

RICHARD STEER

Karl Marx' Kapitalismuskritik und ihre anthropologischen Ursprünge*

I.

EINLEITUNG

1. Die Marx-Forschung und die anthropologische Fragestellung

Die Literatur über Leben und Werk von *Karl Marx* ist beinahe unübersehbar. In philosophischen, soziologischen und ökonomischen Schriften wird über den wesentlichen Inhalt seines Werkes Aufschluß gegeben. Trotzdem bleibt die Frage nach dem Menschen *Karl Marx* in vielfacher Weise noch unbeantwortet. Diese Frage ist für uns jedoch zwingend,

* Hinsichtlich der Bedeutung und der Tragweite der »anthropologischen Fragestellung«, die diesem Artikel zugrunde liegt, sei auf die Schriften von *Wilhelm Heinen* und *August Vetter* verwiesen. Vgl. hierzu vor allem:

Heinen, Wilhelm:

Die acht Grundgestalten des Lebensweges im Spannungsfeld von Familie und Berufsbereich. In: Jahrbuch des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften. 5. Bd. Münster 1964, S. 21–36.

Das indirekte Fragen nach den personalen Grundgestalten im menschlichen Agieren und Reagieren. Ebd. S. 275–290.

Anthropologische Vorfragen in den christlichen Sozialwissenschaften. Ebd. 4. Bd. Münster 1963, S. 7–22.

Religiöse Unlust im Menschen der Gegenwart? In: Lebendiges Zeugnis. H. 3/4, 1963.

Schuldigkeit – Schuld – Sünde (in moralanthropologischer und moraltheologischer Sicht). In: Anima. H. 1, 1962, S. 65–77.

Sünde wider die Gnade oder projektiver Widerstand? In: Anima. H. 1, 1962, S. 25–33.

Der leidende Mensch und die Gesellschaft. In: Theologie und Glaube. H. 1, 1961, S. 22–37.

Das Gewissen im Krankheits- und Heilungsprozeß. In: Arzt und Christ. H. 3 / Jg. 1956, S. 129–141.

Werden und Reifen des Menschen in Ehe und Familie. Münster 1965.

Liebe als sittliche Grundkraft und ihre Fehlformen. Freiburg i. Br. 1958.

Vetter, August:

Wirklichkeit des Menschlichen. München 1960.

Die philosophischen Grundlagen des Menschenbildes. München-Pasing 1955².

Natur und Person. Stuttgart 1948.

weil von seinem Leben eine Bewegung ausging, die aus philosophischen, soziologischen und ökonomischen Gründen allein nicht hinreichend erklärt werden kann.

Gerade die neuere Marxforschung hat versucht, der Frage nach dem Menschen *Karl Marx* gerecht zu werden¹. Allmählich setzt sich die Erkenntnis durch, daß sein Werk nur auf dem Hintergrund seines Lebens verstanden werden kann. Darüber hinaus hat diese Einstellung die Marxbiographien befruchtet: es wird heute klar gesehen, daß eine unverfälschte und offene Darlegung seines Lebens für das Verständnis seines Werkes nutzbringender ist als eine voreilige Verherrlichung des über alles verehrten Meisters². Näherhin gewann die anthropologische Fragestellung als Frage nach dem Menschen *Marx* vor allem in den vergangenen 30 Jahren erheblich an Boden. Die Auffindung und Veröffentlichung der sog. »Pariser Manuskripte«³ leitete diese Entwicklung ein. *J. Y. Calvez*' Überlegung: »... la philosophie de Marx est une reproduction de sa vie ...«⁴, wird höchstens noch von einseitig ausgerichteten Dogmatikern zurückgewiesen⁵. Trotzdem befriedigt die anthropologische Marxinterpretation noch nicht. Es bleibt ein gewisses Unbehagen, das dem Eindruck entspringt, es sei bisher nicht in ausreichendem Maße gelungen, die natürliche Einheit von *Karl Marx*' Leben und Werk nachzuverstehen. Es soll darum hier erneut der Versuch unternommen werden, der anthropologischen Frage weiter nachzugehen. Dabei kann es sich nicht darum handeln, ein unmittelbares Ursache-Wirkungsverhältnis aufzeigen zu wollen. Die folgenden Überlegungen zielen ab auf die Erhellung von natürlichen Korrelationen zwischen *Marx*' Leben und Werk.

Marx hat auf die gesellschaftlichen Verhältnisse und sozialen Fragen seiner Zeit eine Antwort gegeben, die sich von Antworten anderer Zeitgenossen unterscheidet. Es stellt sich die Frage, warum *Marx* diese und keine andere Antwort gegeben hat.

¹ Vgl. hierzu: *Calvez, Jean-Yves*: La pensée de Karl Marx. Paris 1956. Deutsche Übersetzung: Karl Marx. Darstellung und Kritik seines Denkens. Olten und Freiburg im Breisgau 1964. – *Popitz, Heinrich*: Der entfremdete Mensch. Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx. Basel 1953. – *Thier, Erich*: Das Menschenbild des jungen Marx. Göttingen 1957.

² Vgl. hierzu: *Mehring, Franz*: Karl Marx. Geschichte seines Lebens. Leipzig 1933.

³ Diese Manuskripte sind bekannt unter dem Titel: Nationalökonomie und Philosophie. Vgl. hierzu: Karl Marx. Die Frühschriften. Herausgegeben von Siegfried Landshut. Stuttgart 1953, S. 225.

⁴ *Calvez, Jean-Yves*: La pensée de Karl Marx. Paris 1956, S. 20.

⁵ Wenn nicht alles trügt, zeichnet sich aber auch in der osteuropäischen Marxinterpretation ein langsamer Wandel ab.

2. Der Gegenstand der Untersuchung: Leben und Werk von Karl Marx

Im Leben von *Karl Marx* lassen sich drei Perioden deutlich unterscheiden: eine Jugendperiode, die mit der Dissertation von 1840 in einer ersten Klärung ihren Abschluß findet; eine mittlere Periode bis 1848, in der er sich vom liberalen Demokraten zum kommunistischen Revolutionär entwickelt; und eine dritte Periode, in der er auf dem Boden seiner bis dahin gewonnenen Weltanschauung die Kritik an den gesellschaftlichen Verhältnissen seiner Zeit in aller Breite zur Darstellung bringt⁶.

Karl Marx steht vor uns als Begründer des sogenannten wissenschaftlichen Sozialismus, als radikaler Kritiker der gesellschaftlichen Verhältnisse seiner Zeit. Was ihn als Sozialrevolutionär prägt, ist Ergebnis eines langen Lebens in unermüdlicher Arbeit. Er wurde nicht als Sozialreformer geboren, geschweige denn als Sozialrevolutionär. Aber aus den Verhältnissen seiner Herkunft und den Umständen seiner Zeit heraus wurde er zu dem, was er heute für Millionen ist: Verkünder einer neuen Lehre vom Menschen und von der Gesellschaft.

3. Die These der Untersuchung

Karl Marx' Kapitalismuskritik, so wie sie sich nach und nach in seinem Werk entwickelt, hin bis zur Ausgestaltung im »Kapital«, bedeutet einen Aufstand gegen die Gesellschaft seiner Zeit und deren gesamte Wertvorstellungen. *Marx'* Ziel ist es, diese Gesellschaft zu verändern. Die Umgestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse soll die totale Emanzipation des Menschen in religiöser, politischer und sozialer Hinsicht bewirken und als solche die totale Selbstentfremdung des Menschen, wie sie in der angegriffenen Gesellschaft vorliege, überwinden.

Karl Marx' Problem war zeitlebens das einer existentiellen Ungesicherheit, die eine metaphysische und eine materielle Seite aufweist. Vom Metaphysischen her ist für *Marx* existentielle Ungesicherheit gleich der Frage nach der Transzendenz. Die Überwindung dieser metaphysischen Ungesicherheit erzwingt sich *Marx* mit der Negation jeglicher objektiven Transzendenz. Als Sicherung dient ihm ein dekreterisches »Frageverbot«. Vom Materiellen her ist seine existentielle Ungesichert-

⁶ Diese Einteilung gibt m. E. der inneren Lebensbewegung von Karl Marx mehr Raum als die von Heinrich Popitz, der *Marx'* Jugendentwicklung bis 1848 datiert.

heit gleich der Frage nach dem Geld, das ihm zeitlebens auf Grund wideriger familiärer Verhältnisse gefehlt hat. Er versucht diese Ungesicherheit mit einem Angriff gegen die Institutionen des Geldes überhaupt zu lösen. Zum größeren Teil aber entladen sich seine Aversionen gegen Judentum und Christentum, die er für den Eigennutz und Schacher seiner Zeit verantwortlich macht.

Marx wurde nicht zuletzt dadurch zum Rebellen, weil es ihm verwehrt war, in der Gesellschaft seiner Zeit seinen Platz zu finden. Dafür stand ihm zunächst seine Herkunft, d. h. seine Familie, im Wege. Die Gesellschaft, um die es geht, war deutsch-christlich und monarchistisch-bürgerlich. Er war von seiner Herkunft her weder das eine noch das andere. Diese Ungesicherheit verdichtete sich bei *Marx* zur Auflehnung gegen die Autorität, die ihm in Elternhaus, Schule, Staat und Kirche nicht das vermittelte, was er suchte. Die Insuffizienz seiner Herkunft trieb ihn in die Auseinandersetzung mit denen, die seiner Meinung nach für die nicht stattgefundene Emanzipation verantwortlich waren, nämlich mit Kirche und Staat; sie trieb ihn aber auch in die Auseinandersetzung mit seiner Herkunft und Familie selbst, die vom Ursprung her Grund für seine Insuffizienz waren. Er suchte den Ausweg über die Zertrümmerung dieser sein Leben behindernden Verhältnisse. Das bedeutete eine Absage an seine Herkunft, an das Judentum und Christentum, und eine Absage an die preußisch-christliche Autorität. *Marx* setzte die Antithese zu seiner Gesellschaft: an die Stelle des Juden den Menschen, an die des Preußen den Kosmopoliten, an die des Kapitalisten den proletarischen Sozialisten. Der Entwurf einer umfassenden Emanzipation des Menschen in religiöser, politischer und sozialer Hinsicht ist eine Philosophie der totalen Emanzipation für *Karl Marx* selbst. Sein Atheismus ist Ausdruck eines religiös Verwundeten, sein Kosmopolitismus Ausdruck eines Vaterlandslosen, sein Sozialismus Ausdruck eines materiell zu kurz Gekommenen. Für *Marx* ging es in allen Diskussionen nicht um die letzte Verbindlichkeit weltanschaulicher Thesen, um »die Wahrheit«, sondern um den eigenen Lebensanspruch gegenüber einer Gesellschaft, die das Monopol zu leben für sich in Anspruch genommen hatte. Dem Terror der preußisch-christlichen Gesellschaft antwortete er mit seinem eigenen Terror. Seine Rebellion gegen die Gesellschaft ist ein Ruf nach der Sicherheit für die eigene Existenz, was nichts anderes ist, als das Verlangen nach einem Gott und einer Gesellschaft, die, wenn sie sind, was sie sein sollen, Gerechtigkeit und Freiheit gewähren und darin noch einmal die Chance zum eigenen Leben. So verstanden, ist *Marx'* Rebellion eine Auflehnung gegen Institutionen, die vorgaben,

eine transzendente Wirklichkeit zu versinnbilden. *Marx* war zu verletzt, als daß er sich mit ihnen hätte aussöhnen können. Sein Atheismus wurde letztlich gezeitigt in der Ablehnung eines Zerrbildes von Gott, von der Welt und vom Menschen, das in Umlauf gebracht worden war, seine Zeit beherrschte und ihm keine Möglichkeit ließ, sein eigenes Leben zu leben⁷.

In seinem »Glaubensbekenntnis« lesen wir: »Gottlos ist nicht, wer die Götter der Menge verachtet, sondern wer den Meinungen der Menge von den Göttern anhängt«⁸. Gegen diese Götter der Menge kämpft er sein Leben lang. Ausgetragen wird dieser »Titanenkampf«⁹ auf der intellektuellen Ebene des sogenannten wissenschaftlichen Sozialismus. Es liegt die Vermutung nahe, daß *Karl Marx* bei der Entwicklung seiner Kapitalismuskritik eine Reihe von Problemen intellektualisierte, d. h. Gefährdungen im eigenen Lebensvollzug, Schwierigkeiten auf Grund seiner Herkunft und der Verhältnisse seiner Zeit objektivierte, um sie so zu bewältigen. Es liegt weiterhin die Vermutung nahe, daß er in dieser Werdenot sein »schlechteres Ich« zur Entfaltung gebracht hat.

II.

KINDHEIT UND JUGENDENTWICKLUNG BIS 1841

1. Die Ursprungsfamilie von *Karl Marx*¹⁰:

Der Bruch mit der »Tradition der toten Geschlechter«¹¹

Karl Marx wurde am 5. Mai 1818 in Trier geboren. Sein Vater war *Hirschel Marx*, 1818 Advokatanwalt am königlichen Appellationshof zu Trier und 1782 in Saarlautern als Sohn des Rabbiners *Marx Levi* geboren. Er entstammt einer Generation von Rabbinern »der traditionellen Haltung«. 1816 läßt sich der Vater auf den Namen *Heinrich* taufen und tritt zur evangelischen Konfession über. Dieser Schritt, der

⁷ Um *Marx'* Leben nachverstehen zu können, wird es wichtig sein, immer die beiden Seiten im Auge zu behalten: die »Trieb«kräfte im Leben von *Karl Marx* selbst und die gesellschaftlichen Verhältnisse seiner Zeit.

⁸ Aus dem literarischen Nachlaß von *Karl Marx* und *Friedrich Engels* 1841 bis 1850. Herausgegeben von *Franz Mehring*. Erster Band von März 1841 bis März 1844. Stuttgart 1920, S. 68.

⁹ Vgl. hierzu: *Karl Marx*. Die Frühschriften etc. . . . S. 14.

¹⁰ Vgl. hierzu: *Karl Marx* in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Dargestellt von *Werner Blumenberg*. Hamburg 1962. – *Schiel, Hubert*: Die Umwelt des jungen *Karl Marx*. Trier 1954.

¹¹ Vgl. hierzu: *Blumenberg, Werner*: a. a. O., S. 11.

für die soziale Gleichberechtigung an sich nicht gefordert war¹², trotzdem aber einen Akt sozialer Emanzipation darstellte, bedeutete für *Heinrich Marx* und seine Familie einen Bruch mit der jüdischen Tradition. Der Taufschein war für ihn nach einem Ausspruch *Heinrich Heines* »der Eintrittsschein zur europäischen Kultur«¹³.

Die Frau des *Heinrich Marx*, *Henriette*, *Karl Marx'* Mutter, wurde 1787 oder 1795 in Nymwegen in Holland geboren. Sie war die Tochter des Rabbiners *Isaak Presburg*.

Die Eltern *Marx* hatten insgesamt 9 Kinder, 4 Söhne und 5 Töchter. Obwohl der Vater bereits 1816 zum Protestantismus übergetreten war, fand die Haustaufe der Kinder erst 8 Jahre später, am 26. August 1824, statt. Diese Verzögerung hatte allem Anschein nach ihren Grund nicht in der Rücksicht auf die Stellung des Bruders von *Heinrich Marx*, *Samuel*, der bis 1827 Oberrabbiner in Trier war, sondern in der Rücksicht auf seine Frau und deren Ursprungsfamilie. Der Religionswechsel von *Henriette Marx*, der Frau und Mutter, erfolgte erst ein Jahr nach der Taufe der Kinder, am 20. 11. 1925.

Für *Heinrich Marx* bedeutete der Übertritt zum Protestantismus »geistige Freiheit, menschliche Emanzipation und allgemeinen Fortschritt«¹⁴. Er versuchte wohl auf diese Weise, aus »der jüdischen Befangenheit« loszukommen. Protestant war *Heinrich Marx*, nach einem Ausspruch seines Freundes *von Westphalen*, à la *Lessing*, d. h. aufgeklärt und liberal. Er gab sich ausdrücklich als Rationalist und Kantianer. Nach Aussagen von *Eleanor Marx* war er »durchdrungen von den französischen Ideen des 18. Jahrhunderts über Religion, Wissenschaft und Kunst«¹⁵. Es ist anzunehmen, daß *Heinrich Marx'* »Lösung vom mosaischen Gesetz und Talmud aus Gründen der gesellschaftlichen Anpassung« geschah.

Über die Haltung der Mutter wissen wir für die Zeit von *Karl Marx'* Kinderjahren nicht sehr viel. In den landläufigen Biographien¹⁶ wird

¹² So urteilt *Hubert Schiel* a. a. O., S. 7. Vgl. hierzu: *Mehring, Franz*: Aus dem literarischen Nachlaß von Karl Marx und Friedrich Engels etc. . . ., S. 3 ff. *Werner Blumenberg* vertritt dazu jedoch eine andere Ansicht. Vgl. a. a. O., S. 15.

¹³ Vgl. hierzu: *Mehring, Franz*: Karl Marx. Geschichte seines Lebens. Leipzig 1933, S. 25. – *Derselbe*: Aus dem literarischen Nachlaß etc. . . ., S. 4. – *Schiel, Hubert*: a. a. O., S. 7. – *Blumenberg, Werner*: a. a. O., S. 15.

¹⁴ Nach dem Urteil von *Franz Mehring* und *Hubert Schiel*.

¹⁵ *Marx, Eleanor*: Karl Marx. In: Karl Marx als Denker, Mensch und Revolutionär. Ein Sammelbuch. Herausgegeben von D. Rjazanov. Wien-Berlin 1928, S. 27.

¹⁶ So schreibt *Hubert Schiel* im Anschluß an *Franz Mehring* über *Henriette Marx*: »Sie ging in der hingebenden Sorge um Gatten und Kinder auf . . . Sie war eine geduldige und kluge Mutter, die aber an den geistigen Kämpfen ihres Lieblingssohnes keinen Anteil zu nehmen vermochte«. A. a. O., S. 7.

sie als treusorgende Gattin und Mutter geschildert, die sich für das Wohl der Familie und besonders für ihren Lieblingssohn *Karl* verzehrte. »An seinen geistigen Kämpfen Anteil zu nehmen, sei sie nicht fähig gewesen«. Vom Marxschen Familienidyll abgesehen, das im Anschluß an *Franz Mehring* immer wieder von Marxbiographen gezeichnet wird, wissen wir nichts besonderes über das Verhältnis zwischen *Henriette Marx* und ihrem Sohn bis zum Jahre 1842, in dem eine lebenslange Auseinandersetzung beginnen sollte¹⁷.

Ausgehend von der Erkenntnis, daß der Glaube der Väter entscheidend ist für das Schicksal der Söhne, und durch diese wiederum für das Schicksal der Welt, können wir für die Situation von *Karl Marx* sagen, daß er vom Elternhaus und besonders vom Vater her keine Sicherheit erfahren hat im Hinblick auf ein gültiges Weltbild und eine gültige Transzendenz. Sein Vater stand zwischen zwei Welten, freiwillig und unfreiwillig zugleich, zwei Welten, von denen keine seine Heimat war. Dem Judentum entfremdet, war er ein Fremder im Christentum. Seine Überzeugungen bezog *Heinrich Marx* aus der französischen Aufklärung. *Voltaire* stand an der Spitze. *Franz Mehring* vertritt dazu die Ansicht, *Karl Marx* habe als wertvolles Erbe aus seinem Elternhaus gerade »die Freiheit von aller jüdischen Befangenheit« mitbekommen¹⁸. Bemerkenswert scheint *Mehring's* Ansicht gegenüber die Kritik von *Eugen Lewin-Dorsch*, der bereits 1928 äußerte: »Mit einer solch ausweichenden, zugleich geringschätzigen und kenntnislosen Beurteilung der Sache ist wenig anzufangen. Sie berührt lediglich die Oberflächenschicht des seelischen Lebens, das Bewußtsein des Individuums von sich selbst, aber sie dringt nicht in die Tiefe, dorthin, wo sich die Kräfte der Persönlichkeit unsichtbar und geheimnisvoll bilden. Die Tradition aller toten Geschlechter lastet wie ein Alp auf dem Gehirn der Lebenden, hat Marx selber gesagt. Und wenn wir die ganze Menschlichkeit dieses Mannes verstehen wollen, so müssen wir auch das Erbe seiner rabbinischen Herkunft in Anschlag bringen, ein Erbe, dessen Größe ihm selber wohl nie ins Bewußtsein getreten ist . . . «¹⁹.

Neben der Welt des Elternhauses und dessen gebrochener Tradition standen die Schule und die Familie *von Westphalen*, die auf das Leben des jungen *Karl Marx* ihren Einfluß ausübten.

¹⁷ Auf die Ursache und den Anlaß für diese Auseinandersetzung komme ich im Verlauf der Untersuchung ausführlich zu sprechen.

¹⁸ Vgl. hierzu: *Mehring, Franz*: Aus dem literarischen Nachlaß etc. . . ., S. 5.

¹⁹ Zitat entnommen: *Blumenberg, Werner*: a. a. O., S. 11.

2. *Karl Marx' Schul- und Universitätsjahre.*
Versuch einer ersten Selbstverständigung:
das Problem der Transzendenz

Karl Marx' Kindheit und erste Jugend waren bestimmt von Elternhaus, Schule und Freundeskreis. Judentum, Christentum evangelischer und katholischer Konfession, französische Aufklärung waren die Faktoren, die seine geistige Entwicklung beeinflussten und gestalteten. Sein Vater, der Gymnasialdirektor *Wytttenbach* und auch sein väterlicher Freund und späterer Schwiegervater *von Westphalen* bürgten für den Sinn dessen, was er in seiner ersten Jugendentwicklung an geistigem Reichtum vermittelt bekam. Die Lebenswelt des jungen *Karl Marx* war komplex und widerspruchsvoll. Widerspruchsvoll war die Weltanschauung, in der er heranwuchs, widerspruchsvoll war die Gestalt des Vaters, die ihm hätte den Sinn der Welt in jungen Jahren erschließen sollen.

Welche Reaktion finden wir bei *Karl Marx* selbst? Das erste von ihm erhaltene und für unsere Fragestellung aufschlußreiche Dokument ist sein Abiturientenaufsatz aus dem Jahre 1835²⁰. Von den Abhandlungen über *Marx*, die den Abiturientenaufsatz berücksichtigen, scheint die von *Georg Siegmund*²¹ die Bedeutung des Aufsatzes am klarsten erfaßt zu haben.

a) *Marx' Abiturientenaufsatz*

Ausgehend von der Frage nach dem Sinn des Marxschen Atheismus und der »Glaubensentscheidung« von *Karl Marx* kommt *Siegmund* dazu, gerade seinen Jugendschriften besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden. Der Abiturientenaufsatz hat auf dem Hintergrund der Herkunft und Umwelt von *Karl Marx* besonderes Gewicht. Das Thema des Aufsatzes lautete: »Betrachtung eines Jünglings bei der Wahl eines Berufes.« Seine Abhandlung ist mehr als eine »Stilübung«. Seine »ethische Grundauffassung« spricht er aus in der Darstellung des allgemeinen Ziels des Menschen, das von der Gottheit her entworfen sei. Es gehe darum, sich und die Menschheit zu veredeln. Dem einzelnen Menschen sei es im Gegensatz zum Tier überlassen, sich seinen besonderen Auf-

²⁰ MEGA, Erste Abteilung, Bd. 1, 2. Halbbd., S. 164–167.

²¹ Vgl. *Siegmund, Georg*: Die Glaubensentscheidung von Karl Marx. In: *Hochland*, Viertes Heft, 56. Jahrgang, April 1964, S. 322–331.

gabenkreis selbst zu suchen. Jeder stehe vor der ersten Pflicht einer Wahl. Dazu sagt *Marx*: »Jeder hat ein Ziel, das ihm wenigstens groß scheint, vor Augen, das auch groß ist, wenn die tiefste Überzeugung, die innerste Stimme des Herzens es so kennt; denn die Gottheit läßt den Irdischen nie ganz ohne Führer, sie spricht leise, aber sicher«²². Daß die Wahlentscheidung gefährdet ist, spricht *Marx* so an: »Unsere Phantasie ist vielleicht entflammt, unser Gefühl erregt, Scheinbilder gaukeln um unser Auge, und begierig stürzen wir zu dem Ziele, von dem wir wähnen, die Gottheit selbst habe es uns gezeigt; aber, was wir glühend an unseren Busen gedrückt, stößt uns bald zurück und unsere ganze Existenz sehen wir vernichtet«²³. Kriterium für die Standes- und Berufswahl sei das Wohl der Menschheit und die eigene Vollendung. »Die Erfahrung preißt den als den Glücklichen, der die meisten glücklich gemacht; die Religion selber lehrt uns, daß das Ideal, dem alle nachstreben, sich für die Menschheit geopfert habe, und wer wagte, solche Aussprüche zu vernichten?«²⁴ Das Berufsstreben jedoch ist mit der Wirklichkeit konfrontiert. Was er oben sicher ausgeführt hat, schlägt am Ende in eine tiefe Unsicherheit um. *Marx* sagt: »Aber wir können nicht immer den Stand ergreifen, zu dem wir uns berufen glauben; unsere Verhältnisse in der Gesellschaft haben einigermaßen schon begonnen, ehe wir sie zu bestimmen im Stande sind«²⁵.

Bemerkenswert ist die »ethische Grundauffassung« des jungen *Marx*. Besonders bedeutsam aber scheint seine Beziehung zur Transzendenz zu sein. Er spricht von »der Gottheit, die den Irdischen nie ganz ohne Führer läßt, die leise, aber sicher spricht«. Die Gottheit und die innere Stimme des Herzens sind ihm am Ende seiner Schulzeit nicht nur »Worte, mit denen er beeindrucken will«, sondern Wirklichkeiten, die für ihn gerade in Grenzsituationen Entscheidungen ermöglichen. Für diese Auffassung spricht nicht nur das Engagement, mit dem diese Zeilen geschrieben sind, sondern auch die Revision dieses Standpunktes in den folgenden Jahren. Gerade die Berufsentscheidung, die auf Überzeugungen aufbaut, wird für den jungen *Marx* des Abiturs von 1835 möglich durch die innere Stimme des Herzens, in der die Führung einer Gottheit offenkundig wird, die leise, aber sicher spricht. Wie sehr das auch für ihn wahr ist, so weiß er doch, daß sich jeder dieser Führung entziehen kann, um einem Trugbild nachzujagen. Seine Existenz meistern oder vernichtet zu werden, das ist die Alternative, die sich dem jungen *Marx* hier stellt. Wie sehr er sich auch aus der erspürten

²² MEGA, Erste Abteilung, Bd. 1, 2. Halbbd., S. 164.

²³ Ebenda, S. 164. – ²⁴ Ebenda, S. 167. – ²⁵ Ebenda, S. 165.

Gefährdung heraus am Ideal ausrichten will, wenn er sich vom Wohl der Menschheit und der eigenen Vollendung für die Berufswahl leiten läßt, so bleibt doch ein merkliches Beben spürbar. Er kennt die Wirklichkeit anscheinend anders, als das Ideal sie ihn sehen läßt. Das Berufsstreben, an welchem Ideal es auch immer ausgerichtet sein mag, bleibt mit der Wirklichkeit des Alltags konfrontiert, die von vorgegebenen Verhältnissen her bestimmt ist. Der 17jährige weiß um die Möglichkeit des Scheiterns. Scheinbilder können verführen: wir sind von innen her bedroht. Die Gesellschaft setzt Schranken: »Unsere Verhältnisse . . . haben . . . schon begonnen, ehe wir sie zu bestimmen im Stande sind«²⁵.

In seinem Abiturientenaufsatz entwirft *Karl Marx* gleichsam den Horizont seiner eigenen Entscheidungen in einer Ahnung um das Schicksal seines Lebens. Die Welt, in der er herangewachsen war, drängt in ihm zur Entscheidung. Es war eine Welt, die nicht nur vordergründige Gegenwart in sich barg, sondern weit hinabreichende Vergangenheit mit einer kaum überschaubaren Fülle und Geschichte von Menschen, deren Anspruch nicht überhört werden konnte. Das alles spielte sich nicht »in der Oberflächenschicht seelischen Lebens« ab, sondern »unsichtbar dort, wo sich in der Tiefe seine Persönlichkeit bildete«. Dazu kommt, daß seine Verhältnisse am Ende der Schulzeit in vielfacher Hinsicht tatsächlich bestimmt waren, und zwar zumindest von seiner Familie her, die trotz des väterlichen und familiären Religionswechsels nicht oder nur unzureichend emanzipiert war. Es fehlte die religiöse Emanzipation, da doch der unter mehr oder weniger starkem Druck vollzogene Religionswechsel des Vaters nicht als Emanzipation zu werten ist, sondern gerade für das Gegenteil spricht. *Werner Blumenberg* weist in seiner *Marx-Biographie* auf die Zwangslage hin, in der sich die Juden nach *Napoleons* Sturz in Preußen befanden. Seit 1815 waren sie von allen öffentlichen Ämtern ausgeschlossen. *Heinrich Marx* kam »an dieser Klippe trotz besonderer Empfehlung« nicht vorbei²⁶.

Trotz der evangelischen, der umständehalber angenommenen christlichen Konfession waren und blieben *Marx'* Eltern im tiefsten Juden. Darüber täuscht auch nicht hinweg, daß *Heinrich Marx* der französischen Aufklärung anhing. In *Karl Marx'* Abiturientenaufsatz werden diese Verhältnisse spürbar. Es ist verständlich, daß es dem jungen *Marx* auch nicht möglich war, bei *Ludwig von Westphalen* offiziell um

²⁶ Ich schließe mich hier gegen die Meinung von *Franz Mehring* ausdrücklich der Ansicht *Werner Blumenbergs* an, die dieser a. a. O., S. 15, erläutert.

die Hand seiner Tochter *Jenny* anzuhalten. Das jugendliche Alter von *Marx* (18 Jahre) sind für die heimliche Verlobung kein hinreichender Erklärungsgrund²⁷. » . . . Unsere Verhältnisse in der Gesellschaft haben einigermaßen schon begonnen, ehe wir sie zu bestimmen im Stande sind«²⁸.

Marx' Familie war im Preußen ihrer Zeit heimatlos; heimatlos in religiöser, politischer und sozialer Hinsicht.

Trotz alledem ist *Karl Marx* davon überzeugt, daß »die Gottheit den Irdischen führt und zu ihm leise, aber sicher spricht«. Im Verlauf der folgenden Jahre ändert sich diese Perspektive. Während der Berliner Studien beginnt *Marx* gegen den oben angesprochenen Gott aufzubegehren. Wiederum ist es *Georg Siegmund*²⁹, der bereits auf diesen Zusammenhang aufmerksam gemacht hat.

b) *Marx*' prometheischer Zug

Was sich aus der Tiefe als innere Stimme angekündigt hatte und früher von *Marx* angenommen worden war, wird nun zurückgewiesen. Aufschlußreich ist in dieser Hinsicht ein Gedicht aus jener Zeit, das den Titel trägt: »Des Verzweifelnden Gebet. (Prometheus)«³⁰.

²⁷ Diese Deutung drängt sich zunächst auf, wenn *Blumenberg* a. a. O., S. 27, schreibt: » . . . als Karl sich in den Herbstferien 1836 heimlich mit der vier Jahre älteren *Jenny* von Westphalen verlobt hatte.«

²⁸ Vgl. Anmerkung 25. – ²⁹ Vgl. a. a. O., S. 324 ff.

³⁰ Der Text des Gedichtes lautet:

Hat mein Gott mir alles hingerissen,
Fortgewälzt in Schicksalsflut und Joch,
Seine Welten – alles – alles missen!
Eines blieb, die Rache blieb mir doch!
An mir selber will ich stolz mich rächen,
An dem Wesen, das da oben thront,
Meine Kraft sei Flickwerk nur von Schwächen,
Und mein Gutes selbst sei unbelohnt!
Einen Thron will ich mir aufbauen,
Kalt und riesig soll der Gipfel sein,
Bollwerk sei ihm übermenschlich Grauen,
Und sein Marschall sei die düst're Pein!
Wer hinaufschaut mit gesundem Auge,
Kehre totenbleich und stumm zurück,
Angepackt von bleichem Todeshauche,
Grabe selbst die Grube sich sein Glück.
Und des Höchsten Blitze prallen
Von dem hohen, eisernen Gebäu,
Bricht er meine Mauern, meine Hallen,
Trotzend baut die Ewigkeit sie neu.

Entnommen: *Siegmund, Georg*: a. a. O., S. 325.

Der Prometheus, von dem *Marx* in diesem Gedicht spricht, hat die Absicht, »sich seinen eigenen Thron aufzubauen, ein Bollwerk übermenschlichen Grauens«. Daß es ihm in diesem prometheischen Aufbegehren gegen den transzendenten Gott darum geht, diesen Gott los zu werden und einen »Sieg aus eigenem Vermögen« anzustreben, zeigt ein anderes Gedicht, das seiner Geliebten gewidmet ist³¹. Es wird von *Siegmund* ebenfalls angeführt³². Von einem transzendenten göttlichen Wesen ist hier nicht mehr die Rede; »die Göttlichkeit und göttliche Schöpferkraft des eigenen Herzens« werden angesprochen. Diese wenigen Äußerungen zeigen soviel, daß sich für *Marx* eine Wende anbahnt. Von den Gedichten³³, die über seine innere Bewegung Aufschluß geben, hat er selber in späteren Jahren nicht sehr viel gehalten. Von *Laura Lafarque*, einer Tochter *Karl Marx*'s, ist dazu eine bekannte Äußerung erhalten, die sie *Franz Mehring* zukommen ließ: »Ich muß Ihnen sagen, daß mein Vater diese Verse sehr respektlos behandelt hat; allemal, wenn meine Eltern darauf zu sprechen kamen, lachten sie herzlich über diese Jugendtorheiten«³⁴. Ist auch der späte *Marx* noch von diesen »Jugendtorheiten« verwundet? – Dazu scheint *Marx* vergessen zu haben, wie sehr er auch in diesen Gedichten um eine Klärung seines Standortes bemüht war. Jedes einzelne Gedicht, das erhalten blieb, ist ein Ausdruck des Versuches eines Sichverstehens und sollte in diesem Sinne ernstgenommen werden.

Karl Marx's Selbstverständigung kommt in den ersten Berliner Jahren im wesentlichen zur Klärung. Eine Zusammenfassung über diesen schwierigen Weg gibt er in seinem Brief an den Vater vom 10. Nov. 1837³⁵. *Georg Siegmund* analysierte auch diesen »außerordentlich aufschlußreichen Rechenschaftsbericht« eingehend³⁶.

³¹ Der Text des Gedichtes lautet:

Göttergleich darf ich wandeln,
Siegreich zieh'n durch ihr Ruinenreich,
Jedes Wort ist Glut und Handeln,
Meine Brust dem Schöpferbusen gleich.

³² Vgl. a. a. O., S. 325.

³³ Außer den beiden angeführten hat *Marx* eine Reihe anderer Gedichte verfaßt. Vgl. MEGA, Erste Abteilung, Bd. 1, 2. Halbbd., S. 4–58.

³⁴ Vgl. *Mehring, Franz*: Aus dem literarischen Nachlaß etc. . . ., S. 25 f.

³⁵ Vgl. *Karl Marx*. Die Frühschriften etc. . . ., S. 1–11.

³⁶ Vgl. a. a. O., S. 325 f.

c) Marx' Brief an den Vater

Marx spricht in diesem Brief davon, daß es Lebensmomente gibt, die wie Grenzmarken sind: eine Zeit ist abgelaufen, auf eine neue Richtung hin ist ein bestimmter Hinweis gegeben. Für ihn waren »viele Nächte durchwacht, viele Kämpfe durchlitten, ein Vorhang war gefallen, sein Allerheiligstes zerrissen, neue Götter mußten hineingesetzt werden«. Vom Idealismus weg, den er, wie er sagt, mit dem Idealismus *Kants* verglichen und genährt hatte, kam er dazu, im Wirklichen selbst die Idee zu suchen. »Hatten die Götter früher über der Erde gewohnt, so waren sie jetzt das Zentrum derselben geworden«³⁷. Gegenüber der Philosophie *Hegels* empfand er zu diesem Zeitpunkt noch ein starkes Unbehagen und versuchte im Dialog »Kleanthes, oder vom Ausgangspunkt und notwendigen Fortgang der Philosophie«³⁸ seinen eigenen Weg zu finden. Er schreibt dazu: » . . . ein rüstiger Wanderer schritt ich ans Werk selbst, an eine philosophisch-dialektische Entwicklung der Gottheit, wie sie als Begriff an sich, als Religion, als Natur, als Geschichte sich manifestiert. Mein letzter Satz war der Anfang des Hegelschen Systems und diese Arbeit . . . trägt mich wie eine falsche Sirene dem Feind in den Arm«³⁹. *Marx* fühlt sich durch das neue Denken versucht. Es ist die Krisis in seiner Denk- und Lebensentwicklung. In dieser Situation, vor zehrendem Ärger krank, voll Haß gegen das Hegelsche System, gerät er in den sogenannten Doktorclub der Junghegelianer. »Hier im Streite offenbarte sich manche widerstrebende Ansicht, und immer fester kettete ich mich selbst an die jetzige Weltphilosophie, der ich zu entrinnen gedacht, aber alles Klangreiche war verstummt, eine wahre Ironiewut befahl mich, wie es wohl leicht nach so viel Negiertem geschehen konnte«⁴⁰.

Sigmund weist auf die Bedeutsamkeit der Wortwahl und der von *Marx* gebrauchten Bilder hin⁴¹. *Marx* »verfiel« der »jetzigen Weltphilosophie«. Es verstummte alles »Klangreiche«. In diesen Bildern gibt *Marx* Aufschluß über die Reaktion und den inneren Vorgang in einem der wichtigsten Augenblicke seines Lebens. Er hatte sich von seiner inneren Verfassung und Geisteshaltung her gewehrt, das Hegelsche Denken überhaupt in Betracht zu ziehen. Er sah *Hegel* als Feind und versuchte, der verhaßten Ansicht zu entgehen. Doch es kam anders:

³⁷ Karl Marx. Die Frühschriften etc. . . ., S. 7.

³⁸ Ebenda, S. 7.

³⁹ Ebenda, S. 7 f.

⁴⁰ Ebenda, S. 8 f.

⁴¹ Vgl. a. a. O., S. 326.

gegen sein inneres Wollen verfiel er immer mehr der Hegelschen Philosophie. *Marx* beschreibt diesen Umschwung als »scharfsinniger Beobachter seelischer Vorgänge« mit der Bemerkung: »Es verstummte alles Klangreiche!« In der Entscheidung für *Hegel* und sein System wurden »die Tendenzen seiner Wesenstiefe«, die bisher frei in den Ausdruck gelangen konnten, verschüttet und unterdrückt. »Seine Reaktion war der Wille, durch Ironie Rache zu nehmen«. *Georg Siegmund* schreibt zu diesem Vorgang: »Spitzer, feindseliger Sarkasmus ist ein aufschlußreiches Anzeichen für die innere Entzweiung, an der ein Mensch wie an einer Wunde leidet. In der Tiefe des eigenen Selbst stemmt sich ein verweigerndes Nein der eingeschlagenen Richtung entgegen«⁴².

Marx' Herz irrte, doch sein kämpfender Geist übertäubte es, wie er am Ende seines Briefes schreibt und den Vater darum um Verzeihung bittet⁴³. Er entscheidet sich in der frühen Krisis seines Denkens gegen die Tendenzen seines Inneren mit der Folge von Ironie und Sarkasmus. Mit *Siegmund* möchte ich hier die Wurzel sehen für *Marx'* unuld-samen Fanatismus der folgenden Jahre, der den Stil seiner Schriften und sein Auftreten in den Arbeiterorganisationen prägte. Von seiner Berliner Entscheidung an weigert er sich, »den abgewiesenen Stimmen des Inneren« noch einmal Gehör zu schenken. Ihrem Inhalt nach bedeutete diese Entscheidung in der Bejahung *Hegels* die Ablehnung jeglicher objektiven Transzendenz. Für sein Leben ist damit eine echte Grenzmarke erreicht. Das Leben, das sich irdisch von einer Gottheit leise, aber sicher angesprochen und geführt weiß, gehört der Vergangenheit an, sein besseres Selbst verstummt, der Schatten gewinnt die Oberhand. *Marx* spürt die Veränderung, doch sein kämpfender Geist verurteilt das Herz zum Schweigen. Das ist die große und bedeutsame, bisher kaum beachtete Wende im Leben und Denken von *Karl Marx*. In der Begegnung mit der Philosophie *Hegels* wird aus dem offenen *Marx* ein gebrochener und versehrter. Der Einklang mit seiner »Wesenstiefe« ist von da an zu Ende.

Für den aufmerksamen Beobachter ist es nicht überraschend, daß sich diese Entscheidung gegen die Transzendenz, die mehr eine Glaubensentscheidung als eine rational und kritisch begründete »Philosophie« war, gerade in der Auseinandersetzung mit seinem Vater abspielte. Für die große Wunde, die das Verhältnis zum Vater darstellte, spricht besonders die auffallende lebenslange Verehrung für ihn. *Marx'* Biographen berichten, er habe sein ganzes Leben lang eine Photographie seines Vaters bei sich getragen und diese sei ihm von *Engels* in den

⁴² A. a. O., S. 326. – ⁴³ Vgl. Karl Marx, Die Frühschriften etc. . . ., S. 10.

Sarg gelegt worden⁴⁴. Was waren sich Vater und Sohn gegenseitig schuldig geblieben? Aus den 17 Briefen des Vaters, die erhalten sind, spricht die Sorge dessen, der ahnend um die inneren Vorgänge im Leben seines Sohnes weiß.

In einem dieser Briefe, der *Karl Marx* verständlicherweise hart getroffen haben muß, schreibt *Heinrich Marx* im Zusammenhang mit der heimlichen Verlobung mit *Jenny von Westphalen*: » . . . Zuweilen kann ich mich trauriger, ahnender, furchterregender Ideen nicht entschlagen, wenn sich wie ein Blitz der Gedanke einschleicht: Ob Dein Herz Deinem Kopfe, Deinen Anlagen entspricht? . . . Ob, da dasselbe offenbar durch einen nicht allen Menschen verliehenen Dämon belebt und beherrscht wird, dieser Dämon himmlischer oder faustischer Natur ist«⁴⁵.

Was erwartet der Vater von seinem Sohn? Dem Vater liegen scheinbar nicht so sehr das hohe Emporkommen des Sohnes oder der hohe Ruf seines Namens am Herzen. Die Verwirklichung dieser Illusion hätte den Vater nicht glücklich machen können. Wörtlich schreibt er im selben Brief: »Nur wenn Dein Herz rein bleibt und rein menschlich schlägt, und kein dämonisches Genie imstande sein wird, Dein Herz den besseren Gefühlen zu entfremden – nur alsdann würde ich das Glück finden, das ich mir seit langen Jahren durch Dich träume; sonst würde ich das schönste Ziel meines Lebens zertrümmert sehn«⁴⁶.

Unbefangen möchte man dem Vater antworten, niemand habe sich mit menschlicherem Herzen für die Bedürfnisse der Menschen eingesetzt als gerade sein Sohn, doch *Karl Marx* selbst gibt auf diesen Brief die Antwort, die keine Umdeutung zuläßt. Der »Bekennnisbrief« vom 10. November 1837 bestätigt dem Vater die erlittenen Befürchtungen. Das dämonische Genie hatte bereits das Herz den besseren Gefühlen entfremdet. Der kämpfende Geist hatte das Herz übertäubt, das Klangreiche war verstummt. Was daraus wurde, erlebte der Vater nicht mehr, denn er starb am 16. Mai 1838.

Marx hatte durch seine Berliner Entscheidung mit der Denkart seiner Familie gebrochen und war innerlich einen anderen Weg gegangen, als ihn der Vater zu weisen versucht hatte. Es mag zu dessen Lebenstragik gehört haben, daß er dem Sohn nichts Verbindliches mit auf den Weg hat geben können.

Der innere Bruch wird mit dem Tod des Vaters auch ein äußerer: *Marx'* Verhältnis zu seiner Familie ändert sich grundlegend. Die herzliche Verbundenheit von Eltern und Sohn ist zu Ende.

⁴⁴ Vgl. hierzu: *Blumenberg, Werner*: a. a. O., S. 25.

⁴⁵ Zitat entnommen: *Blumenberg, Werner*: a. a. O., S. 28. – ⁴⁶ Ebenda, S. 28.

Daß und wie sehr es in der Berliner Entscheidung um eine »Glaubensentscheidung« ging, um die Frage der Annahme oder Ablehnung einer objektiv verbindlichen Transzendenz, erhellt aus *Marx*' Dissertation⁴⁷. Diese seine erste philosophische Arbeit trägt den Titel: »Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie . . .«⁴⁸.

d) *Marx*' Dissertation

*Reinhard Lauth*⁴⁹ nennt sie das Bedeutendste, was *Marx* je geschrieben hat, und sagt wörtlich: »In ihrer Tragweite ist sie von der Weltanschauungsgeschichte noch längst nicht hinreichend gewürdigt und durchdacht; sie ist voll von originellen und werdekräftigen Gedanken, die nur zu einem Teil in *Marx*'s späterer Entwicklung zur Reife gekommen sind.«⁵⁰.

Die Untersuchung von *Lauth* hat lange Zeit Übersehenes zutage gefördert, so den Einfluß slawischer Denker, nämlich *Cieszkowkis* und *Bakunins*, auf das Denken von *Marx*⁵¹. Für den Nachvollzug der inneren Denk- und Lebensbewegung von *Karl Marx* scheint es mir aber zunächst wichtiger zu sein, mit *Georg Siegmund*⁵² klar herauszustellen, daß das eigentliche Problem der *Marx*'schen Abhandlung das »der Konstruktion des Selbstbewußtseins« ist, oder anders betrachtet, das der Transzendenz. Vom Titel her betrachtet – »Über die Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie« – ist die Arbeit eine Abhandlung ehemaliger naturphilosophischer Positionen. In Wirklichkeit aber geht es darin um *Karl Marx*' eigene Weltanschauung. In der Vorrede zur Dissertation⁵³ vermittelt er bereits sein Glaubensbekenntnis: »Die Philosophie, solange noch ein Blutstropfen in ihrem weltbezwingenden, absolut freien Herzen pulsirt, wird stets den Gegnern mit Epikur zurufen: Gottlos ist nicht, wer die Götter der Menge verachtet, sondern wer den Meinungen der Menge von den Göttern anhängt. Die Philosophie verheimlicht es nicht, das Bekenntniß des Prometheus: »Mit schlichtem Wort, den Göttern allen heg' ich

⁴⁷ Vgl. *Karl Marx. Die Frühschriften etc. . . .*, S. 12–19. Ferner: *Aus dem literarischen Nachlaß etc. . . .*, S. 63–118.

⁴⁸ Der vollständige Titel der Dissertation lautet: »Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie / nebst einem Anhang / von / *Karl Heinrich Marx* / Doktor der Philosophie«.

⁴⁹ Vgl. *Lauth, Reinhard*: Einflüsse slawischer Denker auf die Genesis der *Marx*'schen Weltanschauung. In: *Orientalia Christiana Periodica*, Vol. 21, 1955, S. 399–450.

⁵⁰ Ebenda, S. 400. – ⁵¹ Vgl. ebenda, S. 401, 413 ff.

⁵² Vgl. a. a. O., S. 327 ff.

⁵³ *Aus dem literarischen Nachlaß etc. . . .*, S. 67 f.

Haß, ist ihr eigenes Bekenntniß, ihr eigener Spruch gegen alle himmlischen und irdischen Götter, die das menschliche Selbstbewußtsein nicht als die oberste Gottheit anerkennen. Es soll Keiner neben ihm sein. Den tristen Märzhasen aber, die über die anscheinend verschlechterte bürgerliche Stellung der Philosophie frohlocken, entgegenet sie wieder, was Prometheus dem Götterbedingten Hermes: »Für deinen Frohndienst gäb' ich mein unselig Loos, das sei versichert, nimmermehr zum Tausche dar. Denn besser acht' ichs, diesem Fels dienstbar zu sein, als Zeus' des Vaters treuer Knecht im Botenamt«. Prometheus ist der vornehmste Heilige und Märtyrer im philosophischen Kalender⁵⁴. *Siegmund* weist mit Recht darauf hin, daß in dieser Vorrede bereits »die endgültige Formulierung des Selbstbewußtseins«, verstanden als oberste Gottheit, vorliegt.

Was in *Marx'* früherem Prometheus, im Gebet des Verzweifelnden, als Möglichkeit zum Vorschein gekommen war, wird nun zur Wirklichkeit. Er erklärt Gott für tot. Oberste Gottheit ist das menschliche Selbstbewußtsein. Damit ist auch der Gott seines Inneren, der leise, aber sicher spricht, für tot erklärt. Zu einem späteren Zeitpunkt wird er ein ausdrückliches Verbot aussprechen, um zu verhindern, daß diese Todesanzeige in Frage gestellt wird.

Ehe er in seiner Abhandlung zu philosophieren beginnt, verkündet er bereits in der Vorrede das Ende der Philosophie; es wird nicht mehr gefragt und die ungesicherte Offenheit der Frage gewagt. Es ist der Anfang einer Ideologie, die »voluntaristisch Fakten in ein System zwingt, ohne ihre Berechtigung theoretisch ausgewiesen« zu haben. Die Prämissen seines Glaubensbekenntnisses lauten: es gibt keinen transzendenten Gott. Oberste Gottheit ist das menschliche Selbstbewußtsein.

War der Prometheus im »Gebet des Verzweifelnden« eine Gestalt, die mit dem transzendenten Gott gerungen hat, so ist der Prometheus seines philosophischen Glaubensbekenntnisses der, der Gott für tot erklärt und sich an seine Stelle setzt. *Karl Marx* geht es hier nicht um Philosophie und Metaphysik, sondern um Selbstverständigung, d. h. letztlich darum, wie der eigene Lebensanspruch am wirksamsten zu vollziehen sei. Er klärt in seiner Dissertation seine eigene weltanschauliche Position und formuliert die Prämissen seiner Weltmeinung. Er tut dies in ausdrücklicher Anlehnung an *Epikur* und *Lukrez*. Von daher leitet sich die Grundkonzeption seines Atheismus ab⁵⁵, den er nicht

⁵⁴ Ebenda, S. 68.

⁵⁵ Der Ausdruck »Atheismus« ist mit Vorsicht zu gebrauchen. Wie die Untersuchung zeigen wird, liegt bei *Marx* ein ausgeprägter Antitheismus vor.

mehr revidieren sollte. *Marx* wird in Zukunft alle anderen auftretenden Fragen dieser Grundentscheidung und Grundprämisse entsprechend beantworten.

Die Dissertation von *Karl Marx* ist der Ursprungsort des Marxschen Atheismus, der, so wie er vorliegt, ein Glaubensbekenntnis darstellt, das verständlich ist aus dem erfolgten Bruch mit seiner »Wesenstiefe« in der Begegnung mit der Philosophie *Hegels*. Der Atheismus ist seine grundlegende Prämisse. *Siegmund* stellt dazu fest: »Der Atheismus liegt also bei *Marx* schon längst fest, bevor sein Interesse an sozialen und ökonomischen Fragen erwacht. Atheismus als betont revolutionäre Absage an einen persönlichen Weltengott ist bei ihm ein Primäres. Verführt durch die Selbstbezeichnung seiner eigenen Weltanschauung als »Materialismus«, hat man immer wieder gemeint, bei *Marx* einen primären Materialismus als metaphysisches Erklärungsprinzip für die Welt annehmen zu sollen . . . *Marx* ist nicht zunächst Materialist im üblichen Sinne . . . Das entscheidende Prinzip seiner Weltanschauung ist . . . die Konstruktion eines absoluten Selbstbewußtseins, also etwas keineswegs Materialistisches. Diese Konstruktion ist andererseits ausgesprochen antitheistisch«⁵⁶.

Ergebnis der Marxschen Selbstverständigung am Ende seiner Universitätsjahre ist ein an *Epikur* und *Lukrez* entwickelter Antitheismus in der Konstruktion eines absoluten Selbstbewußtseins. Was im Vater auf halbem Wege stehengeblieben ist, gewinnt im Sohn volle Gestalt: der Bruch mit der »Tradition der toten Generationen«. Die Insuffizienz und Ungesicherheit der Existenz seines Vaters wurden *Marx* zur Frage nach seiner eigenen Existenz, die er anfangs im Einklang und im Hin-hören auf »die Tendenzen seiner Wesenstiefe« zu erfassen trachtete. Der Vater hatte versucht, vom Judentum loszukommen. Er hatte das Christentum angenommen, das auf dem Boden der französischen Aufklärung nicht zur vollen Entfaltung kommen konnte. Diese Unsicherheit löst der Sohn mit der Negation der Transzendenz.

Karl Marx' grundlegende weltanschauliche Entscheidung fiel während seiner Berliner Studienjahre, worüber die Dokumente jener Zeit Aufschluß geben. Ausschlaggebend für diese Entscheidung waren verschiedene Faktoren: das Erbe seiner Familie mit der gebrochenen Tradition der toten Generationen, ein aus gesellschaftlichen Rücksichten angenommenes Christentum und eine geistige Haltung, die weder dem Judentum noch dem Christentum verpflichtet sein wollte, sondern aus der französischen Aufklärung lebte. Seine Ursprungsfamilie spiegelt im

⁵⁶ A. a. O., S. 328.

kleinen die gesellschaftlichen Verhältnisse jener Zeit wider, von denen bereits der Abiturient *Marx* wußte, wie sehr sie für eine Existenz und ein Lebensschicksal bestimmend sein können.

In der Krisis seines Sichverstehens gerät er in den Bann der Hegelschen Philosophie und in den Kreis der Junghegelianer im sogenannten Doktorklub zu Berlin.

e) *Marx*' Begegnung mit Hegel

Neben dem Erbe der Familie ist die Begegnung mit *Hegel* und der Schule der Linkshegelianer der zweite bedeutsame Faktor für *Marx*' weltanschauliche Entscheidung. In der Begegnung mit *Hegel* fällt die weltanschauliche Grundentscheidung und werden die Weichen gestellt für Denken und Leben der kommenden Jahre.

In der neueren *Marx*-Literatur ist die zentrale Bedeutung von *Hegel* für das Werk von *Marx* durchgehend gesehen und entsprechend gewürdigt worden.

Aus dem Brief an den Vater vom 10. November 1837 wissen wir, daß *Marx* zu dieser Zeit »Fragmente der Hegelschen Philosophie« gelesen hatte, daß ihm aber »deren groteske Felsenmelodie« nicht behagte⁵⁷. Damit wollte er ins Reine kommen und schrieb seinen Versuch »Kleanthes, oder vom Ausgangspunkt und notwendigen Fortgang der Philosophie«. Dabei endete *Marx* nach seinen eigenen Worten bei *Hegel*. Die Erkenntnis dieser Entwicklung brachte ihn außer sich. Gerade in dieser Krise wurde er mit dem Kreis der Junghegelianer bekannt und hatte bald »Hegel von Anfang bis Ende, samt den meisten seiner Schüler«⁵⁸ kennengelernt. Die »jetzige Weltphilosophie« schlug ihn in ihren Bann. Wie sehr das geschehen war, erhellt aus seiner Dissertation von 1840. In der Vorrede läßt er die Geschichte der Philosophie überhaupt erst mit *Hegels* Plan einer Geschichte der Philosophie beginnen, und wie *Lauth* bemerkt, ist die geistesgeschichtliche Konzeption, mit der er an den Gegenstand seiner Dissertation herangeht, die Konzeption selbst, »die *Hegel* seinen philosophie-geschichtlichen Studien zugrunde gelegt hatte«⁵⁹, nämlich »die dialektische Ausdeutung der einzelnen historischen Philosophien aus dem Zusammenhang des Ganzen im Hinblick auf ihre subjektive Form«. Obwohl *Marx* *Hegel* anhängt, da dieser Denker der absoluten Wahrheit für ihn ist, wird doch, wie *Lauth* feststellt⁶⁰, bei *Marx* auch und gerade das sichtbar, was als das

⁵⁷ Vgl. Karl Marx. Die Frühschriften etc. . . ., S. 7. – ⁵⁸ Ebenda, S. 8.

⁵⁹ Vgl. *Lauth, Reinhard*: a. a. O., S. 401 f. – ⁶⁰ Vgl. ebenda, S. 402.

geistige Dilemma der Hegelschule nach dem Tode *Hegels* bezeichnet wurde, ein Dilemma, das in der Frage seinen Ursprung hatte, was nach einer totalen und absoluten Philosophie zu denken übrig bliebe. Aus der Dissertation geht hervor, daß dieses Problem im Kreise der Hegelschule diskutiert und verschieden beantwortet wurde, und daß *Marx* selbst im Widerspruch zu den meisten dieser Antworten stand, weil sie ihm im Verhältnis zu *Hegel* »ignorant« erschienen⁶¹. Zu den Junghegelianern, gegen die er sich wendet, gehörten sicher die Gebrüder *Bauer* und *Friedrich Engels*. Gerade sie zweifelten an der Absolutheit der Hegelschen Philosophie und sprachen offen ihren Verdacht aus, *Hegel* verkünde unter dem Deckmantel seines Systems den Unglauben und Atheismus. *Siegmund* weist in diesem Zusammenhang auf ein Gedicht von *Friedrich Engels* und auf *Bruno Bauers* Schrift von 1841, »Posaune des Jüngsten Gerichtes über Hegel, den Atheisten und Antichristen – ein Ultimatum«⁶², hin, wo *Bauer* von *Hegel* sagt, »dieser stürme gleichsam gewissenlos wie ein Franzose auf die Religion los und habe für die geraubte Religion seinen Schülern die fragwürdigen Güter von Freiheit und Selbstbewußtsein gegeben«⁶³. *Siegmund* merkt dazu an: »Für den jungen Marx der Doktordissertation sind jene zynischen Schüler mit ihren moralischen Verdächtigungen Ungläubige der Hegel-Religion, an der er noch mit dem ganzen Krampf seiner Seele festhalten will«⁶⁴.

So ist es zu verstehen, daß *Marx Hegel* gegen die Kritik der Junghegelianer verteidigt, den Vorwurf der Akkomodation zurückweist und im übrigen dazu meint, die »unphilosophische Wendung eines großen Teiles der Hegelschen Schule« sei eine Erscheinung, die immer den Übergang aus der Disziplin in die Freiheit begleiten wird⁶⁵. Dieser Satz ist bemerkenswert, wird doch von *Marx* damit ausgedrückt, daß die unphilosophische Kritik der Hegelschule an *Hegel* letztlich – wie ignorant sie auch sein mag – gar nicht so destruktiv sei, da sie, im größeren Zusammenhang betrachtet, sofort ihren Sinn erhalte, nämlich »Übergang von der Disziplin in die Freiheit« zu sein. Es sei »ein psychologisches Gesetz, daß der in sich frei gewordene theoretische Geist zur praktischen Energie wird«⁶⁶. *Siegfried Landshut* hat in seiner Einleitung zu den Frühschriften von *Karl Marx* gerade diesen Text ein-

⁶¹ Vgl. Karl Marx. Die Frühschriften etc. . . ., S. 15.

⁶² Vgl. *Siegmund, Georg*: a. a. O., S. 329.

⁶³ Vgl. ebenda, S. 329.

⁶⁴ Ebenda, S. 329.

⁶⁵ Karl Marx. Die Frühschriften etc. . . ., S. 16.

⁶⁶ Ebenda, S. 16.

gehend interpretiert⁶⁷. *Marx* schreibt seine Sätze »im Wissen um den philosophischen Anspruch *Hegels*«, die »Wirklichkeit« als eine »vernünftige« erwiesen und die »vollendete Versöhnung von Idee und Wirklichkeit« philosophierend hergestellt zu haben. Nach *Landsbut* zeigte sich diese »in sich selbst geschlossene Philosophie . . . der Nachwelt *Hegels* in einem um so unerträglicheren Widerspruch zu der beschränkten und zurückgebliebenen Praxis des alltäglichen öffentlichen Lebens in Staat und Gesellschaft selbst«⁶⁸.

Marx war von Jugend auf mit den gesellschaftlichen Problemen seiner Zeit konfrontiert gewesen und hatte aus ihnen heraus sowie an und über *Hegel* zu sich selbst gefunden. Er mußte den Widerspruch zwischen dem philosophischen Anspruch und der Wirklichkeit des religiösen, politischen und sozialen Alltags auf besonders spürbare Weise erfahren. Es war eine weltliche Wirklichkeit, die ohne den theoretischen Geist vorhanden war. Die Praxis der Philosophie, selbst theoretisch, als Kritik verstanden, konnte das erweisen, indem sie »die einzelne Existenz am Wesen, die besondere Wirklichkeit an der Idee«⁶⁹ maß. Diese Wendung von der Theorie zur Praxis, von der Disziplin zur Freiheit, brachte ans Licht, daß die Totalität der Philosophie nicht eine schlechthin gültige war, sondern eine abstrakte, nur eine Seite der Welt, der, vollendet, eine miserable andere Seite der Welt gegenüberstand. Mit dieser Erkenntnis ist »die innere Selbstgenügsamkeit und Abrundung« des philosophierenden Geistes zerbrochen. »Was innerliches Licht war, wird zur verzehrenden Flamme, die sich nach außen wendet«⁷⁰. In diesem Satz ist es *Marx* gelungen, alles einzufangen, was ihn bewegte, Erkenntnis und Entscheidung, Selbstverständigung, Wissen und Entschluß zu handeln. Aus einem Hegelschüler *Marx*, der bislang den Gedanken des Lehrers gefolgt war, wird der Existentialist *Karl Marx*, der sich vornahm, die Folgerungen aus dem bisher Gedachten zu ziehen.

An *Hegel* war *Marx* zu sich selbst gekommen, hatte seine Frage nach dem Sinn und dem Sein des Menschen und der Welt geklärt und hatte seine Weltanschauung als Mensch in Autonomie und Freiheit entworfen, und zwar mit der Bejahung der Folgerungen aus einer Philosophie, die er als totale verstand und anerkannte. Hatte sich aber *Hegels* Weltverständnis in der »Theoria« erschöpft, in der »geistigen Schau« vom Sein und Werden der Welt und des Menschen, so ließ es *Marx* nicht los, die Wirklichkeit mit der der Hegelschen Philosophie zu ver-

⁶⁷ Vgl. ebenda, S. XIX f. – ⁶⁸ Ebenda, S. XVII.

⁶⁹ Ebenda, S. XX. – ⁷⁰ Ebenda, S. 17.

gleichen, um – die Vernunft dieser unangetastet lassend – die Unvernunft jener schonungslos anzuprangern. Die Totalität der Philosophie und die Unphilosophie der Welt standen sich unversöhnlich gegenüber. Vor den Augen *Marx'* entstand das Bild, das er zu verwirklichen versuchte: die Umwandlung der Welt, ihrer Unvernunft, in die vernünftige Wirklichkeit, wie sie in der Philosophie erkannt worden war. Die Welt war in sich vernünftig, das lehrte das System. Die Unvernunft ihrer Erscheinungsform mußte abgebaut werden im Philosophisch-Werden der Welt.

Wenn im Leben von *Karl Marx* »die Tradition der toten Generationen« seiner jüdischen, gelehrten und gläubigen Vorfahren überhaupt spürbar wird, dann hier, wo er eschatologisch zum Seher einer Welt wird, die, analog zu theologischen Aussagen, als eine »neue Erde« bezeichnet werden kann. Es ist nicht von ungefähr, wie er zu diesem Entwurf kommt; kristallisieren sich doch in ihm zwei Ströme theologischer Besinnung, die dem letztgültigen Sein der Welt verpflichtet waren. Jüdische Theologie und Existenzweise bildeten den einen Strom seines Lebens, christliche Theologie in der Gestalt des deutschen Idealismus den anderen Strom. Beide ließen ihn auf neue Weise nach der Welt und dem Menschen fragen. Die Tradition der toten Generationen hatte in der Gestalt von *Marx* einen Weltentwurf gezeitigt, der als *Marx'* Weltanschauung bezeichnet werden kann: eine Welt aus und in der Vernunft des freien, sich selbst gehörenden Menschen.

Karl Marx hatte für sich die Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens gefunden: Verwandlung der unvernünftigen in eine vernünftige Welt.

Ergebnis der Berliner Entscheidung ist, um es mit einem bekannten Wort auszudrücken, ein antitheistischer Humanismus. *Karl Marx* hatte damit den von *Cieszkowski* entwickelten Gedanken der Philosophie der Tat⁷¹, auf dem Boden der Hegelschen Philosophie bleibend, konsequent zu Ende gedacht, ohne mit einem großen Teil der Hegelschüler in den Fehler zu verfallen, eine Lösung der nachhegelschen Aporie in einzelnen Systemwidersprüchlichkeiten *Hegels* selbst zu suchen. Sie bleiben im Hegelschen System befangen. *Marx* ließ diese Fesseln zurück im Entschluß, die Philosophie in die Tat umzusetzen, um die Welt vom Zustand der Unphilosophie zu befreien.

Halten wir die Ergebnisse der bisherigen Untersuchung unter dem Gesichtspunkt unseres Gesamtthemas fest: *Karl Marx* hat in einer

⁷¹ Vgl. *Lauth, Reinhard*: a. a. O., S. 414. Ferner: *Cieszkowski, August von*: Prolegomena zur Historiosophie. Berlin 1838.

ersten Periode der Klärung, die bis zum Jahre 1840/41 reicht, seine Position festgelegt und sein Ziel entworfen. Grundposition bleibt die Haltung seines philosophischen Glaubensbekenntnisses mit dem Selbstbewußtsein als höchstem Gott. Auf dem Boden der bejahten Hegelschen Philosophie entwirft er als Grundabsicht und Grundziel die Umwandlung der Welt aus der Unvernunft in die Vernunft. Problem dieser ersten Periode ist die Frage nach der Welt, dem Wesen ihres Grundes und der Beschaffenheit ihres Zieles. Diese Frage führt, in seinem Leben genetisch betrachtet, zurück auf die Personen seiner frühen Kindheit und Jugend, auf Schule und Elternhaus, im besonderen aber auf die wegweisenden Beziehungsgestalten, wie die seines Gymnasiallehrers *Wytttenbach*, seines väterlichen Freundes *von Westphalen* und seines Vaters selbst, und über diesen hinweg auf die toten Generationen seiner jüdischen Vorfahren. Bemerkenswert im Leben des Vaters ist der Bruch mit seiner Tradition, bemerkenswert im Verhältnis von Vater und Sohn der Konflikt, der dem vom Vater erahnten Ereignis entspringt, der Sohn entwickle eine der Familie fremde Fühl- und Denkart. Da dies tatsächlich an und über *Hegel* geschieht, ist *Hegel* in direkter Beziehung zum Vater von *Marx* zu sehen und zu verstehen als derjenige, der im Leben von *Karl Marx* die wegweisende Funktion des Vaters übernahm und mit größerem Erfolg wahrnehmen konnte als jener selbst. Allerdings vollzieht sich der Reifungsprozeß des Sohnes nicht ohne Bruch. Gerade der Bruch in seinem Wesen ist das Charakteristische der ersten Verselbständigungsperiode. Bruch seiner »Wesensmitte« meint hier aber nichts anderes als Verlust des besseren Selbst zugunsten der Schattenseite seines Inneren, die von da an zum Vorschein kommen sollte. Diese Möglichkeit als Schicksal für ihn wurde vom Vater erahnt und befürchtet, ohne daß es ihm gelungen wäre, die Entwicklung des dämonischen Genies in seinem Sohn zu verhindern. Der Anziehungskraft von *Hegel* hatte der Vater nichts entgegenzusetzen.

Nach der ersten Periode der Klärung war die Entscheidung gefallen: der Vater war tot, der Konflikt mit ihm war zu einer Entfremdung von der Familie geworden; der Bruch mit der Tradition wurde vertieft. Trotzdem kam diese Tradition in *Karl Marx* zum Ausdruck, wenn auch sein visionärer Entwurf für die Welt einen anderen Horizont hatte als der seiner Vorfahren.

III.

KARL MARX VON 1841–1848. DIE ENTWICKLUNG VOM LIBERALEN DEMOKRATEN ZUM KOMMUNISTISCHEN REVOLUTIONÄR

1. Karl Marx' Entwicklung zwischen 1841 und 1844

Karl Marx' Entwicklung von 1841 an vollzieht sich im Horizont seiner bis dahin erarbeiteten Selbstverständigung. Zunächst hatte er vor, wie wir aus seiner Biographie wissen, mit Hilfe seiner Berliner Freunde in Bonn eine Professur zu übernehmen. Diesen Plan gab er aber auf, als fortschrittliche Professoren durch restriktive Maßnahmen der preußischen Regierung vom Unterricht ausgeschlossen wurden. *Marx* suchte sich eine andere Plattform für seine Absichten und fand eine geeignete in der Presse⁷².

a) Marx' journalistische Tätigkeit

In seiner Dissertation formulierte er noch den Widerspruch zwischen der Wirklichkeit der Hegelschen Philosophie und der mit Händen greifbaren Wirklichkeit und entwarf das Programm der Verwirklichung der Philosophie in einer unvernünftigen Welt. Das bedeutete Kampf mit der Gesellschaft seiner Zeit und ihren Autoritäten. Zwischen Januar und Februar 1842 nahm er Stellung zur neuesten preußischen Zensurinstruktion. Der Aufsatz, der in den »Deutschen Jahrbüchern«, der Zeitschrift der Junghegelianer, erscheinen sollte, wurde verboten. *Marx* beschäftigt sich darin mit dem preußischen Pressegesetz vom 18. Okt. 1819, auf das jetzt 1842 erneut aufmerksam gemacht wurde: es ging um die Mißbilligung jedes ungebührlichen Zwangs gegenüber der schriftstellerischen Tätigkeit. Er geißelt mit Ironie und Sarkasmus den preußischen Scheinliberalismus, »der an Institutionen festhalte, die objektiv im Irrtum seien«. Sein Vorschlag ist die »Radikalkur der Zensur«, d. h. ihre Abschaffung. Von den preußischen Schriftstellern erwartet er sich durch diese Zensurinstruktion einen Gewinn an ideeller Freiheit. Er schließt seine Ausführungen mit einem Tacituszitat: »O seltenes Glück der Zeiten, in denen Du denken darfst, was Du willst und sagen kannst, was Du denkst«⁷³.

⁷² Vgl. *Blumenberg, Werner*: a. a. O., S. 40 f.

⁷³ Vgl. *Karl Marx - Friedrich Engels - Werke*. Band 1. Berlin 1957, S. 3–25. Das Tacitus-Zitat: »Rara temporum felicitas, ubi quae velis sentire et quae sentias dicere licet« bildet den Schluß des Artikels. Die von mir angegebene deutsche Übersetzung findet sich in der Fußnote.

Marx' Kampf gegen den preußischen Staat ist eröffnet. Er führt ihn als Journalist mit aller Schärfe. Im April 1842 wird er Mitarbeiter an der »Rheinischen Zeitung«, dem Blatt der rheinischen Opposition. Er nimmt Stellung zu den Verhandlungen des 6. Rheinischen Landtags, besonders zu den Debatten über Pressefreiheit, und beleuchtet den Konflikt zwischen preußischer Regierung und katholischer Kirche. Im Herbst 1842 wird er Redakteur der »Rheinischen Zeitung« und bestimmt deren demokratischen und revolutionären Ton. Die scharfe von ihm geführte Opposition hat das Verbot der Zeitung am 1. April 1843 zur Folge. Noch vor dem Verbotstermin scheidet er aus der Redaktion aus. Nach günstigen Verhandlungen mit *Arnold Ruge* über die Zeitschrift »Deutsch-Französische Jahrbücher« und nach seiner Heirat mit *Jenny von Westphalen* im Frühsommer 1843 übersiedelt er im Herbst desselben Jahres nach Paris, wo er sich zunächst bis zu seiner Ausweisung am 3. Februar 1845 aufhält.

Während dieser Zeit, von 1841–1845, vollzieht sich *Marx'* Entwicklung vom revolutionären Demokraten zum kommunistischen Revolutionär, was 1848 mit dem »Kommunistischen Manifest« noch einmal ausdrücklich vor aller Welt dokumentiert wird.

Als Journalist versuchte er, unmittelbar in das politische Geschehen einzugreifen. Daneben aber arbeitete er an seiner Weltanschauung weiter und legte gleichsam als Ergebnis dieser zweiten Periode den Entwurf seines Sozialismus in den wesentlichen Grundzügen vor. Im Mittelpunkt seines Ringens steht das Gespräch mit *Hegel* und seinen Schülern, mit *Bruno Bauer*, *Ludwig Feuerbach*, *Moses Heß*, *Max Stirner*. Dazu kommt seit Herbst 1842 das Studium der französischen Sozialisten, wie *Charles Fourier*, *Etienne Cabet*, *Victor Considerant*, *Pierre Joseph Proudhon* u. a. Ende 1843 studiert er die Geschichte der französischen Revolution und beginnt mit dem Studium der politischen Ökonomie. Die Ergebnisse seiner Auseinandersetzung legt er in einer Reihe von Schriften vor. Darin entwickelt er Zug um Zug seine Kapitalismuskritik als Kritik an den gesellschaftlichen Verhältnissen seiner Zeit, und zwar mit den Antithesen des Atheismus, Materialismus und Sozialismus, fest entschlossen, mit den Anhängern seines Systems die Welt zu verwandeln und neu zu gestalten.

Auf dem Wege dieser Entwicklung sind es vor allem zwei Probleme, um die es näherhin geht. Da ist zunächst das Problem der Transzendenz, das *Marx* noch bis 1844 in Atem halten wird. Hatte er mit seiner Dissertation eine erste Klärung seiner Position herbeigeführt, so zieht er nun daraus die Konsequenzen für die Betrachtung der Welt

und des Menschen, ihres Ursprungs und Werdens, d. h. ihrer Geschichte, und formuliert seine Folgerungen als Materialismus und Sozialismus auf philosophischer Ebene. Neben dieser metaphysischen Seite seines existentiellen Ringens tritt nun aber auch die materielle ans Licht, die sich aus seiner wachsenden materiellen Ungesichertheit ergibt und in der konkreten Frage nach dem Geld zum Ausdruck kommt.

Ende Januar 1842 verfaßt er den Aufsatz: »Luther als Schiedsrichter zwischen Strauß und Feuerbach«⁷⁴.

b) Marx' Aufsatz:

»Luther als Schiedsrichter zwischen Strauß und Feuerbach«

Dieser kurze Aufsatz ist für das Verständnis der Marxschen Denkentwicklung von besonderer Bedeutung, insofern er uns *Karl Marx* in allernächster Nähe von *Ludwig Feuerbach* zeigt. *Marx* mischt sich in die Diskussion um die Polemik zwischen *David Friedrich Strauß* und *Ludwig Feuerbach* zum Begriff des Wunders ein. *Strauß* griff *Feuerbach* in seinem Buch: »Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft« an⁷⁵. *Marx* stellt sich in dieser Auseinandersetzung, die auch im Kreis der Junghegelianer ausgetragen wurde, eindeutig auf die Seite *Feuerbachs*. Darüber hinaus identifiziert er sich mit *Feuerbachs* Thesen, die dieser im Juni 1841 in seiner Schrift »Das Wesen des Christentums«⁷⁶ vorgelegt hatte. An die »spekulativen Theologen und Philosophen« gewandt, sagt *Marx*: »Und es gibt keinen anderen Weg für euch zur Wahrheit und Freiheit, als durch den *Feuerbach*. *Feuerbach* ist das Purgatorium der Gegenwart«⁷⁷.

Ludwig Feuerbach ist von den Hegelschülern wohl derjenige, der auf *Marx'* Denkentwicklung den entscheidendsten Einfluß ausgeübt hat. Damit gewinnt die Frage nach den anthropologischen Ursprüngen der Marxschen Kapitalismuskritik einen neuen Horizont: zwischen der Lebens- und Denkentwicklung von *Karl Marx* und *Ludwig Feuerbach* besteht hinsichtlich ihrer Grundproblematik eine auffallende Verwandtschaft. Beide kommen aus einem Konflikt mit dem Vater zu *Hegel*, an dem sie zu einer Selbstverständigung kommen, die jeweils nicht im Sinne des Vaters war. *Feuerbach* war von seinem Vater zum Studium

⁷⁴ Ebenda, S. 26 f. – ⁷⁵ Vgl. ebenda, S. 596, Anmerkung 10.

⁷⁶ *Feuerbach, Ludwig*: Das Wesen des Christentums. Leipzig 1841. Kritische Ausgabe. Mit Einleitung und Anmerkung herausgegeben von Karl Quenzel. Leipzig 1904.

⁷⁷ Karl Marx - Friedrich Engels - Werke. Band 1 etc. . . ., S. 27.

der evangelischen Theologie bestimmt. Er begann auch 1823 dieses Studium in Heidelberg, wechselte aber bereits ein Jahr später, 1824, die Universität und ging nach Berlin, um *Hegel* zu hören. Das erfolgte anscheinend ohne das Einverständnis seines Vaters; denn in einem Brief an diesen lesen wir 1825: »Die Theologie – kann ich nicht mehr studieren. Vater, lasse Deinen Sohn gewähren; wo die innere Möglichkeit gebricht, halten nicht mehr die Baustützen und Balken anderer Rücksichten, Reflexionen und äusserlichen Gründen . . . Palästina ist mir zu eng«⁷⁸. Als überzeugter Hegelanhänger promovierte *Feuerbach* 1828 in Erlangen und ließ sich danach als Privatdozent nieder, bis er 1832 die akademische Laufbahn aufgeben mußte. Nach einer reichen literarischen Tätigkeit, wovon »Das Wesen des Christentums« das bedeutendste Werk ist, starb *Feuerbach* im Jahre 1872⁷⁹.

c) Ludwig Feuerbachs Bedeutung für die Entwicklung von Karl Marx

Es ist niemand anders als *Ludwig Feuerbach*, der *Karl Marx* in seiner Auseinandersetzung mit *Hegel* auf den Weg des Sichverstehens brachte und ihn gerade in seiner Entwicklung vom Atheisten zum Materialisten aufs stärkste beeinflusste. *De Lubac* meint: »Das Zusammentreffen des französischen Sozialismus, der englischen Ökonomie und der deutschen Metaphysik hätte ein ganz anderes Ergebnis zeitigen können als den Marxismus, hätte *Marx* nicht in *Feuerbach* einen geistigen Führer gefunden«⁸⁰. In dieser entscheidenden Begegnung von *Marx* und *Feuerbach* handelt es sich aber nicht, wie *de Lubac* meint, um eine geistige Führung durch *Feuerbach*. Beide, *Marx* und *Feuerbach*, hatten an *Hegel* in der Vertikale ihres je eigenen Lebens den geistigen Führer gefunden. *Marx* aber mußte in *Feuerbach* den Gleichgesinnten entdecken, den »älteren Bruder«, der wie er gegen die bestehenden Wertvorstellungen ihrer Zeit und ihrer Gesellschaft ankämpfte, ihm dabei 14 Jahre voraus war und bereits Überlegungen formuliert hatte, die seine eigene Selbstverständigung folgerichtig weiterführen konnten. Mit der Veröffentlichung der Schrift »Das Wesen des Christentums« und der darin vollzogenen Umkehrung *Hegels* und des Christentums kam *Feuerbach Marx* entgegen, der sich noch ein Jahr vorher um die vollständige Konstruk-

⁷⁸ Ausgewählte Briefe von und an *Ludwig Feuerbach*. Zum Säkulargedächtnis seiner Geburt herausgegeben und biographisch eingeleitet von Wilhelm Bolin. Erster Band. Leipzig 1904, S. 243.

⁷⁹ Vgl. hierzu: *Jodl, Friedrich*: *Ludwig Feuerbach*. Stuttgart 1921², S. 120–128.

⁸⁰ *Lubac, Henri de*: *Die Tragödie des Humanismus ohne Gott*. Salzburg 1950, S. 39.

tion des Selbstbewußtseins bemüht hatte, und der jetzt in *Feuerbachs* Konzeption das konkretisiert vorfand, was ihm nur vage als neue Welt und neue Menschheit vor Augen stand. *Feuerbach* zeichnete ihm diese Welt im Konkreten. Deshalb ist es richtig, wenn *Bulgakov* sagt, die gut verdaute Lektüre aller drei Bände des »Kapital« vermittele nicht einen solchen Begriff von der Grundeinstellung . . . des Marxismus wie die Vertrautheit mit *Feuerbach*⁸¹.

Feuerbach ist vom Grunde her wie *Marx* Rebell, nur mit dem Unterschied, daß sein Leben und Denken nicht die letzte Radikalität hervorbrachte, die für *Marx* charakteristisch ist. Trotzdem kann auch *Feuerbachs* Leben und Denken nur von dieser Rebellion her verstanden werden.

Feuerbach wurde 1804 in Landshut geboren. Seine Eltern waren *Anselm* und *Wilhelmine Feuerbach*. Sein Vater gehörte zu den bedeutendsten Staatsrechtlern seiner Zeit und war Beamter im bayrischen Staatsdienst. Die Konfession der Familie war die evangelische; in ihr wurde *Feuerbach* bis zu seinem 13. Lebensjahr von seiner Mutter erzogen. 1817 kam der junge *Ludwig Feuerbach* ans Gymnasium nach Ansbach, wo der Vater inzwischen zum Oberpräsidenten des Appellationsgerichtes für den Rezatkreis ernannt worden war. Hier in Ansbach lebte sein Vater getrennt von seiner Frau, in einem anderen Verhältnis⁸². *Ludwig Feuerbach*, der gerade in dem Alter war, in dem sich, entwicklungspsychologisch betrachtet, eine merkliche Hinwendung zum Vater vollzieht, fand bei diesem wohl nicht die Wegweisung, die er suchte. Er fand sie in der Religion. So wurde in seinem Leben nicht die Wissenschaft oder gar die Philosophie die erste hervorragende Richtung, sondern die Religion. Er schreibt dazu später: »Diese religiöse Richtung entstand aber in mir nicht durch den Religions- resp. Confirmationsunterricht, der mich viel mehr, was ich noch recht gut weiß, ganz gleichgültig gelassen hatte, oder durch sonstige religiöse Einflüsse, sondern rein aus mir selbst, aus Bedürfnis nach einem Etwas, das mir weder meine Umgebung, noch der Gymnasialunterricht gab. Infolge dieser Richtung machte ich mir denn die Religion zum Ziel und Beruf meines Lebens und bestimmte mich daher zu einem Theologen«⁸³.

⁸¹ Das Zitat von *Bulgakov* findet sich bei *Wetter, Gustav A.*: Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion. Freiburg 1952, S. 16.

⁸² Vgl. *Ausgewählte Briefe von und an Ludwig Feuerbach etc. . . .*, S. 6.

⁸³ Ebenda, S. 8.

Das Verhältnis *Feuerbachs* zu seinem Vater ist noch unter einem anderen Gesichtspunkt bemerkenswert. Sein Vater wird von *W. Bolin* als ein »herrisches Wesen« charakterisiert⁸⁴, dem seine Söhne »aus Scheu und Ehrfurcht gemischte Unterwürfigkeit«⁸⁵ entgegenbringen mußten. *Ludwig Feuerbach* steht zunächst ganz im Schatten dieses Mannes. Sein Theologiestudium in Heidelberg beginnt er 1823 unter der Anleitung des Vaters. Als er 1824 nach Berlin übersiedeln wollte, um *Hegel* zu hören, holt er sich ehrfürchtig und untertänig die Erlaubnis des Vaters ein, wobei er diesem aber wohlweislich die Unzufriedenheit mit der Theologie verschweigt und nur schreibt: »Lieber Vater! ich bitte Dich noch einmal recht herzlich, erfülle diesen Wunsch, der bloß rein und allein aus dem Drange nach meiner Wissenschaft, die ich wohl in keinem besseren und herrlicheren Zustande als in Berlin treffen kann, hervorgeht, und lasse sobald als möglich das erfreuliche ›Ja –‹ oder traurige ›Nein‹ mir zu Ohren kommen«⁸⁶.

Feuerbach schreibt seinem Vater nur von den Theologieprofessoren, die er in Berlin zu hören vorgab. Sein erster Brief aus Berlin belehrt den Vater jedoch eines Besseren. Der Sohn hört hauptsächlich *Hegel*; der Theologie wendet er sich nur in einigen wenigen und peripheren Vorlesungen zu. Das ruft die Kritik des Vaters hervor, der nun dem Sohn genau vorschreibt, nach welchem Plan er zu studieren habe. Als *Feuerbach* 1825 endgültig von der Theologie zur Philosophie überwechselt, kommt es zu einer harten Auseinandersetzung mit dem Vater. Er sucht zunächst die väterliche Einwilligung mit Unterstützung eines Freundes desselben und der seines ehemaligen Lehrers *Daub* in Heidelberg zu erhalten, schreibt dann aber entschlossen: »Die Theologie – kann ich nicht mehr studiren . . . Palästina ist mir zu eng«⁸⁷. Der Vater resigniert teilweise: »Was ich nicht erlauben kann – weil man nicht erlauben kann, was man missbilligt – das muss ich wenigstens geschehen lassen, weil ich es nicht hindern kann. Thue also, was Du willst, nur klage künftig Deinen Vater nicht an, wenn Dir die Reue gekommen ist«⁸⁸.

Teilweise resignierend ist *Feuerbachs* Vater jedoch nicht bereit, den Herrschaftsanspruch über seinen Sohn aufzugeben, und legt ihm im gleichen Brief einen Plan für die Zukunft vor, wobei er seinem Sohn bei all dem »auf das Ernstlichste befiehlt«⁸⁹.

⁸⁴ Vgl. ebenda, S. 6.

⁸⁵ Vgl. ebenda, S. 7. – ⁸⁶ Ebenda, S. 229.

⁸⁷ Vgl. Anmerkung 78.

⁸⁸ Ausgewählte Briefe von und an *Ludwig Feuerbach* etc. . . ., S. 251.

⁸⁹ Vgl. ebenda, S. 251.

Dieser verläßt jedoch 1825 die Theologie, in der er bis dahin das »Etwas« gesucht hatte, das ihm weder sein Vater, noch die Schule, noch sonst jemand gegeben hatte. Er glaubte, es in der Hegelschen Philosophie zu finden. *Hegel* wurde auch für *Feuerbach* zum Führer und Wegweiser auf der Suche nach dem »Etwas« der Welt, des Menschen und des eigenen Lebens. Doch nicht für allzu lange Zeit. Übersendet *Feuerbach* 1828 noch dem verehrten Meister seine Dissertation⁹⁰, so ist er ein gutes Jahrzehnt später bereit, sich von *Hegel* zu lösen. 1839 erscheint seine »Kritik der Hegelschen Philosophie«⁹¹, 1841 seine Schrift »Das Wesen des Christentums«⁹², worin er seinen eigenen Standpunkt erläutert. Hatte *Hegel* für *Feuerbach* eine Zeitlang die wegweisende Funktion eingenommen, die sein Vater einzunehmen versucht hatte, so war *Feuerbach* doch nicht bereit, dessen Welt- und Seinsverständnis zu übernehmen, sondern formulierte auf der Suche nach seinem »Etwas« seinen eigenen Standpunkt. Er kämpft sich frei aus der Abhängigkeit gegenüber seinem Vater und aus der Abhängigkeit gegenüber *Hegel*. Im Mittelpunkt seiner Philosophie wird der Mensch stehen als Wesen, das von allen Abhängigkeiten frei ist. Homo homini Deus ist das Leitthema seines Philosophierens. In diesem Denken gibt es letztlich aber »nur Einen Zweck, Einen Willen und Gedanken, Ein Thema. Dieses Thema ist eben die Religion und Theologie und was damit zusammenhängt«⁹³. Die Religion und Theologie bleibt für *Feuerbach*, wie er an verschiedenen Stellen seiner Schriften und Briefe hervorhebt, das Zentrum seiner Bemühungen und Reflexionen. Das Ergebnis dieser Überlegungen legt er in drei Schriften vor. 1841 veröffentlicht er »Das Wesen des Christentums«. Darin versucht er nachzuweisen, daß die Theologie nichts anderes ist als eine falsch verstandene Anthropologie. Bezeichnend der Titel, unter dem die Schrift ursprünglich erscheinen sollte: »Γνωθι σαυτόν oder die Wahrheit der Religion und die Illusion der Theologie. Ein Beitrag zur Kritik der spekulativen Religionsphilosophie«. 1845 veröffentlicht er die Schrift »Das Wesen der Religion«⁹⁴, in der die heidnischen Religionen zum Thema werden und das Wesen der Religion nicht im Menschen, verstanden als Gattung, sondern in der Natur begründet wird.

⁹⁰ *Feuerbach* promovierte 1828 in Erlangen mit der Schrift: »De Ratione una, universali, infinita«. (Über die Einheit, Allgemeinheit und Unendlichkeit der Vernunft.)

⁹¹ Vgl. hierzu: *Jodl, Friedrich*: a. a. O., S. 3 ff. – ⁹² Vgl. Anmerkung 76.

⁹³ *Feuerbach, Ludwig*: Vorlesungen über das Wesen der Religion. Durchgesehen und neu herausgegeben von Wilhelm Bolin. Stuttgart 1908, S. 6.

⁹⁴ Vgl. hierzu: *Jodl, Friedrich*: a. a. O., S. 129.

In der Natur sieht *Feuerbach* die alleinige Mutter des Menschen und das absolute Maß menschlichen Wesens. Er fand in diesen Aussagen für sich das »gesuchte Etwas« seines Lebens. In den »Vorlesungen über das Wesen der Religion«⁹⁵ versucht er, die verschiedenen Gesichtspunkte seiner Aussagen auf einen Nenner zu bringen und die Gattung Mensch als Teil der Natur zu verstehen.

In *Feuerbachs* Leben und Denken vollzieht sich das Erstaunliche, wie Treue zu sich selbst und Auflehnung gegen eine überstarke Autorität einen Menschen und ein Denken hervorbringen, das er selbst ist und zugleich nicht ist. *Feuerbach* ist so wie *Marx* in seiner Versehrtheit ein lebendiger Widerspruch. Thema seines Lebens bleibt das Ersehnte seiner frühen Jugend: Religion und Theologie. Der Tonfall aber und die Intention hatten in der Auseinandersetzung mit seinem Vater Klang und Richtung erhalten. Die Freiheit ohne väterliche Bindung führt ihn zur Suche nach mütterlicher Geborgenheit.

Von diesen anthropologischen Bedingungen gänzlich abzusehen, hieße, sich von vornherein den Zugang zu einem Verständnis des Lebens und Denkens von *Ludwig Feuerbach* und seiner Schlüsselstellung für das Leben und Denken von *Karl Marx* zu erschweren.

In *Marx* und *Feuerbach* begegnen sich zwei Menschen, die ihren unbändigen Lebensanspruch gegen alle Hemmnisse durchsetzen, wobei sie gerade den Widerstand zum Tenor ihrer Aussagen werden lassen. Beide geben in ihren Antworten auf die Frage nach dem Grund und dem Ziel der Welt zugleich eine Antwort auf ihren eigenen Lebensanspruch.

Um einer falschen Auslegung seiner Thesen vorzubeugen, verlangt *Feuerbach* dem Leser die Kenntnis einiger Voraussetzungen ab. Er nennt sie selber, wenn er *Kant* und *Schleiermacher* als Stützen seines Systems bezeichnet. Ihr Agnostizismus gewinnt bei ihm volle Gestalt. Weder Vernunft, noch Wille, noch Gefühl eröffnen nach *Feuerbach* einen Zugang zum Realen, sondern allein die Sinne. »Ob ein Gott ist oder nicht ist?« – fragt *Feuerbach* – »Fragen und Zweifel, die doch da verschwunden, ja, unmöglich sind, wo das Gefühl als das Wesen der Religion bestimmt wird. Das Gefühl ist deine innigste und doch zugleich eine von dir unterschiedene, unabhängige Macht, es ist in dir: es ist dein eigenstes Wesen . . . , kurz, dein Gott«⁹⁶.

⁹⁵ Vgl. ebenda, S. 130.

⁹⁶ *Feuerbach, Ludwig*: Das Wesen des Christentums. Kritische Ausgabe etc. . . . , S. 66.

Das Gefühl erreicht keinen Gegenstand außer uns, es gibt nur, was es selber ist. Unendlich und göttlich aber ist es nur in der gesamten Menschheit, d. h. es realisiert sich in der Fülle religiöser Menschheitserfahrung. Religion ist für *Feuerbach* Gefühl, das von der Vernunft nachträglich zur Theologie erhoben wird. Was das Christentum als Gott über dem Menschen sieht, ist nichts anderes als das in der gesamten Menschheit existierende und im einzelnen Menschen anwesende Gefühl, das von der Vernunft objektiviert wurde. Das in der Theologie vermeinte Wesen Gottes ist das Wesen des Menschen selber. *Feuerbach* reduziert die Theologie auf die Anthropologie, um so das Rätsel der christlichen Religion aufzulösen.

Von diesem Ansatz her analysiert *Feuerbach* das Christentum und den Hegelschen Begriff der Religion. Gerade zu letzterem steht er als ehemaliger enthusiastischer Anhänger *Hegels* in ausdrücklichem Widerspruch. Auf dem Gebiet der theoretischen Philosophie gilt ihm nur der Realismus als Materialismus. Er lehnt jetzt die Philosophie ab, die sich in reiner Spekulation ergeht. In seiner Religionskritik will *Feuerbach* nicht die Spekulation zu Wort kommen lassen, die die Religion bestimmt, sondern die Religion selbst. Er will die Religion sich selbst aussprechen lassen. So soll ans Licht kommen, daß der wahre Sinn der Theologie die Anthropologie ist. Prinzip seiner Philosophie ist dabei der Mensch, das »positivste Realprinzip«, wie *Feuerbach* sagt, nicht die Substanz *Spinozas*, nicht das Ich *Kants* und *Fichtes*, nicht die absolute Identität *Schellings*, nicht der absolute Geist *Hegels*. Das alles sind Prinzipien, die für *Feuerbach* »nur eingebildet, aber nicht wirklich« waren⁹⁷.

Vor allem an *Hegel* entzündet sich seine Kritik. War für *Hegel* das Bewußtsein des Menschen das sich vollziehende Selbstbewußtsein Gottes, so ist für *Feuerbach* Gott das entfremdete Wissen des Menschen von sich selbst, sein Selbstbewußtsein in entfremdeter Gestalt. Bei *Feuerbach* steht an der Stelle Gottes der Mensch. Nach ihm ist bei *Hegel* der Mensch der offenbare Gott, in dem sich das göttliche Wesen als solches verwirklicht und betätigt. Nach *Hegel* erkenne der Mensch Gott, weil sich Gott in ihm finde und erkenne, sich als Gott fühle. *Feuerbach* nennt diese Hegelsche Konzeption die Umdrehung der Wahrheit und sagt: »Das Wissen des Menschen von Gott ist das Wissen des Menschen von sich, von seinem eigenen Wesen«⁹⁸.

War für *Hegel* die Religion eine notwendige Stufe im Werdeprozeß des absoluten Geistes, so betrachtet *Feuerbach* die Religion als »not-

⁹⁷ Vgl. ebenda, S. 38 f.

⁹⁸ Ebenda, S. 340.

wendige Stufe im Selbstwertungsprozeß des Menschen«. Im Christentum, dem letztmöglichen Ausdruck von Religion überhaupt, habe der Mensch sein Wesen entäußert und entfremdet. Nach *Feuerbach* ist das Christentum das entfremdete Wesen des Menschen. Die Mysterien des Christentums lehren uns, was der Mensch ist. Für dieses Verständnis sei es nur nötig, die einzelnen Geheimnisse anthropologisch zu interpretieren. »Im Wesen des Christenthums war mein Gegenstand nur Gott als moralisches Wesen, nothwendig konnte ich daher im Wesen des Christenthums kein vollständiges Bild meiner Anschauung und Lehre geben. Die andere dort weggelassene Hälfte Gottes, seine physischen Eigenschaften mußte ich daher in einer anderen Schrift geben, konnte sie aber sachgemäß, objektiv nur in einer solchen Schrift geben, wo auch die Naturreligion zur Sprache kommt, die Religion, welche hauptsächlich nur den physischen Gott zu ihrem Gegenstand hat. Wie ich nun aber im Wesen des Christenthums zeigte, daß Gott nach seinen moralischen oder geistigen Eigenschaften betrachtet, Gott also als moralisches Wesen nichts Anderes ist als das vergötterte und vergegenständlichte geistige Wesen des Menschen, die Theologie also in Wahrheit in ihrem letzten Grund und Endresultate nur Anthropologie ist; so zeigte ich im Wesen der Religion, daß der physische Gott oder Gott, wie er nur als die Ursache der Natur, der Sterne, Bäume, Steine, Thiere, Menschen, wiefern auch sie natürliche physische Wesen sind, betrachtet wird, gar nichts Anderes ausdrückt als das vergötterte, personifizierte Wesen der Natur, daß also das Geheimnis der Physikotheologie nur die Physik oder Physiologie ist – Physiologie hier nicht in dem engeren Sinne, den sie jetzt hat, sondern in ihrem alten universellen Sinne, worin sie überhaupt die Naturwissenschaft bedeutete. Wenn ich daher meine Lehre zuvor in den Satz zusammenfaßte: die Theologie ist Anthropologie, so muß ich zur Ergänzung jetzt hinzufügen: und Physiologie«⁹⁹.

Feuerbach bezieht also in seine Religions- und Theologiekritik die Natur mit ein. War zunächst der Mensch als Gattungswesen verstanden worden, der im Christentum sein entfremdetes Wesen vorliegen habe, so wird er jetzt als Naturwesen verstanden, das in der »Naturreligion« teilhabe an der Entfremdung des Wesens der Natur in einem physischen Gott, der nichts anderes sei als das vergöttlichte und personifizierte Wesen der Natur selbst. Von diesem Ansatz her entwickelt *Feuerbach* seine Naturalismus-Humanismus-Gleichung: Der Mensch ist durch die Natur – die Natur ist durch den Menschen. Die Natur ist das »dem

⁹⁹ *Feuerbach, Ludwig*: Vorlesungen über das Wesen der Religion etc. . . ., S. 25 f.

Menschen vorausgesetzte Wesen, das Wesen, welches die Ursache oder der Grund des Menschen ist, welchem er seine Entstehung und Existenz verdankt«¹⁰⁰. Darüber hinaus aber ist die Natur das Wesen, das im Menschen Bewußtsein von sich selbst erlangt: »Das Wesen aber, in dem die Natur ein persönliches, bewusstes, verständiges Wesen wird, ist und heisst bei mir der Mensch«¹⁰¹. Ist der Mensch durch die Natur, so ist sie durch ihn und erfährt gerade in ihm ihre Erhöhung: Die Natur wird im Menschen mittels der Sinne gleichsam ihrer selbst bewußt. . . »mittels ihrer strömt die Natur durch den Menschen hindurch und in ihm erhöht in sich selbst zurück. Der Mensch erfährt sie als ein Stück seiner selbst, das er und mit dem er sich zu verklären hat«¹⁰².

Für *Feuerbach* steht die Natur am Anfang und Ende des dialektischen Prozesses, an Stelle des Hegelschen absoluten Geistes. Das Wesen des Menschen liegt für ihn in der Gattung und in der Natur: der Mensch ist Gattungs- und Naturwesen.

Dieser *Feuerbach* war also nach den Worten von *Karl Marx* Purgatorium der Gegenwart, durch das alle spekulativen Theologen und Philosophen gehen sollten. Daß *Marx* die Thesen *Feuerbachs* selber unterschrieb, geht aus seinem Aufsatz hervor. Unrichtig wäre es aber, wie oben bereits ausgeführt, in *Feuerbach* den geistigen Führer von *Karl Marx* sehen zu wollen. *Feuerbach* steht neben *Marx* als Gleichgesinnter, der den auch für *Marx* entscheidenden Ansatz in der Kritik an *Hegel* gefunden hatte. Die Dynamik des Marxschen Denkens entspringt *Marx'* eigenem inneren Antrieb. »In der Konzeption des Atheismus ist er von *Feuerbachs* Religionskritik unabhängig«. Soweit ist *Erich Thier* voll zuzustimmen. *Feuerbachs* Einfluß auf *Marx* aber so weit abzuschwächen, wie *Thier* es tut¹⁰³, ist unrichtig, da übersehen wird, daß für *Marx'* Entwicklung zum Materialisten *Feuerbach* entscheidend ist. Das wurde von *Engels*, *Lenin*, *Bulgakov* und anderen deutlich herausgestellt und besonders in der Studie von *Gerd Dicke*¹⁰⁴ einsichtig gemacht. *Feuerbachs* Werk, seine »Anthropologie«, bleibt nach *Engels* das unschätzbare erste Dokument, »worin der geniale Keim der neuen Weltanschauung niedergelegt ist«¹⁰⁵, und *Lenin* sagt: »Wir berufen uns

¹⁰⁰ Ebenda, S. 26.

¹⁰¹ Ebenda, S. 26.

¹⁰² *Dicke, Gerd*: Der Identitätsgedanke bei Feuerbach und Marx. Köln und Opladen 1960, S. 67.

¹⁰³ Vgl. *Thier, Erich*: a. a. O., S. 16 f.

¹⁰⁴ Vgl. Anmerkung 102.

¹⁰⁵ *Engels, Friedrich*: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. Berlin 1946, S. 4.

auf die Meinung *Ludwig Feuerbachs*, der, wie man weiß, Materialist war, und vermittels dessen *Marx* und *Engels*, wie bekannt, vom hegelischen Idealismus zu ihrer materialistischen Philosophie gekommen sind«¹⁰⁶.

Kehren wir zur Lebens- und Denkentwicklung von *Karl Marx* zurück, deren weitere Annalyse zeigen wird, wie umfangreich Feuerbachsches Gedankengut in *Marx*' eigener Konzeption zum Tragen gekommen ist.

d) *Marx*' erneute Auseinandersetzung mit Hegel – Die Vision der »wahren Demokratie«

Marx hatte nach seinem Universitätsstudium mehr denn je Gelegenheit gehabt, den politischen Alltag im preußischen Staat kennenzulernen und mit dem zu konfrontieren, was er während seiner Studienjahre in der Begegnung mit *Hegel* sich hatte aneignen können. Was er in seiner Dissertation in einem ersten Entwurf sich selber andeutete, wurde ihm mehr und mehr zur Gewißheit: Die Philosophie konnte nicht in der Weise weitergeführt werden, wie sie *Hegel* betrieben hatte. *Hegel* hatte die Wirklichkeit übergangen und allein der Idee Bedeutung beigemessen und war so wirklichkeitsfremd geworden. Der Bruch einer in sich totalen Philosophie mit der Welt war offenkundig. Gerade der politische Alltag verwies *Marx* auf *Hegel* zurück und veranlaßte eine erneute Auseinandersetzung mit ihm. 1843 entwirft er eine Kritik der Hegelschen Staatsphilosophie¹⁰⁷ und veröffentlicht Ende Februar 1844 im 1. Heft der »Deutsch-Französischen Jahrbücher« seinen Aufsatz »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung«¹⁰⁸.

Hegels Philosophie der Selbstwerdung des absoluten Geistes, der Idee und ihrer Wirklichkeit, stand für *Marx* nicht im Einklang mit der vorfindbaren Welt, ihrer handgreiflichen, unmittelbar erfahrbaren Wirklichkeit. Er hatte aus dieser Erfahrung heraus seine Aufgabe sehen gelernt und sich vorgenommen, eine in sich versöhnte Philosophie mit der Wirklichkeit in Einklang zu bringen. Es galt also für *Marx*, die Unvernunft der gesellschaftlichen Verhältnisse seiner Zeit zugunsten der Vernunft zu überwinden. In den staatlichen Verhältnissen fand er die Unvernunft besonders auffallend verkörpert. Als Journalist nützte

¹⁰⁶ *Lenin*, *W. I.*: Materialismus und Empiriokritizismus. Kritische Bemerkungen über eine reaktionäre Philosophie. Deutsche Neuauflage Berlin 1949, S. 73.

¹⁰⁷ Vgl. *Karl Marx - Friedrich Engels - Werke*. Band 1 etc. . . ., S. 203–233. Ferner: *Karl Marx*. Die Frühschriften etc. . . ., S. 20–149.

¹⁰⁸ Vgl. *Karl Marx - Friedrich Engels - Werke*. Band 1 etc. . . ., S. 378–391. Ferner: *Karl Marx*. Die Frühschriften etc. . . ., S. 207–224.

er jede Gelegenheit, um dagegen anzukämpfen. *Jakob Barion* hat gerade diese Auseinandersetzung ausführlich dargestellt und in einer Analyse der wichtigsten journalistischen Jugendschriften *Marx'* dessen eigene werdende Auffassung nachgezeichnet¹⁰⁹. Das staatliche Leben und die Auffassungen vom Staat stehen dabei im Mittelpunkt der Überlegungen.

Marx' Kritik des Hegelschen Staatsrechts setzt ein bei § 261 der Hegelschen Rechtsphilosophie, dessen »Grundlinien der Philosophie des Rechts...«¹¹⁰. Mit § 261 beginnt *Hegel* seine Darlegungen über das Verhältnis von Familie, bürgerlicher Gesellschaft und Staat¹¹¹: Der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft als Sphären des Privatrechts und des Privatwohls steht der Staat gegenüber. Er ist ihre äußerliche Notwendigkeit und höhere Macht. Familie und bürgerliche Gesellschaft, ihre Gesetze und Interessen, sind dem Staat untergeordnet und von ihm abhängig. In dieser äußerlichen Notwendigkeit als äußerer Beziehung erschöpft sich aber die Bedeutung des Staates nicht. Der Staat steht auch in innerer Beziehung zu Familie und bürgerlicher Gesellschaft, insofern er ihr immanenter Zweck ist, was nichts anderes meint, als daß sie im Staat zu ihrer vollen Bestimmung gelangen und so die Einheit von Sonderinteressen und allgemeinen Interessen hergestellt wird. Was *Hegel* unter Familie und bürgerlicher Gesellschaft versteht, erläutert er im § 262¹¹². Nach *Hegels* Ausführungen sind Familie und bürgerliche Gesellschaft die zwei ideellen Sphären des Begriffes des Geistes, der wirklichen Idee. Als solche sind sie die Endlichkeit des Geistes. Diese Aussage ist nur von *Hegels* System her zu verstehen, wonach die Idee, verstanden als »objektiver Geist«, in Recht, Moralität und Sittlichkeit in Erscheinung tritt. Die Idee als objektiver Geist objektiviert sich zunehmend in Recht, Moralität und Sittlichkeit. Höchste Stufe der Sittlichkeit aber ist der Staat, so daß die Objektivation im Staat ihre Vollendung erreicht. Der Staat ist der Begriff der wirklichen Idee, Familie und bürgerliche Gesellschaft sind die zwei ideellen Sphären des Staates und als solche die Endlichkeit der wirklichen Idee.

Marx merkt dazu an, in diesem Paragraphen sei »das ganze Mysterium der Rechtsphilosophie und der Hegelschen Philosophie überhaupt« niedergelegt. Er lehnt die Hegelsche Bestimmung der Verhältnisse von

¹⁰⁹ Vgl. *Barion, Jakob*: Hegel und die marxistische Staatslehre. Bonn 1963, S. 110 ff.

¹¹⁰ Vgl. Karl Marx - Friedrich Engels - Werke. Band 1 etc. . . ., S. 202.

¹¹¹ Vgl. ebenda, S. 203.

¹¹² Vgl. ebenda, S. 205.

Familie, bürgerlicher Gesellschaft und Staat ab. Er sagt dazu: »Die Idee wird versubjektiviert, und das wirkliche Verhältnis von Familie und bürgerlicher Gesellschaft zum Staat wird als ihre innere imaginäre Tätigkeit gefaßt. Familie und bürgerliche Gesellschaft sind die Voraussetzungen des Staates; sie sind die eigentlich Tätigen; aber in der Spekulation wird es umgekehrt. Wenn aber die Idee versubjektiviert wird, werden hier die wirklichen Subjekte, bürgerliche Gesellschaft, Familie . . . zu unwirklichen . . . Momenten der Idee«¹¹³.

Marx wirft *Hegel* vor, er kehre in seiner Spekulation die wirklichen, erfahrbaren Verhältnisse um. In seiner kurzen Feuerbach-Apologie hatte er den spekulativen Theologen und Philosophen empfohlen, *Feuerbach* zu studieren, um zur Wahrheit zu kommen. Es scheint auch *Feuerbach* zu sein, der hier hinter seiner Hegelinterpretation von der spekulativen Umkehrung der wirklichen Verhältnisse steht. Im Vorwort zur 2. Auflage von *Feuerbachs* »Wesen des Christentums« lesen wir: »Ich verwerfe überhaupt unbedingt die absolute, die immaterielle, die mit sich selbst zufriedene Spekulation – die Spekulation, die ihren Stoff aus sich selbst schöpft. In bin himmelweit unterschieden von den Philosophen, welche sich die Augen aus dem Kopfe reißen, um desto besser denken zu können; ich brauche zum Denken die Sinne . . . erzeuge nicht den Gegenstand aus den Gedanken, sondern umgekehrt den Gedanken aus dem Gegenstand . . . Auf dem Gebiete der eigentlichen theoretischen Philosophie gilt mir in direktem Gegensatz zur Hegelschen Philosophie, wo gerade das Umgekehrte stattfindet, nur der Realismus, der Materialismus in dem angegebenen Sinn«¹¹⁴.

Für *Hegel* wie für *Marx* sind Familie und bürgerliche Gesellschaft »unerläßliche Bedingungen des Staates«, nur mit dem Unterschied, daß nach *Marx* bei *Hegel* »die Bedingung als das Bedingte, das Bestimmende als das Bestimmte, das Produzierende als das Produkt seines Produkts« gesetzt wird. *Hegels* Idee hat nach *Marx* keinen anderen Zweck als den logischen, »für sich unendlicher wirklicher Geist zu sein«, weil für das Dasein von Familie und bürgerlicher Gesellschaft ihr Dasein nicht Selbstzweck ist, sondern letztlich die Idee, die sich in ihnen zu sich selbst vermittelt und auf der höchsten Stufe der Objektivierung vollendet. Die Hegelsche Darstellung der »wirklichen Idee«, »als ob sie nach einem bestimmten Prinzip und zu bestimmter Absicht handle«, ist für *Marx* merkwürdig und zeigt ihm *Hegels* »logischen und panthe-

¹¹³ Ebenda, S. 206.

¹¹⁴ *Feuerbach, Ludwig*: Das Wesen des Christentums. Kritische Ausgabe etc. . . ., S. 36 f.

istischen Mystizismus«¹¹⁵. *Marx* merkt dazu an: »Wichtig ist, daß *Hegel* überall die Idee zum Subjekt macht und das eigentliche wirkliche Subjekt . . . zum Prädikat«¹¹⁶.

Hegels Idee und Subjekt ist für *Marx* aber ein »Gedankending«, ein unwirkliches Ding, ebenso die aus der Idee entwickelten Sphären. Die Hegelsche Familie und bürgerliche Gesellschaft sind für ihn unwirkliche Momente in der Entfaltung des Gedankendinges »Idee«, nicht aber wirkliche Bestimmungen des Staates. *Jakob Barion* sagt dazu: »*Marx* ist der Überzeugung, daß *Hegels* Philosophie, die er als Panlogismus versteht, das Verhältnis von Denken und Sein grundsätzlich falsch bestimme. *Hegel* mache die Idee oder Substanz, für *Marx* »abstrakt-logische Kategorien«, zum Subjekt konkreter Bestimmungen«¹¹⁷.

Diese Spekulation will *Marx* nicht auf sich »applizieren«. Sein Vorwurf gegenüber *Hegel* lautet: »Nicht die Logik der Sache, sondern die Sache der Logik ist das philosophische Moment. Die Logik dient nicht zum Beweis des Staats, sondern der Staat dient zum Beweis der Logik«¹¹⁸.

Das ist die Hegelsche Umkehrung der Wirklichkeit, die nach *Marx* einer vernünftigen Gestaltung bedarf. Zunächst aber gilt es, die staatlichen Verhältnisse zu ändern. *Hegel* verteidigt die Monarchie als die wahre Einheit von Allgemeinem und Besonderem. *Marx* stellt ihr die Demokratie gegenüber. Aufschlußreich sind in dieser Hinsicht seine kritischen Anmerkungen zu den §§ 275–286 der Hegelschen Rechtsphilosophie¹¹⁹.

Marx entwirft hier ein Bild der »wahren Demokratie«, die im Gegensatz zur Monarchie aus sich selbst begriffen werden könne und deren Wahrheit darstelle. Vor allem von der Verfassung her springe der Unterschied ins Auge: in der Demokratie haben wir die Verfassungsgattung vor uns, in der Monarchie nur eine schlechte Verfassungsart. Von besonderer Bedeutung ist, daß in der Demokratie gegenüber der Monarchie die Verfassung »nicht nur an sich, dem Wesen nach, sondern der Existenz, der Wirklichkeit nach in ihren wirklichen Grund, den wirklichen Menschen, das wirkliche Volk stets zurückgeführt und als sein eigenes Werk gesetzt« ist¹²⁰.

¹¹⁵ Karl Marx - Friedrich Engels - Werke. Band 1 etc. . . ., S. 205 f.

¹¹⁶ Ebenda, S. 209.

¹¹⁷ A. a. O., S. 124.

¹¹⁸ Karl Marx - Friedrich Engels - Werke, Band 1 etc. . . ., S. 216.

¹¹⁹ Vgl. ebenda, S. 218–242.

¹²⁰ Ebenda, S. 231.

Bildet in der Monarchie die politische Verfassung für sich den Staat, wie *Marx* erläutert, so ist diese in der Demokratie »nur ein Daseinsmoment des Volkes«¹²¹. Für *Marx* bedeutet dies den Schritt von der politischen Hörigkeit zur politischen Emanzipation, was auch aus dem folgenden Satz hervorgeht: »*Hegel* geht vom Staat aus und macht den Menschen zum versubjektivierten Staat; die Demokratie geht vom Menschen aus und macht den Staat zum verobjektivierten Menschen«¹²². Die Demokratie sei der sozialisierte Mensch und so »die wahre Einheit des Allgemeinen und Besonderen«¹²³. Die Einheit von Allgemeinem und Besonderem wird dadurch erreicht, daß in dieser Demokratie die Trennung zwischen Privatsphäre und politischer Sphäre verschwindet und der politische Staat aufhört, organisierende Form der besonderen privaten Daseinsweisen zu sein. Anders ausgedrückt bedeutet das, daß in der wahren Demokratie der politische Staat untergeht, wie er in Anlehnung an die »neueren Franzosen« des französischen utopischen Sozialismus unterstreicht¹²⁴. In der Demokratie wird nach *Marx* die Kluft zwischen dem Staat und den nicht politischen Sphären aufgehoben werden, insofern er eine Selbstbestimmung des Volkes sein wird. In der Monarchie bleibt der Staat abstrakt, inhaltlos, das Herrschende gegenüber den anderen Sphären. Politischer und materieller Staat sind so grundsätzlich unterschieden. Ziel und Wesen der wahren Demokratie ist es, den politischen Staat aufzuheben in der Umwandlung des materiellen unpolitischen Staates in einen politischen. Auf dem Wege dazu stellt die moderne Republik den ersten Schritt dar als Negation der Monarchie, bleibt aber selbst noch in der abstrakten Staatsform befangen. »Innerhalb der abstrakten Staatsform ist die politische Republik die Demokratie«. Doch bleibt auch sie eine bloße Staatsform. Ist die Monarchie als abstrakte politische Staatsform die vollendete politische Entfremdung des Menschen, so ist die politische Republik die Negation dieser Entfremdung, ohne aber fähig zu sein, die politische Emanzipation zu bewirken. In der wahren Demokratie, in der der politische Staat als abstrakte Staatsform zu existieren aufhören wird, wird in der Negation auch der politischen Republik die wahre politische Emanzipation des Menschen erreicht sein und keine Differenz mehr bestehen zwischen Privatsphäre und politischer Sphäre, zwischen den Interessen des Einzelnen und des Staates. »In der Demokratie ist das formelle Prinzip zugleich das materielle Prinzip. Sie ist daher die wahre Einheit des Allgemeinen und Besonderen«¹²⁵.

¹²¹ Ebenda, S. 231. – ¹²² Ebenda, S. 231. – ¹²³ Ebenda, S. 231.

¹²⁴ Vgl. ebenda, S. 232. – ¹²⁵ Ebenda, S. 231.

War in den Berliner Jahren *Marx*' Entschluß, die Philosophie in die Tat umzusetzen, noch unbestimmt gewesen, so sehen wir jetzt eine schärfere Kontur: dem entfremdeten Menschen soll die Emanzipation erkämpft werden.

Darum nimmt die Frage der Emanzipation nach und nach die zentrale Stelle ein, so sehr deutlich in seinem Aufsatz »Zur Judenfrage«, der im 1. Heft der »Deutsch-Französischen Jahrbücher« veröffentlicht wurde¹²⁶. Darin setzt er sich mit Thesen *Bruno Bauers* auseinander, die dieser in zwei Artikeln 1843 herausgestellt hatte¹²⁷. *Marx* entwirft vor uns das Bild und den Gang der totalen Emanzipation des Menschen:

e) *Marx*' Aufsatz zur Judenfrage: Prophetie und Erlösung

Im 1. Teil dieses Aufsatzes setzt sich *Marx* mit *Bauers* Artikel »Die Judenfrage« auseinander. Das Besondere der *Marx*'schen Ausführungen dieses 1. Teiles scheint mir darin zu liegen, daß zum ersten Male in voller Deutlichkeit die *Marx*'sche Spekulation sichtbar wird.

Der Aufsatz selbst ist nur verständlich im Licht der *Marx*'schen Vergangenheit und Herkunft, seiner Lebensgeschichte und seines Lebensschicksals. Die *Marx*'sche Herkunft wird indirekt von *Bruno Bauer* geradezu beschworen. Mit der Diskussion der Frage um die Judenemanzipation in Deutschland zeichnet er die Situation von *Karl Marx*' Familie, genauer das Dilemma des Vaters von *Marx*, der im Spannungsverhältnis von Judentum und Christentum, Judentum und christlichem Staat, Religion und Staat seine Existenz zu meistern hatte und dem die Willkür der preußischen Monarchie keine andere Wahl gelassen hatte, als das Judentum der staatsbürgerlichen Raison zu opfern und den christlichen Staat zu akzeptieren, trotz einer Geisteshaltung, die mehr am französischen Liberalismus gebildet war als an der preußischen Reaktion. Was waren für *Marx*' Vater Judentum, Christentum, Staatsbürgertum? Was konnten sie in seiner Situation für ihn sein? Nichts anderes und nicht mehr als Mittel des preußischen Staates zur Unterdrückung und Unterjochung. Die Situation von *Marx*' Vater war die der Entfremdung trotz einer äußerlich vollzogenen Anpassung, die erzwungen war. Neben diesem Hintergrund, der gleichsam in jedem Wort von *Karl Marx* mit aufleuchtet und auf den hin *Marx*' Ausführungen durchsichtig sind, schiebt sich *Marx*' Berliner Glaubens-

¹²⁶ Vgl. Karl Marx - Friedrich Engels - Werke. Band 1 etc. . . ., S. 347-377.

¹²⁷ *Marx* nennt die Abhandlungen *Bruno Bauers* zu Beginn seines Aufsatzes. Vgl. Anmerkung 126.

entscheidung mit in das Blickfeld, in der *Marx* weitreichende Prämissen gesetzt hatte, die jetzt den Horizont des Atheismus bildeten. Aus diesem Horizont heraus gewinnt in den Worten von *Karl Marx Feuerbach* an Gestalt, dessen »Wesen des Christentums« den Klang und die Färbung für *Marx'* Darlegungen abgibt. Entscheidend aber ist, daß *Marx* ausdrücklicher, eindeutiger und klarer als bisher die Voraussetzungen seiner Kritik nennt, sein Maß der Kritik: der Mensch ist Gattungswesen. Das ist das eine Element der Marxschen Anthropologie. Horizont dazu bildet seine frühere Prämisse: es gibt keinen Gott. Dazwischen liegt eine unvernünftige Welt, in der der Mensch seiner selbst total entfremdet ist. Diese Entfremdung gilt es zu überwinden. Aber wie? Nicht durch eine Aufhebung der Religion in einer politischen Emanzipation, wie *Bruno Bauer* das meinte, sondern durch die totale Emanzipation des Menschen! Was *Marx* darunter verstand, formulierte er im Schlußsatz seines Aufsatzes »Zur Judenfrage I«: »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, und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der politischen Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht«¹²⁸.

Marx' These lautet also: der Mensch ist Gattungswesen in der Einheit von Allgemeinem und Besonderem, Politischem und Privatem. Das aber bedeutet das Verschwinden des Staates und der bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Phänomenen des Egoismus und der Trennung, wie sie nach *Marx* in den Menschenrechtskatalogen aufgeführt sind. Dieser Zustand wird erreicht in der wahren Demokratie als der wahren Darstellung und Verkörperung des Menschen: der verobjektivierte Mensch!

Eine großartige Spekulation, die *Marx* uns hier vorlegt, bei der es aber schwerfällt, *Marx* nicht die Sätze vorzuhalten, die *Feuerbach* an die Adresse *Hegels* gerichtet hatte, als er von einer Spekulation sprach, »die alles aus sich selber schöpfe und den Gegenstand aus dem Gedanken erzeuge«. In diesem Aufsatz entlarvt sich *Marx* als »Spekulateur«, der dem oberflächlichen Leser eine empirische Beweisführung vorlegt, in Wirklichkeit aber aus seiner Prämisse deduziert:

¹²⁸ Karl Marx - Friedrich Engels - Werke. Band 1 etc. . . . , S. 370.

In seinen Ausführungen zum Verhältnis von Religion und politischer Emanzipation, in denen *Marx* den Standpunkt *Bruno Bauers* zurückweist und selbst den Standpunkt vertritt, mit der politischen Emanzipation sei keineswegs die Religion aufgehoben, erläutert und folgert er aus dem Beispiel Nordamerikas: »Die Frage ist: Wie verhält sich die vollendete politische Emanzipation zur Religion? Finden wir selbst im Lande der vollendeten politischen Emanzipation nicht nur die Existenz, sondern die lebensfrische, die lebenskräftige Existenz der Religion, so ist der Beweis geführt, daß das Dasein der Religion der Vollendung des Staats nicht widerspricht. Da aber das Dasein der Religion das Dasein eines Mangels ist, so kann die Quelle dieses Mangels nur noch im Wesen des Staates selbst gesucht werden. Die Religion gilt uns nicht mehr als der Grund, sondern nur noch als das Phänomen der weltlichen Beschränktheit«¹²⁹.

Hier erweist es sich zum ersten Mal in voller Klarheit, wie *Marx* aus Glaubensentscheidungen heraus schlußfolgert und sein System entwickelt.

Wichtiger aber als diese Feststellung ist für uns die anthropologische Perspektive, die die Marxsche Konzeption nahelegt. Sie bedeutet zunächst eine direkte Umkehrung der Hegelschen Staatsauffassung, die in der Aussage gipfelte, der Mensch sei der »versubjektivierte Staat«. Die Umkehrung dieser Konzeption bedeutet die Beseitigung der Hegelschen Staatsautorität im konkreten Protest gegen den Absolutismus und die Reaktion der preußischen Monarchie. Indirekt aber ist damit *Hegel* selbst beseitigt und in seinem absoluten Führungsanspruch verneint.

Der 2. Teil des Aufsatzes zur »Judenfrage«¹³⁰ bringt eine neue Perspektive. In diesem 2. Teil nimmt *Marx* Stellung zum Aufsatz *Bruno Bauers* »Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden«¹³¹. Gegenstand der Untersuchung ist wiederum die Judenemanzipation. *Marx* lehnt dabei von vornherein die »theologische Fassung« der Problemstellung durch *Bruno Bauer* ab und weist darauf hin, die Judenemanzipation sei keine religiöse Frage, sondern lediglich das Problem, »welches besondere gesellschaftliche Element zu überwinden sei, um das Judentum aufzuheben«¹³². *Marx* gibt sich die Antwort am Ende seiner Ausführungen, indem er herausstellt, in der Judenfrage gehe es letztlich um den »Konflikt der individuell-sinnlichen Existenz mit der Gattungsexistenz des Menschen«¹³³. Dieser Konflikt müsse

¹²⁹ Ebenda, S. 352. – ¹³⁰ Vgl. ebenda, S. 371. – ¹³¹ Vgl. ebenda, S. 371.

¹³² Ebenda, S. 372. – ¹³³ Ebenda, S. 377.

beseitigt werden, dann löse sich die Judenfrage von selbst, da sie als Problem und Gegenstand verschwinde.

Die gedankliche Konstruktion, die dieser Lösung zugrunde liegt, ist dieselbe wie im ersten Teil der Abhandlung. Ausgangspunkt der Überlegung ist der Mensch als Gattungswesen. Am Bild der Gesellschaft seiner Zeit untersucht *Marx* die bestehenden Verhältnisse und geißelt vor allem die Differenz von politischem Staat und bürgerlicher Gesellschaft, d. h. den Konflikt der individuell-sinnlichen Existenz des Menschen mit seiner Gattungsexistenz. Die bürgerliche Gesellschaft gilt für *Marx* als das Prinzip des Unmenschlichen. Es ist im Vergleich zu anderen Schriften *Marx'* auffallend, mit welcher Schärfe er hier bürgerliche Gesellschaft, Christentum und Judentum angreift, Wirklichkeiten, die für *Marx* gleichbedeutend sind mit Geld, dem Gott des Egoismus.

Versuchte *Bauer* das Judentum über die Religion aufzuheben, so versucht es *Marx* über die Aufhebung der bürgerlichen Gesellschaft. Die bürgerliche Gesellschaft hat den Egoismus zum Prinzip und bildet ihn im vollendeten politischen Staat aus. Im Geld, seinem Gott, nimmt dieser Egoismus Gestalt an. Das Judentum ist nach *Marx* Ausgeburt dieser bürgerlichen Gesellschaft. »Der Jude, der als ein besonderes Glied in der bürgerlichen Gesellschaft steht, ist nur die besondere Erscheinung von dem Judentum der bürgerlichen Gesellschaft«¹³⁴. Und diese bürgerliche Gesellschaft ist gekennzeichnet durch Eigennutz, Schacher, Geld, alles letztlich Folgen des unmenschlichen praktischen Bedürfnisses einer Gesellschaft, die der Einheit von individuell-sinnlicher Existenz des Menschen und seiner Gattungsexistenz entbehrt.

Bedeutsam für den Gang unserer Untersuchung ist die Art, wie *Marx* das Judentum hier angreift und wie er seine Polemik im Begriff des Geldes herausstellt. Für den unvoreingenommenen Leser ist es schwer, dafür den zureichenden Grund zu finden. Der persönliche, gefühlbesetzte Einsatz ist aus dem allgemeinen Engagement nicht hinreichend erklärbar. Es ist Zynismus, wenn *Marx* schreibt: »Das Geld ist der eifrige Gott Israels, vor welchem kein anderer Gott bestehen darf. Das Geld erniedrigt alle Götter des Menschen – und verwandelt sie in eine Ware. Das Geld ist der allgemeine, für sich selbst konstituierte Wert aller Dinge. Es hat daher die ganze Welt, die Menschenwelt wie die Natur, ihres eigentümlichen Wertes beraubt. Das Geld ist das dem Menschen entfremdete Wesen seiner Arbeit und seines Daseins, und dies fremde Wesen beherrscht ihn, und er betet es an. Der Gott der

¹³⁴ Ebenda, S. 374.

Juden hat sich verweltlicht, er ist zum Weltgott geworden. Der Wechsel ist der wirkliche Gott des Juden. Sein Gott ist nur der illusorische Wechsel«¹³⁵.

Das Geld und das Judentum werden hier zusammen auf das schärfste angegriffen. Die Art, wie es durch *Marx* geschieht, eröffnet uns in der Frage nach dem Grund dieses Angriffs eine aufschlußreiche Perspektive. Das Problem des Geldes, mit dem uns *Marx* im 2. Teil seines Aufsatzes »Zur Judenfrage« konfrontiert, ist der Zugang zu seiner materiellen Ungesicherheit und dem Versuch ihrer Lösung. *Marx* geißelt die kapitalistischen Verhältnisse seiner Zeit, ihren jüdischen Geist des Egoismus, des Schachers und des Geldes, Verhältnisse, die gerade in der christlichen Gesellschaft ihren Höhepunkt erreicht haben. Uns beschäftigt die Frage, aus welcher Wurzel *Marx*' Aversion gegen die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft stammt, wer im letzten mit seiner Kritik gemeint ist. Direkt greift *Marx* die kapitalistischen Verhältnisse seiner Zeit an und die religiösen Phänomene der bürgerlichen Gesellschaft, Christentum und Judentum. Indirekt könnte *Marx* damit seine Mutter meinen, die ihn seit 1842 den von ihm angegriffenen praktischen Geist des Judentums hat erfahren lassen.

Im April 1842 wurde *Karl Marx* das Vermögen gesperrt, was für ihn der Anfang einer finanziellen Misere ohne Ende war. Sein Briefwechsel gibt darüber Aufschluß. Es ist nicht ganz richtig, wenn *Werner Blumenberg* schreibt: »Doch ist das Bild der hartherzigen, geizigen Mutter, die den Sohn in der Not im Stich ließ, eine auch von *Marx* selbst genährte Legende. In Wahrheit ist er wiederholt von ihr, selbst mit größeren Beträgen, unterstützt worden«¹³⁶. *Blumenberg* übersieht m. E. die Zusammenhänge. Die Ablehnung des Lebensweges von *Karl Marx* findet in der Vermögenssperre durch seine Mutter den massiven Ausdruck des Widerstandes seiner Familie. Es war eine Reaktion im Sinne des Vaters von *Marx*, auch wenn zu dessen Lebzeiten der Bruch mit *Karl Marx* nicht endgültig vollzogen war. Der Konflikt war offenkundig und führte zur Trennung von der Familie.

So könnte man den Grund für *Marx*' zynische Aussagen über das Judentum vom Herbst 1843 im Zerwürfnis mit seiner Familie sehen, die ihm »Schwierigkeiten in den Weg«¹³⁷ legte, die ihn »trotz ihres Wohlstandes . . . den drückendsten Verhältnissen«¹³⁸ aussetzte.

¹³⁵ Ebenda, S. 375.

¹³⁶ A. a. O., S. 39.

¹³⁷ Vgl. *Karl Marx - Friedrich Engels - Werke*. Band 27. Berlin 1963, S. 405.

¹³⁸ Vgl. ebenda, S. 405.

Die Vorfälle im April 1842 waren für *Marx* »allerwidrigste Familienkontroversen«, »Privatlumpereien«, wie er an *Ruge* in Dresden schrieb¹³⁹. In einem Brief an *Ruge* vom Januar 1843 vermerkte *Marx* dann noch einmal, er sei mit seiner Familie zerfallen und habe, solange seine Mutter lebe, kein Recht auf sein Vermögen¹⁴⁰. Der Briefwechsel von *Marx* gibt darüber Aufschluß, daß er diese Angelegenheit nicht bereinigen konnte und mit Frau und Kindern in schlimmsten Verhältnissen zu leben hatte¹⁴¹. In diesem persönlichen Ereignis, das für *Marx*' Existenz weitreichende Folgen hatte, scheint mir ein Motiv zu liegen für die mit Zynismus und Verachtung geführte Diskussion um den kapitalistischen Entfremdungsprozeß. Am Schluß seiner Ausführungen zur Judenfrage vom Herbst 1843 schreibt *Marx*: »Sobald es der Gesellschaft gelingt, das empirische Wesen des Judentums, den Schacher und seine Voraussetzungen aufzuheben, ist der Jude unmöglich geworden, weil sein Bewußtsein keinen Gegenstand mehr hat, weil die subjektive Basis des Judentums das praktische Bedürfnis vermenschlicht, weil der Konflikt der individuell-sinnlichen Existenz mit der Gattungsexistenz des Menschen aufgehoben ist.« Das ist der Ansatz für *Marx*' Kapitalismuskritik, wie er sie uns später vorgelegt hat.

f) Rekapitulation

Halten wir im Zug unserer Untersuchung einen Augenblick inne, um unsere Fragestellung zu vergegenwärtigen.

In seinem Abiturientenaufsatz hatte *Marx* gesagt: »Unsere Verhältnisse in der Gesellschaft haben einigermaßen schon begonnen, ehe wir sie zu bestimmen im Stande sind«¹⁴². Mag zwar in diesem Satz ein Anflug von Resignation zu spüren sein, so ist *Marx*' Leben doch der Beweis dafür, daß er diese Feststellung als Aufforderung, ja, als Herausforderung, verstanden hat. In den vorgegebenen gesellschaftlichen Verhältnissen zu Selbstgewißheit und Selbstsicherheit zu gelangen, wird zum treibenden Moment in *Marx*' Leben. Sein Problem ist zeit- lebens das einer existentiellen Ungesicherheit und Ungewißheit. Von der metaphysischen Seite her ist *Marx*' existentielle Ungesicherheit gleich der Frage nach der Transzendenz und als solche die Frage nach dem Vater, der *Marx* in dieser Hinsicht kein gültiges Maß vermitteln

¹³⁹ Vgl. ebenda, S. 405. – ¹⁴⁰ Vgl. ebenda, S. 415.

¹⁴¹ Vgl. ebenda, S. 472. Vgl. ferner: Karl Marx - Friedrich Engels - Werke. Band 29. Berlin 1963, S. 344 f., 346, 349.

¹⁴² Vgl. Anmerkung 25.

konnte. Bezeichnend dafür ist eine Zeile aus einem seiner Briefe an *Marx* in Berlin, die von *Blumenberg* angeführt wird: »Ich wünsche in Dir das zu sehen, was vielleicht aus mir geworden wäre, wenn ich unter ebenso günstigen Auspizien das Licht der Welt erblickt hätte. Meine schönsten Hoffnungen kannst Du erfüllen und zerstören«¹⁴³. Ungewißheit, Unsicherheit, Insuffizienz, Angst, das ist in Liebe und Wohlwollen das väterliche Erbe für das Leben von *Karl Marx*. Der Sohn sollte nachholen, was dem Vater nicht geglückt war. *Karl Marx* überwindet den Konflikt mit dem Vater negativ in der Ablehnung jeder Autorität, was zunächst in der Konzeption seines Atheismus zum Ausdruck kommt und weiterhin ans Licht kommt in seinem Entwurf vom Menschen und dessen Autonomie.

Von der materiellen Seite her betrachtet ist *Marx'* existentielle Ungesicherheit gleich der Frage nach dem Geld und als solche die Frage nach der Mutter, die sich zeitlebens geweigert hat, den von der Familie nicht gutgeheißenen Lebensweg des Sohnes zu unterstützen. Die Ungesicherheit in der mütterlichen Bindung erweiterte sich für *Marx* zur Frage nach der menschlichen Gesellschaft überhaupt, die auf dem Boden der Natur ihre Vollendung als klassenlose Gesellschaft, d. h. für *Marx* letztlich als menschliche Gesellschaft, erreichen sollte, als eine Gesellschaft, in der Eigennutz und Geld endgültig überwunden sein sollten. Die Ungeborgenheit in der mütterlichen Bindung, ihren Bruch durch Eigennutz und Geld, versucht *Marx*, mit einem Angriff gegen die Voraussetzungen des Geldes überhaupt zu überwinden, d. h. mit einem Angriff gegen die nach seinem Menschenbild unmenschlich organisierte Gesellschaft, die in die individuell-sinnliche und die Gattungsexistenz des Menschen auseinanderklaffte.

Kehren wir zu *Marx'* Werk zurück, um das endgültige Werden seines Welt- und Menschenbildes und seines politisch-revolutionären Programms mitzuverfolgen.

g) *Marx'* Aufsatz »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie.

Einleitung.« – Das Phänomen *Marx*.

Neben seiner Abhandlung zur »Judenfrage« veröffentlichte *Marx* im ersten Doppelheft der »Deutsch-Französischen Jahrbücher« im Februar 1844 einen weiteren Aufsatz, der den Titel trug: »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung«¹⁴⁴.

¹⁴³ A. a. O., S. 25. – ¹⁴⁴ Vgl. Anmerkung 108.

Es fällt sehr schwer, für diese Abhandlung von *Marx* den passenden Ausdruck zu finden. Es ist kein Aufsatz, keine Abhandlung, keine Schrift, keine Stellungnahme. Es ist *Karl Marx* selbst, der hier mit der ganzen Wucht seiner Persönlichkeit vor den Leser tritt und ihn in seinen Bann zieht. Es ist ein Höchstmaß an Faszination, die hier von *Marx* ausgeht, und das nicht unbegründet und zufällig. In keiner der zeitlich vorausliegenden Schriften und Abhandlungen von *Karl Marx* tritt uns seine Persönlichkeit so entgegen wie hier. Alles, was wir bisher an Zügen und Merkmalen im Leben und im Werk von *Marx* gefunden haben, ist in diesem Aufsatz unmittelbar gegenwärtig und spürbar. Der ganze *Marx* seines bis hierher gelebten Lebens steht vor uns. Es ist der *Marx* seiner frühen Entscheidung während der Studienjahre, *Marx*, der Prometheus; es ist der *Marx*, der im Bruch mit seinem Ursprung den Zug der Ironie und des Sarkasmus angenommen hat und fähig ist, sich bis zum Zynismus zu steigern. Es ist der *Marx*, der eine neue Welt und einen neuen Menschen vor unseren Augen erstehen läßt, gleichsam visionär und prophetisch, und der durch seine revolutionäre Härte sofort den menschlichen Zug verwischt, den sein Bild für einen Augenblick annehmen möchte. Vor uns steht *Karl Marx*, der Revolutionär, der entschlossen ist, den Umsturz in Deutschland mit allen Mitteln zu betreiben. Das Faszinierende an dieser Gestalt, an diesem Menschen *Marx*, liegt in der Desintegration seiner Person, die sich uns hier in ihren Ursprüngen offenbart.

Marx eröffnet seine Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie mit einem kühnen Hinweis auf die Religionskritik *Ludwig Feuerbachs* und erklärt, in Deutschland sei »die Kritik der Religion im Wesentlichen beendet«¹⁴⁵. Um die Bedeutung dieses Ereignisses gebührend zu betonen und einsichtig zu machen, weist *Marx* gleichsam erläuternd darauf hin, die Kritik der Religion sei die Voraussetzung aller Kritik. In den folgenden Aussagen über das Wesen der Religion identifiziert sich *Marx* mit *Feuerbachs* Thesen zur Religion und zum Wesen des Christentums. Von diesem Text aus ist es unmöglich, die These aufzustellen, *Marx* lehne sich nur äußerlich an *Feuerbach* an, wie das *Thier* im Anschluß an *Plenge* vertritt¹⁴⁶. Richtig und bedeutsam ist, daß *Marx* seinen eigenen Atheismus in den Kategorien von *Feuerbach* entfaltet und darstellt. In der Vorrede zu seiner Dissertation, noch vor dem Studium der Feuerbachschen Religionskritik, hatte *Marx* seinen Atheismus bekannt und das menschliche Selbstbewußtsein zur

¹⁴⁵ Karl Marx - Friedrich Engels - Werke. Band 1. Berlin 1957, S. 378.

¹⁴⁶ Vgl. Anmerkung 103.

obersten Gottheit erhoben. Diesen seinen Standpunkt verband er mit *Feuerbachs* Ansichten über das Wesen der Religion und des Menschen, so daß er jetzt schreiben konnte: »Der Mensch macht die Religion, die Religion macht nicht den Menschen. Und zwar ist die Religion das Selbstbewußtsein und das Selbstgefühl des Menschen, der sich selbst entweder noch nicht erworben oder schon wieder verloren hat«¹⁴⁷. So wie *Marx* den transzendenten Gott entthront hatte in seiner These: es gibt keinen Gott, so verfährt er jetzt mit der Religion: »Profane Existenz des Irrtums, phantastische Wirklichkeit des Himmels, verkehrtes Weltbewußtsein, allgemeiner Trost und Rechtfertigungsgrund dieser Welt, phantastische Verwirklichung des menschlichen Wesens, Seufzer der bedrängten Kreatur, Gemüt einer herzlosen Welt, Opium des Volkes«¹⁴⁸, das ist das Wesen der Religion im Feuerbachschen Blick des Antitheisten *Karl Marx*. Es ist die prometheische Auflehnung, die uns im Gedicht und in der Vorrede der Dissertation begegnet und die im Bild¹⁴⁹ vor aller Welt zur Schau gestellt worden war. In einer Welt ohne Gott ist die Religion »das illusorische Glück des Volkes«¹⁵⁰, das es aufzuheben gilt. Dieser antitheistische und religionsfeindliche Standpunkt ist – wie *Marx* selber ausdrücklich erläutert – Wurzel und Grund der totalen Revolution. Im Antitheisten *Marx* ist der Revolutionär grundgelegt: »Die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik«¹⁵¹. Was *Marx* darunter verstanden wissen wollte, erläutert er am Schluß seiner Ausführungen: »Die einzig praktisch mögliche Befreiung Deutschlands ist die Befreiung auf dem Standpunkt der Theorie, welche den Menschen für das höchste Wesen des Menschen erklärt . . .«¹⁵². Die prometheische Auflehnung gegen Gott drängt in *Marx* zum Sturz der gesamten bestehenden Verhältnisse. Weiter oben sagte er: »Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist . . .«¹⁵³. Neben dem prometheischen steht der visionäre Zug, der *Marx*, gerade von diesem Ansatz her, kennzeichnet: Ziel ist die Eman-

¹⁴⁷ Karl Marx - Friedrich Engels - Werke. Band 1 etc. . . , S. 378.

¹⁴⁸ Vgl. ebenda, S. 378.

¹⁴⁹ Anlässlich des Verbots der »Rheinischen Zeitung« ließ sich Marx als gefesselter Prometheus darstellen. S. Karl Marx - Friedrich Engels - Werke. Band 1. Gegenüber S. 200.

¹⁵⁰ Vgl. ebenda, S. 379. – ¹⁵¹ Ebenda, S. 378.

¹⁵² Ebenda, S. 391.

¹⁵³ Ebenda, S. 385.

zipation des Menschen, eines neuen, autonomen, nicht mehr hörigen Menschen, für den »Erniedrigung, Knechtschaft und Verachtung« zu Ende sind, weil die Welt verändert ist.

Den ersten Entwurf dieser Vision fanden wir bereits in der Dissertation von *Marx*. Als seine Aufgabe hatte er es damals erkannt, die Philosophie zu verwirklichen, die Theorie in die Praxis umzusetzen.

Diese Überlegung spielt auch hier, in der Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, eine zentrale Rolle, vor allem für die Frage, wie die Revolution zu erreichen sei. In einer beißenden Kritik und Analyse der politischen Verhältnisse in Deutschland kommt *Marx* zu dem Schluß, die Revolution könne in Deutschland nur verwirklicht werden mittels des Proletariats und der Philosophie. »Die Emanzipation des Deutschen ist die Emanzipation des Menschen. Der Kopf dieser Emanzipation ist die Philosophie, ihr Herz das Proletariat«¹⁵⁴.

Was *Marx* in diesem Zusammenhang über das Wesen und die Bedeutung des Proletariats sagt, scheint mir bedeutsam, insofern *Marx* im Begriff des Proletariats gleichsam den Nenner für das zu finden scheint, was er selber angesichts der gesellschaftlichen Verhältnisse seiner Zeit sein wollte: die radikale Negation, die Negation des deutschen, christlichen und bürgerlichen Preußen. Die Antithese dazu ist der internationale, antitheistische und proletarische Heimatlose *Karl Marx*, Vorbild für alle Nichtintegrierten seiner Zeit¹⁵⁵.

Auf die Frage, worin die »positive Möglichkeit der deutschen Emanzipation« liege, antwortet *Marx*: » . . . In der Bildung einer Klasse mit radikalen Ketten, einer Klasse der bürgerlichen Gesellschaft, welche keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft ist, eines Standes, welcher die Auflösung aller Stände ist, . . . welche mit einem Wort der völlige Verlust des Menschen ist, also nur durch die völlige Wiedergewinnung des Menschen sich selbst gewinnen kann. Diese Auflösung der Gesellschaft als ein besonderer Stand ist das Proletariat«¹⁵⁶. Dieses Proletariat wird nach *Marx* »materielle Basis« der kommenden Revolution sein, die unter der Führung der Philosophie herbeigeführt werden wird. *Marx* steht vor uns als der radikale Revolutionär, der entschlossen ist, die Welt von Grund auf zu verändern. Noch fehlt ihm der »ökonomische Hebel«, den er dazu gebrauchen sollte. Doch auch hierfür war der Boden schon bereitet.

Mit ökonomischen Fragen hatte sich *Marx* zum ersten Mal im Oktober 1842 beschäftigt, allerdings unter dem Gesichtspunkt des Rechts, wie

¹⁵⁴ Ebenda, S. 391. – ¹⁵⁵ Vgl. ebenda, S. 391.

¹⁵⁶ Ebenda, S. 390.

es uns sein Aufsatz »Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz«¹⁵⁷ verstehen läßt. Weit bedeutsamer als dieses Ereignis ist *Marx*' Beschäftigung mit der politischen Ökonomie Ende 1843, Anfang 1844. *Marx* studierte damals Werke von *Adam Smith*, *Jean-Baptiste Say* und anderen Ökonomen. Bedeutsam wird dieses Studium innerhalb der Lebens- und Denkgeschichte von *Marx* deshalb, weil es mit der Marx'schen Periode von 1843/44 zusammenfällt, in der *Marx* auf dem Boden seines früheren prometheischen Aufstandes oder Antitheismus die Perspektiven seines eschatologischen, revolutionären Humanismus gewinnt und entfaltet. Anders ausgedrückt gewinnt *Marx* in dieser Periode immer mehr den visionären und prophetischen Zug eines Mannes, der im Bild eines neuen Menschen eine neue menschliche Zukunft entwirft und verkündet. Im vorbehaltlosen Ja zu dieser Zukunft begnügt sich *Marx* aber nicht, das Heil des Menschen in diesen Eschata zu beschwören, sondern versucht von Tag zu Tag mehr, die Masse der Entrechteten auf diese Verheißung hin in Bewegung zu bringen.

Für den Nachvollzug der Marx'schen Perspektive sind die Arbeiten von 1844 wichtig, die uns Aufschluß darüber geben, wie die ökonomische Dimension in die Marx'sche Gesamtperspektive hineinwächst. Von kaum zu überschätzender Bedeutung dürfte für diesen Vorgang *Friedrich Engels*' Aufsatz »Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie«¹⁵⁸ gewesen sein, der Ende Februar 1844 in den »Deutsch-Französischen Jahrbüchern« veröffentlicht wurde.

a) Die ökonomische Dimension

a) die ökonomische Dimension

Friedrich Engels' Aufsatz ist für *Marx*' Denkentwicklung von Bedeutung, weil hier der erste Versuch unternommen wurde, eine Kritik des Kapitalismus auf dem Boden der klassischen deutschen Philosophie vorzulegen. *Engels* hatte denselben Ausgangspunkt wie *Marx* und war zu Ergebnissen gekommen, die diesen beeindrucken mußten. *Engels* ging es in seiner Kritik der Nationalökonomie um die Untersuchung der »Grundkategorien«¹⁵⁹. Dabei kam er zu einigen bemerkenswerten Feststellungen. Gleichsam in der Einleitung zu seiner kritischen Unter-

¹⁵⁷ Vgl. ebenda, S. 109–147. Vgl. ferner: *Barion, Jakob*: a. a. O., S. 111.

¹⁵⁸ Vgl. Karl Marx - Friedrich Engels - Werke. Band 1 etc. ..., S. 499–524.

¹⁵⁹ Ebenda, S. 502.

suchung nennt er in der Kritik der Revolutionen des 18. Jahrhunderts indirekt seine eigene Position. Diese beinhaltet: 1. den Angriff auf »die christliche Verachtung und Erniedrigung des Menschen«¹⁶⁰ und darin die Beseitigung jedes über dem Menschen stehenden Absoluten, 2. die Prüfung der »Voraussetzungen des Staates an und für sich«¹⁶¹ und 3. die Frage »nach der Berechtigung des Privateigentums«¹⁶².

Die Revolutionen des 18. Jahrhunderts stellten nach ihm nur einen halben Fortschritt dar, weil sie nicht im Stande gewesen waren, ihre eigenen Voraussetzungen von Grund auf in Frage zu stellen. Seine Kritik an der Inkonsequenz dieser Revolution bedeutet, wenn nicht direkt, so indirekt die Aufforderung, die Ergebnisse dieser nur halb durchgeführten Revolutionen zu revidieren. Eine radikale Revolution sollte »in den Voraussetzungen den vorhandenen Gegensatz überwinden«. Das aber hieß für *Engels*, in der religiösen, politischen und sozialen Kritik der gesellschaftlichen Verhältnisse bis zum Ende zu gehen. Von diesem Ansatz her war er ganz auf der Linie von *Karl Marx*.

Hatte *Marx* bei seiner ersten Begegnung mit *Engels* im Jahre 1842 diesen noch als Junghegelianer betrachtet und wohl deshalb auch abgelehnt, so mußte er beim Studium der Engelschen Kritik der Nationalökonomie erkennen, daß dieser den Standpunkt der Junghegelianer weit hinter sich gelassen und dieselbe radikale Position wie er eingenommen hatte. *Engels* war nach Ablösung von seinem pietistischen Elternhaus¹⁶³ durch die Religionskritik *Feuerbachs* hindurchgegangen und hatte von diesem gelernt, die Religion im allgemeinen und das Christentum im besonderen als Selbstentfremdung, Verachtung und Erniedrigung des Menschen zu betrachten und den christlichen Gott als mangelhafte Vorstellung der Menge von ihrem eigenen menschlichen Wesen abzulehnen. Von *Feuerbach* her war für ihn in gleicher Weise wie für *Marx* die Kritik der Religion Ausgangspunkt jeglicher Kritik, nicht aber das letzte Wort schlechthin. Aus seinem revolutionären Entwurf einer Kritik der Nationalökonomie geht hervor, daß er sich gerade deshalb von einer politischen Emanzipation im Sinne *Bruno Bauers* keine Lösung erwartete. Er war dazu gekommen, nicht im Dasein der Religion das Übel zu sehen, sondern gerade das vorhandene Übel »Religion« als Mangel des Staates an und für sich zu

¹⁶⁰ Vgl. ebenda, S. 500.

¹⁶¹ Vgl. ebenda, S. 500.

¹⁶² Vgl. ebenda, S. 500.

¹⁶³ Vgl. hierzu: *Kupisch, Karl: Vom Pietismus zum Kommunismus*. Berlin 1953, S. 26 ff.

begreifen und deshalb den Staat als solchen in Frage zu stellen. Damit war er, wie *Marx*, auf dem Wege, die politische Emanzipation auf eine allgemein menschliche hin zu überwinden. Erreicht aber werden sollte diese durch eine soziale Revolution, die den Sturz des Privateigentums und damit den Umsturz der bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse beinhalten mußte. Das war in allen Einzelheiten auch die Ansicht von *Marx*. Und so verwundert es nicht mehr, daß *Marx* und *Engels* vom Zeitpunkt ihrer 2. Begegnung im Jahre 1844 an enge Freunde wurden. Die Genossen hatten sich gefunden und schickten sich an, die französische Revolution zu erneuern mit dem Ziel einer Gesellschaft, in der die Prinzipien der *liberté, égalité* und *fraternité* verwirklicht werden sollten.

Von der Wurzel her sind sie beide, *Marx* und *Engels*, Antitheisten, die den christlichen »Herren-Gott« oder »Vater-Gott« und seine Autorität als Schöpfer des Menschen ablehnen. Der Antitheismus aber drängt in ihnen zur radikalen Revolution im Angriff auf die bürgerliche Gesellschaft und ihre politische Daseinsweise.

Seine eigentliche Untersuchung der Nationalökonomie beginnt *Engels* mit der Frage nach der Berechtigung des Privateigentums. Der Irrtum der neuen Ökonomie bestehe gerade im Festhalten an der Voraussetzung des Privateigentums. Daran scheiterte die ökonomische Revolution. Aus der »gleißenden Philosophie« der liberalen Ökonomie erwächst nach *Engels* »Heuchelei, Inkonsequenz und Unsittlichkeit«¹⁶⁴. Diese Inkonsequenzen will er aufzeigen. Bei der Untersuchung der Grundkategorie des Handels kommt er abschließend zu einer ersten Formulierung dessen, was allgemein materialistische Geschichtsauffassung genannt wird. *Engels* reflektiert über die liberale Ökonomie, ihre Heuchelei und Unsittlichkeit, über ihre »Auflösung aller Sonderinteressen (Nationalitäten, Monopole, Familie)«. Er betrachtet das System der Handelsfreiheit und merkt dazu an, in ihm sei nie etwas getan worden »aus reiner Humanität, aus dem Bewußtsein der Nichtigkeit des Gegensatzes zwischen dem allgemeinen und individuellen Interesse«¹⁶⁵. Anschließend stellt er dann fest, im Denken und Handeln der liberalen Ökonomie werde der notwendige Gang der Geschichte ansichtig, die Kette des allgemeinen Fortschritts der Menschheit mit dem Ziele des Umschwungs, »der Versöhnung der Menschheit mit der Natur und mit sich selbst«¹⁶⁶. Mit dieser Vorstellung bahnt sich, wie

¹⁶⁴ Vgl. Karl Marx - Friedrich Engels - Werke. Band 1 etc. . . ., S. 501, 504.

¹⁶⁵ Ebenda, S. 504.

¹⁶⁶ Vgl. ebenda, S. 505.

mir scheint, ein Umschwung im Denken von *Engels* an, der erst beim späten *Marx* voll zur Auswirkung kommen sollte. *Engels* erweckt mit seiner Auffassung von der radikalen Revolution zunächst den Eindruck, die revolutionäre Tat sei wirkmächtig und geschichtsbestimmend über die Vollstreckung von gesetzmäßigen Abläufen hinaus. Um so bemerkenswerter wird seine Auffassung vom notwendigen Gang der Geschichte, die er in seiner Kritik der Nationalökonomie vorträgt. In dieser Auffassung ist die revolutionäre Tat durch den Ablauf der Geschichte selbst festgelegt und bestimmt. Wenn *Siegfried Landshut* die Marxsche Geschichtsauffassung von den Pariser Manuskripten her in diesem Engelschen Sinne interpretiert, scheint er mir mehr dem späten *Marx* gerecht zu werden als dem des Jahres 1844. *Landshut* schreibt: »Der wirkliche, materielle Prozeß der menschlichen Geschichte ist in seinem Geschehen selbst das Herausbilden der menschlichen Freiheit«¹⁶⁷. Das ist in dieser Eindeutigkeit, wie mir scheint, 1844 die Position von *Engels*, nicht die von *Marx*. Nach *Engels* wird der notwendige Gang der Geschichte die menschliche Freiheit hervorbringen, die »Versöhnung der Menschheit mit der Natur und mit sich selbst«. Bei diesem Entwurf der Geschichte steht *Engels* auf dem Boden der Feuerbachschen Anthropologie und Physiologie, nach denen der Mensch Gattungs- und Naturwesen ist. »Versöhnung des Menschen mit der Natur und mit sich selbst« meint von daher den dialektischen Prozeß, an dessen Ende die entfaltete und erhöhte Natur und die in Gemeinsamkeit konstituierte Menschheit stehen werden. *Engels'* Denken trägt hier einen ausgeprägten eschatologischen Zug: wie unmenschlich der materielle Prozeß der Geschichte auch sein mag, die Menschheit schreitet doch unaufhaltsam auf das Ziel ihrer Freiheit hin. Diese Freiheit wird am Ende des Geschichtsprozesses in der Einheit von allgemeinem und individuellem Interesse der Menschen ans Licht kommen. Im Exil religiöser, politischer und sozialer Entfremdung wird für *Engels* die Hoffnung zur Grundkategorie menschlichen Welterfahrens.

Nach der kurzen, aber inhaltsreichen Darlegung seiner Auffassung von Mensch und Geschichte wendet sich *Engels* der zweiten Grundkategorie der Nationalökonomie, dem Wert, zu. Die Diskussion um die Bestimmung des Realwertes führt ihn zur Frage der Zusammensetzung der Produktionskosten, die er von den zwei Elementen Natur und Mensch bestimmt sieht. In diesem Zusammenhang greift er die Frage nach Kapital und Arbeit auf, die für ihn identisch sind, da das

¹⁶⁷ Karl Marx, Die Frühschriften etc. . . ., S. XXXV.

Kapital nichts anderes ist als »aufgespeicherte Arbeit«, wie sich *Engels* von der liberalen Ökonomie belehren läßt¹⁶⁸. Außer Fassung bringt ihn jedoch die Feststellung, daß, entgegen der natürlichen, ursprünglichen und sich aus dem Wesen der Produktion selbst ergebenden Einheit von Kapital und Arbeit, die Trennung beider in der Praxis behauptet wird und »die Anerkennung ihrer Identität sich lediglich auf die Definition des Kapitals als aufgespeicherte Arbeit« beschränkt. Den Grund für die Spaltung von Kapital und Arbeit sieht *Engels* im Privateigentum, das nach ihm als der Zustand menschlicher Entzweiung in individuelle und allgemeine Interessen die Entzweiung der Arbeit notwendig aus sich hervorbringe. Aus dieser ursprünglichen ersten Entzweiung ergebe sich das gesamte kapitalistische System, das mit der Spaltung der Menschheit in Kapitalisten und Arbeiter vollendet werde. Bedeutsam ist die folgende Feststellung *Engels'*, nach der sich die geschilderte Entzweiung mit Notwendigkeit verschärfen und steigern wird. Hierher gehört dann auch, was er weiter unten vom Gesichtspunkt der Handelskrisen aus über Akkumulation, Konzentration und Revolution ausführt. Es ist der erste Entwurf der späteren Thesen von *Marx*. In letzter Instanz ist nach *Engels* das Privateigentum dafür verantwortlich, daß der Mensch zu einer Ware erniedrigt wird. Die im kapitalistischen Konkurrenzkampf sinnlos »geschlachteten Millionen von Menschen« treiben zur Aufhebung der Erniedrigung der Menschheit »durch die Aufhebung des Privateigentums, der Konkurrenz und der entgegengesetzten Interessen«¹⁶⁹.

Engels' Aufsatz von 1843/44 »Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie« ist in den Grundzügen der Entwurf der Marxschen Kapitalismuskritik. Besonders bemerkenswert scheint die Tatsache, daß *Engels* in diesem Artikel die Geschichtsauffassung des späten *Marx* vorwegnimmt. War *Engels'* kritische Untersuchung nicht die Ursache für *Marx'* eigene Überlegungen zu den ökonomischen Verhältnissen und Aussagen seiner Zeit, so wurde sie doch für diese wegweisend und bestimmend. *Marx'* Pariser ökonomische Manuskripte geben darüber bereits Aufschluß.

¹⁶⁸ Vgl. Karl Marx - Friedrich Engels - Werke. Band 1 etc. . . ., S. 511 f.

¹⁶⁹ Vgl. ebenda, S. 520 f.

b) Die Pariser Manuskripte

Für das Verständnis des Denkens von *Karl Marx* sind seine ›Pariser ökonomische Manuskripte‹ von höchster Bedeutung. Sie wurden erst 1932 veröffentlicht und sind heute unter dem Titel ›Nationalökonomie und Philosophie‹¹⁷⁰ bekannt. In ihnen klingt alles an, was für ein Verständnis von *Marx* wichtig ist.

Marx' erste These lautete: es gibt keinen Gott. Das war die Ausgangsposition der frühen Berliner Jahre, die nach und nach erhärtet wurde. In ›Nationalökonomie und Philosophie‹ wird in dieser Frage ein Schlußstrich gezogen. *Marx* greift hier das Problem der Transzendenz unter dem Gesichtspunkt der Schöpfungstheorie auf: »Die Schöpfung ist . . . eine sehr schwer aus dem Volksbewußtsein zu verdrängende Vorstellung. Das Durchsichselbstsein der Natur und des Menschen ist ihm unbegreiflich, weil es allen Handgreiflichkeiten des menschlichen Lebens widerspricht«¹⁷¹. Er merkt dazu an, die Schöpfungstheorie sei durch die Geognosie widerlegt, »d. h. durch die Wissenschaft, welche die Erdbildung, das Werden der Erde als einen Prozeß, als Selbsterzeugung darstellte. Die generatio aequivoca ist die einzige praktische Widerlegung der Schöpfungstheorie«¹⁷². Daß *Marx* mit dieser Aussage nur dem Anschein nach seine frühere antitheistisch-prometheische Position verlassen hat, erhellt aus seinen Darlegungen selbst. Danach kann es keinen Schöpfergott geben, weil die Existenz eines solchen der Selbstständigkeit des Menschen, seiner Autonomie, widerspräche. *Marx* sagt wörtlich: »Ein Wesen gibt sich erst als selbständiges, sobald es auf eigenen Füßen steht, und es steht erst auf eigenen Füßen, sobald es sein Dasein sich selbst verdankt. Ein Mensch, der von der Gnade eines anderen lebt, betrachtet sich als ein abhängiges Wesen. Ich lebe aber vollständig von der Gnade eines anderen, wenn ich ihm nicht nur die Unterhaltung meines Lebens verdanke, sondern wenn er noch außerdem mein Leben geschaffen hat; wenn er der Quell meines Lebens ist und mein Leben hat notwendig einen solchen Grund außer sich, wenn es nicht meine eigene Schöpfung ist«¹⁷³. Das ist auf dem Boden der frühen Glaubensentscheidung, wie sie in *Marx*' Glaubensbekenntnis zum Ausdruck kommt, »Konstruktion der Wirklichkeit« aus einem Gefühl der Aversion gegen jede Abhängigkeit überhaupt. Das durchschaut auch der Mann von der Straße, der vorher *Marx*' Aussage von

¹⁷⁰ Vgl. Karl Marx. Die Frühschriften etc. . . ., S. 225.

¹⁷¹ Ebenda, S. 246.

¹⁷² Ebenda, S. 246.

¹⁷³ Ebenda, S. 246.

der »generatio aequivoca« nicht verstanden hatte, und fragt deshalb noch einmal danach, wer den ersten Menschen und die Natur geschaffen habe. *Marx* geht zunächst auf diese Frage ein, bricht dann aber die Diskussion ab und stellt ein »Frageverbot« auf¹⁷⁴. *Marx*' Text muß seiner Konsequenzen wegen aufgeschlüsselt werden. Einen ersten Versuch in dieser Richtung hat *Eric Voegelin* unternommen¹⁷⁵. Er bezichtigt darin *Marx* des »intellektuellen Schwindels aus Gründen des Machtstrebens«. Nach *Voegelin* besteht *Marx*' Spekulation in der »Konstruktion eines in sich geschlossenen Prozesses der Natur« mit dem Zweck, »den Seinsprozeß gegen transzendentes Sein abzuschließen und den Menschen sich selbst erzeugen zu lassen«¹⁷⁶. Erzeugt werden soll der gesellschaftliche, der sozialistische Mensch. In ihm wird das »menschliche Wesen der Natur« ans Licht kommen. »Also die Gesellschaft ist die vollendete Wesenseinheit des Menschen mit der Natur, die wahre Resurrektion der Natur, der durchgeführte Naturalismus des Menschen und der durchgeführte Humanismus der Natur«¹⁷⁷.

Hinter all dem steht der Versuch von *Marx*, aus der Negation heraus zu einem positiven Leben zu kommen, das sich aus sich selbst erklärt. Das ist das Leitmotiv sein ganzes Leben hindurch. Betrachten wir den Text aus »Nationalökonomie und Philosophie«. Für *Marx* gibt es keine Schöpfung. Allein die Frage danach zu stellen, bedeutet für ihn das Mißverständnis des Menschen und der Natur. Der Mensch ist das Wesen der Natur. Nur die Außerachtlassung dieses Wesensverhaltes eröffnet nach ihm die Möglichkeit, nach einem außerhalb des Menschen und der Natur daseienden Schöpfergott zu fragen. Das aber ist für *Marx* eine »unsinnige Abstraktion«, die als nichtseiend setze, was doch ist. *Marx* gibt vor, diese Abstraktion nicht mitvollziehen zu können. Daß aber die rationale Argumentation nicht der tragende Grund für seine Überlegungen ist, erhellt daraus, daß er sie selbst fallen läßt, wenn er sagt, die Frage nach einem Schöpfergott sei für »den sozialistischen Menschen praktisch unmöglich« geworden. Hier schließt sich der Kreis zu jener Feststellung hin, die *Marx* in der Vorrede zu seiner Dissertation und früher noch in einem seiner Gedichte bekundete: es gibt keinen Gott. *Marx* ist nicht gewillt, seine Machtposition zugunsten eines transzendenten Gottes aufzugeben. Das bedeutete den Verlust der Autonomie. Von seiner Berliner Entscheidung an herrscht in *Karl*

¹⁷⁴ Vgl. ebenda, S. 247.

¹⁷⁵ Vgl. *Voegelin, Eric: Wissenschaft, Politik und Gnosis*. München 1959.

¹⁷⁶ A. a. O., S. 34.

¹⁷⁷ *Karl Marx. Die Frühschriften etc. . . .*, S. 237.

Marx der Wille zur Macht über die Stimme seines Herzens. Daß er mit dieser Frage nicht ins Reine kam, dafür spricht das scharfe und ausdrückliche »Frageverbot«¹⁷⁸. Darüber täuscht auch das Spiel mit den »Äquivokationen« ›Natur‹ nicht hinweg¹⁷⁹. Damit wird offenbar, daß *Marx* über die in den Berliner Jahren eingenommene prometheische Negation nicht hinausgekommen ist.

Hier stellt sich nun noch einmal die Frage nach der Bedeutung des Antitheismus von *Karl Marx*. Es scheint, daß es bei *Marx* einmal einen Antitheismus gibt, der in der Oberflächenschicht seines Bewußtseins gründet. In diesem greift er eine Vorstellung von Gott an, die weithin in seiner Zeit im Umlauf war. Darauf bezogen konnte er mit Recht sagen: »Gottlos ist nicht, wer die Götter der Menge verachtet, sondern wer den Meinungen der Menge von den Göttern anhängt«¹⁸⁰. Folgeschwerer und ernster wird der Marxsche Antitheismus da, wo es sich nicht mehr nur um die Ablehnung einer gesellschaftlich bedingten Vorstellung von Gott handelt, sondern um die Ablehnung des transzendenten Gottes auf Grund eines personimmanenten Vorganges, in dem gegen die innere Stimme des Herzens dem eigenen Machtstreben Raum gegeben wird. Dieser so geartete Antitheismus ist das Primäre in der Lebens- und Denkentwicklung von *Karl Marx*. Vor dieser Entscheidung und Haltung wurde er von seinem Vater vergeblich gewarnt. *Marx* war seiner Anlage nicht gewachsen. Sein Machtanspruch war zu groß, als daß er einen anderen Gott neben sich hätte anerkennen können. Von diesem Anspruch sollten schließlich auch die gesellschaftlichen Verhältnisse seiner Zeit samt ihren Wertvorstellungen hinweggefegt werden.

In seiner Rebellion gegen die Transzendenz wird noch einmal die Situation von *Karl Marx*' Vater sichtbar, dessen »paternale Funktion« in der patriarchalistischen Gesellschaft seiner Zeit erdrückt wurde. Der Sohn fordert von dieser Gesellschaft und ihren Autoritäten das, was sie seinem Vater schuldig geblieben waren. *Marx* bleibt so die lebendige Frage an die Gesellschaft seiner Zeit.

Diese Negation mußte für ihn schließlich auch den existentiellen Widerspruch zur Hegelschen Philosophie und ihrer Dialektik bedeuten. *Hegels* dialektischer Prozeß endete für ihn in der Unvernunft, er aber war von der Idee durchdrungen, aus dieser Unvernunft heraus einen Weg zur Vernunft zu finden. Wie hätte sich *Marx* mit einer Philosophie

¹⁷⁸ Vgl. Anmerkung 174. Ferner: *Voegelin, Eric*: a. a. O., S. 33 ff.

¹⁷⁹ Vgl. *Voegelin, Eric*: a. a. O., S. 34.

¹⁸⁰ Vgl. Anmerkung 54.

zufrieden geben können, die seiner Meinung nach der handgreiflichen Wirklichkeit in allem widersprach? Eine erneute Auseinandersetzung mit *Hegel* mußte dies klären. Von seinen Prämissen her war *Marx* gleichsam gezwungen, sich ein System aufzubauen, in dem Gott als Grund für die Welt und den Menschen nicht gefragt war. *Hegel* bot sich *Marx* für diese Aufgabe ganz von selbst an. In dessen Philosophie fand *Marx* eine Konstruktion vor, die in faszinierender Weise die Geschichte des Menschen als »Selbsterzeugungsprozeß des Menschen« begriff. Daß sich *Hegel* auf der Ebene abstrakten Denkens hielt, spielte zunächst keine Rolle. Mochte dessen System darüber hinaus den Anschein der Heteronomie erwecken, so erfaßte *Marx* doch gleichsam intuitiv, daß dahinter *Hegels* Autonomie und Machtstreben stand, das dem seinen, wenn nicht gleich, so doch sehr verwandt war. Von daher wird es verständlich, warum sich *Marx* »seinem Feind in die Arme getrieben« fühlte¹⁸¹. Er bewunderte *Hegel* und haßte ihn zugleich. Er bewunderte ihn, weil er an ihm lernen konnte, wie ein System ohne Gott aufzubauen war; er haßte ihn, weil *Hegel* einen Platz einnahm, den *Marx* innerlich bereits für sich in Anspruch genommen hatte. Unter derselben Zielsetzung stand sich ihr Machtstreben im Wege, und *Marx* mußte, wollte er sein, *Hegel* entthronen. Vom Tage der beinahe notwendigen Begegnung mit *Hegel* an konnte es für *Marx* nur mehr das Problem geben, den archimedischen Punkt zu finden, von dem aus *Hegel* aus den Angeln gehoben werden konnte und damit eine ganze bisherige Welt, verstand sich doch *Hegel* in der Interpretation von *Marx* als Kulmination der bisherigen Geschichte. *Marx* strebte danach, die Qualität dieser Geschichte von Grund auf zu verändern. Die Möglichkeit dazu schien ihm in *Hegel* gegeben.

Der entscheidende Ansatz, den *Marx* bereits mit seiner Dissertation gefunden hatte, war ihm aus der Wirklichkeit seines eigenen Lebens zugewachsen. Es war eine von der Gesellschaft seiner Zeit negierte Wirklichkeit. Die »Negation dieser Negation« wurde für ihn Ansatz und Ausgangspunkt seines Überlegens. Damit war *Marx* von Anfang an über *Hegel* hinaus. In der Auseinandersetzung mit ihm formulierte er das Problem seines eigenen Lebens, d. h. den Widerspruch zur bestehenden Gesellschaft. In der Auseinandersetzung mit *Hegels* Dialektik versucht *Marx*, seinen »Autonomismus« zu erhärten, um damit *Hegels* »Absolutismus« abzulösen. Zunächst steht er bewundernd vor dessen Konzeption. Er hebt seine Leistung hervor: die Erkenntnis der Selbst-

¹⁸¹ Vgl. Anmerkung 39.

erzeugung des Menschen als eines geschichtlichen Prozesses. Die Menschheit ist in und durch ihre Arbeit in Entäußerung und Entfremdung auf dem Weg zu sich selbst. Indem *Hegel* »das Wesen der Arbeit und den Menschen als Resultat seiner eigenen Arbeit« begreift, steht er für *Marx* »auf dem Standpunkt der zeitgenössischen Nationalökonomie«¹⁸². Sein Fehler liegt nach *Marx* darin, daß er Arbeit einseitig und ausschließlich als »abstrakt-geistige« versteht. Mag er damit zur Formulierung seiner Philosophie als absoluter Wissenschaft gelangen und die Wirklichkeit daran messen, so entzieht sich ihm diese letztlich doch, weil sie in seinen Kategorien nicht erfaßbar ist. In seiner Kritik an *Hegel* folgt *Marx* zunächst *Feuerbach*. Dieser ist für ihn der einzige, der in seiner Kritik über *Hegel* hinausgelangt und einen eigenen Ansatz findet. Er besteht nach *Marx* in der Enträtselung der Religion und der Philosophie als der »denkend ausgeführten Religion«¹⁸³. In beiden, Religion und Philosophie, ist nach *Feuerbach* der Mensch selbst am Werk, sein Wesen entfremdend. Diesen entfremdeten Menschen will er aus seiner »transzendenten Verlorenheit« zu sich selbst zurückholen und ihm die Augen für seine eigene Realität öffnen. Von daher wird für *Marx* *Feuerbachs* »positive« Anthropologie wegweisend. Der Mensch ist Gattungswesen: »Das gesellschaftliche Verhältnis des Menschen zum Menschen« wird »zum Grundprinzip der Theorie«¹⁸⁴. Darüber hinaus gelingt es *Feuerbach* nach der Deutung von *Marx*, die Bedeutung und die Grenzen der Hegelschen Dialektik aufzuzeigen. *Hegel* habe zwar »den logischen, spekulativen Ausdruck für die Bewegung der Geschichte« gefunden, sei darin aber nicht über die Position der Theologie hinausgekommen. *Feuerbach* gelingt es nach *Marx*, *Hegel* »die sinnlich gewisse auf sich selbst gegründete Position« entgegenzustellen¹⁸⁵. War *Hegel* vom Abstrakt-Allgemeinen ausgegangen, so geht *Feuerbach* vom Sinnlich-Gewissen aus. Von hieraus gewinnt dieser für *Marx* den Boden des »wahren Materialismus« und der »reellen Wissenschaft«. *Feuerbachs* erkenntnistheoretische Befangenheit kommt *Marx* entgegen. Für *Hegel* stand im Mittelpunkt seines dialektischen Prozesses der Mensch, verstanden als Selbstbewußtsein. Die Marxsche Wirklichkeit war davon nicht betroffen. Sie zu begreifen, lieferte *Feuerbach* die Kategorien. Die Konstruktion aus dem »Sinnlich-Gewissen« ersetzte die aus dem »Abstrakt-Allgemeinen«.

Feuerbach mag von der Richtigkeit seines erkenntnistheoretischen An-

¹⁸² Vgl. Karl Marx. Die Frühschriften etc. . . ., S. 269.

¹⁸³ Vgl. ebenda, S. 250 f. – ¹⁸⁴ Vgl. ebenda, S. 251.

¹⁸⁵ Vgl. ebenda, S. 251.

satzes überzeugt gewesen sein, für *Marx* jedoch fällt eine derartige Annahme schwer. Anders wäre seine Aufforderung, auf dem Boden des Sozialismus nicht mehr zu denken und zu fragen, kaum verständlich. *Marx* ist von der Fragwürdigkeit dieses Ansatzes selbst in Frage gestellt, sein Autonomiestreben jedoch verträgt keine Fragen. Für ihn ist *Feuerbachs* »durchgeführter Naturalismus oder Humanismus« die Lösung aller Welträtsel. Im Naturalismus begreift *Marx* »den Akt der Weltgeschichte«¹⁸⁶.

Kommt *Marx* in der Grundkonzeption seines Denkens auch in »Nationalökonomie und Philosophie« kaum über *Feuerbach* hinaus, so ist er es als erster, der sich von *Hegels* Spekulation her »der Arbeit als des bewegenden Prinzips des menschlichen Selbsterzeugungsprozesses« voll bewußt wird. Der Feuerbachsche Naturalismus-Humanismus erhält durch ihn seine volle Gestalt. Im Erfassen der menschlichen Arbeit und ihres Wesens gelingt *Marx* der Durchbruch zum eigenständigen Denken. Das bedeutet aber zugleich den Wechsel von der Philosophie zur Nationalökonomie. In ihr findet er den gesuchten archimedischen Punkt. Die Nationalökonomie ist für *Marx* die bewußt gewordene Gesetzmäßigkeit des unaufhaltsamen gesellschaftlichen Verfalls. Es gilt nur, die Gesetze zu verstehen, um dieser Gesellschaft den Todesstoß zu versetzen. Die Chance zur Revolution, die *Marx* aus der Nationalökonomie für sich entdeckte, war die Hoffnung seiner Rebellion. Der kapitalistische Auflösungsprozeß mußte die Revolution ermöglichen. Aufgabe der Kritik war es, dem Proletariat die Bedeutung seiner geschichtlichen Rolle einzuhämmern. 1848 schien *Marx* die Zeit reif, das Proletariat zur Revolution aufzurufen.

III.

Marx' Entwicklung nach 1848: Die Kritik des Kapitalismus

Mit der Veröffentlichung des »Manifest der kommunistischen Partei«¹⁸⁷ im Februar 1848 erreicht *Marx'* Aggression ihren Höhepunkt. Sollte bisher noch jemand über seine Absichten im unklaren gewesen sein, so wird er jetzt vollends aufgeklärt. Am Schluß des Manifests lesen wir: »Auf Deutschland richten die Kommunisten ihre Hauptaufmerk-

¹⁸⁶ Vgl. ebenda, S. 252.

¹⁸⁷ Vgl. Karl Marx - Friedrich Engels - Werke, Band 4, Berlin 1959, S. 459-493. Ferner: Karl Marx, Die Frühschriften etc. . . ., S. 525-560.

samkeit, weil Deutschland am Vorabend einer bürgerlichen Revolution steht, und weil es diese Umwälzung unter fortgeschritteneren Bedingungen der europäischen Zivilisation überhaupt, und mit einem viel weiter entwickelten Proletariat vollbringt, als England im 17. und Frankreich im 18. Jahrhundert, die deutsche bürgerliche Revolution also nur das unmittelbare Vorspiel einer proletarischen Revolution sein kann . . . Die Kommunisten verschmähen es, ihre Ansichten und Absichten zu verheimlichen. Sie erklären es offen, daß ihre Zwecke nur erreicht werden können durch den gewaltsamen Umsturz aller bisherigen Gesellschaftsordnungen. Mögen die herrschenden Klassen vor einer kommunistischen Revolution zittern. Die Proletarier haben nichts in ihr zu verlieren als ihre Ketten. Sie haben eine Welt zu gewinnen. Proletarier aller Länder, vereinigt euch!¹⁸⁸«

Die politischen Ereignisse scheinen *Marx* tatsächlich entgegenzukommen. Ende Februar: Revolution in Paris. *Louis Philippe*s dankt ab und flieht. Anfang März: Unruhen und Umsturz in den meisten deutschen Staaten. 13. März: Revolution in Wien. *Metternich* tritt zurück und flieht. 18./19. März: Revolution in Berlin. Europa gleicht einem Hexenkessel. *Marx*, der Anfang März aus Belgien ausgewiesen wird, erscheint am 10. April in Köln. Am 31. Mai veröffentlicht er die erste Nummer der »Neuen Rheinischen Zeitung«. Der Sieg scheint nahe zu sein. Doch ein Jahr später ist alles vorbei. Im April 1849 wird das Frankfurter Parlament aufgelöst. Die bürgerliche Revolution ist gescheitert, »das unmittelbare Vorspiel einer proletarischen Revolution« war allzu rasch beendet. Am 16. Mai 1849 wird *Marx* als Staatenloser ausgewiesen, am 24. August beginnt sein Londoner Exil. Er sollte es nicht mehr verlassen.

Was blieb *Marx* zu tun übrig? Die Revolution, auf die sein Leben angelegt war, hatte den Sieg nicht gebracht. Die Niederlage war schmerzlich. War sie darüber hinaus endgültig? In der Situation der gescheiterten Revolution sollte für ihn »die Hoffnung wider alle Hoffnung« zur Grundkategorie seines Weltverstehens werden. Mag die Misere der Revolution die Ohnmacht des Menschen bekundet haben, die Macht der Geschichte blieb davon unangetastet. Sie gleichsam zu beschwören, wurde zum späten Werk seines Exils. Was hatte *Engels* in seiner Kritik der Nationalökonomie 1844 geschrieben? »Aber der Ökonom weiß selbst nicht, welcher Sache er dient. Er weiß nicht, daß er mit all seinem egoistischen Rasonnement doch nur ein Glied in der Kette des

¹⁸⁸ Karl Marx. Die Frühschriften etc. . . ., S. 360.

allgemeinen Fortschritts der Menschheit bildet. Er weiß nicht, daß er mit seiner Auflösung aller Sonderinteressen nur den Weg bahnt für den großen Umschwung, dem das Jahrhundert entgegengeht, der Versöhnung der Menschheit mit der Natur und mit sich selbst¹⁸⁹. Die Kritik der Nationalökonomie und ihrer kapitalistischen Verhältnisse mußte den gesetzmäßigen Gang der Geschichte ans Licht bringen. So widmet sich *Marx* im Exil erneut dem Studium der politischen Ökonomie. 1859 erscheint seine Schrift: »Zur Kritik der politischen Ökonomie«, 1867 der 1. Band des »Kapital«. Im Vorwort zur 1. Auflage des »Kapital«, nennt *Marx* noch einmal deutlich den Gegenstand seiner Untersuchung: »An und für sich handelt es sich nicht um den höheren oder niedrigeren Entwicklungsgrad der gesellschaftlichen Antagonismen, welche aus den Naturgesetzen der kapitalistischen Produktion entspringen. Es handelt sich um diese Gesetze selbst, um diese mit eherner Notwendigkeit wirkenden und sich durchsetzenden Tendenzen«¹⁹⁰. Und weiter unten sagt er: »... es ist der letzte Endzweck dieses Werks, das ökonomische Bewegungsgesetz der modernen Gesellschaft zu enthüllen...«¹⁹¹. Auf der Basis dieses Ansatzes entwickelt *Marx* im »Kapital« endgültig seine Weltanschauung, den »wahren Materialismus«. In ihm findet die Geschichte seines Lebens und Denkens den letzten und verbindlichen Ausdruck. Noch einmal wird deutlich, daß *Feuerbach* den Angelpunkt des Marxschen Denkens darstellt. Entscheidend für beide ist die Umwertung der Hegelschen Dialektik. *Marx* bewundert *Hegel* immer noch. Dieser habe »die allgemeine Bewegungsform der Dialektik zuerst in umfassender und bewußter Weise« dargestellt. Daß sie »bei ihm auf dem Kopfe steht« und in dieser »mystifizierten Form« die bestehenden Verhältnisse verklärt und verherrlicht, ist *Hegels* Fehler. Sie muß »umgestülpt« werden, auch wenn sie damit zum Ärgernis der herrschenden Klasse werden sollte. In der umgewerteten Hegelschen Dialektik findet *Marx* das Mittel, »in dem positiven Verständnis des Bestehenden zugleich auch das Verständnis seiner Negation, seines notwendigen Unterganges« mitzubegreifen¹⁹². In *Hegels* Dialektik geht es, wie *Marx* erläutert, um den Denkprozeß. Dieser sei als »Demiurg des Wirklichen« begriffen und »unter dem Namen Idee in ein selbständiges Subjekt« verwandelt worden. Das Wirkliche bildet bei *Hegel* in der Deutung von *Marx*

¹⁸⁹ Karl Marx - Friedrich Engels - Werke. Band 1 etc. . . ., S. 505.

¹⁹⁰ Karl Marx - Friedrich Engels - Werke. Band 23. Berlin 1962, S. 12.

¹⁹¹ Ebenda, S. 15 f.

¹⁹² Vgl. ebenda, S. 27 f.

nur »die äußere Erscheinung des Denkprozesses«. Für *Marx* aber ist umgekehrt »das Ideelle nichts anderes als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle«¹⁹³.

Von dieser »sinnlich-gewissen Position« her denkt *Marx* den Naturalismus-Humanismus von *Ludwig Feuerbach* zu Ende. »Menschliches Leben ist gesellschaftliche Bewegung«. Was *Marx* darunter versteht, faßt einer seiner frühen Kritiker zusammen. Nach ihm denkt *Marx* die gesellschaftliche Bewegung »als einen naturgeschichtlichen Prozeß, den Gesetze lenken, die nicht nur von dem Willen, dem Bewußtsein und der Absicht der Menschen unabhängig sind, sondern vielmehr umgekehrt deren Wollen, Bewußtsein und Absichten bestimmen . . .«¹⁹⁴. Mit dieser Auffassung ist bei *Marx* deutlich und klar das angesprochen, was sich in *Engels'* Vorstellung vom »notwendigen Gang der Geschichte« bereits 1844 angekündigt hatte, beim Revolutionär *Marx* aber zunächst nicht zum Tragen gekommen war. Die totale Emanzipation des Menschen und die Verwirklichung der sozialistischen Gesellschaft werden damit der Macht der Geschichte anheimgegeben.

Die Gesetze, die den naturgeschichtlichen Prozeß des gesellschaftlichen, menschlichen Lebens lenken und Wille, Bewußtsein und Absichten der Menschen bestimmen, sind nach *Marx* in jeder historischen Periode verschieden. »Sobald das Leben eine gegebene Entwicklungsperiode überlebt habe, aus einem gegebenen Stadium in ein anderes übertrete, beginne es auch durch andere Gesetze gelenkt zu werden . . .«¹⁹⁵. Entscheidend aber für diesen ständigen Wandel ist nicht das Bewußtsein des Menschen, sondern die jeweils verschieden entwickelte Produktionskraft. »Mit der . . . Entwicklung der Produktionskraft ändern sich die Verhältnisse und die sie regelnden Gesetze«¹⁹⁶. Damit ist *Marx* über *Feuerbach* hinaus, der letztlich doch auf der Ebene des Denkens stehen geblieben sei. In der Lehre von »Basis und Überbau« gelangt *Marx'* Denkentwicklung an ihren Zielpunkt. Im Vorwort seiner Schrift »Zur Kritik der politischen Ökonomie« schreibt er: »Mein Fachstudium war das der Jurisprudenz, die ich jedoch nur als untergeordnete Disziplin neben Philosophie und Geschichte betrieb. Im Jahr 1842/43, als Redakteur der »Rheinischen Zeitung«, kam ich zuerst in die Verlegenheit, über sog. materielle Interessen mitsprechen zu müssen. Die Verhandlungen des Rheinischen Landtags über Holzdiebstahl und Parzellierung

¹⁹³ Ebenda, S. 27.

¹⁹⁴ Zitat entnommen: ebenda, S. 26.

¹⁹⁵ Ebenda, S. 26.

¹⁹⁶ Ebenda, S. 26.

des Grundeigentums... gaben die ersten Anlässe zu meiner Beschäftigung mit ökonomischen Fragen... Die erste Arbeit, unternommen zur Lösung der Zweifel, die mich bestürmten, war eine kritische Revision der hegelschen Rechtsphilosophie, eine Arbeit, wovon die Einleitung in den 1844 in Paris herausgegebenen »Deutsch-Französischen Jahrbüchern« erschien. Meine Untersuchung mündet in dem Ergebnis, daß Rechtsverhältnisse wie Staatsformen weder aus sich selbst zu begreifen sind noch aus der sogenannten allgemeinen menschlichen Entwicklung des Geistes, sondern vielmehr in den materiellen Lebensverhältnissen wurzeln, deren Gesamtheit Hegel... unter den Namen »bürgerliche Gesellschaft« zusammenfaßt, daß aber die Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft in der politischen Ökonomie zu suchen sei. Die Erforschung der letzteren, die ich in Paris begann, setzte ich fort zu Brüssel, wohin ich infolge eines Ausweisungsbefehls... übergewandert war. Das allgemeine Resultat, das sich mir ergab und, einmal gewonnen, meinen Studien zum Leitfaden diente, kann kurz so formuliert werden: In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens gehen die Menschen bestimmte, notwendige, von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein, Produktionsverhältnisse, die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktionskräfte entsprechen. Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt, und welcher bestimmte Bewußtseinsformen entsprechen. Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt. Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt. Auf einer gewissen Stufe ihrer Entwicklung geraten die materiellen Produktivkräfte der Gesellschaft in Widerspruch mit den vorhandenen Produktionsverhältnissen oder, was nur ein juristischer Ausdruck dafür ist, mit den Eigentumsverhältnissen, innerhalb deren sie sich bisher bewegt hatten. Aus Entwicklungsformen der Produktivkräfte schlagen diese Verhältnisse in Fesseln derselben um. Es tritt dann eine Epoche sozialer Revolution ein¹⁹⁷. In einer groß angelegten Schau faßt *Marx* das Ergebnis der bisherigen Menschheitsgeschichte zusammen und verkündet wie in einem Urteil: »In großen Umrissen können asiatische, antike, feudale und modern-bürgerliche Produktionsweisen als progressive Epochen der ökonomischen Gesellschafts-

¹⁹⁷ Karl Marx - Friedrich Engels - Werke. Band 13. Berlin 1961, S. 7-9.

formation bezeichnet werden. Die bürgerlichen Produktionsverhältnisse sind die letzte antagonistische Form des gesellschaftlichen Produktionsprozesses, antagonistisch nicht im Sinn von individuellem Antagonismus, sondern eines aus den gesellschaftlichen Lebensbedingungen der Individuen hervorstechenden Antagonismus, aber die im Schoß der bürgerlichen Gesellschaft sich entwickelnden Produktivkräfte schaffen zugleich die materiellen Bedingungen zur Lösung dieses Antagonismus. Mit dieser Gesellschaftsformation schließt daher die Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft ab«¹⁹⁸.

Marx sieht den Umschwung kommen. In den kapitalistischen Verhältnissen selbst liegt ihre Auflösung beschlossen. Die Gesellschaft wird am Ende die Produktion übernehmen und der Mensch »zur Selbstbestimmung des eigenen Daseins« sich erheben. Die klassenlose Gesellschaft wird die Befreiung des Menschen bedeuten und seine Selbstverwirklichung ermöglichen.

Die Ohnmacht der eigenen Existenz läßt *Marx* am Ende seines Lebens die Macht der Geschichte beschwören. Was aus seiner Rebellion werden sollte, erlebt er nicht mehr. Er stirbt am 14. März 1883.

¹⁹⁸ Ebenda, S. 9.