

<b>Zeitschrift:</b>	Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy
<b>Herausgeber:</b>	Schweizerische Philosophische Gesellschaft
<b>Band:</b>	23 (1963)
<b>Artikel:</b>	Grundprobleme der Dialektik bei Karl Marx
<b>Autor:</b>	Wildermuth, Armin
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-883354">https://doi.org/10.5169/seals-883354</a>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 25.02.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

# Grundprobleme der Dialektik bei Karl Marx\*

*Von Armin Wildermuth*

Von allen Problemen, welche die Dialektik bei Karl Marx aufwirft, ist sie selbst eines der umstrittensten. Von Hegel ausgeborgt, aber umgestülpt, vom Kopf auf die Füße gestellt – so sollen wir nach einem bekannten Wort die marxsche Dialektik begreifen als eine Umdeutung und Umkehrung der hegelischen<sup>1</sup>. Reflektieren wir im folgenden über Marx, so ist es unausweichlich, zugleich in ein fortwährendes Gespräch mit der hegelischen Dialektik einzutreten. Denn Marxens philosophisches Denken ist wie tot, wenn es nicht der Atem der hegelischen Philosophie belebt.

Da die Dialektik als Ganzes unser Grundthema bildet, wollen wir uns in wenigen, steilen Schritten die Dimension vergegenwärtigen, in welcher die hegelische Denkbewegung sich vollzieht. Wir müssen jenen Bereich letztmöglicher Abstraktionen vorerst in den Blick bekommen, in welchem eine in sich selbständige Dialektik zu konzipieren sinnvoll sein mag. Wird dies versäumt, so muß sie unverstehbar bleiben. Dies gilt in gleichem Sinne für die marxsche Dialektik, die auf der hegelischen fußt.

Mit Kants transzendentalem Erkennen wird die Region des partikularen, anscheinend so stichfesten Wissens unterschritten. Dieses Unterschreiten hat den Sinn, die ursprünglich-synthetische Einheit, in die alles Erkennen von Hause aus eingewoben ist, auf reine Art zu entdecken. Kant wollte in nüchterner Sachlichkeit die «Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis a priori» darlegen. Es sollte hinfert nur das als echte Erkenntnis gelten, was aus den dem Erkennen ursprünglich anheimgestellten Möglichkeiten erweisbar sei.

Kants Zeitgenossen und unmittelbare Nachfolger zogen aber aus seinem Ansatz den Schluß, daß alles Erkennen in bezug auf die Mög-

---

\* Vortrag, gehalten in der Philosophischen Gesellschaft Basel, am 14. Februar 1963.

<sup>1</sup> Karl-Marx-Ausgabe. Werke, Schriften, Briefe. Herausgegeben von Hans-Joachim Lieber. Darmstadt 1960 ff. Bd. IV, Seite XXXI = KMA IV, XXXI.

lichkeit des Erkennens überhaupt als immanent auszusagen sei. Jedoch ist hier auf ein tiefgreifendes Problem aufmerksam zu machen: diese Immanenz des Erkennens zeigt in sich eine Spannung. Es gibt ein Erkennen im Partikularen, das sich in der Polarität von Subjekt und Objekt entfaltet – und ein Erkennen, das sich um die Erkenntnis selbst bemüht. In diesem geht es um die Erkenntnis als Voraussetzung alles Erkennens, und es ist nicht verwunderlich, daß ihm eine besondere Dignität zugeschrieben wird. Andererseits darf nicht übersehen werden, daß in jeder Einzelerkenntnis immer auch das ganze Problem des Erkennens enthalten ist, jener Bezug zu der in aller Erkenntnis immer schon vorausgesetzten Möglichkeiten des Erkennens.

Zwischen beiden Erkenntnisarten besteht eine Spannung. Sie wird akut, sobald wir uns das Vorausgesetzte der transzendentalen Erkenntnis vergegenwärtigen. Die Einzelerkenntnis ist individuell, jedoch die ihr vorangehende Möglichkeit des Erkennens überhaupt ist ein überindividuelles Faktum. Die auf dieses gerichtete transzendentale Erkenntnis öffnet den Bereich überindividueller Erkenntnis. In ihm liegt die Gewähr der Wahrheit. So spricht Kant vom Vernunftwesen; Fichte konzipiert ein transzendentales Ich, Hegel einen Geist, der durch den Menschen zu sich selber kommt. Doch wagen es nur die spekulativen Idealisten, nicht aber Kant, die Immanenz des Erkennens in eine einzige Bewegung zusammenzuschmelzen und individuelle und überindividuelle Erkenntnis letztlich zur Deckung zu bringen. In ihrer über Kant hinausgehenden Kühnheit führen die Idealisten den Immanenzgedanken zu einem konsequenten Schluß: es kann, so sagen sie, schlechthin nichts geben, was aus dem Horizont des Erkennens herausfällt, denn auch das, was als ein Außerhalb gedacht werde, sei bereits dadurch, daß es als ein solches gedacht werden könne, nicht mehr erkenntnistranszendent. Ein letzter Schritt liegt somit nahe: auch die Wahrheit, auf die Kant als einen letzten Bezugspunkt nur verwies, könne nicht erkenntnistranszendent gedacht werden, sie sei als das Absolute immer schon aller Erkenntnis immanent, und zwar in der Bewegung des Erkennens.

Hegels Einsatz besteht nun darin, das Erkennen nicht als ein Mittel aufzufassen, um die Wahrheit sichtbar zu machen, sondern, wie geschildert, die Bewegung des Erkennens und den Erkenntnisakt selbst als ihre Manifestationen zu begreifen. In den «Phänomenen des Bewußtseins» stellt sich somit das Absolute, «das an und für sich

schon bei uns ist und sein will»<sup>2</sup>, in seinen möglichen Gestalten dar. Die Dialektik ist es nun, die diese Darstellungstätigkeit des Absoluten nach- und mit vollzieht. Sie selbst ist nicht eine besondere Gestalt, sondern die Bewegung des sich in seine Mannigfaltigkeiten ausströmenden und sich wieder gewinnenden Bewußtseins oder Geistes. Sie ist so die Bewegung der Wahrheit selbst. Metaphysisch ausgedrückt: sie ist die Bewegung der sich zu sich selbst durchläuternden Gottheit.

Der Fixpunkt der hegelischen Dialektik ist somit das Denken des Absoluten, das reine, auf sich selbst bezügliche Denken, das allein sich selbst zum Objekte hat. Am Ende der «Enzyklopädie»<sup>3</sup> nimmt Hegel bewußt Bezug auf den Höhepunkt der aristotelischen Metaphysik. Ist jene Einsicht beim Stagiriten eine letzte Steigerung aller innerweltlich noch gebundenen substantiellen Erkenntnis, so wird sie bei Hegel, genau besehen, zum ursprünglichen Antrieb alles Denkens. Beginnt man Hegel zu lesen, ist dies noch nicht offensichtlich. Aber man muß das Anfängliche, von dem Hegel jeweils ausgeht, nach dem Vollzug der Dialektik als das dem Ursprung Fernere erkennen. Bei ihm umschlingen sich Ende und Anfang, gemäß seinem Wort, daß sich alles in einem «Kreis von Kreisen» bewegt<sup>4</sup>.

Nun wäre dieser Grundriß in einem ganz elementaren Sinne unvollständig, wenn wir nicht auf die lebensphilosophische Relevanz der hegelischen Dialektik hinwiesen. Freilich ist Hegel kein Lebensphilosoph. Aber die Terminologie, mit der er die dialektischen Schritte beschreibt, ist durchsetzt mit lebensphilosophisch deutbaren Begriffen. So wird «erzeugt» und «produziert», und auf einer der höchsten Stufen der Logik taucht unvermittelt der Lebensbegriff auf<sup>5</sup>. Auch aus der Tatsache, daß Hegel die Dialektik einsetzt, um Tendenzen, Spannungen und Zustände des menschlichen Daseins zu erhellen, kann mit Recht noch ein Zusammenhang mit der existentiellen Lebensphilosophie seiner Jugendschriften geschlossen werden. Schon dort ist gründlich Abschied genommen worden von der ontologisch orientierten Metaphysik, gilt doch der Begriff des «Seins» als identisch mit jenem des «reinen Lebens»<sup>6</sup>. In welche Weiten dieser

<sup>2</sup> Hegel, Phänomenologie des Geistes, Hamburg 1952, S. 64.

<sup>3</sup> Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse Hamburg 1959, S. 463.

<sup>4</sup> Hegel, Wissenschaft der Logik, Leipzig 1951, 2. Teil S. 504.

<sup>5</sup> Hegel, Wissenschaft der Logik, 2. Teil S. 413 ff.

<sup>6</sup> Hermann Nohl, Hegels theologische Jugendschriften, Tübingen 1907, S. 303.

transzental verstandene Lebensgedanke führen kann und wie geschmeidig er sich die fichtischen dialektischen Grundschritte anzueignen befähigt ist, dürfte aus dem «Systemfragment von 1800» überzeugend darzustellen sein<sup>7</sup>.

Der Fixpunkt der hegelischen Dialektik ist also nicht nur theoretisch ausdeutbar, sondern auch existentiell aufzuschlüsseln, nämlich als ein Hinweis auf die übergreifende Geschlossenheit und nicht mehr zu übersteigernde Erfülltheit des «lebendigen Ganzen»<sup>8</sup>. Allein von einem existentiellen Horizont aus ist es letztlich verständlich, daß mit der hegelischen Dialektik – sowohl durch ihre «Bewegung» als auch durch ihr «Ziel» – menschliche Grundgehalte erhellt werden können. Dies ist keineswegs selbstverständlich. Man halte sich aber immer vor Augen, daß die imposante Pyramide der hegelischen Systematik, die Logik, Natur, Staat, Kunst, Religion und Philosophie in einer einzigen Sinnordnung zusammenbringt, einer – allerdings theoretisch nicht voll explizierbaren – Gesetzmäßigkeit existentieller Axiologie gehorchen dürfte. – Doch wenden wir uns jetzt dem gestellten Thema zu: die Dialektik bei Karl Marx.

Wir betonen ausdrücklich: eine eigenständige marxsche Dialektik ist eine Fiktion. Wir erörtern daher weniger die Frage, wie die Dialektik bei Marx «funktioniert», sondern vielmehr, wie er sie als Ganzes in seinem Denken verankerte. Was sie ihm bedeutete, das können wir am besten aus der Genese seines Denkens ablesen. Sie stellt sich uns als die Geschichte des marxschen Ringens dar, sich die hegelische Dialektik anzueignen und ein geklärtes Verhältnis zu ihr zu gewinnen. Ein Gang durch das marxsche Werk steht uns also bevor.

Marx ist vollständig durch Hegel geprägt. Daher ist es von nicht unerheblichem Interesse, wie sich die erste Begegnung beider Philosophen vollzogen hat. Darüber erhalten wir Aufschluß aus jenem Brief vom 10. November 1837, in welchem der in Berlin studierende 19jährige Marx seinem Vater Rechenschaft über sein akademisches Tun ablegte. Zugleich formulierte er darin, zwar recht pathetisch, einige philosophische Grundentscheide, denen er sich zeitlebens verpflichtet fühlte. Marxens Worte lassen erkennen, daß er sichtlich widerstrebend sich der hegelischen Philosophie in die Arme getrieben sah. Die mit Vorbehalten vollzogene Wendung trat ein, nachdem er sich in einer an Schelling orientierten Gottesspekulation verstiegen

---

<sup>7</sup> Nohl 343 ff.

<sup>8</sup> Nohl 348.

hatte. Er konzipierte nämlich eine «philosophisch-dialektische Entwicklung der Gottheit, wie sie als Begriff an sich, als Religion, als Natur, als Geschichte sich manifestiert»<sup>9</sup>. In diesem bereits recht hegelisch formulierten Gedankengang finden wir einen Grundbegriff, auf den wir immer wieder zurückkommen müssen, nämlich: die Manifestation. So wie ihn Marx hier verwendet, meint er zweierlei: einerseits Etwas begreifen als die Erscheinungsform eines Anderen und andererseits: eine Bedeutung erkennen in der Bewegtheit ihres Sichdarstellens. Wollte Marx nun ursprünglich den Manifestationsprozeß der Gottheit beschreiben, so drehte sich ihm während der Niederschrift die Betrachtungsweise um. Seinen neuen Standpunkt artikulierte er sodann in einer fast an die Plato-Kritik des Aristoteles gemahnenden Weise: «Von dem Idealismus, den ich . . . mit Kantschem und Fichtischem verglichen und genährt, geriet ich dazu, im Wirklichen selbst die Idee zu suchen. Hatten die Götter früher über der Erde gewohnt, so waren sie jetzt das Zentrum derselben geworden»<sup>10</sup>. Alle folgenden Schritte, die Marx vollziehen wird, laufen auf eine zunehmende Konkretisierung dieser Tendenz heraus. Hinfort will er den umgekehrten Weg beschreiten, von der unmittelbar gewissen Erde aufwärts zu der dünnen Luft der Abstraktionen.

Die Götter, die nun im Zentrum der Erde wohnen sollen, sind vorerst noch die Götter der Erkenntnis. Die leider nicht vollständig erhaltene Dissertation legt davon Zeugnis ab. Noch ganz in die Problemstellung des jungen Schelling und vor allem der «Philosophie des Selbstbewußtseins» seines Freundes Bruno Bauer eingesponnen, methodisch ganz der reduzierenden Kritik verpflichtet, ist sie ein Torso einer größeren Arbeit, in der Marx «ausführlich den Zyklus der epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie in ihrem Zusammenhang mit der ganzen griechischen Spekulation» darstellen wollte<sup>11</sup>. Ausgeführt ist nur die «Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie». Für unseren Zusammenhang rückt diese Schrift deswegen in unseren Blickpunkt, weil wir in ihr bereits den konstruktiven Geschichtsphilosophen Marx am Werke sehen, der die Dialektik fast gewaltsam zur Erhellung einer geschichtlichen Situation einsetzt<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> KMA I, 14.

<sup>10</sup> KMA I, 13.

<sup>11</sup> KMA I, 20 und 25.

<sup>12</sup> Heinrich Popitz, *Der entfremdete Mensch. Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx*. Basel 1953.

Original ist das Gesamtthema nicht. Marx weiß dies freilich und fühlt sich durchaus Carl Friedrich Köppen verpflichtet<sup>13</sup>. In dessen Schrift zum Jubiläum der hundertsten Wiederkehr der Thronbesteigung Friedrichs des Großen wird der Gedanke der Aufklärung mit hegelischen Mitteln an der Gestalt des Preußenkönigs demonstriert<sup>14</sup>. Köppen zitiert dessen Worte aus einem Brief an Voltaire: «Sie (die Aufklärung) war . . . der Prometheus, welcher das himmlische Licht auf die Erde brachte, um die Blinden, das Volk, die Laien zu erleuchten und sie von ihren Vorurtheilen und Irrtümern zu befreien»<sup>15</sup>. Da Friedrich der Große nicht nur Staatsmann war, sondern auch philosophische Schriften verfaßte, vermag Köppen auch dessen Denkweise zu analysieren. Und da zeigt sich, daß jener zugleich über allen verbohrten Geisteshaltungen steht und dennoch in sich alle Grundmomente, die den Geist seiner Zeit prägen, vereinigt. Köppen legt dar, daß sich in diesem Preußenkönig wieder einmal die Totalität aller Momente eines aufgeklärten Zeitalters inkarniere. Dies wird gesprochen mit einem steten Hinblick auf die antike Welt, deren Geschichte ebenfalls die Integration und Desintegration einer solchen Totalität widerspiegele: «Epicuräismus, Stoicismus und Skepsis sind die Nerven-Muskel und Eingeweidesysteme des antiken Organismus, deren unmittelbare, natürliche Einheit die Schönheit und Sittlichkeit des Altertums bedingte und die beim Absterben desselben auseinanderfielen»<sup>16</sup>. Dem Augenblick inkarnierter Totalität entspricht daher eine Geisteshaltung, in der epikuräische, stoische und skeptische Momente enthalten sind, die Toleranz übt und in allem nach dem rationalen Kern forscht. Köppen führt den Erweis, daß Friedrich der Große alles dies in totaler Weise in sich geschlossen habe, und zwar nicht nur als schreibender Philosoph, sondern auch als weltwirksamer Staatsmann.

Die Anregung Köppens über den antiken Organismus macht nun Marx zum Grundgedanken seiner Arbeit über die griechische Philosophie. In den Systemen der Epikureer, der Stoiker und der Skeptiker seien «alle Momente des Selbstbewußtseins vollständig, nur jedes Moment als eine besondere Existenz, repräsentiert»<sup>17</sup>. Diese Systeme

<sup>13</sup> Carl Friedrich Köppen, Friedrich der Große und seine Widersacher. Eine Jubelschrift. Meinem Freunde Karl Heinrich Marx aus Trier gewidmet. Leipzig 1840.

<sup>14</sup> Vgl. Hegel, Phänomenologie des Geistes, S. 383 ff.: Die Aufklärung.

<sup>15</sup> Köppen 32.

<sup>16</sup> Köppen 39.

<sup>17</sup> KMA I, 24/25.

zusammengenommen würden die vollständige Konstruktion des Selbstbewußtseins bilden, wie dies in der Philosophie des Aristoteles, dem «mazedonischen Alexander der griechischen Philosophie», gelungen sei<sup>18</sup>. Nach ihm wäre der Organismus seines Systems wieder zerfallen und man fände daher nur noch einzelne «Haar-, Nägel-, Zehen-, Exkrementenphilosophen»<sup>19</sup>. Dieselbe Situation wiederhole sich auf einer anderen Ebene im Verhältnis der nach Hegel auftretenden Einzelphilosophien<sup>20</sup>. – In dieser Weise wendet Marx den hegelischen Grundbegriff des «Momentes» in konstruktiver Absicht an. Es bedeutet ihm eine bestimmte, eingeschränkte, besondere Manifestation. Als solche stellt es aber nicht einen beliebigen Teil einer Gesamtheit dar, sondern einen Teil eines Organismus. Damit ist das Moment angesetzt als integrierender Bestandteil eines organischen Ganzen, welches Marx in diesem Stadium seines Denkens eben «Selbstbewußtsein» nennt. Die ganze Dissertation und deren Vorarbeiten sind der Artikulation dieses Gedankens gewidmet. Wir wollen noch näher diese marxsche Frühschrift uns vergegenwärtigen.

Marx untersucht, wie sich die demokritische und die epikureische Atomistik zueinander verhalten. In beiden Systemen – das eine vor, das andere nach Aristoteles konzipiert – tauchen dieselben Kategorien auf, wie u. a. das Leere und die Atome. Die Unterschiede, die Epikur gegenüber der demokritischen Physik einführt, etwa die Deklination der Atome<sup>21</sup>, sah man lange als willkürliche Abweichungen an<sup>22</sup>. Doch Marx will zeigen, daß die Auslegung der phänomenalen Wirklichkeit in den Horizont der Atomistik ein Akt ist, der keineswegs ohne Reflexion auf das Verhältnis von Erscheinung und Selbstbewußtsein vollzogen werden kann. Die Interpretation der Erscheinung selbst – nämlich ob sie «subjektiver Schein» sei (wie bei Demokrit) oder «objektive Erscheinung» (wie bei Epikur) – prägt auch das Verständnis des Atoms<sup>23</sup>. So sind Epikurs Abweichungen in seiner Physik durchaus begründet in der veränderten, der Freiheit bewußteren Haltung seines Selbstbewußtseins und damit zugleich in seiner veränderten Einstellung gegenüber der phänomenalen Wirklichkeit. In Epikur tritt das Selbstbewußtsein auf als absolutes

---

<sup>18</sup> KMA I, 23.

<sup>19</sup> KMA I, 73.

<sup>20</sup> KMA I, 73.

<sup>21</sup> KMA I, 42.

<sup>22</sup> KMA I, 27/28.

<sup>23</sup> KMA I, 29.

Prinzip «unter der Form der abstrakten Einzelheit»<sup>24</sup>. Er selbst sei der «größte griechische Aufklärer»<sup>25</sup>, stelle die Ataraxie des Gemütes allem voran und lasse sich von der Natur, dem Allgemeinen, nicht bestimmen, geschweige denn durch Gott und Götter<sup>26</sup>. In Epikur findet Marx eine Geisteshaltung, in der die «Absolutheit und Freiheit des Selbstbewußtseins» auftritt, allerdings nicht vollendet, nicht universal, sondern nur «unter der Form der Einzelheit gefaßt»<sup>27</sup>.

Der Grundgedanke der Dissertation ist es also, die Entwicklung eines bestimmten Momentes des Selbstbewußtseins darzustellen. Die größere Freiheit Epikurs in seinem Verhältnis zur Natur deutet daher Marx im Sinne eines höher entwickelten, seiner selbst gewisseren Bewußtseins, das sich auch physikalisch seinen angemessenen Ausdruck verschafft. Die Abweichungen zwischen den beiden atomistischen Naturphilosophien der Antike sind demnach begründet in veränderten Haltungen des sich entwickelnden Selbstbewußtseins. Was sich hier an einem Musterfall darlegen läßt, das vollzieht sich in der Geschichte in größerem Maßstab. Sie ist der Schauplatz, auf dem sich die einzelnen Momente entfalten. Von Zeit zu Zeit vereinigen sie sich in einem einzigen Denker oder in einem umfassenden philosophischen System, um dann auseinanderfallend sich selbst wieder auf einer höheren Stufe zu verselbständigen. Immer dann aber tritt eine Krise auf, wenn sich ein einzelnes Moment zum Ganzen aufschwingt und sich gegen die Wirklichkeit kehrt. Dann zerbricht die in sich bezogene Selbstgenügsamkeit, dann wird, wie Marx sagt, das innerliche Licht zur verzehrenden Flamme, die sich nach außen wendet<sup>28</sup>. Jedes Moment steht in der Spannung zwischen den beiden Tendenzen des «Sich-nach-außen-Wendens» und des «In-sich-Wendens»<sup>29</sup>. In jedem Moment lauert die Alternative, entweder zu Kritik und Tat zu schreiten oder sich auf sich selbst zurückzuziehen und in sich selbst zu kreisen. Im einzelnen wäre nun zu zeigen, wie Marx gerade aus dieser Spannung einen Prozeß einleitet, der auf ein «Philosophisch-Werden der Welt» und auf ein «Weltlich-Werden der Philosophie», auf Selbstverwirklichung und auf Selbstaufhebung abzielt<sup>30</sup>. Wir halten

---

<sup>24</sup> KMA I, 69.

<sup>25</sup> KMA I, 68.

<sup>26</sup> KMA I, 85 ff.

<sup>27</sup> KMA I, 68.

<sup>28</sup> KMA I, 71.

<sup>29</sup> KMA I, 72/73.

<sup>30</sup> KMA I, 71.

hier nur fest, daß Marx von einer geschichtlichen Gegenwart ausgeht, die in sich in Momente zerfallen ist; offenkundig wird ihm ein solcher Zerfall, sobald sich Teilphilosophien und einzelne menschliche Daseinsgebiete sich zum Totalen des Wirklichen aufspreizen. Wir können diese frühe Zeitkritik, die sich scheinbar auf die griechische Antike bezieht, besonders darum nicht übergehen, weil auch der reife Marx seine soziale Gegenwart formal und methodisch noch in genau derselben Weise einschätzen wird; nur werden die Namen der Potenzen gewechselt haben.

Alle diese Philosophien der Antike, die Marx erwähnte, sind ihm Momente und damit Kristallisierungen des Selbstbewußtseins. Einerseits bestimmt er dieses als die Totalität aller möglichen existentiellen Momente oder Grundhaltungen, sich selbst und die Welt auszulegen, und andererseits als die universale schöpferische Bewegung, die immer wieder neue geistige Gestaltungen hervortreibt. Und es ist diese innere Bewegtheit des Selbstbewußtseins, die hier Dialektik genannt wird. Für sie findet Marx geradezu enthusiastische Worte: « . . . die Dialektik ist das innere einfache Licht, das durchdringende Auge der Liebe, die innere Seele, die nicht erdrückt wird durch den Leib der materialischen Zerstörung, der innere Ort des Geistes . . . die Dialektik ist auch der reißende Strom, der die Vielen und ihre Grenzen zerbricht, der die selbständigen Gestalten umwirft, alles hinabsenkend in das eine Meer der Ewigkeit»<sup>31</sup>. Sie ist also das, was in aller Wandlung unzerstörbar bleibt und an keine Grenzen gebunden ist, weil sie als das schlechthin Bewegende alles Verfestigte, Verselbständigte und Fixierte aufzulösen vermag. Sie führt als das Bewegend-Lebendige immer wieder über alle Gestaltungen des Lebens und über alles faktische Wissen hinaus und stellt gerade darin das schlechthin Verlässliche dar. Marx versucht offenbar, durch die Kategorien des Selbstbewußtseins und durch dessen dialektische Bewegtheit einem universalen Lebensgedanken Ausdruck zu verleihen. Die Dialektik ist hier noch so fundamental angesetzt, daß alle ihre theoretischen, existentiellen und lebensphilosophischen Bedeutungen ineinanderfließen.

Gehen wir zu einem neuen Stadium des marxschen Denkens über. In den der Dissertation folgenden Jahren, von 1842 bis 1845, vollzieht sich eine scharfe Abwendung von Bruno Bauers Philosophie des

---

<sup>31</sup> Karl Marx/Friedrich Engels, Historisch-kritische Gesamtausgabe, Frankfurt a. M. 1927ff., I. Abteilung, 1. Halbband, Seite 138 = MEGA I, 1/1 S. 138.

Selbstbewußtseins verbunden mit einer Hinwendung zu Feuerbachs Religionskritik und Sinnlichkeitsphilosophie. Überblicken wir diese ganze Periode, so hebt sich folgender Grundzug hervor: in verschiedenen Kritiken, harte Textanalyse nicht scheuend, seziert Marx einzelne Daseinsgebiete des Menschen, wobei er zumeist auf die Darstellungen Hegels, aber auch auf Dokumente, nationalökonomische Theorien und philosophische Systeme seiner Zeitgenossen zurückgreift. So finden wir u. a. eine Kritik des hegelschen Staatsdenkens, der hegelschen Philosophie und Dialektik, der Nationalökonomie, der Deklaration der Menschenrechte, der bauerschen Philosophie des Selbstbewußtseins. Alle diese ausgestalteten geistigen Erscheinungen werden auf die von Feuerbach aufgewiesene Basis, nämlich auf das als ursprünglich angenommene sinnlich-leibliche Wesen des Menschen zurückbezogen. Darin liegt der eine Sinn der Kritik. Doch in den Pariser-Schriften von 1844, die man häufig unter dem Titel «Ökonomisch-philosophische Manuskripte» zusammenfaßt<sup>32</sup>, kommt das in der reduzierenden Kritik bereits mitbeschlossene produktive Element zu einer ansatzweise genuinen Darstellung. In der Aufdeckung der Genese einer Erscheinung liegt der andere Sinn der Kritik. In der Möglichkeit der kritischen Reduktion ist ja immer die Annahme mitgedacht, daß der Mensch aus seinem Wesen heraus sich seine Kulturgebiete erschaffe. Für die ganze marxsche Entwicklung ist es kennzeichnend, daß gegenüber der bloß reduzierenden Kritik und auch gegenüber den feuerbachschen Grundlagen konzenterweise immer mehr das Tätigkeits- und Produktionsmoment den Vorrang gewinnt.

So zeichnet sich für Marx klar eine doppelte Aufgabe ab, an deren Ausgestaltung er Zeit seines Lebens wirkte. Um nämlich seine kritischen Vorbehalte gegenüber Hegel zu stützen, muß er sich vor allem Rechenschaft ablegen über die Frage: «Wie halten wir es mit der Hegelschen Dialektik?»<sup>33</sup>. Er muß sich also den Sinn der hegelschen Dialektik neu zurechtlegen und zugleich, um dies fundiert zu wagen, sich einen eigenen positiven Entwurf vom schaffenden, produzierenden Menschen erarbeiten. Es macht sich in dieser Dualität die in Hegel selbst bereits latente Diastase von reiner Erkenntnis- und erfüll-

---

<sup>32</sup> KMA I, 506: «Zur Kritik der Nationalökonomie. Ökonomisch-philosophische Manuskripte». Ebenso: Marx/Engels. Kleine ökonomische Schriften, Berlin 1955, S. 42.

<sup>33</sup> KMA I, 637.

ter Lebensphilosophie geltend. Marx, der die Schriften des jungen Hegel nicht kannte und daher von der tieferen existentiellen Relevanz des hegelischen Lebensgedankens keine Ahnung besaß, versuchte allerdings, ihn von der Seite objektiv bestimmbarer menschlicher Selbstproduktion zu erfassen. Gewissermaßen die Mitte zwischen den hier möglichen Extremen – nämlich zwischen einer transzental verstandenen Selbstproduktion des Lebens und einer als materialer Stoffwechsel mit der Natur sich vollziehenden Selbsterhaltung der menschlichen Gattung – hält in den Pariser Manuskripten, auf die wir uns im folgenden hauptsächlich stützen werden, das «Gattungswesen» inne.

Was ist damit gemeint? Der Mensch ist für Marx jenes Wesen, «das sich zu der Gattung als seinem eigenen Wesen» verhält<sup>34</sup>. Der Mensch verhält sich zu sich als Gattungswesen. Dieses Selbstverhältnis ist auch der Grund, warum er ein «für sich selbst seiendes Wesen» ist<sup>35</sup>. Das Individuum sieht sich also konfrontiert mit der Universalität seines eigenen Menschseins. Doch diese Konfrontation vollzieht sich nicht bloß abstrakt. Das Gattungswesen sieht Marx immer verwirklicht in der Gesamtheit der existierenden Individuen und in den Fakten ihres gesellschaftlichen Daseins. Das Individuum ist umgekehrt immer eine Besonderung des sich in der Gesamtheit der Individuen manifestierenden Gattungswesens. Es liegt jedoch auf der Hand, daß der Begriff dieses Totalwesens allzuvielen Unklarheiten in sich birgt, um sich als eine bleibende Position im marxschen Denken durchhalten zu können. Denn einerseits ist es die universale Norm des Individuums, andererseits die gesellschaftlich-geschichtliche Wirklichkeit der Menschheit als Ganzes. Aber in jener Zeit, in der das marxsche Denken durch Feuerbach geprägt ist, nimmt es die Mitte des dialektischen Gedankens ein. Dieser soll nun freilich in die Weltwirklichkeit übergeführt werden. Ein erster Schritt dazu ist die Ersetzung des hegelischen dialektischen Kreises oder des steten Zurückkehrens der Erkenntnis in sich selbst, durch die Selbsterzeugung des Gattungswesens. Doch diese Ersetzung bedeutet keineswegs eine Streichung der abstrakten Erkenntnisdialektik, sondern vielmehr eine Konkretisierung dessen, was in der Abstraktion rein formal seinen Ausdruck findet. Faktisch aber bewirkt Marx, daß er es nun mit zwei dialektischen Bewegungen zu tun bekommt, mit einer, die sich rein abstrakt,

---

<sup>34</sup> KMA I, 567.

<sup>35</sup> KMA I, 652.

und mit einer anderen, die sich in den Lebensakten selber vollzieht. Die doppelte Aufgabe, vor die er sich nun gestellt sieht, besteht eben darin, diese beiden Dialektiken zu unterscheiden und wiederum aufeinander zu beziehen.

Jene Dialektik, die sich in den Lebensakten selber manifestiert, kann nur dann zureichend erfaßt werden, wenn deren produktiver Charakter deutlich geworden ist. Deshalb wenden wir uns vorerst dem marxschen positiven Entwurf vom produzierenden Menschen zu. – Man spricht gerne von einer sich um den Begriff der Arbeit konzentrierenden Anthropologie des jungen Marx<sup>36</sup>. Unbeachtet bleibt dabei aber die Tatsache, daß dieser sich bewußt gegen bloß anthropologische Bestimmungen abgrenzt. Bei ihm gehe es um «wahrhaft ontologische Wesens(Natur)bejahungen»<sup>37</sup>. Daher scheint es uns angemessener, von einer ontologisierenden Daseinsanalyse zu sprechen, in welche unverkennbar stoisch-spinozistische Elemente einverwoben sind<sup>38</sup>. Ausdrücklich integriert Marx Empfindungen, Leidenschaften und sinnliche Erfahrungen in einen ontologisch interpretierten Kräftezusammenhang. So gelten ihm die Sinne als Kräfte oder, wie er sie zu benennen pflegt, als «Wesenskräfte»<sup>39</sup>. Schlechthin alles, was sich irgendwie manifestiert, ist ihm Ausdruck einer Wesenskraft, deren Existenz eben darin besteht, sich zu manifestieren. Wir sehen darin die Absicht Marxens, Manifestation überhaupt als Ausdruck einer ontologisierten Kräftetätigkeit zu fassen. Zudem weist der Begriff der Kraft in eine ebenfalls im Spiele stehende naturphilosophische Dimension. Von dieser her erscheint der Mensch als wesensontologischer Kräftekomplex und somit auch als ein «Teil der Natur»<sup>40</sup>. Diese Naturverflochtenheit des Menschen gewinnt sogar einen ganz konkreten Ausdruck, nämlich in der Industrie. Sie gilt Marx als die «wahre anthropologische Natur»<sup>41</sup> und ist direkt mit der «ontologischen Natur der Leidenschaft»<sup>42</sup> in Beziehung gesetzt.

---

<sup>36</sup> Vgl. Erich Thier, *Das Menschenbild beim jungen Marx*, Göttingen 1957.

<sup>37</sup> KMA I, 631.

<sup>38</sup> Wie der Ausdruck «Daseinsanalyse» andeutet, sind wir uns bewußt, daß sich hier Parallelen zu Heideggers Denkansatz in «Sein und Zeit» ziehen lassen. Eine gründliche Analyse des Begriffes der «οὐκείωσις» dürfte die Mittel dazu liefern, um die untergründigen Zusammenhänge freizulegen, welche sowohl das marxsche als auch das heideggersche Denken mit der stoisch-spinozistischen Philosophie verbinden.

<sup>39</sup> KMA I, 600, 601, 603, 649, 650 u. a.

<sup>40</sup> KMA I, 566.

<sup>41</sup> KMA I, 604.

<sup>42</sup> KMA I, 631.

Nun ist der Mensch das in und durch Tätigkeit existierende Wesen. In diesem Sinne bedarf die skizzierte Grundlage einer Ergänzung. Gleich wie die Kraft eine aktive und eine passive Seite enthält, so zeigt der tätige Mensch immer zwei sich gegenseitig bedingende Tendenzen: eine nach außen drängende, sich in Wirkungen sichtbar machende und auf Selbstverwirklichung abzielende und eine nach innen gerichtete und Selbstbestätigung suchende. Diese beiden Tendenzen können auch durch Tätigkeit und Genuss vergegenwärtigt werden, womit der untergründig hedonistische Grundzug des marxischen Denkens etwas deutlicher zum Vorschein kommt. Zutiefst sehnt sich Marx nach einem Zustand produktiven Tätigseins, das den vollen Daseinsgenuss gewährt. Denn die echte Äußerung und Selbstverwirklichung des Menschen wäre auch dessen echter Selbstgenuss. Doch die Tätigkeit im Zeitalter der Entfremdung ist die «Arbeit».

Wie in der Dialektik Hegels sich das Zu-sich-kommen des Geistes vollzieht, so bei Marx in der Arbeit das Menschwerden des Menschen. Dadurch tritt diese offensichtlich in Wettbewerb mit der Dialektik selbst, und Marx bemüht sich, zwischen ihnen antithetische Korrelationen herzustellen. So wolle Hegel die «Gegenständlichkeit» letztlich aufheben, er jedoch bestätige sie<sup>43</sup>. Im Gegenstände erschaffen, im formenden Produzieren im Sinne einer Selbstproduktion sieht er die konkrete Erfüllung des in der Dialektik negativ und abstrakt Vermeinten. Es solle darum das Positive in den durch Negationen artikulierten Akten herausgeschält werden<sup>44</sup>. In dieser Absicht deutet Marx mittels eines Vergegenständlichungsprozesses den hegelischen Aufhebungsprozeß um, wozu ihm nun seine wesensontologische Konzeption vom arbeitenden Menschen das Werkzeug in die Hand gibt. So stellt er gegeneinander die Arbeit als die produzierende Kraft des Menschen und die Dialektik als die negierende Tätigkeit des abstrakten Denkens. Zwischen beiden Bewegungen besteht aber innerlich eine Verwandtschaft, da sie beide aus demselben geschichtlichen Ursprung erfolgen und entfremdende Bewegungen sind. Dieser Tatbestand offenbart sich bei der hegelischen Dialektik durch das Negationsprinzip, bei der kapitalistischen Arbeit im Verhältnis des Menschen zum Produkt seiner Tätigkeit. In diesem sollte er sich ja selbst aktualisieren, weil er nach Marx – in Analogie mit der hegelischen Geistkonzeption – immer sich selber zum Objekte hat. Aber in

---

<sup>43</sup> KMA I, 600, 643, 646, 648, 649.

<sup>44</sup> KMA I, 640, 657f.

den Produkten und in den Produktionsakten der Industriearbeit ist davon nichts mehr zu entdecken. Gerade in ihrer radikalen Unpersönlichkeit kommt der Charakter der Arbeit im Zeitalter der Kapitalsherrschaft voll zur Geltung. Sie ist für Marx Tätigkeit aus fremdem Willen. Das ist der tiefere Sinn jener durch die kapitalistische Wirtschaft geschaffenen Tatsache, daß der Arbeiter sich selbst, d. h. sogar nur seine Arbeitskraft verkaufen muß. Dadurch verwirklicht er sich nicht mehr in seinem Tun, vielmehr ent-äußert er sich.

Wie verhalten sich nun die Grundbegriffe Arbeit und Selbsterzeugung des Gattungswesens zueinander? Beide scheinen an die Stelle der hegelischen Dialektik getreten zu sein. Doch zeigt der Gedanke der Arbeit eine Grenze, so daß er nicht gänzlich wie jener der Selbsterzeugung die Dialektik ersetzen kann. Es ist hier auf die Reproduktionstätigkeit der menschlichen Gattung hinzuweisen. Zwar erhält sich das Gattungswesen durch den steten Kreislauf der Zeugung und Geburt, doch vollzieht sich zugleich in den Sexualakten der Einzelnen, welche in ihrer Gesamtheit das Gattungswesen bilden, das Bewußtwerden der Menschlichkeit des Menschen. Im Verhältnis von Mann und Frau bekundet sich in einer unmittelbaren Weise, wie die menschliche Emanzipation sich aktualisiert. Marx geht einmal so weit, daß er das Geschlechterverhältnis zum Indiz erklärt, welches Maß gegenseitiger Anerkennung Mann und Frau in bezug auf ihre universale Menschlichkeit erreicht hätten und in welches Stadium somit der weltgeschichtliche Prozeß der Menschwerdung eingetreten sei. Wir stoßen hier auf tiefere Kongruenzen der Akte der Arbeit, der Zeugung und der Erkenntnis<sup>45</sup>. Aus diesem Gedankenkomplex dürfte deutlich werden, daß Marx noch immer den Spuren eines umfassenden, dialektisch zu begreifenden Lebensprinzips folgt.

Verlassen wir aber jetzt den positiven Entwurf vom produzierenden und sich erzeugenden Menschen. Nur erwähnt sei noch, daß sich die Linien dieses Grundrisses bis ins «Kapital» hinein nachzeichnen lassen. Wir denken dabei an jenes Kapitel, in dem Marx den Arbeitsprozeß darstellt, so wie sich dieser, ungeachtet aller wirtschaftlichen Systeme, gleichsam als «ewige Naturbedingung des menschlichen Lebens» vollziehen müsse<sup>46</sup>. Der Sinn dieses Entwurfes besteht letztlich darin, den dialektischen Prozeß aus den Lebensakten der Zeugung und Produktion neu und material zu entwickeln.

---

<sup>45</sup> KMA I, 592.

<sup>46</sup> KMA IV, 186.

Die zweite Aufgabe Marxens ist es, mit der abstrakten Bedeutung der Dialektik fertig zu werden. Er beschreitet dazu den Weg einer durchdringenden Kritik Hegels<sup>47</sup>. Diese Kritik besteht in der Konstruktion einer Genese, welche es gestattet, die hegelische Dialektik ihrerseits als eine Äußerung des sich äußernden und entäußernden Menschen, als eine Manifestation und als ein Resultat zu bestimmen. Sie gewinnt eine systematische und weltgeschichtliche Sonderstellung besonders dadurch, daß sie als ein Endresultat proklamiert wird. Wir können uns den marxschen Gedankengang so vergegenwärtigen: die hegelische Dialektik zieht die Konsequenzen des abstrahierenden Denkens, das selbst eine ganz spezifische Äußerungstätigkeit des Menschen ausmacht. Die Abstrahierung ist also Lebensäußerung des Menschen, insofern er denkt. Dieses Abstrahieren besteht darin, alles qualitativ und sinnlich bestimmmbare Seiende auf formale Kategorien zu reduzieren. Diesem Grundzuge folgend erschuf sich im Laufe der Geschichte der Mensch einen eigenen Bereich abstrakten Seins, in welchen er seine Ideen, Vorstellungen usw. einhegte. Dieser Bereich ist vom Wirklichen «losgerissen»<sup>48</sup>, aber dennoch immer auf das erfüllte Leben als dessen inhaltslose Form bezogen. Hegel hat sich nun dieses Bereiches in einer totalen Weise bemächtigt, wodurch er sich (nur etwa noch Aristoteles ausgenommen) von allen anderen Philosophen unterscheidet. Die Möglichkeit der Bemächtigung gewann er dadurch, daß er sich nur noch auf die abstrahierende Bewegung selber konzentrierte und diese als das Wesen dieses ganzen Ideenreiches bloßlegte; er beschränkte sich also auf das «Tun der Philosophie»<sup>49</sup>. Diese abstrahierende Bewegung stößt dann auf sich selbst, wenn gleichsam alles Seiende in die formalen Kategorien und logischen Formeln übergeführt ist. Sodann richtet sie sich auf sich selbst und dreht sich im Kreise ihrer eigenen Bewegtheit. Hegels Mystizismus besteht nun darin, daß er die abstrahierende Bewegung ihrerseits wieder als eigenständiges Sein «fixiert», verselbständigt und zu einem Geschehen außerhalb des Menschen steigert<sup>50</sup>. Und eben diese im Ideenreich sich herauskristallisierende Selbstbewegung der Abstrahierung ist die Dialektik. Feuerbach sah in diesem aristotelisch-hegelischen Kreis des sich auf sich beziehenden Denkens einen

---

<sup>47</sup> KMA I, 637 ff.

<sup>48</sup> KMA I, 660.

<sup>49</sup> KMA I, 646.

<sup>50</sup> KMA I, 262, 284, 659/60 u. a.

Kollaps; Marx macht ihn jedoch – genau wie Hegel – zu einem Angelpunkt seines Systems.

Treiben wir die marxsche Umdeutung Hegels noch weiter voran: weil die Dialektik Hegels auf der Fiktion eines eigenständigen Bereiches des Abstrakten beruhe, der auf die ihn erzeugende abstrahierende Bewegung reduziert worden sei, werde grundsätzlich die ganze Weltwirklichkeit ausgelöscht, negiert. Der Ursprung der hegelischen Dialektik sei nicht die Bewegtheit des Lebendigen sondern das Nichts. Die Selbstbestätigung des Abstrakten könne konsequenterweise immer nur durch auslöschende Aufhebungen geschehen, weil es im Wesen des Abstrakten läge, das Wirkliche zum Verschwinden zu bringen. Die hegelische Dialektik erweise in jedem Akt nur ihre eigene Nichtigkeit. Ihr Grundprinzip, das reine Denken, wurze eben darin, alles wirkliche Seiende auslöschend die eigene Nichtigkeit zu erzeugen und am Schluß aufzudecken. Dies sei das Geheimnis der Negativität als dem bewegenden und erzeugenden Prinzip der Dialektik<sup>51</sup>. Die äußerste Verkehrung erreiche Hegel im letzten Kapitel der Phänomenologie, wo der Geist «im Andersein als solchem bei sich ist»<sup>52</sup>. Damit ist aber auch die Konstruktion der Genese der Dialektik, so wie sie sich Marx zurechtlegt, vollendet. Zum weiteren Verständnis muß nun folgendes bemerkt werden: Marx bezeugt alle Hochachtung vor diesen hegelischen Konsequenzen in der Verkehrung. Ja, er ist durchaus überzeugt, daß diese Konzeption folgerichtig und mit ihr die Philosophie selbst an ein Ende gekommen sei, systematisch und geschichtlich.

Dies muß weiter verdeutlicht werden: was so systematisch zu einem Ende gekommen, das drückt einen weltgeschichtlichen Vorgang aus. Denn die abstrakte Welt ist ein Produkt des Menschen, aber ihm zugleich in ihrer Verselbständigung entfremdet; das Abstrahieren ist ein Produzieren, jedoch in der Weise, daß sich das Denken selbst entfremdet; der Versuch, eine in sich selbst begründete Dialektik der Erkenntnis zu konzipieren, käme dem Ansinnen gleich, das Denken vom Menschen abzutrennen; zugleich aber kündet sich in der Tatsache eines solchen Versuches ein tieferes Wissen des Menschen an, daß sein eigenes Denken so selbstständig sei, daß es von keiner Instanz außerhalb seiner selbst Direktiven entgegenzunehmen habe. Ist hier immer nur vom Denken die Rede, so deshalb, weil die

---

<sup>51</sup> KMA I, 645.

<sup>52</sup> Hegel, Phänomenologie des Geistes, S. 549. KMA I, 652, 654.

Abstraktionsdialektik den größeren weltgeschichtlichen Prozeß allein gnoseologisch ausdrückt. Es muß natürlich auch berücksichtigt werden, daß sie nur eines unter vielen anderen Resultaten der «bisherigen Geschichte» darstellt. Nicht minder sind dies die «Arbeit» und das sie dirigierende «Kapital». Auch in ihnen erblickt Marx Endprodukte eines Verabstrahierungsprozesses, welcher das Eingebettetsein des Menschen in die Natur zerstörte, die menschlichen Beziehungen heimsuchte und die ursprünglich gemütliche Feudalherrschaft umwandelte in die Herrschaft des Industriekapitals<sup>53</sup>. Die Nationalökonomien, besonders jene von Ricardo und Adam Smith, sind neben Hegels Philosophie und Dialektik die weiteren Indikatoren eines Zeitalters, das in gesonderte und in sich verselbständigte Tätigkeitsbereiche zerfallen ist. Marx stellt Hegel ausdrücklich «auf den Standpunkt der modernen Nationalökonomie»<sup>54</sup>, und dieser Standpunkt sei «zyнisch», aber gerade darum erbarmungslos wahr. In seiner Gesamtschau auf sein Zeitalter vollzieht Marx ein umfassendes Kongruenzieren von Grundbegriffen, die aus der hegelischen Dialektik und aus den damaligen Nationalökonomien stammen. So herrscht das Allgemeine nicht nur logisch, sondern auch wirtschaftlich als die Macht des Geldes; das Abstrakte, sei es Begriff oder Ware, wird zum Gleich-Gültigen, sowohl im Sinne der existentiellen Teilnahmslosigkeit als auch der nivellierenden Gleichwertigkeit. Alle diese Analogien lassen erkennen, daß Marx vermeint, die hegelische Dialektik entschleiere sein eigenes Zeitalter auf eine letztmögliche Weise.

Dies wird deutlicher im nächsten Stadium des marxschen Denkens, wie es in der mit Friedrich Engels gemeinsam verfaßten Schrift «Deutsche Ideologie» von 1846 verbürgt ist<sup>55</sup>. Die von uns entworfenen zwei Richtungen des marxschen Denkens halten sich weiter durch. Doch ist jetzt zu beachten, daß das Gattungswesen wegfällt und die soziale Wirklichkeit, die gesellschaftliche Praxis, zum Ursprung des dialektischen Prinzips gemacht werden soll. Dies bedeutet keinen Bruch in der Kontinuität der marxschen Entwicklung, erfolgt doch dieser neue Ansatz aus einer Konkretisierung von Gehalten, die im Begriff des Gattungswesens schon mitbeschlossen waren. In den hier noch zu berücksichtigenden «Thesen über Feuerbach» zieht

---

<sup>53</sup> KMA I, 589.

<sup>54</sup> KMA I, 646.

<sup>55</sup> Karl Marx. Die Frühschriften. Herausgegeben von Siegfried Landshut. Stuttgart 1953, S. 341 ff. = Landshut 341 ff.

Marx auch einen Schlußstrich unter seine von Feuerbach beherrschte Epoche. So ergibt sich nun folgende Stufung in der Genese seines Denkens: von Schellings und Hegels autonomer dialektischer Geistesbewegung führt sein Weg hinab zu Bruno Bauers Philosophie des Selbstbewußtseins, sodann zu Feuerbachs Gattungswesen, das sich selbst erzeugt, und weiter — immer konkreter werdend — zu der Bewegung des «wirklichen historischen Menschen» oder des «wirklichen Lebensprozesses»<sup>56</sup>.

Wir wollen uns kurz des Sachverhaltes annehmen, daß die bisherige Mitte zwischen wirklichem Lebensprozeß und Abstraktionsdialektik wegfällt, insofern Marx das Gattungswesen aus seinem Vokabular streicht. Dies ist für die Dialektik, die wir als Ganzes betrachten, von nicht zu unterschätzender Bedeutung. In dem Augenblick, in dem er zur faktischen Gesellschaft, zum Konnex der «gegenseitigen Abhängigkeit der Individuen» vordringt, verdampft das Gattungswesen. Dessen Selbsterzeugung wird sinnlos. An ihre Stelle tritt das Desiderat der Errichtung einer wirklichen Kontrolle und bewußten Beherrschung der allseitigen Abhängigkeit der Individuen<sup>57</sup>. Nur die philosophische Spekulation könne es sich in ihren Vereinfachungen leisten, von der Gesellschaft als von einem einzigen Individuum zu handeln und von dessen Selbsterzeugung zu orakeln<sup>58</sup>.

Leitprinzip der neuen Betrachtungsweise wird der Satz: «Wie die Individuen ihr Leben äußern, so sind sie»<sup>59</sup>. Wenn sich auch gerade in der «Deutschen Ideologie», wo dieser Satz zu finden ist, noch ein anthropologisch-daseinsanalytischer Entwurf der Geschichte entdecken läßt, so kann doch nichts darüber hinweg täuschen, daß durch den Entschluß, immer nur vom manifesten Geäußerten auszugehen, das Interesse am inneren Wesen des Menschen zurücktritt. Jene allgemeinen Grundprinzipien gewinnen die Oberhand, welche das Dasein des zur Arbeit verdamten Menschen durchherrschen sollen, nachdem er einmal begann, sich in weltgeschichtlichem Ausmaß zu veräußern. Marx sieht nun im Geäußerten die veräußerte Menschlichkeit selbst. Es ist ihm das tatsächliche Sein des Menschen, weil der Mensch nicht mehr aus Freiheit schafft, sondern von seinen eigenen Werken und Produkten sich gängeln läßt. — Allerdings führt dieser

---

<sup>56</sup> Landshut 351, 349.

<sup>57</sup> Landshut 366.

<sup>58</sup> Landshut 366, 376, 395.

<sup>59</sup> Landshut 347.

eindeutigere Ansatz, der freilich im alten enthalten war, zu einer Schwierigkeit, die das Herz der Dialektik selber trifft. Das Gattungswesen bot nämlich dank seiner Unklarheit und Doppelsinnigkeit als Norm und als menschheitliche Realität, aber auch dank seiner größeren Nähe zu einem universalen Lebensprinzip, noch die Möglichkeit einer Transzendierung, die für alle Dialektik unabdingbar ist. Von ihm aus konnten alle menschlichen Daseinsgebiete als «Lebensäußerungen» einer allen individuellen Unterscheidungen zugehenden Gesamtseele verstanden werden, die darum ringt, die höchsten Normen des Menschseins zu aktualisieren. Und umgekehrt gelang es, alle menschlichen Manifestationen zurückzubeziehen auf ein einziges, zwar weltimmanentes Prinzip, das aber dennoch ein transzendierendes Moment in sich schloß. Mit dem Gattungswesen streicht Marx zugleich die Möglichkeit, eine universale Lebensphilosophie zu konzipieren.

In der «Deutschen Ideologie» erreicht die Genese der Grundlagen des marxschen Denkens weitgehend ihren Abschluß. Die hegelische Dialektik hat nun systematisch ihren Platz angewiesen bekommen. Ihre fundamentalsten Formen bleiben im marxschen Denken immer lebendig. Zu ihnen rechnen wir die Spannungen von Wesen und Erscheinung, von Innen und Außen, von Inhalt und Form, ferner die Grundkategorien des Kreises, des Ausdrucks, des Selbstbezuges, der Verselbständigung u. a. Hingegen ist bemerkenswert, daß über das Ganze der Dialektik immer mehr ein Schleier von Schwierigkeiten zu liegen kommt. Wo Marx im einzelnen zugreift, erörtert er stets wirtschaftliche, geschichtliche, politische, nationalökonomische, wissenschaftliche, sachlich-kontrollierbare Fakten. Selbst wenn er daran geht, den Gesamtzusammenhang der Gesellschaft und des Einzelnen mit den «Verkehrsverhältnissen» und den «Produktivkräften» klar zu formulieren, so liegen ihm innerweltlich-kausale, anthropologische, wirtschaftliche, kurz: inhaltliche Determinationen näher als formal-dialektische. Dies liegt ganz auf der Linie jenes Grundgedankens, den er schon 1843 in der «Kritik der Hegelschen Staatsphilosophie» formulierte und in dem er betonte, daß er nicht wie Hegel die Sache der Logik, sondern immer die spezielle Logik einer Sache betreiben wolle<sup>60</sup>. Und die Logik einer Sache entwickeln ist für Marx gleichbedeutend mit dem Aufweis ihrer inhaltlichen Genese. Die Dialektik

---

<sup>60</sup> KMA I, 276.

als Ganzes tritt demnach immer mehr ins Verborgene zurück, wird hinter all den Fakten verdeckt und wird nur sichtbar, wenn Marx von seiner «dialektischen Methode» spricht.

Versuchen wir, das Problem der Dialektik beim reiferen Marx uns zu vergegenwärtigen: als er sich im Jahre 1858 einmal brieflich über Lassalles Werk «Die Philosophie Herakleitos des Dunklen» äußert (abfällig, wie über alles, was die Hand des Gründers des «Allgemeinen Deutschen Arbeitervereins» verrät), schreibt er: «Er (Lassalle) wird zu seinem Schaden kennen lernen, daß es ein ganz anderes Ding ist, durch Kritik eine Wissenschaft erst auf den Punkt bringen, um sie dialektisch darstellen zu können, als ein abstraktes, fertiges System der Logik auf Ahnungen eben eines solchen Systems anzuwenden»<sup>61</sup>. Auch im Jahre 1873 im Nachwort zur 2. Auflage des «Kapitals» macht Marx einen klaren Unterschied zwischen «Darstellungsweise» und «Forschungsweise». Er formuliert dort: «Die Forschung hat den Stoff sich im Detail anzueignen, seine verschiedenen Entwicklungsformen zu analysieren und deren inneres Band aufzuspüren. Erst nachdem diese Arbeit vollbracht, kann die wirkliche Bewegung entsprechend dargestellt werden. Gelingt dies und spiegelt sich nun das Leben des Stoffes ideell wider, so mag es aussehen, als habe man es mit einer Konstruktion a priori zu tun»<sup>62</sup>. Die gleiche Haltung ist auch aus der «Kritik der Hegelschen Staatsphilosophie» und aus der «Deutschen Ideologie» fast dreißig Jahre zuvor zu belegen. Die Dialektik ist Methode – doch so, daß sie die «wirkliche Bewegung» der Geschichte zur Offenbarkeit bringt. Wie ist dieser Widerspruch zu begreifen?

Man muß dazu die hohe Bedeutung des Begriffes der Methode in Rechnung stellen, den ihm die hegelische Logik verliehen hat. Marx hat sie gekannt, wie er durch Zitate in der gegen Proudhon gerichteten Schrift «Misère de la philosophie» bezeugt<sup>63</sup>. Bei Hegel lesen wir: die Methode sei vorerst «die bloße Art und Weise des Erkennens»<sup>64</sup>, doch näher besehen sei sie die «Bewegung des Begriffs» selbst<sup>65</sup>; sie sei ferner «als der sich selbst wissende, sich als das Absolute . . . zum Gegenstand habende Begriff . . .»<sup>66</sup>, sie sei auch «die Seele und Substanz», und irgendetwas sei nur begriffen und in seiner Wahrheit

---

<sup>61</sup> MEGA III, 2 S. 284.

<sup>62</sup> KMA IV, XXXI.

<sup>63</sup> Landshut 495.

<sup>64</sup> Hegel, Wissenschaft der Logik, 2. Teil S. 485.

<sup>65</sup> Op. cit., S. 486.

<sup>66</sup> Op. cit., S. 486.

gewußt, insofern es der Methode vollkommen unterworfen sei<sup>67</sup>. Dies bedeutet, daß die Begriffe, die zwar als solche schon erkannt sind, in ihrer eigenen, sich selber realisierenden Bewegtheit nochmals erfaßt werden sollen, und zu diesem zweiten Schritt verhelfe die Methode. Auf dieser höchsten Stufe der Abstraktion, innerhalb der Sphäre der Begriffe, vollzieht sich also nochmals die Schließung eines dialektischen Kreises. Die Methode formalisiert die Begriffswelt noch einmal und bringt sie in ihre Eigenbewegung.

Auch bei Marx bedarf es eines zweiten Schrittes, der zur Dialektik und zur inneren Bewegtheit der Dinge führt. Denn, wie erwähnt, müssen die Fakten der Geschichte zuerst bereitgestellt sein, bis eine dialektische Darstellungsweise gewagt werden kann. Wenn somit Marx auch versucht, eine materiale, inhaltlich-erfüllte Produktionsdialektik zu demonstrieren und diese gewiß nicht in einem «außermenschlichen» Geiste begründet sein läßt, so kann er sich doch nicht des Gedankens entschlagen, die geschichtliche Wirklichkeit durch eine aufs Äußerste getriebene Formalisierung erhellen zu wollen. Denn die formale hegel'sche Dialektik ist in der seinen vollkommen enthalten, nur spricht er ihr die Macht ab, Wirklichkeit determinieren zu können. Daß aber die geschichtliche Wirklichkeit gerade durch die formalste Abstraktion entschleiert werden soll, ist ein Widerspruch, den wir noch nicht gelöst haben. Dazu greifen wir auf die geschichtsphilosophische Bedeutung der Abstraktion zurück. «Obgleich Abstraktion historische Abstraktion»<sup>68</sup>, sagt einmal Marx, um die hohe geschichtliche Relevanz auch des anscheinend Zeitlos-Abstrakten anzudeuten. Die Abstraktion ist nicht nur die erkenntnistheoretische Form der Entfremdung, sondern vor allem auch das Resultat einer in der Geschichte selbst angelegten Tendenz zunehmender Formalisierung. Darum wird das Abstrakte, wenn es in aller Reinheit gefaßt werden kann, in gesteigerter Weise wahrheitsenthüllend. Darum ist auch jenes Ereignis in der Geschichte von besonderem Charakter, in dem die Tendenz zur Abstrahierung in der sich selber wollenden Abstraktion, d. h. in der hegel'schen Dialektik an ihr Ziel gelangt. Es ist ein Produkt der Geschichte und damit in sie eingeordnet; aber als ein Endresultat, das in seiner Art nicht mehr überholbar ist, gewinnt es eine übergeschichtliche Bedeutung.

So können wir sagen: die Dialektik, insofern sie die hegel'sche

---

<sup>67</sup> Op. cit., S. 486.

<sup>68</sup> MEGA III, 2, S. 309.

Konsequenz aufweist, ist für Marx von offenbarendem Letztcharakter; sie ist geschichtsimmanent, insofern ihre Erkenntnis selbst ein Produkt der Geschichte darstellt, aber dennoch geschichtstranszendent, insofern sie die Bewegung der Geschichte durch ihr eigenes Wesen und Werden enthüllt; sie ist ihm zugleich das erkenntnistheoretische Signum des kapitalistischen Zeitalters und das über alle Epochen und Wissensformen hinausgehende Wissen, das einst innerhalb der Philosophie das metaphysische Wissen hieß.

Und diesen Hintergrund muß kennen, wer sich an Marxens Hauptwerk, «Das Kapital», heranmacht. Dessen Grundbegriffe – Ware, Geld, Kapital, Kreislauf, Mehrwert u. a. – beruhen auf abstrahierenden Reduktionsakten, in denen menschliche Existenzweisen in eine Form gebracht werden, die der äußersten Rationalisierung dienlich gemacht werden können. Dieser Entleerung verfallen die Bedürfnisse und vor allem die erfüllte Daseinszeit, der «Lebenstag»<sup>69</sup>. Diese Abstraktionsbegriffe sind für Marx zugleich «historisch» und damit kennzeichnend für eine geschichtliche Situation. So gilt der Begriff des Kapitals nicht für alle Zeiten, sondern er hat sich in seiner eigenständigen, abstrakten Klarheit erst seit dem 16. Jahrhundert herausgeschält<sup>70</sup>. Erst wenn die technischen, wirtschaftlichen und soziologischen Bedingungen eine bestimmte Reife erreicht haben, ist es möglich, daß sich das Kapital zu einer für sich freien, zu einer eigenständigen Macht konstituiert. Erst wenn dies eingetreten ist, mag gelten, was Marx in seiner groß angelegten ökonomischen Kritik abwandelte. Insofern man ihm nun vorwerfen möchte, daß er selbst in den Strudel der Abstraktionen hineingeraten sei, kann er sich darauf berufen, daß die Wirklichkeit selber abstrakt oder philosophisch geworden sei, denn sie gehorche nicht dem lebendigen Menschen sondern dem abstrakten und an sich indifferenten Geldkreislauf. In der marxschen Perspektive ist das Zeitalter des Kapitalismus eben nicht nur geprägt durch das Schicksal des proletarischen Daseins, sondern vor allem durch den Zwang, abstrakt denken zu müssen.

Was hier der reifere Marx im «Kapital» beschreibt, das ist ein einzelnes Moment, das aus dem Lebensgesamt ausgeschieden, ver-selbständigt und diesem gegenübergestellt wurde. Es ist in jenes Stadium getreten, in dem es zu seiner Eigengesetzlichkeit sich befreit

---

<sup>69</sup> Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (Rohentwurf) 1857–1858, Berlin 1953, S. 239.

<sup>70</sup> KMA IV, 139.

und die Wirklichkeit des Lebens vollständig zu determinieren beginnt. Die Aufgabe des Menschen besteht nun darin, dieses von ihm selbst aus dem Lebendigen ausgeschiedene und verselbständigte Moment wieder in seine Gewalt zu bekommen. – In diesen Gedankengängen entdecken wir wieder die spekulative Geschichtskonstruktion des jungen Marx, der sein Zeitalter in einzelne Momente des Selbstbewußtseins zerfallen sah. Ein entscheidender Bruch zwischen dem frühen und dem späten Marx ist trotz den Übergängen, die wir darlegten, auch hier nicht festzustellen. Was aber gleichwohl berücksichtigt werden muß, dies ist die Tatsache einer echten Genese innerhalb des marxschen Denkens, die selbst zum Bestandteil seiner Philosophie geworden ist. Diese innere Entwicklung Marxens widerspiegelt nichts anderes als das vieldiskutierte Wort von der «Umkehrung» oder «Umstülpung» Hegels!

Sprechen wir jetzt von der Genese des marxschen Denkens, so soll dies nicht bedeuten, daß wir ein abgeschlossenes System zu begutachten hätten. Gerade die Einsicht in die Genese dürfte zur Vorsicht mahnen, denn was Marx hinterließ, sind doch nur Stücke eines viel größeren Entwurfes. Nicht nur bei den Publikationen, sondern auch in der Gedankenkonstruktion stehen wir vor einem Torso. Daß gerade ein so fragmentarisches Werk wie das marxsche Grundlage eines dogmatischen Glaubens werden konnte, ist nicht so sehr aus diesem selbst, sondern vielmehr aus den inneren Problemen der kommunistischen Parteien und Kader zu verstehen. Entgegen der Meinung vieler Kommunisten und vieler Interpreten des Marxismus muß betont werden, daß Marx sein System keineswegs aus einem Glauben an ein besseres Zeitalter, sondern aus unerbittlicher Kritik und Gegenwartsanalyse konzipierte. Das ist die Stärke und die Schwäche Marxens, denn wer so wie er sein Zeitalter durchzuarbeiten unternimmt, wagt eine unendliche Aufgabe; doch wer so schonungslos wie er in die Wirklichkeit hineindringt, wird immer irgendwann auf treffende Wahrheiten stoßen.

In diesem Zusammenhang heben wir noch einen Grundzug des Kommunismus hervor, so wie ihn Marx wirklich entworfen hat. – Im «Kommunistischen Manifest» lesen wir: «Die theoretischen Sätze der Kommunisten beruhen keineswegs auf Ideen, auf Prinzipien, die von diesem oder jenem Weltverbesserer erfunden und entdeckt sind»<sup>71</sup>. Hier wird also ein Appell an die Einsicht und nicht an den

---

<sup>71</sup> Landshut 539.

Glauben formuliert. Man darf ihn auch dann nicht verleugnen, wenn sich die «theoretischen Sätze» im einzelnen als falsch erwiesen haben, auch dann nicht, wenn uns das Wort vom «wissenschaftlichen Sozialismus» nicht mehr recht glaubhaft erscheinen will. Es bleibt eben doch die Tatsache bestehen, daß Marx in ganz entschiedener Weise jegliche Sozialutopie für seine eigene Methode ablehnte. Die utopischen Sozialisten und Kommunisten werden zwar als Vorläufer des eigenen Systems anerkannt<sup>72</sup>, doch ihre Zeit gilt als abgelaufen. Marxens eigenes Denken wurzelt bewußt in einer klaren Ablehnung der Utopie, und er wendet alle Kraft dafür auf, aus seiner Partei alle nebulosen Träumer und Weltverbesserer auszumerzen. Es ist daher fragwürdig, ihm eine Unterlassungssünde vorzuwerfen, weil er von der Zukunft des Kommunismus sozusagen nichts gesagt habe. Man beachte doch, daß er sogar an jener bekannten Stelle in der «Deutschen Ideologie», wo er das Leben in einer klassenlosen Gesellschaft schildert, einen Ton von Sarkasmus einmischt. Oder will man es Marx ernsthaft zutrauen, die Zukunft als mit «Fischen, Jagen und das Essen kritisieren» – so heißt es nämlich wörtlich und richtet sich gegen Bruno Bauer – erfüllt zu sehen<sup>73</sup>? Wir wagen dies zu bezweifeln. – Der echte Kommunist soll der Wirklichkeit zynisch die Maske vom Gesicht reißen. Er macht keine Voraussagen in die fernere Zukunft, sondern er beschränkt sich darauf, den «nächsten Schritt» der Geschichte in seiner Gegenwart zu erkennen. Jeder Irrtum, der ihm unterläuft, sollte ihm Anlaß zur Überprüfung der Fakten geben. Der Kommunist soll ja die «wirkliche Bewegung» der Geschichte aufdecken<sup>74</sup>, indem er auf alle Illusionen und Utopien verzichtet.

Versuchen wir nun, uns die Gesamtsicht des reifen Marx in ihren formalsten Grundzügen zu vergegenwärtigen! Marx meint etwa folgendes: die geschichtliche Gegenwart ist eine Resultatssituation; von ihr ist daher immer auszugehen, und es ist die erste Pflicht desjenigen, der über das Vergangene und das Künftige Sicheres – und nicht nur utopisch Geträumtes – aussagen will, das Gegenwärtige rückhaltslos zu durchforschen. In der eigenen geschichtlichen Gegenwart entdeckt Marx, daß alle Daseinsbetätigungen, Kulturkreise und Gesellschaftsschichten einer immanenten Tendenz der Abkapselung und der Verselbständigung gegenüber dem Lebensganzen gehorchen

---

<sup>72</sup> Landshut 556.

<sup>73</sup> Landshut 361.

<sup>74</sup> Landshut 350, 361 (vgl. Anm. 62).

und einem Höhepunkt radikaler Divergenzen zutreiben. Noch ist er nicht ganz erreicht. Die wechselseitige Absonderung der Momente bewirkt ihre innere Durchorganisierung und technische Vervollkommnung, aber auch, wie z. B. die sich gegeneinander abgrenzenden «Klassen», Spannungen und Gegensätze. Diese dürfen jedoch nicht die tiefere Einsicht verdecken, daß alle diese Momente Teile eines «organischen» Ganzen sind, zu dem sie sich auch in der äußersten Entfremdung und Verfeindung als unabdingbare Elemente verhalten. Es treten überall sogenannte «Widersprüche» auf, wie bereits der Akt der Verselbständigung eines Daseinsbereiches oder Momentes als Widerspruch zum Ganzen der organischen Einheit des Lebens verstanden werden kann; doch ist «der Widerspruch»<sup>75</sup> bei Marx kein eigenständiges Prinzip, sondern immer nur ein Symptom eines evolutiven Grundvorgangs. Der erwähnte Höhepunkt aller Divergenzen, der Augenblick der höchsten Widersprüche und des «dialektischen Umschlagens» wäre erreicht, wenn jedes einzelne Moment sich als das Totale setzen und gerade durch diesen letzten Schritt seine vollständige Abhängigkeit vom Ganzen erführe, wie der Herr im Wahne seiner absoluten Herrschaft seine radikale Knechtschaft entdeckt. Zugleich geschähe dann die Reintegration aller Momente oder Daseinsgebiete in die organische Einheit, die so, auf höherem Niveau, wieder als geschlossenes Gebilde erstünde. Dieser Grundriß macht augenfällig, daß der Marx der Dissertation und jener des «Kapitals» in gleicher Weise dem Gedanken der organischen Einheit huldigen<sup>76</sup>.

In diesem Gedanken ist freilich eine in die Zukunft weisende Komponente enthalten. In Einheit soll sein der Mensch mit der Natur, der Gesellschaft und allen Produkten, die er erzeugt. Er soll letztlich in Einheit mit sich selber kommen. Diese große Einheit ist nur in außerordentlich vagen Umrissen skizzierbar, keineswegs aber in einer inhaltlichen Weise zu einer Utopie auszuschmücken. Zudem ist sie potentiell immer schon gegenwärtig als die Norm des erfüllten Menschseins. Der Kommunist hat stets aus dieser gegenwärtigen Potentialität heraus den «nächsten Schritt» der Geschichte zu entwickeln. Darum treibt Marx eben nicht Prophetie, sondern Fakten-

---

<sup>75</sup> Der übliche Marxismus erliegt immer wieder der Versuchung, den «Widerspruch» als ein Grundprinzip mit ontologischer Relevanz zu hypostasieren.

<sup>76</sup> KMA IV, XXVIII ff.

kunde und Kritik und nochmals Kritik. Statt der Einheit des Lebens- gesamts findet er nun überall den Zerfall in Momente, die autonom in sich selber zu kreisen scheinen. Marx beklagt aber diese Situation in keiner Weise, auch wenn sie zu Unmenschlichkeiten führt. Denn es ist in dieser Zerfallssituation im ganzen, in der sich die einzelnen Daseinsgebiete durchstrukturieren, wie eben der harte Kapitalismus dazu treibt, die Industrie und die Technik in ungeheurer Art zu entwickeln. Die theoretische Aufgabe, die sich für Marx aus seinem Ansatz ergibt, ist es, in den einzelnen, autonom gewordenen Momenten die jeweiligen Motoren der Eigenbewegung freizulegen. Als Beispiel ist im kapitalistischen Wirtschaftsprozeß der «Mehrwert» zu nennen. Schließlich gälte es, die Bewegung aller Bewegungen, den Kreis aller Kreise aufzuhellen, der nun bestimmt nicht allein im Kreislauf des Kapitals zu suchen wäre. Im tieferen Sinne zeitigen alle diese in sich kreisenden Momente des Zerfalls den einen Grundtatbestand der Geschichte, daß der Mensch in seinen Werken sich selber zum Objekte macht, doch in einer restlosen Verkehrung dieses ersten einfachen Sachverhaltes seine eigene Autonomie in seine Produkte hineinprojiziert und sich von ihnen terrorisieren läßt. So hat sich der Mensch im Laufe seiner Geschichte derart von sich abgespalten, daß von ihm als von einem «freien gesellschaftlichen Individuum»<sup>77</sup> zu reden, fast nicht mehr sinnvoll ist. Allein in den autonom gewordenen Bereichen seines Entäußertseins sind die vagen Umrisse der universalen Möglichkeiten des Menschen zu ergründen.

Blicken wir nochmals auf den Gang der marxschen Entwicklung zurück und fragen wir, ob sein Versuch, die hegel'sche Dialektik vom Kopf auf die Füße zu stellen, auch gelungen sei, so antworten wir: gemessen am ursprünglichen Problem der Dialektik, wie es sich aus den Grundlagen des spekulativen Idealismus heraushebt, halten wir die Redeweise von einer Umstülpung für irrig. Dialektik ist ein Erkenntnisgeschehen. Dieses ist grundsätzlich nicht «realisierbar», sondern es bekundet sich immer nur in seiner eigenen, nämlich in der Realität der Erkenntnis. Wir können deshalb auch nicht beipflichten, Hegels Dialektik sei eine abstrakt kaschierte Produktionsgeschichte. Diese These ist selbst nur verständlich, wenn man Marxens spekulativen Konstruktion eines Zusammenhangs von «Abstraktion» und «Lebens- prozeß» akzeptiert hat. Doch scheint uns unverkennbar, daß sich die

---

<sup>77</sup> Rohentwurf 111.

marxsche Reflexion in einem Zirkel bewegt: aus der Dialektik der Erkenntnis destilliert sie den Gedanken der realen Produktion, konzipiert sodann als menschliches Selbstbewußtsein, Gattungswesen, Gesellschaft, Totalität der Produktionsverhältnisse, produzierender Mensch u. a. ein Grundwesen, das alles aus sich selber produziert – um nachträglich wieder die ganze abstrakte Dialektik als eine seiner gesonderten Manifestationen erstehen zu lassen. Greifen hier die Marxisten mit Recht etwas näher zu, so werden sie, in Unkenntnis dieses spekulativen Zirkels, bald verführt, eine pseudowissenschaftliche, sei es physiologisch oder machtpolitisch orientierte «Abspiegelungstheorie» zu suchen, in welcher die sogenannte Widerspruchsdialektik die Widersprüche der gesellschaftlichen Klassen abkonterfeie. Dies hat mit Dialektik nichts mehr zu tun, entspricht vielmehr der von Marx in seiner Dissertation nicht ohne Tiefsinn beschriebenen epikureischen Eidola-Lehre<sup>78</sup>.

Eine tiefere Diskussion des Dialektischen kann natürlich auch vor Hegel nicht halt machen. Dazu nur noch einige Hinweise. – Wie wir schon zu Anfang andeuteten, besitzt die hegelische Dialektik eine existentielle Relevanz. Gerade jener lebensphilosophische Aspekt, den Marx ins Objektiv-sachliche pervertierte, deutet auf ein Grundmoment hin, das in aller dialektischen Bewegtheit mitberücksichtigt werden muß. Wir meinen, daß in der hegelischen Dialektik versucht wird, die Bewegtheit des Erkennens mit der Bewegtheit des Existierens zusammenzudenken. Welches echte Anliegen steckt in diesem Versuch? Es scheint uns, um hier eine Antwort zu finden, angezeigt, näher auf das Problem dieser «Bewegtheit» einzutreten. Beide haben zwar einen radikal individuellen, subjekts-bezogenen Aspekt, können aber in einer transzentalphilosophischen Besinnung das Moment der Kontingenz nicht verbergen. Darin liegt ein Gemeinsames, unbeschadet der Einsicht, daß sie je nur durch sich und in sich selbst verstanden und erfahren werden, wie es der konsequente spekulativer Idealismus und heute wieder die konsequente Existenzphilosophie, jene in bezug zum Erkennen, diese in bezug zum Existieren, sinnfällig machen. Aber dieser rein immanente Aspekt genügt nicht, denn sowohl das Existieren als auch das Erkennen sind Ereignisse, die über sich selbst hinausweisen. Dieses Hinausweisende liegt eben darin, daß sie sind, daß sie geschehen, daß sie sich schlechthin unableitbar

---

<sup>78</sup> KMA I, 59.

vollziehen. Doch wo sie geschehen, sind sie von derselben Struktur, auch beherrscht von derselben Intention auf Wahrheit. Im Sichereignen von Existenz und Erkenntnis zeitigt sich das von Hegel vielbeschworene Moment der «Manifestation» in einer absoluten Kontingenz, d. h. in einer Bewegtheit, die nicht mehr selbst durch irgendwelche formal-philosophische Mechanismen, durch eine theoretisch artikulierte Dialektik eingefangen werden kann.

Von diesem existentiell-transzentalphilosophischen Horizont aus vermag die hegelische Dialektik nicht zu genügen, obgleich sie in ihrer Gänze ein weiteres echtes Problem zu lösen versucht. Denn es geht in ihr um die Stiftung einer Ordnung aller jener mannigfaltigen Bereiche, in denen sich Existenz von Hause aus eingelassen sieht. In Staat, Kunst, Wissenschaft, Religion und Philosophie machen sich Anliegen geltend, die von einem Zentrum des Existierens her im Maße ihrer Wichtigkeit, ihres Wertes eben für das Existieren selbst aufgeschlossen zu werden scheinen. Im Hinblick auf eine solche ursprüngliche Beurteilung sprachen wir kurz von der Möglichkeit einer existentiellen Axiologie. Daß sie unverkennbar ist, bezweifeln wir nicht; sie jedoch formal in eine Dialektik zu bannen, bleibt uns höchst fragwürdig. Doch erlaubt eine existentiell-axiologische Betrachtungsweise, die hegelische Philosophie als eine rationalisierte Existenzphilosophie zu begreifen und ihre Probleme dadurch wieder fruchtbar zu machen.

Nicht Hegel war unser Hauptthema, sondern Marx. Von unserer nur kurz skizzierten Hegelinterpretation aus fällt unausweichlich auch ein Urteil über Marx. Versuchen wir, das Problem, welches die hegelische Dialektik stellt, uns aus der Dimension des Existentiellen anzueignen und wieder sprechend zu machen, so geht Marx gerade den entgegengesetzten Weg. Was sich in einer tiefen Reflexion über «Erkenntnis» in Hegels Dialektik und in der ganzen bisherigen Geschichte der Philosophie als ein metaphysischer, transzentaler oder existentieller Höhepunkt zu erweisen scheint, das versucht Marx als eine radikale Verdünnung des Wirklichen, als eine Position äußerster Fiktion zu begreifen, vertrauend darauf, daß sich in der Konsequenz der Verstiegenheit und in der Methodik der Verdrehung sich dennoch ein Grundzug des Wirklichen selbst offenbare. Seine «dialektische Methode» etabliert aber gerade wieder Hegels Dialektik in ihrer formalsten Gestalt – wenn auch in aller Verborgenheit – als einen absoluten Wert. Sie spielt bei ihm letztlich (im Bewußtsein der

ganzen Paradoxie dieser Formulierung halten wir sie dennoch so fest) die Rolle einer geschichts-immanenten Metaphysik.

Die Dialektik bei Karl Marx ist keine Größe, auf die man sich berufen könnte, ohne zu bedenken, wie sie als Ganzes in seinem Denken verankert ist. Vom Verstehen dieser Verankerung hängt ab, mit welchem Recht man seine dialektischen Denkformen zur Deutung der Geschichte oder zur Planung politischen Handelns zu gebrauchen oder auch zu mißbrauchen sich anschickt.