 10.

¹⁷Eigentlich muß Manuskript 5 noch einmal unterteilt werden. Mit Bogen 9 (Engelssche Paginierung) bzw. Seite 20 wird noch einmal neu angesetzt, weil sich der Gedankenfluß inzwischen ziemlich verheddert hatte. Zur Kritik dieser und anderer Editionen vgl. den Anhang zur Editions-geschichte der Feuerbach-Manuskripte.

¹⁸Zur Zuordnung der einzelnen Manuskriptteile siehe *Feuerbach*, S. 411ff.

grundlegende Korrektur an der Darstellungsstrategie vorgenommen worden ist. Diese Änderung wird weiter unten ausführlich dargestellt werden.¹⁹

Die zweite Manuskriptgruppe wird von den Manuskripten 1 bis 4 gebildet. Diese ersten vier Manuskripte haben einen deutlich geringeren Umfang als die Teile 5 bis 7: Diese Textteile umfassen rund fünf Bogen Text gegenüber den siebzehn Bogen der ersten Manuskriptgruppe. Die Teile sind aller Wahrscheinlichkeit nach Absendung der Bauer- und Stirnerkritiken entstanden, vermutlich also zwischen Mai und Juli 1846. Zudem bringen sie, gegenüber den Manuskripten 5 bis 7, kaum neue Gesichtspunkte. Der größte Teil der folgenden Auseinandersetzung mit den Feuerbach-Manuskripten wird sich deshalb auf die Manuskripte 5 bis 7 beziehen.

Zwischen Manuskript 5, dem aus der Bauer-Kritik herausgelösten Textteil, und den Manuskripten 6 und 7 wird die Konzeption grundlegend revidiert. Zwar ist bereits in Manuskript 5 die Stirnersche Kritik des „Realen Humanismus“ aufgenommen und verarbeitet; trotzdem spitzt sich die Problematik in der Auseinandersetzung mit Stirner noch einmal zu, weshalb Marx und Engels weitere Korrekturen an ihrer materialistischen Geschichtsauffassung vorzunehmen gezwungen sind.

Diesen Änderungen in der Argumentation trägt der Aufbau dieses Kapitels Rechnung. Zunächst wird die Geschichtskonzeption von Manuskript 5 behandelt werden. Es schließt sich ein kleines Intermezzo über Stirners *Einzigem* an, das begründen soll, warum Marx und Engels zwischen Manuskript 5 und den Manuskripten 6 und 7 ihre Darstellungsweise ändern. Dann werden die Manuskripte 6 und 7 diskutiert, bevor einige kurze Bemerkungen zu den ersten vier Textteilen die Arbeit abschließen.

Zuvor allerdings noch einige Anmerkungen zum Schreibprozeß, dem die „Feuerbach“-Manuskripte ihre Entstehung verdanken: Der Grundtext wurde von Engels niedergeschrieben, und zwar auf einfach gefalteten Bogen, so daß jeder Bogen aus zwei Blättern mit jeweils zwei Seiten besteht. Dabei ist der ursprüngliche Grundtext immer nur auf die linke Hälfte des jeweiligen Blattes geschrieben, während die rechte Hälfte freiblieb für nachträgliche Ergänzungen etc. In der rechten Spalte finden sich dann spätere, oft recht umfangreiche Korrekturen und Einfügungen. Bei diesen Einfügungen, soweit sie von Engels' Hand sind, darf aber angenommen werden, daß sie, mit einer Ausnahme,²⁰ in relativ kurzem zeitlichen Abstand zum Haupttext verfaßt wurden — wahrscheinlich noch am gleichen oder am nächsten Tag.

Es gibt allerdings auch noch eine Reihe von Korrekturen in der Handschrift von Marx. Meine Vermutung ist, daß diese *nach* der Abreise von Engels, als sich Marx die Manuskripte im Spätsommer 1846 noch einmal vornahm, angebracht wurden.²¹

Die Tatsache allerdings, daß der Grundtext der Manuskripte von Engels geschrieben wurde, gibt keinen Aufschluß über die *Autorschaft*. Geschrieben haben Marx und Engels an den Manuskripten der *Deutschen Ideologie* tatsächlich kollektiv. Da Engels — als ausgebildeter Kontorist — um einiges schneller und deutlicher schrieb als Marx, fiel ihm zwar die Aufgabe der Niederschrift zu, die formulierten Gedanken sind aber die von Marx und Engels.

Diese Behauptung der gemeinsamen Autorschaft hat nichts mit der späteren Leugnung aller Widersprüche zwischen der Position von Marx und der von Engels zu tun, wie sie im orthodoxen Kommunismus gang und gäbe ist, sondern stützt sich tatsächlich auf verschiedene schriftliche Zeugnisse. Zum einen ist ein Brief von George Julian Harney an Engels überliefert, in dem Harney schreibt:

„When I informed my wife of your very philosophical system of writing in couples till 3

¹⁹Vgl. Abschnitt 2.4.1, S. 77ff.

²⁰Es handelt sich um die Einfügung in Ms.5, die in der Edition *Feuerbach*, S. 57ff in der rechten Spalte steht. Vgl. unten, Fußnote 118, S. 83.

²¹Das gilt nicht für die marxschen Korrekturen in Manuskript 2, die Engels noch vor der Abreise nach Paris ins Reine schrieb.

or 4 o'clock in the morning, she protested that such philosophy would not suit her, and that if she was in Brussels she would get up a ‚pronunciamento‘ amongst your wives.“²²

Diese nächtliche Gemeinschaftsarbeit wird ergänzt durch eine Erinnerung von Helene Demuth, der Haushälterin von Marx. Als Engels nach dem Tod von Marx dessen Papiere sichtete und dort auf die Manuskripte der *Deutschen Ideologie* stieß, schrieb er an Marx' Tochter Laura Lafague:

„Unter Mohrs Papieren habe ich einen ganzen Berg Ms. gefunden, unser gemeinsames Werk von vor 1848. Einige davon werde ich bald veröffentlichen.

Darunter ist eins, das ich Dir vorlesen werden, wenn Du hier bist. Du wirst Dich wälzen vor Lachen. Als ich es Nim [Helene Demuth] und Tussy vorlas, sagte Nim: jetzt weiß ich auch, warum Sie Zwei damals in Brüssel des Nachts so gelacht haben, daß kein Mensch im Hause davon schlafen konnte. Wir waren damals freche Teufel, Heines Poesie ist kindliche Unschuld gegen unsere Prosa.“²³

Man kann also wirklich davon ausgehen, daß *Die Deutsche Ideologie* ein in nächtelanger Arbeit, wahrscheinlich unter nicht unbeträchtlichem Alkoholeinfluß kollektiv verfaßtes Werk von Marx und Engels ist, auch wenn der überwiegende Teil des Textes in der Handschrift von Friedrich Engels vorliegt.

2.2 Manuskriptteil 5

Erachtet man die oben dargestellte Entstehungsgeschichte der Manuskripte als einigermaßen plausibel, dann müssen die Manuskriptteile 5 bis 7 als die ersten Entwürfe für ein Feuerbach- bzw. Geschichtskapitel gelten. Innerhalb dieser Manuskriptgruppe gibt es wiederum gute Gründe für die Annahme, daß Teil 5 vor den anderen beiden Teilen entstanden ist. Taubert, die berufsmäßige „Feuerbach“-Edi-to-rin der verbliebenen DDR, identifiziert Teil 5 als die „die ursprüngliche Fassung“, für die „wäre das Manuskript vollständig überliefert [...] eine selbständige Edition angebracht“ sei.²⁴ Tauberts Argumente dafür, daß der aus dem Bauer-Manuskript herausgelöste Text *vor* der Auseinandersetzung mit Stirner geschrieben wurde, sind jedoch rein formaler Natur.²⁵

Tatsächlich stützt vor allem der im folgenden darzustellende *Inhalt* diese Hypothese. Doch selbst wenn es weder inhaltliche noch formale Gründe dafür geben würde, warum Teil 5 tatsächlich als „Keimzelle“ anzusehen ist, wäre es trotzdem sinnvoll, die Diskussion der „Feuerbach“-Manuskripte mit diesem Manuskriptteil zu beginnen. Nur in diesem Teil findet eine Auseinandersetzung mit der Position Feuerbachs statt. Mit anderen Worten: Nur hier haben wir den direkten kritischen Anschluß an die Phase des „Realen Humanismus“, wie Marx ihn noch in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* und der *Heiligen Familie* vertreten hatte. Oben wurde bereits erwähnt, daß die Kritik Stirners eine Abgrenzung zur Position Feuerbachs dringend notwendig machte.²⁶ Diese Abgrenzung

²²George Julian Harney an Friedrich Engels, 30. 3. 1846, in: Andréas, a.a.O. (wie Anm. 3), S. 59f.

²³Friedrich Engels an Laura Lafague, 2. 6. 1883, in: *MEW*, Bd. 36, S. 33f.

²⁴Inge Taubert, „Wie entstand die *Deutsche Ideologie* von Karl Marx und Friedrich Engels? Neue Einsichte, Probleme und Streitpunkte“, in: *Studien zu Marx' erstem Paris-Aufenthalt und zur Entstehung der Deutschen Ideologie*, Trier 1990 (= *Schriften aus dem Karl-Marx-Haus*, Heft 43), S. 41.

²⁵Vgl. ebd., S. 57ff.

²⁶Siehe oben, S. 48.

zu einem an Feuerbach angelehnten „Realen Humanismus“ soll deshalb an den Anfang gestellt werden. Bevor also explizit auf die materialistische Geschichtsauffassung eingegangen wird, sollen noch einmal die Differenzen zwischen Marx und Feuerbach verdeutlicht werden.

Daß sich die Feuerbach-Kritik in Manuskript 5 findet, ist kein Wunder: Dieser Manuskriptteil entstand im Zusammenhang mit dem Textteil *St. Bruno*, einer Kritik an Bruno Bauers Artikel *Charakteristik Ludwig Feuerbachs*. Marx und Engels ging es bei dieser Kritik Bauers nicht mehr so sehr darum, Bauers Position zu widerlegen: Das war bereits in *Zur Judenfrage* und der *Heiligen Familie* extensiv geleistet worden; inzwischen war Bauer durch seine hypertrophe Kritik auch in der radikalen Bewegung recht isoliert. Entscheidend für die Kritik an der *Charakteristik Ludwig Feuerbachs* war nicht die Tatsache, daß es sich um das neueste Werk von Bruno Bauer handelte, sondern daß dieser sich mit Feuerbach und der *Heiligen Familie* auseinandersetzte, denn im Rahmen dieser Kritik identifizierte Bauer die Position von Marx und Engels umstandslos mit der von Feuerbach.

Damit stand Bauer nicht allein: Auch die meisten Anhänger von Marx' „Realem Humanismus“ waren nicht in der Lage, die grundlegenden Differenzen zu sehen, die schon zur Zeit der *Heiligen Familie* zwischen Marx und Feuerbach bestanden. Es war also dringend geboten, diese Differenz in aller Deutlichkeit herauszuarbeiten — insbesondere, da Marx sich im Sommer 1846 noch weiter von der Position Feuerbachs entfernt hatte.

Bruno Bauers Artikel bot also einen willkommenen Anlaß, diese Differenzen ein für alle Mal klarzustellen. Doch noch während der Ausarbeitung der Kritik muß Marx und Engels klar geworden sein, daß der polemische Bezug auf Bauer den Argumentationsgang eher verdunkelte als verdeutlichte. Als Marx und Engels die Manuskripte für die Vierteljahrsschrift zwischen Januar und April 1846 mit der Hilfe von Weydemeyer druckfertig machten, lösten sie die Feuerbachkritik aus diesem Kontext heraus und bewahrten sie für eine spätere Ausarbeitung auf.

Als sich Marx die Manuskripte wieder vornahm, stieß er den Plan, eine mögliche Buchveröffentlichung der bereits existierenden Manuskripte allein durch eine Feuerbach-Kritik zu ergänzen, erneut um: Jetzt sollte die neue Doktrin nicht mehr im Zusammenhang einer Kritik an Feuerbach dargestellt werden, sondern die Darstellung der *positiven Theorie* unabhängig von einer Kritik Feuerbachs entwickelt werden. Nicht mehr ein, sondern zwei Teile sollten den bereits geschriebenen Kritiken vorangestellt werden. Der neue Plan sah ganz offensichtlich vor, das Werk mit einem Teil über *Geschichte* beginnen zu lassen, der gegenüber der Feuerbach-Kritik abgeschlossen sein sollte. Bezeugt ist dies durch die Marxschen Randbemerkungen, die dieser bei der erneuten Durchsicht in Manuskript 5 anbrachte: Indem Marx einzelne Abschnitte des Textes entweder mit der Randbemerkung *Feuerbach* oder der Randbemerkung *Geschichte* versah, gliederte er für sich das Manuskript entsprechend der zwei noch zu verfassenden Teile.

Wir haben es also mit einer zweifachen Aufteilung des ursprünglichen Manuskriptes zu tun: Zunächst wurden die Kritik Bauers isoliert, und zu einer eigenständigen Polemik umgearbeitet. Dann sollte der verbliebene Rest noch einmal aufgeteilt werden, nämlich in eine Kritik Feuerbachs und eine davon unabhängig zu formulierende Grundlegung des historischen Materialismus.

Ich werde mich hier in meiner Darstellung zunächst mit den von Marx durch die Randbemerkung *Feuerbach* bezeichneten Teile des Manuskriptes 5 befassen und versuchen, die Änderungen herauszuarbeiten, die Marx seit der *Heiligen Familie* an seiner Auffassung Feuerbachs vorgenommen hatte.

2.2.1 Feuerbach

In die Diskussion der Feuerbach-Kritik von Manuskript 5 muß noch ein anderer, nicht direkt zu den Manuskripten der *Deutschen Ideologie* gehöriger Text mit einbezogen werden, nämlich die berühm-

ten *Feuerbach-Thesen*. Diese sind zweifellos nach Marx' Ankunft in Brüssel, aber vor dem Englandaufenthalt im Sommer 1845 entstanden, also rund ein halbes Jahr vor den ersten Arbeiten für das Zeitschriftenprojekt.²⁷

Zumeist werden die *Feuerbach-Thesen* so interpretiert, daß Marx zur Zeit seines ersten Paris-Aufenthaltes ein Anhänger Feuerbachs war, während die in Brüssel verfaßten Thesen dann die Abkehr von Feuerbach markieren. Dies ist jedoch falsch. Der überwiegende Teil der in den Thesen geäußerten Kritik an Feuerbach war für Marx bereits gültig, als er die *Pariser Manuskripte* und die *Heiligen Familie* niederschrieb.

Man darf Marx' Verhältnis zu Feuerbach nicht starr auffassen, sondern muß es als fortlaufende kritische Auseinandersetzung, die zu immer größerer Distanzierung führt, begreifen. Schon zwischen den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* und der *Heiligen Familie* findet eine Entwicklung statt. In den *Manuskripten* schrieb Marx noch:

„Feuerbach ist der einzige, der ein *ernsthafte*, ein *kritisches* Verhältniß zur hegel'schen Dialektik hat und wahrhafte Entdeckungen auf diesem Gebiete gemacht hat, überhaupt der wahre Ueberwinder der alten Philosophie ist. Die Grösse der Leistung und die geräuschlose Einfachheit, womit F. sie der Welt giebt, stehn in einem wunderlichen Gegensatz zu dem umgekehrten Verhältniß.“²⁸

Doch schon in der *Heiligen Familie* bemerkt Marx durchaus kritisch, daß Feuerbach „den Hegel auf Hegelschem Standpunkt vollendete.“²⁹ Das zeigt, wie verfehlt es wäre, von einer reinen „Feuerbach“-Phase Marxens zu reden und die *Thesen* als Bruch zu interpretieren: Die *Thesen* ziehen das Resümee aus einer sich bereits über längere Zeit hinziehenden kritischen Auseinandersetzung. Man muß deshalb genau hinsehen, will man die wirklich neuen Gesichtspunkte, die in den Thesen auftauchen, von dem trennen, was schon für den „Realen Humanismus“ Gültigkeit besaß.

Deswegen soll hier noch einmal auf das Verhältnis Marx-Feuerbach eingegangen werden, wie es sich in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* darstellte. Deren *Vorrede* hatte Marx ursprünglich mit folgenden Worten geschlossen:

„Inwiefern dagegen *Feuerbachs* Entdeckungen über das Wesen der Philosophie noch immer — wenigstens zu ihrem *Beweise* — eine kritische Auseinandersetzung mit der philosophischen Dialektik nöthig machten, wird man aus meiner Entwicklung selbst ersehen.“³⁰

Sehen wir also näher zu, warum Marx zumindest 1844 noch glaubte, eine kritische Auseinandersetzung mit der Hegelschen Dialektik sei trotz der *positiven* Kritik Feuerbachs noch nötig. Tatsächlich sah Marx damals schon den — aus seiner Sicht — eklatanten Mangel der Feuerbachschen Philosophie, nämlich den fehlenden Praxisbezug. Hier erweist sich tatsächlich die Hegelsche Dialektik der Feuerbachschen *Philosophie der Zukunft*, insofern letztere reine Theorie bleibt, *theoretisch* überlegen. Der Grund ist einfach und wird von Marx in extenso ausgeführt:

„Das Grosse an der Hegelschen ‚*Phänomenologie*‘ und ihrem Endresultate — der Dialektik der Negativität als dem bewegenden und erzeugenden Princip — ist also, einmal daß

²⁷Zur genauen Datierung der *Feuerbach-Thesen* vgl. Taubert, „Wie entstand...“, a.a.O. (wie Anm. 24), S. 29ff.

²⁸Karl Marx, „Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844)“, in: *MEGA*(2), Abt.1, Bd. 2, S. 276.

²⁹Ebd., S. 147. Auf den Sinn dieses Vorwurfs wird weiter unten genauer eingegangen.

³⁰Karl Marx, „Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844)“, in: *MEGA*(2), Abt.1, Bd. 2, S. 852. Dieser Abschnitt wurde dann wieder gestrichen.

Hegel die Selbsterzeugung d[es] Menschen als einen Proceß faßt, die Vergegenständlichung als Entgegenständlichung, als Entäusserung und als Aufhebung dieser Entäusserung; daß er also das Wesen der *Arbeit* faßt und den gegenständlichen Menschen, wahren, weil wirklichen Menschen, als Resultat seiner *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, daß er wirklich alle seine *Gattungskräfte* — was wieder nur durch das Gesamtwirken d[es] Menschen 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.“³¹

Genau dieses Moment der *Praxis* macht trotz Feuerbach eine Auseinandersetzung mit der Hegelschen Dialektik nötig, weil bei Feuerbach dieses Moment *fehlt*. Feuerbach faßt den Menschen als *gegenständliches Wesen*, aber in dieser Gegenständlichkeit als passives, rezeptives Wesen. Hegel hingegen begreift — zumindest in der Marxschen Auffassung — den Menschen als *tätiges*, aber *gegenstandsloses* Wesen.

Feuerbachs *Theorie* muß deshalb durch eine ihr entsprechende *Praxis* ergänzt werden. Die Aufnahme des *praktischen* Elementes heißt nun aber nicht, daß zu Hegel zurückgekehrt werden soll. Feuerbachs Argument gegen Hegel, man müsse vom unmittelbar Positiven ausgehen, bleibt für Marx weiterhin gültig. Der Gang der Dialektik durch die absolute Negation hindurch wird auch in Zukunft als Ideologie verworfen bleiben. Das praktische Moment wird selbst nicht wieder von Hegel hergenommen. Die *praktische Ergänzung* zu Feuerbach findet sich nicht bei Hegel, sondern ganz woanders. In der *Heiligen Familie* erklärt Marx:

„Wie aber *Feuerbach* auf *theoretischem* Gebiete, stellte der französische und englische *Sozialismus* und *Kommunismus* auf *praktischem* Gebiete den mit dem *Humanismus* zusammenfallenden *Materialismus* dar.“³²

Der Mangel der Feuerbachschen Theorie läßt sich deshalb nicht wieder theoretisch beheben — und schon gar nicht durch einen erneuten Rückgriff auf die Hegelsche Dialektik. Als Theoretiker geht Feuerbach nach Marx' Meinung so weit, wie man als Theoretiker überhaupt gehen kann. Dies ist wohl auch der Sinn des oben bereits angeführten Vorwurfes, daß Feuerbach „den *Hegel auf Hegelschem Standpunkt* vollendete.“³³ Schon in den Pariser Manuskripten hatte Marx der Hegelschen *Phänomenologie* vorgeworfen, in ihr sei, „trotz ihres durchaus negativen und kritischen Aussehns [...] schon der unkritische Positivismus und der ebenso unkritische Idealismus der spätern hegelschen Werke — diese philosophische Auflösung und Wiederherstellung der vorhandnen Empirie“ enthalten.³⁴ Feuerbach überwindet zwar den unkritischen Idealismus, bleibt aber, da er nicht den Schritt von der Theorie zur Praxis macht, im unkritischen Positivismus verfangen.

Man sieht, der Sache nach ist bereits in den *Pariser Manuskripten* und der *Heiligen Familie* der Schwerpunkt, den die Feuerbach-Kritik in den *Thesen* hat, vorweggenommen:

„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*,

³¹Ebd., S. 292.

³²Karl Marx und Friedrich Engels, „Die Heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik“, in: *MEW*, Bd. 2, S. 132.

³³Ebd., S. 147.

³⁴Karl Marx, „Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844)“, in: *MEGA(2)*, Abt. 1, Bd. 2, S. 285.

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 wirklich unterschiedne Objekte: aber er faßt die menschliche Tätigkeit selbst nicht als *gegenständliche Tätigkeit*.³⁵

Trotzdem stellen die *Thesen* einen grundlegenden Fortschritt gegenüber der Theorie des „Realen Humanismus“ dar — aber nicht in Bezug auf die Frage der *Praxis*. Dieser Mangel Feuerbachs war Marx von Anfang an klar. Der Fortschritt ist anderswo zu finden.

Schon oben³⁶ war darauf hingewiesen worden, daß Marx „Realer Humanismus“ eine grundlegende Schwäche hatte: Marx konnte nicht erklären, warum das „gegenständliche Wesen“ des Menschen diesem eigentlich entfremdet wurde. Zwar war es möglich, anhand der Kritik der Nationalökonomie zu zeigen, daß die tatsächliche Situation des Arbeiters dem angenommenen menschlichen Wesen widersprach: Statt sich sein menschliches Wesen in der Bearbeitung des Gegenstandes zu bestätigen, wird dem Proletarier die Arbeit zum Verlust des Wesens. Indem diese Verkehrung konstatiert wird, kann eine Begründung dafür entwickelt werden, daß die „Herrschaft der Nationalökonomie“ *praktisch* beseitigt werden muß. Doch die alles entscheidende Frage, *warum* es überhaupt zu dieser Entfremdung des menschlichen Wesens kommen konnte, mußte im Rahmen des „Realen Humanismus“ unbeantwortet bleiben.

Warum also lassen sich die Menschen von den Kategorien des *Privateigentums* und der *Konkurrenz* beherrschen? Zum ersten Mal gibt Marx in den *Thesen über Feuerbach* darauf eine Antwort:

„Feuerbach geht von dem Faktum der religiösen Selbstentfremdung, der Verdopplung der Welt in eine religiöse und eine weltliche aus. Seine Arbeit besteht darin, die religiöse Welt in ihre weltliche Grundlage aufzulösen. Aber daß die weltliche Grundlage sich von sich selbst abhebt und sich ein selbständiges Reich in den Wolken fixiert, ist nur aus der Selbstzerrissenheit und Sichselbstwidersprechen dieser weltlichen Grundlage zu erklären.“³⁷

Diese „Selbstzerrissenheit“ und das „Sichselbstwidersprechen“ der weltlichen Grundlage bleibt in den *Thesen* jedoch noch recht vage und unbestimmt. Präzisere Vorstellungen, was damit gemeint ist, entwickeln Marx und Engels erst im Verlauf der Niederschrift von Manuskript 5 und dann vor allem Manuskript 7. Folgen wir zunächst der Feuerbach-Kritik, wie sie in Manuskript 5 präzisiert wird.

Der entscheidende neue Punkt, der in Manuskript 5 gegen Feuerbach ins Feld geführt wird, ist die *Dynamik* der „weltlichen Grundlage“:

„Er 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 & des Gesellschaftszustandes & zwar in dem Sinne, daß sie geschichtliches Product ist, das Resultat der Thätigkeit einer ganzen Reihe von Generationen ist, deren Jede auf den Schultern der vorhergehenden stand, ihre Industrie & ihren Verkehr weiter ausbildete, ihre soziale Ordnung nach den veränderten Bedürfnissen modifizierte. Selbst die Gegenstände der einfachsten ‚sinnlichen Gewißheit‘ sind ihm nur durch die gesellschaftliche Entwicklung, die Industrie & den kommerziellen Verkehr gegeben.“³⁸

³⁵Karl Marx, „Thesen über Feuerbach“, in: *MEW*, Bd. 3, S. 5.

³⁶Siehe Abschnitt 1.1.3, S. 27.

³⁷Karl Marx, „Thesen über Feuerbach“, in: *MEW*, Bd. 3, S. 6.

³⁸*Feuerbach*, S. 48

Das klingt so banal, daß man diese ganz entscheidende theoretischen Neuerung beinahe überliest. Doch genau diese *Dynamisierung* der *gegenständlichen Welt* markiert den Bruchpunkt zwischen „Realem Humanismus“ und der „materialistischen Geschichtsauffassung“. Die hier gegen Feuerbach gewendete geschichtliche Dynamik kann genausogut als Kritik am „Realen Humanismus“ der *Pariser Manuskripte* gelesen werden. Auch Marx hatte damals den Gegenstand der menschlichen Tätigkeit nicht in seiner historischen Spezifik, sondern ganz abstrakt als Gegenstand sans phrase bestimmt. Um nur eine exemplarische Formulierung zu zitieren:

„Eben in der Bearbeitung der gegenständlichen Welt bewährt sich der Mensch daher erst wirklich als ein *Gattungswesen*. Diese Production ist sein werkhätiges Gattungsleben. Dadurch erscheint die Natur als *sein* Werk und seine Wirklichkeit. Der Gegenstand der Arbeit ist daher die *Vergegenständlichung des Gattungslebens des Menschen*; indem er sich nicht nur, wie im Bewußtsein, intellektuell, sondern werkhätig, wirklich verdoppelt und sich selbst daher in einer von ihm geschaffnen Welt anschaut. Indem daher die entfremdete Arbeit dem Menschen den Gegenstand seiner Production entreißt, entreißt sie ihm sein *Gattungsleben*, seine wirkliche Gattungsgegenständlichkeit und verwandelt seinen Vorzug vor dem Thier in den Nachtheil, daß sein unorganischer Leib, die Natur, ihm entzogen wird.“³⁹

Im „Realen Humanismus“ war zwar schon gegen Feuerbach die *praktisch-tätige* Seite des Gattungswesens des Menschen ausgesprochen worden — doch der Gegenstand der Tätigkeit blieb, wie der Feuerbachsche *Mensch* abstrakt. Indem jetzt das in sich ruhende Positive Feuerbachs, das der Hegelschen Negation der Negation entgegengestellt wird, in sich selbst dynamisiert wird, hat Marx, zumindest theoretisch, das erreicht, was zunächst in der Auseinandersetzung mit Bauer, dann Feuerbach angestrebt worden war: Ein positives Fundament, das nichtsdestotrotz dem Wunsch nach praktisch-politischer Veränderung nicht entgegensteht, sondern dieser überhaupt erst eine Grundlage gibt.

Dieser Einwand gegen Feuerbach ist so plausibel, zumindest, wenn man wie Marx den menschlichen Gegenstandsbezug als einen *tätigen* faßt, daß man sich eigentlich fragt, warum Marx das nicht früher schon so formuliert hat. Der Grund dürfte darin liegen, daß vor der Veröffentlichung von Max Stirners *Der Einzige und sein Eigentum* überhaupt kein Grund vorhanden gewesen ist, das menschliche Gattungswesen historisch zu spezifizieren. Erst Stirners radikal nominalistische Kritik, daß „der Mensch“ nichts anderes sei als eine Abstraktion, mußte genau diese Art der Weiterentwicklung, die eigentlich schon auf der Hand lag, hervorbringen.

Denn die Differenz zwischen dem „menschlichen Gattungswesen“ und dem „realen Zustand der Proletarier“, die durch eine Revolution beseitigt werden soll, hat noch den Ruch des philosophischen „Sollens“ an sich. Der Philosoph bestimmt, was das menschliche Gattungswesen ist, stellt fest, daß die Realität dem nicht entspricht, und formuliert von dieser Warte aus seine Forderung an die empirischen Individuen, sie sollen sich mit ihrem Gattungswesen identisch machen. Genau derartigen Forderungen hatte sich Stirner mit seinem *Einzigem* hartnäckig entzogen:

„Was soll nicht alles Meine Sache sein! Vor allem die gute Sache, dann die Sache Gottes, die Sache der Menschheit, der Wahrheit, der Freiheit, der Humanität, der Gerechtigkeit; ferner die Sache Meines Volkes, Meines Fürsten, Meines Vaterlandes; endlich gar die Sache des Geistes und tausend andere Sachen. Nur *Meine* Sache soll niemals Meine Sache sein.“⁴⁰

³⁹Karl Marx, „Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844)“, in: *MEGA(2)*, Abt. 1, Bd. 2, S. 241.

⁴⁰Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, Stuttgart 1981, S. 3.

Diese Kritik trifft den „Realen Humanismus“ ins Mark: Die entfremdeten Proletarier sollen das „menschliche Gattungswesen“ zu ihrer Sache machen und dafür in den Kampf ziehen. Die Einsicht des Philosophen wird zum Maßstab des Handelns der Masse — und genau dagegen lehnt sich Stirner auf:

„Fort denn mit jeder Sache, die nicht ganz und gar Meine Sache ist! Ihr meint, Meine Sache müsse wenigstens die „gute Sache“ sein? Was gut, was böse! Ich bin ja selber Meine Sache, und Ich bin weder gut noch böse. Beides hat für Mich keine Sinn. Das Göttliche ist Gottes Sache, das Menschliche Sache „des Menschen“. Meine Sache ist weder das Göttliche noch das Menschliche, ist nicht das Wahre, Gute, Rechte, Freie usw., sondern allein das *Meinige*, und sie ist keine allgemeine, sonder ist — *einzig*, wie Ich einzig bin.“⁴¹

Es erstaunt nicht, daß gerade Engels, für den die *Selbstbefreiung* biographisch eine so große Rolle gespielt hatte, zunächst von Stirner begeistert war. Und tatsächlich anerkennen Marx und Engels in der *Deutschen Ideologie* stillschweigend die Berechtigung dieser Kritik, wenn sie die *geschichtlichen* Menschen in ihrer historischen Zufälligkeit gegen den abstrakten Menschen Feuerbachs und den ihres eigenen „Realen Humanismus“ wenden. Sie schreiben in Manuskript 5:

„Feuerbach hat allerdings den großen Vorzug vor den ‚reinen‘ Materialisten, daß er ein-
sieht, wie auch der Mensch ‚sinnlicher Gegenstand‘ ist; aber [. . .] 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 existirenden, thätigen Menschen, sondern bleibt bei dem Abstraktum ‚der Mensch‘ stehen.“⁴²

Der Einfluß Stirners ist hier offensichtlich. Die jeweilige Spezifik der wirklich historischen Menschen, kulminierend in Stirners eigensinniger Parole „Mir geht nichts über Mich!“, wird von Marx und Engels positiv aufgegriffen. Natürlich entwerten sie Stirners Position gleichzeitig, in dem sie darauf hinweisen, daß die *Eigensinnigkeit* des *Einzigigen* natürlich nicht sein eigenes Produkt, sondern selbst das Resultat der historischen Entwicklung ist. Nichtsdestotrotz ist Stirners nominalistische Kritik an allen großen, von den empirischen Menschen getrennten *Ideen* die Voraussetzung dafür, daß Marx und Engels jetzt Feuerbach vorwerfen können:

„Soweit Feuerbach Materialist ist, kommt die Geschichte bei ihm nicht vor, & soweit er die Geschichte in Betracht zieht, ist er kein Materialist. Bei ihm fallen Materialismus & Geschichte ganz auseinander, was sich übrigens schon aus dem Gesagten erklärt.“⁴³

Die Frage ist jedoch, wie sich diese „Geschichte“ genauer bestimmen läßt. Ist diese nicht wieder eine große Idee, etwas, dem die Menschen sich unterordnen müssen? Müssen die Menschen ihre *Geschichtlichkeit* annehmen, sie zu ihrer „Sache“ machen? Keineswegs. Wenn wir im folgenden Marx und Engels Versuche nachvollziehen, wie sie Geschichte verstehen, wird sich zeigen, daß weder die „Geschichte“ noch der „Kommunismus“ eine Idee ist, die zu verwirklichen wäre. Tatsächlich schreibt Marx an einer Stelle von Manuskript 5:

⁴¹Ebd., S. 5.

⁴²Feuerbach, S. 50. Ausgelassen im Text ist eine nachträgliche Einfügung von Marx mit folgendem Wortlaut: „abgesehen davon, daß er ihn nur als ‚sinnlichen Gegenstand‘ nicht als ‚sinnliche Tätigkeit‘ faßt“.

⁴³Ebd., S. 51.

„Der Communismus ist für uns nicht ein *Zustand*, der hergestellt werden soll, ein *Ideal*, wonach die Wirklichkeit sich zu richten haben [wird]. Wir nennen Communismus die *wirkliche* Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt. Die Bedingungen dieser Bewegung ergeben sich aus der jetzt bestehenden Voraussetzung.“⁴⁴

Im Prinzip wollen die Kommunisten das selbe wie der *Einzig*: Sie wollen das werden, was sie schon sind, nämlich das bestimmte, aber in dieser Bestimmtheit trotzdem zufällige Produkt einer von niemandem gewollten Bewegung. Es bedarf allerdings noch einer ganzen Reihe von Präzisierungen, bis der Sinn dieser Marxschen Bemerkung vollständig klar werden wird.

2.2.2 „Geschichte“

Man darf die „Geschichte“ im Sinne von Marx und Engels ebensowenig als ein Allgemeines, gar als Kategorie begreifen wie den *Einzig*en Stirners. Damit aber stoßen Marx und Engels an die selbe Grenze, an die auch schon Stirner gestoßen war, nämlich die der Sprache. Von etwas zu sprechen, das weder ein Allgemeines noch ein Kohärentes ist, wird durch die Sprache, die alles, was sie sagt, als Allgemeines, mit sich Identisches aussagt, beinahe verunmöglicht. Weiter unten wird genauer auf dieses Problem eingegangen werden.⁴⁵

An dieser Stelle muß der Hinweis auf das Sprachproblem genügen: Marx und Engels scheitern in Manuskript 5 daran, daß die sprachliche Formulierung ihrer Geschichtstheorie den Anschein erweckt, eine Ontologie der Geschichtlichkeit vorstellen zu wollen. Dieses Problem ist ihnen schon bei der Abfassung bewußt, findet aber in Manuskript 5 keine befriedigende Lösung. Erst in den späteren Manuskriptteilen werden sie eine Lösung für ihr Darstellungsproblem finden, die Marx erst Mitte der 1850er Jahre, nach erneuter Beschäftigung mit Hegel, in Frage stellen wird.

Doch genug der Vorbemerkungen. Folgen wir zunächst den ersten Bemühungen von Marx und Engels, ihrer Geschichtstheorie positiv zu formulieren. Den Übergang von der Feuerbach-Kritik zur positiven Theorie leiteten Marx und Engels zunächst mit folgenden Worten ein:

„Wenn wir nun dennoch auf die sogenannte Geschichte hier näher eingehen, so geschieht es deßhalb, weil die Deutschen gewohnt sind bei den Worten Geschichte & geschichtlich sich alles Mögliche nur nicht das Wirkliche vorzustellen.“⁴⁶

Entscheidend an diesem Abschnitt sind die Worte „dennoch“ und der Ausdruck „sogenannte Geschichte“. Ganz offensichtlich wollten die Autoren hervorheben, daß „Geschichte“ kein einfacher Gegenstand ist, über den man schreiben kann wie über Tische oder Stühle. Tatsächlich besteht das Problem darin, daß die Einzigartigkeit der jeweiligen geschichtlichen Situation sich nicht unter den Allgemeinbegriff „Geschichte“ subsumieren läßt, es „die Geschichte“ als ein alle historischen Epochen übergreifendes Allgemeines überhaupt nicht gibt. Die Geschichtlichkeit einer bestimmten Situation besteht gerade in ihrer Einzigartigkeit. Trotzdem es also ein Allgemeines mit dem Namen „Geschichte“ überhaupt nicht gibt, sehen sich Marx und Engels gezwungen, „dennoch“ darüber zu schreiben. Deshalb ist die „Geschichte“, über die sie schreiben, nur eine „sogenannte“ Geschichte.

Damit sind Marx und Engels aber wieder mitten in philosophischen Diskussionen gelandet, die sie gerade hinter sich lassen wollten. Und mit schnellem Federstrich streichen sie zunächst das „sogenannt“, dann den kompletten Absatz. Verweilen wir jedoch, im Gegensatz zu Marx und Engels, etwas

⁴⁴Ebd., S. 60.

⁴⁵Vgl. Abschnitt 2.3, S. 71ff.

⁴⁶Feuerbach, S. 438.

beim philosophischen Kontext dieses Problems der Geschichte als solcher. Bereits in der *Heiligen Familie* hatte Marx über die „Geschichte“ geschrieben:

„Die *Geschichte* tut *nichts*, sie ‚besitzt *keinen* ungeheuren Reichtum‘, sie ‚kämpft *keine* Kämpfe‘! Es ist vielmehr *der Mensch*, der wirkliche, lebendige Mensch, der das alles tut, besitzt und kämpft; es ist nicht etwa die ‚Geschichte‘, die den Menschen zum Mittel braucht, um *ihre* — als ob sie eine aparte Person wäre — Zwecke durchzuarbeiten, sondern sie ist *nichts* als die Tätigkeit des seine Zwecke verfolgenden Menschen.“⁴⁷

Schon damals hatte sich Marx dagegen gewehrt, der Geschichte als solcher wieder ein „Wesen“ zu unterziehen, das diese in ihrem Ablauf „herausarbeite“. Die „Geschichte“ löst sich in der *Heiligen Familie* auf in die Tätigkeit „des Menschen“. Die eine erschlichene Allgemeinheit wird einfach durch eine andere ersetzt. Doch seit der Publikation der *Heiligen Familie* hatte sich die Problemstellung verschärft: Konnte Marx die Geschichte in der *Heiligen Familie* noch in die Tätigkeit „des Menschen“ auf„|lösen, ist nun, nach der Stirnerschen Kritik *des Menschen*, die Marx und Engels widerwillig übernommen hatten, auch dieser „Grund“ der „Geschichte“ verlorengegangen.

Jetzt beruht die Geschichte nicht mehr auf der Tätigkeit *des*, sondern *der* Menschen. Arbeitete im „Realen Humanismus“ *der Mensch* im historischen Prozeß noch *seine* Gattungskräfte heraus, kann dies nach Stirners *Einzigem* nicht mehr behauptet werden. Was aber soll „Geschichte“ dann noch sein, wenn hier nicht irgend ein „Wesen“ sich „entwickelt“?

In Manuskript 5 versuchen Marx und Engels, die „Geschichte“ zunächst als ein Ensemble verschiedener produktiver Verhältnisse zu formulieren, die vorausgesetzt werden müssen, damit überhaupt so etwas wie menschliches Leben möglich ist. Dabei unterscheiden sie zunächst drei verschiedene Weisen produktiver Verhältnisse. Erstens hat der Mensch, aufgrund seiner spezifischen Physis, bestimmte materielle Bedürfnisse, die er befriedigen muß:

„Die erste geschichtliche That ist also die Erzeugung der Mittel zur Befriedigung dieser Bedürfnisse, die Produktion des materiellen Lebens selbst, & zwar ist dies eine geschichtliche That, eine Grundbedingung aller Geschichte, die noch heute, wie vor Jahrtausenden, täglich & stündlich erfüllt werden muß, um die Menschen am Leben zu erhalten.“⁴⁸

Doch die menschlichen Bedürfnisse sind nicht allein durch die physische Konstitution gegeben; vielmehr unterliegen die Bedürfnisse selbst dem historischen Wandel. Natürlich sehen Marx und Engels dies und schreiben:

„Das Zweite ist, daß das befriedigte erste Bedürfnis selbst, die Aktion der Befriedigung & das schon erworbene Instrument der Befriedigung zu neuen Bedürfnissen führt — & diese Erzeugung neuer Bedürfnisse ist die erste geschichtliche That.“⁴⁹

Hier stutzt die geneigte Leserin: Zweimal die „erste geschichtliche That“? Einmal die Produktion von Mitteln zur Bedürfnisbefriedigung, ein andermal die Produktion von Bedürfnissen? Tatsächlich handelt es sich beide Male um die selbe Tat. Hier stößt man in der Tat an die Grenzen der Sprache: Was die Sprache als ein *Erstes* und ein *Zweites* auseinanderlegen muß und damit den inneren Zusammenhang als *Folge* suggeriert, ist in der „Realität“ ein einziges Tun.

⁴⁷Karl Marx und Friedrich Engels, „Die heilige Familie“, in: *MEW*, Bd. 2, S. 98.

⁴⁸*Feuerbach*, S. 51.

⁴⁹Ebd., S. 52.

Um gleich an dieser Stelle einem Mißverständnis oder vielmehr einem blinden Reflex vorzubeugen, ist hier ein kleiner Exkurs nötig: Mit dem Zauberwort *Dialektik* lassen sich derartige Darstellungsprobleme nicht beseitigen. Indem man versichert, man dürfe das Verhältnis von Arbeit und Bedürfnis nicht als Grund und Folge verstehen, sondern müsse das „dialektisch sehen“, hat man überhaupt nichts erklärt. Es gibt bei Marx kein „dialektisches Verhältnis“ zwischen der Produktion und den Bedürfnissen.

Das heißt nicht, daß das Verhältnis der Bedürfnisse zur Arbeit nicht im Rahmen einer dialektischen Entwicklung dargestellt werden könnte. Tatsächlich läßt sich bei Hegel sehr genau studieren, wie so etwas aussieht, denn genau das macht dieser in seiner *Rechtsphilosophie*.

Hegel beginnt allerdings genau umgekehrt wie Marx und Engels, nämlich mit den Bedürfnissen; diese bringen die Arbeit als ihr notwendiges Korrelat hervor, fallen dann aber in einen schlecht unendlichen Zirkel:

„Die Richtung des gesellschaftlichen Zustandes auf die unbestimmte Vervielfältigung und Spezifizierung des Bedürfnisse, Mittel und Genüsse, welche, so wie der Unterschied zwischen natürlichem und ungebildetem Bedürfnisse, keine Grenzen hat, — der *Luxus* — ist eine ebenso unendliche Vermehrung der Abhängigkeit und Not, welche es mit einer den unendlichen Widerstand leistenden Materie [. . .] zu tun hat.“⁵⁰

Der schlecht unendliche Zirkel der ins Unendliche vervielfältigten Bedürfnisse wird jedoch *aufgehoben* durch die spezifische Eigenschaft der Arbeit, daß sie nicht nur der Bedürfnisbefriedigung dient, sondern gleichzeitig die Menschen *bildet*. Die unterschiedliche Arbeit und damit die unterschiedliche Bildung resultiert in verschiedenen *Vermögen*. Und um eine lange Geschichte abzukürzen: Die unterschiedlichen *Vermögen* bringen die Aufteilung der Menschen in verschiedene *Stände* hervor. Deren höchster ist dann der sogenannte allgemeine Stand:

„Der *allgemeine Stand* hat die *allgemeinen Interessen* des gesellschaftlichen Zustandes zu seinem Geschäft; der direkten Arbeit für die Bedürfnisse muß er daher entweder durch Privatvermögen oder dadurch enthoben sein, daß er vom Staat, der seine Tätigkeit in Anspruch nimmt, schadlos gehalten wird, so daß das Privatinteresse in seiner Arbeit für das Allgemeine seine Befriedigung findet.“⁵¹

Und so sind wir dem schlecht unendlichen Zirkel von Bedürfnis und Produktion entkommen und beim Staat angelangt. Weil die Arbeit bei Hegel „immer schon“ ein Allgemeines an sich hat, löst sich das *Allgemeine* in der Form eines bestimmten Standes und führt uns weiter zum Staat. Genau dies ist eine *dialektische* Entwicklung, wie sie Marx und Engels in den zwei Jahren vor der *Deutschen Ideologie* wieder und wieder kritisiert haben: Bei Hegel ist es der *Zweck* der Bedürfnisbefriedigung, das Allgemeine, das in ihr liegt, herauszuarbeiten und ihm eine selbständige Gestalt, zunächst in Form eines allgemeinen Standes, dann des Staates etc. zu geben.

Bei Marx und Engels hingegen hat die Arbeit keinen anderen Zweck als Mittel zur Befriedigung von Bedürfnissen und damit neue Bedürfnisse zu produzieren. Hier wird keine *dialektische Bewegung* in Gang gesetzt, sondern bestenfalls eine *Wechselwirkung*. Es zeugt nur von der intellektuellen Armut sogenannter „Marxisten“, wenn sie jedem Verhältnis, das nach dem Muster von Henne und Ei aufgebaut

⁵⁰G.W.F. Hegel, „Grundlinien der Philosophie des Rechts“, in: *Werke*, Bd. 7, Frankfurt a.M. 1989 (ed. Moldenhauer/Michel), § 351, S. 350f.

⁵¹Ebd., § 205, S. 357.

ist, das ehrfurchterregende Etikett „Dialektik“ aufkleben und doch nichts anderes meinen als eine Wechselwirkung.

Bei Hegel hat eine solche dialektische Entwicklung einen präzisen Sinn. Indem er aus der Bewegung der Bedürfnisbefriedigung den Staat entwickelt, demonstriert er das Recht und Legitimität dieser Bedürfnisbefriedigung, weil ohne sie das Höhere, der Staat, keine Existenz hätte. Während in der platonischen Tradition die unmittelbare Bedürfnisbefriedigung einfach *verworfen* wird, erklärt Hegel ihre Berechtigung: Gerade dadurch, daß sie sich im Staat *aufhebt*, begründet sie ihr Dasein. Bei Marx und Engels braucht die Bedürfnisbefriedigung keine Rechtfertigung mehr; sie ist durch sich selbst gerechtfertigt und muß keiner spekulativen Begründung mehr unterworfen werden.

Es ist von ganz entscheidender Wichtigkeit, diese Differenz zwischen *Dialektik* und *Wechselwirkung* zu begreifen. Denn im folgenden werden wir es mit einer ganzen Reihe von Verhältnissen zu tun haben, die untereinander wieder verschiedene Verhältnisse eingehen und in ständiger *Wechselwirkung* zueinander stehen. Man sollte also dem zumindest bei orthodoxen Marxisten offensichtlich zwanghaften Reflex widerstehen, Unsinn folgenden Kalibers von sich zu geben:

„Die Kritik der Hegelschen Dialektik, die Enthüllung ihres rationellen Kerns und die Entwicklung der dialektischen Methode bei der Analyse der bürgerlichen Gesellschaft waren wesentliche Voraussetzungen für das Erkennen des inneren materiellen Zusammenhangs der Gesellschaft in ihren verschiedenen, qualitativ unterschiedenen Entwicklungssystemen sowie für die Entdeckung der materiellen Triebkräfte der gesellschaftlichen Entwicklung.“⁵²

Worin die „dialektische Methode bei der Analyse der bürgerlichen Gesellschaft“ in den „Feuerbach“-Manuskripten bestehen soll, wird für immer das Geheimnis solcher „wissenschaftlicher Sozialisten“ bleiben, die nichts als angelernte Phrasen stammeln können.⁵³

Wenden wir uns nach dieser leider nur allzu notwendigen Abschweifung wieder den „ursprünglichen Verhältnissen“ zu:

„Das dritte Verhältniß was hier gleich von vornherein in die geschichtliche Entwicklung eintritt, ist das, daß die Menschen, die ihr eignes Leben täglich neu machen, anfangen, andre Menschen zu machen, sich fortzupflanzen — das Verhältniß zwischen Mann & Weib, Eltern & Kindern, die *Familie*. Diese Familie, die im Anfange das einzige soziale Verhältniß ist, wird späterhin, wo die vermehrten Bedürfnisse neue gesellschaftliche Verhältnisse, & die vermehrte Menschenzahl neue Bedürfnisse erzeugen, zu einem untergeordneten.“⁵⁴

Das produktive Verhältnis der Menschen zur Natur, in dem sie ebenso ihre eigene Natur produzieren, ist gleichzeitig ein Verhältnis der Menschen untereinander. Es gibt ebensowenig isoliert produzierenden Individuen wie es menschliche Verhältnisse geben kann, ohne daß produziert wird. Die Art und

⁵²Inge Taubert, „Zur materialistischen Geschichtsauffassung von Marx und Engels. Über einige theoretische Probleme im ersten Kapitel der „Deutschen Ideologie““, in: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung*, Sonderheft zum 150. Geburtstag von Karl Marx, Berlin 1968, S. 35.

⁵³Eine ausführliche Darstellung der Differenz von *Dialektik* und *Wechselwirkung* findet sich Lucio Colletti, *Marxismus und Dialektik*, Frankfurt.a.M.-Berlin-Wien 1977, S. 5–41. Hier findet sich auch die nette Bemerkung, daß für orthodoxe Marxisten „der Zusammenstoß zweier Automobile, der ein typischer Fall von ‚Realopposition‘ ist, nämlich von zwei Kräften entgegengesetzter Richtung, der tägliche Nachweis des dialektischen Materialismus ist.“ (S.14)

⁵⁴*Feuerbach*, S. 53.

Weise der Naturbearbeitung steht in Wechselwirkung mit dem gesellschaftlichen Zusammenhang der Individuen.

Später, in seinem *Vorwort von Zur Kritik der politischen Ökonomie* faßt Marx diesen Zusammenhang als den Zusammenhang von *Produktivkräften* und *Produktionsverhältnissen*:

„In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens gehen die Menschen bestimmte, notwendige, von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein, Produktionsverhältnisse, die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktivkräfte entsprechen.“⁵⁵

Genau dies ist es, was Marx und Engels 1846 in noch recht unklarer Weise zu formulieren versuchen, wenn sie materielle Produktion, Entwicklung von Bedürfnissen und gesellschaftliche Verhältnisse als zusammenspielende Faktoren, die das menschliche Leben bestimmen, auflisten.

Entscheidend ist, daß der Zusammenhang zwischen diesen verschiedenen Faktoren im Gegensatz zu später noch keine bestimmte Hierarchie impliziert. Dieser Eindruck entsteht nur durch die analytische Funktion der Sprache, die in ihrer Linearität das *auseinanderlegt*, was tatsächlich als gleichzeitig begriffen werden muß. Um dies klarzustellen, notierte Engels nachträglich in der rechten Spalte:

„Übrigens sind diese drei Seiten der sozialen Tätigkeit nicht als drei verschiedene Stufen zu fassen, sondern eben nur als drei Seiten, oder um für die Deutschen klar zu schreiben, drei ‚Momente‘, die vom Beginn der Geschichte an & seit den ersten Menschen zugleich existiert haben & sich noch heute in der Geschichte geltend machen.“⁵⁶

Diese drei Seiten der sozialen Tätigkeit stehen in permanenter Wechselwirkung, wirken aufeinander, geraten zueinander in Widerspruch und setzen so die geschichtliche Dynamik frei. Genaugenommen ist dieses Verhältnis der drei Verhältnisse untereinander selbst noch einmal als gesondertes Verhältnis zu betrachten, denn „diese Weise des Zusammenwirkens ist selbst eine ‚Productivkraft‘“.⁵⁷ Die Dynamik, die aus dem Wechselspiel dieser Verhältnisse resultiert, bedarf somit weder eines expliziten menschlichen noch eines impliziten göttlichen Willens, der sie in Gang bringt.

Um dies unmißverständlich klar zu machen, stellen Marx und Engels dies etwas später in Manuskript 5 noch einmal heraus:

„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 & andererseits mit einer ganz veränderten Tätigkeit die alten Umstände modifiziert.“⁵⁸

Hier gibt es weder einen Plan noch ein Ziel noch sonst ein Allgemeines, das „die Geschichte“ zusammenhält, sondern nur eine relativ chaotische Bewegung, die nur insofern nicht völlig willkürlich ist, als die späteren Menschen mit dem umgehen müssen, was die früheren ihnen hinterlassen haben. Diese minimale Kohärenz des geschichtlichen Verlaufs, die durch vielerlei Umstände leicht zerbrochen werden kann,⁵⁹ läßt „sich nun spekulativ so verdrehen [. . .], daß die spätere Geschichte zum Zweck

⁵⁵Karl Marx, „Zur Kritik der politischen Ökonomie. Vorwort“, in: *MEW*, Bd. 13, S. 8.

⁵⁶*Feuerbach*, S. 53.

⁵⁷Ebd.

⁵⁸Ebd., S. 61.

⁵⁹In Ms. 7 schreiben Marx und Engels dann: „Bloße Zufälle, wie Irruptionen barbarischer Völker, selbst gewöhnliche Kriege, reichen hin, ein Land mit entwickelten Produktivkräften & Bedürfnissen dahin zu bringen, daß es wieder von vorne anfangen muß.“ (*Feuerbach*, S. 84f)

der früheren gemacht wird, [...] wodurch dann die Geschichte ihre aparten Zwecke erhält [...], während das, was man mit den Worten ‚Bestimmung‘, ‚Zweck‘, ‚Keim‘, ‚Idee‘ der früheren Geschichte bezeichnet, weiter nichts als eine Abstraktion von der späteren Geschichte ist, eine Abstraktion von dem eben aktiven Einfluß, den die frühere Geschichte auf die spätere ausübt.“⁶⁰

Eine solche spekulative Kohärenz der Geschichte wird von Marx und Engels grundsätzlich abgelehnt. Die Geschichte bildet in dieser Auffassung keine lineare Einheit; diese ist nur ein Schein, der durch das zeitliche Nacheinander und die überlieferten Resultate früherer Tätigkeit erweckt wird.

Es stellen sich hier sofort zwei Fragen von entscheidender Wichtigkeit. Zum einen: Welche Rolle spielt in dem Ganzen das menschliche Bewußtsein? Und zum anderen: Wie kann der geschichtliche Verlauf trotzdem eine gewisse Höherentwicklung einschließen? Beziehungsweise: Wie kann die „Geschichte“ dazu dienen, den Kommunismus zu begründen?

Beide Fragen versuchen Marx und Engels zu beantworten, wobei sie für die erste eine ziemlich klare, für die zweite ein verhältnismäßig schwammige Antwort haben. Beschäftigen wir uns zunächst mit der Rolle des menschlichen Bewußtseins.

2.2.3 Bewußtsein

Zunächst sieht es so aus, als würden Marx und Engels das Bewußtsein vollständig aus ihrer Geschichtstheorie eliminieren. Nachdem sie die vier Verhältnisse, nämlich das tätige Verhältnis zur äußeren Natur, das Verhältnis zur inneren Bedürfnisstruktur, das Verhältnis der Menschen untereinander und die Verhältnisse, die diese drei Verhältnisse untereinander eingehen, aufgezählt haben, schreiben sie:

„Es zeigt sich also schon von vorn herein ein materialistischer Zusammenhang der Menschen unter einander der durch die Bedürfnisse & die Weise der Produktion bedingt & so alt ist wie die Menschen selbst — ein Zusammenhang, der stets neue Formen annimmt & also eine ‚Geschichte‘ darbietet, auch ohne daß irgend ein politischer oder religiöser Nonsens existiert der die Menschen noch extra zusammenhalte.“⁶¹

Offensichtlich spielt also das menschliche Bewußtsein in der materialistischen Geschichtsauffassung praktisch keine Rolle. Der bekannte Vorwurf, es würde hier ein Geschichtsautomatismus konstruiert, scheint vollauf seine Berechtigung zu haben. Die folgenden Äußerungen verstärken noch den Anschein, daß eine solche Abwertung des Bewußtseins tatsächlich in der Intention der Autoren liegt:

„Jetzt erst, nachdem wir bereits vier Momente, vier Seiten der ursprünglichen, geschichtlichen Verhältnisse betrachtet haben, finden wir, daß der Mensch auch ‚Bewußtsein‘ hat.“⁶²

Doch dieser Anschein trügt. Das Bewußtsein, das hier abgewertet wird, ist nicht das menschliche Bewußtsein schlechthin, sondern eine bestimmte Form des Bewußtseins, das ideologische Bewußtsein. Diese Behauptung will natürlich begründet sein. Zu diesem Zweck soll zunächst auf ein höchst merkwürdiges Faktum hingewiesen werden: Während Marx und Engels von den vier ersten Verhältnissen behaupten, es handle sich eigentlich um ein darstellungstechnisches Problem, daß man diese

⁶⁰ Feuerbach, S. 61f.

⁶¹ Ebd., S. 54.

⁶² Ebd.

vier Aspekte der menschlichen „Geschichte“ nacheinander aufführen müsse, daß sie aber de facto immer zusammengehören, scheint dies für das Bewußtsein nicht zu gelten. Während die ursprünglichen Verhältnisse anscheinend gleichberechtigt sind, wird das Bewußtsein ganz offenkundig entwertet.

Ein Grund hierfür ist zunächst nicht einzusehen: Warum sollte das menschliche Bewußtsein der Produktion nachgeordnet werden? Kann denn überhaupt ohne Bewußtsein produziert werden, können ohne Bewußtsein Bedürfnisse entwickelt werden, können Menschen zusammenleben ohne ein Bewußtsein davon? Selbstverständlich nicht. Dieser scheinbare Widerspruch ist nur dann keiner, wenn man annimmt, daß Marx und Engels zwischen zwei verschiedenen *Ebenen* des Bewußtseins unterscheiden. Soweit das Bewußtsein das Bewußtsein der oben skizzierten vier ursprünglichen Verhältnisse ist, gehört es natürlich unmittelbar zu diesen Verhältnissen, ist in diese schon eingeschlossen und braucht eigens nicht weiter aufgeführt werden:

„Das Bewußtsein ist natürlich zuerst bloß Bewußtsein über die *nächste* sinnliche Umgebung & Bewußtsein des bornierten Zusammenhanges mit andern Personen & Dingen außer dem sich bewußt werdenden Individuum.“⁶³

Als solches Bewußtsein der ursprünglichen Verhältnisse ist es bereits in diesen enthalten und muß nicht noch gesondert diskutiert werden. Insofern das Bewußtsein das Bewußtsein der realen Verhältnisse ist, ist es selbst unverzichtbarer Teil der Verhältnisse. In einer nachträglichen Randbemerkung zum eben Zitierten hebt Marx ausdrücklich darauf ab:

„Wo ein Verhältniß existirt da existirt es für mich, das Thier ‚*verhält*‘ sich zu Nichts & überhaupt nicht. Für das Thier existirt sein Verhältniß zu andern nicht als Verhältniß.“⁶⁴

Es ist den ursprünglichen Verhältnissen also wesentlich, daß es *bewußte* Verhältnisse sind. Anders verhält es sich mit einem Bewußtsein, das *getrennt* von diesen ursprünglichen Verhältnissen existiert. Dieses Bewußtsein, das *ideologische* im Gegensatz zum *ursprünglichen* Bewußtsein, ist der oben verworfene „religiöse und politische Nonsens“. Es ist dieses Bewußtsein, gegen das sich die Marx/Engelsschen Invektiven richten. Dieses *ideologische* Bewußtsein ist tatsächlich nicht *ursprünglich*, sondern setzt nach Marx und Engels schon eine bestimmte historische Entwicklung voraus:

„Die Theilung der Arbeit wird erst wirklich Theilung von dem Augenblicke an, wo eine Theilung der materiellen & geistigen Arbeit eintritt. Von diesem Augenblicke an *kann* sich das Bewußtsein wirklich einbilden, etwas Andres als das Bewußtsein der bestehenden Praxis zu sein, wirklich etwas vorzustellen, ohne etwas Wirkliches vorzustellen — von diesem Augenblicke an ist das Bewußtsein im Stande, sich von der Welt zu emanzipieren & zur Bildung der „reinen“ Theorie, Theologie Philosophie Moral &c überzugehen.“⁶⁵

Das *ideologische Bewußtsein* ist also ein sekundäres Bewußtsein, das sich von den unmittelbaren und ursprünglichen Verhältnissen losgelöst hat, weil die Arbeitsteilung das Band zwischen Kopf- und Handarbeit zerrissen hat. Marx notiert neben der eben zitierten Textpassage am Rand:

„Erste Form der Ideologen *Pfaffen*. fällt zusammen“⁶⁶

⁶³Ebd.

⁶⁴Ebd.

⁶⁵Ebd., S. 55.

⁶⁶Ebd.

Doch damit wird sofort eine weitere Frage aufgeworfen: Wenn das Bewußtsein der realen Verhältnisse nicht ideologisch ist, dann müßte eigentlich das unmittelbare Bewußtsein der Produzenten per se den Mystifikationen der Ideologie nicht unterliegen. Und in der Tat behaupten Marx und Engels, daß zumindest im gegenwärtigen Gesellschaftszustand das Proletariat keineswegs ideologisch denken würde. Sie schreiben ausdrücklich:

„Für die Masse der Menschen, d. h. das Proletariat, existieren diese theoretischen Vorstellungen [der Ideologen] nicht, brauchen also für sie auch nicht aufgelöst werden & wenn diese Masse je einige theoretische Vorstellungen, z. B. Religion hatte, so sind diese jetzt schon längst durch die Umstände aufgelöst.“⁶⁷

Marx und Engels setzen also ausdrücklich das Bewußtsein der Proletarier, die die Verhältnisse angeblich so sehen wie sie sind, dem Bewußtsein der Ideologen entgegen. Natürlich handelt es sich dabei eher um einen frommen Wunsch als um gesellschaftliche Realität. Und dieses Wunschdenken läßt sich selbstverständlich am einfachsten aus der polemischen Absicht des Textes, seiner Frontstellung gegen die Junghegelianische Tradition erklären. Es ist jedoch wenig sinnvoll, diese extreme Zuspitzung zwischen zweierlei Sorten Bewußtsein dahingehend zu relativieren, daß man die „Übertreibungen“ entschuldigt und nur anmerkt, man müsse das alles cum grano salis nehmen. Eine solche Entschuldigungsstrategie erledigt das eigentliche theoretische Problem nicht, sondern weicht es nur auf.

Vielmehr muß ganz klar die Frage gestellt werden: Wie konnte es passieren, daß die Produzenten in vorkapitalistischen Gesellschaften sich durch den von den Ideologen ausgeheckten religiösen und politischen Nonsense übertölpeln ließen? Denn eigentlich hätten sie die Verhältnisse doch so sehen müssen, wie sie sind. Wenn die arbeitenden Klassen prinzipiell ein *ideologiefreies* Bewußtsein haben, woher kommt es dann, daß sie sich Jahrhunderte und Jahrtausende von den herrschenden Klassen haben ausbeuten lassen?

Marx und Engels bieten tatsächlich eine Erklärung dafür an. Das *ursprüngliche Bewußtsein* der Menschen, auch wenn es das korrekte Bewußtsein der Verhältnisse ist, erweist sich nämlich als ein *borniertes Bewußtsein*. Solange die ursprünglichen Verhältnisse selbst nicht universell sind, ist auch das Bewußtsein der in diesen Verhältnissen befangenen Menschen nicht universell. Bornierte Verhältnisse — mangelnde Naturbeherrschung, rohe Bedürfnisstruktur und patriarchalische Familienverhältnisse — führen dazu, daß das Bewußtsein der Produzenten zunächst zwar nicht *ideologisch*, aber *borniert* ist.

Als Beispiel für ein derartiges borniertes Bewußtsein führen Marx und Engels die *Naturreligion* an, die ihren Grund darin hat, daß die Natur „den Menschen anfangs als eine durchaus fremde, allmächtige & unangreifbare Macht gegenübertritt, zu der sich die Menschen rein thierisch verhalten, von der sie sich imponieren lassen wie das Vieh.“⁶⁸

Dieses Beispiel ist recht gut geeignet, um die Differenz zwischen dem ideologischen und dem bornierten Bewußtsein, wie es Marx und Engels in Manuskript 5 verstehen, zu verdeutlichen: Wenn in der Naturreligion die Menschen die Natur als übermächtiges Wesen ansehen, das durch die verschiedensten Praktiken besänftigt werden muß, dann ist dies keineswegs ideologisch — denn die Natur *ist* für diese Menschen mit ihrer gering entwickelten Produktivkraft ein übermächtiges Wesen, von dem ihr Wohl und Wehe abhängt. Wohl ist diese Auffassung borniert, denn natürlich helfen in diesem Gesellschaftszustand keine magischen Praktiken, sondern allein die Entwicklung der Produktivkräfte — doch das Bewußtsein stellt sich tatsächlich dem realen Problem, wenn auch in bornierter Form.

⁶⁷Ebd., S. 69.

⁶⁸Ebd., S. 54.

Anders etwa in der christlichen Religion: Der transzendente christliche Gott hat wesentlich die Aufgabe, die Herrschaft der irdischen Herrscher zu legitimieren. Die Herrschaft dieser Klasse selbst beruht allerdings nicht auf diesen *Legitimationen*. Diese sind nur die Illusionen, die sich die Herrschenden über sich selbst machen — der wahre Grund ihrer Herrschaft ist die bestimmte Form der Produktivkräfte, des aktiven Verhaltens der Menschen zur Natur und untereinander.

Die jeweilige Form der Eigentumsverhältnisse ist konstitutiver Teil der bestehenden materiellen Verhältnisse; die Illusionen, die sich diejenigen, die von diesen Eigentumsformen profitieren, über die göttliche Setzung etc. dieser Formen machen, sind Ideologie.

Doch damit sind längst nicht alle Fragen beantwortet. Denn auch wenn das Bewußtsein der Produzenten borniert und das der Herrschenden ideologisch ist, erklärt sich daraus nicht, wie es den Ideologen gelingt, den unmittelbaren Produzenten dann doch eine offenkundige Ideologie wie etwa das Christentum einzupflanzen.

Und das ist nicht das einzige Problem: Auch das Verhältnis der Ideologen zur Ideologie bleibt in dieser Auffassung verhältnismäßig ungeklärt. Die Teilung der Arbeit zwischen Kopf- und Handarbeitern mag die Entstehung einer gesellschaftlichen Gruppe von Ideologen erklären — doch die in der Gesellschaft herrschende Gruppe fällt im Normalfall durchaus nicht mit den durch die Arbeitsteilung von körperlicher Arbeit freigestellten Ideologen zusammen. Zwar konnte sich ein Analphabet wie Karl der Große auf die Ideologie des Christentums stützen — doch er selbst gehörte durchaus nicht zur Gruppe der Ideologen.

Zwei Fragen bleiben also in Manuskript 5 unbeantwortet: Wie gelingt es den Herrschenden, ihre Ideologie den Beherrschten aufzudrücken? Und wie ist das Verhältnis der herrschenden Klasse zu ihren Ideologen zu denken? Wie Marx und Engels diese Fragen beantworteten, wird weiter unten, im Kontext der Manuskripte 6 und 7 dargestellt.⁶⁹

Hier jedoch, bei der Diskussion von Manuskript 5, muß zunächst eine andere Frage beantwortet werden, nämlich die, wie Marx und Engels aus dieser Auffassung der Geschichte die Notwendigkeit des Kommunismus erklären wollen.

2.2.4 Kommunismus

Der Kommunismus, das versteht sich bei dieser Geschichtsauffassung beinahe von selbst, ist natürlich weder eine Idee noch eine Kategorie, die auf die gesellschaftliche Wirklichkeit *angewendet* werden kann und soll. Dies ist ein erkenntnistheoretischer Irrtum, den Marx und Engels ihren theoretischen Gegnern Bruno Bauer und Max Stirner vorwerfen. Anlaß für diese irrije Auffassung des Kommunismus hatte allerdings Feuerbach gegeben:

„Es zeigt sich aus diesen Auseinandersetzungen, wie sehr Feuerbach sich täuscht, wenn er [...] sich vermöge der Qualifikation ‚Gemeinmensch‘ für einen Kommunisten erklärt, in ein Prädicat ‚des‘ Menschen verwandelt, also das Wort Kommunist, das in der bestehenden Welt den Anhänger einer revolutionären Partei bezeichnet, wieder in eine bloße Kategorie verwandeln zu können glaubt.“⁷⁰

Gerade Feuerbachs Unverständnis angesichts der wirklichen historischen Bewegung, verführt ihn dazu, wieder ein „Prinzip“ zu konstruieren, ein „Wesen“ zu unterstellen, das verwirklicht werden soll. Indem Bauer und Stirner die wirklichen Kommunisten, d. h. Marx und Engels, mit Feuerbach verwechseln, kommen sie zu einer völlig falschen Auffassung des Kommunismus:

⁶⁹Vgl. Abschnitt 2.4.3, S. 85.

⁷⁰Feuerbach, S. 71.

„Charakteristisch ist es aber, daß die Heiligen Bruno & Max die Vorstellung Feuerbachs vom Kommunisten sogleich an die Stelle des wirklichen Kommunisten setzen, was teilweise schon deswegen geschieht, damit sie auch den Kommunismus als „Geist vom Geist“, als philosophische Kategorie, als ebenbürtigen Gegner bekämpfen können.“⁷¹

Wenn aber der Kommunismus kein Ideal, keine Kategorie ist, was ist er dann? Oben war schon Marx Randbemerkung zitiert worden, der Kommunismus sei „die *wirkliche* Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt.“⁷² Doch was ist das Ziel dieser Bewegung, und warum kann sie sich dieses Ziel stecken? Das Ziel dieser real vor sich gehenden kommunistischen Bewegung wird von Marx und Engels klar benannt, es ist

„die Controle & bewußte Beherrschung dieser Mächte, die, aus dem Aufeinander-Wirken der Menschen erzeugt, ihnen bisher als durchaus fremde Mächte imponirt & sie beherrscht haben.“⁷³

Diese „Controle & bewußte Beherrschung“ ist aber selbst nicht ohne Voraussetzungen. Damit die Verhältnisse von den Menschen kontrolliert werden können, müssen die ursprünglichen Verhältnisse so weit entwickelt sein, daß die Mittel zu einer bewußten Beherrschung faktisch bereitgestellt sind. Die Voraussetzung ist also, daß die Verhältnisse selbst über ihre Begrenztheit hinausgewachsen sind. Möglich aber ist dies, weil die Geschichte trotz allem eine gewisse, wenn auch kontingente und vielfach unterbrochene Richtung der Entwicklung aufweist, nämlich die auf eine immer größere Universalität der Verhältnisse:

„Je weiter sich im Laufe dieser Entwicklung nun die einzelnen Kreise die aufeinander einwirken, ausdehnen, je mehr die ursprüngliche Abgeschlossenheit der einzelnen Nationalitäten durch die ausgebildete Produktionsweise, Verkehr & dadurch naturwüchsig hervorgebrachte Theilung der Arbeit zwischen verschiedenen Nationen vernichtet wird, desto mehr wird die Geschichte zur Weltgeschichte.“⁷⁴

Zwar gehen im Lauf der Menschheitsgeschichte auch eine ganze Reihe von Errungenschaften wieder verloren, vor allem in frühen Phasen der Menschheitsentwicklung, wo die Überlieferung noch sehr ungesichert ist, doch summa summarum können die späteren Menschen auf das zurückgreifen, was die früheren schon geleistet haben. Die ursprünglich bornierten Verhältnisse werden immer universeller, die Menschen können sich immer souveräner innerhalb eines immer größeren Netzes möglicher Beziehungen und Verhältnisse bewegen.

Dabei ist aber zu beachten, daß „die Priorität der äußeren Natur bestehen“ bleibt.⁷⁵ Die äußere Natur geht nicht in der menschlichen Tätigkeit auf — es werden nur immer neue Seiten an ihr entdeckt, die die Menschen dazu befähigen, neue Verhältnisse mit ihr einzugehen. *Aufgehoben* im Hegelschen Sinn werden diese Verhältnisse nie.

Bleibt nur noch die Frage, warum eigentlich eine Revolution nötig ist, um die immer universelleren Verhältnisse in eine kommunistische „Controle und bewußte Beherrschung“ zu überführen. Um dies zu begründen, führen Marx und Engels jetzt das ein, was in späterer Terminologie als Widerspruch von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen berühmt-berüchtigt werden wird:

⁷¹Ebd.

⁷²Ebd., S. 60.

⁷³Ebd., S. 63.

⁷⁴Ebd., S. 62.

⁷⁵Ebd., S. 50.

„In der Entwicklung der Produktivkräfte tritt eine Stufe ein, auf welcher Produktionskräfte & Verkehrsmittel hervorgerufen werden, welche unter den bestehenden Verhältnissen nur Unheil anrichten, welche keine Produktionskräfte mehr sind, sondern Destruktionskräfte (Maschinerie & Geld).“⁷⁶

Auffällig ist, daß Marx und Engels sich hier, in der ersten Fassung ihrer Revolutionstheorie, noch bemühen, den ursprünglichen Ansatz der absoluten Gleichwertigkeit der unterschiedlichen Verhältnistypen beizubehalten: Das Verhältnis der Menschen zur Natur ist nicht als *Grund* der Verhältnisse, die die Menschen untereinander eingehen, zu sehen. Beide Arten von Verhältnissen sind prinzipiell gleichursprünglich und auch gleichwertig. Für die Krise bestimmter Verhältnisse heißt das dann aber auch, daß nicht einfach die *Produktionsverhältnisse* in die Krise geraten, weil die *Produktivkräfte* sich weiterentwickelt haben. Vielmehr findet eine Disproportion der *gesamten* Verhältnisse statt, so daß auch die *Produktivkräfte* in eine Krise geraten.

Dies führt dazu, daß hier zum letzten Mal *systematisch* auch eine Revolutionierung des Verhältnisses der Menschen zur Natur gefordert wird. In den späteren Formulierungen wird dieses Moment fortfallen und nur noch sporadisch auftauchen, ohne aber systematisch mit der Gesamtkonzeption verbunden zu sein. Hier schreiben Marx und Engels noch,

„daß in allen bisherigen Revolutionen die Art der Tätigkeit stets unangetastet blieb & es sich nur um eine andre Distribution dieser Tätigkeit, um eine neue Vertheilung der Arbeit an andre Personen handelte, während die kommunistische Revolution sich gegen die bisherige *Art* der Tätigkeit richtet, die *Arbeit* beseitigt, & die Herrschaft aller Klassen mit den Klassen selbst aufhebt.“⁷⁷

Dieses Ungleichgewicht zwischen den einzelnen Verhältnissen, aus dem dann der Kommunismus hervorgehen wird, ist nichts Neues im Verlauf der menschlichen Geschichte — derartige Diskrepanzen zwischen den unterschiedlichen menschlichen Verhältnissen mußten zwangsläufig immer wieder auftreten, da der Prozeß selbst völlig ungerregelt ablief. Doch die kommunistische Revolution wird die letzte derartige Revolution sein, weil diese eine grundsätzliche Entschärfung der möglichen Widersprüche mit sich bringt, und zwar aufgrund des inzwischen *universellen* Charakters der entwickelten Verhältnisse.

Die inzwischen universell entwickelten Verhältnisse führen nämlich dazu, daß die Trennung von körperlicher und geistiger Arbeit aufgehoben und damit die Grundlage der Klassenherrschaft beseitigt wird. Denn diese Trennung war die Ursache dafür, daß sich eine herrschende Klasse und damit ein *ideologisches Bewußtsein* bilden konnte. Im Anschluß an die Diskussion des ideologischen Bewußtseins schreiben Marx und Engels:

„Übrigens ist es ganz einerlei, was das Bewußtsein alleene anfängt, wir erhalten aus dem ganzen Dreck nur das eine Resultat, daß diese drei Momente, die Produktionskraft, der gesellschaftliche Zustand, & das Bewußtsein in Widerspruch unter einander gerathen können & müssen, weil mit der *Theilung der Arbeit* die Möglichkeit, ja die Wirklichkeit gegeben ist, daß die geistige & materielle Tätigkeit daß der Genuß und die Arbeit, Produktion & Consumption verschiedenen Individuen zufallen, & die Möglichkeit, daß sie nicht in Widerspruch gerathen, nur darin liegt daß die *Theilung der Arbeit* wieder aufgehoben wird.“⁷⁸

⁷⁶Ebd., S. 63f.

⁷⁷Ebd., S. 64.

⁷⁸Ebd., S. 56.

Aufhebung der Arbeitsteilung heißt natürlich nicht, daß jetzt wieder jeder alles selbst machen muß, sondern Aufhebung der Trennung von ausführenden und anordnenden Tätigkeiten, zwischen körperlicher und geistiger Arbeit. Diese sowohl für das ideologische Bewußtsein wie die Klassenherrschaft konstitutive Trennung wird in der kommunistischen Revolution beseitigt und damit eine zwar nicht widerspruchsfreie, aber zumindest nicht mehr krisenhafte gesellschaftliche Weiterentwicklung garantiert.

Damit ist, in groben Umrissen, die Konzeption des geschichtlichen Materialismus' der Verhältnisse dargestellt, wie sie Marx und Engels in Manuskript 5 des sogenannten „Feuerbach“-Teils der *Deutschen Ideologie* entwickelten. Doch diese Konzeption weist noch eine Reihe von Mängeln auf, die in den restlichen Manuskriptteilen teilweise gelöst, teilweise verschleiert werden. An prominenter Stelle steht dabei das Problem, welchen *ontologischen Status* die geschilderten *Verhältnisse* haben, ein Problem, das gesondert als ein Problem der Sprache behandelt werden soll, bevor ich auf Manuskriptteil 6 und 7 eingehe.

2.3 Das Problem der Sprache

Ein konsequenter Materialismus wird immer Probleme mit seiner sprachlichen Darstellung bekommen, denn das, was er als Prinzip zu Grunde legt, verwandelt sich in dem Augenblick, in dem es ausgesprochen wird. Das Wort „*Materie*“, in welchem Sinn auch immer gebraucht, enthält die eklatante Widersprüchlichkeit, daß es, schon als Wort, etwas anderes *meint*, als was es *sagt*. Gemeint ist mit Materie, sofern sie nicht naiv naturalistisch aufgefaßt wird, etwas, das sich nicht auf einen einfachen Nenner bringen läßt, ein „Unprinzip“. Materie meint chaotische Mannigfaltigkeit, die nicht auf ein Allgemeines abgezogen werden kann. In diesem *gemeinten* Sinn ist Materie das Unbestimmbare schlechthin.

Doch indem man dieses Unbestimmbare als ein *Prinzip* ausspricht, idealisiert man es zu einem Allgemeinen: Der ausgesprochene Materialismus verwandelt sich unter der Hand in Idealismus. Wie also von etwas sprechen, von dem nicht gesprochen werden kann?

In der Auseinandersetzung zwischen Marx und Stirner nimmt diese Frage eine zentrale Stelle ein. Allerdings stellt sich das Problem der sprachlichen Formulierung bei Max Stirners „Materialismus des Selbsts“ anders als im „Materialismus der Verhältnisse“ von Marx und Engels. Die folgenden Ausführungen stützen sich vor allem auf Wolfgang Eßbachs Studie zur Stirner-Marx-Kontroverse, in der auch diese terminologische Unterscheidung von „Materialismus des Selbsts“ und „Materialismus der Verhältnisse“ entwickelt wurde.⁷⁹

Bei Max Stirner ist das Problem der sprachlichen Formulierung — im Gegensatz zum Materialismus der Verhältnisse von Marx und Engels — offensichtlich, da es sich im Materialismus des Selbsts in unvergleichlich schärferer Form stellt. Stirners radikale Zurückweisung des Idealismus fußt darauf, daß er, gegen jede Allgemeinheit, das unbeschränkte Recht des einzigenartigen Individuums postuliert: „Ich halte Mich nicht für etwas Besonderes, sondern für *einzig*. Ich habe wohl *Ähnlichkeit* mit Andern; das gilt jedoch nur für die Vergleichung oder Reflexion; in der Tat bin Ich unvergleichlich, *einzig*.“⁸⁰

Die „Einzigkeit“ des *Einzig* darf also nicht als Prädikat aufgefaßt werden, das dem Subjekt „Mensch“ zugeschrieben werden kann, denn dann bestünde die Einzigkeit noch in der Differenz der

⁷⁹Wolfgang Eßbach, *Gegenzüge. Der Materialismus des Selbst und seine Ausgrenzung aus dem Marxismus — eine Studie über die Kontroverse zwischen Max Stirner und Karl Marx*, Frankfurt a.M. 1982.

⁸⁰Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, Stuttgart 1981, S. 153.

Menschen, setzte aber, wie jede Differenz, erkenntnistheoretisch ein Gemeinsames voraus: Ich kann zwei Menschen nicht als Verschiedene anerkennen, wenn ich nicht ein Gemeinsames annehme, aufgrund dessen überhaupt die Differenz hervortritt. Wenn ich sage: Jeder Mensch ist einzigartig, habe ich damit, wider Willen, ihre prinzipielle Gleichartigkeit als Menschen ausgesprochen.

Stirner hingegen will das erkenntnistheoretisch Unmögliche, die absolute Differenz ohne Gemeinsamkeit:

„Du hast als Einziger nichts Gemeinsames mehr mit dem Andern und darum auch nichts Trennendes oder Feindliches; Du suchst nicht gegen ihn vor einem *Dritten* Recht und stehst mit ihm weder auf dem ‚Rechtsboden‘, noch sonst einem gemeinschaftlichen Boden. Der Gegensatz verschwindet in der vollkommenen — *Geschiedenheit* oder Einzigkeit. Diese könnte zwar für das neue Gemeinsame oder eine neue Gleichheit angesehen werden, allein die Gleichheit besteht hier eben in der Ungleichheit und ist selbst nichts als Ungleichheit.“⁸¹

Es fällt nicht schwer, einen derartig radikalisierten Nominalismus zu kritisieren. Marx und Engels haben die erkenntnistheoretischen Schwächen der Stirnerschen Position waidlich ausgekostet:

„Unvergleichliche Sängerin ist die Persiani, eben weil sie *Sängerin* ist und mit andren Sängern verglichen wird, und zwar von Ohren, welche durch die auf normaler Konstruktion und musikalischer Bildung beruhende Vergleichung zur Erkenntnis ihrer Unvergleichlichkeit befähigt wird. Unvergleichlich ist der Gesang der Persiani mit dem Gequake eine Frosches, obgleich auch hier eine Vergleichung stattfinden könnte, die aber dann eine Vergleichung zwischen Mensch und Frosch, nicht zwischen der Persiani und diesem einzigen Frosch wäre.“⁸²

Doch derartige Kritik ist, so richtig sie immer sein mag, den Stirnerschen Bemühungen keineswegs adäquat. Stirner weiß selbst sehr gut, daß er das, was er sagen will, nicht sagen kann. Stirners Position ist bewußt die Position der Unvernunft, die sich, wider bessere Argumente, hartnäckig auf ihren Eigensinn beruft:

„Der Katholizismus zog den Examinanden vor das Forum der Kirchlichkeit, der Protestantismus vor das der biblischen Christlichkeit. Es wäre nur wenig gebessert, wenn man ihn vor das der Vernunft zöge.“⁸³

Stirners Eigensinn, der sich keiner Allgemeinheit unterwerfen will, macht in seiner Selbstbehauptung auch nicht vor der Allgemeinheit der Sprache halt. Selbst in deren scheinbar harmlosen Universalität wittert er einen Imperativ, ein „Du sollst!“, das seinem Eigensinn ins Gesicht schlägt:

„Wer einen Gedanken nicht los werden kann, der ist soweit *nur* Mensch, ist ein Knecht der *Sprache*, dieser Menschensatzung, dieses Schatzes von *menschlichen* Gedanken. Die Sprache oder ‚das Wort‘ tyrannisiert Uns am ärgsten, weil sie ein ganzes Heer von *fixen Ideen* gegen uns aufführt. *Beobachte* Dich einmal jetzt eben bei deinem Nachdenken, und Du wirst finden, wie Du nur dadurch weiter kommst, daß Du jeden Augenblick gedanken-

⁸¹Ebd., S. 229.

⁸²Karl Marx und Friedrich Engels, „Die Deutsche Ideologie“, in: *MEW*, Bd. 3, S. 426.

⁸³Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, Stuttgart 1981, S. 387.

und sprachlos wirst. Du bist nicht etwa bloß im Schläfe, sondern selbst im tiefsten Nachdenken gedanken- und sprachlos, ja dann gerade am meisten. Und nur durch diese Gedankenlosigkeit, diese verkannte ‚Gedankenfreiheit‘ oder Freiheit vom Gedanken bist Du dein eigen.“⁸⁴

Die Einzigkeit des „Einzigem“ ist radikal unkommunizierbar — und somit Stirners Buch schon von seiner ganzen Konstruktion her ein Paradox. Stirner steht vor dem Dilemma, entweder seinem Denken treu zu bleiben und der Sprachlosigkeit zu verfallen — oder aber zu sprechen und im Sprechen die radikale Kontingenz und Zufälligkeit seiner „Einzigkeit“ zu verraten. Die einzige Lösung dieses Dilemmas ist es, die Sprache selbst bis an ihre äußersten Grenzen zu treiben.

Wolfgang Eßbach hat diese sprachkritische Dimension des Stirnerschen Denkens herausgearbeitet:

„Stirners Sprache zeugt von einem notorischen Mißtrauen gegenüber der Tauglichkeit des Instruments, dessen er sich bedient. [...] Stirner geht von der je schon bestehenden Gesellschaftlichkeit der Sprache aus. Sie ist gesellschaftlich und normativ im Sinne einer Ausgrenzung von abweichenden Redeweisen. Stirners Sprache ist der Versuch, die Ausgrenzungen bewußt zu machen und in der Tendenz aufzuheben zugunsten einer ambivalenten Sprache.“⁸⁵

Radikaler kann kaum mit dem junghegelianischen Theorem von der „Verwirklichung der Philosophie“ gebrochen werden. Stirner lehnt jede von außen formulierte Aufforderung, sich irgend einem Allgemeinen anzupassen, kategorisch ab. Selbst die Anpassung an die Allgemeinheit der Sprache, die Forderung, sich dem zwanglosen Zwang des besseren Arguments zu beugen, scheint ihm ein Überbleibsel hegelianischen Idealismus’, dem er sich nicht beugen will. Wolfgang Eßbach schreibt:

„Stirners Bruch mit den Junghegelianern ist gerade dadurch gekennzeichnet, daß er einer Verwirklichung der Philosophie jeden befreienden Charakter abspricht. Die ‚äußerste Gewalttätigkeit des Denkens‘, die für ihn die deutsche idealistische Philosophie, namentlich die Hegelsche, darstellt, nun auch noch in die Tat umzusetzen, bedeute eine ungeheure Vermehrung der Repression. ‚Die geistlichen Menschen haben sich Etwas *in den Kopf gesetzt*, was realisiert werden soll. Sie haben *Begriffe* von Liebe, Güte u. dergl., die sie *verwirklicht* sehen möchten; darum wollen sie ein Reich der Liebe auf Erden errichten, worin Keiner mehr aus Eigennutz, sondern Jeder ‚aus Liebe‘ handelt. Die Liebe soll *herrschen*.‘ Angesichts der Möglichkeit einer Ausführung dieser Konstruktion sieht sich der Außenseiter Stirner schon im Gefängnis oder Irrenhaus.“⁸⁶

Marx und Engels Problem mit Stirner ist nun nicht, daß diese Position so furchtbar albern und „kleinbürgerlich“ ist, wie sie ständig behaupten. Der unglaubliche Aufwand, den sie darauf verwenden, Stirner über hunderte von Seiten lächerlich zu machen, verrät, als wie bedrohlich sie Stirners Nihilismus empfinden. Stirners radikale Idealismuskritik, die auch vor der Sprache nicht Halt macht, stellt das in der Tradition der Junghegelianer bislang radikalste Projekt in Frage, die Verwirklichung der Philosophie des „Realen Humanismus“ durch eine kommunistische Revolution. Marx und Engels sehen sich angesichts von Stirners *Einzigem* gezwungen, selbst die junghegelianische Forderung, man müsse die Philosophie verwirklichen, als idealistischen Ballast über Bord zu werfen.

⁸⁴Ebd., S. 389.

⁸⁵Wolfgang Eßbach, *Gegenzüge*, a.a.O. (wie Anm. 79), S. 97f.

⁸⁶Ebd., S. 90f.

„So uneinig sich die Kontrahenten über das Weitertreiben der Religionskritik sind, so einig sind sie sich darin, daß das Theorem von der Verwirklichung der Philosophie fallengelassen werden muß. Genauer muß man sagen: Marx schließt sich in diesem Punkt stillschweigend Stirners Standpunkt an.“⁸⁷

In den *Deutsch-Französischen Jahrbüchern* hatte Marx noch emphatisch gefordert: „Ihr könnt die Philosophie nicht aufheben, ohne sie zu verwirklichen.“⁸⁸ Die entfremdeten Menschen sollten die Entfremdung aufheben und sich ihr Gattungswesen aneignen. Dieser Auffassung hatte Stirner mit seiner radikal nominalistischen Kritik den Garaus gemacht — und Marx und Engels folgen ihm und werfen jetzt Begriffe wie „den Menschen“ oder die „Idee des Kommunismus“. Doch diese widerwillige Gefolgschaft mußte an einem Punkt ihre Grenze finden, nämlich Stirners kritischer Haltung zur Sprache schlechthin.

Solange es gegen „idealistische Flausen“ und um die Depotenzierung des Denkens ging, konnten sie mit Stirner konform gehen. Wo aber die Sprache selbst mit in den Malstrom des Stirnerschen Nihilismus gerissen wird, versuchen Marx und Engels verzweifelt, den Konsequenzen einer radikalen Kritik der Ideen zu entkommen. Die Kritik des Idealismus darf nicht in eine Kritik der Sprache schlechthin umschlagen. Und so werfen sie Stirner — als ob er das selbst nicht wüßte — die Unlogik und die Unmöglichkeit seines Versuches, innerhalb der Sprache über die Sprache hinauszugehen vor:

„Solange man bisher innerhalb der Sprache ein Individuum vom andern bloß als identische Person unterscheiden wollte, brauchte man den *Namen*. Sancho [d.i. Stirner] beruhigt sich aber nicht mit den gewöhnlichen Namen, sondern weil ihm die Spekulation die Aufgabe gestellt hat, ein Prädikat zu finden, was so allgemein wäre, daß es Jeden als Subjekt in sich begreift, so sucht er den philosophischen, abstrakten Namen, den ‚Namen‘, der über alle Namen ist, den Namen aller Namen, den Namen als Kategorie [. . .]. Dieser wunderbare Name, dies Zauberwort, welches in der Sprache der Tod der Sprache ist, die Eselsbrücke zum Leben und die höchste Stufe der chinesischen Himmelsleiter, ist — *der Einzige*.“⁸⁹

So richtig diese Kritik natürlich in einem formallogischen bzw. erkenntnistheoretischen Sinn ist, so sehr stellt sie Marx und Engels vor ein Problem. Sie selbst haben, unter dem Eindruck der Stirnerschen Kritik, die Allgemeinbegriffe „Gattung“ bzw. „Mensch“ aufgegeben und durch die „Geschichte“ ersetzt. Aber welchen erkenntnistheoretischen Status hat die „Geschichte“? Haben wir es hier nicht mit einer kompletten chinesischen Himmelsleiter zu tun, neben der sich Stirners letzte Stufe ziemlich harmlos ausnimmt?

Oben, bei der Diskussion von Manuskriptteil 5, wurde bereits herausgearbeitet, daß Marx und Engels mit „Geschichte“ keine Allgemeinheit *meinen*, sondern nur das Nacheinander verschiedenster Konstellationen von Verhältnissen, die genausowenig ein kohärentes Ganzes bilden wie Stirners *Einzigiger*. Mit der Einführung der „sogenannten Geschichte“ operieren Marx und Engels ebenso an der äußersten Grenze der Sprache wie Stirner mit seinem „Einzigem“.

Doch Stirner scheut, im Gegensatz zu Marx und Engels, die Konsequenzen seines Tuns nicht. In seiner Anti-Kritik gegen Szeliga betont er ausdrücklich, daß „der Einzige, weil die völlig inhaltslose

⁸⁷Ebd., S. 90.

⁸⁸Karl Marx, „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“, in: *MEW*, Bd. 1, S. 384.

⁸⁹Karl Marx und Friedrich Engels, „Die Deutsche Ideologie“, in: *MEW*, Bd. 3, S. 433f.

Phrase oder Kategorie, darum keine Kategorie mehr ist.“⁹⁰ Stirner geht so weit, wie er überhaupt gehen kann, ohne überhaupt aufzuhören zu sprechen.

Für einen „Materialismus des Selbst“ ist dies auch akzeptabel. Der generelle Idealismusverdacht kann durchaus auch auf die Sprache selbst ausgedehnt werden, da der „materielle Kern“ des Selbst durchaus sprachlos gedacht werden kann. Für einen „Materialismus der Verhältnisse“ jedoch stellt die Sprache eine tatsächlich unüberschreitbare Schranke dar: Die Sprache ist Bedingung dafür, daß die geschichtlichen Verhältnisse, der Kommunismus eingeschlossen, überhaupt Realität haben können. Ohne Sprache sind menschliche Verhältnisse nicht denkbar. Marx und Engels schreiben in Manuskriptteil 5:

„Die Sprache ist so alt, wie das Bewußtsein — die Sprache *ist* das praktische auch für andre Menschen existierende, also auch für mich selbst erst existierende wirkliche Bewußtsein, & die Sprache entsteht, wie das Bewußtsein, erst aus dem Bedürfniß, der Nothdurft des Verkehrs mit andern Menschen.“⁹¹

Für Marx und Engels darf es keinen außerhalb der Verhältnisse liegenden, eigensinnigen Kern eines Selbsts geben, der sich dem Zugriff der Sprache sperrte. Aus ihrem Blickwinkel löst sich alles am Individuum auf in die historisch bestimmten Verhältnisse, und die Sprache ist, zumindest in ihrer gewöhnlichen Form, nichts als der Ausdruck dieser Verhältnisse.

Allerdings kann diese Sprache auch mißbraucht werden, so wie es die Ideologen tun, wenn sie die Sprache von den Verhältnissen losreißen, deren Ausdruck sie ist:

„Wie die Philosophen das Denken verselbständigt haben, so mußten sie die Sprache zu einem eignen Reich verselbständigen. Dies ist das Geheimnis der philosophischen Sprache, worin die Gedanken als Worte einen eignen Inhalt haben. [...] 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.“⁹²

Marx und Engels müssen also eine Unterscheidung machen zwischen einer „gewöhnlichen“ und einer „philosophischen“ Sprache — wir haben hier die gleiche Dichotomie, wie sie oben schon beim „gewöhnlichen“ und dem „ideologischen“ Bewußtsein diskutiert wurde.⁹³ Sie konzedieren Stirner, daß seine Sprachkritik wohl für die philosophische Sprache gelten mag, nicht jedoch für die „gewöhnliche“: Diese soll, kann und darf nicht preisgegeben werden.

Doch wo hört die gewöhnliche Sprache auf und fängt die philosophische an? Die Abstraktion, die die Allgemeinbegriffe an den äußeren Verhältnissen vornehmen, kann nicht das Unterscheidungskriterium sein. Auch die gewöhnliche Sprache braucht Abstrakta, um ihrer gesellschaftlichen Funktion gerecht zu werden. Das allein kann es also nicht sein. Der „philosophische“ oder „ideologische“ Gebrauch der Allgemeinbegriffe beginnt erst dort, wo sie sich loslösen von dem, was sie bezeichnen — was Marx und Engels auf die Arbeitsteilung zwischen geistiger und körperlicher Arbeit zurückführen.

Marx und Engels vertreten also gegen Stirners radikalen Nominalismus eine etwas gemäßigte Position. Während Stirner behauptet, die Sprache stünde in Opposition zu seinem einzigartigen Selbst,

⁹⁰M[ax] St[irner], „Recensenten Stirners“, in: *Wigand's Vierteljahrsschrift*, 3. Bd. 1845 (Reprint Vaduz 1981), S. 179.

⁹¹Feuerbach, S. 54.

⁹²Karl Marx und Friedrich Engels, „Die Deutsche Ideologie“, in: *MEW*, Bd. 3, S. 432f.

⁹³Vgl. oben Abschnitt 2.2.3, S. 66.

beharren Marx und Engels darauf, daß zumindest die „gewöhnliche“ Sprache keinen Widerspruch darstellt, sondern selbst ein unverzichtbares Element der Verhältnisse bildet. Das heißt nicht, daß die Sprache ohne jeden Makel wäre. Sie ist genausowenig vollkommen wie die gesellschaftlichen Verhältnisse. Es gilt vielmehr umgekehrt: In dem Maße, in dem die Verhältnisse borniert sind, ist auch die Sprache borniert — insofern kann es überhaupt noch keine wirklich angemessene Sprache geben. Die Sprache ist ein Werkzeug, das sich selbst im geschichtlichen Prozeß perfektioniert. Und so wie sich in einem ungesteuerten und planlosen Verlauf in der Geschichte trotz allem eine immer größere Universalität der Verhältnisse herausgebildet hat, in dem Maße hat sich auch die Sprache perfektioniert:

„Die Naturwüchsigkeit der Sprache ist übrigens in jeder modernen ausgebildeten Sprache, teils durch die Geschichte der Sprachentwicklung aus vorgefundenem Material, wie bei den romanischen und germanischen Sprachen, teils durch die Kreuzung und Mischung von Nationen, wie im Englischen, teils durch auf ökonomischer und politischer Konzentration beruhende Konzentration der Dialekte innerhalb einer Nation zur Nationalsprache aufgehoben. Daß die Individuen ihrerzeit auch dies Produkt der Gattung vollständig unter ihre Kontrolle nehmen werden, versteht sich von selbst.“⁹⁴

Doch mit dieser gegen Stirner entwickelten Sprachauffassung ist das Problem der „Geschichte“ nicht gelöst. Legt man diese Trennung von „philosophischer Sprache“, die sich von ihrem Fundament, den realen Verhältnissen gelöst hat, und „gewöhnlicher Sprache“, die diese Nabelschnur nicht kappen darf, ohne ideologisch werden, zu Grunde, dann ist die Darstellung der „Geschichte“ in Manuskript 5 zumindest unglücklich. So sehr sich Marx und Engels auch bemüht haben, vorsichtig zu formulieren: Die „Geschichte“ samt der ganzen Reihe „ursprünglicher Verhältnisse“ und der ihnen innewohnenden Entwicklung erwecken nur allzuleicht den Eindruck, als handle es sich dabei um überhistorische Gesetzmäßigkeiten, die von Marx und Engels nur „entdeckt“ wurden.⁹⁵ Hier droht die neue, materialistische Geschichtsauffassung gegen die Intention ihrer Verfasser in eine *Ontologie der Geschichtlichkeit* umzukippen.

Es galt deshalb, eine Form der Darstellung zu finden, die einer derartig irrigen Auffassung der neuen positiven Doktrin, die diese selbst wieder unter die ideologischen Abstraktionen der gehaßten „Philosophen“ eingereiht hätten, entgegenzuarbeiten. In Manuskript 7 und 6, und dann noch einmal in Manuskript 3 und 4, gehen Marx und Engels das Problem der „ursprünglichen Verhältnisse“ und ihres Zusammenhangs mit dem „ideologischen Bewußtsein“ auf eine neue Weise an.

2.4 Manuskriptteile 7 und 6

Zu den Problemen, die sich in Manuskript 5 bereits gestellt hatten, ist nun, durch die Beschäftigung mit Stirners Kritik der Abstraktion und der Sprache, ein weiteres hinzugekommen: Wie kann man über „Geschichte“ schreiben, ohne aus der „gewöhnlichen Sprache“ heraus- und in die ideologische

⁹⁴Karl Marx und Friedrich Engels, „Die Deutsche Ideologie“, in: *MEW*, Bd. 3, S. 411f.

⁹⁵Diese Auffassung des „historischen Materialismus“ als einer „Entdeckung“ analog der Entdeckung der Nilquellen oder des Fallgesetzes ist eine typisch Verdinglichung des orthodoxen Marxismus. Man lese nur Taubert: „Die materialistische Geschichtsauffassung zählt zu den bedeutendsten Entdeckungen von Marx und Engels. Sie ermöglicht es, gesellschaftliche Zusammenhänge, Verhältnisse und Prozesse in Vergangenheit und Gegenwart wissenschaftlich zu erforschen und Prognosen für die gesellschaftliche Entwicklung zu treffen.“ (Inge Taubert, „Zur materialistischen Geschichtsauffassung von Marx und Engels“, a.a.O. (wie Anm. 52), S. 27.

„philosophische Sprache“ zurückzufallen? Diese Frage gehen Marx und Engels jetzt in Manuskript 7 energisch an. Hier versuchen sie — zumindest im ersten Teil des Manuskripts — eine Darstellungsweise zu finden, die nicht die Mängel der „abstrakten“ Darstellung von Manuskript 5 aufweist.

Auch auf die Fragen, die in Manuskript 5 aufgeworfen wurden, wie und warum es eigentlich der herrschenden Klasse gelingen kann, ihre Ideologie auch den Beherrschten einzupflanzen, entwickelten Marx und Engels, während sie die Stirner-Kritik ausarbeiteten, eine Lösung. Diese ist dargestellt in Manuskript 6, das wie Manuskript 7 im Kontext der Stirner-Kritik entstand und später herausgelöst wurde.

Und es gibt noch ein drittes Problem, das bislang zwar überhaupt noch nicht zur Sprache gekommen ist, das aber in Manuskript 7 bewältigt wird, nämlich das Problem der *Verdinglichung*. Es wird sich zeigen, daß das Phänomen der *Verdinglichung* überhaupt erst den Schlüssel zur Beantwortung der Fragen liefern wird, die in der Ideologie-Theorie von Manuskript 5 noch offen geblieben waren.

Die folgenden Abschnitte werden sich diesen Fragen widmen. Zunächst wird dargestellt, welche Konsequenzen Marx und Engels aus der Stirnerschen Kritik für ihre Darstellung der Geschichte gezogen haben. Dieser Teil der Darstellung wird sich hauptsächlich auf die erste Hälfte von Manuskript 7 beziehen.

Aus den relativ chaotischen Notizen des zweiten Teils von Manuskript 7 wird nur ein Problemkomplex herausgegriffen werden, nämlich das Phänomen der *Verdinglichung*. Was es damit auf sich hat, wird an entsprechender Stelle entwickelt werden.

Und der dritte Abschnitt stellt schließlich dar, welche Präzisierung die doch recht krude Ideologietheorie von Manuskript 5 inzwischen erfahren hat.

2.4.1 „Geschichte“

Die Darstellung der „Geschichte“, wie sie in Manuskriptteil 7 geleistet wird, unterscheidet sich frappant von der in Manuskriptteil 5. In Teil 5 hatten Marx und Engels zunächst ganz allgemein von Verhältnissen gesprochen, die allen geschichtlichen Epochen gemeinsam sind. Sie waren also von *Abstraktionen* ausgegangen, wobei sie diese auch als genau das verstanden wissen wollten: Gedankliche Abstraktionen, die aus ihrer eigenen geistigen Tätigkeit resultierten. Vermieden werden sollte der Eindruck, bei den angeführten „ursprünglichen Verhältnissen“ handle es sich um ontologische Strukturen irgendwelcher Art, die der tatsächlich ablaufenden Geschichte Gesetze vorschrieben und damit deren Einheit und Kohärenz verbürgen würden.

Trennt man aber die Abstraktionen derart vom „wirklichen Geschichtsverlauf“, sind sie, nach Marx und Engels eigener Definition, *Ideologie*. Nur wo die Sprache kein „selbständiges Reich in den Wolken fixiert“⁹⁶, sich nicht von den konkreten Verhältnissen losreißt, kann sie sich vom generellen Verdacht, ideologisch zu sein, freimachen. Die Darstellung in Manuskript 5 war in dieser Hinsicht jedoch zumindest nicht ganz eindeutig. Hier konnte man noch den Eindruck gewinnen, als ließe sich der Geschichtsverlauf quasi aus allgemeinen und damit überhistorischen Strukturen apriori konstruieren; gemeint waren die „ursprünglichen Verhältnisse“ aber nur als abstrakte *Zusammenfassung* der einfachsten Elemente des historischen Prozesses.

Allgemeiner formuliert: Die Schwierigkeiten mit Manuskript 5 resultieren daraus, daß es noch in „philosophischer“, nicht in „gewöhnlicher“ Sprache abgefaßt ist. Jetzt unternehmen Marx und Engels den Versuch, Geschichte in „gewöhnlicher“ Sprache darzustellen. Doch die „gewöhnliche“ Sprache ist gar nicht so einfach zu sprechen, wie man es gerne hätte, denn in ein reines Erzählen wollten Marx

⁹⁶Karl Marx, „Thesen über Feuerbach“, in: *MEW*, Bd. 3, S. 6.

und Engels natürlich auch nicht ableiten. Dies hätte sie bei ihrem Ziel, die Notwendigkeit des Kommunismus zu begründen, keinen Schritt weiter gebracht. Eine Geschichtsschreibung, die rein historisch verfährt und die Geschehnisse einfach so berichtet, „wie sie geschehen sind“, taugt weder zur Kritik der Gegenwart noch zur Begründung einer kommunistischen Zukunft. Die bloße Deskription kann immer nur zur Legitimation dessen dienen, was der Fall ist. Die Art der Geschichtsschreibung, die Marx und Engels vorschwebt, soll sich aber weder in der Abstraktion und allgemeinen, überhistorischen Gesetzmäßigkeiten verlieren, noch an der Oberfläche der geschichtlichen Bewegung kleben bleiben.

Um diesem Dilemma zu entgehen, streben sie etwas grundsätzlich Neues an, sie wollen nämlich Geschichte jetzt als eine *Geschichte der konkreten Verhältnisse* schreiben. Das geht aber nicht, wenn man sich an der historischen Oberfläche, die durch die Haupt- und Staatsaktionen geprägt ist, bewegt. Ein bloßer historischer Empirismus ist darstellungstechnisch genauso unbefriedigend wie die Darstellung von der eigentlichen Geschichte losgelöster „ursprünglicher Verhältnisse“.

Ziel ist es, die abstrakten Verhältnisse aus Manuskript 5 mit der geschichtlichen Empirie zusammenzubringen und in ihrer realen Entwicklung darzustellen. Für einen ersten Versuch wählen Marx und Engels dafür eine verhältnismäßig kurze geschichtliche Periode, nämlich die Zeit von der Blüte der mittelalterlichen Städte bis zur Gegenwart.

Daß es sich gerade um diesen historischen Zeitraum handelt, erklärt sich wohl aus dem Kontext, in dem das Manuskript ursprünglich gestanden hat. Die Paginierung läßt vermuten, daß es sich um eine erste Variante der „Abhandlung Nr. 2: Privateigentum, Staat und Recht“ aus dem Abschnitt „Die Gesellschaft als bürgerliche Gesellschaft“ der Stirner-Kritik handelt.⁹⁷ Da jedoch der Anfang — anderthalb Bogen — verlorengegangen ist, kann der genaue Zusammenhang jedoch nicht mit Bestimmtheit angegeben werden.

Es ist kein Zufall, daß Marx und Engels gerade an diesem Punkt ihre ganze Darstellungsstrategie ändern. Bei der Darstellung der „bürgerlichen Gesellschaft“ macht sich nämlich auch praktisch bemerkbar, daß die abstrakte Darstellung der Verhältnisse in Manuskript 5 ziemlich problematisch war. Da sich Marx und Engels dort bemüht hatten, keine dogmatischen Voraussetzungen in ihre „Verhältnisse“ eingehen zu lassen, mußten sie sie derart allgemeingültig formulieren, daß nun praktisch kein Weg mehr von der Abstraktion in die reale Welt zurückführte. Sie stehen also genau vor dem Problem, das sie als eines der typischen Philosophenprobleme entlarvt hatten: „Für die Philosophen ist es eine der schwierigsten Aufgaben, aus der Welt des Gedankens in die wirkliche Welt herabzusteigen.“⁹⁸

Und angesichts dieser Aufgabe, die wirklichen Verhältnisse der bürgerlichen Gesellschaft darzustellen, gingen sie das Problem der bürgerlichen Gesellschaft auf eine ganz neue Art und Weise dar. Wieder erhalten wir einen verhältnismäßig abstrakten Abriß der Geschichte, der auch wieder in die selbe Revolutionstheorie mündet wie in Manuskript 5, nun aber nicht mehr in ideologischer, sondern „gewöhnlicher“ Sprache. Und in dieser „gewöhnlichen“ Sprache schildern sie über lange Seiten hinweg die von den mittelalterlichen Städten ausgehende Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft bis zur Gegenwart.⁹⁹

Es wäre verfehlt, würde man diese scheinbar rein *deskriptive* Darstellung als bloßen Empirismus mißverstehen. Zwar spielt hier, im Gegensatz zu Manuskript 5, die Empirie eine entscheidende Rolle, doch keineswegs im Sinne einer *empiristischen Doktrin*. Marx und Engels breiten hier nicht einfach historisches Faktenmaterial aus, wie eine flüchtige Lektüre suggerieren könnte. Im Gegenteil: Diese vierzehn Seiten am Anfang von Manuskript 7 stellen ein kleines Meisterwerk theoretischer Ver-

⁹⁷Karl Marx und Friedrich Engels, „Die Deutsche Ideologie“, in: *MEW*, Bd. 3, S. 338ff.

⁹⁸Ebd., S. 432.

⁹⁹*Feuerbach*, S. 81–94.

dichtung dar, in dem die gesamte Thematik von Manuskript 5 wieder auftaucht, jetzt aber unlösbar zurückgebunden an den historischen Verlauf selbst.

Es wäre wenig ergiebig, detailliert dem verschlungenen Gang der Darstellung selbst zu folgen. Vielmehr soll im folgenden nur das abstrakte Gerippe dieser Textpassage herauspräpariert werden, damit deutlich wird, daß es sich hier nicht um eine irgendwie hingeschriebene historische Skizze, sondern um die Durchführung einer neuen theoretischen Konzeption handelt.

Zunächst muß hervorgehoben werden, daß Marx und Engels den historischen Verlauf in „Phasen“ einteilen, für die sie annehmen, daß dort die Struktur der Verhältnisse als relativ stabil angesehen werden könne. Auf welcher theoretischen Grundlage eine solche Einteilung überhaupt möglich ist, wird sich weiter unten zeigen. Akzeptieren wir hier zunächst einmal diese Einteilung, wie sie im Manuskript auftaucht, dann weist die Entwicklung von den mittelalterlichen Städten bis zur (damaligen) Gegenwart drei distinkte Phasen auf. Phase 1 betrifft die städtische Entwicklung innerhalb des ausgehenden Mittelalters: Zünftische Produktion, die schnell ein ausgeprägtes Kaufmannswesen mit sich bringt, das zu einer Vernetzung der einzelnen Städte führt.¹⁰⁰ Phase 2 ist die Phase der manufakturiellen Produktion, die prinzipiell über die Stadt hinaus geht und auf *nationalem* Boden operiert.¹⁰¹ Und Phase 3, die der industriellen Produktion,¹⁰² sprengt endlich auch die nationalen Grenzen und schafft damit die Voraussetzungen des Kommunismus:

„Die große Industrie [...] erzeugte in soweit erst die Weltgeschichte als sie jede civilisirte Nation & jedes Individuum darin in der Befriedigung seiner Bedürfnisse von der ganzen Welt abhängig machte, & die bisherige naturwüchsige Ausschließlichkeit einzelner Nationen vernichtete. Sie subsumirte die Naturwissenschaft unter das Kapital & nahm der Theilung der Arbeit den letzten Schein der Naturwüchsigkeit. Sie vernichtete überhaupt die Naturwüchsigkeit, soweit dies innerhalb der Arbeit möglich ist & löste alle naturwüchsigen Verhältnisse in Geldverhältnisse auf. Sie schuf an der Stelle der naturwüchsigen Städte die modernen, großen Industriestädte, die über Nacht entstanden sind. Sie zerstörte, wo sie durchdrang, das Handwerk & überhaupt alle früheren Stufen der Industrie. Sie vollendete den Sieg der Stadt über das Land.“¹⁰³

Mit dieser Schilderung der historischen Entwicklung sind aber die abstrakten „Verhältnisse“ von Manuskript 5 keineswegs über Bord geworfen. Innerhalb der Beschreibung dieser drei Phasen finden wir sie ständig wieder, nun aber nicht mehr als starre Distinktionen „der Geschichte“, sondern jeweils konkretisiert und in ihrem historisch bestimmten Zusammenspiel geschildert. Hier sei nur jeweils ein aus dem jeweiligen Zusammenhang herausgerissenes Beispiel angeführt.

Das Verhältnis der Menschen zur Natur, d. h., die Produktion:

„Die Theilung der Arbeit war in den Städten zwischen den einzelnen Zünften noch sehr wenig & in den Zünften selbst zwischen den einzelnen Arbeitern gar nicht durchgeführt. Jeder Arbeiter mußte in einem ganzen Kreise von Arbeiten bewandert sein, mußte Alles machen können, was mit seinen Werkzeugen zu machen war.“¹⁰⁴

Die Produktion der Bedürfnisse:

¹⁰⁰Ebd., S. 81–85.

¹⁰¹Ebd., S. 85–92.

¹⁰²Ebd., S. 92–94.

¹⁰³Ebd., S. 92f.

¹⁰⁴Ebd., S. 83.

„Die mit der steigenden Bevölkerung steigende Nachfrage nach Kleidungsstoffen, die beginnende Akkumulation & Mobilisation des naturwüchsigen Kapitals durch die beschleunigte Cirkulation, das hierdurch hervorgerufene & durch die allmähliche Ausdehnung des Verkehrs überhaupt begünstigte Luxusbedürfnis gaben der Weberei quantitativ & qualitativ einen Anstoß, der sie aus der bisherigen Produktionsform herausriß.“¹⁰⁵

Das Verhältnis der Menschen untereinander:

„Mit der Manufaktur war zugleich ein verändertes Verhältnis des Arbeiters zum Arbeitgeber gegeben. In den Zünften existierte das patriarchalische Verhältnis zwischen Gesellen & Meister fort; in der Manufaktur trat an seine Stelle das Geldverhältnis zwischen Arbeiter & Kapitalist; ein Verhältnis, das auf dem Lande & in kleinen Städten patriarchalisch tingiert blieb, in den größeren, eigentlichen Manufakturstädten jedoch schon früh fast alle patriarchalische Färbung verlor.“¹⁰⁶

Und die Darstellung des vierten, in Manuskript 5 aufgeführten Verhältnisses, nämlich das Verhältnis der ersten drei Verhältnisse untereinander, ist jetzt durch den Text selbst gegeben: Höchst kunstvoll und verschlungen zeichnen Marx und Engels nach, wie ein Verhältnis die jeweils anderen beeinflusst und auf sie einwirkt. Dabei ist, wie schon in Manuskript 5, zu beobachten, daß sie immer noch keinem dieser Verhältnisse eindeutige Priorität einräumen. Die Verkehrsverhältnisse — etwa die Ausdehnung des Handels — beeinflussen ebensosehr die Produktionsverhältnisse wie umgekehrt.

Kurz: Hier haben Marx und Engels eine Darstellungsweise gefunden, mit der sie ihre *Theorie* in „gewöhnlicher“, nicht „philosophischer“ Sprache darstellen konnten. Kein Wunder also, daß die Formulierung der Revolutionstheorie jetzt eine völlig andere Klangfarbe erhält als noch in Manuskript 5, obwohl der Sache nach genau das selbe gesagt wird. In Manuskript 5 klang die Begründung der Revolution, die hier noch einmal zitiert werden soll, wie die Formulierung eines abstrakten Gesetzes:

„In der Entwicklung der Produktivkräfte tritt eine Stufe ein, auf welcher Produktionskräfte & Verkehrsmittel hervorgerufen werden, welche unter den bestehenden Verhältnissen nur Unheil anrichten, welche keine Produktionskräfte mehr sind, sondern Destruktionskräfte (Maschinerie & Geld).“¹⁰⁷

In Manuskript 7 hingegen wird sie ganz bewußt nicht als allgemeines Gesetz, sondern als Abstraktion aus der historischen Betrachtung eingeführt:

„Dieser Widerspruch zwischen den Produktivkräften & der Verkehrsform, der wie wir sahn schon mehrere Mal in der bisherigen Geschichte vorkam, ohne jedoch die Grundlage derselben zu gefährden mußte jedesmal in einer Revolution eklatieren, wobei er zugleich verschiedene Nebengestalten annahm, als Totalität von Kollisionen, Kollisionen verschiedener Klassen, als Widerspruch des Bewußtseins, Gedankenkampf, politischer Kampf &c.“¹⁰⁸

Die Revolutionstheorie ist jetzt das Resultat empirischer Beobachtung, nicht mehr einer abstrakten Logik der Verhältnisse. Eine Formulierung wie in Manuskript 5, daß mit der *Möglichkeit*, daß die verschiedenen Verhältnisse in Widerspruch zueinander geraten können, auch die *Wirklichkeit* dieses Widerspruchs gegeben sei, ist jetzt komplett unmöglich geworden.¹⁰⁹ Jetzt muß konkret, durch die

¹⁰⁵Ebd., S. 86.

¹⁰⁶Ebd., S. 87.

¹⁰⁷Ebd., S. 63f.

¹⁰⁸Ebd., S. 94.

¹⁰⁹Ebd., S. 56.

Darstellung des geschichtlichen Verlaufs gezeigt werden, wann, wo und wie die Verhältnisse in Widerspruch zueinander geraten. Der Kommunismus ist jetzt nicht deshalb nötig, um die Widersprüchlichkeit des historischen Prozesses zu beseitigen, sondern weil die ganz konkreten Widersprüche der Gegenwart eine kommunistische Revolution fordern.

Für die Universalität der Verhältnisse, die eine Grundbedingung der kommunistischen Revolution bildet, wird jetzt auch kein allgemeines Gesetz mehr angegeben: Nicht weil die späteren Generationen immer schon auf die Leistungen der früheren aufbauen könne, ist eine Universalität der Verhältnisse gegeben, sondern ganz einfach weil sie sich empirisch konstatieren läßt:

„Während die Bourgeoisie jeder Nation noch aparte nationale Interessen hat, schuf die große Industrie eine Klasse, die bei allen Nationen dasselbe Interesse hat, & bei der die Nationalität schon vernichtet ist, eine Klasse die wirklich die ganze alte Welt los ist & zugleich ihr gegenübersteht.“¹¹⁰

Hier ist jetzt der ganze „ideologische“ Sprachgebrauch verschwunden — das Allgemeine und seine historische Spezifikation fallen unmittelbar zusammen, die Sprache drückt die konkreten Verhältnisse selbst aus. Trotzdem handelt es sich nicht einfach um eine Darstellung des historischen Verlaufs, wie es „wirklich gewesen ist“. Es ist hier keineswegs von den Taten empirischer Individuen die Rede, sondern von der Entwicklung abstrakter Verhältnisse. Doch bildet dies für Marx und Engels kein Manko der Darstellung. Eine Sprache ohne Abstraktion wäre eine schlichte Unmöglichkeit: „Alle Verhältnisse können in der Sprache der Begriffe nur als Begriffe ausgedrückt werden.“¹¹¹ Wichtig ist nur, daß die Abstraktionen immer nur im Zusammenhang der spezifischen Verhältnisse, von denen die Rede ist, benutzt werden.

2.4.2 Verdinglichung

Bei dieser historisch-konkreten Darstellung der geschichtlichen Verhältnisse macht sich jedoch ein Problem bemerkbar, das in Manuskript 5 so gar nicht aufgetaucht war, nämlich das Problem der *Verdinglichung*. Das Problem als solches ist nicht neu — es bestimmte unter dem Namen „Entfremdung“ ganz wesentlich die Marxsche Theorie des „Realen Humanismus“. Gemeint ist mit Verdinglichung oder „Entfremdung“, daß sich die Resultate menschlichen Handelns gegen ihre Urheber verselbständigen und eine Macht bilden, die nicht mehr ihrem Willen unterworfen ist und die sie knechtet.

Als Beispiele für solche Mächte kann man den Staat, das Geld oder das Kapital ansehen, menschliche Schöpfungen, die aber den Individuen als fremde Mächte gegenübertreten. In der Theorie des „Realen Humanismus“ war die Existenz derartiger fremder Mächte überhaupt kein Problem, ganz im Gegenteil: Sie war gerade der Witz der Konzeption. Hier war die Argumentation, daß die Menschen sich ihre Gattungskräfte nur dann bewußt aneignen können, wenn sie sie zunächst als *fremden* Gegenstand vor sich hinstellten. Indem sich die Proletarier dann diese fremde Gegenständlichkeit wieder aneignen, eignen sie sich gleichzeitig die herausgearbeiteten Gattungskräfte wieder an und erfüllen damit die Bestimmung der Menschheit.

Doch eine derartige Argumentation ist jetzt nicht mehr möglich. Stirners Kritik an jeder Wesensbestimmung des Menschen verbietet einen Argumentationsgang, der die Herausarbeitung eines angeblichen menschlichen Wesens in der Form der Entfremdung postuliert. Was also bislang überhaupt kein theoretisches Problem war, wird nun zentral. Die empirische Beobachtung der Geschichte

¹¹⁰Ebd., S. 93.

¹¹¹Karl Marx und Friedrich Engels, „Die Deutsche Ideologie“, in: *MEW*, Bd. 3, S. 347.

zeigt, daß sich die menschlichen Verhältnisse verselbständigen und Macht über die Individuen gewinnen. Da aber eine metaphysische Begründung für dieses Phänomen jetzt ausgeschlossen werden muß, erweist sich der Clou der alten Argumentation auf einmal als völlig ungeklärtes theoretisches Problem.

In Manuskript 5 war diese Frage noch nicht aufgetaucht, und zwar aus dem einfachen Grund, daß die „ursprünglichen Verhältnisse“ noch keine historische Spezifizierung erfahren hatten, Staat oder Kapital nicht als selbständige Wesen ihr Unwesen treiben konnten. Die einzige Form der Verdinglichung, die in Manuskript 5 aufgetreten war, nämlich das ideologische Bewußtsein, war als „politischer oder religiöser Nonsens“¹¹² beiseite gewischt worden. Solange es sich nur um verdinglichte Gedanken handelte, konnte man die Relevanz der Verdinglichungsproblematik noch polemisch unterdrücken. Solange man die Religion oder die politische Theorie rein als Bewußtseinsphänomene auffaßte, als Illusionen, die sich die herrschende Klasse über ihre Herrschaft machte, konnte man sie scheinbar vernachlässigen. Doch mit der Religion als Kirche bzw. der politischen Theorie als Staat ist dies nicht mehr möglich. Bei diesen handelt es sich um reale geschichtliche Mächte, nicht um Illusionen der herrschenden Klasse. Als Entfremdungen des menschlichen Wesens können sie aber auch nicht mehr bezeichnet werden.

Das Problem der Verdinglichung mußte jetzt einen ganz neuen Stellenwert bekommen. Auf den allerletzten Seiten von Manuskript 7, wo noch freier Platz für Notizen war, finden sich eine Reihe von Bemerkungen, die sich Marx wahrscheinlich bei der Überarbeitung der Manuskripte machte. Es handelt sich dabei offensichtlich um noch ungeklärte Probleme, die er wohl gesondert behandelt wissen wollte. Und dabei sticht gerade das Problem der Verdinglichung hervor:

„Die Individuen sind immer von sich ausgegangen, gehn immer von sich aus. Ihre Verhältnisse sind Verhältnisse ihres wirklichen Lebensprozesses. Woher kömmt es, daß ihre Verhältnisse sich gegen sie verselbständigen? daß die Mächte ihres eignen Lebens übermächtig gegen sie werden?“¹¹³

Für das ideologische Bewußtsein hatten Marx und Engels in Manuskript 5 eine Antwort parat gehabt. Das ideologische Bewußtsein war bestimmt worden als ein Bewußtsein, das sich von den Verhältnissen, dessen Ausdruck es war, loslöste und scheinbar eine selbständige Gestalt in Form des „Geistes“ angenommen hatte. Diese Verselbständigung des Bewußtseins war damals als Folge der Arbeitsteilung, nämlich der Arbeitsteilung zwischen geistiger und körperlicher Arbeit bestimmt worden. Etwas Ähnliches hatte Marx wohl im Sinn, als er im Anschluß an die eben zitierten Fragen folgende Antwort notierte:

„Mit einem Wort: *Die Theilung der Arbeit*, deren Stufe von der jedesmal entwickelten Productivkraft anhängt.“¹¹⁴

Doch mit der Konkretisierung der geschichtlichen Verhältnisse genügt diese Antwort, die für das Bewußtsein scheinbar hinreichte, nicht mehr. Hier geht es nicht mehr nur um die Loslösung des Bewußtseins von den konkreten, tätigen Verhältnissen, sondern um „die Verwandlung der persönlichen Mächte (Verhältnisse) in sachliche“¹¹⁵. Man hat sich, vor allem durch die Lektüre des Marxschen

¹¹² Feuerbach, S. 54.

¹¹³ Ebd., S. 118.

¹¹⁴ Ebd., S. 118f.

¹¹⁵ Ebd., S. 98.

Kapitals, daran gewöhnt, gar nicht mehr die Frage zu stellen, *warum* das detailliert beschriebene Phänomen der Verdinglichung überhaupt auftritt. Doch im Gegensatz zu den meisten ihrer Leser stellten sich Marx und Engels diese Frage und skizzieren in Manuskript 7 eine Erklärung, ohne dabei irgendwelche Wesensbestimmungen bzw. eine überhistorische, metaphysische Notwendigkeit in Anspruch nehmen zu müssen.¹¹⁶

Voraussetzung dafür ist eine Kategorie, die Marx und Engels unter der Hand bereits in Manuskript 5 eingeführt hatten, die der Klasse. Dort hatten sie geschrieben,

„daß die Bedingungen innerhalb deren bestimmte Produktionskräfte angewandt werden können, die Bedingungen der Herrschaft einer bestimmten Klasse der Gesellschaft sind, deren soziale, aus ihrem Besitz hervorgehende Macht in der jedesmaligen Staatsform ihren *praktisch*-idealistischen Ausdruck hat.“¹¹⁷

Hier wird bereits der Zusammenhang zwischen den verselbständigten Formen der gesellschaftlichen Verhältnisse — hier dem Staat — und dem Klassencharakter der Gesellschaft hergestellt. Dies galt auch für die verselbständigten Formen des Bewußtseins, die ihre Voraussetzung in der grundlegenden Trennung von Hand- und Kopfarbeit haben, ohne daß Marx und Engels hier schon den Begriff der Klasse benutzt hätten.

Klar ist also, daß irgend ein Zusammenhang zwischen dem Phänomen der Verdinglichung, der Arbeitsteilung und dem Faktum der Klassenherrschaft existiert. Doch warum dieser Zusammenhang existiert und wie er aussieht — darüber hatten wir in Manuskript 5 nichts erfahren.¹¹⁸

Jetzt, in Manuskript 7, wird dieser Ansatz ausgebaut. Dazu wird zunächst die Kategorie der Klasse spezifiziert. Marx und Engels stellen jetzt ausdrücklich fest, daß eine Klasse nicht allein durch die Stellung im Produktionsprozeß bestimmt ist. Zur Klasse wird eine bestimmte Gruppe von Menschen, die aufgrund der Arbeitsteilung eine bestimmte Funktion innerhalb der Gesellschaft zu erfüllen hat, erst durch den Gegensatz zu anderen Klassen. Nur indem sie ihre Stellung im Gesamtgefüge der gesellschaftlichen Verhältnisse durch den Kampf gegen andere gesellschaftliche Gruppen zu festigen oder zu verändern sucht, wird sie zur Klasse. Kurz: Erst der Klassenkampf macht die Klasse zur Klasse:

„Die einzelnen Individuen bilden nur insofern eine Klasse, als sie einen gemeinsamen Kampf gegen eine andere Klasse zu führen haben; im Übrigen stehen sie einander selbst in der Konkurrenz wieder feindlich gegenüber.“¹¹⁹

Das menschliche Individuum, insofern es einer bestimmten Klasse angehört, ist also innerlich zerrissen, nämlich zwischen seinen subjektiven Interessen, die es in Konkurrenz zu seinen Klassenmitgliedern verfolgt, und den allgemeinen Klasseninteressen, die es gegen die Mitglieder anderer Klassen geltend machen muß:

¹¹⁶Es ist dies übrigens die einzige Stelle in Manuskript 7, wo größere Anstreichungen und Anmerkungen von Marx zu finden sind.

¹¹⁷*Feuerbach*, S. 64. Ursprünglich hatte Engels geschrieben: „daß jede Entwicklungsstufe der Produktionskräfte der Herrschaft einer bestimmten Klasse der Gesellschaft zur Basis dient, deren soziale etc.“ (ebd., S. 452) Bei der Überarbeitung hat Marx diese erste Formulierung der These, daß alle bisherigen Gesellschaften Klassengesellschaften waren, doppelt angestrichen und mit folgender Randbemerkung versehen: „Daß die Leute interessiert sind, den jetzigen Produktionszustand zu erhalten.“ (ebd., S. 64)

¹¹⁸Das stimmt nicht ganz. Ab *Feuerbach*, S. 57 findet sich in der rechten Spalte eine verhältnismäßig klare Darstellung des Zusammenhangs. Der Kommentar bemerkt jedoch: „Der Text [...] wurde später als die in der Grundschrift vorgenommenen Änderungen niedergeschrieben.“ (*Feuerbach*, S. 444) Ich vermute, daß die Niederschrift *nach* der Abfassung von Manuskript 7 stattfand.

¹¹⁹*Feuerbach*, S. 97.

„Die Konkurrenz isoliert die Individuen nicht nur die Bourgeois, sondern noch mehr die Proletarier gegen einander trotzdem daß sie sie zusammenbringt.“¹²⁰

Aufgrund dieses Zwiespalts, daß das individuelle Interesse nicht a priori mit dem Klasseninteresse zusammenfällt, ist es nötig, das allgemeine Klasseninteresse in besonderen Institutionen zu verdinglichen, die bei unbotmäßigen Mitgliedern der Klasse das allgemeine Interesse notfalls zwangsweise durchsetzen:

„In den bisherigen Surrogaten der Gemeinschaft, im Staat &sw. existierte die persönliche Freiheit nur für die in den Verhältnissen der herrschenden Klasse entwickelten Individuen & nur insofern sie Individuen dieser Klasse waren. Die scheinbare Gemeinschaft, zu der sich bisher die Individuen vereinigten, verselbständigte sich stets ihnen gegenüber & war 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.“¹²¹

Die Begründung für das Phänomen der Verdinglichung, wie sie hier in der *Deutschen Ideologie* entwickelt wird, könnte von der des „Realen Humanismus“ kaum weiter entfernt sein. Die verdinglichten Formen der menschlichen Gemeinschaft sind jetzt keineswegs mehr das nach außen gesetzte, in dinglicher Gestalt anschauliche „Wesen des Menschen“, sondern es handelt sich um notwendige Formen der Klassenherrschaft, die deshalb selbständige Gestalt haben, damit das Klasseninteresse gegen andere Klassen und notfalls auch gegen Klassenverräter durchgesetzt werden kann.

In einer später — wahrscheinlich nach der Niederschrift von Manuskript 7 — hinzugesetzten Randbemerkung zu Manuskript 5¹²² wird dieser Gedankengang noch einmal wiederholt:

„Eben aus diesem Widerspruch des besonderen & gemeinschaftlichen Interesses nimmt das gemeinschaftliche Interesse als *Staat* eine selbstständige Gestaltung, getrennt von den wirklichen Einzel- & Gesamtinteressen, an.“¹²³

Damit ist der Gedankengang aus der vierten Feuerbach-These präzisiert, den wir oben als den eigentlichen Fortschritt der Feuerbach-Thesen gegenüber dem „Realen Humanismus“ bezeichnet haben¹²⁴:

„Feuerbach geht von dem Faktum der religiösen Selbstentfremdung, der Verdopplung der Welt in eine religiöse und eine weltliche aus. Seine Arbeit besteht darin, die religiöse Welt in ihre weltliche Grundlage aufzulösen. Aber daß die weltliche Grundlage sich von sich selbst abhebt und sich ein selbständiges Reich in den Wolken fixiert, ist nur aus der Selbstzerrissenheit und Sichselbstwidersprechen dieser weltlichen Grundlage zu erklären. Diese selbst muß also in sich selbst sowohl in ihrem Widerspruch verstanden als praktisch revolutioniert werden.“¹²⁵

¹²⁰Ebd., S. 95.

¹²¹Ebd., S. 98.

¹²²Vgl. dazu Fußnote 118

¹²³*Feuerbach*, S. 57.

¹²⁴Vgl. oben, S. 57.

¹²⁵Karl Marx, „Thesen über Feuerbach“, in: *MEW*, Bd. 3, S. 6.

Die allgemeinen, aber doch historisch realen Mächte, die das Individuum unterdrücken, gründen im Widerspruch zwischen Individual- und Klasseninteresse. Das Klasseninteresse muß die Form einer realen, von den Individuen getrennten Macht annehmen, um die dauerhafte Existenz der Klassenherrschaft zu sichern. Die reale Macht der Klasse beruht natürlich weiterhin auf ihrer Stellung im gesamtgesellschaftlichen Produktionsprozeß. Trotzdem sind die verdinglichten Mächte als selbständige Institutionen eine Notwendigkeit, die aber keine andere Funktion haben, als diese Stellung auf Dauer zu sichern.

Und damit ist es jetzt auch möglich, die Ursache, die Funktion und die Wirkungsweise des ideologischen Bewußtseins klarer zu entwickeln, als es noch in Manuskript 5 der Fall war.

2.4.3 Bewußtsein

In Manuskript 6, das wie Manuskript 7 im Rahmen der Stirner-Kritik abgefaßt wurde, bemühen sich Marx und Engels, die Fragen, die in Manuskript 5 hinsichtlich des ideologischen Bewußtseins offen geblieben waren, zu beantworten. Diese Fragen waren: Wie gelingt es den Herrschenden, ihre ideologische Auffassung der Verhältnisse den Beherrschten aufzuzwingen? Und wie ist das Verhältnis der herrschenden Klasse zu ihren Ideologen zu denken?

Eine radikale veränderte Bestimmung des Bewußtseins, gekoppelt mit der neuen, klassentheoretischen Theorie der Verdinglichung erlaubt es Marx und Engels, diese Fragen zu beantworten. Die entscheidende Neuerung gegenüber Manuskript 5 ist zunächst einmal, daß Marx und Engels auch das ideologische Bewußtsein nicht mehr als bloße Illusion ansehen, sondern als Resultat eines Produktionsprozesses. Und wie jeder andere Produktionsprozeß hängt auch dieser von bestimmten Produktionsmitteln ab. So wie es materielle Produktionsmittel gibt, gibt es auch geistige Produktionsmittel. Und die Verfügungsgewalt über diese geistigen Produktionsmittel entscheidet darüber, welche Gedanken in der Gesellschaft zirkulieren können und welche nicht:

„Die Gedanken der herrschenden Klasse sind in jeder Epoche die herrschenden Gedanken, d. h. die Klasse, welche die herrschende *materielle* Macht der Gesellschaft ist, ist zugleich ihre herrschende *geistige* Macht. Die Klasse, die die Mittel zur materiellen Produktion zu ihrer Verfügung hat, disponiert damit zugleich über die Mittel zur geistigen Produktion, sodaß ihr damit zugleich im Durchschnitt die Gedanken derer, denen die Mittel zur geistigen Produktion abgehen, unterworfen sind. [...] Die Individuen, welche die herrschende Klasse ausmachen, haben unter Andern auch Bewußtsein u. denken daher; insofern sie also als Klasse herrschen & den ganzen Umfang einer Geschichtsepoche bestimmen, versteht es sich von selbst, daß sie dies in ihrer ganzen Ausdehnung thun, also unter Andern auch als Denkende, als Produzenten von Gedanken herrschen, die Produktion & Distribution der Gedanken ihrer Zeit regeln; daß also ihre Gedanken die herrschenden Gedanken der Epoche sind.“¹²⁶

Damit erklärt sich, warum die Beherrschten oft nicht in der Lage sind, eigenständig zu denken: Ihnen fehlen die Mittel zur geistigen Produktion. Es ist selbst die fixe Idee der Ideologen, man müsse, um denken zu können, nicht mehr besitzen als ein Hirn. Die Gedanken sind keineswegs frei — sie sind ebenso Produkte wie Stühle und Tische. Und wer über die „Mittel zur geistigen Produktion“ verfügt, verfügt auch über den „Geist“ einer Epoche. Dieser existiert nicht irgendwo in den luftigen

¹²⁶ Feuerbach, S. 74.

Nebelregionen eines reinen Geistes, sondern bedarf der Institutionen, in denen er aufbewahrt und durch die er distribuiert wird.

Solange die Arbeitsteilung gering ist, sind auch die Mittel zur geistigen Produktion verhältnismäßig gleich verteilt. Erst wo Menschen sich zu speziellen Geistesarbeitern ausbilden und den „Geist“ monopolisieren, bilden sich eigenständig Institutionen heraus, in denen der Geist haust.

Für derart spezialisierte Produzenten des Geistes ist es natürlich unerlässlich, daß sie weitgehend von der Notwendigkeit der Handarbeit befreit sind. Kein Wunder, daß in allen Kulturen vor allem Blinde als erste Spezialisten für geistige Überlieferung fungieren: Da sie von der Handarbeit zumeist faktisch ausgeschlossen sind, können sie die geistige Produktion zu ihrer besonderen Profession machen.

Eine solche Spezialisierung setzt aber bereits voraus, daß ein materielles Mehrprodukt existiert, um eine solche Freistellung von körperlicher Arbeit überhaupt zuzulassen. Und über dieses Mehrprodukt verfügt die herrschende Klasse, die damit auch die Mittel in der Hand hat, über das Wohl und Wehe der Geistesarbeiter zu entscheiden. Die Nähe der Geistesarbeiter zur herrschenden Klasse ist deshalb kein Zufall — und wo sich die Klassenspaltung schon klar herausgebildet hat, kann man davon ausgehen, daß die Geistesarbeiter nicht mehr auf Grund eines körperlichen Gebrechens, sondern aufgrund ihrer Herkunft aus der herrschenden Klasse ihre spezialisierte Aufgabe übernehmen.

Die eigentlichen Ideologen bilden somit nur eine Minderheit innerhalb der herrschenden Klasse, vertreten aber deren Gesamtinteressen, weil die Bedingungen für die Herrschaft einer bestimmten Klasse auch die Bedingungen für die Existenz der Geistesarbeiter sind. Damit ist einigermaßen plausibel erklärt, warum die herrschenden Gedanken einer Epoche zumeist mit den Interessen der Herrschenden konform gehen, obwohl die Geistesarbeiter nur in Ausnahmefällen direkt mit der herrschenden Klasse übereinstimmen:

„Die Theilung der Arbeit [. . .] äußert sich nun auch in der herrschenden Klasse als Theilung der geistigen & materiellen Arbeit, sodaß innerhalb dieser Klasse der eine Theil als die Denker dieser Klasse auftritt, die aktiven conceptiven Ideologen derselben, welche die Ausbildung der Illusion dieser Klasse über sich selbst zu ihrem Hauptnahrungszweige machen, während die Andern sich zu diesen Gedanken & Illusionen mehr passiv & rezeptiv verhalten, weil sie in der Wirklichkeit die aktiven Mitglieder dieser Klasse sind & weniger Zeit dazu haben, sich Illusionen & Gedanken über sich zu machen.“¹²⁷

Diese Trennung zwischen den aktiven, konzeptiven Ideologen einer Klasse und deren eigentlich tätigen Mitgliedern kann sogar dazu führen, daß es zu einer Kollision innerhalb der herrschenden Klasse kommt. Derartige Kollisionen werden von Marx und Engels jedoch als nebensächlich angesehen — im Ernstfall gilt für die Ideologen: *Wes Brot ich eß’, des Lied ich sing’*. Bei derartigen Streitigkeiten innerhalb der herrschenden Klasse handelt es sich um den Spezialfall eines bereits diskutierten Widerspruchs, nämlich des Widerspruchs zwischen individuellem und allgemeinem Interesse. So wie im Zweifelsfall das allgemeine Interesse der Klasse, inkarniert in den staatlichen Institutionen, gegen die einzelnen Klassenmitglieder durchgesetzt wird, so werden auch abweichende Gedanken sehr schnell unterdrückt:

„Innerhalb dieser Klasse kann diese Spaltung derselben sich sogar zu einer gewissen Entgegensetzung & Feindschaft beider Theile entwickeln, die aber bei jeder praktischen Kollision, wo die Klasse selbst gefährdet ist, von selbst wegfällt, wo denn auch der Schein

¹²⁷Ebd., S. 74.

verschwindet, als wenn die herrschenden Gedanken nicht die Gedanken der herrschenden Klasse wären & eine von der Macht dieser Klasse unterschiedene Macht hätten.“¹²⁸

Gedanken, die sich nicht auf die reale Macht einer gesellschaftlichen Klasse stützen, sind ohnmächtige Gedanken. Sie sind isoliert und können keine geschichtsmächtige Wirkung entfalten. Bestenfalls werden sie von kleinen, marginalen Gruppen überliefert, die aber keinen wesentlichen Einfluß auf den historischen Prozeß haben. Erst wenn derartige abweichende Gedanken selbst eine reale Basis in Form einer mächtigen Klassenbewegung finden, können sie eine Potenz entfalten, die dann aber nicht ihre eigene, sondern in Wirklichkeit die Macht dieser Klasse ist:

„Die Existenz revolutionärer Gedanken in einer bestimmten Epoche setzt bereits die Existenz einer revolutionären Klasse voraus.“¹²⁹

Damit ist klar, daß der Geist völlig ohnmächtig ist, wenn er nicht selbst an eine „materielle“ Basis zurückgebunden ist, nämlich die ganzen Institutionen, durch die die Produktion und Distribution der Gedanken geregelt wird. Auch die Gedanken einer revolutionären Klasse bedürfen eines institutionellen Rahmens, in dem sie propagiert und verbreitet werden können. Zu der Zeit, als Marx und Engels die *Deutsche Ideologie* schrieben, existierten bereits eine ganze Reihe derartiger Institutionen. Es sei hier nur der Kommunistische Arbeiter-Bildungsverein in London erwähnt, den Engels während seines ersten Englandsaufenthaltes kontaktiert hatte. Oder das von Marx und Engels selbst ins Leben gerufene Kommunistische Korrespondenz-Komitee in Brüssel. Ohne derartige Institutionen, das hatte das Schicksal der Junghegelianer gelehrt, haben revolutionäre Gedanken keine wirkliche Realität.

Die Ideologietheorie, wie sie in Manuskript 5 entwickelt worden war, ist jetzt deutlich präziser gefaßt. Das Ideologische der Ideologie besteht nun nicht mehr allein darin, daß sich die Gedanken von den ursprünglichen Verhältnissen loslösen, wenn sich die Hand- von der Kopfarbeit trennt. Sondern die Loslösung geht einher mit einer neuen Bindung. Die Gedanken der herrschenden Klasse werden jetzt geknüpft an gesellschaftliche Institutionen, in denen sich die herrschende Klasse ihr illusorisches Gemeininteresse gegenüberstellt. Daß die Allgemeinheit dieser Institutionen nur eine scheinbare ist, daß es hierbei nur um die Allgemeinheit der herrschenden Klasse sowohl gegenüber den eigenen Klassenmitgliedern wie auch den Beherrschten handelt, wurde oben schon entwickelt.

Dabei ist die Ideologie allerdings nicht unmittelbar gleichzusetzen mit den Institutionen: Die Institutionen, Ausdruck der realen Klassenmacht, stellen die Voraussetzung der Gedanken dar. Die Ideologen stellen allerdings das Verhältnis auf den Kopf: Sie bilden sich ein, es sei der „Geist“, der die Institutionen hervorgebracht hat. Und so konnte nach Marx und Engels die Hegelsche Illusion zustande kommen, daß die Geschichte die Entfaltung des Geistes in den Institutionen darstellt.

Diese Bindung des „Geistes“ an die Institutionen, die das illusorische Gemeininteresse verkörpern, prägt dem ideologischen Denken nun seine eigentümliche Form auf:

„Jede neue Klasse nämlich, die sich an die Stelle einer vor ihr herrschenden setzt, ist genöthigt, schon um ihren Zweck durchzuführen, ihr Interesse als das gemeinschaftliche Interesse aller Mitglieder der Gesellschaft darzustellen, d. h. ideell ausgedrückt: ihren Gedanken die Form der Allgemeinheit zu geben, sie als die einzig vernünftigen, allgemein gültigen darzustellen.“¹³⁰

¹²⁸Ebd.

¹²⁹Ebd.

¹³⁰Ebd., S. 75.

So wie die Institutionen ein illusionäres Allgemeininteresse verkörpern, so nimmt die Ideologie einer herrschenden Klasse die Form einer „allgemeinen Vernunft“ an. Der Ideologiebegriff ist jetzt insofern präzisiert, als „ideologisches Denken“ jetzt heißt, „ein besonderes Interesse als allgemeines oder „das Allgemeine“ als herrschend darzustellen.“¹³¹

Wie nun dieses „Allgemeine“ von den Ideologen in je unterschiedlichen Epochen der Geschichte gefaßt wird, hängt davon ab, auf welcher Grundlage die jeweilige Herrschaft einer bestimmten Klasse ruht:

„Löst man nun bei der Auffassung des geschichtlichen Verlaufs die Gedanken der herrschenden Klasse von der herrschenden Klasse los, verselbstständigt man sie, bleibt dabei stehen, daß in einer Epoche diese & jene Gedanken geherrscht haben, ohne sich um die Bedingungen der Produktion u. um die Produzenten dieser Gedanken zu bekümmern, läßt man also die den Gedanken zu Grunde liegenden Individuen & Weltzustände weg, so kann man z. B. sagen, daß während der Zeit, in der die Aristokratie herrschte, die Begriffe Ehre, Treue, &c. während der Herrschaft der Bourgeoisie die Begriffe Freiheit, Gleichheit &c. herrschten.“¹³²

So bestimmt sind die ideologischen Allgemeinheiten nicht nur präziser gefaßt als in Manuskript 5, sondern haben sich grundsätzlich gewandelt. Die Ideologie ist inzwischen keineswegs mehr „ein politischer oder religiöser Nonsens“¹³³: Die Ideologie einer bestimmten Klasse ist der notwendige gedankliche Ausdruck, in dem eine Klasse ihre Herrschaft reflektiert. Und dieser gedankliche Ausdruck der eigenen Herrschaft erscheint dieser Klasse notwendig als fremdes, über den einzelnen Individuen stehendes „Gesetz“, weil es einen Widerspruch gibt zwischen dem besonderen Interesse des Individuums und dem Allgemeininteresse der Klasse — wobei das Allgemeininteresse in der Unterdrückung der Ausgebeuteten besteht.

Daraus ergibt sich eine wichtige Konsequenz für eine kritische Theorie. Im Gegensatz zur Depotenzierung des ideologischen Denkens, wie sie in Manuskript 5 formuliert worden war, ist jetzt wieder eine ideologiekritische Analyse der herrschenden Vorstellungen möglich. Da sie bestimmter Ausdruck der realen Klassenherrschaft sind, ist es möglich, in ihnen selbst diese Klassenherrschaft sichtbar zu machen. Das Verfahren kann jetzt aber nicht mehr rein immanent sein; vielmehr muß das ideologische Gebäude auf etwas außer ihm bezogen werden, auf die realen Verhältnisse, denen es seine Existenz verdankt, obwohl sie in ihm selbst ausgelöscht scheinen. Paradoxerweise offenbart sich gerade in der Universalität der Gedanken ihre Abhängigkeit von den Verhältnissen, die keine Spur in ihnen zurückgelassen haben als gerade diese illusorische Universalität.

Der Zweck der Ideologiekritik muß jetzt jedoch ein völlig anderer sein als noch zur Zeit des „realen Humanismus“. Damals wollte Marx noch den „entfremdeten“ Charakter der Ideologie sichtbar machen, um mit dieser Enthüllung die Forderung zu verbinden, diese „Entfremdung“ wieder rückgängig zu machen. Typisches Beispiel hierfür ist etwa Marx' Aufforderung in *Zur Judenfrage*:

„Erst wenn der wirkliche individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt und als individueller Mensch in seinem empirischen Leben, in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen, *Gattungswesen* geworden ist, erst wenn der Mensch seine „forces propres“ als *gesellschaftliche* Kräfte erkannt und organisiert hat

¹³¹Ebd., S. 76.

¹³²Ebd., S. 75.

¹³³Ebd., S. 54.

und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der *politischen* Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht.“¹³⁴

Jetzt gilt es nicht mehr, die Entfremdung rückgängig zu machen, sondern einen gesellschaftlichen Zustand zu beseitigen, der die Verdinglichung von Verhältnissen und Gedanken in starren Institutionen und ideologischen Gedanken überhaupt erst nötig macht. Erst die Beseitigung der Klassenherrschaft beseitigt auch die Notwendigkeit, das Allgemeininteresse jenseits der Individuen in allgemeinen Institutionen und einer überindividuellen Vernunft zu inkarnieren. Ideologiekritik dient jetzt nicht mehr einfach dazu, den verdinglichten Charakter der Ideologie zu durchschauen — das allein wäre eine hegelianische Banalität. Nicht die Tatsache der Verdinglichung als solche steht mehr zur Debatte, sondern die Darstellung ihres *Grundes* — und damit die Aufforderung, den Grund der Verdinglichung, nämlich die Klassenherrschaft zu beseitigen.

Dies setzt aber eine Aktivität voraus, die sich nicht primär die Zertrümmerung falscher Gedanken oder die bloße Übernahme der bestehenden gesellschaftlichen Institutionen zum Ziel gemacht hat. Jetzt kommt es darauf an, den Produktionsprozeß selbst der gesellschaftlichen Kontrolle zu unterstellen. Eine solche Kontrolle des Produktionsprozesses ist aber nicht ohne Voraussetzungen. Sie setzt eine solch umfassende Entwicklung der Produktivkräfte voraus, daß die Klassenherrschaft selbst *überflüssig* geworden ist. Bei der Überarbeitung der Manuskripte notierte Marx:

„Diese ‚*Entfremdung*‘, um den Philosophen verständlich zu bleiben, kann natürlich nur unter zwei *praktischen* Voraussetzungen aufgehoben werden. Damit sie eine ‚unerträgliche‘ Macht werde, d. h. eine Macht, gegen die man revolutionirt, dazu gehört, daß sie die Masse der Menschheit als durchaus ‚Eigentumslos‘ erzeugt hat u. zugleich im Widerspruch zu einer vorhandenen Welt des Reichtums u. der Bildung, was beides eine grosse Steigerung der Productivkraft [...] voraussetzt, — u. andererseits ist diese Entwicklung der Productivkräfte [...] auch deßwegen eine absolut nothwendige praktische Voraussetzung, weil ohne sie nur der *Mangel*, die Nothdurft verallgemeinert, also mit der *Nothdurft* auch der Streit um das Nothwendige wieder beginnen u. die ganze alte Scheisse sich herstellen müßte.“¹³⁵

Es nützt also nichts, wie die Junghegelianer die Verselbständigung der Gedanken zu beklagen. Andererseits kann man diese Verselbständigung auch nicht einfach, wie noch in Manuskript 5, als Illusion der herrschenden Klasse abtun. Gegenüber den Ausführungen in Manuskript 5 erhalten wir jetzt das Ergebnis, daß eine Kritik an der Verselbständigung des Geistes gegenüber seinen Voraussetzungen zu kurz greift, wenn man mit Voraussetzungen nur die Existenz leibhaftiger Menschen meint. Die Voraussetzungen umfassen mehr als die Individuen, nämlich die von ihnen zum Schutz ihrer eigenen Klassenherrschaft hervorgebrachten gesellschaftlichen Institutionen, die unabhängig vom Einzelwillen der Klassenindividuen Bestand haben.

Abweichende, revolutionäre Gedanken haben nur dort eine Chance, den historischen Prozeß mitzubestimmen, wo es ihnen selbst gelingt, Teil einer Klassenbewegung zu werden und sich Gegeninstitutionen zu schaffen, die die Produktion und Distribution revolutionärer Gedanken fördern.

Das mag heute, angesichts der scheinbar unbegrenzten Fähigkeit des Kapitalismus, auch oppositionelle Institutionen zu integrieren und sogar zum Motor der eigenen Entwicklung zu machen, hoffnungslos naiv klingen: Für die damalige Zeit sind derartige Überlegungen jedoch sensationell. Und

¹³⁴Karl Marx, „Zur Judenfrage“, in: *MEW*, Bd. 1, S. 370.

¹³⁵*Feuerbach*, S. 59.

natürlich ist dies auch noch nicht das letzte Wort in Sachen Marxscher Ideologietheorie. Marx wird in seiner ausgeführten *Kritik der politischen Ökonomie* mit einer deutlich ausgefeilteren Konzeption arbeiten. Doch bis in die Mitte der 50er Jahre des letzten Jahrhunderts wird diese Ideologietheorie für Marx und Engels die Grundlage ihrer politisch-publizistischen Praxis bilden.

2.5 Manuskriptteile 1 bis 4

Mit den Manuskriptteilen 1 bis 4 sind wir jetzt endlich bei der jüngsten Schicht des Manuskript-Konvoluts angelangt. Vermutlich sind diese zumeist recht kurzen Manuskriptteile erst entstanden, als die fertigen Manuskripte bereits von Verleger zu Verleger irrten. Die vier, meist sehr kurzen Teile stellen den Versuch dar, eine Einleitung in die Kritik der deutschen Ideologie zu geben, die inzwischen auch eine ausführliche Kritik Feuerbachs einschließen soll. Keines dieser Manuskripte ist jedoch bis zur Feuerbach-Kritik gediehen. Die Themen, die in den ersten vier Manuskripten abgehandelt werden sind vielmehr a) eine allgemeine Polemik gegen die Junghegelianische Kritik (Manuskripte 1 und 2), b) die Darstellung der materialistischen Geschichtsauffassung (Manuskripte 2 und 3) und schließlich c) der Zusammenhang zwischen der geschichtlichen Bewegung und dem Bewußtsein (Manuskript 4).

Dabei sind eigentlich nur die Manuskripte 3 und 4 von Interesse. Weder die Polemik gegen die Junghegelianer noch der kurze Abschnitt über Geschichte in Manuskript 2 liefern irgendwelche bedeutsamen neuen Einsichten. Etwas anders sieht es in den Manuskripten 3 und 4 aus. Insbesondere Manuskript 3 bringt noch einmal eine gegenüber Manuskript 7 leicht veränderte Sichtweise der Geschichte. Doch beginnen wir zunächst vom Ende dieser Manuskriptgruppe her, mit Manuskript 4.

Ganz am Ende von Manuskript 4 bestimmen Marx und Engels jetzt zum ersten Mal explizit, wie sie den theoretischen Status „philosophischer“, d. h. von den konkreten geschichtlichen Verhältnissen losgelöster Abstraktionen verstanden wissen wollen:

„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 Werth. 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 Recept oder Schema, wonach die geschichtlichen Epochen zurechtgestutzt werden können.“¹³⁶

Diese Aussage muß, gerade im Licht der Stirnerschen Kritik an der Abstraktion, in zweierlei Hinsicht gelesen werden. Auf einer ersten Ebene handelt es sich natürlich um eine endgültige Verabschiedung des philosophischen Denkens, ohne noch irgendeiner „Verwirklichung der Philosophie“ nachzutrauern. Doch gleichzeitig muß man auch die zweite Ebene sehen: Gegen Stirner halten Marx und Engels daran fest, daß abstrakte Begriffe durchaus ihre Berechtigung haben, nicht einfach als Vergewaltigung der „Einzigkeit“ diskreditiert werden dürfen: Sie sind durchaus als Mittel anzuerkennen, um „die Ordnung des geschichtlichen Materials zu erleichtern, die Reihenfolge seiner einzelnen Schichten anzudeuten.“

Dies erklärt auch, warum Marx und Engels ihre materialistische Geschichtsauffassung nie explizit als allgemeine Theorie formuliert haben. Die kurze, anderthalb Seiten umfassende Skizze in

¹³⁶Ebd., S. 46.

Marx' Einleitung zu seiner *Kritik der politischen Ökonomie* von 1859 wird explizit nicht als allgemeine Theorie des historischen Prozesses, sondern als Resultat seiner historischen und ökonomischen Forschungen bestimmt, das, wie er sich ausdrückt, „meinen Studien zum Leitfaden diene.“¹³⁷ Wer wirklich die Marxsche Geschichtsauffassung studieren will, darf nicht nach allgemeinen Theorien, unabhängig von der Darstellung des historischen Prozesses suchen. Wer wirklich wissen will, wie Marx geschichtliche Prozesse sah, muß *Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850* oder *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte* oder auch *Das Kapital* lesen. Eine allgemeine Geschichtstheorie wäre im Sinne von Karl Marx ein Widerspruch in sich. Jede historische Untersuchung und die Darstellung des geschichtlichen Prozesses ist ein neues theoretisches Abenteuer, dem nur einige völlig abstrakte und für sich allein genommen wertlose Überlegungen als „Leitfaden“ dienen können.

Neu ist das alles, nach den ganzen Überlegungen zu den Manuskripten 5 bis 7, natürlich nicht. Nur finden wir hier jetzt das explizit ausgesprochen, was bislang eher implizit die früheren Manuskripte strukturierte. Anders bei der Geschichtsdarstellung in Manuskript 3. Hier wird tatsächlich noch einmal eine neue Kategorie entwickelt, die später den Namen „Produktionsweise“ tragen wird.

Die neue Konzeption ergibt sich jedoch verhältnismäßig organisch aus der Darstellung in Manuskript 7. Dort hatten Marx und Engels die geschichtliche Entwicklung vom späten Mittelalter bis zur Neuzeit dargestellt und diesen Prozess in drei mehr oder minder distinkte Phasen eingeteilt. Jede einzelne Phase war dadurch charakterisiert worden, daß ein bestimmtes Gleichgewicht zwischen den verschiedenen „ursprünglichen“ Verhältnissen bestand. Marx und Engels hatten dann beschrieben, wie sich allmählich das Gleichgewicht der Verhältnisse verschob, bis sich in einer Krisis dann ein neues Gleichgewicht herstellte.

Eine derartige „Phaseneinteilung“ wird jetzt in Manuskript 3 in größerem Maßstab durchgeführt. Anhand verschiedener Eigentumsformen unterscheiden Marx und Engels jetzt vier geschichtliche Großformen oder Produktionsweisen¹³⁸, nämlich die frühgeschichtliche der Jäger und Sammler, dann die antike und die feudale Produktionsweise, schließlich den modernen Kapitalismus.¹³⁹ Es versteht sich nach allem, was bislang entwickelt worden ist, von selbst, daß es sich bei dieser Reihe keineswegs um ein „historisches“ Gesetz handelt. Die Vorstellung, daß jede Gesellschaft diese „Stufen“ durchmachen müsse, wäre Marx und Engels komplett unsinnig erschienen.

Trotzdem unterscheidet sich diese Reihe der Produktionsweisen in einem wesentlichen Punkt von der Darstellung der „Phasen“ in Manuskript 7. Während Manuskript 7 die Phasen nur andeutete, die eigentliche Darstellung aber dem Fluß des historischen Verlaufes folgte, tauchen nun die verschiedenen „Produktionsweisen“ als in sich ziemlich geschlossene Einheiten auf. Der unendlich bewegte geschichtliche Prozeß scheint hier, im Gegensatz zu Manuskript 7, eher eingefroren zu sein.

Doch dieser Schein trügt. Marx und Engels revidieren mit der Konzeption der „Produktionsweisen“ keineswegs die ursprüngliche Dynamik zugunsten einer eher statischen Auffassung. Der Witz ist vielmehr, daß Marx und Engels in Manuskript 7 den Prozeß von der Warte des Produktionsprozesses aus darstellten, während sie hier den Gesichtspunkt der Eigentumsformen wählten. Daß die Geschichte, je nachdem ob man sie von der einen oder von der anderen Warte aus betrachtet, eher dynamisch oder eher statisch erscheint, ergibt sich eigentlich zwangsläufig aus dem Phänomen der Verdinglichung: Die gesellschaftlichen Institutionen, in denen die Herrschaft einer bestimmten Klasse verdinglicht ist, sind selbstverständlich viel träger als der unmittelbare Produktionsprozeß.

Gegenüber der durch den Produktionsprozeß entfesselten geschichtlichen Dynamik sind die ge-

¹³⁷Karl Marx, „Zur Kritik der politischen Ökonomie. Einleitung“, in: *MEW*, Bd. 13, S. 8.

¹³⁸Der späteren Begriff „Produktionsweise“ wird noch nicht benutzt.

¹³⁹*Feuerbach*, S. 39–43. Der moderne Kapitalismus wird nicht mehr ausdrücklich erwähnt, weil das Manuskript vorher abbricht — logischerweise stellt er aber neben den angeführten noch eine vierte Form dar.

sellschaftlichen Institutionen, mittels derer die Menschen ihre Verhältnisse untereinander strukturieren, verhältnismäßig statisch. So bleiben die Eigentumsformen viel länger konstant als die Produktivkräfte. Eine Darstellung der Geschichte, die diese anhand der Eigentumsformen gliedert, wird deshalb viel eher zu einer distinkten Gliederung des historischen Raumes gelangen, als eine Geschichtsdarstellung, die der unmittelbaren Produktion folgt.

Dieser Unterschied der Statik und Dynamik, der das Verhältnis der Menschen untereinander vom Verhältnis der Menschen zur Natur trennt, zieht notwendig auch eine Revision der Revolutionstheorie nach sich. Während in der ersten Fassung der Revolutionstheorie, wie sie in Manuskript 5 vorgestellt worden war, die unterschiedlichen Verhältnisse ganz allgemein miteinander in Widerspruch gerieten, ohne daß ein spezielles Verhältnis Priorität gehabt hätte,¹⁴⁰ gibt es nun eine eindeutig verschobene Gewichtung. Der Dynamik des Produktionsprozesses steht jetzt die Statik der gesellschaftlichen Verhältnisse im Wege. Jetzt geraten nicht mehr einfach alle Verhältnisse zueinander in Widerspruch, weshalb ein neues Gleichgewicht gefunden werden muß. Jetzt wird vielmehr eine klare Hierarchie vorausgesetzt: die gesellschaftlichen Verhältnisse werden zu Fesseln des Produktionsprozesses, der Produktionsprozeß zerstört vergleichsweise statische gesellschaftliche Form.

Diese Konsequenz aus der Theorie der Verdinglichung wird jedoch in den „Feuerbach“-Manuskripten nicht mehr gezogen. Erst im *Manifest der kommunistischen Partei* finden wir diese Ungleichgewichtung zum ersten Mal explizit ausgesprochen:

„Auf einer gewissen Stufe der Entwicklung der Produktions- und Verkehrsmittel entsprechen die Verhältnisse, worin die feudale Gesellschaft produzierte und austauschte, die feudale Organisation der Agrikultur und Manufaktur, mit einem Wort die feudalen Eigentumsverhältnisse den schon entwickelten Produktivkräften nicht mehr. Sie hemmten die Produktion, statt sie zu fördern. Sie verwandelten sich in ebenso viele Fesseln. Sie mußten gesprengt werden, sie wurden gesprengt.“¹⁴¹

Damit aber sind wir bereits über das Thema dieser Arbeit, die „Feuerbach“-Manuskripte, hinausgeschossen.

2.6 Zusammenfassung

Weit entfernt davon, ein einheitliches Gedankengebäude zu bilden, weisen die „Feuerbach“-Manuskripte der *Deutschen Ideologie* eine Entwicklungsstruktur auf, die verschiedene Revisionen früherer Standpunkte einschließt. Im Entwicklungsgang können drei Manuskriptgruppen unterschieden werden, wobei jede Manuskriptgruppe frühere Auffassungen revidiert.

In Manuskript 5, der „Keimzelle“ der materialistischen Geschichtsauffassung wird versucht, die neue Geschichtskonzeption noch in allgemeinen Begriffen zu formulieren, denen jede historische Spezifikation fehlte. Zwar haben Marx und Engels zu dem Zeitpunkt, als sie Manuskript 5 niederschrieben, bereits die Stirnersche Kritik an der Abstraktion rezipiert und wenden sie gegen Feuerbach; doch eine gründliche Durcharbeitung des Stirnerschen Materialismus steht noch aus.

Unter dem Eindruck vor allem der Stirnerschen Sprachkritik ändern Marx und Engels dann in der zweiten Manuskriptgruppe (Manuskripte 6 und 7) ihre Darstellungsstrategie. Die materialistische Geschichtsauffassung ist nicht als allgemeine Theorie darstellbar, sondern muß im Vollzug der Darstellung konkreter historischer Prozesse Gestalt annehmen.

¹⁴⁰Vgl. oben, S. 70.

¹⁴¹Karl Marx und Friedrich Engels, „Manifest der Kommunistischen Partei“, in: *MEW*, Bd. 4, S. 467.

In der letzten Manuskriptgruppe (Manuskripte 1 bis 4) wird dann die neue Konzeption der „Produktionsweise“ eingeführt, die es erlaubt, im Fluß der geschichtskonstituierenden Tätigkeiten relativ geschlossene Einheiten zu isolieren und zu beschreiben. Dies führt etwas später dazu, daß die in den „Feuerbach“-Manuskripten vertretene Revolutionstheorie, die allein auf einer Ungleichzeitigkeit verschiedener Verhältnisse fußte, modifiziert wurde: Im *Kommunistischen Manifest* sind die Verhältnisse, die in Widerspruch zueinander geraten, nicht mehr gleichwertig. Die Produktion wird dann den dynamischen, die gesellschaftlichen Institutionen den statischen Part spielen.

Diese Revisionen in der materialistischen Geschichtsauffassung gehen einher mit unterschiedlichen Auffassungen darüber, welche Rolle das Bewußtsein in der Geschichte spielt. Während sich Marx und Engels in der ersten Konzeption noch bemühen, Stirner in der Depotenzierung des Bewußtseins zu überbieten, sehen sie später ein, daß dies in eine Sackgasse führen muß. Indem sie die ältere Konzeption der Entfremdung als eine Theorie der Verdinglichung neu formulieren und das ideologische Bewußtsein an die Verdinglichung der Verhältnisse knüpfen, halten sie sich die Möglichkeit offen, das ideologiekritische Konzept der Junghegelianer künftig auf völlig neuer Basis weiterzutreiben. Während Stirners „Materialismus des Selbsts“ keine Entwicklungsmöglichkeit besitzt, sondern sprachlos verstummen muß, kann Marx ab Mitte der 50er Jahre mit seiner *Kritik der politischen Ökonomie* eine neue theoretische Praxis begründen.

Verzeichnis der zitierten Literatur

Werke von Marx und Engels

Verwendete Werkausgaben

Gesamtausgabe: Frankfurt a.M. 1927ff, zitiert als *MEGA(1)*

Werke: Berlin 1956ff, zitiert als: *MEW*

Gesamtausgabe: Berlin 1975ff, zitiert als *MEGA(2)*

In den Werkausgaben nicht enthaltene Editionen der „Feuerbach“-Manuskripte

„**Marx und Engels über Feuerbach**“: hg. von D. Rjazanov, in: *Marx-Engels-Archiv*, Frankfurt a.M., Bd. I (1926)

„**Die deutsche Ideologie**.“: „I. Band, Kapitel I. Feuerbach. Gegensatz von materialistischer und idealistischer Anschauung“, hg. von Inge Tilhein, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 14 (1966), S. 1192–1254

„**I Feuerbach**“: in: Karl Marx, *Frühe Schriften*, Bd. 2, hg. von H.-J. Lieber und P. Furth, Darmstadt 1971, S.11–97

„**Die deutsche Ideologie**.“ „I. Band, Kapitel I. Feuerbach. Gegensatz von materialistischer und idealistischer Anschauung“, in: Karl Marx und Friedrich Engels, *Gesamtausgabe*, Proband Berlin 1972, S. 31–119 (Text) und S. 399–507 (Apparat), zitiert als *Feuerbach*

Sekundärliteratur

Andréas, Bert und Wolfgang Mönke: „Neue Daten zur ‚Deutschen Ideologie‘. Mit einem unbekanntem Brief von Karl Marx und anderen Dokumenten.“, in: *Archiv für Sozialgeschichte*, Bd. VIII (1968), S. 5–159

Bahne, Siegfried: „Die deutsche Ideologie von Marx und Engels. Einige Textergänzungen.“, in: *International Review of Social History*, Vol. VII (1962), S. 93–104

- Bauer, Bruno:** „Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen“, in: Heinz und Ingrid Pepperle (Hg.), *Die Hegelsche Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz*, Leipzig 1985, S. 235–372
- Bauer, Edgar:** „Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat“, in: Heinz und Ingrid Pepperle (Hg.), *Die Hegelsche Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz*, Leipzig 1985, S. 579–712
- Colletti, Lucio:** *Marxismus und Dialektik*, Frankfurt a.M.-Berlin-Wien 1977
- Ebbach, Wolfgang:** *Gegenzüge. Der Materialismus des Selbst und seine Ausgrenzung aus dem Marxismus — eine Studie über die Kontroverse zwischen Max Stirner und Karl Marx*, Frankfurt a.M. 1982
- Feuerbach, Ludwig:** „Grundsätze der Philosophie der Zukunft“, in: ders., *Anthropologischer Materialismus. Ausgewählte Schriften I*, Frankfurt 1967, S. 100–157
- Feuerbach, Ludwig:** „Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie“, in: ders., *Anthropologischer Materialismus. Ausgewählte Schriften I*, Frankfurt 1967, S. 82–99
- Golowina, Galina:** „Das Projekt der Vierteljahrsschrift von 1845/1846. Zu den ursprünglichen Publikationsplänen der Manuskripte der „Deutschen Ideologie““, in: *Marx-Engels-Jahrbuch*, Bd. 3 (1980), S. 260–274
- Hedeler, Wladislaw:** „Stalin und die Philosophen“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 39 (1991), S. 528–535
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich:** „Grundlinien der Philosophie des Rechts“, in: *Werke* (hg. Moldenhauer/Michel), Bd. 7, Frankfurt a.M. 1989
- Hundt, Martin:** „Gedanken zur bisherigen Geschichte der MEGA“, in: *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung*, Neue Folge, Heft 2 (1992), S. 56–66
- Kliem, Manfred:** *Friedrich Engels. Dokumente seines Lebens*, Leipzig 1977
- Külow, Volker und André Jaroslawski:** *David Rjasanow — Marx-Engels-Forscher, Humanist, Dissident*, Berlin 1993
- Lenin, W.I.:** „Was sind die ‘Volksfreunde, und wie kämpfen sie gegen die Sozialdemokraten?“, in: ders., *Werke*, Bd. 1, Berlin 1961, S. 119–338
- Mayer, Gustav:** *Friedrich Engels. Eine Biographie*, Bd. 1, Frankfurt a.M. — Berlin — Wien 1975
- McLellan, David:** *Die Junghegelianer und Karl Marx*, München 1974
- „Marx-Engels-Archiv“:** Rezension von Carl Gründberg, in: *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, Bd. XII (1926), S. 463–465
- McLellan, David:** *Karl Marx. His Life & Thought*, London 1973
- Müller, Reinhard (Hg.):** *Die Säuberung*, Reinbek bei Hamburg 1991

- Pelger, Hans und Michael Knieriem:** *Friedrich Engels als Bremer Korrespondent des Stuttgarter ‚Morgenblattes für gebildete Leser‘ und der Augsburger ‚Allgemeinen Zeitung‘*, Trier 1975 (= *Schriften aus dem Karl-Marx-Haus*, Heft 15)
- Pepperle, Heinz und Ingrid (Hg.):** *Die Hegelsche Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz*, Leipzig 1985
- Rjasanoff, David:** „Neueste Mitteilungen über den literarischen Nachlaß von Karl Marx und Friedrich Engels“, in: *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, Bd. XI (1925), S. 385–400
- Rjasanoff, N.:** *Karl Marx über den Ursprung der Vorherrschaft in Rußland*, (= *Ergänzungshefte zur Neuen Zeit*, Nr. 5), Stuttgart 1909
- Rjasanow, David:** „Vorwort zur Gesamtausgabe“, in: *MEGA(1)*, Bd. 1, Frankfurt/Main 1927, S. IX–XXVII
- Rubel, Maximilian:** *Marx-Chronik. Daten zu Leben und Werk*, München 1968
- Schauprozesse unter Stalin. 1932–1952:** Berlin 1990
- Schiller, Franz:** „Das Marx-Engels-Institut in Moskau“, in: *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, Bd. XV (1930), S. 416–435
- Schmidtgal, Harry:** *Friedrich Engels' Manchester-Aufenthalt 1842–1844*, Trier 1981 (= *Schriften aus dem Karl-Marx-Haus*, Bd. 25)
- Seeger, Reinhart:** *Friedrich Engels. Die religiöse Entwicklung des Spät pietisten und Frühsozialisten*, Halle 1935
- Stalin, J.W.:** „Rechenschaftsbericht an den XVII. Parteitag“, in: Stalin, *Werke*, Bd. 13, Dortmund 1976, S. 252–336
- Stalin, J.W.:** „Über einige Fragen der Geschichte des Bolschewismus“, in: Stalin, *Werke*, Bd. 13, Dortmund 1976, S. 76–91
- Stirner, Max:** *Der Einzige und sein Eigentum*, Stuttgart 1981
- Steckigaufrnereckigzu, Meckigaufaxeckigzu:** „Recensenten Stirners“, in: *Wigand's Vierteljahrschrift*, 3. Bd. 1845 (Reprint Vaduz 1981), S. 147–194
- Taubert, Inge:** „Wie entstand die *Deutsche Ideologie* von Karl Marx und Friedrich Engels? Neue Einsichte, Probleme und Streitpunkte“, in: *Studien zu Marx' erstem Paris-Aufenthalt und zur Entstehung der Deutschen Ideologie*, Trier 1990 (= *Schriften aus dem Karl-Marx-Haus*, Heft 43), S. 9–87
- Taubert, Inge:** „Zur materialistischen Geschichtsauffassung von Marx und Engels. Über einige theoretische Probleme im ersten Kapitel der ‚Deutschen Ideologie‘“, in: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung*, Sonderheft zum 150. Geburtstag von Karl Marx, Berlin 1968, S. 27–50

Thomas, Rüdiger: „Der unbekannte junge Marx (1835–1841)“, in: *Der unbekannte junge Marx*, Mainz 1973, S. 147–257

Wahsner, Renate: „Die vergessene Reflexion oder Wir, die wir alle Opfer waren — und ein kleines bißchen schuldig“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 39 (1991), S. 563–571

Danksagung

Das Schönste an einer Magisterarbeit ist wohl, denjenigen danken zu dürfen, die zu ihrem Zustandekommen beigetragen haben — und das sind, außer dem Autor, noch eine ganze Reihe von Personen.

Zunächst einen ganz herzlichen Dank an die Mitarbeiter der Stiftung *Archiv der Parteien und Massenorganisationen der DDR*, insbesondere Herrn Voß und Frau Goldbeck, die mir ein Exemplar des Probandes der *MEGA(2)* zur Verfügung gestellt haben.

Obligatorisch ist natürlich die Danksagung an die Eltern, die nichtsdestotrotz von ganzem Herzen kommt. Danken möchte ich selbstverständlich für die großzügigen finanziellen Unterstützung, aber auch und vor allem wegen des Vertrauens, das sie trotz meiner exorbitanten Semesterzahl nie verloren.

Entscheidenden Anteil daran, daß diese Arbeit zustande kommen konnte, hatte selbstverständlich die Arbeitsgruppe, die mit mir seit nun beinahe acht Jahren zunächst über Marx und dann eine ganze Reihe anderer Philosophen diskutiert hat. Dank also, in chronologischer Reihenfolge, an Anton, Lothar, Katja I, Heidrun, Frauke, Babs, Christoph, Andreas I, Andreas II, Katja II und Volker.

Und last but not least einen ganz dicken Schmatz an diejenigen, die mir Korrektur gelesen haben und dabei noch meine schlechte Laune ertragen mußten: Frauke Heuer und Lothar Baier.