Georges Labica

Karl Marx
Thesen über Feuerbach

Aus dem Französischen
von Thomas Laugstien und Susanne Staatsmann

Mit einem Nachwort zur deutschen Ausgabe
von Wolfgang Fritz Haug

Argument-Sonderband Neue Folge 243

EINE VERÖFFENTLICHUNG
DES BERLINER INSTITUTS FÜR KRITISCHE THEORIE (INKRIT)

Titel der Originalausgabe
Karl Marx: Les Thèses sur Feuerbach
© Presses Universitaires de France 1987

Wir danken dem französischen Ministerium für Kultur und Kommunikation, das die Veröffentlichung der deutschen Übersetzung unterstützt hat

Schriften von Georges Labica im Argument Verlag

Der Marxismus-Leninismus – Elemente einer Kritik
ISBN 3-88619-361-6
Karl Marx – Thesen über Feuerbach
Argument Sonderband AS 243 · ISBN 3-88619-243-1
Robespierre – Eine Politik der Philosophie
Argument Sonderband AS 221 · ISBN 3-88619-221-0

Labica, Georges:
Karl Marx, Thesen über Feuerbach / Georges Labica. Aus dem Franz. von Thomas Laugstien und Susanne Staatsmann. Mit einem Nachw. zur dt. Ausg. von Wolfgang Fritz Haug. - 1. Aufl. - Hamburg ; Berlin : Argument-Verl., 1998
(Argument-Sonderband ; N.F., AS 243)
Einheitssacght.: Les thèses sur Feuerbach <dt.>
ISBN 3-88619-243-1

Alle Rechte vorbehalten
© Argument Verlag Berlin - Hamburg 1998
Eppendorfer Weg 95a, 20259 Hamburg
Umschlag nach Entwürfen von Wolfgang Geisler, Berlin
Fotosatz: Steinhardt, Berlin; Druck: Alfa Druck, Göttingen
Gedruckt auf säure- und chlorfreiem Papier
Erste Auflage 1998

EINLEITUNG
Das außergewöhnliche Schicksal der Feuerbach-Thesen 5

ERSTES KAPITEL
Die »Thesen über Feuerbach« lesen 9
Der Text 9
Wie die ThF lesen? 18

ZWEITES KAPITEL
Der Begriff der Tätigkeit (These 1) 25
Von der Philosophie zur Revolution 25
Feuerbach und Hegel 32
Über die Subjektivität 38

DRITTES KAPITEL
Der Verdopplungsprozess (I) 41
Was ist denken? (These 2) 42
Die Selbstveränderung (These 3) 48
Die religiöse Entfremdung (These 4) 58

VIERTES KAPITEL
Der Verdopplungsprozess (II) 67
Die Anschauung (These 5) 67
Das menschliche Wesen (These 6) 68
Die geschichtliche Gesellschaftsform (These 7) 82

FÜNFTES KAPITEL
Die »Praxis« 85
Der Status der Praxis (These 8) 85
Der Status des Materialismus (Thesen 9-10) 90

Sechstes Kapitel

Die Welt verändern (These 11) 101
Quellen 101
Das Kreuz der Philosophie 107
... und das der Wissenschaft 110

Schluss

Die notwendige Revolution 115

Siglenverzeichnis 119
Literaturverzeichnis 121
Personenregister 123
Zeittafel 125

Nachwort

Wolfgang Fritz Haug

Die deutsche Hauptstadtphilosophie
versucht sich an den Feuerbach-Thesen 129

Lektüreempfehlungen

1. Da die ThF, wie im Inhaltsverzeichnis angezeigt, der Reihe nach kommentiert werden, sollte man einerseits den Marxschen Text (oder die Fassung von Engels) und andererseits das Tableau der auftauchenden Begriffe auf Seite 22-23 hinzuziehen.
2. Die Begriffe werden beim ersten Auftauchen definiert und ggf. noch einmal erläutert, wenn Marx sie erneut verwendet.
3. In den kleingedruckten Passagen finden sich vor allem die durch die ThF angeregten Fragestellungen sowie einige Zitate.

Einleitung

Das außergewöhnliche Schicksal der »Feuerbach-Thesen«

Sieht man von einigen Fragmenten der Vorsokratiker ab, so ist der Text, den Marx selbst einfach »I. ad Feuerbach« genannt hatte und der seither unter dem – von Engels geprägten – Titel *Thesen über Feuerbach* bekannt ist, das kleinste Dokument unserer abendländischen Philosophietradition: zweieinhalb gedruckte Seiten, 65 Zeilen, unterteilt in 11 Bemerkungen oder »Thesen«, von denen die erste, längste, dreizehn Zeilen und die letzte, kürzeste, eineinhalb Zeilen lang ist. Vor diesem Hintergrund ist er auch der berühmteste Text, wohl am häufigsten zitiert und mit widersprüchlichen Kommentaren überfrachtet. In einer Hitparade der Bestseller, um dem Zeitgeist verständlich zu bleiben, würde er nicht nur die *Goldenen Verse* von Pythagoras oder das Lehrgedicht des Parmenides hinter sich lassen, sondern auch Werke von ganz anderer Bedeutung. Das enthusiastischste Urteil hierzu stammt wohl von Lucien Goldmann, der sich nicht scheute, zu schreiben, »dass ihre historische Bedeutung derjenigen des *Discours de la méthode*, der *Kritik der reinen Vernunft* oder der *Phänomenologie des Geistes* nicht nachsteht« (1968). Nun weiß der Leser Bescheid!

Die Thesen über Feuerbach *(ThF)* wurden, wie Bert Andréas (1983) gezeigt hat, wahrscheinlich im Mai oder Juni 1845 abgefasst, und nicht, wie man lange im Anschluss an Rjasanow (1934) angenommen hat, im März. Es handelt sich um persönliche Aufzeichnungen, die Marx neben anderen, noch unvollständigeren über »sein Verhältnis zu Hegel und Feuerbach«, »die bürgerliche Gesellschaft und die kommunistische Revolution« und »über Feuerbach«[1] in einem seiner Notizbücher festgehalten hat. Sie sind zum ersten Mal von Engels veröffentlicht worden, und zwar in seiner Broschüre

1 Unter diesen Titeln zusammengestellt im Anhang der verschiedenen Ausgaben der *Deutschen Ideologie* (vgl. MEW 3, 536ff).

Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, erschienen im Februar 1888, also fünf Jahre nach dem Tod von Marx. Engels schreibt dazu im Vorwort, er habe »in einem alten Heft von Marx die im Anhang abgedruckten elf Thesen über Feuerbach gefunden«.

»Es sind Notizen für spätere Ausarbeitung, rasch hingeschrieben, absolut nicht für den Druck bestimmt, aber unschätzbar als das erste Dokument, worin der geniale Keim der neuen Weltanschauung niedergelegt ist.« (MEW 21, 264)

Worauf lässt sich das Schicksal, das den *Thesen über Feuerbach* widerfuhr, zurückführen?

Zwei Gruppen von Faktoren müssen dazu in Betracht gezogen werden.

Die erste hängt mit der Form, oder, wenn man so will, mit der Literaturgattung zusammen. Es verhält sich mit diesen Aufzeichnungen wie mit den Fragmenten des Heraklit, den Aphorismen von Nietzsche oder den intimen Tagebüchern von Valéry: in der offensichtlichen Spontaneität des Geschriebenen, in seiner verwirrenden Prägnanz entdeckt der fremde Blick die Möglichkeit, sich einzuschalten; sie laden gewissermaßen ein zur freien Mitarbeit an der Produktion des Sinns. Marx wird in seinem Arbeitszimmer überrascht, wo er sich seinen geheimsten Gedanken hingibt, und wir, die wir uns verstohlen nähern, um über seine Schultern hinweg zu lesen, fühlen uns mehr noch als er selbst davon entbunden, seine Situation mit zu berücksichtigen.

Die zweite hängt damit zusammen, dass man den besonderen Moment in Betracht zieht. Dies müsste den hermeneutischen Schwung eigentlich bremsen. Statt dessen wird er dadurch erst angeregt und beruhigt sich mit dem Wissen, dass die *ThF* keineswegs ein Zufallsprodukt sind, das einem verrückten Forscherhirn entsprungen ist, dass sie nicht einfach von irgendeinem zerstreuten Spaziergänger auf einer Parkbank liegen gelassen wurden. Marx hat sie unterzeichnet und in seinen Lebenslauf bewusst eingeschrieben. Im einzigen veröffentlichten Text, in dem er sich dazu äußert, schreibt er:

»...und als er [Engels] sich im Frühling 1845 ebenfalls in Brüssel niederließ, beschlossen wir, den Gegensatz unsrer Ansicht gegen die ideologische der deutschen Philosophie gemeinschaftlich auszuarbeiten, in der Tat mit unserm ehemaligen philosophischen Gewissen abzurechnen. Der Vorsatz ward ausgeführt in der Form einer Kritik der nachhegelschen Philosophie. Das Manuskript, zwei starke Oktavbände, war längst an seinem Verlagsort in Westphalen angelangt, als wir die Nachricht erhielten, dass veränderte Umstände den Druck nicht erlaubten. Wir überließen das Manuskript der nagenden Kritik der Mäuse um so williger, als wir unsern Hauptzweck erreicht hatten – Selbstverständigung.« (*Vorw* 59, MEW 13, 10)

Engels zitiert diese Passage im Vorwort zu seinem *Ludwig Feuerbach*, erinnert daran, er habe »das alte Manuskript von 1845-1846 nochmals herausgesucht und angesehen« (MEW 21, 264), und verweist auf die Existenz der *ThF*, die Marx ihm gegenüber nie, nicht einmal andeutungsweise, erwähnt hat. Damit ist klar: selbst in den Einschätzungen von Marx und Engels – die erste vierzig Jahre später, die zweite nach dreiundvierzig Jahren – stellen die *ThF*, untrennbar von dem »Manuskript«, das unmittelbar darauf folgt und bei dem es sich um nichts anderes handelt als um *Die Deutsche Ideologie*, eine entscheidende Wende in ihrem intellektuellen Werdegang dar, mit einem Wort: einen Bruch. Man versteht jetzt, dass die Form den Inhalt überdeterminiert. In den *ThF* ist ein Ereignis von beträchtlicher Bedeutung niedergelegt – die »Abrechnung«, der »geniale Keim«. Dies jedoch nur in Form der Andeutung, der Ellipse, ja beinahe der Litotes (als der rhetorischen Hervorhebung über das Gegenteilige des Gemeinten): »Notizen für spätere Ausarbeitung, rasch hingeschrieben«.

Das ist die Paradoxie, die man ständig im Blick haben sollte. Sie erzwingt jenseits der quasi einhelligen Übereinstimmung der Interpreten über den Beginn *(avènement)*, den die *ThF* darstellen, eine strenge Lektüreregel, die sich in zwei Worten zusammenfassen lässt: nicht zuviel daraus zu machen und nicht zuwenig. Der Entstehungsmoment der *ThF* ist kein begnadeter, nicht einmal der des cartesischen Ofens. Sie haben ein »Vorher«, in dem sie nicht aufgehen, das man aber auch nicht los wird. Die »Abrechnung« vom Beginn des Brüsseler Exils verbirgt nicht ihr Material. Es geht um Philosophie, um Materialismus und Idealismus, um Hegel und Feuerbach, um die Gefährten der Jugend (Bauer, Hess, Stirner, etc.) und die

großen Alten der Doktordissertation (Demokrit, Epikur), um das Frankreich des 18. und das Deutschland des 19. Jahrhunderts, die Entfremdung und die Praxis, um Konservatismus und Revolution, also um Marx selbst und die Schiffe, mit denen er die Überfahrt unternahm. Die er verbrennt, noch bevor sie den Hafen verlassen haben. Denn es gibt ebenso ein »Nachher« der *ThF* – das des Werkes, fortgeführt vor allem unter dem Zeichen der »Kritik der politischen Ökonomie«, des *Manifests der Kommunistischen Partei* und des *Kapital*, des *18. Brumaire* und des *Bürgerkriegs in Frankreich*; das des *Anti-Dühring* und des *Ludwig Feuerbach*, die Engels der entstehenden Arbeiterbewegung offeriert; schließlich das des säkularen Schicksals des »Marxismus«, jenes unbeherrschbaren Polypen. Festzuhalten bleibt, dass *wir* diese Zukunft kennen, Marx jedoch nicht. Wie dann nicht in die *ThF* das hineinlesen, was dort gar nicht steht – die Ideologie, die Klassen, das Proletariat, den Klassenkampf, die Politik, die Ökonomie, die Dialektik, die »wissenschaftliche« Philosophie oder die »der Praxis«? Wenn es nicht darum geht, solche Begriffe gewaltsam hineinzuinterpretieren, wie dann abstrahieren von den Lücken, die sie nahelegen, und von den starken Lektüren, die sie dort aufgespürt haben? Auf diese Schwierigkeiten ist die einzige Antwort – die im übrigen nur eine des Prinzips sein kann, denn auch die Neutralität ist ein Phantasma des Philosophen – der Text selbst, der streng in seinem Wortlaut untersucht wird.

Dieses Buch ist ihm gewidmet. Unter dem Zeichen der Kritik der Philosophie – derjenigen Bedeutung der *ThF*, die am wenigsten zweifelhaft ist – sucht es vorzudringen in die Werkstatt des *Ainiktes*[2] Marx, im Moment einer *theoretischen Revolution*, die nicht aufgehört hat, von sich reden zu machen, wie es das nachhallende, anhaltende, beinahe zwanghafte Echo auf die 11. These bezeugt – »Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kömmt drauf an, sie *zu verändern*.«

2 Ein Beiname Heraklits: »der Dunkle«.

Erstes Kapitel

Die »Thesen über Feuerbach« lesen

Der Text

Man findet im Anschluss den Text von Marx und die von Engels veröffentlichte Fassung.

1. Die Texte von Marx und von Engels sind wiedergegeben nach MEW 3. Der erste ist der *DI* voran-, der zweite ihr nachgestellt. Die Herausgeber haben den Text von Engels nicht in den Anhang des *LF* plaziert, wie Engels dies getan hatte (vgl. MEW 21). Der Text von Marx wurde zum ersten Mal in der Sammlung *Marx-Engels-Archiv* (I, 1925, 227-230) veröffentlicht, in der Rjasanow die *DI* publiziert hatte. Auf diese Ausgabe wurde in der ersten *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA¹, I.5) zurückgegriffen. Die übernommene Schreibweise entspricht nicht genau dem Manuskript von Marx, das in der MEGA faksimiliert ist; die Veränderungen (z.B. »Feuerbachschen« statt »Feuerbach'schen« in These 1) können jedoch vernachlässigt werden.

2. Man muss von *zwei Texten* sprechen, da der von Engels den von Marx nicht genau wiedergibt. Tatsächlich gibt es unter den 11 Thesen keine, die Engels nicht auf irgendeine Weise modifiziert hätte. Zweifellos sind diese Veränderungen weder alle vom gleichen Typ, noch sind sie von gleicher Bedeutung. Einige sind rein formeller Natur. Sie zeigen das didaktische Bemühen von Engels, gewisse Formulierungen von Marx weniger abrupt und mehr explizit zu machen – z.B. die Thesen 1, 2, 5. Andere gehen in dieser Absicht das Wagnis einer Interpretation ein – z.B. These 3 (erster Satz), These 9. Wieder andere erscheinen wie Berichtigungen, so bei These 3 (letzter Satz), 4 oder 10. Es ist manchmal schwierig, zwischen dem einen und dem anderen Typus der Intervention zu trennen und sie auseinanderzuhalten, wie am *bürgerliche Gesellschaft* der Thesen 9 und 10 oder

am *aber* der These 11 zu sehen. Jeder Fall muss und wird für sich untersucht werden, ebenso wie die Hypothesen, zu denen er Anlass gibt, wobei die allgemeinste und am wenigsten zweifelhafte die ist, dass Engels sich aufgrund seiner engen Verbindung mit der Arbeit von Marx wohl autorisiert fühlte, einen Text, der zur Veröffentlichung nicht vorgesehen war und den er über vierzig Jahre nach seiner Entstehung dennoch veröffentlichte, zu bearbeiten. Wie dem auch sei, es gibt einen Unterschied. Man kann ihn nicht ignorieren, so wie Pierre Naville, wenn er versichert, dass »die Feuerbachthesen wie die gesamte *Deutsche Ideologie* im Wortsinne das gemeinsame Werk von Engels und Marx sind« und dass Engels »die Begriffe darin in einigen Details verändern und vervollständigen konnte« (1970, 188). Selbst Ernst Bloch, der nicht »die leiseste inhaltliche Veränderung« (GA 5, 289) durch Engels feststellt und Marx die Fassung von Engels zuschreibt (vgl. 304, 307 – bei These 4), obwohl er die Einfügung des *aber* in der 11. These hervorhebt (323), hat sich in dieser Hinsicht getäuscht. Man sollte diesen Unterschied aber auch nicht überbewerten, so wie Maximilien Rubel es tut, wenn er in der 10. These die Bestätigung seiner eigenen Interpretation von Engels als dem »Begründer« des Marxismus sieht – also mit Marx selbst bricht (1982, 1716f).

3. Die Abweichung zwischen den beiden Texten verweist indes noch auf einen anderen Weg. Es gibt Fälle, in denen der Text von Marx gegen den von Engels ausgespielt wurde und umgekehrt; andere, in denen weiterhin auf den Text von Engels Bezug genommen wurde, obwohl der Text von Marx bekannt war; wieder andere, in denen beide vermengt wurden. Es handelt sich also nicht immer um Probleme der Lektüre, die mehr oder weniger akademisch sind, es geht auch um wirklich politische Fragen, je nach den geschichtlichen Konstellationen, in denen die *ThF* und generell die »marxistischen« Texte lebendig werden. Ich werde dazu bei Gelegenheit einiges sagen. Anhand der Untersuchung von vierzehn italienischen Übersetzungen hat sich Arrigo Bortolotti, der die Frage der zwei Textfassungen der *ThF* besonders prägnant formuliert hat, der Rekonstruktion einer Geschichte gewidmet, die reich an Enthüllungen ist (1976, 100ff).

4. Die vorgeschlagene französische Übersetzung, bei der mir die wertvolle Kompetenz von Gérard Bensussan und Jean-Pierre Lefebvre hilfreich war, folgte einigen Regeln. Die erste bestand darin, den Wortlaut des Marxschen Textes, das heißt die manchmal elliptische und von jeder literarischen Sorgfalt entbundene Prägnanz, die für ein persönliches Notizheft typisch ist, gebührend zu respektieren; die zweite darin, möglichst nahe an den Begriffen zu bleiben, die meist auf Hegel oder Feuerbach zurückgehen, wie *Wirklichkeit* (»réalité effective«), *Sinnlichkeit* (sensibilité, monde sensible), *Anschauung* (»intuition«, »contemplation«) oder *bürgerliche Gesellschaft* (»société civile-bourgeoise«); die letzte in dem Entschluss, dasselbe deutsche Wort einheitlich wiederzugeben, so z.B. *fixiert* (»fixé«), *isoliert* (»isolé«) oder das furchtbare *verändern* (»changer«, »transformer«) – ich bin auf diese Fragen jedesmal eingegangen.

Text von Marx	*Text von Engels*
1. ad Feuerbach	
1	1
Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus (den Feuerbachschen mit eingerechnet) ist, dass der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit nur unter der Form des *Objekts oder der Anschauung* gefasst wird; nicht aber als *sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis*; nicht subjektiv. Daher die *tätige* Seite abstrakt im Gegensatz zu dem Materialismus von dem Idealismus – der natürlich die wirkliche, sinnliche Tätigkeit als solche nicht kennt – entwickelt. Feuerbach will sinnliche – von den	Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus – den Feuerbachschen mit eingerechnet – ist, dass der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit, nur unter der Form des *Objekts* oder der *Anschauung* gefasst wird; nicht aber als */menschliche sinnliche/*[3] *Tätigkeit, Praxis*, nicht subjektiv. Daher /geschah es, dass/ die *tätige* Seite, im Gegensatz zum Materialismus, /vom Idealismus entwickelt wurde – aber nur abstrakt, da der Idealismus/ natürlich die wirkliche, sinnliche Tätigkeit als

3 Die durch Schrägstriche gekennzeichneten Passagen sind Eingriffe von Engels.

Gedankenobjekten wirklich unterschiedne Objekte: aber er fasst die menschliche Tätigkeit selbst nicht als *gegenständliche* Tätigkeit. Er betrachtet daher im »Wesen des Christentums« nur das theoretische Verhalten als das echt menschliche, während die Praxis nur in ihrer schmutzig jüdischen Erscheinungsform gefasst und fixiert wird. Er begreift daher nicht die Bedeutung der »revolutionären«, der »praktisch-kritischen« Tätigkeit.

2

Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme – ist keine Frage der Theorie, sondern eine *praktische* Frage. In der Praxis muss der Mensch die Wahrheit, i.e. Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen. Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des Denkens – das von der Praxis isoliert ist – ist eine rein *scholastische* Frage.

3

Die materialistische Lehre von der Veränderung der Umstände und der Erziehung vergisst, dass die Umstände von den Menschen verändert und der Erzieher selbst erzogen werden muss. Sie muss daher die Gesellschaft in zwei Teile – von denen der eine über ihr erhaben ist – sondieren.

solche nicht kennt. Feuerbach will sinnliche, von den Gedankenobjekten wirklich unterschiedene Objekte; aber er fasst die menschliche Tätigkeit selbst nicht als *gegenständliche* Tätigkeit. Er betrachtet daher im »Wesen des Christentums« nur das theoretische Verhalten als das echt menschliche, während die Praxis nur in ihrer /schmutzig-jüdischen/ Erscheinungsform gefasst und fixiert wird. Er begreift daher nicht die Bedeutung der »revolutionären«, der »praktisch-kritischen« Tätigkeit.

2

Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme, ist keine Frage der Theorie, sondern eine *praktische* Frage. In der Praxis muss der Mensch die Wahrheit, /das heißt die/ Wirklichkeit und Macht, /die/ Diesseitigkeit seines Denkens beweisen. Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit /eines/ Denkens, das /sich/ von der Praxis /isoliert/, ist eine rein *scholastische* Frage.

3

Die materialistische Lehre, /dass die Menschen Produkte der Umstände und der Erziehung, veränderte Menschen also Produkte anderer Umstände und geänderter Erziehung sind, vergisst, dass die Umstände eben von den Menschen verändert werden und dass/ der Erzieher selbst

Das Zusammenfallen des Ändern[s] der Umstände und der menschlichen Tätigkeit oder Selbstveränderung kann nur als *revolutionäre Praxis* gefasst und rationell verstanden werden.

4

Feuerbach geht von dem Faktum der religiösen Selbstentfremdung, der Verdopplung der Welt in eine religiöse und eine weltliche aus. Seine Arbeit besteht darin, die religiöse Welt in ihre weltliche Grundlage aufzulösen. Aber dass die weltliche Grundlage sich von sich selbst abhebt und sich ein selbständiges Reich in den Wolken fixiert, ist nur aus der Selbstzerrissenheit und Sichselbstwidersprechen dieser weltlichen Grundlage zu erklären. Diese selbst muss also in sich selbst sowohl in ihrem Widerspruch verstanden als praktisch revolutioniert werden. Also nachdem z.B. die irdische Familie als das Geheimnis der heiligen Familie entdeckt ist, muss nun erstere selbst theoretisch und praktisch vernichtet werden.

erzogen werden muss. /Sie kommt / daher /mit Notwendigkeit dahin/, die Gesellschaft in zwei Teile /zu sondern/, von denen der eine über /der Gesellschaft/ erhaben ist. /(Z.B. bei Robert Owen.) /Das Zusammenfallen des Änderns der Umstände und der menschlichen Tätigkeit kann nur als */umwälzende/ Praxis* gefasst und rationell verstanden werden.

4

Feuerbach geht aus von dem Faktum der religiösen Selbstentfremdung, der Verdopplung der Welt in eine religiöse, /vorgestellte und eine wirkliche Welt/. Seine Arbeit besteht darin, die religiöse Welt in ihre weltliche Grundlage aufzulösen. /Er übersieht, dass nach Vollbringung dieser Arbeit die Hauptsache noch zu tun bleibt. Die Tatsache nämlich/, dass die weltliche Grundlage sich von sich selbst abhebt und sich, ein selbständiges Reich, in den Wolken fixiert, ist /eben/ nur aus der Selbstzerrissenheit und /dem/ Sichselbst-Widersprechen dieser weltlichen Grundlage zu erklären. Diese selbst muss also /erstens in ihrem Widerspruch verstanden und sodann durch Beseitigung des Widerspruchs/ praktisch revolutioniert werden. Also /z.B., nachdem/ die irdische Familie als das Geheimnis der heiligen Familie entdeckt ist, muss nun erstere selbst theoretisch /kritisiert/ und praktisch /umgewälzt/ werden.

5

Feuerbach, mit dem *abstrakten Denken* nicht zufrieden, will die *Anschauung*; aber er fasst die Sinnlichkeit nicht als *praktische* menschlich-sinnliche Tätigkeit.

5

Feuerbach, mit dem *abstrakten Denken* nicht zufrieden, /appelliert an die *sinnliche/ Anschauung*; aber er fasst die Sinnlichkeit nicht als *praktische* menschlich-sinnliche Tätigkeit.

6

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

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

1. von dem geschichtlichen Verlauf zu abstrahieren und das religiöse Gemüt für sich zu fixieren, und ein abstrakt – *isoliert* – menschliches Individuum vorauszusetzen.
2. Das Wesen kann daher nur als »Gattung«, als innere, stumme, die vielen Individuen *natürlich* verbindende Allgemeinheit gefasst werden.

6

Feuerbach löst das religiöse Wesen in das *menschliche* Wesen auf. Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum /inne/wohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.

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

1. von dem geschichtlichen Verlauf zu abstrahieren und das religiöse Gemüt für sich zu fixieren und ein abstrakt – *isoliert* – menschliches Individuum vorauszusetzen;
2. /kann bei ihm daher das menschliche Wesen/ nur als »*Gattung*«, als innere, stumme, die vielen Individuen /bloß/ *natürlich* verbindende Allgemeinheit gefasst werden.

7

Feuerbach sieht daher nicht, dass das »religiöse Gemüt« selbst ein gesellschaftliches Produkt ist und dass das abstrakte Individuum, das er analysiert, einer bestimmten Gesellschaftsform angehört.

7

Feuerbach sieht daher nicht, dass das »religiöse Gemüt« selbst ein */gesellschaftliches Produkt/* ist und dass das abstrakte Individuum, das er analysiert, /in Wirklichkeit/ einer bestimmten Gesellschaftsform angehört.

8

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

8

/Das/ gesellschaftliche Leben ist wesentlich *praktisch*. Alle Mysterien, welche die Theorie zum Mystizismus /verleiten/, finden ihre rationelle Lösung in der menschlichen Praxis und /im/ Begreifen dieser Praxis.

9

Das Höchste, wozu der anschauende Materialismus kommt, d.h. der Materialismus, der die Sinnlichkeit nicht als praktische Tätigkeit begreift, ist die Anschauung der einzelnen Individuen und der bürgerlichen Gesellschaft.

9

Das Höchste, wozu der */anschauende/* Materialismus /es bringt/, d.h. der Materialismus, der die Sinnlichkeit nicht als praktische Tätigkeit begreift, ist die Anschauung der einzelnen Individuen /in/ der /»bürgerlichen Gesellschaft«/.

10

Der Standpunkt des alten Materialismus ist die bürgerliche Gesellschaft, der Standpunkt des neuen die menschliche Gesellschaft oder die gesellschaftliche Menschheit.

10

Der Standpunkt des alten Materialismus ist die */»bürgerliche«/* Gesellschaft; der Standpunkt des neuen, die */menschliche/* Gesellschaft, oder die /vergesellschaftete/ Menschheit.

11

Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kömmt drauf an, sie zu *verändern*.

(MEW 3, 5-7)

11

Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*; /es kommt aber darauf an/, sie zu verändern.

(MEW 3, 533-535)

Französische Übersetzung des Textes von Marx

1

Le défaut principal, jusqu'ici, de tous les matérialismes (y compris celui de Feuerbach) est que l'objet, la réalité effective, la sensibilité, n'est saisi que sous la forme de *l'objet ou de l'intuition;* mais non pas comme *activité sensiblement humaine,* comme *pratique,* non pas de façon subjective. C'est pourquoi le côté *actif* fut développé de façon abstraite, en opposition au matérialisme, par l'idéalisme – qui naturellement ne connaît pas l'activité réelle effective, sensible, comme telle. Feuerbach veut des objets sensibles – réellement distincts des objets pensés: mais il ne saisit pas l'activité humaine elle-même comme activité *objective.* C'est pourquoi il ne considère, dans *L'Essence du christianisme,* que l'attitude théorique comme vraiment humaine, tandis que la pratique n'est saisie et fixée que dans sa manifestation sordidement juive. C'est pourquoi il ne comprend pas la signification de l'activité »révolutionnaire«, de l'activité »pratique-critique«.

2

La question de savoir s'il faut accorder à la pensée humaine une vérité objective n'est pas une question de théorie, mais une question *pratique.* C'est dans la pratique que l'homme doit prouver la vérité, i.e. la réalité effective et la puissance, le caractère terrestre de sa pensée. La dispute concernant la réalité ou la non-réalité effective de la pensée – qui est isolée de la pratique – est une question purement *scolastique.*

3

La doctrine matérialiste du changement des circonstances et de l'éducation oublie que les circonstances sont changées par les hommes et que l'éducateur doit lui-même être éduqué. C'est pourquoi elle doit diviser la société en deux parties – dont l'une est élevée au-dessus d'elle.
La coïncidence du changement des circonstances et de l'activité humaine ou autochangement ne peut être saisie et rationellement comprise que comme *pratique révolutionnaire.*

4

Feuerbach part du fait de l'autoaliénation religieuse, du redoublement du monde en un religieux et un mondain. Son travail consiste à résoudre le monde religieux en son fondement mondain. Mais que le fondement mondain se détache de lui-même et se fixe en un royaume autonome dans les nuages ne peut s'expliquer que par l'autodéchirement et l'autocontradiction de ce fondement mondain. Celui-là lui-même doit donc en lui-même être autant compris dans sa contradiction que révolutionné pratiquement. De telle sorte

qu'une fois, par exemple, que la famille terrestre a été découverte comme le secret de la famille céleste, c'est désormais la première elle même qu'on doit détruire théoriquement et pratiquement.

5

Feuerbach, point satisfait de la *pensée abstraite*, veut l'intuition; mais il ne saisit pas la sensibilité comme activité humaine-sensible *pratique*.

6

Feuerbach résout l'essence religieuse en l'essence *humaine*. Mais l'essence humaine n'est pas une abstraction inhérente à l'individu singulier. Dans sa réalité effective, elle est l'ensemble des rapports sociaux. Feuerbach, qui n'entre pas dans la critique de cette essence réelle effective, est, par conséquent, contraint:
1. de faire abstraction du cours de l'histoire et de fixer le sentiment religieux pour soi, et de présupposer un individu humain abstrait – *isolé*.
2. L'essence ne peut donc plus être saisie que comme »genre«, comme universalité interne, muette, liant les nombreux individus *de façon naturelle*.

7

C'est pourquoi Feuerbach ne voit pas que le »sentiment religieux« est lui-même un produit social et que l'individu abstrait qu'il analyse appartient à une forme sociale déterminée.

8

Toute vie sociale est essentiellement *pratique*. Tous les mystères qui orientent la théorie vers le mysticisme trouvent leur solution rationnelle dans la pratique humaine et dans la compréhension de cette pratique.

9

Le sommet auquel parvient le matérialisme intuitif, c'est-à-dire le matérialisme qui ne conçoit pas la sensibilité comme activité pratique, c'est l'intuition des individus singuliers et de la société civile-bourgeoise.

10

Le point de vue de l'ancien matérialisme est la société civile-bourgeoise; le point de vue du nouveau, la société humaine ou l'humanité sociale.

11

Les philosophes ont seulement interprété différemment le monde, ce qui importe, c'est de le *changer*.

Wie die ThF lesen?

Man ahnt bereits, dass an Lesarten der *ThF* kein Mangel herrscht. Tatsächlich gibt es praktisch unzählige, selbst wenn man nur nach den Übersetzungen urteilt – die Liste von Bert Andréas führt mehr als 300 an! Deshalb sind die Lesarten, die ich erwähne oder die in der Bibliographie aufgeführt werden, nur *Beispiele*, die mir im Rahmen meiner Kenntnisse und Kompetenzen zugänglich waren. Sie dürften aber annähernd eine Vorstellung von ihrer Bandbreite vermitteln.

Die Lesarten lassen sich in drei Kategorien unterteilen.

Die erste bezieht sich auf das literarische Genre der *ThF*, auf ihren aphoristischen und somit fragmentarischen Charakter. Es steht jedem Interpreten frei, je nach dem Bezug oder der Argumentation oder aufs Geratewohl dieser oder jener Lesart den Vorzug zu geben. Halten wir bei der Gelegenheit fest, dass das Genre der »Thesen« (der Begriff war 1845 noch nicht gebräuchlich) – das heißt, der Äußerung von *Positionen*, die es zu verteidigen gilt –, in der Folge auf theoretischer und politischer Ebene, besonders in den Programmen der Arbeiterparteien, Karriere machen wird (vgl. das Stichwort »These« im KWM).

Die zweite ist unumgänglich für Biographen und Exegeten, die unabhängig von ihren jeweiligen Absichten bemüht sind, den Werdegang von Marx oder Engels – zumindest in Teilen – zu rekonstruieren. Das heißt, die Unebenheiten und Brüche, vom oberflächlichen Urteil bis zur theoretischen, dogmatischen oder persönlichen Lehre.

Die dritte ist am interessantesten. Sie bemüht sich, die *ThF* insgesamt als ein Werk zu betrachten, das über eigene Autonomie verfügt. Solche mehr oder weniger systematischen oder gründlichen Untersuchungen sind nicht sehr zahlreich. Aber es gibt sie. Der von Louis Althusser 1965 geäußerte Wunsch, man werde »eines Tages das Rätselhafte dieser elf Thesen (und der falschen Offensichtlichkeit der scheinbar vertrauten Begriffe) sichtbar machen müssen« (1968, 37), war etwa zwanzig Jahre zuvor von Ernst Bloch erfüllt worden, der selbst betont hat, es gebe, »soweit zu sehen ist, noch keinen Kommentar zu den Elf Thesen« (GA 5, 294), bevor er seinen eigenen vorlegte. Nun waren aber schon viel früher kommentierte Übersetzungen wie die von Giovanni Gentile (*La filosofia di Marx*, 1899) und Rodolfo Mondolfo (*La filosofia del Feuerbach e le critiche del*

Marx, 1909) entstanden, deren Einfluss im italienischen Kontext beträchtlich war. Die von verschiedenen Intentionen geleiteten und bei weitem nicht immer erschöpfenden Versuche haben sich seither vervielfacht; zu nennen sind etwa in Frankreich die Arbeiten von Claude Wackenheim (1963), Lucien Goldmann (1968), Lucien Sève (1972 und 1980), Auguste Cornu (1970), Michael Löwy (1970), Michel Henry (1976) und mir (Labica 1976), von Solange Mercier-Josa (1980) oder Jean Granier (1980). Ich komme im folgenden auf diese und andere Versuche zurück.

Ausgehen werde ich aus rein methodologischen Gründen von der Analyse von Ernst Bloch, die aufgrund ihres Entstehungsdatums, ihres Umfangs und ihrer Systematik den Vorrang verdient.

Die einleitende Frage, die Bloch in der Tat gestellt hat, betrifft die Klassifikation der *ThF*. Was ist von ihrer numerischen Anordnung zu halten? Bloch verwirft sie; er findet sie zu formalistisch und gleichzeitig zu sakralisierend – als handle es sich, wie er maliziös formuliert, um das »Zwölftafelgesetz« oder die »Zehn Gebote« (GA 5, 294). Da er »philosophisch« nach »*Themen* und *Inhalten*« gruppieren will, kommt er zu folgender Einteilung:

1) »Erkenntnistheoretische Gruppe: Die Anschauung und Tätigkeit (Thesen 1, 3, 5)«;
2) »Anthropologisch-historische Gruppe: Die Selbstentfremdung und der wahre Materialismus (Thesen 4, 6, 7, 9, 10)«;
3) »Zusammenfassende oder Theorie-Praxis-Gruppe, Beweis und Bewährung (Thesen 2, 8)«;
4) »Das Losungswort und sein Sinn (These 11)« (295-319).

Ich für meinen Teil halte mich an die numerische Ordnung von Marx, die zwar nicht sakrosankt, aber auch nicht naiv ist. Das bedeutet keineswegs, sie zu fetischisieren. Es geht mir genau wie Bloch um den inneren Zusammenhang. Doch sehe ich diese Kohärenz nicht in einer neuen Klassifikation, die sich kritisch auf die »Bedürfnisse des Unterrichts« bezieht (Bloch, 293), sondern eher in dem, was eine aufmerksame und kohärente Lektüre, also eine Entfaltung der von Marx selbst verwendeten Begriffe, zum Vorschein bringt. Diese führt uns, ohne diesem Gewalt anzutun, in den Text und fordert uns auf, von unseren persönlichen Vorlieben abzusehen. In diesem Sinne liefert, wie mir scheint, die 1. These – der Eingang sozusagen – das

beste Argument zugunsten der numerischen Anordnung: In den hier verwendeten Begriffen, ihrem Vokabular und ihrer Argumentation zeigt sich die Ordnung der gedanklichen Motive, die die ThF insgesamt leitet. Das mag auch der Grund sein, warum sie die bei weitem längste These ist.

Ich will also zunächst auf diesen Punkt eingehen. Die nachfolgende Tabelle enthält in der ersten Spalte die begrifflichen und semantischen Gruppierungen der 1. These und in den weiteren zehn Spalten ihre Wiederaufnahmen oder Erläuterungen, gelegentlich durch Termini der gleichen Begriffsfamilie.

Bemerkungen

a) Es fällt auf, dass es in der 1. These – abgesehen vom »nicht subjektiv« – keinen Terminus (Begriff), ja nicht einmal einen einzigen Ausdruck (in der Tabelle unten) gibt, der sich nicht mindestens einmal in einer der nachfolgenden Thesen wiederfindet.

b) Die 9. These enthält die meisten dieser Wiederaufnahmen. Wohl deshalb hat Bloch sie in seiner Gruppierung vorangestellt.

c) Feuerbach, der einzige namentlich erwähnte Philosoph, taucht explizit oder implizit in allen Thesen mit Ausnahme der dritten auf; er ist folglich ihr zentraler Gegenstand, der das Ensemble ihrer Aussagen verknüpft.

d) Ich habe die Begriffe der 1. These in vier Gruppen unterteilt. Die erste (A) bezieht sich auf die Philosophie (»die Philosophen«); Materialismus und Idealismus sind dabei nicht unterschieden, obwohl der erstere, entsprechend dem, was die Darstellung generell intendiert, bevorzugt behandelt wird. Die zweite Gruppe (B) bezeichnet die *Form*, in der die Materialisten ihren Gegenstand begreifen (*Objekt*, *Anschauung*). Diese wird unter zwei besonderen Aspekten dargestellt: einerseits (C) nach der bei den Philosophen gebräuchlichen Terminologie – *Gegenstand*, *Wirklichkeit*, *Sinnlichkeit*; andererseits (D) – komplementär und damit konkurrierend – gruppiert um die Begriffe der Tätigkeit und der Praxis, ohne die Materialismus wie Idealismus abstrakt oder theoretisch bleiben, das heißt, das Gegenständliche verfehlen müssen.

[illegible]

e) Die Begriffe der Gruppe D kommen folglich bereits in der 1. *These* am häufigsten vor (mit *kritisch* vierzehnmal). Diese Hegemonie wird durch die 10 nachfolgenden Thesen bestätigt, in denen sie überall gegenwärtig sind:

- im Paar *menschlich/Mensch*: Thesen 2, 3, 5, 6, 8, 10; hinzuzufügen wäre *Individuum* (Thesen 6, 7, 9) sowie die beiden Bestimmungen, die ihm seinen wirklichen Status außerhalb der Philosophie verleihen: *Gesellschaft/gesellschaftlich* (Thesen 3, 6, 7, 8, 9, 10) und *Welt/weltlich* (Thesen 4, 11), wobei die zuerst genannte die letzten Thesen (6-10) buchstäblich beherrscht;
- im Paar *Tätigkeit/tätige*: Thesen 3, 5, 9;
- im Paar *Praxis/praktisch*: Thesen 2, 3, 5, 6, 8, 10; hinzuzufügen wäre das Attribut *revolutionäre* (These 3, 4) und seine Derivate (Thesen 3, 4, 11).

Alles in allem mehr als 60 Textstellen, die den Sinn der *ThF* umschreiben dürften.

f) Daraus ergibt sich der Gang ihrer Argumentation:

- These 1: die Begrifflichkeit oder der allgemeine Rahmen (*Tätigkeit*);
- These 2 bis 7: Erläuterung (*Verdopplung*);
- These 8 bis 10: Konsequenzen (*Praxis*);
- These 11: Schlussfolgerung.

Dieser Ordnung werden wir folgen.

Text-stellen		These 1	These 2	These 3	These 4	These 5
(3)	A	[illegible]				
(4)		[illegible] bisherigen [illegible]			Die materialistische Lehre	
(5)		[illegible] (2)			x	x
(6)		[illegible]	*isoliert*	*Mysterien Mystizismus*		abstraktes Denken
(4)		[illegible]	Theorie *scholastisch*		x	
	B	*Objekt (2)*				
(3)		*Anschauung*				x
(2)	C	Gegenstand gegenständlich				
(3)		Wirklichkeit wirklich (2)	*X / Nichtwirklichkeit Diesseitigkeit*			
(3)		Sinnlichkeit				x
(4)		sinnlich				x
		subjektiv				
(10)	D	menschlich (3)	x Mensch	x Mensch *Gesellschaft*	*Welt (2) weltlich (4)*	x
(9)		Tätigkeit (5) tätig				x
(6)		Praxis (2)	x (2)	x		
(6)		praktisch	x	x	x	
(3)		revolutionär		*Veränderung ändern verändert Selbstveränderung*	revolutioniert *vernichtet*	
		fassen (3)		x		x
		Feuerbach will		x		x
		F. begreift nicht				
		Verhalten				
		fixieren	*isoliert*			
		selbst		x Selbstveränderung		x (5) 5 zusammengesetzte Derivate

These 6	*These 7*	*These 8*	*These 9*	*These 10*	*These 11*
			Das Höchste	*Der Standpunkt*	
			X	des alten Material.	
X	X		[X]	[X]	*Die Philosophen*
X (3) *Gattung* *Allgemeinheit*	X				
					interpretiert
			X anschauend		
wirkliches Wesen					
			X		
das menschliche Wesen (2) *Individuum* *gesellschaftliche Verhältnisse*	*Individuum* *gesellschaftliches Produkt* gesellschaftliche Form	menschliche Praxis *gesellschaftliches Leben*	*Individuum* *bürgerliche Gesellschaft*	menschliche Gesellschaft *gesellschaftliche Menschheit*	Welt
		X X	X		
					verändern
X					
	F. sieht nicht				
gesellschaftliche Verhältnisse					
isoliert					
	X				

Kursiv: benachbarte Ausdrücke
in [ ]: implizite Begriffe

Zweites Kapitel

Der Begriff der Tätigkeit (These 1)

Von der Philosophie zur Revolution

Der Begriff der Tätigkeit beherrscht die 1. These. Er bestimmt die Lektüre auf drei Ebenen, die seine Bedeutung in dreifacher Hinsicht vertiefen.

1. Die erste Gleichung »sinnlich menschliche Tätigkeit« = »Praxis« = »subjektiv« steht dem »Objekt oder der Anschauung« gegenüber, der »Form«, in welcher der Materialismus den »Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit« fasst. Es gibt (vgl. Tab.) das Ziel – C – jeder Philosophie (A) und ihm gegenüber zwei Konkurrenten B und D. Der erste versagt, der zweite nicht. Betrachten wir die gegebenen Begriffe. Das Französische verfügt nur über ein einziges Wort *(objet)*, um die zwei deutschen Ausdrücke *Gegenstand* und *Objekt* wiederzugeben. Ihr Unterschied ist aber nicht schwer zu verstehen.

Unter *Gegenstand* versteht man im philosophischen Sprachgebrauch das Ding oder die Dinge, das, was in die Sinne fällt, das jeweils Gegebene. Was für das gemeine Bewusstsein nicht auf das Denken reduzierbar scheint, unterliegt nichtsdestoweniger seiner Ordnung. Sonst hätte Marx wie später in der *Deutschen Ideologie* den Begriff *Ding(e)* verwendet (vgl. weiter unten).

Die Begriffe, die Marx mit *Gegenstand* in Verbindung bringt, präzisieren diese Bedeutung. Die *Wirklichkeit* ist die Realität, das Wirkliche der berühmten Formulierung in der Vorrede zu den *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, nach der »was vernünftig ist, wirklich ist, und was wirklich ist, vernünftig ist«, auch hier wieder unter der Voraussetzung, dass das Wirkliche nicht verdinglicht, kompakt, unbeweglich vorgestellt wird. Die *Wirklichkeit* umfasst den Prozess, der die Realität schafft; sie ist der Akt, die Verwirklichung, und das eigentlich Bewirkte, die Effektivität, ein Ausdruck

(effectivité), der sich ihr im Französischen überall substituieren lässt (im Anschluss an Hippolyte, de Gandillac und Lefebvre/Macherey). Ich habe mich deshalb für die Übersetzung *réalité effective* entschieden.

Die *Sinnlichkeit* umfasst die beiden Bedeutungen der »sinnlichen Welt« und der nicht verstandesmäßigen Auffassung dieser Welt. »Sie bezieht sich sowohl auf die sinnlichen Gegenstände, auf alles, was zur sinnlichen Welt gehört, den Sinnen, dem Gefühl und dem Herzen zugänglich ist, also auf effektive Realitäten *(réalités effectives)*, als auch auf die Passivität, die Empfänglichkeit des Subjekts, das für alles offen ist, was ›außer ihm‹ existiert. Die Ambivalenz des Ausdrucks *Sinnlichkeit* drückt bei Feuerbach den Willen aus, gerade in dieser Ordnung des Sinnlichen und der Empfänglichkeit eine ursprüngliche und ungeteilte Einheit zu finden, die sich selbst Voraussetzung und folglich Lösung sein möge.« (Althusser 1960)

Das *Objekt* ist »die objektive, absolut anschauliche Welt, Gott, der absolute Gegenstand«, der seiner Aufteilung in »singuläre Realitäten« (de Gandillac), wenn auch nicht zeitlich, vorausgeht. Dieses *Objekt* erfüllt die *Anschauung*, von der es untrennbar ist. Ob man es mit den Idealismen Gott, Idee oder Geist nennt oder mit den Materialismen Natur, es gehört zur selben Kategorie wie das Denken, das sein Anderes ist und sein Komplize.

Auch der Begriff der *Anschauung* bedarf der Präzisierung, wenn man ihn französisch mit *intuition* wiedergibt. Wörtlich und im gewöhnlichsten Sinne bezeichnet *die Anschauung* das Sehen oder die einfache *Wahrnehmung*, die sich auf keine besondere Wahrnehmung bezieht. Die Bedeutung der *intuition* in der cartesianischen Philosophie, die der heute üblichen Bedeutung einer diffusen Ahnung völlig fremd ist, geht aber auf denselben Ursprung zurück: *intueri* heißt sehen; *intuitus* ist der Blick, das Sehen; *intuitio* bezeichnete zunächst das Bild im Spiegel, und *perceptio* ist noch im 17. Jahrhundert die Ernte oder das Einsammeln als Akt der Erkenntnis. *Anschauung* kann gleichermaßen als »Kontemplation« (Cornu) verstanden werden und bewahrt damit sicherlich etwas vom platonischen *theorein* (*theoría* ist das Sehen), das wiederum impliziert ist in dem Vorwurf, den Marx einige Zeilen darunter in der 1. These an Feuerbach richtet.

Feuerbach selbst schreibt:

»Die Anschauung nimmt die Dinge in einem *weiten*, das Denken im *engsten Sinne*; die Anschauung lässt die Dinge in ihrer *unbeschränkten Freiheit*, das Denken gibt ihnen *Gesetze*, aber sie sind nur zu oft *despotische*; die Anschauung *klärt* den Kopf *auf*, aber *bestimmt* und *entscheidet nichts*.« (*Grundsätze*, W 3, 313)

Ohne die semantischen Spitzfindigkeiten noch weiter zu treiben wollen wir festhalten, dass diese Begriffe zusammenhängen und aufeinander verweisen. Fügen wir hinzu, dass sie ihre Konnotationen austauschen und dass es keine Barriere gibt, die die Gruppen B und C ein für allemal trennt. Bei Hegel selbst sind die Begriffe *Gegenstand* und *Objekt* manchmal deckungsgleich. Wichtig ist dagegen, dass man tatsächlich die Arbeit erkennt, die sich Marx mit der erlernten Terminologie und mit den Einflüssen macht, die er empfing. Darum verstärkt er manchmal die Gegensätze. So verwendet er, wenn er Feuerbachs vergeblichen Versuch anprangert, das Sinnliche vom Gedachten zu trennen, das gleiche Wort, *Objekt* (*sinnliche..., Gedanken-*) und stellt dem das *Gegenständliche*, Objektive als die andere, darin nicht aufgehende Ordnung der *Dinge* und der Praxis gegenüber, die jedwede Anschauung verwirft. Die Tätigkeit ist der Maßstab.

Denn es kann nicht darum gehen, den Materialismus zu schonen, am allerwenigsten den Feuerbachschen. Er hat nicht nur sein Versprechen nicht gehalten, die Praxis, die ihm eigentlich sein Material liefert, mit einzubeziehen, sondern erwies sich als dem Idealismus unterlegen, der sich seinerseits um die »*tätige* Seite« (Hervorhebung von Marx) bemühte, auch wenn sich diese »Seite« unmittelbar vom Geist konfisziert und damit von jenem anderen Ort, dem sie entspringt, »abstrahiert« findet. Die Tätigkeit des transzendentalen Ich, das der Welt seine Regeln aufprägt, oder der praktisch werdenden Vernunft oder der Idee, deren Bewegung die Schichten der Realität entfaltet, bleibt Feuerbach fremd. Seine Antwort auf den Idealismus, die der Natur den Primat zuspricht, ist nicht fähig, diesen auf den Begriff zu bringen. Sie beraubt ihn im Gegenteil der dynamischen Äußerlichkeit, die darin dem »Sinnlich-Menschlichen« Eingang verschafft. Die Natur, der Mensch sind nurmehr *Objekt*, werden passiv der Anschauung dargeboten.

2. Eine zweite Gleichung ist notwendig, um das Scheitern Feuerbachs zu kennzeichnen. Sie stellt die Identität zwischen »menschlicher Tätigkeit« und »*gegenständlicher* Tätigkeit« (Hervorhebung von Marx) her. Zwar »will« Feuerbach »sinnliche Objekte«, die der Abstraktion widerstehen (5. These), er gelangt aber nicht zu jener einzigen Gegenständlichkeit, die den Idealismus definitiv überwinden kann, zur Berücksichtigung der sinnlichen, lebendigen Menschen. *Die Deutsche Ideologie* wird diese Beschränkung deutlich hervorheben. Insbesondere eine Passage daraus wirft Licht auf unseren Text:

»Feuerbachs ›Auffassung‹ der sinnlichen Welt beschränkt sich einerseits auf die bloße Anschauung derselben und andrerseits auf die bloße Empfindung, er sagt ›*den* Menschen‹ statt d[ie] ›wirklichen historischen Menschen‹. (...) Im ersten Falle, in der *Anschauung* der sinnlichen Welt, stößt er notwendig auf Dinge, die seinem Bewusstsein und seinem Gefühl widersprechen, die die von ihm vorausgesetzte Harmonie aller Teile der sinnlichen Welt und namentlich des Menschen mit der Natur stören. Um diese zu beseitigen, muss er dann zu einer doppelten Anschauung seine Zuflucht nehmen, zwischen einer profanen, die nur das ›auf platter Hand Liegende‹, und einer höheren, philosophischen, die das ›wahre Wesen‹ der Dinge erschaut. Er sieht nicht, wie die ihn umgebende sinnliche Welt nicht ein unmittelbar von Ewigkeit her gegebenes, sich stets gleiches Ding ist, sondern das Produkt der Industrie und des Gesellschaftszustandes, und zwar in dem Sinne, dass sie ein geschichtliches Produkt ist, das Resultat der Tätigkeit einer ganzen Reihe von Generationen, deren Jede auf den Schultern der vorhergehenden stand, ihre Industrie und ihren Verkehr weiter ausbildete, ihre soziale Ordnung nach den veränderten Bedürfnissen modifizierte. Selbst die Gegenstände der einfachsten ›sinnlichen Gewissheit‹ sind ihm nur durch die gesellschaftliche Entwicklung, die Industrie und den kommerziellen Verkehr gegeben. Der Kirschbaum ist, wie fast alle Obstbäume, bekanntlich erst vor wenig Jahrhunderten durch den *Handel* in unsre Zone verpflanzt worden und wurde deshalb erst *durch* diese Aktion einer bestimmten Gesellschaft in einer bestimmten Zeit der ›sinnlichen Gewissheit‹ Feuerbachs gegeben.« (*DI*, MEW 3, 42f)

Aber das genügt nicht, um Feuerbachs Schiffbruch in seinem ganzen Ausmaß zu erfassen. Da er nicht in der Lage ist, der Praxis, der er sich so weit angenähert hatte, zu ihrem Recht zu verhelfen oder sie zu rehabilitieren, entwertet er sie zugunsten des »theoretischen

Verhaltens«, das er als einzig »echt menschliches« betrachtet. Damit nicht genug, sieht dieser Materialist in der Praxis nur ihre »schmutzig jüdische Erscheinungsform«. Getrieben von seinen theologischen Spekulationen und dem Ballast zeitgenössischer Ideen wird Feuerbach, indem er Praxis, Egoismus und Utilitarismus, dessen Vollendung er im Judentum zu finden glaubt, auf eine Stufe stellt, beinahe zur Karikatur. Im *Wesen des Christentums* (I.9) schreibt er über die »jüdische Religion«:

»Das Prinzip, das ihr hier zugrunde liegt, ist aber nicht sowohl das Prinzip der Subjektivität als vielmehr des *Egoismus*. (...) Aber der *Utilismus* ist die wesentliche Anschauung des Judentums. (...) Die Israeliten dagegen (im Gegensatz zu den Griechen) öffneten der Natur nur die gastrischen Sinne; (...) Essen ist der feierlichste Akt oder doch die Initiation der jüdischen Religion. (...) Ihr Prinzip, ihr Gott ist das *praktischste* Prinzip von der Welt - der Egoismus, und zwar der *Egoismus in der Form der Religion*.« (W 5, 133-36)

Hinsichtlich der Zäsur von Theorie und Praxis kann Marx nicht umhin, an den Schluss von »Der wesentliche Standpunkt der Religion« zu denken (§ 1 des Zweiten Teils von *Das Wesen des Christentums*):

»Die praktische Anschauung ist eine *schmutzige*, vom Egoismus befleckte Anschauung, denn ich verhalte mich in ihr zu einem Dinge nur um meinetwillen. (...) Die theoretische Anschauung dagegen ist eine *freudenvolle, in sich befriedigte, selige* Anschauung, denn ihr ist der Gegenstand ein Gegenstand der *Liebe* und *Bewunderung*, (...) die Anschauung der Theorie ist eine *ästhetische* Anschauung, die praktische dagegen eine *unästhetische*.« (W 5, 232)

3. Dies gibt Marx Gelegenheit, einen dritten Aspekt des Begriffs der Tätigkeit vorzutragen, mit dem er die erste These beschließt: die »revolutionäre, praktisch-kritische Tätigkeit«. Man kann nicht genug auf der entscheidenden Bedeutung dieser Termini insistieren, da sie mehr noch als »sinnlich« oder »wirklich« und sogar menschlich« oder »gegenständlich« in der gegen die Philosophie vorgetragenen Anklage den Punkt darstellen, von dem es kein Zurück mehr gibt. »Revolutionär«, »Revolution«, da haben wir das Wort, das der philosophischen Tradition am meisten fremd ist, das ihr Ungedachtes offenbart. Die philosophische Kühnheit geht, wie man bei Kant sieht, über die astronomische Dimension nicht hinaus: die Revolution

machen, heißt Kopernikus in die Metaphysik übertragen. Der »sichere Weg der Wissenschaft« lässt die Welt um ein Subjekt kreisen, das ihre Kräfte, ihre Wirklichkeit und ihr Eigenleben für sich allein beansprucht. Die Metapher sichert die Konterrevolution. Bleibt mit Hegel nur noch die Liquidierung des Dinges an sich. Der Kirschbaum wird wieder zur platonischen Form, und die in technische, industrielle und intellektuelle Praxen involvierten Menschen aus Fleisch und Blut, die sich im Rhythmus derselben verändern, indem sie die Dinge verändern, werden auf Feuerbachsche Abstrakta reduziert – »der Mensch« oder »das menschliche Wesen« (These 6) –, auf jene Schwundstufe, die sich so gern als die höchste Stufe ausgibt. Die Kritik reicht nicht aus, um die Revolution zu definieren. Es reicht nicht, dass sie sich anti-dogmatisch gibt (Kant) oder anti-spekulativ (Feuerbach), sie muss sich auch, wie in der Einleitung zu den Manuskripten von 1843 vorausgeahnt, »im Handgemenge« bewähren (*KHR*, MEW 1, 381). Dies war das Ziel von *Die Heilige Familie*, die das Unternehmen der »kritischen Kritik« hartnäckig auf die Verleugnung all dessen hinwies, was sie erst hätte begründen können – der »Masse«, der »Revolution«, des »Materialismus« und des »Sozialismus«, alles Elemente, die die Situation in Frankreich selbst für deutsche Augen sichtbar gemacht hatte. »Die kritische Kritik, welche der ›romantischen Kunst‹ das ›Dogma der Einheit‹ zum Vorwurf macht, setzt, um ein ›wahrhaft einiges Ganzes‹, um eine ›wirkliche Einheit‹ zu erhalten, an die Stelle des natürlichen und menschlichen Zusammenhangs zwischen Weltzustand und Weltbegebenheit einen phantastischen Zusammenhang, ein mystisches Subjekt-Objekt, wie *Hegel* an die Stelle des wirklichen Zusammenhangs von Mensch und Natur ein absolutes Subjekt-Objekt, das die ganze Natur und die ganze Menschheit auf einmal ist, den *absoluten Geist*, setzt.« (*HF*, MEW 2, 177) Die Kritik hat nur als *praktische* Sinn, und sie ist nur wirksam, sofern sie sich in praktische Tätigkeit übersetzt. Sie ist daher notwendig *revolutionär*, im strengsten Sinne »destruktiv«. Sie setzt ein Programm durch, das sich mit der Verunglimpfung von Abstraktionen und Passivitäten nicht zufriedengeben kann. »In Wirklichkeit und für den *praktischen* Materialisten, d.h. *Kommunisten* handelt es sich darum, die bestehende Welt zu revolutionieren, die vorgefundnen Dinge praktisch anzugreifen und zu verändern.« (*DI*, MEW 3, 42) Der Fortgang der *ThF* wird dieses Programm explizieren.

Halten wir fest, dass die Einführung von »revolutionär«, im Sinne von »praktisch-kritisch«, in den Begriffen der ersten These eine Umwälzung bewirkt. Indem die Tätigkeit dem *Objekt*, der *Wirklichkeit*, der *Sinnlichkeit* gegenübergestellt wurde, hat sie sich, wie wir sahen, deren Konnotationen angeeignet. Sie hat sukzessive das Sinnliche *(sinnliche Tätigkeit)*, das Wirkliche *(wirkliche T.)* und das Gegenständliche *(gegenständliche T.)* vereinnahmt, um daraus ihre Attribute zu machen. Aber dies genügte nicht, um die deutlichste Abgrenzung vom Idealismus zu vollziehen, da dieser hinsichtlich seiner *»tätigen* Seite« nach wie vor eine gewisse Ambivalenz aufrechtzuerhalten vermochte; anders ausgedrückt: die *Tätigkeit* war dem Mystifikationsprozess, der sie seinen Kategorien annektiert hatte, noch gar nicht entzogen. Deshalb hat sich hinter ihrer eigensinnigen Präsenz (6 Textstellen) eine Kräfteverschiebung zum homologen Begriff der *Praxis* (»als ... Tätigkeit, Praxis«) vollzogen, die sich bereits in den ersten Zeilen ankündigte. Er ist homolog, aber entgegen dem Anschein keinesfalls synonym, denn die Tätigkeit müsste sich, um mit der Praxis identisch zu sein, von Anfang an das »sinnlich menschliche« und das »subjektiv« einverleiben, zwei Begriffe, denen kein Substantiv unter den Gegenständen der Anschauung entsprach. Die unterirdische Arbeit der Praxis hat Schritt für Schritt ihre Differenzierungen zutagetreten lassen. Das *Menschliche*, dessen Unterschätzung man Feuerbach nicht vorwerfen konnte, schien nicht schon von sich aus ein Unterscheidungskriterium zu liefern. Sein *gegenständlicher* Charakter verbarg sich beim Autor von *Das Wesen des Christentums* unter dem *theoretischen*, dem er assimiliert wurde. Aber gleichzeitig wurde die Praxis durch ihre Herabsetzung und Entwertung bei Feuerbach zum wichtigsten Widerstandspunkt. Dank der Konnotation »revolutionär« verlieh dies der Tätigkeit einen Status, der sich nun nicht mehr vereinnahmen ließ. Das »praktisch-kritisch« bezeichnete ihren Abschied vom Materialismus wie vom Idealismus. Sobald sie diese Aufgabe erfüllt hatte, musste die Tätigkeit der Praxis weichen, wie ihr Wiederauftauchen in der 5. These (*»praktische* menschlich-sinnliche Tätigkeit«, Hervorhebung von Marx) und der 9. These (»praktische Tätigkeit«) und die Dominanz des Wortpaares *praktisch/Praxis* nach der 1. These beweisen. Nichtsdestoweniger ließ die 1. These das Problem des *Menschlichen* offen, das zunächst gegen das Versagen der materialistischen Anschauung in Anschlag gebracht werden sollte. Es wird deshalb in

allen nachfolgenden Thesen bevorzugt expliziert. Ist es für das »praktisch-revolutionär«, das heißt für die Praxis der Revolution und ihre Voraussetzung, die Kritik der Philosophie, nicht die Herausforderung schlechthin?

Feuerbach und Hegel

Was hat es mit dieser Kritik in der 1. These auf sich?

»Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus (den Feuerbachschen mit eingerechnet)...«: die Kritik des Materialismus vollendet die Kritik der Philosophie, sofern der Materialismus sich als unfähig erwiesen hat, sie zu Ende zu führen, sofern es ihm auf seinen eigenen Grundlagen nicht gelungen ist, die idealistische Erkenntnistheorie grundsätzlich in Frage zu stellen. Das ist es, was Marx sich sagt. Und er meint es durchaus selbstkritisch. Denn auch er hatte geglaubt, dass die Sache mit Feuerbach entschieden sei. In seinem *Ludwig Feuerbach* von 1888 ruft Engels diese Episode in seinem didaktischen Stil in Erinnerung.

»Da kam Feuerbachs ›Wesen des Christentums‹. Mit einem Schlag zerstäubte es den Widerspruch [zwischen Idee und Natur], indem es den Materialismus ohne Umschweife wieder auf den Thron erhob. Die Natur existiert unabhängig von aller Philosophie; sie ist die Grundlage, auf der wir Menschen, selbst Naturprodukte, erwachsen sind; außer der Natur und den Menschen existiert nichts... (...) Der Bann war gebrochen; (...) Die Begeisterung war allgemein: Wir waren alle momentan Feuerbachianer. Wie enthusiastisch Marx die neue Auffassung begrüßte und wie sehr er – trotz aller kritischen Vorbehalte – von ihr beeinflusst wurde, kann man in der ›Heiligen Familie‹ lesen.« (MEW 21, 272)

Die Lehre ist deutlich: »Mit Hegel schließt die Philosophie überhaupt ab; einerseits weil er ihre ganze Entwicklung in seinem System in der großartigsten Weise zusammenfasst, anderseits weil er uns, wenn auch unbewusst, den Weg zeigt aus diesem Labyrinth der Systeme zur wirklichen positiven Erkenntnis der Welt.« (Ebd., 270) Aber die Illusion, fährt Engels fort, löste sich rasch auf. Feuerbach, der seinen eigenen materialistischen Schlussfolgerungen nicht gerecht zu werden vermochte, konnte die historische Auffassung der Natur

nicht entwickeln, die in den zeitgenössischen Wissenschaften sichtbar wurde. Er begriff nicht die entscheidende Rolle der Praxis, insbesondere des Experiments und der Industrie.

Er blieb also »Idealist«. Kurz, Feuerbach hat seinen Ausgang aus der Philosophie verpasst. Die 1. These stellt dieses Urteil nicht in Frage, lädt aber dazu ein, es zu präzisieren und zu vertiefen, soweit es sich um den Werdegang von Marx in seinem Verhältnis zu Feuerbach und Hegel handelt.

Was Feuerbach betrifft, so spricht Engels, der sich wohl an seine eigene Schwärmerei für die von Feuerbach durchgeführte antispekulative Erneuerung und seine »genialen Entwicklungen« in der *Heiligen Familie* erinnert (MEW 2, 98), vor allem für sich selbst. Marx ist zurückhaltender. Wir wissen, dass er in die Fußstapfen Feuerbachs getreten ist, seinem Zeichen gefolgt ist. Bei der hartnäckigen Suche nach dem »Wirklichen«, von der er bereits 1837 im Brief an den Vater spricht (»Von dem Idealismus ... geriet ich dazu, im Wirklichen selbst die Idee zu suchen«; MEW 40, 8), liefert ihm die Begegnung mit Feuerbach den festen Boden, nach dem er verlangte. Die *Sinnlichkeit*, der zentrale Begriff des Meisters, gibt die einzig mögliche Antwort auf den Idealismus als das »in ununterbrochner Einheit mit sich selbst« befindliche Denken – so Feuerbach in bezug auf die Hegelsche Logik (*Grundsätze* §11, W3, 259). Stellen wir uns den jungen Marx und seine Begeisterung vor, die er bei der Lektüre der folgenden Seite empfunden haben muss:

»Ist die Realität des Gedankens die Realität *als gedachte*, so ist die Realität des Gedankens selbst wieder nur der Gedanke, so bleiben wir nur in der *Identität des Gedankens mit sich selbst*, im Idealismus – ein Idealismus, der sich von dem subjektiven Idealismus nur dadurch unterscheidet, dass er allen Inhalt der Wirklichkeit umfasst und zu einer Gedankenbestimmtheit macht. Ist es daher *wirklich Ernst* mit der Realität des Gedankens oder der Idee, so muss etwas *andres*, als er selbst ist, zu ihm hinzukommen, oder: Er muss als *realisierter Gedanke* ein *andres sein* denn als *nicht realisierter*, als *bloßer Gedanke* – Gegenstand nicht nur des Denkens, sondern auch des *Nicht*-Denkens. Der Gedanke realisiert sich heißt eben: *Er negiert sich*, hört auf, bloßer Gedanke zu sein. Was ist denn nun aber dieses Nicht-Denken, dieses vom Denken Unterschiedene? Das Sinnliche. Der Gedanke realisiert sich heißt demnach: Er macht sich zum *Objekt des Sinnes*. Die Realität der Idee ist also die *Sinnlichkeit*, aber die Realität die *Wahrheit* der Idee – also die

Sinnlichkeit erst die Wahrheit derselben. (...) Das Wirkliche *in seiner Wirklichkeit* oder *als Wirkliches* ist das Wirkliche als *Objekt des Sinnes*, ist das *Sinnliche. Wahrheit, Wirklichkeit, Sinnlichkeit* sind identisch.« (*Grundsätze* §31, 32; W 3, 297f)

Die Welt steht nicht mehr Kopf. Und das »Wirkliche« nimmt wieder seinen Platz ein.

Hören wir weiter: »Das wahre Verhältnis vom Denken zum Sein ist nur dieses: Das *Sein* ist *Subjekt*, das *Denken Prädikat*, aber ein solches Prädikat, welches das *Wesen* seines Subjekts enthält. Das Denken ist aus dem Sein, aber das Sein nicht aus dem Denken.« (*Vorläufige Thesen*; W 3, 238) Die doppelte Verneinung des Idealismus und der Religion, die in Wirklichkeit zusammenhängen, weil die moderne Philosophie nichts anderes ist als »die in Philosophie aufgelöste und verwandelte Theologie« (276) und das *göttliche Wesen* nur eine Verkleidung des *menschlichen Wesens*, ist die Basis, um die Philosophie neu zu erfinden. Sie wird »die Wissenschaft der Wirklichkeit in ihrer Wahrheit und Ganzheit« sein, deren Wesen die *Natur* ist. Es handelt sich um einen Materialismus. »Die Materie ist der wesentliche Gegenstand der Vernunft. Wäre keine Materie, so hätte die Vernunft keinen *Reiz* und *Stoff* zum Denken, keinen Inhalt.« (*Grundsätze* §17; W 3, 271)

Die Heilige Familie hatte die historische Bewegung dargestellt, die den von Feuerbach erreichten Fortschritt markierte und Marx selbst zur materialistischen Position führte. Nachdem »Hegel (...) ein metaphysisches Universalreich gegründet hatte«, war der Weg offen für einen Angriff auf *»alle Metaphysik.* Sie wird für immer dem nun durch die Arbeit der *Spekulation* selbst vollendeten und mit dem *Humanismus* zusammenfallenden *Materialismus* erliegen. Wie aber *Feuerbach* auf *theoretischem* Gebiete, stellte der französische und englische *Sozialismus* und *Kommunismus* auf *praktischem* Gebiete den mit dem *Humanismus* zusammenfallenden Materialismus dar.« (*HF*, MEW 2, 132)

Die *ThF* geben sich mit diesem Urteil nicht mehr zufrieden. Sie setzen im Gegenteil eine doppelte Korrektur ins Werk. Zunächst lehnen sie das Prinzip einer Konvergenz zwischen *theoretischem* Materialismus und *praktischem* Materialismus ab. Nicht nur, dass der erstere den zweiten nicht anerkennt, er treibt die Verblendung so weit, ihn auszuschalten. Das ist sein »Hauptmangel«, der gleich in der

1. These angeprangert wird. Er bleibt gefangen in der *Spekulation*. Er beruft sich auf die Praxis und diskreditiert sie, obwohl er von ihr äußerst abhängig ist: »So kann man den Sturz der Metaphysik des 17. Jahrhunderts nur insofern aus der materialistischen Theorie des 18. Jahrhunderts erklären, als man diese theoretische Bewegung selbst aus der praktischen Gestaltung des damaligen französischen Lebens erklärt.« (*HF*, MEW 2, 134)

Aber damit nicht genug. Die Materie zum Subjekt zu machen (»Man kann den Gedanken nicht von einer Materie trennen, *die* denkt. Sie ist das Subjekt aller Veränderungen«, schreibt Marx in einer eigentlich Feuerbachschen Terminologie; ebd., 136), ist vergeblich, wenn es nicht gelingt – und sei es nur *abstrakt* –, ihre »tätige Seite« in Betracht zu ziehen. Eine zweite Korrektur zwingt Marx hier dazu, auf die Verurteilung des Idealismus zurückzukommen, indem er seinem eigenen Urteil über die Hegelsche *Phänomenologie* in den Ökonomisch-philosophischen Manuskripten eine Bedeutung beimisst, deren er sich bis zu diesem Zeitpunkt nicht bewusst war. Er schrieb in Heft III, XXIII:

»Das Große an der Hegelschen ›*Phänomenologie*‹ und ihrem Endresultate – der Dialektik der Negativität als dem bewegenden und erzeugenden Prinzip – ist also einmal, dass Hegel die Selbsterzeugung des Menschen als einen Prozess fasst, die Vergegenständlichung als Entgegenständlichung, als Entäußerung und als Aufhebung dieser Entäußerung; dass er also das Wesen der *Arbeit* fasst und den gegenständlichen Menschen, wahren, weil wirklichen Menschen, als Resultat seiner *eignen Arbeit* begreift. (...) Er erfasst die *Arbeit* als das *Wesen*, als das sich bewährende Wesen des Menschen; er sieht nur die positive Seite der Arbeit, nicht ihre negative. Die Arbeit ist das *Fürsichwerden* des *Menschen* innerhalb der *Entäußerung* oder als *entäußerter* Mensch. Die Arbeit, welche Hegel allein kennt und anerkennt, ist die *abstrakt geistige*.« (*Ms 44*, MEW 40, 574)

In den *Ms 44* trat dieses Urteil nicht in Widerspruch zu der von Feuerbach geführten Kritik der Hegelschen Dialektik; diese wurde vielmehr bestätigt, indem ihr Autor als »der wahre Überwinder der alten Philosophie« betrachtet wird (ebd., 569). Seine »große Tat« war »die Gründung des *wahren Materialismus* und der *reellen Wissenschaft*, indem Feuerbach das gesellschaftliche Verhältnis ›des Menschen zum Menschen‹ ebenso zum Grundprinzip der Theorie

macht« (569f). Es war die Abstraktion, die in den Augen von Marx das Hemmnis war, der Ausschluss des Sinnlichen, des Menschen, der Natur, der Geschichte und Gegenständlichkeit. Gegen den Philosophen (also Hegel), selbst »eine abstrakte Gestalt des entfremdeten Menschen« (572), wandte sich der Satz von Feuerbach: »Sobald ich einen Gegenstand habe, hat dieser Gegenstand mich zum Gegenstand« (578f).

Mit den *ThF* vollzieht sich ein wirklicher Umsturz. Die *tätige* Seite wird im Verhältnis zur Abstraktion privilegiert und gegen Feuerbach gewendet, als die Grenze, die er nicht zu überschreiten vermochte. In einer denkwürdigen Paradoxie lässt sich der Materialismus gerade aus der *Spekulation* heraus attackieren und überführen, durch keinen anderen als durch seinen jüngsten Verfechter, Marx, der damit eine Art Selbstkritik unterschreibt.

Der Idealismus erweist sich dem Materialismus in gewisser Weise als überlegen. Seine Erkenntnistheorie ist, wie Ernst Bloch deutlich hervorgehoben hat, eng mit den Vorstellungen der bürgerlichen Gesellschaft verknüpft, in der »die herrschende Klasse sich selber in Tätigkeit, also Arbeit sieht oder sehen möchte« (GA 5, 296), auch wenn diese Arbeit eine Illusion bleibt. Hegel, der »auf dem Standpunkt der modernen Nationalökonomie« steht (*Ms 44*, MEW 40, 574), gibt dem vor allem im »System der Bedürfnisse« (*RPhil* §§ 189-208; auch *Enz*, § 524) hervorragend Resonanz. Bloch schreibt: »Im Punkt erkenntnistheoretische Nicht-Tätigkeit ist zwischen Platon und Demokrit mithin gar kein Unterschied; beide Erkenntnistheorien eint die Sklavenhaltergesellschaft, das ist hier: die Abwesenheit der verachteten Arbeitstätigkeit im philosophischen Überbau. Und nun: das Paradox erscheint, dass der Rationalismus, der *Idealismus* der Neuzeit, der sich von Platon oft weit entfernt hat, viel stärker den Arbeitsvorgang erkenntnistheoretisch reflektierte als der *Materialismus* der Neuzeit, der sich von seinem antiken Stammvater Demokrit ja nie so weit entfernt hat.« (GA 5, 297) Dies gilt auch für Feuerbach und seinen kontemplativ gebliebenen Materialismus.

Erlaubt es die Neubewertung der Beziehung Hegel-Feuerbach, von »einem wirklichen Monismus dialektischer Natur« zu sprechen (Bruhat 1971, 105), oder von einer Synthese zwischen Feuerbachschem Materialismus und Hegelschem Idealismus (Arvon 1954, 162)? Wir wollen nichts überstürzen. Versuchen wir, uns mit Marx an

seiner Grenze zu bewegen. Die 1. These lässt die Waage zugunsten von Hegel ausschlagen, damit die Bedeutung der *Tätigkeit* gewährleistet ist. Diese stellt aber die Errungenschaft von Feuerbach, die *Sinnlichkeit*, durchaus nicht in Frage, wie Lenin in Plechanows Buch *N.G. Tschernyschewski* unterstreichen wird: »Nach Feuerbachs Worten besteht das Wesen des Menschen in der Sinnlichkeit, d.h. in der Wirklichkeit, nicht aber in der Phantasie und nicht in der Abstraktion...« (*PH*, LW 38, 603). Die Konfrontation der beiden Begriffe löst jedoch nichts. Sie ist kein Selbstzweck. Sie bezeichnet nur in der *nicht-abstrakten* Tätigkeit jenes *tertium quid*, das der Idealismus wie der Materialismus verfehlt, mit anderen Worten, die Notwendigkeit, aus der Philosophie herauszukommen. Diese Notwendigkeit bleibt jedoch in der Philosophie, sie bleibt in der Spekulation und ihren Begriffen, die man spielen lässt, als wenn eine Hand durch ein Puzzle fährt. Die Reihe der Gleichungen, die wir aufgestellt haben, wirft deshalb kein besonderes Licht auf diese neuen Begriffe der *Tätigkeit* oder gar der *Praxis*. Sie behalten ihre Unbestimmtheit. Es sind Akteure, die nur auftreten, aber ohne bestimmte Rolle. Verhielte es sich anders, wollte Marx schon jetzt seinen eigenen *praktischen* Werdegang geltend machen wie in der *Heiligen Familie* und ihn in seine Überlegungen mit einbeziehen, er hätte sich auf jene hinreichend differenzierte Kette von Begriffen berufen, die *Geschichte*, *Ideologie*, *Entfremdung*, *Produktion* umfasst und – *Proletariat*. Mit den *ThF*, und das macht ihre Schwierigkeit aus, sind wir noch nicht so weit. Deshalb berührt auch die Umkehrung der Hierarchie Hegel-Feuerbach zugunsten des ersteren in keiner Weise die Rolle des letzteren als Eponym eines Bruchs. »Wir stellen diese Bemerkungen gerade *Feuerbach* gegenüber, weil er der Einzige ist, der wenigstens einen Fortschritt gemacht hat und auf dessen Sachen man de bonne foi eingehen kann«, schreibt Marx zu Beginn der *DI* (MEW 3, 18). Er fügt aber wenig später hinzu, »dass Feuerbach, indem er das Bewusstsein gerade *dieser* Tatsache zu erzeugen strebt, so weit geht, wie ein Theoretiker überhaupt gehen kann, ohne aufzuhören Theoretiker und Philosoph zu sein« (ebd., 42).

Ich füge hinzu, dass die 1. These mit dem darin suggerierten Balanceakt, den Marx selbst zwischen Hegel und Feuerbach vollführt, deutlich ihre Spuren in der marxistischen *Philosophie*-Tradition hinterlassen wird. Wird hier die *Sinnlichkeit* bevorzugt, so dort

die *Tätigkeit*, das Sein oder die Bewegung. Wenn Feuerbachs Stern aufgeht, sinkt der von Hegel und umgekehrt, zahlreiche »Lektüren« belegen dies. Leistet der Ausdruck »dialektischer Materialismus« in diesem Lichte anderes, als dass er in Gestalt eines Pseudo-Gleichgewichts eine Schwierigkeit dokumentiert, die uns Marx hinterlassen hat?

Über die Subjektivität

Das *»nicht subjektiv«* schließlich verdient besondere Aufmerksamkeit. Seinetwegen ist viel Tinte geflossen, denn es kann – zumindest im Prinzip – alle vom Begriff des Subjekts transportierten Bedeutungen aufnehmen. Ich beschränke mich auf zwei Grenzfälle.

Plechanow zitiert die beiden ersten Sätze der 1. These und kommentiert sie wie folgt:

»... der Materialismus – will er nicht *einseitig* bleiben wie bisher, will er nicht sein eigenes Prinzip durch fortwährende Rückkehr zu *idealistischen* Auffassungen verraten, will er nicht damit den Idealismus auf einem bestimmten Gebiet als den Stärkeren anerkennen – muss allen Seiten des menschlichen Lebens eine materialistische Erklärung geben. Die *subjektive Seite* dieses Lebens ist gerade die *psychologische, der ›menschliche Geist‹, die Gefühle und Ideen der Menschen.«* (*GM*, 190) (Vgl. *MG*, 229: »... der Mensch wird *zum ›Subjekt‹ nur in der Geschichte*, denn nur in ihr entwickelt sich sein *Selbstbewusstsein*«.)

Grundsätzlich anders ist die Interpretation von Michel Henry:

›Der objektiven Anschauung von Feuerbach – objektiv im Sinne der *Ms 44*, n dem Sinne, in dem der Mensch ein objektives Wesen insofern ist, als er ußer sich ein Objekt hat, auf das er sich bezieht, und zwar in der Anschauung, in dem Sinne, in dem ›objektiv‹ den Bezug zum Objekt bedeutet – ist die ›bjektive Tätigkeit radikal entgegengesetzt. Subjektivität bedeutet hier im egenteil, dass dieser Bezug fehlt, dass überhaupt jede intentionale Beziehung hlt, dass gerade die Anschauung fehlt und aus ihr ausgeschlossen ist. Aber s, was vor uns auftaucht, ist ein absolut neuer Begriff von Subjektivität,

ist ihre wirkliche und echte Bedeutung, es ist die Subjektivität selbst, die wir in ihrem eigenen Sein und ihrem intimsten Wesen wahrnehmen können. Und hier nun, in dem, was für sie am beständigsten und offensichtlichsten war, findet die abendländische Philosophie sich umgewälzt (...) der Begriff des Seins kommt in Bewegung. Der Begriff des Seins ist die Subjektivität.« (Henry 1976, 324f)

Henry beginnt so über die 1. These seine gesamte Lektüre von Marx. Die eines Marx, der zur Vorstellung einer »radikalen Subjektivität« gelangt sei, »aus der jede Objektivität ausgeschlossen ist« (326), einer Tätigkeit, die »nur möglich ist, nur tätig wird, sofern sie keine Anschauung ist, weder einen Gegenstand noch eine Welt hat«. Eines Marx, der »die sinnliche Anschauung von Feuerbach« auschalten würde »mithilfe der Denktätigkeit des Idealismus« und umgekehrt (343) und der diesen »Zirkel« nur habe durchbrechen können durch die – von M. Henry betriebene (344f) – Infragestellung des Bezugs auf die *»sinnlich menschliche Tätigkeit«*, der »1845 die absurde Aufrechterhaltung der Terminologie und Ontologie von Feuerbach just in dem Moment belegt, in dem Marx sich ausdrücklich das Ziel setzt, diese Ontologie umzustürzen«. Der Marx, den wir kennengelernt haben, hat offenbar mit solchen Kühnheiten nichts im Sinn. Nimmt man ihn beim Wort, das gewiss nicht transparent ist, so bilden die *Wirklichkeit, Sinnlichkeit* seinen Horizont und sein Ziel, die Tätigkeit-Praxis ihr Korrektiv, auch wenn wir die Modalitäten noch nicht kennen. Die Aufblähung der Subjektivität lässt sich in solch einem Kontext nicht rechtfertigen, so verführerisch sie auch auf Interpreten wirken mag, die mit Recht darum bemüht sind, Marx von jedem »rohen« Materialismus zu befreien.

Was hat es also mit dem »nicht subjektiv« auf sich? In unserem Textabschnitt ist es das Pendant zur *Tätigkeit*, auf die es sich nicht bezieht, und folglich der zweite Einwand gegen den Materialismus, der nur das Objekt, die Anschauung fasst. Das Subjektive ist die logische Folge des Objektiven, es führt unmittelbar zur Betrachtung der »tätigen Seite«. Wird es vernachlässigt, bleibt jeder Materialismus wehrlos gegenüber dem Idealismus. Dieser hält sich, um es zu wiederholen, mit Fug und Recht zugute, dass er jene irreduzible Eigenart des sinnlichen Wesens erfasst, das der Mensch ist: als Bewusstsein oder, wenn man so will, als »psychologisches« Subjekt,

desgleichen als historisches Subjekt, am einfachsten aber, wie wir gesehen haben, als Erzeuger, als das Wesen, dessen *Arbeit* es selbst und die Welt verändert – das den Kirschbaum pflanzt. Das Verhältnis oder, wenn man so will, die Dialektik von Subjekt und Objekt ist in der bürgerlichen Gesellschaft unmittelbar gegeben. Die Welt ist darin nicht mehr nur Kontemplation, sondern Tätigkeit. »Derart betont Marx gerade als Materialist, gerade innerhalb des Seins selber, den subjektiven Faktor der Produktionstätigkeit, als welcher, genau wie der objektive, ein *gegenständlicher* ist.« (Bloch, GA 5, 303)[4] Das Subjektive scheint andererseits nach diesem Einschnitt aus den *ThF* zu verschwinden. Aber die leere Zeile (vgl. Tab. S. 24f) darf uns nicht täuschen und wir werden, wenn es soweit ist, nicht vergessen, dass es der Erziehungstheorie in der 3. *These* ebenso ihren Sinn gibt wie den Komposita des *Selbst-*, die in der 4. *These* so zahlreich sind, und dem *verändern* der 11. These, also jenem »die Welt verändern«, das alles andere als kontemplativ ist.

Schließlich die letzte Frage: Könnte es sein, dass das Problem der Subjektivität gar nicht zusammenfällt mit dem der Einheit oder des Zusammenfalls von Theorie und Praxis, die bis zum Überdruss als die »geniale« Entdeckung der *ThF* und insbesondere der 1. These gefeiert wurde – obwohl diese kein Sterbenswörtchen dazu sagt? Nur keine Eile! Warten wir, bis die Praxis aus dem Schatten tritt und uns ihren Status verdeutlicht, bis die Theorie der Abstraktion entsagt und sich nicht mehr in der Ablehnung ihrer »schmutzig jüdischen Erscheinungsform« gefällt, und bis Marx alle Notizen in sein Heft geschrieben hat.

4 Georg Lukács wird dem hinzufügen, dass im »komplexen Subjekt-Objekt-Prozess der Arbeit die teleologische Position« eingeschlossen ist. »Im selben Wald wird der Jäger, der Holzfäller, der Pilzsucher, etc. rein spontan, freilich in der Praxis ausgebildet, qualitativ völlig Verschiedenes wahrnehmen, obwohl das Ansichsein des Waldes keinerlei Veränderung erfährt.« (*Ontologie*, W 14, Bd.2, 351)

Drittes Kapitel

Der Verdopplungsprozess (I)

Unter diesem der 4. These entlehnten Term der *Verdopplung* begreife ich das zweite Moment der *ThF*, das die 1. These näher erklärt, die Bilder, durch die Marx sich seine Überlegungen veranschaulicht, das heißt, die Belege für die Unvollkommenheit »alles bisherigen Materialismus«. Die *Verdopplung* ist symptomatisch für ein Verfahren der Argumentation, das Marx vor und nach unserem Text wichtig war. Dieses Verfahren besteht mit einem anderen geläufigen Wort darin, die *Spaltungen* herauszuarbeiten, in denen die Unfähigkeit sich ausdrückt, die Struktur des Wirklichen und die inneren Beziehungen, die sie organisieren, sei es zu begreifen, sei es durch Systeme der Mystifikation zu verdunkeln. Der junge Marx entlehnt Feuerbach die religiöse Metaphorik der Trennung von Himmel und Erde, um deutlich zu machen, dass sie keine Berechtigung hat (Himmel und Erde sind nicht voneinander getrennt) und dass der Vektor, der sie verbindet, inadäquat ist: man schließt nicht vom Himmel auf die Erde, sondern umgekehrt. Die berühmte Thematik der *Umkehrung*, der *verkehrten Welt* oder des *Auf-dem-Kopf-Stehens* hat hier ihren Ursprung. In der siebten der *Vorläufigen Thesen zur Reform der Philosophie* lesen wir: »Die Methode der reformatorischen Kritik der *spekulativen Philosophie überhaupt* unterscheidet sich nicht von der bereits in der Religionsphilosophie angewandten. Wir dürfen nur immer das *Prädikat* zum *Subjekt* und so als *Subjekt* zum *Objekt* und *Prinzip* machen – also die spekulative Philosophie nur *umkehren*, so haben wir die unverhüllte, die pure, blanke Wahrheit.« (W 3, 224)

Marx wird dieses Erklärungsmuster verinnerlichen, es gebrauchen und missbrauchen – wie man in der *Judenfrage* sieht, wo er die doppelte Ordnung von Staat und bürgerlicher Gesellschaft darstellt: heilig/profan, Gattungswesen/Individuum, Allgemeininteresse/Privatinteresse, imaginäres/wirkliches Leben, Staatsbürger/Bourgeois. Die Entfremdung, die im Selben das Andere, Äußerliche, Fremde fasst,

ist der eigentliche Ursprung, aus dem die Spaltungen hervorgehen. Die Religion ist ihre Wahlheimat (Feuerbach, *Wesen*, W 5, 31f).

Eine solche duale, gespaltene Struktur findet sich in allen Thesen unserer Gruppe mit Ausnahme der fünften. Sie gibt der Kritik von Marx eine kämpferische Einheit:

- 2. These: Denken / Praxis;
- 3. These: Umstände / Erziehung;
- 4. These: religiöse Welt / profane Welt;
- 6. These: religiöses Wesen / menschliches Wesen;
- 7. These: Individuum / Gesellschaftsform.

Geht man von den Begriffen der 1. These aus, so sind zwei von ihnen privilegiert und Gegenstand einer Arbeit, die sie zu erläutern und zu verorten sucht:

- das *Menschliche*, das in antithetische Konnotationen zerfällt, lesbar ihrerseits entsprechend den zwei Serien Individuum / menschliches Wesen, weltlich / gesellschaftlich;
- die *Praxis*, die von der Proklamation zum Programm und zur Tat wird.

Die Register A und D (vgl. Tab. S.24f) stehen sich nun gegenüber. Nach der Diagnose die Therapie – man muss aus dem Idealismus und der Falle, die er dem Materialismus stellte, heraustreten, die Aneignung des »Wirklichen« vollziehen.

Was ist denken? (2. These)

Die 2. These drückt mit einem einzigen Wort, das dreimal erwähnt wird – *das Denken* –, die Bedingung dieses Unternehmens aus. Die Antwort, die Marx auf die Frage »Was ist denken« gibt, gilt es in ihrer ganzen Originalität zu würdigen.

Betrachten wir, um einen ersten Eindruck zu gewinnen, den Standpunkt Feuerbachs. Er findet sich in den §§24 und 25 der *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*. Feuerbach zerlegt zunächst den Mechanismus des spekulativen Denkens. Er sieht darin eine Transposition der Theologie. Der Begriff der Vernunft ersetzt den Begriff Gottes »als des Wesens, dessen Begriff oder Wesen das

Sein enthält«. Der von der »absoluten Philosophie« behauptete Unterschied zwischen Denken und Sein ist illusorisch. »Das Denken setzt sich das Sein entgegen, aber *innerhalb seiner selbst,* und hebt dadurch unmittelbar ohne Schwierigkeit den Gegensatz desselben gegen sich auf; denn das Sein als Gegensatz des Denkens *im Denken* ist nichts andres als selbst Gedanke.« Der Imperialismus des Denkens duldet keinerlei Äußerlichkeit. Also, wendet Feuerbach ein, ist das Sein genau das, was nicht vom Denken abgeleitet werden kann, es ist davon unterschieden und »muss zum Denken selbst ... *hinzukommen*«. Trotz der Sarkasmen Hegels in seiner Kritik des ontologischen Beweises hat Kant recht: die vorgestellten und die wirklichen hundert Taler sind nicht zu verwechseln; ich habe die einen »nur im *Kopf*, die anderen aber in der *Hand*«. *Die Sinne* sind es, die uns den Beweis liefern, dass das Sein nicht zu reduzieren ist auf das Objekt: dieses ist immer Objekt der Vorstellung, die seine Anerkennung als Subjekt, als Person, verbietet. »Im Denken bin ich absolutes Subjekt, ich lasse alles nur gelten als Objekt oder Prädikat von mir, dem Denkenden, bin intolerant; in der Sinnentätigkeit dagegen bin ich liberal, ich lasse den Gegenstand sein, was ich selber bin – Subjekt, *wirkliches, sich selbst betätigendes* Wesen. Nur der Sinn, nur die Anschauung gibt mir etwas *als Subjekt.*« (W 3, 284ff) Feuerbach zerbricht die Identität von Denken und Sein; er gibt dem letzteren seine irdische Konsistenz zurück, aber er gelangt dabei nicht über die Wiederherstellung des alten dualistischen Gegenüber von Objekt und Subjekt hinaus. Tatsächlich gibt es nur noch Subjekte in Tausch- und Spiegelverhältnissen. Daher rührt der Sensualismus und die Gefahr des Nominalismus. Daher vor allem das Problem von Marx: denken heißt anschauen.

Ist dies nicht paradox, bedenkt man, wie sehr im Umkreis von Marx, bei den Junghegelianern, die »Philosophien der Tat« ins Kraut schossen, wie stark das Bewusstsein des notwendigen Bruchs mit der spekulativen Einschließung, ja sogar mit der Philosophie geworden war?

Der erste Anstoß geht auf August von Cieszkowski und seine *Prolegomena zur Historiosophie* (1838) zurück. Die Tat wird hier als »absolutes Thun« definiert, das alle Spaltungen – Subjekt / Objekt, Innen / Außen, Geist / Natur – aufhebt. Gefeiert wird »die *Philosophie der Praxis*« (129)[5], die die Welt verändern soll ...

Auch Bruno Bauer erklärte sich zum »Philosophen der Tat«, einer Tat, die sich im Aufeinanderprallen der Ideen festfuhr und nur ihre kritische Verdopplung zustandebrachte – wie es *Die Heilige Familie* vorgeführt hat (vgl. auch *DI*, MEW 3, 81ff).
Näher an Marx, konsequenter auch in ihrem gemeinsamen Willen zur Veränderung, hatte sich Moses Hess, seinerseits in den Fußstapfen von Cieszkowski, an die Ausarbeitung einer »Philosophie der Tat« gemacht, die sich mit seiner *Europäischen Triarchie* (1841) zu einem heftigen Plädoyer gegen den Hegelianismus entwickelte: »So wenig als wir z.B. einen Baum schaffen können, weil wir seinen Begriff in uns haben, eben so wenig ist die Hegel'sche Philosophie im Stande, eine geschichtliche That zu erzeugen« (PS, 85) Hess war zwar der erste, der sich »Materialist« und »Kommunist« nennen konnte, doch wagte er den Schritt vom moralischen Bewusstsein zur gesellschaftlichen Tätigkeit nicht und gelangte nur zu »einem idealistischen Bruch mit dem Idealismus« (Bensussan 1985, 51f).

Ein solches Denken der Aktion ist unbeweglich. Es gelingt ihm nicht, seinen Vollzug von sich selbst zu lösen. Auf der Suche nach der »objektiven Wahrheit« verurteilt es sich dazu, nichts anderes zu finden als das *Objekt*. Es verdient also nicht, *Denken* genannt zu werden, sondern »Theorie« – *Anschauung*. Es ist also nötig, entschlossen das Terrain zu wechseln, die Leere der Theorie aufzugeben zugunsten der Fülle des *Denkens*. Dieses hat keine andere Quelle als die Praxis – eine wirkliche, sinnliche, menschliche, objektiv-subjektive Tätigkeit, wie es die erste These nannte, eine weltliche, gesellschaftliche, geschichtliche, wie es die nachfolgenden Thesen präzisieren werden. Als Marx noch fasziniert war von der Feuerbachschen Anthropologie, als er glaubte, seine eigenen kritischen Entdeckungen in diese integrieren zu können, notierte er: »... man sieht, wie die Lösung der *theoretischen* Gegensätze selbst *nur* auf eine *praktische* Art, nur durch die praktische Energie des Menschen möglich ist und ihre Lösung daher keineswegs nur eine Aufgabe der Erkenntnis, sondern eine *wirkliche* Lebensaufgabe ist, welche die *Philosophie* nicht lösen konnte, eben weil sie dieselbe als *nur* theoretische Aufgabe fasste.« (*Ms 44*, MEW 40, 542)

5 Vgl. dazu Wolfgang Mönkes Einleitung zu den Schriften von Moses Hess (PS, 2.Aufl. 1980, XXIVf) (A.d.Ü.).

Nicht weniger unmissverständlich wandte sich *Die Heilige Familie*, die in dieser Hinsicht so häufig zitiert wird, gegen Bauer, der den Ideen der Französischen Revolution vorwarf, sie hätten nicht über den bestehenden Zustand hinausgeführt: »*Ideen* können nie über einen alten Weltzustand, sondern immer nur über die Ideen des alten Weltzustandes hinausführen. Ideen können überhaupt *nichts ausführen*. Zum Ausführen der Ideen bedarf es der Menschen, welche eine praktische Gewalt aufbieten.« (MEW 2, 126) Ohne die Verankerung in der Praxis, deren Status hier, in der 2. These, darüber hinaus nicht weiter präzisiert wird, dreht das Denken sich im Kreis. Es kann buchstäblich nicht gedacht werden, seine Isolation verbietet es ihm, sich als Gegenstand aufzufassen, außer auf eine heuchlerische oder lächerliche Weise. Die Frage seiner Wirklichkeit, aus der so viele philosophische Debatten entsprungen sind, stellt sich nicht einmal, kann gar nicht gestellt werden. Sie ist, wie Marx sagt, »eine rein *scholastische* Frage«.

Dieses Adjektiv stammt direkt von Feuerbach, der es zu verwenden pflegt, wenn es gilt, die deutsche Spekulation zu geißeln: »Nur da also, wo sich mit dem Wesen die Existenz, mit dem Denken die Anschauung, mit der Aktivität die Passivität, mit dem *scholastischen Phlegma der deutschen Metaphysik* das *antischolastische, sanguinische Prinzip des französischen Sensualismus* und *Materialismus* vereinigt, nur da ist *Leben* und *Wahrheit*.« (*Vorläufige Thesen,* W 3, 235, vgl. 240). Vor dem nun bekannten Hintergrund sind diese Passagen vielsagend: Marx bewundert seinen Meister. Aber nicht vorbehaltlos, denn Denken und Anschauung sind für Feuerbach Antithesen: »Das Denken ist das Prinzip der Schule, des Systems, die Anschauung *das Prinzip des Lebens*« (ebd.). Die 2. These ist radikal: scholastisch ist dieser ganze Wust; das Denken aber, das, was diese Bezeichnung verdient, ist alles andere als scholastisch. Deshalb wird es von Marx so hoch gelobt. Die Praxis ist die Probe auf das Denken und der Beweis – man höre – seiner »Wahrheit«, »Wirklichkeit« und »Macht«, seiner »Diesseitigkeit«. Dieser letztere, der Alltagssprache entnommene Begriff bezeichnet die Sorge um das Alltägliche, den gewöhnlichen Grund und Boden oder auch das »hier unten« *(l'ici-bas,* Rubel); es ist »das Diesseits« *(l'en-deça,* Badia) des Denkens, sofern man präzisiert, dass dieses »Diesseits«, so bescheiden es sein mag, dem Denken nicht nur nicht äußerlich, nicht dessen unwürdige Form ist, sondern der Beweis seiner Gegenwärtigkeit

und Wirksamkeit gleichermaßen. Das Denken ist eine materielle Gewalt.

Die Tragweite der 2. These ist beträchtlich. Sie vollzieht eine Revolution in der Erkenntnistheorie, gleichgültig, ob diese sich auf den Idealismus oder den Materialismus beruft, indem sie jede Spaltung von Subjekt und Objekt definitiv verwirft, sei diese nun der Idee immanent (Hegel), Bedingung der Erkenntnis (Kant) oder ontologisches Prinzip (Feuerbach). In ihrer einfachsten Bedeutung meint sie folgendes: das Denken gehört zur Ordnung der Praxis; es ist ohne sie unerklärlich, unfassbar; es *ist* Praxis. Denn der Mensch – die Menschen, Gruppen, Gesellschaften (auf die wir zurückkommen) – als Träger des Denkens oder »denkendes Subjekt« ist selbst geschichtliches Naturwesen, Subjekt-Objekt seiner eigenen Entwicklung-Veränderung, Produzent und Produkt eines komplexen Ensembles von Bestimmungen. Das beschnittene, kastrierte Denken, das »isoliert« ist (Marx) oder »sich isoliert« (Engels), kann sich zwar mit sich selbst beschäftigen und in seiner Selbstgenügsamkeit schwelgen; es ist nichtsdestoweniger abhängig von einer Praxis, die ihm diese Illusion vermittelt. Sei es nun objektiv – also wissenschaftlich und folglich bedacht auf das System seiner Begriffe, die die Welt regieren – oder subjektiv – also individuell und einem über dem Wirklichen schwebenden Narzissmus ausgeliefert –, es ist immer nur der Reflex, der Abkömmling *dieser* Zeit, *dieses* Ortes, *dieser* Errungenschaften von Erkenntnissen oder Gefühlen, Imaginationen oder Phantasmen. Für den Philosophen ist die Frage seiner Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit nur das Vergessen, das sich durch die Distanz gegenüber seinen Produktionsbedingungen allmählich und materiell einprägt.

Das Gewicht unserer dualistischen Denktradition, auf das Michel Henry aufmerksam macht, und erst recht der überlieferte Reflex in bezug auf das Andere der Welt und die (den Anthropologen vertrauten) Vorstellungen, die es austreiben oder domestizieren, sind an diese wechselseitige Einschreibung von Denken und Praxis, dieses Einfache der 2. These, schwer zu gewöhnen. Die Liste der Fehldeutungen, also der Regressionen, mit denen sie wieder verschüttet wurde, bleibt zu erstellen. Die zählebigste von ihnen ist die der Einheit von Theorie und Praxis. Sie unterstellt deren vorgängige Trennung, so dass beide erst nachträglich zueinanderkommen, wie zwei im Nebel ausgestreckte Hände. Sie rechtfertigt in gleicher Weise

mal den Theorizismus, der vorgibt, zu gewährleisten, dass die Situation ihrem Begriff entspricht, mal den Praktizismus, der sich den konjunkturbedingten Gegebenheiten anpasst. Die »marxistische« Arbeiterbewegung hat nicht aufgehört, in verschiedener Gestalt (Dogmatismus, Opportunismus, Spontaneismus, etc.) und mit wechselnder Fortune (Voluntarismus, Attentismus, etc.) zwischen diesen beiden »Abweichungen« – hier trifft dieses Wort wirklich zu – hindurchzunavigieren. Sie haben teil am gleichen Missverständnis: dem Glauben an eine Gegebenheit, die nie (wem auch?) gegeben ist, sondern ein Bearbeitetes, zurückhaltend, was seine Tendenzen, und widersprüchlich, was seine Transformationsweisen betrifft.

Lenin macht sich über Viktor Tschernow lustig, der Plechanows »freie« Übersetzung von *Diesseitigkeit* mit »beweisen, dass das Denken nicht diesseits der Erscheinungen stehenbleibt« zum Vorwand nimmt, um zu versichern, dass Marx die Möglichkeit einer Erkenntnis der Dinge an sich und eines Jenseits des Denkens einräumt. »Es zeugt von Ignoranz, Herr Wiktor Tschernow, oder von grenzenloser Liederlichkeit, wenn Sie *gleich den ersten* Satz der These überspringen, ohne zu bedenken, dass die ›gegenständliche Wahrheit‹ des Denkens *nichts anderes* bedeutet als die *Existenz* der Gegenstände (= ›Dinge an sich‹), die durch das Denken *richtig* widergespiegelt werden.« (*ME*, LW 14, 98) Geht die begründete Ablehnung des Dings an sich, d.h. der Undurchdringlichkeit des Wirklichen, zusammen mit diesen »Objekten an sich« (ebd.)?

Karl Korsch macht die *ThF*, dieses »Monument« der »Erstreckung der materialistischen Geschichtsauffassung auch auf die praktische Seite«, das Kautsky unbeachtet ließ, und insbesondere ihre »volle materialistische Diesseitigkeit« (1929, GA 5, 241f) zur Waffe gegen seinen Gegner. Kautsky wäre demnach Dualist, Kantianer, er bliebe zurück hinter jenen »revolutionären Idealisten der frühbürgerlichen Epoche«, die »schon unbewusst die geschichtlichen Schranken der praktisch-revolutionären Aktion ihrer Klasse aus[drückten]« (243). Georgi Plechanow (1898; vgl. 1982, 23) und – merkwürdiger noch – Georg Lukács (in *Geschichte und Klassenbewusstsein)* versichern, dass der berühmte Aphorismus von Engels, »the proof of the pudding is in the eating«, als Kommentar zur 2. These verstanden werden müsse. Freilich sind die Kontexte nicht vergleichbar. Plechanow, der die Passage von Engels (im Vorwort von 1892 zur engl. Ausgabe

von *Utopie;* MEW 19, 530) ausführlich zitiert, übernimmt dessen Dualismus in bezug auf die Übereinstimmung unserer Vorstellung vom Ding mit seiner außer uns bestehenden Wirklichkeit. Das Handeln ging dem Denken voraus, sagt Engels mit Goethe: »*Am Anfang war die That*«. Für Lukács ist »dieser Pudding (...) aber die Konstituierung des Proletariats zur Klasse: Das Praktisch-zur-Wirklichkeit-Werden seines Klassenbewusstseins« (1923, 217; W2, 386). Einverstanden. Aber ist gewährleistet, dass von der gemeinsamen Natur, der Gleichursprünglichkeit des Denkens und der Praxis auch in diesem Fall nichts verlorengeht? Die Theorie vereinigt sich nicht mit der Praxis, sie ist nur der Schatten der langgesuchten, von Marx schließlich gefundenen Wirklichkeit. *Die Deutsche Ideologie* wird sie von Anfang an immer wieder beschwören: die *wirklichen* Menschen, der *wirkliche* Lebensprozess, das *wirkliche* Leben, die *wirkliche* Wissenschaft, die *wirkliche* Geschichte, die *wirkliche* Welt, die *wirklichen* Mittel, die Darstellung der *Wirklichkeit*, untrennbar verbunden mit der Tätigkeit und der Entwicklung der *Praxis* (MEW 3, 26ff).

Die Selbstveränderung (These 3)

Die 3. These wird uns dafür eine erste Bestätigung liefern.

1. Wir stoßen hier auf eine weitere *Spaltung*. Sie betrifft diesmal ausdrücklich die Materialisten, und unter diesen eher die französischen Philosophen des 18. Jahrhunderts als Feuerbach, obschon ihr Ausgangspunkt ein gemeinsamer ist, nämlich die Sinnlichkeit und die »menschliche Natur«. Die »Lehre von der Veränderung der Umstände und der Erziehung« zielt in erster Linie auf Helvétius und Holbach, die ihr eine Sonderstellung einräumten. Das »Milieu«, dem von Philosophen (Condillac, La Mettrie) wie Naturwissenschaftlern (Buffon und später Lamarck) bereits eine bestimmende Rolle für die Entwicklung der lebenden Organismen zuerkannt worden war, wird als »soziales Milieu« bestimmt. Der Mensch ist das Produkt der Umstände. Wobei »der Mensch« wohlgemerkt als das Individuum zu verstehen ist. Was die Umstände betrifft, so sind sie ihrerseits von der Erziehung geprägt, d.h. von den Sitten einer gegebenen Epoche, den Gebräuchen, Praxen, moralischen Regeln und

der Rechtsprechung, die unter den Begriffen von »öffentliche Meinung« (Holbach) oder »Regierung« (Helvétius) rangieren.

Das Individuum wird zur Gänze durch das politische System geprägt. Hélvetius, der zu diesem Zweck zahlreiche historische Beispiele anführt, widerspricht der Bestimmung durch das Klima und das geographische Milieu, die seinem Lehrer Montesquieu so wichtig waren. Die Intelligenz ist keine Gabe der Natur, sondern ein Ergebnis der Erziehung. Aufgrund ihrer natürlichen Fähigkeiten sind die Menschen gleich; Marx ruft dies in *Die Heilige Familie* mit Helvétius in Erinnerung (MEW 2, 137). Den Menschen verändern heißt, seine Lebensbedingungen verändern, die Gleichheit wiederherzustellen. Die naturrechtlich fundierte und von aufgeklärten Monarchen verwirklichte Utopie einer guten Gesetzgebung sichert die Verbreitung der Aufklärung. Gewiss war Marx empfänglich für den »revolutionären« Gehalt solcher Sätze. Die Ablehnung aller »angeborenen« Ideen, Gaben etc., die Kritik an der Kirche und dem feudalen System, die dem fortschrittlichen Bürgertum den Weg geebnet hatte, mussten ihm auch weit überlegen im Vergleich zu dem erscheinen, was seine Zeitgenossen auf dem Gebiet der Erziehung beanspruchten – sei es die kritische Kritik von Bauer, die »an die Stelle des *wirklichen individuellen Menschen* das ›*Selbstbewusstsein*‹ oder den ›Geist‹ setzt« (*HF*, MEW 2, 7), oder die Antikritik Stirners, die das Ich allen gesellschaftlichen Zwängen gegenüberstellt und den – von Moses Hess (PS, 393) alsbald angeprangerten – »Verein von Egoisten« preist.

Die materialistische Lehre geht nichtsdestoweniger von einem passiven, einzig von außen geformten Individuum aus. Diese *mechanistische* Philosophie, die von den Umständen oder der Erziehung auf den Menschen schließt, ist nicht besser als diejenige, die den Geist aus der Natur ableitet; in beiden Fällen dreht das Denken sich zudem im Kreis; der Mensch – ein Begriff – steht am Anfang und am Ende. Sie »vergisst«, sagt Marx leicht ironisch, dass die Menschen in der Umgebung, die zunächst ihre eigene ist, tätig sind und dass »der Erzieher selbst erzogen werden muss«; dass es keine Umstände gibt, die nicht produziert worden sind, und keine Gegebenheit, die nicht erarbeitet ist, »dass also die Umstände ebensosehr die Menschen, wie die Menschen die Umstände machen. Diese Summe von Produktionskräften, Kapitalien und sozialen Verkehrsformen, die jedes Individuum und jede Generation als etwas Gegebenes vorfindet, ist der reale Grund dessen, was sich die Philosophen als

›Substanz‹ und ›Wesen des Menschen‹ vorgestellt, was sie apotheosiert und bekämpft haben.« (*DI*, MEW 3, 38) Die praktische Tätigkeit, die Arbeit, das Gewerbe sind die Baumeister. Jede »Veränderung« ist ihnen unterworfen: »Wenn der Mensch von den Umständen gebildet wird; so muss man die Umstände menschlich bilden«, hat schon *Die Heilige Familie* (MEW 2, 138) bekräftigt. Die Spaltung der Gesellschaft hat keinen anderen Grund als dieses Vergessen. Der mechanistische Materialismus geht genauso vor wie Feuerbach: auf der einen Seite, oben, die Theorie oder die »Regierung«, auf der anderen Seite, unten, die Tätigkeit oder die dem Aberglauben und den Ungleichheiten ausgelieferten Individuen. Auguste Cornu unterstellt Marx sehr viel mehr als er tatsächlich sagt, wenn er den zweiten Satz der 3. These merkwürdiger-, aber bezeichnenderweise so übersetzt: »Elle doit nécessairement tendre à diviser la société en deux parties, *dont l'une constitue la classe dominante*. (Sie muss notwendigerweise versuchen, die Gesellschaft in zwei Teile zu teilen, *von denen der eine die herrschende Klasse bildet.)*« (Cornu 1955-70, Bd. IV, 137; Hervorh. G.L.) Tatsächlich lässt sich die 3. These nur wirklich begreifen, wenn man sie an ihren Folgen misst und in ihrer Funktion bewertet: sie bildet die Matrix zur Darstellung jener Spaltungen, die Marx unablässig angeprangert hat oder vor denen er im voraus gewarnt hat. Wir wollen uns davon im folgenden einen Eindruck verschaffen, ohne in die Problematiken, die den Rahmen unseres Themas sprengen würden, im einzelnen vorzudringen.

Zur ersten dieser Spaltungen führten unmittelbar die Philosophie von Helvétius und ihre moralische Reform nach der Verwirklichung der bürgerlichen Revolution. Marx hat sie schon in der *Judenfrage* vorgestellt. Sie besteht darin, den Staat und die bürgerliche Gesellschaft (ich komme darauf zurück, S.92), den Staatsbürger und den Menschen gegeneinanderzustellen, um – hinter der Fassade der Erklärung der Gleichheit *der Rechte* – die Freiheit des Eigentümers und damit der Ausbeutung zu garantieren. Die Wirklichkeiten, die sich dahinter verbergen, sind die der Regierenden und Regierten, der Herrscher und Beherrschten, mit anderen Worten: der Klassen. Das alte platonische Ideal der *Politeia*, in der die Philosophen Könige sind, erneuert in der Saint-Simonistischen Herrschaft der Wissenschaftler, ist von der gleichen Einstellung inspiriert. Das blindwütige Vertrauen der ersten Sozialisten in die Möglichkeiten der

Erziehung, um das Niveau des Volkes zu »heben«, entspringt derselben Quelle. Der Marxismus selbst bleibt keineswegs verschont von diesem Phänomen, das – wie *Die Deutsche Ideologie* gesehen hatte – in der soliden Wirkung der Arbeitsteilung wurzelt; von der Partei als Hüterin der Wissenschaft bis hin zum Führerkult, die Kirchen stellen sich immer wieder ein. Und die Intellektuellen, so proletarisiert sie auch sein mögen, glauben weiter an ihre Privilegien...

Den Schlüssel zur Antwort von Marx gibt die Einführung eines Begriffs, den die nachfolgenden Thesen beständig anreichern: *die Gesellschaft.* Der Mensch, groß- oder kleingeschrieben, ist weder das Individuum von Helvétius noch Stirners Einziger, sondern ein *gesellschaftliches* Wesen, ein politisches Tier, wie Marx in Anlehnung an Aristoteles gern sagt. Die »sinnlich menschliche Tätigkeit« ist gesellschaftliche Tätigkeit. Die »sinnliche Welt« ist »die gesamte lebendige sinnliche Tätigkeit der sie ausmachenden Individuen« (*DI*, MEW 3, 45). Der Mensch ist gleichzeitig Natur und Geschichte, Leben und Bewusstsein, Produzent und Produkt, Subjekt und Objekt. Hier ist nicht der Ort, das Paar Individuum-Gesellschaft genauer zu untersuchen. Wir sollten nur begreifen, dass das Individuum und folglich auch sein Begriff ein gesellschaftlich Bewirktes ist. Man kommt nicht vom Individuum zur Gesellschaft, wie die von Marx so heftig geprügelten Liebhaber der *Robinsonaden*, sondern das Umgekehrte ist richtig. »Das Bewusstsein ist also von vornherein schon ein gesellschaftliches Produkt und bleibt es, solange überhaupt Menschen existieren.« (Ebd., 30f) »Der Arbeiter schafft sogar *den Menschen*«, sagte Engels (*HF*, MEW 2, 20).

Wie funktioniert die gesellschaftliche »Veränderung«, die – wie das gehäufte Vorkommen des Verbs *ändern* und seiner Komposita beweist – der eigentliche Gegenstand der 3. These ist? Durch nichts anderes als durch einen internen Prozess, einen der gesellschaftlichen Realität selbst innewohnenden Effekt. Das besagt die Vorsilbe *Selbst-*, die bei Marx beträchtlichen Kredit hat. Die Untrennbarkeit von Umgebung und menschlicher Tätigkeit schließt jede Äußerlichkeit – von Natur, Einstellung, Erziehung, Regierung –, von der sie sich herleiten könnte, aus. Die Veränderung ist Selbstveränderung. Die *revolutionäre Praxis,* die bei dieser Gelegenheit übrigens die Anführungszeichen aus der 1. These verliert, ist dabei der Katalysator, denn in dieser selbst vollzieht sie sich.

Was versteht man unter dieser Praxis? Man denkt zunächst an jene seltenen, aber privilegierten Momente historischer Erfahrung, in denen die Brüche des »gesellschaftlichen Zustands«, im Bewusstsein eines Vorher und Nachher, buchstäblich ins Auge springen, an die Revolutionen also, gleichwelcher Form. Man sollte indes nicht vergessen, dass der Marx von 1845 nicht über die Bezugspunkte verfügt hat, die ihm die späteren Umwälzungen von 1848 und 1871 liefern werden. Seine gründliche Kenntnis von 1789 hätte als konkreter Bezug ausgereicht, wäre nicht diese Revolution seither vom deutschen Denken vollständig vereinnahmt und verdaut worden. Die Hegelsche Linke wimmelt von »Revolutionären«. »Auf der einen Seite steht die Masse als das passive, geistlose, geschichtslose, *materielle* Element der Geschichte, auf der anderen Seite steht: *der* Geist, *die* Kritik, Herr Bruno & Comp. als das aktive Element, von welchem alle *geschichtliche* Handlung ausgeht. Der Umgestaltungsakt der Gesellschaft reduziert sich auf die *Hirntätigkeit* der kritischen Kritik.« (*HF*, MEW 2, 91)

Es geht also um ganz etwas anderes als um historische Ereignisse, die der Spekulation preisgegeben sind. Es geht um den Charakter einer *Praxis.* Und zwar einer Praxis, die eingeschrieben ist ins Alltägliche. Nennen wir sie beim Namen: *Klassenkampf.* In dieser Hinsicht findet sich keine bessere Erläuterung für die 3. These als diejenigen Passagen der *Deutschen Ideologie,* die der materialistischen Geschichtsauffassung gewidmet sind.

»Die Geschichte ist nichts als die Aufeinanderfolge der einzelnen Generationen, von denen Jede die ihr von allen vorhergegangenen übermachten Materiale, Kapitalien, Produktionskräfte exploitiert, daher also einerseits unter ganz veränderten Umständen die überkommene Tätigkeit fortsetzt und andrerseits mit einer ganz veränderten Tätigkeit die alten Umstände modifiziert« (MEW 3, 45). »... nicht die Kritik, sondern die Revolution [ist] die treibende Kraft der Geschichte auch der Religion, Philosophie und sonstigen Theorie (...) Diese vorgefundenen Lebensbedingungen der verschiedenen Generationen entscheiden auch, ob die periodisch in der Geschichte wiederkehrende revolutionäre Erschütterung stark genug sein wird oder nicht, die Basis alles Bestehenden umzuwerfen, und wenn diese materiellen Elemente einer totalen Umwälzung, nämlich einerseits die vorhandnen Produktivkräfte, andrerseits die Bildung einer revolutionären Masse, die nicht nur gegen einzelne Bedingungen der bisherigen Gesellschaft, sondern

gegen die bisherige ›Lebensproduktion‹ selbst, die ›Gesamttätigkeit‹, worauf sie basierte, revolutioniert – nicht vorhanden sind, so ist es ganz gleichgültig für die praktische Entwicklung, ob die *Idee* dieser Umwälzung schon hundertmal ausgesprochen ist – wie die Geschichte des Kommunismus dies beweist.« (Ebd., 38)

Die Selbstveränderung ist der fortgesetzte Prozess der Revolution, der in der Praxis immer schon am Werk ist. Das Bewusstsein, das man davon entwickelt, ist *ipso facto* Selbsterziehung. »Der Kommunismus ist für uns nicht ein *Zustand*, der hergestellt werden soll, ein *Ideal*, wonach die Wirklichkeit sich zu richten haben [wird]. Wir nennen Kommunismus die *wirkliche* Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt.« (Ebd., 35) Die Idee der *Selbstbefreiung des Proletariats* hat hier ihren Ausgangspunkt. Es überrascht also nicht, dass bestimmte Autoren, wie Michael Löwy, in der 3. These das Hauptstück der Marxschen Argumentation gesehen haben.

2. Die Neufassung dieser These durch Engels wirft demnach Probleme auf. Denn es handelt sich in der Tat um eine Neufassung, weil die 3. These die ist, die Engels am stärksten verändert hat. Dies nicht nur, wie andernorts (1. These, 2. These) geschehen, in didaktischer Absicht, um dem Leser das extrem Konzise im Denken seines Freundes anschaulicher zu machen, sondern diesmal ganz unverhohlen zum Zwecke der Korrektur. Betrachten wir die vier Ebenen der Engelsschen Intervention.

Die erste Ebene, auf der Engels der ersten Aussage der These einen Nebensatz hinzufügt, stellt keine Schwierigkeit dar; sie erhellt den Sinn. Die zweite, die für Spaltung der Gesellschaft das Beispiel Robert Owen anführt, verdient Beachtung, sofern sie bei Engels (und Marx?) von einer Veränderung in der Einschätzung des englischen Sozialisten zeugt, den Engels gut kannte und mit dem er zusammengearbeitet hat. *Die Heilige Familie* präsentiert Owen als den Begründer des englischen Kommunismus – ausgehend von Bentham, der wiederum der Moral von Helvétius anhing. Er habe »die Lehre des *Materialismus* als die Lehre des *realen Humanismus* und als die *logische* Basis des *Kommunismus*« entwickelt (MEW 2, 139), was ihn, wie wir wissen, zum Pendant von Feuerbach machte: »Wie aber *Feuerbach* auf theoretischem Gebiete, stellte der französische und englische *Sozialismus* und *Kommunismus* auf praktischem

Gebiete den mit dem *Humanismus* zusammenfallenden *Materialismus* dar.« (Ebd., 132) Der *Anti-Dühring* erinnert, Owen habe sich »die Lehre der materialistischen Aufklärer angeeignet, dass der Charakter des Menschen das Produkt sei einerseits der angebornen Organisation und andrerseits der den Menschen während seiner Lebenszeit, besonders aber während der Entwicklungsperiode umgebenden Umstände« (MEW 20, 243). Ihm wird ein »entschiedner Kommunismus« zugutegehalten, den er »auch praktiziert« habe (247); besonders gelobt werden seine Reformen in New Lanark, durch die er »die Leute in menschenwürdigere Umstände versetzte und namentlich die heranwachsende Generation sorgfältig erziehen ließ« (244). Auch *Das Kapital* war in dieser Hinsicht des Lobes voll: »Aus dem Fabriksystem, wie man im Detail bei Robert Owen verfolgen kann, entspross der Keim der Erziehung der Zukunft, welche für alle Kinder über einem gewissen Alter produktive Arbeit mit Unterricht und Gymnastik verbinden wird, nicht nur als eine Methode zur Steigerung der gesellschaftlichen Produktion, sondern als die einzige Methode zur Produktion vollseitig entwickelter Menschen.« (MEW 23, 507f) Ist das Beispiel von Owen also so gut gewählt? Ist die reformistische Erziehungsintervention so zu verurteilen? Was immer es mit diesen (keineswegs naiven) Fragen auf sich hat, in seinem *Ludwig Feuerbach, wo* er die *ThF* bekannt macht, hält Engels sich strikt an das Urteil über die »Utopisten« – mit Einschluss Owens – im *Kommunistischen Manifest:* »Die kommende Weltgeschichte löst sich für sie auf in die Propaganda und die praktische Ausführung ihrer Gesellschaftspläne.« (MEW 4, 490)

Zwei weitere Korrekturen von Engels[6], diesmal im letzten Satz der 3. These, erweisen sich als in anderer Weise bedeutsam. Zunächst lässt er *Selbstveränderung* weg. Um seinen weniger versierten Lesern einen allzu philosophischen Ausdruck zu ersparen? Wohl nicht, denn erstens ist dieser Begriff keineswegs dunkel und zweitens erinnert Engels in seinem Vorwort zu der Broschüre von 1888, wo er Marx zitiert (MEW 21, 262), an das Wort, das dieser zur Bezeichnung ihrer »Abrechnung« verwendete: *Selbstverständigung* (im

6 Überraschenderweise weggelassen von einigen ansonsten sorgfältigen Übersetzern (Badia, Ausgabe der Editions Sociales 1968, 32; Rubel, Pléiade-Ausgabe, 1715).

Vorw 59, MEW 13, 10). Die Selbstveränderung ist im übrigen weder belanglos noch redundant. Sie schließt aus, dass das »Zusammenfallen des Änderns der Umstände und der menschlichen Tätigkeit« als bloßes Nebeneinander interpretiert wird. Sie präzisiert dieses als einen homogenen Akt, als Selbstschöpfung. Sie ist dabei, als eine ihrer Gestalten, der *Selbstbetätigung* in der *Deutschen Ideologie* verwandt: »Der einzige Zusammenhang, in dem sie [die Individuen] noch mit den Produktivkräften und mit ihrer eignen Existenz stehen, die Arbeit, hat bei ihnen allen Schein der Selbstbetätigung verloren« (MEW 3, 67). Die Verbindung mit der »revolutionären Praxis« als einem Prozess der Aneignung, Veränderung und Selbsterziehung ist dabei offenkundig:

»Es ist also jetzt so weit gekommen, dass die Individuen sich die vorhandene Totalität von Produktivkräften aneignen müssen, nicht nur um zu ihrer Selbstbetätigung zu kommen, sondern schon überhaupt um ihre Existenz sicherzustellen. (...) Die Aneignung dieser Kräfte ist selbst weiter nichts als die Entwicklung der den materiellen Produktionsinstrumenten entsprechenden individuellen Fähigkeiten. (...) Nur die von aller Selbstbetätigung vollständig ausgeschlossenen Proletarier der Gegenwart sind imstande, ihre vollständige, nicht mehr bornierte Selbstbetätigung, die in der Aneignung einer Totalität von Produktivkräften und der damit gesetzten Entwicklung einer Totalität von Fähigkeiten besteht, durchzusetzen. Alle früheren revolutionären Aneignungen waren borniert. (...) Erst auf dieser Stufe fällt die Selbstbetätigung mit dem materiellen Leben zusammen, was der Entwicklung der Individuen zu totalen Individuen und der Abstreifung aller Naturwüchsigkeit entspricht; und dann entspricht sich die Verwandlung der Arbeit in Selbstbetätigung und die Verwandlung des bisherigen bedingten Verkehrs in den Verkehr der Individuen als solcher.« (Ebd., 67f)

Wollte Engels durch das Weglassen der *Selbstveränderung* vor den spontaneistischen Thesen in der Arbeiterbewegung warnen? Wollte er die organisatorische Arbeit der Partei, die in Deutschland und Frankreich trotz gewisser Wachstumsschwierigkeiten einen beachtlichen Aufschwung erlebte, nicht behindern?

Warum schließlich ersetzte Engels in der letzten Zeile der 3. These *revolutionäre* durch *umwälzende?* Mit dem Attribut *revolutionär* neben der *Praxis* bricht die Politik ein in die *ThF*; verhält es sich mit dem *umwälzende*' genauso? Offenbar nicht, denn der Sinn ist

weitläufiger, unbestimmter. Engels selbst weist uns darauf hin, wenn er das als *Anti-Dühring* bekannte Werk »Herrn Eugen Dühring's *Umwälzung* der Wissenschaft« (Hervorh. G.L.) nennt. »M. Dühring *bouleverse* la science«, übersetzt E. Bottigelli; »révolutionne« würde in diesem Fall nur die von Engels vorgeführte Operation ins Groteske ziehen. Derselbe Engels hat im übrigen das »revolutionär« der 1. These nicht angetastet; er hat es im Gegenteil *mitsamt den Anführungszeichen*, in die Marx es gesetzt hatte, belassen; wohl deshalb, weil es, wie Michael Löwy bemerkt, diesem »revolutionär« oblag, »die Veränderung der Natur durch menschliche Tätigkeit: die Arbeit« (Löwy) mit einzuschließen. Nun gewinnt aber »revolutionär« gerade seine wirkliche Bedeutung – die der *DI* und im *Manifest* – wenn es die Anführungszeichen verliert, und führt diese ein in den Diskurs der *ThF*, wo es wohlgemerkt nicht mehr die *Tätigkeit* kennzeichnet, sondern die *Praxis* – jene Materialität, die von der Spekulation nicht mehr zu vereinnahmen ist. Konnte Engels das übersehen? Gewiss nicht. Er schwächt also die Tragweite der 3. These ab; er revidiert sie. Was vielleicht nicht ohne Bezug ist zur Streichung der »Selbstveränderung«.

Warum? Der Grund hat meines Erachtens mit der politischen Lage zu tun, in der Engels seinen *LF* veröffentlicht. Die deutsche Sozialdemokratie, deren Einfluss schon beträchtlich ist, muss sich in den achtziger Jahren mit zweierlei Problemen auseinandersetzen: einmal dem eines internen ideologischen Kampfes, um gegen die anarchistischen und opportunistischen Strömungen ihre theoretischen Grundlagen zu sichern; dann dem Problem der Illegalität und polizeilichen Unterdrückung, nachdem Bismarck 1878 die Sozialistengesetze durchbringen konnte, die bis 1890 in Kraft bleiben sollten. Der Briefwechsel von Engels mit Kautsky, Bernstein und Bebel zeigt, dass er darum bemüht ist, den Bruch mit den rechten Führern in der Partei zu vermeiden und auf die politischen Kräfte, besonders die katholischen und fortschrittlichen, deren Vertreter im Reichstag sich »der Verteidigung der bürgerlichen Gesellschaft« widersetzt hatten, Rücksicht zu nehmen. Angesichts des preußischen Militarismus erklärte er sich zum Verfechter einer »bürgerlichen

7 Auf Französisch unterschiedlich übersetzt mit *renversante*, *bouleversante* oder sogar *revolutionnante* (Ed. Sociales, zweisprachige Ausgabe 1972) und *subversive* (Ed. Sociales 1947).

Republik«, die »zur Eroberung der großen Massen der Arbeiter für den revolutionären Sozialismus« dienen soll (Brief an Bernstein v. 27.10.1883; MEW 36, 55). Die strategischen und taktischen Überlegungen mahnen also zur Vorsicht.

Trotzdem (und dies ist nicht das einzige Beispiel für die Verdrehung eines Textes) wird es dann die Engelssche Fassung der 3. These sein, die sich durchsetzt und als Leitfaden dient. Die *umwälzende Praxis* macht Karriere, besonders in Italien. Arrigo Bortolotti hat die Geschichte prägnant und minutiös überliefert. Um einen Eindruck zu vermitteln, worum es geht, beschränke ich mich auf die Revision, die Mondolfo 1933 vornahm (veröffentlicht im Anhang zur Neuauflage seines *Il materialismo in Federico Engels,* 1973, 401ff). Mondolfo, der 1909 die erste italienische Übersetzung von *umwälzende Praxis* als *prassi rovesciata* (umgekehrte Praxis), die von Gentile stammt (*La filosofia di Marx,* 1899), wieder aufgegriffen hat, bemüht sich, seine eigene Berichtigung in *prassi che si rovescia* (Praxis, die sich umkehrt) oder *arrovesciamento della prassi* (Umkehrung der Praxis) zu rechtfertigen, die von 1919 stammt *(Sulle orme di Marx).* Die Wiederherstellung des Textes von Marx in Adoratskis Ausgabe der *DI* gibt Mondolfo zufolge E. Di Carlo recht, der *prassi sovvertitrice* (subversive Praxis) vorgeschlagen hatte, und das Wiederauftauchen der *Selbstveränderung* – die er der »›praktisch-kritischen‹ Tätigkeit« der 1. These annähert – würde den Sinn von ›Praxis, die die Umstände in dem Maße umwälzt, wie sie sich selbst umkehrt *(rovescia se stessa)*‹ bestätigen. Die »Praxis, die sich umkehrt« wäre demnach der korrekte Ausdruck, um *revolutionäre Praxis* wiederzugeben. Nur dass das Attribut »revolutionär« immer noch nicht beibehalten ist. Dass es sich hier nicht nur um semantische Spitzfindigkeiten handelt, belegt einmal mehr die Tatsache, dass diejenige Übersetzung der *ThF,* die seit 1944 als die beste und meistverbreitete gilt, nämlich die von Palmiro Togliatti, sich nach wie vor auf die Fassung von Engels bezieht. Die fortan akzeptierte Übersetzung durch *pratica rivoluzionaria* bei Togliatti selbst kann den Verdacht nicht entkräften, dass »Togliatti die Fassung von Engels seinen eigenen ideologisch-politischen Positionen näher fand«, wie Bortolotti notiert, dass man es also mit »einer revisionistischen Haltung« zu tun hat, wie sie schon Rjasanow im Blick auf die Engelssche Fassung insgesamt konstatiert hatte (Marx-Engels-Archiv, I, 1925, 217). Die transalpine Auffassung der »Philosophie der *Praxis*« ist von dieser beispielhaften Odyssee wohl nicht unberührt geblieben.

Die religiöse Entfremdung (These 4)

1. Mit der 4. These kommen wir von der Kritik der »materialistischen Lehre von der Veränderung der Umstände und der Erziehung« zur Kritik der materialistischen Lehre von der Religion. Die *Verdopplung*, das eigentliche Werk Feuerbachs, wird dabei ausdrücklich angegriffen und geradezu demontiert. Für Marx eine besondere Gelegenheit, um die »›praktisch-kritische‹ Tätigkeit« anschaulich zu machen, die nun als ›praktisch-revolutionierend‹ gefasst wird.

Wie geht Feuerbach vor? Wir begegnen hier einer alten Bekannten, die allen angehenden Philosophen vertraut ist, nämlich der *Entfremdung*. Wir können an dieser Stelle unmöglich ihre Genese, ihre Formen und ihre Motive zurückverfolgen, auch nicht im Marxschen Werdegang vor 1845. Wir werden uns im Gegenteil die 4. These zunutzemachen, um einige besonders aufschlussreiche Aspekte daraus abzuleiten.

Marx schreibt: *Selbstentfremdung.*[8] Eine erste Spur: Selbst-Entfremdung. Wer oder was entfremdet sich selbst, oder vielmehr, ist sich selbst entfremdet (denn wie Feuerbach stehen wir *hier* einer *Tatsache* gegenüber)? Was hat in sich selbst diese Distanz zu sich selbst, die seine Einheit zerbricht? Es ist die *Welt*, die Welt der Menschen, diese bereits in der 2. These ausgemachte *Diesseitigkeit*, die Marx in der *Heiligen Familie* auch »die irdische Welt« nannte. Die Welt ist das Subjekt einer Verdopplung: auf der einen Seite das Religiöse, auf der anderen das *Weltliche.*[9] Dieser letzte Begriff, *weltlich*, vermittelt eindeutig, dass im ersten, *religiös*, die Welt sich nicht mehr als solche, sondern als eine andere, davon verschiedene erkennt – als außerirdische. Besser (oder schlimmer) noch, diese Spaltung etabliert ein Oben und ein Unten, wie in der 2. These am Beispiel der Gesellschaft deutlich wurde: das Weltliche ist das Untere des Religiösen. Dieses Phänomen überrascht nicht. Es ist genau das,

8 Der Begriff wurde schon von Moses Hess in »Über das Geldwesen« (1843) verwendet.

9 Das Weltliche ist das Profane im Gegensatz zum Heiligen. Ich habe die Übersetzung mit »mondain« beibehalten, um das von Marx verwendete Paar *Welt-weltlich* zu respektieren, aber auch, um daran zu erinnern, dass dies ungeachtet der üblichen Verwendung und des heutigen philosophischen Sprachgebrauchs, der aus der deutschen Phänomenologie hervorgegangenen ist, der ursprüngliche Sinn dieses Adjektivs ist: »das, was zum Leben der Welt gehört, im Gegensatz zum religiösen Leben« (Littré).

was die Psychiatrie beschreibt; der Selbstentfremdungsprozess ist charakteristisch für die Persönlichkeitsstörungen (vgl. Tucker 1963, 123). Andererseits weiß man seit Platon und der Bibel, dass das Religiöse das Weltliche, oder anders, der Geist die Materie und Gott die Menschen an Würde weit übersteigt, dergestalt, dass die letzteren nur ungefähre Nachbildungen der ersteren sind. Feuerbach, der die Erde dem Himmel gegenüberstellt, weiß das auch. Aber Feuerbach ist Materialist, er lehnt diese Erniedrigung der Welt ab. Mit der Verdopplung prangert er eine Mystifikation an. Gott ist nur die Hypostase des Menschen, der Schöpfer des Geschöpfs. Seine Arbeit besteht folglich darin, zu zeigen, dass einzig der umgekehrte Weg, von der Erde zum Himmel, der richtige ist. Deshalb schreibt er *Das Wesen des Christentums*. Marx unterschreibt es bereits in seiner Einleitung von 1843: die Religion ist »das *Opium* des Volks«, und vor allem, »die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik« (*KHR*, MEW 1, 378). Was für die Welt gilt, gilt auch für den Staat (*Judenfrage*) und die Arbeit (*Ms 44*), die Formen der Entfremdung – und, wie wir wissen, des Hegelschen Philosophen. Man muss folglich das Religiöse auf das Weltliche zurückbiegen, die Würze wieder in den Topf tun und dem Menschen die Kräfte wiedergeben, die er sich selbst enteignet hat. Hier liegt der Ursprung für das berühmte Problem der *Umkehrung*. Es betrifft vor allem Feuerbach, und nur durch eine dubiose metaphorische Ausweitung Marx selbst in seinem Verhältnis zur Hegelschen Dialektik. Hier liegt auch der Ausgangspunkt für die Theorie der *Widerspiegelung* (ebd.) und den »phantastischen Reflex«, einen Marx-Engelsschen Term, der viel Erfolg haben wird, wobei unter dem Adjektiv der Akt der Imagination, der »Phantasie« zu verstehen ist – die altbekannte Einbildungskraft.

Der Tatbestand der Verdopplung wird damit keineswegs erklärt. Ich weiß zwar, wie sie funktioniert, ich weiß aber nicht, weshalb die Welt verdoppelt ist. Ich zerstreue die Illusion, ohne ihre Herkunft zu kennen; ich klage die Wirkungen des Opiums an, ohne mich zu fragen, was »das Volk« dazu treibt, es zu konsumieren. Die materialistische Umkehrung wird deshalb kurzschlüssig. Ihre Methode, das Obere durch das Untere, das Prädikat durch das Subjekt oder Gott durch den Menschen zu ersetzen, ist selbst illusorisch. Sie reduziert sich auf einen Austausch von Essenzen, von »Wesen« – worüber uns die 6. These mehr sagen wird –, aber es gelingt ihr nicht, das Terrain

des *Bewusstseins* zu verlassen, den Kreislauf der Spekulation zu durchbrechen. Marx schreibt in seiner neuerlichen Replik auf Bauer, veranlasst durch seine Kritik in der *Judenfrage:*

»Es wurde keineswegs, wie Herr Bauer den *Schein* vormacht, geleugnet, dass die Judenfrage auch eine *religiöse* Frage ist. Es wurde vielmehr gezeigt: Herr Bauer begreift *nur* das *religiöse* Wesen des Judentums, nicht aber die *weltliche, reale Grundlage* dieses religiösen Wesens. Er bekämpft das *religiöse Bewusstsein* als ein selbständiges Wesen. Herr Bauer erklärt daher die *wirklichen* Juden aus der *jüdischen Religion*, statt das Geheimnis der jüdischen Religion aus den *wirklichen Juden* zu erklären. (...) Herr Bauer ahnt daher nicht, dass das wirkliche, *weltliche* Judentum und darum *auch* das *religiöse* Judentum fortwährend von dem heutigen bürgerlichen Leben erzeugt wird und im *Geldsystem* seine letzte Ausbildung erhält. (...) Man erklärte, *warum* das praktische Judentum seine Vollendung erst in der vollendeten *christlichen* Welt erreicht, ja die vollendete *Praxis* der *christlichen Welt selber* ist. Man erklärte das Dasein des *heutigen* Juden nicht aus seiner Religion – als ob diese ein apartes, für sich existierendes Wesen wäre –, man erklärte das zähe Leben der jüdischen Religion aus praktischen Elementen der bürgerlichen Gesellschaft, welche in jener Religion einen *phantastischen* Reflex finden.« (*HF*, MEW 2, 115f)

Man muss mit der Methode von Feuerbach brechen, von der materiellen Basis ausgehen, mit anderen Worten, in der »weltlichen Grundlage« selbst die Gründe für ihre Selbstentfremdung suchen.

Denn auch hier ist der Prozess endogen. Die exzessive Verwendung des *Selbst-*, auf die Marx zurückgreift, macht dies unzweifelhaft klar: das »selbständige Reich«, das entsteht, da die Verdopplung der Welt ihr die eigene Identität entreißt und sie zugunsten der anderen, die sie hervorgebracht hat, ausplündert; die »*Selbstzerrissenheit*« und das »*Sichselbstwidersprechen*«, die Feuerbachs Blindheit gegenüber den wirklichen, innerweltlichen *Konflikten* schärfer hervortreten lässt. Diese lassen sich nicht auf die lange Liste theoretischer »Widersprüche« zurückführen, die er im *Wesen des Christentums* (Teil II) erstellt. Es geschieht in der *Grundlage*, in den konkreten Widersprüchen der bürgerlichen Gesellschaft, dass sich der Sabbatjude vom wirklichen Juden »abhebt«. Die Analyse der theologischen Widersprüche kann dies *reflektieren*, sie erweist sich jedoch als unfähig, es zu erklären.

Hören wir dazu *Die Deutsche Ideologie:*

»Während die Franzosen und Engländer wenigstens an der politischen Illusion, die der Wirklichkeit noch am nächsten steht, halten, bewegen sich die Deutschen im Gebiete des ›reinen Geistes‹ und machen die religöse Illusion zur treibenden Kraft der Geschichte. (...) Diese Auffassung ist wirklich religiös, sie unterstellt den religiösen Menschen als den Urmenschen, von dem alle Geschichte ausgeht, und setzt in ihrer Einbildung die religiöse Phantasien-Produktion an die Stelle der wirklichen Produktion der Lebensmittel und des Lebens selbst. (...) als ob das wissenschaftliche Amüsement, denn mehr als das ist es nicht, das Kuriosum dieser theoretischen Wolkenbildung zu erklären, nicht gerade umgekehrt darin läge, dass man ihre Entstehung aus den wirklichen irdischen Verhältnissen nachweist.« (MEW 3, 39f)

Der Angriff muss genau an dieser Stelle ansetzen, an dieser der Abhebung entspringenden Innerlichkeit (*Diese selbst... in sich selbst*), um sie zu verstehen und zu revolutionieren. Die Jagd nach dem *Geheimnis*, prägend für das Werk von Marx bis in den theoretischen Kern des *Kapital* (Bd. 1, I, I, IV: »Der Fetischcharakter der Ware und *sein Geheimnis*«; und passim), offenbart sich hier als beständiges Motiv. Sie entspringt direkt der *Heiligen Familie*, die im letzten Satz der 4. These nicht zufällig, sondern eher augenzwinkernd Erwähnung findet (der Titel des V. Kapitels und sechs seiner sieben Abschnitte sowie das VIII. Kapitel und sieben seiner acht Abschnitte sind in der *HF* diversen »Geheimnissen« gewidmet). Der wirkliche Jude ist das Geheimnis des Sabbatjuden wie das Privateigentum das der Arbeit oder die bürgerliche Gesellschaft das des Staates. Die himmlische Familie wird nie durch die Enthüllung der Widersprüche der Dreifaltigkeit (Feuerbach, *Wesen*, II, 6) vernichtet werden, sondern durch *Vernichtung* ihrer Existenzbedingung – der »*irdischen* Familie«. Eine zugleich *theoretische* wie *praktische* Angelegenheit, die nun einen weiteren, aber entscheidenden Schritt zu tun verlangt, was die Selbstveränderung der 3. These angeht.

Das *Kommunistische Manifest* trägt zu diesen Punkten, also zu Familie und Erziehung, einige Präzisierungen bei.

»Aufhebung der Familie! Selbst die Radikalsten ereifern sich über diese schändliche Absicht der Kommunisten. Worauf beruht die gegenwärtige, die bürgerliche Familie? Auf dem Kapital, auf dem Privaterwerb. Vollständig

entwickelt existiert sie nur für die Bourgeoisie; aber sie findet ihre Ergänzung in der erzwungenen Familienlosigkeit der Proletarier und der öffentlichen Prostitution. Die Familie der Bourgeois fällt natürlich weg mit dem Wegfallen dieser ihrer Ergänzung, und beide verschwinden mit dem Verschwinden des Kapitals. (...) Und ist nicht auch eure Erziehung durch die Gesellschaft bestimmt? Durch die gesellschaftlichen Verhältnisse, innerhalb derer ihr erzieht, durch die direktere oder indirektere Einmischung der Gesellschaft, vermittelst der Schule usw? Die Kommunisten erfinden nicht die Einwirkung der Gesellschaft auf die Erziehung; sie verändern nur ihren Charakter, sie entreißen die Erziehung dem Einfluss der herrschenden Klasse.« (MEW 4, 478)

2. Die 4. These ist voll von Problematiken, die sie nur andeutet. Sie haben in der marxistischen Tradition Gewicht. So die der *Ideologie*. Die Abwesenheit des Wortes in den *ThF* wirft die Frage auf, ob es nicht genau in dem engen Zeitraum der wenigen Monate, die zwischen den *ThF* und der *Deutschen Ideologie* liegen, auftaucht, um die genaue Zielrichtung der letzteren hervorzuheben. Die Sache wäre dann ihrer genauen Benennung, die ihrerseits an die »Abrechnung« gebunden war, vorhergegangen – eine vorausdeutende Spur, auf welche die unmittelbar nachfolgende Konnotation den Bezug herstellt. Damit präsentiert sich uns die nächste Heilige Kuh, die, soweit überhaupt möglich, noch mehr der Öffentlichkeit anheimfiel als die Entfremdung. Wir werden also gegenüber dem Begriff der Ideologie nicht weniger Vorbehalte an den Tag legen als gegenüber dem der Entfremdung, der seinerseits in den Schriften von Marx präsent ist.

Die 4. These erlaubt es durch ihr Schweigen, ausführlicher heranzugehen. Was finden wir? Zunächst die Idee der »Grundlage«. Die »weltliche Grundlage« (dreimal im Text) ist, wie Marx im Anschluss sagen wird, die »wirkliche Basis der Ideologie« (*DI*, MEW 3, 50). Ihre Darstellung stellt den Idealismus so radikal in Frage, dass der Begriff ein Synonym für Ideologie wird. *Die Deutsche Ideologie*, dieses riesige, den Mäusen überlassene Manuskript, wurde nur geschrieben, um diese Wahrheit stark zu machen. »Die deutschen philosophischen Kritiker« – wobei Marx allerdings präzisiert: »Der deutsche Idealismus sondert sich durch keinen spezifischen Unterschied von der Ideologie aller anderen Völker ab« – »behaupten sämtlich, dass Ideen, Vorstellungen, Begriffe bisher die wirklichen

Menschen beherrscht und bestimmt haben, dass die wirkliche Welt ein Produkt der ideellen Welt ist. Das findet bis auf diesen Augenblick statt, das soll aber anders werden.« (MEW 3, 14) Die erste Funktion der Ideologie besteht im Vergessen ihrer Ursprünge. Das gilt es zu erinnern. Die »Produktion der Ideen, Vorstellungen, des Bewusstseins« geht vom Verkehr und der materiellen Tätigkeit der Menschen aus, die »Sprache des wirklichen Lebens« sind (ebd., 26). Die Ideologie muss an ihren Ort zurückversetzt werden.

Diese Lektion der 4. These wird von der *Deutschen Ideologie* ausgeführt. Die Ideologie wird konstituiert durch »Reflexe und Echos« des »wirklichen Lebensprozesses« der Menschen, und dieses »bewusste Sein« erschöpft ihr ganzes »Bewusstsein« (26). Die Ideologie ist der verkehrte Reflex der wirklichen Verhältnisse. Sie hat keinerlei Selbständigkeit außer einer scheinhaften (das »selbständige Reich in den Wolken«), die sogleich dafür sorgt, dass das Interesse am Prozess ihrer Konstitution sich verflüchtigt. Sie hat »keine Geschichte«, »keine Entwicklung« als die der materiellen Verhältnisse (27). Die »Grundlage« ist selbst nichts anderes als der *Produktionsakt* im weitesten Sinne, in dem die akkumulierte Arbeit von Generationen die Menschen und die Umgebung verändert – selbstverändert – hat.

Die zweite Idee ist die der »Verdopplung« oder »Abhebung«, als Gegenstand eines Prozesse, der sowohl theoretisch als auch praktisch ist (zweimal in der 4. These betont). Der der Grundlage inhärente Widerspruch muss verstanden und in der gleichen Bewegung vernichtet werden. Halten wir fest, dass die »›praktisch-kritische‹ Tätigkeit«, die »revolutionäre Praxis«, in keiner Weise von außen verordnet ist. Sie ist der gesellschaftlichen Realität eingeschrieben.

»Sie [die große Industrie] zwang durch die universale Konkurrenz alle Individuen zur äußersten Anspannung ihrer Energie. Sie vernichtete möglichst die Ideologie, Religion, Moral etc., und wo sie dies nicht konnte, machte sie sie zur handgreiflichen Lüge. (...) Sie subsumierte die Naturwissenschaft unter das Kapital und nahm der Teilung der Arbeit den letzten Schein der Naturwüchsigkeit.« (MEW 3, 60)

Die moderne Gesellschaft, die alles »in dem eiskalten Wasser egoistischer Berechnung ertränkt« *(Manifest,* MEW 4, 465) hat auch dessen notwendiges Verschwinden vorprogrammiert.

Die Annäherung dieser beiden Ideen der »Grundlage« und der »Abhebung« führt uns ein weiteres vor Augen, nämlich dass die Problematik der 4. These nicht auf die späteren Problematiken der Ideologie zurückführbar ist oder diese vorwegnimmt. Hüten wir uns vor den Fallen, in die unsere erworbenen – dem Marx der *ThF* somit unbekannten – Kenntnisse uns vielleicht hineinlocken. Mag sein, dass die »Grundlage« zur »letzten Instanz« wird; mag sein, dass sie zur Ideologie das gleiche Verhältnis unterhalten wird wie Basis und Überbau, über deren erstaunliche und bedauernswerte Karriere man ja Bescheid weiß. Im Moment sind wir allerdings noch nicht soweit. Man muss im Gegenteil zugeben, dass unser Begriffspaar den Projektionen und Umwendungen widersteht – einfach deshalb, weil die »Grundlage« die »Abhebung« *produziert*. Diese drückt im Verhältnis zu jener keinerlei Distanz aus. Sie stehen einander nicht gegenüber.

Kann man sagen, dass in dem Maße, wie es darum geht, den »Verdopplungs«-Prozess zu *erklären* – die Verdunstung, die das Meer mit Wolken bedeckt, in irgendeiner Weise nachzuvollziehen –, die Schwierigkeiten erst vor uns liegen, und also auch vor Marx selbst? Halten wir in dieser exquisiten Verlegenheit aus. Die 4. These liefert keinerlei Erklärung, sie stellt nur das Programm einer solchen auf. Marx erinnert sich vielleicht daran, wenn er in einer aus diesem Grunde denkwürdigen Anmerkung zum *Kapital* schreibt:

»Die Technologie enthüllt das aktive Verhalten des Menschen zur Natur, den unmittelbaren Produktionsprozess seines Lebens, damit auch seiner gesellschaftlichen Lebensverhältnisse und der ihnen entquellenden geistigen Vorstellungen. Selbst alle Religionsgeschichte, die von dieser materiellen Basis abstrahiert, ist – unkritisch. Es ist in der Tat viel leichter, durch Analyse den irdischen Kern der religiösen Nebelbildungen zu finden, als umgekehrt, aus den jedesmaligen wirklichen Lebensverhältnissen ihre verhimmelten Formen zu entwickeln.« (MEW 23, 392f)

Dieses »leichter«, das war Feuerbach, die Entfremdung; aber wäre nicht das »umgekehrt« erst noch in Angriff zu nehmen – nach dem *Kapital*?

Wir können die 4. These nicht verlassen, ohne die Fassung von Engels zu berücksichtigen. Die Veränderungen, die er an der 3. These vorgenommen hatte, ließen dem Für und Wider noch etwas Raum

(allerdings nicht viel). Das ist hier nicht mehr der Fall, wo das flagrante Delikt einer Umschreibung zu konstatieren ist, die eine andere als die von Marx gewollte Interpretation liefert. Wenn wir das (bloß redundante) »eben« im dritten (bzw. vierten) Satz beiseitelassen, so haben wir es mit zwei Berichtigungen und zwei Hinzufügungen zu tun. Im ersten Satz kommentiert Engels »religiöse Welt« mit *vorgestellte* – offenbar mehr im Sinne von *eingebildet, imaginär* (Bloch, Bortolotti, Rubel) zu verstehen, nicht im Sinne von *Repräsentation*. In der Sprache Hegels bedeutet *vorstellen* soviel wie frz. *représenter*, aber hier sollte man an den Status der Religion denken, die bereits als »phantastischer Reflex« (als einer der *Phantasie*) definiert ist. Und Engels ersetzt *weltlich* durch *wirklich*. Man regrediert auf diese Weise zu einer alles in allem klassischen Erkenntnistheorie, die zwar die »Verdopplung« berücksichtigt, aber die *Tatsache* ausblendet, dass sie aus der dem Prozess innewohnenden Selbstentfremdung hervorgeht. Gerade die von Marx herausgestellte Wirklichkeit *(efficacité)* der Entfremdung, ihr Wirkungszusammenhang, geht auf diese Weise verloren. Die offensichtliche Tautologie von *Welt-weltlich*, die Marx bewusst beibehalten hat, insistiert darauf: die Weltlichkeit der Welt ist das Ergebnis der religiösen Spaltung. Dass Engels an den drei folgenden Stellen an *weltlich* festhält, ist einigermaßen inkonsequent.

Der Einschub zwischem dem zweiten und dritten Satz – »Er übersieht, dass nach Vollbringung dieser Arbeit die Hauptsache noch zu tun bleibt« – kommt noch unerwarteter, denn genau diese Arbeit tut Feuerbach nicht, er kann sie nicht tun. Der Anfang des dritten Satzes, »Die Tatsache nämlich, dass«, entgeht knapp dem Widersinn, da er einerseits suggeriert, es gebe eine doppelte Operation hinsichtlich einer Abfolge von *Tatsachen*, von denen eine offensichtlich ist, und andererseits, dass es ausreichen würde, in einer Sache, die nicht in Feuerbachs Zuständigkeitsbereich fällt, über diesen hinauszugehen.

Die Hinzufügung im vierten Satz bekräftigt die Absicht von Engels, zwei Momente zu unterscheiden. Er schreibt »erstens« – »sodann« und führt dadurch die Zeitlichkeit in einen Prozess ein, der sie ausdrücklich ausschließen soll. Zudem wird diesem Prozess ein logischer Charakter zugeschrieben, denn es geht darum, durch die »Beseitigung des Widerspruchs« vorzugehen. Wie Bortolotti bemerkt, läuft dies auf »eine Lektion in Dialektik« hinaus, die dem

Wortlaut und dem Geist des Marxschen Textes völlig fremd ist. Man kann kaum umhin, anzunehmen, dass Engels im Banne seiner eigenen Darstellung im *Ludwig Feuerbach*, wo er sich um die Verbindung (»Synthese«?) des Feuerbachschen Materialismus mit der Hegelschen Dialektik bemüht, die 4. These als einen Belegtext verwendet, in dem sein Ansatz antizipiert ist. Es ist die revolutionäre Praxis – das »praktisch revolutioniert« –, auf deren Kosten die Wiederherstellung der Kluft zwischen Praxis und Theorie geht. Und die letztere ist es, die davon profitiert.

Die letzte Korrektur liefert dafür einen zusätzlichen, nicht zu widerlegenden Beweis. Engels löst das *vernichtet* von Marx auf in *kritisiert* und *umgewälzt*. Das erste Substitut (»theoretisch kritisiert«) ist im Einklang mit der erwähnten Rehabilitation der Arbeit des Geistes, die von der »praktisch-kritischen Tätigkeit« weit entfernt ist; das zweite wiederholt und bestätigt zugleich die Lektion der 3. These (vgl. S. 57f), in der sich die *revolutionäre* in die *umwälzende Praxis* verwandelte. Es ist das gleiche Wort – *umwälzen* –, das die Problematik der »Umkehrung« transportiert, wichtig für Feuerbach und gleichermaßen geschätzt auch von idealistischen Lesern wie Croce oder Gentile und von bestimmten – Dialektikern. Das »vernichten« von Marx gehört zu einer ganz anderen Sprache. Engels war sich darüber wohl nicht im unklaren, aber vierzig Jahre Erfahrung und Kampf haben ihn möglicherweise vorsichtiger gemacht, was den Widerstand des Weltlichen (unter Einschluss der *Familie*) angeht.

Viertes Kapitel

Der Verdopplungsprozess (II)

Die Anschauung (5. These)

Die von Ernst Bloch bevorzugte 5. These (vgl. S. 20f) nimmt die Begriffe der 1. These im Wesentlichen auf (vgl. Tab. S. 24f) und bedeutet so nach den Klärungen, die die dazwischenliegenden Thesen geliefert haben, deren Bestätigung. Dieser Rückgriff auf die Kritik des Feuerbachschen Materialismus gibt Gelegenheit, unsere bisherigen Analysen (vgl. S. 34f) in zwei von Marx hervorgehobenen Punkten zu vervollständigen. Feuerbach verwirft das *abstrakte Denken,* auch er sucht nach einer *wirklichen, weltlichen* Grundlage. Er schreibt: »Wie einst die Abstraktion von allem Sinnlichen und Materiellen die notwendige Bedingung der Theologie war, so war sie auch die notwendige Bedingung der spekulativen Philosophie, nur mit dem Unterschiede, dass die Abstraktion der Theologie, weil ihr Gegenstand, obwohl ein abstraktes Wesen, doch zugleich wieder als ein sinnliches Wesen vorgestellt wurde, selbst eine *sinnliche* Abstraktion, Asketik war, während die Abstraktion der spekulativen Philosophie nur eine geistige, denkende ist, nur eine szientifische oder theoretische, keine praktische Bedeutung hat.« (*Grundsätze* § 10; W 3, 257)

Die Kritik der religiösen Entfremdung und des Hegelschen Imperialismus der Idee eröffnet Feuerbach den Weg zu einem kohärenten Materialismus. Die *göttliche* Anschauung macht der *sinnlichen* Anschauung Platz, aber diese bleibt *kontemplativ;* daher die zwei Bedeutungen von *Anschauung,* die hier deutlicher zutagetreten (Rubel übersetzt *contemplation* anstelle des im frz. üblichen *intuition*). Noch immer fehlt die *Praxis* und mit ihr der *menschliche* Charakter des Sinnlichen.

Das menschliche Wesen (6. These)

1. Die 6. These schließt hier an, indem sie die in der 4. These begonnenen Überlegungen weiterführt. Die von Feuerbach vollbrachte *Arbeit*, die Spaltung der Welt aufzulösen, wird präzisiert: »Feuerbach löst das religiöse Wesen in das *menschliche* Wesen auf.« »Aber« wirft Marx ein und nimmt damit genau die gleiche Argumentation wieder auf (mit *Aber* beginnt der dritte Satz der 4. These und der zweite der 6. These), das ist nicht die richtige Antwort. Folgt eine Darstellung des doppelten Begriffs vom *Wesen*, die Marx Gelegenheit gibt, noch deutlicher als in den anderen Thesen seine Differenz zu Feuerbach zu definieren. Das Gegenüber, das die 6. These strukturiert, lässt sich so schematisieren:

Feuerbach	*Marx*
menschliches Wesen	**wirkliches** Wesen
Individuum	gesellschaftliche Verhältnisse
Gattung	Geschichte

Im *Wesen des Christentums*, diesem »Erkenne dich selbst« an die Adresse des Menschen, wie es der Autor (im Vorwort zur 1. Auflage) nennt, wird auch dem weniger versierten Leser deutlich, dass Feuerbach mit der Essenz nicht gerade sparsam umgeht (es genügt ein Blick ins Inhaltsverzeichnis). *»Das göttliche Wesen ist nichts anderes als das* menschliche Wesen oder besser: *das Wesen des Menschen*, abgesondert von den Schranken des individuellen, d.h. wirklichen, leiblichen Menschen, vergegenständlicht, d.h. *angeschaut* und *verehrt als ein andres, von ihm unterschiednes, eignes Wesen* – alle *Bestimmungen* des göttlichen Wesens sind darum Bestimmungen des menschlichen Wesens.« (W 5, 32) Ist das Wesen auf diese Weise gesetzt, so lässt sich demonstrieren, dass die Anthropologie das »Geheimnis der Theologie« löst (13) und der Mensch die Totalität seiner entfremdeten Kräfte wiedererlangt. Das heißt auch, dass der Mensch das Beste der in Gott hypostasierten Religion in sich zurücknimmt. Feuerbach spricht es in bezug auf das *Gebet* klar aus: »Gott ist die Liebe, die unsre Wünsche, unsre Gemütsbedürfnisse befriedigt (...) *Gott ist die Liebe* – dieser Ausspruch, der höchste des Christentums – ist nur der Ausdruck von der *Selbstgewissheit des menschlichen Gemütes* (...) Gott ist das sich gegenständliche Wesen des

Gemüts, das schrankenfreie, reine Gemüt (...) Das Gebet ist *das Verhalten des menschlichen Herzens zu sich selbst, zu seinem eigenen Wesen*« (144-150). So wird das religiöse Gefühl »für sich« fixiert; Feuerbach hat die Taler von einem Geldbeutel in den anderen wandern lassen. Das menschliche Wesen bleibt währenddessen gefangen in einer naturalistisch fundierten Anthropologie. Sie resultiert aus einem doppelten Abstraktionsprozess, der einerseits ein *isoliertes Individuum* voraussetzt und andererseits sich weigert, die *Geschichte* in Betracht zu ziehen. Die Ökonomisch-philosophischen Manuskripte und *Die Deutsche Ideologie* bringen zu diesen Punkten die unabdingbaren Klärungen.

- Mit direktem Bezug auf die *Philosophie der Zukunft,* »wo er [Feuerbach] entwickelt, dass das Sein eines Dinges oder Menschen zugleich sein Wesen sei, dass die bestimmten Existenzverhältnisse, Lebensweise und Tätigkeit eines tierischen oder menschlichen Individuums dasjenige sei, worin sein *Wesen* sich befriedigt fühle«, schreibt Marx (*DI*, MEW 3, 42): »Das *Wesen* des Fisches ist sein *Sein*, das Wasser, um bei dem einen Satze stehenzubleiben. Das *Wesen* des Flussfisches ist das Wasser eines Flusses. Aber dies hört auf, sein *Wesen* zu sein, es wird ein für ihn nicht mehr passendes Existenzmedium, sobald dieser Fluss der Industrie untertan gemacht, sobald er durch Farbstoffe und sonstige Abfälle verunreinigt, durch Dampfschiffe befahren, sobald sein Wasser in Gräben geleitet wird, in denen man dem Fisch sein Existenzmedium durch einfaches Ablassen entziehen kann.«[10]
- »Die *Industrie* ist das *wirkliche* geschichtliche Verhältnis der Natur und daher der Naturwissenschaft zum Menschen; wird sie daher als *exoterische* Enthüllung der menschlichen *Wesenskräfte* gefasst, so wird auch das *menschliche* Wesen der Natur oder das natürliche Wesen des Menschen verstanden (...) Die *gesellschaftliche* Wirklichkeit der Natur und die *menschliche* Naturwissenschaft oder die *natürliche Wissenschaft vom Menschen* sind identische Ausdrücke.« (*Ms 44*, MEW 40, 543f)
- »Aber der Mensch ist nicht nur Naturwesen, sondern er ist *menschliches* Naturwesen; d.h. für sich selbst seiendes Wesen, darum *Gattungswesen*, als welches er sich sowohl in seinem Sein als in seinem Wissen bestätigen

10 In MEW 3 fehlende Passage, zit.n. der »Neuveröffentlichung des Kapitels I des I. Bandes der ›Deutschen Ideologie‹«, in *Deutsche Zeitschr.f.Phil.*, 16.Jg. 1966, 1224 (Anm. d. Übers.).

und betätigen muss. Weder sind also die *menschlichen* Gegenstände die Naturgegenstände, wie sie sich unmittelbar bieten, noch ist der *menschliche Sinn*, wie er unmittelbar *ist*, gegenständlich ist, *menschliche* Sinnlichkeit, menschliche Gegenständlichkeit. Weder die Natur – objektiv – noch die Natur subjektiv ist unmittelbar dem *menschlichen* Wesen adäquat vorhanden. Und wie alles Natürliche *entstehn* muss, so hat auch der *Mensch* seinen Entstehungsakt, die Geschichte. (...) Die Geschichte ist die wahre Naturgeschichte des Menschen.« (Ebd., 579)

- »Wir kennen nur eine einzige Wissenschaft, die Wissenschaft der Geschichte. Die Geschichte kann von zwei Seiten aus betrachtet, in die Geschichte der Natur und die Geschichte der Menschen abgeteilt werden. Beide Seiten sind indes nicht zu trennen; solange Menschen existieren, bedingen sich Geschichte der Natur und Geschichte der Menschen gegenseitig. Die Geschichte der Natur, die sogenannte Naturwissenschaft, geht uns hier nicht an; auf die Geschichte der Menschen werden wir indes einzugehen haben, da fast die ganze Ideologie sich entweder auf eine verdrehte Auffassung dieser Geschichte oder auf eine gänzliche Abstraktion von ihr reduziert. Die Ideologie selbst ist nur eine der Seiten dieser Geschichte.« (*DI*, MEW 3, 18)

Demnach wäre das menschliche Wesen nicht als Resultat zu verstehen, auch nicht als das der Hegelschen Kritik. Es ist Ausgangspunkt. »In seiner Wirklichkeit ist es das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse«. Diesem »wirklichen Wesen« muss man sich zuwenden, als dem wirklichen Gegenstand der »Kritik«. Nicht mehr die Sackgasse *des Menschen*, die den philosophischen (ideologischen) Diskurs sich im Kreis drehen lässt, sondern die Öffnung zu den *wirklichen* – gesellschaftlichen, geschichtlichen – *Menschen* und ihrer *Praxis*. Die Ablehnung der Gattung (an anderer Stelle auch »Gattungsleben« oder »Gattungscharakter«), hier in der 6. These gekennzeichnet als »innere, stumme, die vielen Individuen *natürlich* verbindende Allgemeinheit«, rückt als die zwischen den beiden Richtungen zu überquerende Brücke in den Vordergrund. Erneut ist diese Kritik für Marx eine Selbstkritik. In ihrer kompromisslosen Schärfe markiert die 6. These seinen Bruch mit der Feuerbachschen Anthropologie und bezeichnet den neuen Weg, den er einschlagen wird. Dies ist vielleicht der Hauptpunkt der *ThF*, und es überrascht nicht, dass die *DI* der »Gattung« einen besonderen Platz einräumt, wenn sie den Autor von *Das Wesen des Christentums* demontiert.

Eine Seite aus der *Deutschen Ideologie* ist in dieser Hinsicht bemerkenswert, weil sie in Form einer Verdichtung, in der viele Stränge unserer Untersuchungen zusammenlaufen, eine Bilanz präsentiert, die teilweise die von Marx selbst ist.

»Feuerbach hat allerdings den großen Vorzug vor den ›reinen‹ Materialisten, dass er einsieht, wie auch der Mensch ›sinnlicher Gegenstand‹ ist; aber abgesehen davon, dass er ihn nur als ›sinnlichen Gegenstand‹, nicht als ›sinnliche Tätigkeit‹ fasst, da er sich auch hierbei in der Theorie hält, die Menschen nicht in ihrem gegebenen gesellschaftlichen Zusammenhange, nicht unter ihren vorliegenden Lebensbedingungen, die sie zu Dem gemacht haben, was sie sind, auffasst, so kommt er nie zu den wirklich existierenden, tätigen Menschen, sondern bleibt bei dem Abstraktum ›der Mensch‹ stehen und bringt es nur dahin, den ›wirklichen, individuellen, leibhaftigen Menschen‹ in der Empfindung anzuerkennen, d.h. er kennt keine andern ›menschlichen Verhältnisse des Menschen zum Menschen‹, als Liebe und Freundschaft, und zwar idealisiert. (...) Er kommt also nie dazu, die sinnliche Welt als die gesamte lebendige sinnliche *Tätigkeit* der sie ausmachenden Individuen aufzufassen, und ist daher gezwungen, wenn er z.B. statt gesunder Menschen einen Haufen skrofulöser, überarbeiteter und schwindsüchtiger Hungerleider sieht, da zu der ›höheren Anschauung‹ und zur ideellen ›Ausgleichung in der Gattung‹ seine Zuflucht zu nehmen, also gerade da in den Idealismus zurückzufallen, wo der kommunistische Materialist die Notwendigkeit und zugleich die Bedingung einer Umgestaltung sowohl der Industrie wie der gesellschaftlichen Gliederung sieht. Soweit Feuerbach Materialist ist, kommt die Geschichte bei ihm nicht vor, und soweit er die Geschichte in Betracht zieht, ist er kein Materialist. Bei ihm fallen Materialismus und Geschichte ganz auseinander, was sich übrigens schon aus dem Gesagten erklärt.« (MEW 3, 44)

Nicht weniger bezeichnend ist, dass *Die Deutsche Ideologie* wiederholt zu zeigen sucht, welcher Logik der Rückgriff auf die »Gattung« gehorcht, wie wenig es, geht man von den wirklichen Phänomenen aus, der »spekulativ-idealistischen, d.h. phantastischen« Manier an Rechtfertigungen wie auch an Reizen mangelt (MEW 3, 37f, 75). Im selben Moment, in dem die *ThF* und *DI* geschrieben werden, reagiert Feuerbach seinerseits auf die Kritik, die Stirner an ihm geübt hatte.

Er erinnert hier an seine Thesen, insbesondere daran, dass er erst durch *Das Wesen des Christentums* »zur *Wahrheit* der Sinnlichkeit vorgedrungen« und dazu gekommen sei, »das sinnliche Wesen als absolutes Wesen« zu erfassen (W 4, 72); dass für ihn »das Individuum (...) das absolute, d.i. *wahre, wirkliche* Wesen« (73) sei; dass er dem Christentum die Liebe entrissen und »›die Religion zur Ethik, die Ethik zur Religion‹« (79) gemacht habe. Er schließt: »Also weder Materialist, noch Idealist, noch Identitätsphilosoph ist F. Nun, was denn? Er ist mit Gedanken, was er der Tat nach, im Geiste, was er im Fleische, im Wesen, was er in den Sinnen ist – *Mensch*; oder vielmehr, da F. nur in die Gemeinschaft das Wesen des Menschen versetzt –: Gemeinmensch, *Kommunist*.« (80)

Übergehen wir, dass *Die Deutsche Ideologie* Feuerbach oft und schwungvoll gegen Stirner verteidigt, und heben wir statt dessen hervor, dass Marx sich von Feuerbachs Position deutlich abgrenzt. Er schreibt mit ausdrücklichem Bezug auf den betreffenden Artikel: »Es zeigt sich aus diesen Auseinandersetzungen auch, wie sehr Feuerbach sich täuscht, wenn er (...) sich vermöge der Qualifikation ›Gemeinmensch‹ für einen Kommunisten erklärt, in ein Prädikat ›des‹ Menschen verwandelt, also das Wort Kommunist, das in der bestehenden Welt den Anhänger einer bestimmten revolutionären Partei bezeichnet, wieder in eine bloße Kategorie verwandeln zu können glaubt. (...) Charakteristisch ist es aber, dass die Heiligen Bruno und Max die Vorstellung Feuerbachs vom Kommunisten sogleich an die Stelle des wirklichen Kommunisten setzen« (MEW 3, 41f). Kann man sagen, dass Marx in dieser Richtigstellung auch selbst involviert ist? Daran scheint es kaum Zweifel zu geben. Marx war einmal überzeugt von Feuerbach – diese Sympathie bleibt ihm in der *DI*. Er hat sich in seinem eigenen Wirkungskreis der »Gattung« verschrieben, dem Naturalismus, dem Humanismus, der Materialismus und Idealismus gleichermaßen verwarf, desgleichen der Gemeinschaft und dem Kommunismus.

Die *Ms 44* wimmeln von Erklärungen dieser Art. »Dieser Kommunismus ist als vollendeter Naturalismus = Humanismus, als vollendeter Humanismus = Naturalismus, er ist die *wahrhafte* Auflösung des Widerstreits des Menschen mit der Natur und mit dem Menschen, die wahre Auflösung des Streits zwischen Existenz und Wesen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbetätigung, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuen und

Gattung. Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung.« (MEW 40, 536) »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.« (538) »...für den sozialistischen Menschen [ist] die *ganze sogenannte Weltgeschichte* nichts anders (...) als die Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit, als das Werden der Natur für den Menschen (...) der Atheismus ist eine *Negation des Gottes* und setzt durch diese Negation das *Dasein des Menschen*; aber der Sozialismus als Sozialismus bedarf einer solchen Vermittlung nicht mehr; er beginnt von dem *theoretisch und praktisch sinnlichen Bewusstsein* des Menschen und der Natur als des *Wesens*. (...) Der Kommunismus ist die Position als Negation der Negation, darum das *wirkliche*, für die nächste geschichtliche Entwicklung notwendige Moment der menschlichen Emanzipation und Wiedergewinnung. Der Kommunismus ist die notwendige Gestalt und das energische Prinzip der nächsten Zukunft, aber der Kommunismus ist nicht als solcher das Ziel der menschlichen Entwicklung – die Gestalt der menschlichen Gesellschaft.« (546)

Nicht weniger klar ist, dass Marx in den geahnten, jedoch nicht akzeptierten Widersprüchen der *Ms 44* Feuerbach über seine eigenen Grenzen hinaus vereinnahmt: »Das Individuum *ist* das *gesellschaftliche Wesen*« (538); »Der Mensch verliert sich nur nicht in seinem Gegenstand, wenn dieser ihm als *menschlicher* Gegenstand oder gegenständlicher Mensch wird. Dies ist nur möglich indem er ihm als *gesellschaftlicher* Gegenstand, er selbst sich als gesellschaftliches Wesen, wie die Gesellschaft als Wesen für ihn in diesem Gegenstand wird.« (541) Im Überschwang schrieb er im Sommer 1844 an Feuerbach:

»Sie haben – ich weiß nicht, ob absichtlich – in diesen Schriften dem Sozialismus eine philosophische Grundlage gegeben, und die Kommunisten haben diese Arbeiten auch sogleich in dieser Weise verstanden. Die Einheit der Menschen mit den Menschen, die auf dem realen Unterschied der Menschen begründet ist, der Begriff der Menschengattung aus dem Himmel der Abstraktion auf die wirkliche Erde herabgezogen, was ist er anders als der Begriff der *Gesellschaft!*« (MEW 27, 425)

Die Wende, die sich mit den *ThF* vollzieht, lässt sich von hierher ermessen. Die *Heilige Familie* erhält dadurch ihre Scharnierfunktion: die Kritik der kritischen Kritiker vollzieht einen Übergang zu der Grenze, wo die früheren Überzeugungen, ob nun in bezug auf die »philosophischen Grundlagen des Sozialismus«, die »Gattung« oder die »Gesellschaft«, zusammenbrechen. Und das alles in einem Jahr. Denn *Die Deutsche Ideologie* denkt den Kommunismus bereits gegen Feuerbach:

»Der Kommunismus unterscheidet sich von allen bisherigen Bewegungen dadurch, dass er die Grundlage aller bisherigen Produktions- und Verkehrsverhältnisse umwälzt und alle naturwüchsigen Voraussetzungen zum ersten Mal mit Bewusstsein als Geschöpfe der bisherigen Menschen behandelt, ihrer Naturwüchsigkeit entkleidet und der Macht der vereinigten Individuen unterwirft. (...) Der Unterschied zwischen persönlichem Individuum und zufälligem Individuum ist keine Begriffsunterscheidung, sondern ein historisches Faktum.« (MEW 3, 70f)

Die wirkliche Distanz bleibt aber noch zu durchlaufen: »meine *analytische* Methode«, wird Marx später präzisieren, geht »nicht von *dem* Menschen, sondern der ökonomisch gegebnen Gesellschaftsperiode« aus (*Randglossen,* MEW 19, 371).

2. Nun ist es an der Zeit, einige Probleme anzugehen, denn wegen der 6. These ist, wie man sich denken kann, enorm viel Tinte geflossen.

Schließt die 6. These jede Berücksichtigung des ›Individuums‹ aus?

Hält man sich an ihren Wortlaut, so kann die Antwort nicht zweifelhaft sein. Das isolierte menschliche Individuum ist eine Abstraktion, eine substanzlose Annahme; von vergleichbarer Natur ist auch die »Gemeinschaft«, in die es Feuerbach einschreibt: »Das Wesen des Menschen ist nur in der Gemeinschaft enthalten, in der *Einheit des Menschen mit dem Menschen* enthalten – eine Einheit, die sich aber nur auf die Realität des Unterschieds von Ich und Du stützt.« (*Grundsätze,* §61; W 3, 321) Ernst Bloch sieht nicht ohne Grund in der Haltung Feuerbachs eine Art von Neo-Stoizismus, der sich im Souterrain der bürgerlichen Gesellschaft gehalten hat und mit dem

»Kantischen Pathos einer Menschheit überhaupt, das den Citoyen deutsch-moralisch reflektierte« (GA 5, 305), nahe verwandt ist. Das ist das Genre der *Robinsonaden*, dem wir bereits begegnet sind, das Marx in den *Grundrissen* und im *Kapital* als Wiederkehr des Ursprungsmythos geißelt und mit dem Engels im *Anti-Dühring* die adamitischen Utopien traktiert. Mit dem »Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse«, dessen erste Formulierung Marx vielleicht Moses Hess verdankt (»der Verkehr der Menschen [...] *ist* ihr wirkliches Wesen«; PS, 331), lässt sich Marx auf eine ganz andere Problematik ein, auf das Verhältnis Individuum-Gesellschaft, das in den *ThF* durch das Insistieren auf der *gesellschaftlichen* Bestimmung ab der 3. *These* einen beherrschenden Platz einnimmt.

Dieses Verhältnis ist wiederum Gegenstand zahlreicher Ausführungen in der *Deutschen Ideologie*, deren Besonderheit darin liegt, dass sie in verschiedene Richtungen weisen. Ich beschränke mich auf das wesentliche. Im allgemeinen unterscheiden sich die Individuen in bestimmten, natürlichen Lebensbedingungen von den Tieren nicht deshalb, weil sie denken, sondern weil sie ihre Lebensmittel und somit »indirekt ihr materielles Leben« produzieren (MEW 3, 21). Individuen und Gesellschaft sind aus dem gleichen Stoff. Die Individuen hängen von den materiellen Bedingungen ab, die sie produzieren und von denen sie produziert werden. Jede Generation findet eine Lebensweise vor, die durch die akkumulierte Arbeit, die Produktivkräfte und das kulturelle Erbe strukturiert ist. Dieser gegebene Zustand ist derjenige der Arbeitsteilung, die mit dem Privateigentum einhergeht. Die Widersprüche, die innerhalb der Familie, zwischen den Familien oder zwischen besonderen Interessen und dem kollektiven oder Allgemeininteresse – besonders in Form der »illusorischen Gemeinschaftlichkeit« (33) des Staates – auftauchen, finden hier ihre Erklärung.

»Dass der wirkliche geistige Reichtum des Individuums ganz von dem Reichtum seiner wirklichen Beziehungen abhängt, ist [...] klar.« (37) Die materiellen Bedingungen »unter denen diese bestimmten, unter bestimmten Verhältnissen existierenden Individuen allein ihr materielles Leben und was damit zusammenhängt produzieren können, sind also die Bedingungen ihrer Selbstbetätigung und werden von dieser Selbstbetätigung produziert.« (72) »Die Individuen gingen immer von sich aus, natürlich aber von sich innerhalb ihrer gegebenen historischen Bedingungen und Verhältnisse, nicht

vom ›reinen‹ Individuum im Sinne der Ideologen. Aber im Lauf der historischen Entwicklung und gerade durch die innerhalb der Teilung der Arbeit unvermeidliche Verselbständigung der gesellschaftlichen Verhältnisse tritt ein Unterschied heraus zwischen dem Leben jedes Individuums, soweit es persönlich ist und insofern es unter irgendeinen Zweig der Arbeit und die dazugehörigen Bedingungen subsumiert ist.« (75f)

In diesem Sinne ist das Individuum / die Person zunächst notwendig eingeschrieben in den Stand oder in die Klasse (74).

Dennoch vollzieht sich in der *gegenwärtigen* Gesellschaft, das heißt, in der kapitalistischen oder bürgerlichen Gesellschaft, ein wirklicher Bruch. »Erstens erscheinen die Produktivkräfte als ganz unabhängig und losgerissen von den Individuen, als eine eigne Welt neben den Individuen, was darin seinen Grund hat, dass die Individuen, deren Kräfte sie sind, zersplittert und im Gegensatz gegeneinander existieren, während diese Kräfte andererseits nur im Verkehr und Zusammenhang dieser Individuen wirkliche Kräfte sind. Also auf der einen Seite eine Totalität von Produktivkräften, die gleichsam eine sachliche Gestalt angenommen haben und für die Individuen selbst nicht mehr die Kräfte der Individuen, sondern des Privateigentums [sind], und daher der Individuen nur, insofern sie Privateigentümer sind. In keiner früheren Periode hatten die Produktivkräfte diese gleichgültige Gestalt für den Verkehr der Individuen *als* Individuen angenommen, weil ihr Verkehr selbst noch ein bornierter war. Auf der andern Seite steht diesen Produktivkräften die Majorität der Individuen gegenüber, von denen diese Kräfte losgerissen sind und die daher alles wirklichen Lebensinhalts beraubt, abstrakte Individuen geworden sind, die aber dadurch erst in den Stand gesetzt werden, *als Individuen* miteinander in Verbindung zu treten.« (67)

Wie wir wissen, wird die besagte »Majorität« von den Proletariern dargestellt. Deren *aktuelle* Situation setzt die kommunistische Revolution auf die Tagesordnung, die ihrerseits Bedingung für die Verwirklichung »vollständiger Individuen« ist. Ist das so zu verstehen, dass diese Befreiung darauf hinausläuft, ein verlorenes »Wesen« wiederzugewinnen, eine zerrissene Individualität wiederherzustellen?

Der Status des Proletariats steht hier in Frage. Während Marx bis hin zum *Manifest* zu erkennen gibt, dass es in gewisser Weise der Gesellschaft *äußerlich* ist, die einzige Kraft, die deren Basis wie

auch ihre Überbauten zu sprengen vermag, bemüht sich die gesamte Argumentation des *Kapital* im Gegenteil, aufzuzeigen, wie sehr das Proletariat in den Ausbeutungsverhältnissen gefangen ist, die es erdrücken und sogar seine Bewusstseinsformen beherrschen. Im übrigen ist die 6. These in diesem Punkt und mit gutem Grund so »stumm« wie die Feuerbachsche »Gattung«. Sie lässt nichtsdestoweniger die Frage offen, die die *DI* stellt und die *Grundrisse* aufnehmen werden, nämlich die der *historischen Individualitätsformen* (Sève 1972, 101; vgl. S.85).

Verwirft die 6. These jeden ›Humanismus‹?

Was wir über das Individuum gesagt haben, gilt in Teilen auch für den Begriff des Menschen. Man weiß seit Montaigne, dass beide ein Paar bilden. Ihre Verbindung bei Feuerbach nimmt den letzteren zur Grundlage für eine Wissenschaft von der »Gattung«. Ihre Wiederaufspaltung zugunsten des ersteren bei Stirner, auf den sich die *DI* einschießt, gibt dem Anarchismus eine philosophische Grundlage. Die *ThF* scheinen beide miteinander zu eliminieren. Halten wir als Tatsache fest: den Bruch mit dem Feuerbachschen Humanismus, oder anders und angemessener ausgedrückt, mit der *humanistischen Ideologie*. Lesen wir aber trotzdem noch einmal die 6. These. Sie hat es in sich. Auf den ersten Blick finden wir eine Gleichsetzung des »menschlichen Wesens« mit dem »ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse«. Aber diese gerät sogleich ins Wanken durch den Zusatz »in seiner Wirklichkeit«. Äquivalenz und erst recht Identität kann es nicht geben; »das menschliche Wesen« ist nur eine Illusion, die die Wirklichkeit der gesellschaftlichen Verhältnisse in ihrer Gesamtheit verschleiert und usurpiert. Die Substitution ist also kaum vollzogen, da taucht »das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse« als »wirkliches Wesen« wieder auf. Zwischen dem »menschlichen Wesen« und dem »wirklichen Wesen« vollzieht sich eine Mutation. Bleibt freilich »das Wesen«, über das Marx nichts sagt, weil er zur Kritik der Feuerbachschen Argumentation übergeht und dabei präzisiert, dass »das Wesen«, also »das wirkliche Wesen«, bei ihm nur als »Gattung« gefasst werden kann.

Kaum zwei Jahre zuvor finden wir bei Marx, in seiner *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie,* die beiden folgenden Feststellungen.

Einerseits heißt es: »Aber *der Mensch*, das ist kein abstraktes, außer der Welt hockendes Wesen. Der Mensch, das ist *die Welt des Menschen*, Staat, Sozietät.« (MEW 1, 378) Und andererseits:

»Radikal sein ist die Sache an der Wurzel fassen. Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst. Der evidente Beweis für den Radikalismus der deutschen Theorie, also für ihre praktische Energie, ist ihr Ausgang von der enschieden *positiven* Aufhebung der Religion. Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, dass der *Mensch das höchste Wesen für den Menschen* sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist, Verhältnisse, die man nicht besser schildern kann als durch den Ausruf eines Franzosen bei einer projektierten Hundesteuer: Arme Hunde! Man will euch wie Menschen behandeln!« (Ebd., 385)

Halten wir uns nicht auf bei den einesteils hegelianischen *(Staat, Gesellschaft)*, zum anderen kantianischen *(kategorischer Imperativ)* Reminiszenzen. Halten wir fest, dass Marx einmal von der entscheidenden Bedeutung des Begriffs des Menschen spricht – die zweifellos feuerbachianisch ist –, und *gleichzeitig* von der Notwendigkeit, unter diesem Begriff »die Welt des Menschen« mitzudenken, um sie »umzuwerfen«, wobei umwerfen ein Synonym für das von Engels bevorzugte *umwälzen* ist. Die Kritik der Religion hat ihre Aufgabe voll erfüllt, sie mündet in die Revolution der *wirklichen* Bedingungen.

Die Annahme, dass der Marx von 1845 mit dem von 1843 nicht tabula rasa gemacht hat, ist keineswegs illegitim. Sie ist es um so weniger, als am anderen Ende der Kette das *Vorw 59* mit dem Ende der bürgerlichen Gesellschaft den Übergang von der »Vorgeschichte« zur Geschichte der »menschlichen« Gesellschaft beschwört (MEW 13, 9). Das *Kapital* wird an dieser Idee festhalten und sie präzisieren, wenn darin von der »bewussten Rekonstitution der menschlichen Gesellschaft« die Rede ist (MEW 25, 99), in der das Individuum erst voll zur Entfaltung gelangt. Tatsächlich beweisen die *ThF* auch hier ihre Funktion als Scharnierstelle, als *testo bifronte*, wie Luporini sagt (1974, 376). Die Reflexion über den Humanismus lässt sich nicht aus ihnen heraushalten. Dem entspringt eine Reihe von Problematiken, die hier in Erinnerung zu rufen sind.

Die erste ist die des »Jungen Marx«. Sie entwickelt sich im Anschluss an die Publikation der Frühschriften (die Texte von 1843, 1844, *DI*) in den dreißiger Jahren. Obwohl sie philologisch durchaus von Interesse ist, kommt ihr im wesentlichen keine Aktualität zu; zu sehr ist sie überlagert von den ideologischen Interessen, dem Marx des *Kapital* einen jungen, humanistischen Marx, d.h. dem Materialisten den Philosophen der Entfremdung entgegenzustellen. Man kann mit gutem Grund von einer *querelle des manuscrits* sprechen, einem Manuskripte-Streit, in dem »der junge Marx sich vor den überraschten Augen der Marxisten in das gewissermaßen private Eigentum bürgerlichen Denkens verwandelte, um der philosophischen Problematik des Idealismus Nahrung zu geben. Die Einstellung, um die es hier ging, war offenbar nicht interesselos oder rein akademisch. In Wahrheit suchte man den reifen Marx im Namen des jungen Marx abzuwerten, und die Interpretationen und Kritiken verwandelten sich so auf verschiedenen Wegen in ideologische und sogar politische Waffen.« (Sanchez Vazquez 1982, 227). Eine Typologie dieser Interpretationen, die auch manche Marxisten verführten, hat Ernest Mandel vorgeschlagen (1968, 162). Diese Einstellung hält einer Untersuchung der 6. These nicht stand; sie stellt im Gegenteil eine Regression im Verhältnis zum offen bekräftigten Bruch mit Feuerbach dar.

Vor allem gegen dieses Abgleiten wandte sich Louis Althusser mit der These eines »theoretischen Anti-Humanismus von Marx« als der »Bedingung absoluter (negativer) Möglichkeit der (positiven) Erkenntnis der menschlichen Welt selbst und ihrer praktischen Veränderung« (1968, 179). Die 6. These würde fordern, »dass man auf die *theoretischen Dienste* des Begriffs Mensch (...) ganz verzichte (...), weil er nicht wissenschaftlich ist« (ebd., 197); sie bringt demnach einen »epistemologischen Einschnitt« zum Ausdruck, nach dem »der reale oder sozialistische Humanismus« nur noch »als *praktische, ideologische* Losung dienen kann« (ebd., 201). Von allen Reaktionen, die diese Stellungnahme hervorgerufen hat, dürfte die von Lucien Sève am schlüssigsten sein. Er widerlegt den spekulativen Humanismus, den Roger Garaudy Marx zuschreibt, und macht gegen Althusser geltend, dass in der 6. These »dem menschlichen Wesen durchaus eine Wirklichkeit zukommt«, dass diese auch nach 1845 weiterbesteht und dass es »im Kern des Marxismus« folglich »eine wissenschaftliche Anthropologie, einen wissenschaftlichen Humanismus« gibt (Sève 1972, 82, 78ff; vgl. 1984, 103f). »Dem menschlichen Individuum ist sein Wesen nicht angeboren; es hat es außer sich, außermittig, in der Welt der gesellschaftlichen Verhältnisse. Das ist es, was Marx entdeckt und erstmals in der *ThF* 6 formuliert hat.« (1972, 156) Das »Wesen der menschlichen Psyche« ist demnach »gesellschaftlich objektiviert« und kann

nur durch »die Wissenschaft von den gesellschaftlichen Verhältnissen« (137) erhellt werden, die ihrerseits einen wissenschaftlichen Zugang zur individuellen Persönlichkeit begründet. Althusser erwiderte darauf: »da es kein Zentrum gibt, ist jede Dezentrierung überflüssig oder irreführend«; »das Wesen« verweise immer noch auf die idealistischen Voraussetzungen des »Subjekts«, und die Geschichte sei bei Marx nur zu verstehen als »Prozess ohne Subjekt und ohne Ende/Ziel *[sans Sujet ni Fin(s)]*« (1973, 91ff). Nimmt man schließlich hinzu, dass Sève seine Lesart in die Problematik der »Umkehrung« einordnet – einer »materialistischen« durch Marx im Gegensatz zu der nur ideellen Umkehrung durch Feuerbach –, wird man noch besser erkennen, welche Quelle von Reflexionen und Streitpunkten, auch was die Bedeutung des Marxismus überhaupt angeht, sich in der 6. These verbirgt.

Verwirft die 6. These jede ›Anthropologie‹?

Diese letzte Frage, in Wahrheit vom gleichen Typus wie die vorigen, hat wie diese zu verschiedenen Standpunkten geführt, die ich nicht referieren werde. Einen haben wir gerade kennengelernt. Andere sind viel weniger schlüssig und grenzen sogar an Irrtümer.

So der von Adam Schaff, der sich in der Annahme, dass »die *ThF* die Ideen der *Ms 44* und deren Ergebnisse rekapitulieren« (1960, 204), nicht scheut, das Individuum zum Zentrum des Marxismus zu machen. »Da der Ausgangspunkt des Sozialismus – eines *jeden* Sozialismus – der Mensch ist (...), ist damit sein Ausgangspunkt die *Liebe zum Menschen* (...) Der Sozialismus ist die Doktrin der Nächstenliebe, in bezug auf den Ausgangspunkt wie auf das Ziel.« (1965, 227)

Muss deswegen die Idee der »menschlichen Natur« endgültig verworfen werden? Ist es möglich, sie von der spekulativen Anthropologie und dem ethischen Utopismus zu lösen, um ihr den Status eines operativen Begriffs zu verleihen?

Antonio Gramsci hat sich die Frage gestellt. »Das Problem, was der Mensch sei, ist daher immer das sogenannte Problem des ›menschlichen Wesens‹, oder auch das des sogenannten ›Menschen im allgemeinen‹, also die Bestrebung, eine Wissenschaft vom Menschen (eine Philosophie) zu schaffen, die von einem anfänglich ›einheitlichen‹ Begriff ausgeht, von einer Abstraktion, in der sich alles ›Menschliche‹ umfassen lässt. Aber ist das ›Menschliche‹ ein Ausgangspunkt oder ein Endpunkt als Begriff und einheitliche Tatsache?

Oder ist dieses Bestreben nicht vielmehr ein ›theologisches‹ und ›metaphysisches‹ Überbleibsel, insofern es als Ausgangspunkt gesetzt wird? Die Philosophie kann nicht auf eine naturalistische ›Anthropologie‹ reduziert werden, das heißt, die Einheit der menschlichen Gattung ist nicht in Gestalt der ›biologischen‹ Natur des Menschen gegeben (...) Dass das ›menschliche Wesen‹ das ›Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse‹ sei, ist die befriedigendste Antwort, weil sie die Idee des Werdens einschließt (...) Man kann auch sagen, dass das Wesen des Menschen die ›Geschichte‹ ist (...), wenn man der Geschichte genau die Bedeutung von ›Werden‹ gibt, in einer ›concordia discors‹, die nicht von der Einheit ausgeht, sondern in sich die Gründe einer möglichen Einheit hat: daher kann man das ›menschliche Wesen‹ in keinem einzelnen Menschen auffinden, sondern in der gesamten menschlichen Gattungsgeschichte« (*Gef* 4, H.7, §35, 890f).

Aus dem gleichen Anliegen heraus sieht Adolfo Sanchez Vazquez nach wie vor die Möglichkeit einer »nicht-spekulativen Anthropologie«, die für jede empirische Existenz des Menschen an den drei konstanten Merkmalen seines »Wesens« festzumachen wäre: *Arbeit*, *Bewusstsein* und *Gesellschaft* (1982, 225). Ein anderer Wissenschaftler, T. Andréani, ging unlängst noch weiter, indem er – anhand einer genauen Untersuchung der Texte des frühen und des reifen Marx und in der gelegentlich der 6. These entwickelten Annahme, »wenn bestimmte gesellschaftliche Verhältnisse allgemeiner Natur sind, muss es so etwas wie ein allgemeines Wesen des Menschen geben« – eine »allgemeine, ahistorische Theorie« für möglich hält; »man kann und muss die ›menschliche Natur‹ des Menschen« und die »allen Gesellschaften gemeinsamen Begriffe« entwickeln (1986, Bd.I, 492f). Man sieht, die Diskussion steht keineswegs vor ihrem Abschluss.

Ich möchte hinzufügen, dass sich keine der erwähnten Streitfragen unabhängig von ihrem politischen und ideologischen Kontext betrachten lässt. Gegenüber den Angriffen der herrschenden Klassen des Westens und den Zweifeln vieler Marxisten, diese wie jene begründet in den stalinistischen Praktiken, hatte die »Verteidigung« einer marxistischen Anthropologie und eines marxistischen Humanismus schon eine gewisse Notwendigkeit (vgl. S. 102).

Die geschichtliche Gesellschaftsform (7. These)

Die 7. These ist faktisch die Fortsetzung der 6. These, von der sie nur abgesetzt ist, um deren Fazit und somit das der *Verdopplungs*-Gruppe zu bezeichnen. Marx kommt deshalb, indem er seine Kritik aus der 1. These wiederaufgreift, auf Feuerbachs Ver-Sehen *(bévue)* zurück; er klagt diesen nun nicht mehr an, er klagt etwas ein. Es geht nicht mehr um das, was Feuerbach getan hat: Isolierung des Individuums, Abstraktion von den gesellschaftlichen Verhältnissen und der Geschichte, Fixierung des religiösen Gemüts »für sich«; sondern um das, was zu tun ist: das religiöse Gemüt und das Individuum von ihren *gesellschaftlichen* Produktionsbedingungen her zu behandeln. Das ist eine Veränderung des Vektors, eine »Umkehrung«, wenn man so will. Daher die zwei Bestimmungen, *gesellschaftliches Produkt* (religiöses Gemüt) und *Gesellschaftsform* (abstraktes Individuum), die den Begriff der *gesellschaftlichen Verhältnisse* explizieren. Das allgemeine Prinzip ist nun klar: von der Erde zum Himmel, vom Leben zum Bewusstsein, vom gesellschaftlichen Sein zum Bewusstsein. Lesen wir Feuerbach:

»Nur in der Empfindung, nur in der Liebe hat ›*Dieses*‹ – diese Person, dieses Ding –, d.h. das Einzelne, absoluten Wert, ist das *Endliche* das *Unendliche* – darin und nur darin allein besteht die unendliche Tiefe, Göttlichkeit und Wahrheit der Liebe. In der Liebe allein ist der Gott, der die Haare auf dem Haupte zählt, Wahrheit und Realität. Der christliche Gott ist selbst nur eine Abstraktion von der menschlichen Liebe, nur ein Bild derselben.« (*Grundsätze*, §34; W3, 299f)

Die Vorstellungen, die Gefühle lenken die Welt: für Feuerbach, der glaubt, die Geschichte erkläre sich »aus dem Herzen des Menschen und seinem Religionsbedürfnis« (*LF*, MEW 21, 285); für Proudhon, der sich vorstellt, jedes »Prinzip« habe »sein Jahrhundert gehabt, worin es sich enthüllte« (*Elend*, MEW 4, 134); erst recht für Sankt Bruno oder Sankt Max, die nur das *Bewusstsein* kennen. So sieht der leichte Weg der Philosophie aus.

Der umgekehrte Weg, der deutlich macht, dass Gefühl und Bewusstsein *gesellschaftliche Produkte* sind, der *historische* Weg, ist weit schwieriger. Man muss die Stufen wieder hinaufsteigen, ausgehen von der Befriedigung der existentiellen Bedürfnisse (»Essen

und Trinken, Wohnung, Kleidung und noch einiges Andere«), die ein »Instrument« erfordern, das wiederum »zu neuen Bedürfnissen führt«; die Bedingungen für die Reproduktion des Lebens aufsuchen, die zuerst in der wirklichen Familie gegeben sind und nicht in ihrem »Begriff«; die Produktionsweise bestimmen als »ein doppeltes Verhältnis – einerseits als natürliches, andrerseits als gesellschaftliches Verhältnis«, das »im Zusammenhange mit der Geschichte der Industrie und des Austausches studiert und verarbeitet werden muss« (*DI*, MEW 3, 28ff). »Jetzt erst, nachdem wir bereits vier Momente, vier Seiten der ursprünglichen, geschichtlichen Verhältnisse betrachtet haben, finden wir, dass der Mensch auch ›Bewusstsein‹ hat«, wenn auch »nicht von vornherein, als ›reines‹« (30).

Die gesellschaftlichen Verhältnisse sind also zuerst diese Genese, die sich hütet, irgendwelche Aktivitäten der Menschen zu übergehen; die zum Beispiel berücksichtigt, dass die ständige Revolution der »Produktionsverhältnisse« im Kapitalismus das »Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse« mit sich reißt *(Manifest)*. Nur unter dieser Bedingung kann man suggestive Verkürzungen riskieren, vom Typ der berühmten Statue Condillacs oder auch des Feuerbachschen Satzes »der Mensch ist, was er ißt« (W 3, 263). Auf diesen bezieht sich Gramsci: er erwähnt die »engstirnige und dumme Interpretation«, fügt aber hinzu: »Im übrigen ist es auch wahr, dass ›der Mensch ist, was er ißt‹, insofern die Ernährung eine der Ausdrucksweisen der gesellschaftlichen Verhältnisse in ihrem Zusammenhang ist und jede gesellschaftliche Gruppierung ihre Grundnahrung hat« (*Gef* 4, H.7, §35, 889f).

Der Begriff der *Gesellschaftsform*, der einen von den gesellschaftlichen Verhältnissen historisch bestimmten Zustand bezeichnet, wird von Marx stark ausgearbeitet. Die *Gesellschaftsform*, näher bestimmt als *Gesellschaftsformation*, diese wiederum oftmals spezifiziert als *ökonomische Gesellschaftsformation*[11], ist in eine weitläufige Konstellation eingetragen, in der – von der *DI* bis hin zum *Kapital* – die Begriffe von »Arbeitsteilung«, »Produktivkräften«, »Produktionsverhältnissen« und »Produktionsweise« figurieren (vgl. das KWM). Die nachfolgende marxistische Reflexion wird sie unablässig

11 Die Übersetzung ist selbst Gegenstand der Diskussion; vgl. *Critica marxista* Nr.4, 1970, und *La Pensée* Nr.159, 1971.

bearbeiten, dabei nicht selten mit den schrecklichen Metaphern »Basis« und »Überbau« *(Vorw 59)* oder »Fleisch« und »Skelett« (Labriola, Lenin) an ihr Schmerzzentrum rühren. Mit der 7. These sind wir wohlgemerkt noch diesseits davon: nicht, was zu überwinden ist, sondern was nie aus dem Blick zu verlieren ist: das *Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse* –: der Kopf und die Beine, das Essen, Fühlen und Denken, das Tun, Einbilden und Wünschen, die allesamt individuell-gesellschaftliche *Praxen* sind. Auch das Monstrum der »letzten Instanz«, das dieses *Ensemble* einzig auf seine ökonomische Determination reduziert, galt es immer wieder zu exorzieren.

Fünftes Kapitel

Die »Praxis«

Mit den Thesen 8 bis 10 kommen wir zu den Konsequenzen der Explikation von These 1 (Tätigkeit), die durch die Thesen 2 bis 7 (Verdopplung) beigebracht wurde. Es gibt deren zwei. Sie beziehen sich auf den Status der *Praxis* (8. These) und auf den Status des *Materialismus* (9. und 10. These). Sie hängen eng zusammen, denn die Kritik der *Tätigkeit* führt dazu, dem *anschauenden* Materialismus einen *praktischen* Materialismus entgegenzusetzen und ihn im Grunde durch diesen zu ersetzen. Deshalb ordne ich sie gemeinsam ein unter dem Begriff der *Praxis.*

Der Status der Praxis (8. These)

Die 8. These trägt zum Verständnis des Begriffs der Praxis drei Elemente bei, die in den vorangegangenen Thesen in dieser Form nur impliziert waren und deren Unterscheidung rein formal ist: 1) den gesellschaftlichen Charakter der Praxis; 2) ihre Prävalenz in dem Paar, das sie mit der Theorie bildet; 3) die Art ihrer Rationalität.

»Alles gesellschaftliche Leben ist wesentlich *praktisch*« (hervorgehoben von Marx). Hierin liegt das Neue, in dieser *wesentlichen* Verbindung von gesellschaftlich und praktisch. Die Thesen 1, 2, 3 (welch letztere allerdings »die Gesellschaft« erwähnt), 4 und 5, die die Praxis behandeln, schweigen über das Gesellschaftliche; in den Thesen 6 und 7, die das Wort *gesellschaftlich* hervorheben, kommt das Wort Praxis nicht einmal vor. Die 8. These fordert also dazu auf, sie vor dem uns nunmehr vertrauten Hintergrund ihrer wechselseitigen Konnotationen neu zu lesen. Das Individuelle ist gesellschaftlich, ebenso wie das Menschliche, sein »Wesen« selbst und seine Manifestationen, seien sie religiös, emotional oder intellektuell. Sie gehören zum Irdischen, Weltlichen, zur Tätigkeit; und diese Tätigkeit ist »Selbstveränderung«, sie ist *praktisch.* Man kann zwar ein

philosophisches, religiöses oder gefühlsbestimmtes Leben führen, es für individuell oder privat halten und ausgeben – es ist deshalb nicht weniger gesellschaftlich, das heißt, den durch die Arbeit von Generationen geschaffenen Umständen unterworfen, ihrem Verkehr, ihrem Handel, ihrer Industrie, ihrer Art zu leben, sich zu reproduzieren, zu fühlen und zu denken. »In einem Palast denkt man anders als in einer Hütte«, sagte schon Feuerbach (W 4, 180), ohne sich Gedanken über diese Praxen zu machen, die den Palast oder die Hütte hervorgebracht haben, und zwar in einem gegebenen gesellschaftlichen Zustand – der es zum Beispiel dem Grundbesitzer Thales erlaubte, sich mit Geometrie zu beschäftigen.

Deshalb ist Engels' Abänderung von »*alles*... Leben« in »*das* Leben...« wenn schon nicht suspekt, so doch zumindest ungeschickt. Die damit hergestellte Allgemeinheit tendiert dazu, die Geschichte mittels der Philosophie auszuradieren, denn dieses »alles« bezieht sich zweifellos auf die »bestimmte Gesellschaftsform« in der Zeile darüber (7. These), die sich der Abstraktion verweigert. Der regelrechte Angriff auf die *Theorie* unmittelbar danach bestätigt dies. Die hier in ihre »schmutzig« spekulative »Erscheinungsform« (1. These) verkehrte Theorie geht doppelt in die Irre, indem sie sich einerseits über die Natur des gesellschaftlichen Lebens täuscht und sich andererseits auf diese Täuschung beruft, um sich von ihm abzuwenden. Zuerst täuscht man sich über die Wirklichkeit, dann glaubt man, die Wirklichkeit würde täuschen. Wer überall *Mysterien* sieht, wird *mystisch*. Feuerbach versteht sich nach eigener Aussage bestens darauf: »Geheimnis der Inkarnation..., Geheimnis des leidenden Gottes..., Mysterium der Trinität..., Geheimnis des Logos..., Geheimnis der Vorsehung..., Geheimnis des Glaubens...« etc. (vgl. *Wesen*). Er war es, »der die Philosophie zuerst als spekulative und mystische Empirie bezeichnete und nachwies« – dieses Kompliment aus der *Heiligen Familie* (MEW 2, 41) wird von der 8. These in sein Gegenteil verkehrt! Hegel steht dem in nichts nach:

»Die abstrakte Idee, die unmittelbar *Anschauen* wird, ist durchaus nichts anders als das abstrakte Denken, das sich aufgibt und zur *Anschauung* entschließt. Dieser ganze Übergang der Logik in die Naturphilosophie ist nichts andres als der – dem abstrakten Denker so schwer zu bewerkstelligende und daher so abenteuerlich von ihm beschriebne Übergang aus dem *Abstrahieren* in das *Anschauen*. Das *mystische* Gefühl, was den Philosophen aus dem

abstrakten Denken in das Anschauen treibt, ist die *Langeweile*, die Sehnsucht nach einem Inhalt.« (*Ms 44*, MEW 40, 586)

Marx wird in der *DI* dieses mystische Vorgehen in Bezug auf Stirner – der eine Karikatur davon ist – mit größter Akribie demontieren und daraus den Schluss ziehen: »Sie [die deutsche Geschichte] glaubt jeder Epoche aufs Wort, was sie von sich selbst sagt und sich einbildet« (MEW 3, 49). Nennen wir das die Ideologie im Quadrat. Und halten wir, da die 8. These uns darin bestätigt, fest, dass Marx von diesem Vokabular fasziniert ist: ob *Rätsel, Geheimnis, Mystifikation, Hieroglyphe, Fetisch* oder andere *Kunststücke;* die Philosophie ist ein Spukschluss voller »Gespenster« – das *Manifest* erinnert gleich mit dem ersten Wort daran. Natürlich steht bei diesem Angriff die Theorie als objektive Erkenntnis nicht in Frage. Die *menschliche Praxis*, ihr Ausgangspunkt, ist auch ihr Gegenstand.

Eine neue Form der Rationalität tritt hier zutage. Wir sind ihr bereits zweimal begegnet, in der 3. These, als es darum ging, die Selbstveränderung rational als revolutionäre Praxis aufzufassen und zu begreifen; und in der 4. These, als es darum ging, das weltliche Substrat der religiösen Abhebung zu begreifen und praktisch umzuwälzen, theoretisch und praktisch die irdische Familie zu zerstören. Man sieht bei dieser Gelegenheit, dass das »theoretisch« der 4. These das Gegenstück zum »rationell« der 3. These ist: die Theorie ist also keineswegs diskreditiert. Worin besteht die neue Rationalität? Sie bindet die Theorie an die Praxis. Unter den »Geheimnissen« entdeckt die Theorie *Widersprüche* (4. These) und gibt ihnen eine praktische »Lösung«. Es wird nicht eine Kategorie zugunsten einer anderen aufgegeben. »Das Bewusstsein ist also von vornherein schon ein gesellschaftliches Produkt und bleibt es, solange überhaupt Menschen existieren« (*DI*, MEW 3, 30f), wobei diese sich nur die Aufgaben stellen, die sie lösen können *(Vorw 57)*. Zwischen Praxis und Theorie gibt es ein beständiges Hin und Her; und es kann und soll die Umwege oder »Vermittlungen« nicht ausschließen, die dem Erkenntnisprozess eigen sind. Die berühmten Seiten über die »Methode der politischen Ökonomie« sind in diesem Punkt vollkommen deutlich, handle es sich nun um die Aneignung des Konkreten und seine Reproduktion »als ein Gedankenkonkretum« oder um den »Gang des abstrakten Denkens, das vom Einfachsten zum Kombinierten aufsteigt« und damit »dem wirklichen historischen Prozess« entspricht

(*Einl 57*, MEW 42, 36f). Die traditionelle Auffassung von Theorie und Praxis findet sich damit von Grund auf umgewälzt. Die letztere ist nicht mehr auf das elementare Tun des Empirischen, Alltäglichen, Zufälligen reduziert, zu dem die erstere sich herablassen würde, sie ist die *materielle Produktion* ihres Lebens durch die Menschen, und somit auch die ihres Denkens; sie ist wirkliche Geschichte. Nimmt sie dieses Geschenk an, gewinnt die Theorie das, was sie an Autonomie einbüßt, an Würde und Wirksamkeit zurück. Das ›Schmutzig-Jüdische‹ war nur das Homologon des Spekulativen. Beide haben sich wechselseitig durch ihre Trennung hervorgebracht und ihr Elend vereint. Das wird von der *DI* mit zäher Leidenschaft und unerschöpflicher Verve wiederholt. »Da wo die Spekulation aufhört, beim wirklichen Leben, beginnt also die wirkliche, positive Wissenschaft, die Darstellung der praktischen Betätigung, des praktischen Entwicklungsprozesses der Menschen. Die Phrasen vom Bewusstsein hören auf, wirkliches Wissen muss an ihre Stelle treten.« (MEW 3, 27) »Höher ist der konkrete Gedanke nie gewertet worden«, betont Ernst Bloch nicht ohne Poesie, »als hier, wo er das Licht zur Tat wurde, und höher nie die Tat als hier, wo sie zur Krönung der Wahrheit wurde« (GA 5, 315). Das abstrakte Denken ist selbst konkret, und die Tat ist Theorie.

Aber strebt eben danach nicht jede Philosophie? Das ist insofern richtig, als nicht Marx die Praxis entdeckt hat; sie gehörte im Gegenteil stets zu den intimsten Angelegenheiten der Philosophie. An Belegen mangelt es nicht. Platon wollte den Philosophen regieren lassen, Descartes die »spekulative« durch eine »praktische« Philosophie ersetzen, die uns zu »Herren und Besitzern der Natur« macht; Bacon höhnte über die Idole, Spinoza über den Utopismus seiner Vorgänger. Vom Kant der *praktischen* Vernunft geht es weiter zum Fichte, der Reden an die deutsche Nation hielt... Kann nicht sogar Hegel mit einem gewissen Recht als Philosoph der Praxis gelten? Ist er nicht *volens nolens* der direkte Anreger jener »Philosophien der Tat« (siehe oben), die nach ihm soviel Aufsehen erregen und, sei es auch gegen ihn, im Umfeld von Marx so starke Veränderungsbekundungen hervorrufen? Solange Mercier-Josa hat deutlich gezeigt, welch nahe Verwandte der »freie Wille« von Hegel und die *Praxis* von Marx sind und auch, was diese jenem verdankt (1980, 183).[12] Findet sich so in der »Wiederaneignung der Produktivkräfte durch die Menschen« noch etwas von der Hegelschen Willensfreiheit?

Ja, wenn man zugibt, dass die gesellschaftlichen Verhältnisse »kein endgültiges Existenzrecht haben« und die praktische Aktion ihnen in gewisser Hinsicht äußerlich ist. Nein, wenn man mit Marx sieht, dass die gesellschaftlichen Verhältnisse ja die Praxis selbst sind und die Praxis deren *Selbstveränderung* ist. Diese Position gilt es zu halten. Und sie ist schwierig. Sie bedeutet nicht nur, dass die Praxis endgültig aufgehört hat, die (wie auch immer verstandene) *Anwendung* der Theorie zu sein, sondern dass Praxis und Theorie untrennbar selbst in der Bewegung sind, die es geboten sein lässt, sie voneinander zu unterscheiden.

In diesem Sinne sind praktische Theorie und, wie Althusser sagt, »theoretische Praxis« Formulierungen, die die Gefahr eher hervorheben als bannen. Es ist sicherlich kein Zufall, wenn der gleiche Althusser den Text der 8. These seinem Versuch »Über die materialistische Dialektik« als Motto vorangestellt hat. Die dort entwickelte Definition der »Praxis im allgemeinen« – »jeder Prozess der *Veränderung* einer bestimmten gegebenen Grundmaterie in ein bestimmtes *Produkt*, die durch eine bestimmte menschliche Arbeit bewirkt wird, indem sie bestimmte (›Produktions‹-)Mittel benützt« (1968, 104) – ist eng mit dem Leninschen Begriff der »Konjunktur« oder des »aktuellen Moments« verbunden, letzterer in der Tat eine erhebliche Bereicherung der Dialektik, weil er im Prozess der wirklichen Widersprüche selbst gefasst wird und nicht mehr, wie noch bei Engels, in der Form formeller »Gesetzmäßigkeiten«. Dieser Weg wird von den *ThF* zweifelsohne eröffnet. Jacques d'Hondt hat wiederum mit Nachdruck unterstrichen, wie sehr die Praxis der *ThF* die Mutation der *Sinnlichkeit* befördert hat: »Die sinnlichen Dinge, die sich uns darbieten, bilden potentiell einen Arbeits- oder Konsumgegenstand und als solcher ein Moment der *Praxis*« (1981, 59). In diesen *Tendenzen* darf man wohl nicht zu Unrecht die Gründe sehen, warum Marx immer weniger auf die Praxis Bezug nahm und ihr die Begriffe vorzog, in denen sie sich in der Darstellung des *Kapital* manifestiert; besonders, wie Mercier-Josa bemerkt, die der »materiellen Produktion« und des »Klassenkampfs« – doch bieten diese eben nicht hinreichend Schutz gegen die neuerliche Aufspaltung, wie die »Problematik« von Basis und Überbau zeigt. Hier

12 Schon Henri Lefebvre hatte bemerkt, die Praxis sei das »positive Element«, das Marx von Hegel empfing (1975, 44).

liegen jedenfalls die Gründe, warum die Rationalität der Praxis durch ihr radikal Neues so viele Ambivalenzen, Missverständnisse oder Abweichungen und Vereinnahmungen im Marxismus selbst hat entstehen lassen. Deren Zwillingsgestalten des »Praktizismus« und des »Theorizismus« geben nur die politische Oberfläche wieder. Bevor wir dazu etwas sagen, wollen wir uns fragen, ob nicht der Status des Materialismus es uns erlaubt, den der Praxis besser zu begründen.

Der Status des Materialismus (Thesen 9-10)

Die deutlichste Lehre der 9. und 10. These liegt also in einer Unterscheidung zwischen *altem* und *neuem* Materialismus, die in der Tat erwarten lässt, dass dabei einiges Licht auf den Begriff der *Praxis* wie auch auf die Bedeutung der *ThF* insgesamt fällt.

1. Fangen wir mit dem ersten an. Auf seine Definition, die in der 9. These wieder angesprochen wird, muss man nicht zurückkommen. Der *alte* Materialismus (These 1 und 10) ist einer der *Anschauung* (These 1 und 5), der die *Sinnlichkeit* abschneidet von der *praktischen Tätigkeit* (These 1, 5 und 8). Es ist also der von Feuerbach und seinen Vorgängern. Aber die 9. These bringt die neuerliche Präzisierung, dass es »die Anschauung der einzelnen Individuen« ist, die Feuerbach bereits in der 6. und 7. These vorgeworfen wurde, *und* die der »bürgerlichen Gesellschaft«, ein Begriff, mit dem wir uns beschäftigen müssen und der in der 10. These wieder aufgegriffen wird. Die *bürgerliche Gesellschaft*, um die es hier geht, kennzeichnet das von Hegel in seiner Rechtsphilosophie dargestellte »System der Bedürfnisse und des Verstandes« (Teil III, 2. Abschnitt). Sie wird mit dem Staat (3. Abschnitt) in einen Zusammenhang eingeschrieben, den Marx seit den Schriften von 1843 übernimmt und so lange bearbeiten wird, bis er die Begriffe schließlich umkehrt: die »bürgerliche Gesellschaft« ist, kurz gesagt, nicht der vorweggeworfene Schatten, sondern die Grundlage des Staates, der sich durch eine der religiösen vergleichbare *Spaltung* von ihr abhebt und sie beherrscht, indem er ihre Kräfte an sich zieht. Aber nicht dies ist unser Gegenstand, sondern ihr Resultat, jene Arbeit am Begriff, die von den *Ms 44* bis zur *DI* geht. Ich beschränke mich auf die Stationen eines Weges, der unseren Text klarer machen kann (vgl. J.P. Lefebvre 1975; Labica 1976, 203ff).

- *Ms 44:* »Die *Gesellschaft* – wie sie für den Nationalökonomen erscheint – ist die *bürgerliche Gesellschaft*, worin jedes Individuum ein Ganzes von Bedürfnissen ist und es nur für den Andern, wie der Andre nur für es da ist, insofern sie sich wechselseitig zum Mittel werden.« (MEW 40, 557)

- *HF:* »Wie nämlich der antike Staat das Sklaventum, so hat der *moderne Staat* die bürgerliche Gesellschaft zur *Naturbasis*, sowie den *Menschen* der bürgerlichen Gesellschaft, d.h. den unabhängigen, nur durch das Band des Privatinteresses und der *bewusstlosen* Naturnotwendigkeit mit dem Menschen zusammenhängenden Menschen, den *Sklaven* der Erwerbsarbeit und seines eignen wie des fremden *eigennützigen* Bedürfnisses.« (MEW 2, 120) »Der moderne ›öffentliche Zustand‹, das ausgebildete moderne Staatswesen, hat nicht, wie *die* Kritik meint, die Gesellschaft der Privilegien, sondern die Gesellschaft der *aufgehobnen* und *aufgelösten Privilegien*, die entwickelte *bürgerliche Gesellschaft*, worin die in den Privilegien noch politisch gebundenen Lebenselemente freigelassen sind, zugrunde liegen.« (123) »Genau und im prosaischen Sinne zu reden, sind die Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft keine *Atome*. (...) Das egoistische Individuum der bürgerlichen Gesellschaft mag sich in seiner unsinnlichen Vorstellung und unlebendigen Abstraktion zum *Atom* aufblähen, d.h. zu einem beziehungslosen, selbstgenügsamen, bedürfnislosen, *absolut vollen*, seligen Wesen. Die unselige *sinnliche Wirklichkeit* kümmert sich nicht um seine Einbildung« (127). »Nicht also der *Staat* hält die *Atome* der bürgerlichen Gesellschaft zusammen, sondern dies, dass sie *Atome* nur in der *Vorstellung* sind, im *Himmel* ihrer Einbildung – in der *Wirklichkeit* aber gewaltig von den Atomen unterschiedene Wesen, nämlich keine *göttliche Egoisten*, sondern *egoistische Menschen*. Nur der politische Aberglaube bildet sich noch heutzutage ein, dass das bürgerliche Leben vom Staat zusammengehalten werden müsse, während umgekehrt in der Wirklichkeit der Staat von dem bürgerlichen Leben zusammengehalten wird.« (127f)

- *DI:* »Die durch die auf allen bisherigen geschichtlichen Stufen vorhandenen Produktionskräfte bedingte und sie wiederum bedingende Verkehrsform ist die *bürgerliche Gesellschaft* (...) Es zeigt sich schon hier, dass diese bürgerliche Gesellschaft der wahre Herd und Schauplatz aller Geschichte ist, und wie widersinnig die bisherige, die wirklichen Verhältnisse vernachlässigende Geschichtsauffassung mit ihrer Beschränkung auf hochtönende Haupt- und Staatsaktionen ist. (...) Die bürgerliche

> Gesellschaft umfasst den gesamten materiellen Verkehr der Individuen innerhalb einer bestimmten Entwicklungsstufe der Produktivkräfte. (...) Das Wort bürgerliche Gesellschaft kam auf im achtzehnten Jahrhundert, als die Eigentumsverhältnisse bereits aus dem antiken und mittelalterlichen Gemeinwesen sich herausgearbeitet hatten. Die bürgerliche Gesellschaft als solche entwickelt sich erst mit der Bourgeoisie; die unmittelbar aus der Produktion und dem Verkehr sich entwickelnde gesellschaftliche Organisation, die zu allen Zeiten die Basis des Staats und der sonstigen idealistischen Superstruktur bildet, ist indes fortwährend mit demselben Namen bezeichnet worden.« (MEW 3, 36)

Die *bürgerliche Gesellschaft* ist, wie man sieht, doppelt ambivalent: 1) in bezug auf ihre Erkenntnis ist sie der Vorstellung (Einbildung, Spekulation) nach Gesellschaft der Bedürfnisse, der Egoisten, der »Atome«, und in ihrer Wirklichkeit ein Komplex von Eigentumsverhältnissen, die den Staat hervorbringen; 2) in bezug auf ihre Geschichte ist sie eine bestimmte Form der Gesellschaftlichkeit und Ausdruck einer herrschenden Klasse, der Bourgeoisie. Es gibt also unstreitig eine Verbindung zwischen den »einzelnen Individuen« und der »bürgerlichen Gesellschaft«; Engels tut daher dem Marxschen Text kaum Gewalt an, wenn er »und« durch »in« ersetzt, auch wenn er auf diese Weise als gegeben präsentiert, was Marx gerade ins Verhältnis setzen will. Das wirkliche Problem ist die Übersetzung von »bürgerliche Gesellschaft«, weil das Attribut »bürgerliche« im Französischen zugleich *civile* und *bourgeoise* bedeutet.[13] Die Übersetzungen lassen mal dies und mal jenes erscheinen. Das macht sich bemerkbar bei den Thesen 9 und 10: die *Editions Sociales* übersetzen *société civile* für die *DI* (Badia) und *bourgeoise* in der Auswahl *Sur la religion* (vom gleichen Übersetzer); Rubel entscheidet sich für *bourgeoise,* Cornu ebenfalls, schreibt es aber kursiv; für Bortolotti heißt es *società civile,* wo Togliatti und manch anderer *società borghese* gelesen hat. Ich für meinen Teil denke, die Lehre aus den oben zitierten Texten ist *société bourgeoise.* Berücksichtigt man aber zum einen den

13 Das Wort »bürgerliche Gesellschaft« macht also keinen Unterschied zwischen *société civile* und *société bourgeoise,* so wie im deutschen »Bürger« der Staatsbürger *(citoyen)* mit dem »Bourgeois« zusammenfällt. Zur Übersetzungsproblematik, speziell in bezug auf Gramsci vgl. W.F.Haug, in *Das Argument,* 30.Jg. 1988, Nr.167, 33f, 45f *(Anm.d.Übers.).*

Marxschen Hinweis aus dem *Vorw 59*, »die Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft in der politischen Ökonomie zu suchen« (MEW 13, 8) – hier ist eindeutig *civile* gemeint –, und andererseits die Tatsache, dass Engels »bürgerliche Gesellschaft« jedesmal (These 9, These 10) in Anführungszeichen setzt, so bleibt für mich letztlich *société civile-bourgeoise* kennzeichnend für den historischen Moment der *ThF*, die semantisch durch ihr Vergangenes bestimmt und zugleich in die Zukunft hinein entworfen sind – in die des Kommunistischen Manifest, wo die Qualifikation als *bourgeoise* für die *kapitalistische Gesellschaft* ganz und gar unverdächtig ist. Hätte man im übrigen Unrecht, wenn man annimmt, dass die »bürgerliche Gesellschaft« die Beziehung zwischen dem »abstrakten Individuum« und der »bestimmten Gesellschaftsform« – nämlich der als *bourgeois* bestimmten – in These 7 expliziert?

2. Offen ist in jedem Fall die Frage nach dem *neuen* Materialismus. Sie beruht auf einem einzigen Begriff, den Marx zweifach formuliert, als die »menschliche Gesellschaft« oder die »gesellschaftliche Menschheit«, und so die Reziprozität und Identität von Menschlichem und Gesellschaftlichem unterstreicht. Eine befremdliche Dublette, vor deren Plattheit Engels zurückschreckt; um die Trivialität zu umgehen, eine »menschliche Gesellschaft« zu konstatieren, so wie man von einer »Bienengesellschaft« sprechen würde, schreibt er »menschlich« kursiv; um der Tautologie zu entgehen – was wäre eine nicht-»gesellschaftliche« Menschheit? –, ersetzt er das Adjektiv durch »vergesellschaftete«. Überdies sind die beiden Begriffe außerhalb der *ThF* nicht zu finden. Wohl aber, unaufhörlich angesprochen von den *Ms 44* bis hin zur – *DI*, die durch sie bezeichnete Problematik der Scheidung, *Verdopplung* oder *Zäsur*, in der sich Mensch und Gesellschaft befinden. Je mehr Waren die Arbeiter erzeugen, desto mehr werden sie selbst zu Waren *(Ms 44)*; die entfremdete Arbeit macht den Menschen sich selbst und der Natur fremd, sie trennt das individuelle Leben vom Gattungsleben, so dass beide Abstraktionen bleiben, sie ist das *praktische* Mittel der Entfremdung, die den Gegenstand und den Akt der Produktion in »fremde Mächte« verwandelt; das Kapital ist die Existenz des Arbeiters, seine abstrakte Existenz, die ihn ungesellschaftlich macht; das Leben ist nichts anderes als das des Privateigentums. Angesichts einer solchen Situation kann die Antwort nur die sein: »Der Kommunismus als *positive* Aufhebung

des *Privateigentums* als *menschlicher Selbstentfremdung* und darum als wirkliche *Aneignung* des *menschlichen* Wesens durch und für den Menschen; darum als vollständige, bewusst und innerhalb des ganzen Reichtums der bisherigen Entwicklung gewordne Rückkehr des Menschen für sich als eines *gesellschaftlichen*, d.h. menschlichen Menschen.« (MEW 40, 536)

Der Kommunismus als Analyse der wirklichen ökonomischen Bedingungen ist das Mittel, diese zu revolutionieren (*DI*, MEW 3, 70ff); er ist die *praktische* Bewegung, die, indem sie die herrschende Klasse umstürzt, »die ganze alte Scheiße« (35) hinwegfegt und die Gesellschaft auf neuen Grundlagen aufbaut. *In der Praxis* geschieht es, mittels einer Revolution, dass die Menschen ihr »Wesen« in Übereinstimmung bringen mit ihrem »Sein« (42). Die Abschaffung der Arbeit, verstanden als Abschaffung der Arbeitsteilung, wird es bekanntlich »in der kommunistischen Gesellschaft« jedem erlauben, »morgens zu jagen, nachmittags zu fischen, abends Viehzucht zu treiben, nach dem Essen zu kritisieren... ohne je Jäger, Fischer, Hirt oder Kritiker zu werden« (33). Selbst die Begierden werden befreit sein, wie eine von Marx leider durchgestrichene Notiz wissen lässt (238f). Aber die Antithese menschlich-unmenschlich, die die Klassengesellschaften charakterisiert, kann der Kommunismus nicht auflösen: »Dies sogenannte ›Unmenschliche‹ ist ebensogut ein Produkt der jetzigen Verhältnisse wie das ›Menschliche‹« (417). Man sieht also deutlich, dass »die menschliche Gesellschaft oder die gesellschaftliche Menschheit« die Revolution voraussetzt. Der *neue* Materialismus definiert sich dabei als zukunftsweisend und programmatisch. Er geht nicht nur über die ideologische, unangemessene Vorstellung hinaus, die sich der *alte* Materialismus von der »bürgerlichen Gesellschaft« macht, er beseitigt auch ihre materiellen Bedingungen. Vielleich muss man sogar noch weiter gehen, wie ein Hinweis in den *Ms 44* nahelegt: »der Kommunismus ist nicht als solcher das Ziel der menschlichen Entwicklung – die Gestalt der menschlichen Gesellschaft«, heißt es dort (MEW 40, 546) – und dies liefert uns zugleich den unauffindbaren Begriff! Der *neue* Materialismus verweist also auf die gänzlich unbekannten Gebiete eines Jenseits der kommunistischen Gesellschaft. Ist das der Grund, weshalb ihm Marx zumindest in der 10. These keinen anderen Namen gab? Man müsste dann zugeben, dass wir es, wenn er vom »praktischen Materialisten«, das heißt »Kommunisten« spricht, der die bestehende

Welt revolutioniert (MEW 3, 42), mit drei Kategorien von Materialisten zu tun haben: den alten, darunter Feuerbach, den Kommunisten und den neuen. Seine Nachfolger werden weniger Skrupel haben, den *neuen* Materialismus zu kennzeichnen, und bald dieses, bald jenes Attribut verwenden. Es ist wahr, die Zeit drängt, und das Kind braucht einen Namen ...

3. Zurück zu unserer Frage. Erlauben uns die Thesen 9 und 10, den Status der *Praxis* besser zu bestimmen? Genau genommen müssen wir eine neue Schwierigkeit eingestehen. Wir finden uns gewissermaßen in der Zwickmühle zweier Richtungen: einer sehr langfristigen Perspektive – ein noch zu definierender neuer Materialismus – und einer veritablen Regression zur humanistischen Anthropologie, die von den *ThF* im Grunde zu überwinden war. Die Hervorhebung dieser *crux caminorum* ist aber nicht nutzlos. Sie erlaubt uns, einige der exquisiten Schwierigkeiten, mit denen der spätere Marxismus schwanger gehen wird, an ihrem Ursprung zu fassen. Der Einfachheit und Kürze wegen werde ich in dieser Typologie des Verhältnisses Materialismus-Praxis drei *Tendenzen* unterscheiden.

3.1 Die Vereinigung von Materialismus und Praxis. – Dies ist die deutlichste Lehre der ›ThF‹ und demzufolge auch des Marxismus.

Von Autoren unterschiedlicher Richtung immer wieder angesprochen, steht sie im Mittelpunkt von Labriolas erstem Essay »Zum Gedächtnis des Kommunistischen Manifestes« (1895), in dem er den Kommunismus als die wirkliche Bewegung der Geschichte, als ihre »Prosa«, definiert. Mao Tse-Tung übernahm diesen Gedanken in seiner Schrift »Über die Praxis« (1937). Er bezieht sich ausdrücklich auf die *ThF*, wenn er die als »Produktionstätigkeit«, aber auch als »Klassenkampf, politisches Leben, die wissenschaftliche und künstlerische Tätigkeit« verstandene »gesellschaftliche Praxis« als »ersten und grundlegenden Gesichtspunkt der Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus« charakterisiert (AW 1, 347-350). Jean Granier, der uns näher steht, sieht in der Praxis »die wesentliche Entdeckung von Marx« (1980, 105). Auch er definiert sie über den Begriff der *Produktion*, der seinerseits den der *Ökonomie* einführt, und damit den des *Materialismus* (115, 122). Indem er sie für »untrennbar vom revolutionären Projekt« erklärt (127, 147), betont er mit Nachdruck: »Die Einführung des Begriffs der Praxis bei Marx lässt diese

ganze Metaphysik der Subjektivität [Feuerbach] explodieren (...) Über die Praxis ist zu sagen, dass sie den *Menschen* genauso *produziert* wie sie zugleich *die Selbstproduktionsweise des Menschen* ist. So dass die Praxis weniger das ist, *was* der Mensch tut, und das *Wie* dieses Tuns, als vielmehr das, *was den Menschen in seinem Tun hervorbringt. Die Praxis ist das Sein, sofern es den Menschen als Produzenten produziert.*« (136f)

3.2 Das Primat der Praxis. – Das am häufigsten angesprochene Thema der *ThF* – die Einheit von Theorie und Praxis – lässt die Frage des Materialismus gelegentlich in den Hintergrund treten, indem Materialismus und Idealismus gleichermaßen zurückgewiesen werden, so wie beim Marx der *Ms 44.*

Ernst Blochs Auffassung der »Theorie-Praxis«, die ihre *ethische* Perspektive nicht leugnet, ist nicht frei von dieser Haltung. Ebenso die des Lukács von *Geschichte und Klassenbewusstsein*, wie Shlomo Avineri bemerkt (1968, 148): Die Unfähigkeit des klassischen Idealismus und Materialismus, die Subjekt-Objekt-Spaltung zu überwinden, privilegiert die revolutionäre Praxis des Proletariats als neue Bewusstseinsform. Die These eines wesentlich *praktischen* Materialismus, der in einem »radikalen Historizismus« aufgeht, wurde mit neuen Argumenten von Györgyi Markus aufgegriffen. Markus zeigt, dass aus dem »Produktionsparadigma«, wie er es nennt, zwei gegensätzliche Strömungen hervorgegangen sind: eine »szientistische«, die die II. Internationale beerbt, repräsentiert besonders durch Louis Althusser und seine Theorie vom »Prozess ohne Subjekt« (vgl. S. 82), und eine des »kollektiven Subjekts«, die die Praxis zur unbegrenzten menschlichen Selbstschöpfung aufwertet. Zu ihr würden neben anderen Gestalten Lukács, Gramsci und Lucien Goldmann zählen (Markus 1982, 69ff). Was hier in Frage steht, ist in der Tat die Rolle und der Ort des *Subjekts* (die Menschen, das Proletariat), die des Bewusstseins im Prozess der *Selbstveränderung*. Es ist der für Bloch so wichtige »Wärmestrom« im Marxismus, der die Kräfte der »konkreten Utopie«, des »Prinzip Hoffnung« nicht preisgeben will und den Marx selbst, was immer man gesagt hat, auch über die *ThF* hinaus nie verleugnet hat. Die (nicht wenigen) Versuche, den Marxismus als »Philosophie der Tat« zu definieren, haben an dieser Tendenz Teil (vgl. S. 45f, S. 90). Nach Garaudy, der nicht zu Unrecht an diese Quelle erinnert, muss der Begriff der Praxis »von Fichte hergeleitet werden« (1969, 34). Dieses Prometheische, das Marx als Motto seiner Dissertation vorangestellt hat (MEW 40, 263), findet sich selbst bei

einem der Materialismusvergessenheit so unverdächtigen Autor wie Plechanow, wenn dieser, wiederum (nach Engels) Goethes *Faust* zitierend, schreibt: »›Im Anfang war die Tat!‹ *Aus dem Handeln* (der gesetzmäßigen Tätigkeit der Menschen im gesellschaftlichen Produktionsprozess) erklärt sich für den dialektischen Materialisten die historische Entwicklung der Vernunft des vergesellschafteten Menschen. Ebenfalls auf das Handeln läuft seine ganze *praktische Philosophie* hinaus. *Der dialektische Materialismus ist die Philosophie des Handelns.*« (*MG*, 255). Dagegen geht die Behauptung von Michel Henry (siehe S. 40f), dass die von den *ThF* beschriebene *Tätigkeit* »wirklich« nur »in dem Maße ist, in dem sie subjektiv ist« (1976, 351), und dass »*die Subjektivität das Wesen der Wirklichkeit* ist« (370), in der Tat zu weit. Sie führt bei diesem Autor zur Ablehnung der »revolutionären Praxis«, »die sich konkret zumeist auf begrenzte, um nicht zu sagen lächerliche Aktionen (den Verkauf von Zeitungen, das Verteilen von Flugblättern, die Teilnahme an Versammlungen) beschränkt« (356).

3.3 Das Primat des Materialismus. – Dieses macht die extremen Vorbehalte verständlich, die auch die nicht übersteigerten Aufwertungen des Praxisbegriffs auf den Plan rufen.

Gerade ein italienischer Marxist, Sebastiano Timpanaro, formuliert sie mit größtem Nachdruck, wenn er umstandslos erklärt, dass »die Betonung der Praxis im marxistischen Lager häufig eine Möglichkeit darstellt, nicht oder kaum über den Materialismus zu sprechen« (1970, 36). Die Sache ist nicht unwichtig, zwingt sie doch zu der Frage, ob solch eine Haltung nicht *zuallererst* die von Engels und Lenin war. Engels und Lenin haben ein gemeinsames Hauptanliegen: den Marxschen *Materialismus* in seiner Neuartigkeit durchzusetzen. Dabei muss zwangsläufig der Standpunkt Feuerbachs als Durchgangsstation neu bewertet werden. Engels widmet sich dem explizit in seinem *Ludwig Feuerbach*, der ihn, wie wir wissen, dazu veranlasst, *Die Deutsche Ideologie* wieder zu lesen und die *ThF* auszugraben. Seine Argumentation, die die Darstellung des »dialektischen Materialismus« zum Gegenstand hat, behandelt Feuerbach als »ein Mittelglied zwischen der Hegelschen Philosophie und unsrer Auffassung« (MEW 21, 263). Die Praxis würde dann die »große Grundfrage aller, speziell neueren Philosophie« (274) lösen und den Primat des Seins über das Bewusstsein endgültig gewährleisten
In *Materialismus und Empiriokritizismus* greift Lenin den Ansatz von Engels auf. Dabei insistiert er noch mehr auf der Rolle Feuerbachs, dem Marx und

Engels ihre Widerlegung des Hegelschen Idealismus und die Formulierung ihrer materialistischen Philosophie verdanken. Feuerbachs Auffassungen werden für »konsequent materialistisch« erklärt (LW 14, 150). Lenin hält ihm zugute, er lege »das Ensemble der gesamten menschlichen Praxis der Erkenntnistheorie zugrunde«, und schreibt ihm das »Kriterium der Praxis« zu, »das unvermeidlich zum Materialismus (führt)« (137). Das ist nun doch überraschend: die Kontinuität Feuerbach-Marx, die sogar weit diesseits des ersteren sich erstreckt (denn Lenin lässt sie ins 18. Jahrhundert zurückgehen und bis hin zu – Demokrit) hat sich an die Stelle der Diskontinuität gesetzt, die von der 1. These an verkündet wird.

Ziehen wir aber daraus nicht den Schluss, dass zwei so exzellente Kenner der *ThF* wie Engels und Lenin den Text gewaltsam korrigiert haben. Kein anderer als Lukács warnt vor einer solchen Sicht und versichert, die Verbindung von historischer Entwicklung und proletarischer Aktion bei Lenin sei »das Aktuell- und Praktischwerden der Feuerbach-Thesen des jungen Marx« (1923, W 2, 385). Zwei Aspekte sind hier genau zu beachten. Der erste hängt mit der *Tatsache* zusammen, dass man bei Marx nach den *ThF* nurmehr spärliche Bezüge auf den Materialismus und ganz gewiss keine Explikation des *neuen* Materialismus findet, den die 10. These damit als Leerstelle hinterlässt. Daher das Gefühl einer Forschungslücke, die in diesem wie in anderen, nicht weniger wichtigen Punkten – Staat, Ideologie – noch besteht. Offenbar ist dies die Problematik der *Vollendung*, der »geschlossenen« Anschauung, die Lenin von Engels erbt und die zur Rehabilitation Feuerbachs führt, unter einem anderen Vorzeichen wohlgemerkt als dem der Anthropologie oder des Humanismus. Dieses andere Vorzeichen aber – und damit sind wir beim zweiten Element – kommt in den *ThF* wortwörtlich vor: es ist die *Sinnlichkeit*. Es ist überhaupt keine Frage, ob es möglich ist, diesen Beitrag, der die Größe Feuerbachs ausmacht und ihn tatsächlich an der Schwelle zu einer theoretischen Revolution plaziert, zu leugnen oder auch nur zu unterschätzen. Marx wiederholt es dreimal, in der 1., 5. und 9. These, von der *Deutschen Ideologie* (MEW 3, 44 und passim) gar nicht zu reden. Feuerbachs Irrtum war nicht der Primat der *Sinnlichkeit*, den er gegen Hegel re-etablierte, sondern er lag darin, dass er das Sinnliche nicht als »menschliche Tätigkeit«, als Subjektivität »fasst«, als »Praxis«; nicht zuviel *Sinnlichkeit*, sondern nicht genug, nicht zuviel Materialismus, sondern ein verkürzter, *von der Geschichte abgeschnittener* Materialismus. Engels und Lenin haben allen Grund, diesen Boden umzupflügen, Marx also zu *vervollständigen*. Doch kann dies weder bestimmte Gefahren vermeiden, denn Feuerbach deutet ebenso nach rückwärts wie nach vorn, noch kann es Missverständnissen oder Zweideutigkeiten

entgehen, wie die Polemiken der Nachfolger über den wechselseitigen Status und die Beziehungen von dialektischem und historischem Materialismus bis zum Überdruss zeigen. Fest steht, dass der Materialismus der *ThF* unhintergehbar bleibt; weder kann man sich mit Norman Levine damit begnügen, ihn als »sinnlichen Materialismus« (1984, 66) zu qualifizieren, und noch weniger kann man mit Michel Henry die Sinnlichkeit außer acht lassen.

Das Verhältnis Materialismus-Praxis also: ein Widerspruch im Zentrum der *ThF*? Ich habe von *Tendenzen* gesprochen. Die theoretischen Diskurse, die sie am luzidesten verbinden, oder ideologisch am wenigsten belasten, unterstreichen sie eher als sie zu verknöchern. Marx selbst, der sich in seinem Notizheft an sich selbst wendet, lässt kaum Zweifel, dass er alle Enden der Kette festhalten wollte. Er hat es in der *Heiligen Familie* signalisiert, indem er »die Revolution, den Materialismus, den Sozialismus, den Kommunismus« verbindet (MEW 2, 144). Er hinterließ es uns, diese Verbindung zu denken.

Bemerkung. – Man begreift diese unterschiedlichen Tendenzen nicht, wenn man sie nur akademisch beurteilt, sie nicht auf die *Konjunkturen* bezieht, in die sie eingeschrieben sind, sie also nicht mit der Elle der Geschichte und der – sei es auch theoretischen – *Praxen* misst, in denen der Marxismus seiner Natur nach gefangen ist. Das heißt, dass keine Problematik den Bedingungen, unter denen sie auftritt, entzogen ist, also den intellektuellen Folgen der politischen Kämpfe – letztlich Klassenkämpfe – einer bestimmten Periode. Dies gilt für Engels, auch für seine Neufassung der *ThF* von 1888 (siehe oben, S. 57f, S. 67f), die von dem Bemühen beherrscht ist, sie auf die Situation der deutschen Sozialdemokratie einzustellen; für Lenin, der den Materialismus gegen all jene, allen voran gegen bestimmte Bolschewisten, betont, die ihn wieder in Frage stellen, und zwar zugunsten der russischen Konterrevolution und der aus der Krise der Physik hervorgehenden Erkenntnistheorie; desgleichen für Mao und seine Antwort auf den »dogmatischen« Subjektivismus, der die Linie der KPCh verfälschte; zu bestimmten Zeiten auch für Bloch oder die Frankfurter Schule und generell für alle Anhänger eines anthropologischen Marxismus als Reaktion auf den Stalinismus. Der humanistische Bezug diente, was immer seine Inhalte waren, dem gleichen Kampf gegen die herrschende bürgerliche Ideologie; die antihumanistischen Thesen taten wiederum nichts anderes, als dessen

Ausrutscher richtigzustellen: Karl Korsch, der den *historischen* Materialismus bevorzugt, erhob sich gegen den Ökonomismus der Zweiten Internationale; Timpanaro reagierte nicht ohne Leidenschaft auf Collettis Anti-Engelsismus; die Schule von Geymonat setzte gegen die Verführungen einer bestimmten italienischen Philosophie der Praxis die Rechte des dialektischen Materialismus wieder in Kraft; die Orthodoxien entschieden über die Heterodoxien und umgekehrt. Was soll das heißen? Zumindest, dass jeder den Stab in die andere Richtung bog und alle in vieler Hinsicht ihre sicherste Bürgschaft in – den *ThF* fanden, deren beispielhafte Lehre auch dies ist.

Sechstes Kapitel

Die Welt verändern (11. These)

Quellen

Die *ThF* enden, wie Ernst Bloch sagt, mit einem »Losungswort«. Einem Losungswort, das für Marx nur ein Programm eröffnet, dem er die folgenden vierzig Jahre seines Lebens widmet. Wir kennen den Inhalt dieses Programms, er nicht. Dennoch müssen wir uns mit dem Losungswort und seiner schwierigen Lektion begnügen: »Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kömmt drauf an, sie *zu verändern*.« Konziser geht es nicht. Sehen wir zunächst zu, was uns die 11. These in Erinnerung ruft, nämlich dieses *verändern*, das so massiv hervortritt in der 3. und 4. These, wo (mit reichlich *selbst-) revolutioniert* und *vernichtet* wird. Ich plädiere im Französischen für *changer* anstelle von *transformer* wie in den meisten Übersetzungen, zum einen, weil Marx, wie in der 3. These, *Veränderung* und *Ändern* (changer) assoziiert, wobei der letztere Begriff seine Bedeutung mit dem Ausdruck *Selbstveränderung* kommunizieren lässt, der ihn unmittelbar expliziert, und zum anderen wegen der Sequenz *revolutionieren* (1., 4. These) / *verändern* (3. These) / *vernichten* (These 4). Denken wir auch an das oben (S. 65) zitierte »das soll anders werden« *(ça va changer)* aus der Vorrede zur *DI*.

Der Gegensatz von *verändern* und *interpretieren* wiederum kündigt sich ab der 2. These, die auf das *weltlich* und die *Verdopplung* zielte, überall an. Aufs »interpretieren« beschränkt sich die Anschauung, selbst des Materialismus. Hier die (wie man gleich sehen wird) *neutrale* Darstellung, die Lenin in seinem Abriss über *Karl Marx* gibt.

»Den Hauptmangel des ›alten‹ Materialismus, darunter des Feuerbachschen (und erst recht des ›vulgären‹ Materialismus der Büchner, Vogt und Moleschott), sahen Marx und Engels darin: 1. dass dieser Materialismus ein ›vorwiegend mechanischer‹ war, der die neueste Entwicklung der Chemie

und Biologie (in unseren Tagen wäre noch hinzuzufügen: der elektrischen Theorie der Materie) nicht berücksichtigte; 2. dass der alte Materialismus unhistorisch, undialektisch war (metaphysisch im Sinne von Antidialektik) und den Standpunkt der Entwicklung nicht konsequent und allseitig zur Geltung brachte; 3. dass man ›das menschliche Wesen‹ als Abstraktum und nicht als ›das Ensemble der‹ (konkret-historisch bestimmten) ›gesellschaftlichen Verhältnisse‹ auffasste und deshalb die Welt nur ›interpretierte‹, während es darauf ankommt, sie ›zu verändern‹, d.h., dass man die Bedeutung der ›revolutionären, der praktischen Tätigkeit‹ nicht begriff.« (LW 21, 41)

Eine andere Vorfrage: Warum die 11. These für sich behandeln? Zuerst aufgrund der Fakten. Seit einem Jahrhundert führt die 11. These ein unabhängiges, aphoristisches Leben, auch außerhalb des Marxismus, von der populären Maxime über das Abiturthema bis hin zum Zeitschriftentitel (*Thesis Eleven*, Australien). Wie alle Losungsworte tilgt sie ihre Voraussetzungen. Dann deshalb, weil es so aussieht, als hätte Marx selbst sie separat gesetzt, als hätte er die Gegenposition zu dem bezogen, was er in der 10. These vorgebracht hatte: kaum ist der *neue* Materialismus angekündigt, da wird er schon aufgehoben, und zwar mit der *Philosophie*. Dies ist der delikate Punkt der 11. These. Engels äußert als erster seine Meinung dazu, indem er ein kleines »aber« zwischen die beiden Satzteile schiebt. Wie ist dieses »aber« zu verstehen? Die Schwierigkeiten beginnen. Für Bloch gibt es hier keineswegs einen Gegensatz, sondern eine Erweiterung des ersten Satzteils. »Und den bisherigen Philosophen wird zum Vorwurf gemacht, oder besser: es wird an ihnen als Klassenschranke kenntlich gemacht, dass sie die Welt nur verschieden *interpretiert* haben, nicht etwa, dass sie – philosophiert haben«, heißt es bei ihm; Marx nimmt »Kurs« auf die »philosophierende Zusammenhangs-Erforschung schwierigster Wirklichkeit«, auf die aktive »Erkenntnis der dialektischen Entwicklungsgesetze in Natur und Gesellschaft insgesamt«, der er den Rest seines Werkes widmen wird (Bloch, GA 5, 323). Für Bortolotti bedeutet das »aber« – selbst wenn es die Gefahr einer »zeitlichen Abfolge« (analog der 4. These) birgt – nicht, dass das *Interpretieren* durch das *Verändern* ausgeschlossen wird. Es ist vor allem wichtig, die Welt zu verändern; »das verhindert nicht, dass sie interpretiert wird, sondern erlaubt im Gegenteil, sie besser zu interpretieren« (Bortolotti 1976). Absetzung oder Instandsetzung der Philosophie? Falls ersteres, was an ihre Stelle setzen? Wenn letzteres,

wie sie definieren? Dabei versteht sich, dass der Gegenstand in beiden Fällen gleichbleibt: die Selbstveränderung als revolutionäre Praxis zu fassen (3. These).

Übernimmt Marx für sich selbst den Feuerbachschen Plan einer Reform der Philosophie? Diese Vorfrage ist wohl mit Sicherheit zu verneinen. Was schlug Feuerbach in seinen Manifesten von 1842/43 vor? Die *Notwendigkeit einer Reform der Philosophie* (1842) verknüpfte die Dringlichkeit ihrer Erneuerung mit einem »ganz neuen Abschnitt der Menschheit«, der eine Philosophie verlangt, die »unmittelbar Geschichte der *Menschheit* ist« ist. Sie »tritt an die Stelle der Religion« und soll »auf eine ihr konforme Weise in sich nehmen, was das Wesen der Religion ausmacht«. Die *Vorläufigen Thesen* (1843) nahmen die *Umkehrung* der spekulativen Philosophie in Angriff, um »die unverhüllte, die pure, blanke Wahrheit« (W 3, 224) ans Licht zu bringen; die Philosophie definiert sich als »Erkenntnis dessen, *was ist*« (231), sie »muss sich wieder mit der Naturwissenschaft, die Naturwissenschaft mit der Philosophie verbinden« (243). Die *Grundsätze* (1843) erklärten, »was *jenseits* der Religion, das liegt *diesseits* der Philosophie« (§ 3, W 3, 248), und die »neue Philosophie« sei die »Realisation« und zugleich »Negation« »der Hegelschen, überhaupt bisherigen Philosophie« (§ 20, 277), die ihrerseits Anti-Philosophie ist (279); der Mensch werde darin »das Maß der Vernunft«, der Materialismus zum Rationalismus (§ 51, 315). Das Vorwort zur 2. Auflage (1843) von *Das Wesen des Christentums* war noch deutlicher, indem es eine Philosophie beschwor, die »*Augen* und *Ohren*, *Hände* und *Füße* hat«, die »nicht das Ding, wie es Gegenstand der abstrakten Vernunft, sondern wie es Gegenstand des *wirklichen, ganzen Menschen*, also selbst ein ganzes, *wirkliches* Ding ist, als das *wahre* Ding anerkennt«, die »wie der Sache, so der Sprache nach, gerade das *Wesen* der Philosophie in die *Negation der Philosophie* setzt (...) und daher ihren höchsten Triumph darin findet, dass sie allen plumpen und verschulten Köpfen, welche in den *Schein* der Philosophie das *Wesen* der Philosophie setzen, gar nicht Philosophie zu sein scheint.« (W 5, 402)

Soll man hierin »den Ursprung« der 11. These sehen (Henry 1976, 286)? Es ist nur zu bekannt, dass Marx und Engels die Ansichten des Meisters Feuerbach teilten, sich für den »Überwinder der alten Philosophie« begeisterten, der »die alte Dialektik und Philosophie dem Keim nach umgeworfen«

(*Ms 44*, MEW 40, 569) und »die Kritik *aller Metaphysik*« (*HF*, MEW 2, 147) vollendet hat, und dass sie der Überwindung des Widerspruchs zwischen Idealismus und Materialismus, Spiritualismus und Materialismus anhingen (MEW 40, 577). In der *Rheinischen Zeitung* hatte Marx 1842 nach einer Philosophie gerufen, die »weltlich wird« und »die geistige Quintessenz ihrer Zeit ist« (MEW 1, 97f). Aber all dies geschah *vor* den *ThF* – wir haben es zur Genüge demonstriert –, und man hätte einige Mühe, irgendeine Spur davon im späteren Werk zu finden. Feuerbach gehört zu einem abgeschlossenen Kapitel. Engels, der in seinem *Feuerbach* daran erinnert, hatte im *Anti-Dühring* kein Wort darüber verloren. Der Autor von *Das Wesen des Christentums* wird hier nicht einmal erwähnt.

Soll man mit Gramsci bei Hegel suchen? Folgt man dem italienischen Marxisten, so hat eine Passage in den *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, wo Hegel erklärt, dass »die einfache Einheit des Selbstbewusstseins, Ich, die undurchbrechbare, schlechthin unabhängige Freiheit« ist, »bei den Deutschen *ruhige Theorie* (blieb); die Franzosen aber wollten dasselbe praktisch ausführen« (1837, 531f; W 12, 525), die 11. These unmittelbar inspiriert, denn: »das heißt, dass die Philosophie Politik werden muss, um sich zu bewahrheiten, um weiterhin Philosophie zu sein« (*Gef* 6, H.11, §49, 1460). Zielt das *interpretiert* nicht beispielhaft auf Hegel – »ein Philosoph, alle Philosophen«, wie Michel Henry notiert (1976, 327)? Zweifellos hätte man auf der Suche nach »Quellen« mehr Glück bei Moses Hess, der Marx sehr nahe war und trotz der Divergenzen auch blieb, bis zu der von ihm in kleineren Partien mitverfassten *Deutschen Ideologie*. Hess schreibt in seiner *Europäischen Triarchie*: »Was durch die moderne Wissenschaft Positives errungen werden kann, liegt nicht mehr im Gebiete der eigentlichen Philosophie, nicht mehr im Denken überhaupt... Das Positive muss jetzt in einem *andern* Gebiete, als dem der Theorie gesucht werden. (...) Kann aber die Philosophie nicht mehr zum Dogmatismus zurückkehren, so *muss* sie, um Positives zu erringen, über sich selber hinaus zur That fortschreiten.« (PS, 89) (Vgl. auch seine Streitschrift *Die letzten Philosophen*.) In »Über das Geldwesen«, einem Werk, das Marx schätzte, schreibt Hess zudem: »Auch sie, die Philosophen, gehören zu denen, die sich keine andere Wirklichkeit, als die bestehende schlechte, denken können – gehören zu dem *antediluvianischen Gethier*, welches im Untergange der alten Welt seinen eignen Untergang, in der vollendeten Organisation der Menschheit nur den Tod erblickt – weil ein richtiger Instinct ihnen sagt, dass sie selbst einen wesentlichen Bestandtheil der alten, untergehenden, schlechten Wirklichkeit bilden.« (PS, 331f) Bert Andréas hat im übrigen der Annahme widersprochen, die 11. These könne

der Formulierung nach eine Reminiszenz an Voltaire sein, und im Gegenzug vorgeschlagen, eine Passage aus der *Réfutation de l'éclectisme* von Philippe Leroux heranzuziehen, die Marx in Paris gelesen hatte: »Ein Philosoph denkt und siehe da, sein Gedanke verändert die Welt; ein anderer Philosoph erscheint, findet die Welt so verändert, eignet sich die neuen Tendenzen an, die diese Welt beinhaltet, und treibt sie seinerseits voran.«

Wie auch immer es um diese »Quellen« – und man fände sicher noch andere – bestellt sein mag, es ist unabdingbar, die 11. *These* in den ihr eigenen Rahmen zu stellen, den der *Kritik der Philosophie*, die in der *Deutschen Ideologie* kulminiert. Der Bruch der *ThF* mit ihrer jüngsten Vergangenheit klingt darin nach, weitet sich aus und erlangt seine äußerste Schärfe. Es sind nicht mehr nur die antihegelianischen Prankenhiebe der *Ms 44* oder die Demontage des spekulativen Denkens aus der *Heiligen Familie*; es wird der Philosophie nicht einmal mehr vorgeworfen, dass sie »*nachträglich* zum Bewusstsein kömmt« (MEW 2, 90), sondern sie – *alle* Philosophie – erhält eine denkwürdige Tracht Prügel verabreicht. Ihr Eponym ist Stirner, »das größte Dementi, mit dem die Philosophie enden konnte« (MEW 3, 428) und das sie selbst sich beigebracht hat. »Man muss ›die Philosophie beiseite liegenlassen‹ [N.B.: Marx zitiert hier aus *Die Letzten Philosophen* von Hess], man muss aus ihr herausspringen und sich als gewöhnlicher Mensch an das Studium der Wirklichkeit geben, wozu auch literarisch ein ungeheures, den Philosophen natürlich unbekanntes Material vorliegt (...) Philosophie und Studium der wirklichen Welt verhalten sich zueinander wie Onanie und Geschlechtsliebe.« (MEW 3, 218) Die Philosophie riskiert es nicht, der Welt ein Kind zu machen; sie unterhält zu ihr keinerlei Beziehung. Die Philosophie ist nurmehr *Ideologie*, d.h. Usurpation und Beugung der Geschichte (vgl. Labica 1976, 141f). Hier liegt unstreitig der zentrale Punkt: *Die Deutsche Ideologie* verleiht der 11. These in überreichem Maße ihren Sinn. Dieser Sinn ist klar: Marx spricht das Ende der Philosophie aus. Es ist daher nicht möglich, die 11. These an irgendeinem Vor-1845 festzumachen. So reizvoll es wäre, sie mit der berühmten Passage aus der *Einleitung* von 1843 (MEW 1, 391) über die »Aufhebung« und »Verwirklichung der Philosophie« durch ihre Begegnung mit dem Proletariat in Verbindung zu bringen (vgl. Mészáros 1978, 121f), es entbehrt der Grundlage. Die Problematik der *Aufhebung* ist ebenso hinfällig wie es die in die Philosophie gesetzte Hoffnung ist. Die Zeit

des »das soll anders werden« ist gekommen, der Wechsel des »Gebietes«, wie Hess sagte (PS, 89), oder des *Terrains*, wie Althusser sagen wird. Was folgt, beweist dies zur Genüge. Marx spricht nach den *ThF*, abgesehen vom Anti-Proudhon, nicht mehr von Philosophie. Engels, der sich im *Anti-Dühring* (1878), in seinen Notizheften über die *Dialektik der Natur* und im *Ludwig Feuerbach* (1886) mit ihr beschäftigt, demonstriert zur Genüge, dass er die Wendung, die er selbst mit Marx vollzogen hatte – mit der *DI*, ihrem gemeinsamen Werk –, nicht vergessen hat. Der »Ausgang« der Philosophie gibt genauestens Echo auf ihr »Elend«.

Das Werk von Engels kann hier nicht berücksichtigt werden. Ich beschränke mich auf zwei Bemerkungen, die auch seine aufgeklärtesten Nachfolger unterschreiben würden. Die erste bezieht sich auf die Tatsache, dass Philosophie, wenn es sie nach der 11. These noch gibt, notwendig *anders*, von der früheren oder traditionellen Philosophie verschieden sein muss, so dass die Bestätigung dieses Unterschieds beständig die Frage nach ihrem Status als *Philosophie* stellt. Wir haben bereits bei der Betrachtung des Materialismus (vgl. S. 99f) Engels' Bemühen um die Wiederherstellung einer gewissen Kontinuität bemerkt. Es wäre zu präzisieren, dass er sie nicht unvereinbar findet mit dem Prinzip eines Bruchs, der nicht nur das spekulative Denken, die Metaphysik, den Idealismus und den Materialismus, einschließlich des Feuerbachschen, verworfen hat, sondern alle Philosophie. Der *Ludwig Feuerbach* wiederholt hier beinahe wortwörtlich den *Anti-Dühring*.

Der junge Lenin geht sogar noch weiter als Engels: »Dem Standpunkt von Marx und Engels zufolge hat die Philosophie keinerlei Recht auf eine gesonderte, selbständige Existenz, und ihr Material verteilt sich auf die verschiedenen Zweige der positiven Wissenschaft.« (LW 1, 433) Dies wird denselben Lenin nicht hindern, später festzustellen, die Philosophie von Marx sei »aus einem Guss« (*ME*, LW 14, 329), und seine materialistische Erkenntnistheorie zu entwickeln.

Die zweite Bemerkung stützt sich auf jene andere Feststellung, dass die Gründungstexte – um nur sie zu berücksichtigen – der nichtphilosophischen »marxistischen« Philosophie immer *reaktiv* waren (Labica 1986, 104-110). Was man für theoretische Konstruktionen hält, sind tatsächlich nur Gegenangriffe oder Richtigstellungen; so das *Elend der Philosophie* von Marx selbst wie auch der *Anti-Dühring*

und der *Ludwig Feuerbach*; so Lenins *Was sind die »Volksfreunde«* und *Materialismus und Empiriokritizismus* ... Dies veranlasst uns zu der Feststellung, dass, wenn alle Benennungen des Marxismus ihm nachgängig waren, und so auch diese, nämlich »Marxismus« – denn Marx hat das, was er tat, nie benennen wollen oder können –, die 11. These tatsächlich die Frage der Philosophie wie auch die des Materialismus aufwirft. Doch beide hängen zusammen: ein Abgrund, der sich vor allen Beanspruchungen auftut und in dem die besten Schwimmer von Delos untergehen.

Das Kreuz der Philosophie...

Um wenigstens eine Vorstellung davon zu geben, reduziere ich dieses epochale Ereignis auf eine neue Typologie und setze ein allgemeines Einverständnis über die Schwierigkeit voraus, eine Philosophie zu formulieren, die eigentlich keine mehr ist. Wir sitzen zwar am Spinnrad, aber nicht allein.

Der am häufigsten eingeschlagene Weg bestand darin, die theoretische Revolution, die das »die Welt verändern« am Ende der *ThF* suggeriert, auf mehr oder weniger radikale Weise philosophisch – so muss man sagen – zu denken. Der Geist, in dem das geschieht, kommt deutlich zum Ausdruck in der alten aristotelischen Maxime: »Wenn philosophiert werden muss, muss philosophiert werden, wenn nicht philosophiert werden soll, muss immer noch philosophiert werden«. Wir werden, was nicht weiter überrascht, merklich die gleichen Spaltungen wiederfinden wie beim Verhältnis von Praxis und Materialismus. Sagen wir, dass die Praxis *in etwa* der Seite der Philosophie entspricht.

So bei Ernst Bloch, dessen scharfer Blick uns des öfteren begegnet ist. Die 11. These, ein wirklicher »archimedischer Punkt«, verurteilt zugleich den Pragmatismus amerikanischer Prägung und die Abdankung der Philosophie; sie ist der »höchste Triumph der Philosophie« (GA 5, 322). »Das schlechthin Neue in der marxistischen Philosophie«, schreibt Bloch, »besteht in der radikalen Veränderung ihrer Grundlage, in ihrem proletarisch-revolutionären Auftrag; aber das schlechthin Neue besteht nicht darin, dass die einzige zur konkreten Weltveränderung fähige und bestimmte Philosophie keine – Philosophie mehr wäre. Weil sie das ist wie nie, daher gerade der Triumph der

Erkenntnis im zweiten Satzteil der These 11, die *Veränderung* der Welt betreffend; Marxismus wäre gar keine Veränderung im wahren Sinn, wenn er vor und in ihr kein theoretisch-praktisches Prius der *wahren Philosophie* wäre.« (326) Bloch rekurriert auf Ausdrücke wie »*Philosophie der Revolution*« (328), »der Veränderbarkeit zum Guten« (329), aber auch auf der »Wissenschaft des Neuen«, die »*neue*, (...) *durchgängige Geschehens- und Veränderungs-Wissenschaft*« und »dialektisch-historische Tendenzwissenschaft« als »die vermittelte Zukunftswissenschaft der Wirklichkeit plus der objektiv-realen Möglichkeit in ihr« (331). Eine solche Auffassung ist exemplarisch bis in ihre luzidesten Widersprüche: *Philosophie* (Vorherrschaft der), *Wissenschaft*, *Revolution*, *Zukunft*... Georg Lukács hing ihr an, der die 11. These schon 1919 seinem Essay *Was ist orthodoxer Marxismus?* voranstellte, in dem er seinen Begriff der *Totalität* darlegt; insgesamt entsprach dies völlig seinem Buch *Geschichte und Klassenbewusstsein*: mehr *Praxis* als Materialismus. Aber auch Lukács präzisierte: »Wir müssen versuchen, den historischen Materialismus zur Methode der konkreten wissenschaftlichen Forschung, zur Methode der Geschichtswissenschaft zu machen.« (W 2, 398)

Der eigentliche Vertreter der »Philosophie der Praxis«, Antonio Gramsci, warf dem Croce der *Kritischen Unterhaltungen* vor, er würde die 11. These als das Ersetzen der Philosophie durch »die praktische Tätigkeit« interpretieren. Er hielt ihm entgegen: »Aber handelt es sich nicht vielmehr angesichts der ›schulmäßigen‹, rein theoretischen oder anschauenden Philosophie um die Forderung nach einer Philosophie, die eine entsprechende Moral, einen Willen zur Verwirklichung hervorbringt und mit diesem sich in letzter Instanz identifiziert? Die XI. These« – Gramsci zitiert sie – »kann nicht als ein Gestus der Zurückweisung jeder Art von Philosophie interpretiert werden, sondern nur als einer des Überdrusses an den Philosophen und ihrer Nachplapperei und als energische Bekräftigung einer Einheit von Theorie und Praxis. Dass eine derartige Lösung für Croce kritisch unwirksam ist, lässt sich auch daran beobachten, dass auch dann, wenn man die absurde Hypothese zugesteht, dass Marx die Philosophie im allgemeinen durch die praktische Tätigkeit ›ersetzen‹ wollte, das unumstößliche Argument ›hervorzuziehen‹ wäre, dass die Philosophie nicht anders als philosophierend negiert werden kann, also das wieder bestätigend, was man hatte negieren wollen« (*Gef* 6, H.10.II, §31, 1282). Daher Gramscis Definition: »Auf der theoretischen Ebene lässt die Philosophie der Praxis sich mit keiner anderen Philosophie verwechseln oder auf sie zurückführen: sie ist nicht nur original, weil sie die vorangegangenen Philosophien überwindet, sondern vor allem weil sie einen völlig neuen Weg erschließt, das heißt, die Weise, die Philosophie selbst zu

begreifen, von oben bis unten erneuert. (...) Die Philosophie der Praxis ist der absolute ›Historizismus‹, die absolute Verweltlichung und Diesseitigkeit des Denkens, ein absoluter Humanismus der Geschichte« (H.11, §27, 1430). Dass Gramsci den Begriff von »Wissenschaft« kritisiert, der im *Gemeinverständlichen Lehrbuch* von Bucharin entwickelt wird, ist also vollkommen konsequent, sofern dieser »komplett aus den Naturwissenschaften übernommen« ist und nach deren »Positivismus« riecht (§15, 1401); er fragt sich sogar, ob nicht Lukàcs »als Reaktion auf die barocken Theorien des *Gemeinverständlichen Lehrbuchs* in den entgegengesetzten Fehler verfallen« ist, »in eine Form von Idealismus« (§34, 1441).

Schließlich sehen noch zwei weitere Autoren, die sich nicht auf den Marxismus berufen, in der 11. These den Beginn eines radikal neuen Denkens. Michel Henry begrüßt aus den bereits angeführten Gründen (vgl. S. 40f, 99) »die Umkehrung der abendländischen Philosophie« zugunsten einer Ontologie der Subjektivität (1976, 325). Diese setzt nicht nur die Austreibung der »Sinnlichkeit« voraus, sondern auch die Vernachlässigung des Weges von Marx vor den *ThF*, der Reflexion über die Ökonomie und die Entdeckung des Proletariats – ganz zu schweigen vom Beitrag von Engels, den *Umrissen* und der *Lage der arbeitenden Klassen in England*. Jean Granier wiederum, der dieses oder jenes Element der *ThF* so treffend zu erfassen weiß, schreibt seine Lektüre nichtsdestoweniger in eine Theorie der *Interpretation* ein: »Das Werk von Marx verpflichtet die Philosophie von nun an, die permanente Revolution des Denkens zu sein. Dank Marx wird sich die Philosophie ihres *Schattens* bewusst. Dieser Schatten ist die *Praxis*!« (1980, 9) Es kommt nicht in Frage, schreibt er, aus dem Marxismus eine Wissenschaft zu machen, die der Philosophie ihre ideologische Maske entreißt. »Der Marxismus kann die *Praxis* nur adäquat erfassen, wenn er bei seinen konkreten Untersuchungen nach Art eines *interpretierenden* Wissens operiert – also als Philosophie! Einer Philosophie jedoch, die sich als hellsichtig interpretierendes Wissen radikal abgrenzt von der traditionellen Definition der Philosophie; eine Veränderung, die sie ihrer neuen Fähigkeit verdankt, *in das Feld philosophischer Begründung die polyvalente Erfahrung der Praxis zu integrieren.*« (11) Wahr ist zumindest, dass Marx recht hat: die Philosophen, die, nach ihm, sich schuldig erkennen, die Welt interpretiert zu haben, verändern den Sinn von »Interpretation«.

... und das der Wissenschaft

Die Schwierigkeiten, um nicht zu sagen die Aporien, die dem *philosophischen* Weg innewohnen, und die *Regressionen*, die er – zu Hegel oder zu Feuerbach – nach sich ziehen konnte, haben es an Fragen und Antworten nicht fehlen lassen.

Was die Fragen angeht, so ist wohl in erster Linie Antonio Labriola zu nennen, der erste Anreger einer »Philosophie der Praxis«, Korrespondent von Engels und somit romanischer Mitbegründer des Marxismus. Was sagt er über die Philosophie? Sie ist »entweder eine vage Vorwegnahme der Probleme, die die Wissenschaft noch im besonderen erarbeiten muss, oder sie ist das Resümee und die begriffliche Ausarbeitung der Resultate, zu denen die Wissenschaften bereits gekommen sind« (*ÜHM*, 240). Das ist offenbar nicht viel. Wenn er zustimmt, dass die Philosophie mit Hegel zu ihrem Ende gekommen sei (*SPh*, 351), so zögert er doch, die von Engels im *Anti-Dühring* (MEW 20, 24 u. 54) entwickelte Definition zu übernehmen, da er fürchtet, sie könne »zu merkwürdigen Schlüssen führen« (340). »Die Philosophie existiert und existiert nicht« *(la filosofia c'è e non c'è)* (342); sie ist »schwierig« (360). Man kann höchstens eine »dem historischen Materialismus implizite Philosophie« (339) konstatieren oder sie als einen »Bestandteil seiner Kritik der Ökonomie« (332) betrachten. Die Bezeichnung »Philosophie der Praxis« ist gleichbedeutend mit dem historischen Materialismus (319). Damit eröffnet sich eine andere Lesart der 11. These, welche die Ablehnung der Interpretation beim Wort nimmt: Marx hätte demnach eine Wissenschaft begründet, die Wissenschaft von der Geschichte. Dass dies seine Intention war, steht außer Frage. In den *Ms 44* hielt er Feuerbach »die Gründung des *wahren Materialismus* und der *reellen Wissenschaft*« (MEW 40, 570) zugute; der Irrtum im Adressaten blieb ohne Folgen, er hatte kurz davor geschrieben: »Die Naturwissenschaft wird später ebensowohl die Wissenschaft von dem Menschen wie die Wissenschaft von dem Menschen die Naturwissenschaft unter sich subsumieren: es wird *eine* Wissenschaft sein« (544). »Wir kennen nur eine einzige Wissenschaft, die Wissenschaft der Geschichte« (MEW 3, 18), sagt dann eine Anmerkung in der *Deutschen Ideologie*.

Wie diese Wissenschaftlichkeit denken? In *Marxismus und Philosophie* greift Karl Korsch das Problem wieder auf: »Die eigentümliche und das richtige Verständnis des Problems Marxismus und Philosophie außerordentlich erschwerende Situation besteht nun aber darin, dass es so scheint, als ob gerade durch dieses Überschreiten der Grenzen des bürgerlichen Standpunktes,

durch welches der wesentlich neue Inhalt der Philosophie des Marxismus grundsätzlich überhaupt erst ein begreiflicher Gegenstand wird, dieser Gegenstand *als ein philosophischer zugleich aufgehoben und vernichtet würde.*« (89) Also Wissenschaft und Philosophie in einem? Aber wie soll man etwas so unerhört Neues nennen? Korsch verwendet Begriffe wie »materialistische und wissenschaftliche Perspektive«, »wissenschaftlicher Sozialismus«, »Standpunkt des dialektischen Materialisten«, »revolutionäre Philosophie«. Anton Pannekoek geht von ähnlichen Prämissen (»Erneuerung der Philosophie« durch »die Marxsche Gesellschaftslehre«) aus und erklärt: »Durch diesen wissenschaftlichen Kern ist der Marxismus aber zugleich mehr; er ist eine neue Anschauungsweise von Vergangenheit und Zukunft, von Sinn und Ziel des Lebens, von dem Wesen der Welt und des Geistes; er bedeutet eine geistige Revolution, er ist eine neue Weltanschauung.« (*Lenin als Philosoph,* 30f) Henri Lefebvre betitelt eines seiner Werke bezeichnenderweise mit *Metaphilosophie*; es beginnt mit der »Aufhebung der Philosophie« (1975, 21) und schließt mit ihrer »Metamorphose« (323): ein weiteres *Une pensée devenue monde* (1980), wo er die Problematik der Philosophie insgesamt überdenkt.

Hat der Ausdruck »wissenschaftliche Philosophie«, der als einer der ersten aufkam, wenn er nicht, wie Labriola sagte, »lächerlicher Schwulst« ist (*SPh,* 332), mehr als nur symptomatischen Wert? Della Volpe spricht in der *Logik als positive Wissenschaft* (1950) von einer »Philosophie-Wissenschaft« und einer »Geschichts-Wissenschaft«, deren »Galileismus« zugleich dem Idealismus und dem Positivismus gegenüberstünde. Louis Althusser optiert für das Wort THEORIE und fordert eine »neue Praxis der Philosophie«. Diese beiden Autoren, die man der »epistemologischen oder methodologischen« Strömung des Marxismus zurechnen kann (Vargas Lozano 1984, 199), sind indessen nicht besser gegen den Widerspruch gefeit als die Verfechter der *Praxis* (Korsch, Lefebvre). Althusser schreibt, dass »in der Geschichte des Marxschen Denkens die philosophische Revolution notwendigerweise die wissenschaftliche Entdeckung gesteuert und ihr ihre Form gegeben hat: die einer *revolutionären Wissenschaft*«; mit den *ThF* gelange Marx zu »einer Philosophie, die nicht mehr in der ›Interpretation der Welt‹ verhaftet« sei, zu »einer völlig neuen, materialistisch-revolutionären Philosophie« (1973, 68). Man kann sich wie die Haupttheoretiker der II. Internationale auf dem Gebiet der Philosophie auch entschieden abstinent verhalten, mit den Gefahren, die dies mit sich bringt: der *ökonomistischen* Verflachung des Marxismus (Bernstein, Kautsky) und der Rückkehr zu Kant (Schmidt), gegen die Lenin sich in aller Schärfe gewandt hat.

Man hat schließlich darauf eine *offizielle* Doktrin errichten können, wobei der *dialektische Materialismus* deren Philosophie wäre und der *historische Materialismus* deren Wissenschaft, der letztere natürlich abhängig gemacht vom ersteren (Stalin). Diese *Lösung*, wiewohl sie jahrzehntelang einige der besten Köpfe verführt hat, lässt die Fragen nicht weniger bestehen. Im Moment des Abbruchs tauchen sie wieder auf, insbesondere in den hier und da angekündigten Projekten einer Neubegründung der marxistischen Philosophie (die schon das Ziel des Sartre der *Kritik der dialektischen Vernunft* war); wenn es wiederzubegründen gilt, was gerade keine Grundlage hat, haben die neuen Pilger keine Angst vor der Wiederkehr des Gleichen. Ich füge wie schon zuvor hinzu, dass die verschiedenen Thesen, von denen hier die Rede war, komplexer sind, als es den Anschein hat, wenn man sie in ihre spezifischen Konstellationen zurückversetzt. Sagen wir, dass die Trennlinie zwischen Kritik und Dogmatik, oder wenn man so will, zwischen Orthodoxie(n) und Heterodoxie(n) verläuft, und dass sie überdeterminiert wurde durch die Entdeckung der Marxschen Frühschriften. Der »Holzweg der Holzwege« – das ist nach Dietzgen die Philosophie – hat also in alle möglichen Richtungen geführt.

Das war das Geschenk der 11. These, dieser Zirkel: eine Philosophie, die keine mehr ist, aber ihre Neuheit noch in den alten Begriffen bezeichnet; eine Wissenschaft, die sich noch nicht an die Arbeit gemacht hat und reich ist nur an Versprechungen; ein Materialismus, der vielleicht nicht mehr Philosophie ist (»materialistische und daher wissenschaftliche Methode« heißt es in der bereits zitierten Fußnote im *Kapital*, MEW 23, 393)... Lässt sich daraus irgendeine Lehre ziehen? Ich würde sagen, dass die Logik der *ThF*, die in dieser Weisung, diesem »Losungswort« kulminiert, das Marx zuallererst und hauptsächlich an sich selbst richtet, nicht nur die Kategorien überschreitet, in denen er es auszudrücken sucht, sondern auch diejenigen, die unsere geistige Tradition uns hinterlassen hat und immer noch auferlegt, das heißt, die Formen unserer intellektuellen Arbeitsteilung. Marx vollbringt einen wirklichen Kraftakt, der vom größten Teil seiner Leser ganz richtig wahrgenommen wurde, aber seine Tragweite ist nur zu verstehen, wenn man auf den Werdegang seines Autors zurückgeht. Nach den *ThF* entwickelt Marx keine Philosophie, soviel steht fest. Seine unmittelbaren Nachfolger – Engels, Labriola, Plechanow, Lenin – tun es auch nicht. Obwohl ihr mit wechselndem Erfolg unternommener *pädagogischer* Zugang auf die Arbeiterbewegung, der

in Wahrheit unabdingbar und in Einklang mit den Vorstellungen von Marx war (siehe den *Anti-Dühring*, den er gutheißen wird), gewisse philosophische Regressionen nicht vermeiden kann. Der »Marxismus-Leninismus«, der mit Marx nichts und mit Engels und Lenin recht wenig zu tun hat, stellt nur die Legitimation des ersten »sozialistischen« Staates dar. Was Marx angeht, so setzt er in seinem Werk, vor allem im *Kapital*, das »Weltverändern« der 11. These ins Werk. Er leitet damit ein *wissenschaftliches* Unternehmen, einen Entdeckungsprozess ein, den er natürlich unvollendet lässt. Doch folgt dieses Unternehmen, soweit es »den Kontinent Geschichte« (Althusser) betrifft, nicht nur anderen Eroberungen – wie der Physik –, es induziert eine völlige und damit beispiellose Restrukturierung der Arten des Wissens und der Praxen. Wenn die *Praxis* der *ThF*, die Marx aufblitzen lässt, einen Sinn hat, dann ist er hier und nirgendwo sonst zu suchen. »Die Wissenschaft vom Menschen«, wie es die *Ms 44* in ihrer Sprache sagten, »ist also selbst ein Produkt der praktischen Selbstbetätigung des Menschen« (MEW 40, 563). Dieser Sinn, der in den Problematiken der *Überschreitung* (der Philosophie) und der *Vollendung* (des Materialismus) sich manifestiert, kündigt eine Rationalität an, welche die unserem Verstand vertrauten Kategorien von Philosophie und Wissenschaft verabschiedet. Wie soll man insbesondere im Namen der »Philosophie«, will man sie nicht um ihre Bedeutung seit den griechischen Anfängen bringen, die Veränderung der materiellen Lebensbedingungen fassen, in der die Menschen, indem sie sich selbst verändern, zugleich die untrennbar theoretischen und praktischen Handlungen umwälzen, die in diesem Prozess am Werk sind? Nicht einfach die Preisgabe der früheren Wissensformen, sondern ihre Restrukturierung: kann man also mit dem historischen Materialismus »philosophieren«, wie man es vorher tat? Besteht nicht die Möglichkeit, dass jede Philosophie (einschließlich derjenigen, die hervorzubringen der Marxismus nicht umhin kann), sobald sie auf die gesellschaftlichen Produktionen verwiesen ist, in denen sie wirksam wird, ihre Funktion tiefgreifend verändert sieht? Die 11. These will wohl nichts anderes besagen als diese *kritische* Radikalität. Daher die Schwierigkeit, sie genau zu ermessen.

Schluss

Die notwendige Revolution

Wenn man eine Philosophie hat, gibt es gibt keine Bäume mehr, nur noch Ideen. Das meint jedenfalls der Dichter,[14] der seinerseits auf der Suche nach dem *Wirklichen* ist. Und darin liegt die erste Lehre der *ThF*: der Überdruss am Idealismus, der uns die Sinnlichkeit der Welt vorenthält. Es ist dies ein Fenster, das Meister Feuerbach mitten im deutschen Nebel wieder aufgemacht hat, um die frische Luft griechischer Landschaften einzulassen. Marx weiß, was er ihm verdankt, aber er begnügt sich nicht mit der Rolle des Zuschauers, der sich genießerisch zurücklehnt. Hinter den Bäumen – einem Kirschbaum beispielsweise – sieht er die Menschen, die sie gepflanzt und manchmal aus entfernten Gebieten eingeführt haben, die sie kultiviert haben, die vielleicht ihre Früchte ernten werden, um ihren Hunger zu stillen oder sie als Balken für ihre Häuser und als Beine für ihre Stühle verwenden werden. Die Bäume, das sind auch die zahlreichen Werkzeuge des Gärtners, des Bauern und des Schreiners – der Pflug, die Baumschere, der Hobel, die Schubkarre usw.; jahrhundertelang überlieferte Techniken; Bedürfnisse und Pläne – dieses Haus oder dieses Möbelstück, das man zunächst im Kopf hat; Arbeit und Phantasie, die auf eine Ökonomie, eine Kultur, eine Geschichte, das heißt, auf eine bestimmte Gesellschaft verweisen.

Im Jahre 1845 lebt Feuerbach, der die Vierzig überschritten hat, schon zurückgezogen als »der einsame Philosoph auf dem Lande«, als den ihn Engels erinnert (*LF*, MEW 21, 280). Marx ist gerade 27 geworden. Er ähnelt sicherlich mehr einem 68er-Studenten als einem sowjetischen Akademiemitglied. Er ist ein Städter, den alles, was in Europa geschieht, interessiert und den es zur Tat drängt, um die neuen Kräfte des Protests zu sammeln. Er ist bereits bekannt und

14 »Une philosophie et il n'y plus d'arbres, il n'y a plus que des idées« (F. Pessoa, *Action poétique*, Nr.104, 1986, 25).

gefürchtet. Die belgische Regierung, die diesen Staatenlosen aufzunehmen bereit ist, macht ihm unter Androhung der Ausweisung zur Auflage, sich jeder politischen Tätigkeit gleichwelcher Art zu enthalten. Das geschieht nicht ohne Grund, denn dieser Doktor der Philosophie ist nicht wie die anderen. Moses Hess, der ihm an Jahren voraus war, schrieb vier Jahre zuvor begeistert an Berthold Auerbach: »denke Dir Rousseau, Voltaire, Holbach, Lessing, Heine und Hegel in einer Person vereinigt, ich sage *vereinigt*, nicht zusammengeschmissen – so hast Du Dr. Marx« (2. Sept. 1841; Briefwechsel, 80). Seitdem haben sein Heißhunger nach Erkenntnissen und das Ausmaß seines Wissens, besonders in der Geschichte der Französischen Revolution und der politischen Ökonomie, noch zugenommen. Doch dieser Hochbegabte entscheidet sich für eine andere Richtung, wird Journalist und engagiert sich in den alltäglichen Kämpfen gegen das preußische Regime und dank seiner persönlichen Kontakte (zu Bauer, Heine, Grün, Weitling, aber auch zu Proudhon, Bakunin, Harney...) in den sozialistischen und kommunistischen Bewegungen. Schon 1842 traf er sein künftiges *alter ego*, Friedrich Engels, dessen erste Arbeiten – besonders die *Umrisse* und *Die Lage der arbeitenden Klassen in England* – ihn nachhaltig beeinflussen. Vor allem ist ihm 1844 dank des schlesischen Weberaufstands das Proletariat in Fleisch und Blut begegnet, was die Vorstellung, die er sich in der Einleitung von 1843 *(KHR)* von diesem gemacht hatte, völlig umwälzen sollte.

Die *ThF* sind das direkte Ergebnis dieser doppelten Entwicklung und ohne sie nicht zu verstehen. Das ist ihre zweite Lehre: die »Abrechnung«. Wir sind nun eher in der Lage, ihre Tragweite und Originalität zu begreifen, endlich wahrzunehmen, wie *einfach* sie ist: die Welt kann nicht bleiben, wie sie ist. Die heutige Welt, ihre Art zu sein, zu denken, zu fühlen oder zu handeln, ist die Andere Welt, die der Religion und der Philosophie – beide sind faktisch dasselbe –, die den Platz der *irdischen* Welt eingenommen hat. Sie zu verändern heißt, zu dieser zurückzukehren, diese wiederzufinden. Das Unerhörte der 11. These ist diese Botschaft. Ihr Zauberwort ist nicht *Praxis*, sondern *Revolution*, die einzige Praxis, die die Infragestellungen zu Ende denkt. Die 11. These entreißt demnach auf einer Zeile den zehn vorhergehenden ihren Sinn. Sie fordert dazu auf, ihren langen und schwierigen Argumentationsgang noch einmal umgekehrt zu durchlaufen, wobei sie nichts anderes tut, als den

Kreis zu schließen, weil der Ausgangspunkt (These 1) – die Revolution – nichts anderes ist als der Endpunkt. Nun jedoch *in Form seiner Notwendigkeit.*

Auf der Bühne befinden sich drei Personen. Die erste und als einzige erwähnte ist der Philosoph, natürlich Materialist, sofern sein Blick auf die Welt – Natur, Gesellschaft, Geschichte – der klarsichtigste ist, also im Prinzip zumindest ihr bester *Interpret*. Diese Welt ist unterdessen nicht bewegungslos, sie verändert sich im Gegenteil; sie ist der Schauplatz eines beständigen Transformationsprozesses, dessen Betreiber, um ihn beim Namen zu nennen, der Kapitalist (der Bourgeois, der Eigentümer) ist. »Die Bourgeoisie kann nicht existieren, ohne die Produktionsinstrumente, also die Produktionsverhältnisse, also sämtliche gesellschaftlichen Verhältnisse fortwährend zu revolutionieren«, wird es im *Manifest* heißen (MEW 4, 465). Ist nicht dies der Akteur der Veränderung, die »sämtliche gesellschaftlichen Verhältnisse revolutioniert«,[15] der Revolutionär? Aber diese Veränderung ist eine Einbahnstraße, sie dient nur der über die Produktion herrschenden Klasse; sie befreit die Arbeit nicht, sie eignet sie sich in einem Ausbeutungsverhältnis an. Dessen einzige Positivität besteht in der nicht weniger kontinuierlichen Hervorbringung des Proletariats – der Maulwurf, der die bestehende Welt untergräbt. Dies nimmt der Philosoph, auch der Materialist, auch Feuerbach, nicht wahr. Bestenfalls, und gerade auch als Idealist (Hegel!), kann er dem Echo geben. Schlimmstenfalls – das heißt in jedem Fall – verteidigt er von Rechts wegen (was auch nicht ungefährlich ist) das »Reich der Vernunft« – von dem wir jetzt wissen, dass es »weiter nichts war, als das idealisierte Reich der Bourgeoisie« (*AD*, MEW 20, 17). Zweifellos war sich jemand wie Fourier (oder Owen) dessen bewusst, aber er hat nicht viel mehr zur Verfügung als den Exorzismus einer Sozialutopie. So wird eine dritte Person notwendig, die von den materiellen (Produktions-)Bedingungen der Zeit auf den Plan gerufen wird. Das ist der *Revolutionär*, der die Bühne selbst von Grund auf verändert, sich zunächst schonungslos der anderen Protagonisten annimmt, indem er ihre Art zu denken wie ihre Art zu handeln demontiert, ihre Philosophie, ihre Politik und, wenn nötig, ihren – Kommunismus. Dieses Einfache ist zu einfach, und

15 Das geläufigere Wort *sämtliche* hat das *Ensemble* der 6. These verdrängt.

wir haben da und dort gesehen, wie nach den *ThF*, und auch bei den Kompromisslosesten, das Verdrängte wiederkehrte. So schwerfällig haben sich die Strukturen aller Art erwiesen, vor denen der junge Marx seine Posaune von Jericho blies.

Auch hier ist es wiederum der Dichter, welcher der Botschaft am nächsten kommt. Im *Kleinen Wörterbuch des Surrealismus* schreibt André Breton unter dem Stichwort »Karl Marx«: »›die Welt verändern‹ sagte Marx, ›das Leben ändern‹ sagte Rimbaud: diese zwei Losungen sind für uns ein und dieselbe«. Den *ThF* ist, wie dieses Urteil aufs neue belegt, eine weitere Lehre zu entnehmen: sie hängt zusammen mit ihrer eigentümlichen Wirkung, den Hörern, auf die sie stießen – jenem außergewöhnlichen Schicksal, von dem zu Beginn dieses Buches die Rede war. Wir haben im Verlauf der Lektüre einen Maßstab angelegt, der in Wahrheit unangemessen war, weil ich mich auf einige Springpunkte einer Geschichte beschränkt habe, die zu rekonstruieren bleibt, die aber verdeutlichen kann, worum es geht – im Marxismus und weit darüber hinaus. Stellen wir also die Frage: An wen wendet sich Marx? Er wendet sich an sich selbst, soviel ist klar, aber indem er sich an sich selbst wendet, in der Übermittlung von Engels, wendet er sich an die Intellektuellen, nicht nur an die Philosophen. Er fordert sie zu dem auf, was er selbst vorgenommen hat: zu schonungsloser *Selbst*kritik. Er ermuntert sie, »von sich selbst auszugehen«, und zwar von sich als Individuen, ihrer Ideologie und gesellschaftlichen Funktion in eigener Sache den Prozess zu machen, ihre Veränderung und die der Umstände – ihre Selbsterziehung – zusammenfallen zu lassen (These 3). Weder wird irgendwer leugnen, dass er gehört wurde, und sei es in den Irrungen und Wirrungen, Abweichungen oder Täuschungen, dass er also unbequem war, noch dass diese Sache nach mehr als einem Jahrhundert ihre Aktualität verloren hätte. Schließlich gibt es nichts, was dem Philosophen, sowenig wie dem Bourgeois, verbietet, zur Veränderung der Welt mit beizutragen. Mit dem *Kommunistischen Manifest*, der in dieser Hinsicht bedeutsamsten Fortführung der *ThF* und dem gehaltenen Versprechen ihrer *Kritik*, werden sie wissen, wie sie es anzufangen haben. Auch werden sie dabei nicht in schlechter Gesellschaft sein.

Siglenverzeichnis

AD	Engels, *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft* (1878), MEW 20, 5-303, MEGA I.27, 217-538
DI	Marx, Engels, *Die Deutsche Ideologie* (1845-46, Erstveröff. 1932), MEW 3, 9-530
Einl 57	Marx, »Einleitung« zu den *Grundrissen zur Kritik der politischen Ökonomie* (1857), MEW 42, 15-45 und MEW 13, 615-42; MEGA II.1.1, 17-45
Elend	Marx, *Das Elend der Philosophie* (1847), MEW 4, 63-182
Gef	Gramsci, *Gefängnishefte*, hgg. v. K.Bochmann und W.F. Haug, Berlin-Hamburg 1991ff
GM	Plechanow, *Beiträge zur Geschichte des Materialismus* (1893), Neuausgabe Berlin/DDR 1957
Gr	Marx, *Grundrisse zur Kritik der politischen Ökonomie* (1857-58, Erstveröff. 1939/41); Berlin/DDR 1953; Neuausgabe MEW 42, 47-768 und MEGA II.1.1-2, 49-747
Grundsätze	Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843), W 3, 247-322
HF	Marx, Engels, *Die Heilige Familie* (1845); MEW 2, 3-223
Judenfrage	Marx, »Zur Judenfrage« (1844); MEW 1, 347-77; MEGA I.2., 141-69
KHR	Marx, »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie Einleitung« (1844), MEW 1, 378-91; MEGA I.2, 170-
KWM	*Kritisches Wörterbuch des Marxismus*, 8 Bde., hgg. v. Labica und G.Bensussan, Berlin 1983-89 (*Dictionnai critique du marxisme*, Paris 1982, ²1985)
LF	Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* (1886); MEW 21, 259-307
LW	*Lenin Werke*, Bd. 1-40 u. 2 Erg.-Bde., Berlin/DDR 1953ff
Manifest	Marx, Engels, *Manifest der kommunistischen Partei* (1848); MEW 4, 459-93

ME	Lenin, *Materialismus und Empiriokritizismus* (1909), LW 14, 7-366
MEGA	*Marx-Engels Gesamtausgabe*, Berlin/DDR-Moskau 1975-1989, Berlin-Amsterdam 1992ff
MEW	*Marx-Engels Werke*, Bd. 1-42 Berlin/DDR 1957ff, Bd. 43 Berlin 1990
MG	Plechanow, *Zur Frage der Entwicklung der monistischen Geschichtsauffassung* (1895), Neuausgabe Berlin/DDR 1956
Ms 44	Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844 (Erstveröff. 1932); MEW 40, 465-588; MEGA I.2, 187-438
PH	Lenin, Philosophische Hefte, LW 38
PS	Moses Hess, *Philosophische und Sozialistische Schriften 1837-1850*, hgg.v. A.Cornu und W.Mönke. Berlin 1961, 2. bearb. Aufl. Vaduz 1980
Randglossen	Marx, Randglossen zu Adolph Wagners *Lehrbuch der politischen Ökonomie* (1879/80), MEW 19, 355-83
SPh	Labriola, »Sozialismus und Philosophie« (1898), in: ders., Über den historischen Materialismus, hgg. V. A. Ascheri-Osterlow u. C.Pozzoli. Frankfurt/M 1974, 267-414
ThF	Marx, *Thesen über Feuerbach* (1845, Erstveröff. 1888); MEW 3, 5-7
ÜHM	Labriola, »Über den historischen Materialismus« (1896), in: ders., Über den historischen Materialismus, hgg. V. A. Ascheri-Osterlow u. C.Pozzoli. Frankfurt/M 1974, 139-266
Utopie	Engels, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* (1880), MEW 19, 177-228; MEGA I.27, 583-627
Vorläufige Thesen	Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie* (1842), W 3, 223-43
Vorw 59	Marx, »Vorwort« von *Zur Kritik der Politischen Ökonomie* (1859); MEW 13, 7-11; MEGA II.2, 99-103
Wesen	Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums* (1841), W 5
W	Feuerbach, *Werke in sechs Bänden*, hgg. v. E.Thies, Frankfurt/M 1975

Literaturverzeichnis

Althusser, Louis, 1960 (Hg.): Ludwig Feuerbach. Manifestes philosophiques. Paris

ders., 1968: Für Marx. Frankfurt/M

ders., 1973: »Antwort an John Lewis«, in: Was ist revolutionärer Marxismus? Hgg. V. Horst Arenz, Joachim Bischoff und Urs Jaeggi. Berlin/W

Andréani, T., 1986: De la société à l'histoire. Diss. Univ. Paris X-Nanterre

Andréas, Bert, 1983: Karl Marx / Friedrich Engels. Das Ende der klassischen deutschen Philosophie. Bibliographie (= Schriften aus dem Karl-Marx-Haus Nr.28). Trier

Arvon, Henri, 1954: Aux sources de l'existentialisme: Max Stirner. Paris

Assoun, Paul-Laurent, 1988: »These«, in: KWM 7, 1299-1303

Avineri, Shlomo, 1968: The social and political thought of Karl Marx. Cambridge

Bensussan, Gérard, 1985: Moses Hess, la philosophie, le socialisme. Paris

Bloch, Ernst: Das Prinzip Hoffnung (1953). Gesamtausgabe Bd.5. Frankfurt/M (zit. GA 5)

Bortolotti, Arrigo, 1976: Marx e il materialismo. Palermo

Bruhat, J., 1971: Marx/Engels. Paris

Cieszkowski, August von, 1838: Prolegomena zur Historiosophie. Berlin (Neuausgabe Hamburg 1981)

Cornu, Auguste, 1954-1968: Karl Marx und Friedrich Engels. Leben und Werk. 3 Bde. Berlin/DDR-Weimar (Karl Marx et Friedrich Engels. 4 Bde., Paris 1955-1970)

d'Hondt, Jacques, 1981: »La disparition des choses dans le matérialisme de Marx«, in: La Pensée, Nr. 219

Garaudy, Roger, 1969: Die Aktualität des Marxschen Denkens. Frankfurt/M-Wien

Goldmann, Lucien, 1968: »L'Idéologie allemande« und »Les Thèses sur Feuerbach«, in: L'Homme et la Société, Nr. 7

Gramsci, Antonio: Gefängnishefte. Hgg. v. Klaus Bochmann und Wolfgang Fritz Haug. Berlin-Hamburg 1991ff (zit. *Gef*)

Granier, Jean, 1980: Penser la Praxis. Paris

Henry, Michel, 1976: Marx. Une philosophie de la réalité. Paris.

Hess, Moses, 1959: Briefwechsel. S'Gravenhage 1959

ders.: Philosophische und Sozialistische Schriften 1837-1850. Hgg.v. Auguste Cornu und Wolfgang Mönke. Berlin 1961, 2. bearb. Aufl. Vaduz 1980 (zit. PS)

Korsch, Karl, 1923/1930: Marxismus und Philosophie. Neuausgabe Frankfurt/M 1966

ders., 1929: »Die materialistische Geschichtsauffassung. Eine Auseinandersetzung mit Karl Kautsky«, in: Gesamtausgabe Bd.5, hgg. v. Michael Buckmiller. Amsterdam 1996 (zit. GA 5)

ders., 1938: Karl Marx. Neuausgabe Frankfurt/M 1967

Labica, Georges, 1976: Le statut marxiste de la philosophie. Brüssel

ders., 1986: Der Marxismus-Leninismus. Elemente einer Kritik. Berlin/W
Labriola, Antonio, 1895: »Zum Gedächtnis des Kommunistischen Manifestes«, in: ders., Über den historischen Materialismus, hgg. V. Anneheide Ascheri-Osterlow und Claudio Pozzoli. Frankfurt/M 1974
ders., 1896: »Über den historischen Materialismus« , in: ebd., 139-266 (zit. *ÜHM*)
ders., 1898: »Sozialismus und Philosophie«, in: ebd., 267-414 (zit. *SPh*)
Lefebvre, Henri, 1975: Metaphilosophie. Prolegomena. Frankfurt/M
Lefebvre, Jean-Pierre, 1975: Hegel. La société civile bourgeoise. Paris
Levine, Norman, 1984: Dialogue within the Dialectic. London
Löwy, Michael, 1970: La théorie de la révolution chez le jeune Marx. Paris
Lukács, Georg, 1971: Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins, Bd.2. Werke Bd.14, Darmstadt-Neuwied 1986 (zit. W 14)
ders., 1923: Geschichte und Klassenbewusstsein. Werke Bd.2, Neuwied-Berlin 1968 (zit. W 2)
Luporini, Cesare, 1974: Dialettica e materialismo. Rom
Mandel, Ernest, 1968: Entstehung und Entwicklung der ökonomischen Lehre von Karl Marx (1843-1863). Frankfurt/M-Köln
Mao Tse-Tung: Ausgewählte Werke. Peking 1968-69 (zit. AW)
Markus, Györgyi, 1982: Langage et production. Paris
Mehring, Franz, 1918: Karl Marx. Geschichte seines Lebens. Leipzig (Neuausgabe Berlin/DDR 1964)
Mercier-Josa, Solange, 1980: Pour lire Hegel et Marx. Paris
Mondolfo, Rodolfo, 1973: Il materialismo in Federico Engels. Florenz
Naville, Pierre, 1970: De l'aliénation à la jouissance. Paris
Pannekoek, Anton, 1938: Lenin als Philosoph. Neuausgabe Frankfurt/M-Wien 1969
Plechanow, Georgi W., 1895: Zur Frage der Entwicklung der monistischen Geschichtsauffassung. Neuausgabe Berlin/DDR 1956 (zit. *MG*)
ders., 1893: Beiträge zur Geschichte des Materialismus. Neuausgabe Berlin/DDR 1957 (zit. *GM*)
ders., 1898/99: »Conrad Schmidt gegen Karl Marx und Friedrich Engels«, in: Eine Kritik unserer Kritiker. Schriften aus den Jahren 1898 bis 1911, hgg. v. E.Mieth. Berlin/DDR 1982
Rjasanow, David, 1934: Karl Marx. Chronik seines Lebens in Einzeldaten. Moskau
Rubel, Maximilien, 1982 (Hg.): Karl Marx. Oeuvres III. Paris
Sanchez Vazquez, Antonio, 1982: Filosofía y economia en el joven Marx. Mexico
Schaff, Adam, 1960: »Le vrai visage du jeune Marx«, in: Sur le Jeune Marx. Recherches internationales à la lumière du marxisme, V-VI, Nr. 19
Sève, Lucien, 1972: Marxismus und Theorie der Persönlichkeit. Frankfurt/M
ders., 1980: Une introduction à la philosophie marxiste. Paris
ders., 1984: »Réponse ä M. Godelier«, in: Structuralisme et Dialectique. Paris
Timpanaro, Sebastiano, 1970: Sul materialismo. Pisa
Tucker, R., 1963: Philosophie et mythe chez Karl Marx. Paris
Vargas Lozano, Gabriel, 1984: Marx y su critica de la filosofia. Mexico

Personenregister

Adoratski 57
Althusser 19, 26, 79f, 89, 96, 106, 111, 113
Andréani 81
Andréas 5, 18, 104
Aristoteles 51
Arvon 36
Auerbach 116
Avineri 96
Bacon 88
Badia 45, 54, 92
Bakunin 116
Bauer 7, 44f, 49, 52, 60, 72, 82, 116
Bebel 56
Bensussan 11, 44
Bernstein 56f, 112
Bismarck 56
Bloch 10, 18f, 36, 40, 65, 67, 74, 88, 96f, 99, 101f, 107f
Bottigelli 56
Bortolotti 10, 57, 65, 92, 102
Breton 118
Bruhat 36
Bucharin 109
Büchner 101
Buffon 48
Cieszkowski 43f
Colletti 100
Condillac 48, 83
Cornu 19, 26, 50, 92
Croce 66, 108
Della Volpe 111
Demokrit 8, 36, 98
Descartes 26, 88
Di Carlo 57
Dietzgen 112
Dühring 56
Engels 5-15, 32, 46ff, 51-59, 64f, 75, 78, 86, 89, 93, 97-106, 109f, 112-116
Epikur 8
Feuerbach 5, 11, 13-17, 20ff, 26-50, 53, 58-61, 64-74, 77, 80-83, 86, 95-106, 110, 115ff
Fichte 88, 96
Fourier 117
de Gandillac 26
Garaudy 79, 96
Gentile 18, 57, 66
Geymonat 100
Goethe 48, 97
Goldmann 4, 19, 96
Gramsci 80f, 83, 96, 104, 108f
Granier 19, 95, 109
Grün 116
Harney 116
Haug 92
Hegel 5, 7, 11, 25, 27, 30-37, 43f, 46, 52, 59, 65ff, 70, 78, 86-90, 97f, 103f, 110, 116f
Heine 116
Helvétius 48-51, 53
Henry 19, 38f, 46, 97, 99, 103f, 109
Heraklit 6, 8
Hess 7, 44, 49, 58, 75, 104ff, 116
d'Holbach 48f, 116
d'Hondt 89
Hyppolite 26
Kant 29f, 43, 46, 78, 88, 111
Kautsky 47, 56, 110f
Korsch 47, 100, 111
Labica 19, 90, 106, 107
Labriola 84, 97, 110f, 112
Lamarck 48
La Mettrie 48
Lefebvre, H. 111
Lefebvre, J.P. 11, 26, 90
Lenin 37, 47, 84, 89, 97-101, 106f, 111ff
Leroux 105
Lessing 116
Levine 99
Löwy 19, 53, 56
Lukács 40, 47f, 96, 98, 108f
Luporini 78
Macherey 26
Mandel 79
Markus 96
Mercier-Josa 19, 88f
Mészáros 105
Mao 96, 99
Moleschott 101
Mondolfo 18, 57
Mönke 44
Montaigne 77
Montesqieu 49
Naville 10
Nietzsche 6
Owen 13, 53f, 117
Pannekoek 111

Parmenides 5
Pessoa 115
Platon 36, 50, 59, 88
Plechanow 37f, 47, 97, 112
Proudhon 82, 106, 116
Pythagoras 5
Rimbaud 118
Rjasanow 5, 9, 57
Rousseau 116
Rubel 10, 45, 54, 65, 67, 92
Saint-Simon 50
Sanchez Vazquez 79, 81
Sartre 112
Schaff 80
Schmidt 111
Sève 19, 77, 79f
Spinoza 88
Stalin 112
Stirner 7, 49, 51, 71f, 77, 82, 105
Thales 86
Timpanaro 97, 100
Togliatti 57, 92
Tschernow 47
Tucker 59
Valéry 6
Vargas Lozano 111
Vogt 101
Voltaire 105, 116
Wackenheim 19
Weitling 116

	Marx	*Engels*	*Bezugsdaten*
1818	Geburt in Trier (5.5.)		
1820		Geburt in Barmen (28.11)	
1829			Fourier, *Le nouveau monde industriel*
1831			Hegel stirbt in Berlin
1834			Owen gründet die *New Moral World*
1836			Gründung des Bundes der Gerechten
1837	Aufgabe des Jurastudiums zugunsten der Philosophie und Geschichte; Freundschaft mit Bruno Bauer; Brief an den Vater		
1838			Cieszkowski, *Prolegomena zur Historiosophie*
			Chartistenbewegung in Großbritannien
1839		*Briefe aus dem Wuppertal*	
1840			Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété?*
1841	Doktordissertation (1902)	Artikel gegen Schelling	Feuerbach, *Wesen des Christentums*
	Lektüre von *Das Wesen des Christentums*		Hess, *Die Europäische Triarchie*
1842	Mitarbeit bei den *Deutschen Jahrbüchern* und der *Rheinischen Zeitung*		Weitling, *Garantien der Harmonie und Freiheit*
	Freundschaft mit Hess		Bakunin, *Die Reaktion in Deutschland*
	Chefredakteur der *Rheinischen Zeitung*		
	Erste Begegnung von Marx und Engels		
1843	*Deutsch-Französische Jahrbücher* mit Ruge	Briefe aus London; *Fortschritte der*	Feuerbach, *Vorläufige Thesen*
	Judenfrage und *KHR, KHS* (1927)	*Sozialreform auf dem Kontinent;*	*zur Reformation der Philosophie;*
	Übersiedlung nach Paris;	Kontakte mit dem Bund der Gerechten	*Grundsätze der Philosophie der Zukunft*
	Kontakte mit französischen Sozialisten	und Chartisten; Mitarbeit beim *Nothern*	Werke von Bauer und Proudhon
	und dem Bund der Gerechten	*Star* und der *New Moral World*	
1844	Mitarbeit beim *Vortwärts; Deutsch-Französische Jahrbücher*		Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*
	Ms 44; Kontakte mit Bakunin und Proudhon	*Umrisse* Kritik an Stirner	Weberaufstand in Schlesien (Juni)
	Bruch mit Ruge		Erste Arbeitergenossenschaft in
	Zweite Begegnung von Marx und Engels und Plan der *HF*		Großbritannien

	Marx	*Engels*	*Bezugsdaten*
1845	Ausweisung aus Paris und Übersiedlung nach Brüssel		Entwicklung und Ausweitung des Bundes der Gerechten
		Die Heilige Familie	
	Thesen über Feuerbach	*Die Lage der arbeitenden Klasse in England*	
	Beziehungen zu belgischen und polnischen Sozialisten zu Chartisten und Führern des Bundes der Gerechten	mit Marx in Brüssel	
1846	Kommunistische Propaganda; Gründung des Kommunistischen Korrespondenzkomitees		Proudhon, *Philosophie des Elends*
	Die Deutsche Ideologie (1932); Brief an Proudhon; *Zirkular gegen Kriege*		
1847	Eintritt in den Bund der Gerechten. Gründung des Deutschen Arbeitervereins		Gründungsversammlung des Kommunistenbundes (Juni)
	Das Elend der Philosophie.	*Grundsätze des Kommunismus*	Pläne für Bekenntnis und Statuten
1848	*Rede über die Frage des Freihandels*		
	Lohnarbeit und Kapital		*Kommunistische Zeitung* (1847)
	das *Kommunistische Manifest* erscheint in London		Februar-Revolution in Paris
	Ausweisung aus Brüssel	Ausweisung aus Paris	Märzaufstand in Wien
	Präsident des Zentralkomitees des Bundes		
	Forderungen der Kommunistischen Partei in Deutschland		
	Erste Ausgabe der *Neuen Rheinischen Zeitung*		
1850	*Die Klassenkämpfe in Frankreich*	*Der Deutsche Bauernkrieg*	
1852	*Der Achtzehnte Brumaire*	*Revolution und Konterrevolution in Deutschland*	Auflösung des Bundes
1857-58	*Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*		
1859	*Zur Kritik der politischen Ökonomie*		
1860	*Herr Vogt*		
1861-63	Ökonomische Manuskripte (darunter *Theorien über den Mehrwert*)		
1862-90			Bismarck
1863			Lassalle gründet den *Allgemeinen Deutschen Arbeiterverein*
1864	*Inauguraladresse und Provisorische Statuten der Internationalen Arbeiter-Assoziation*		Gründung der Ersten Internationale

1865	*Lohn, Preis und Profit* (1898)		
1867	*Das Kapital*, Bd. I		
1870-71			Deutsch-Französischer Kreig
1871	*Der Bürgerkrieg in Frankreich*		Pariser Kommune (März-Mai 1871)
1872	*Die angeblichen Spaltungen in der Internationale*	*Zur Wohnungsfrage*	
1875	*Kritik des Gothaer Programms* (1893)		Vereinigungsparteitag der deutschen Arbeiterparteien in Gotha
1876			Auflösung der Internationale
1877-78		*Anti-Dühring*	
1878-90			Bebel und Liebknecht organisieren die deutsche Sozialdemokratie
1880		*Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*	
1878-82	Vorrede zur 2. russ. Ausgabe des *Manifest* (1882)	*Dialektik der Natur* (1935)	
1883	Tod in London (14.3.)		
1884		*Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates*	
1885	*Das Kapital*, Bd. II (Engels)		
1886		*Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie (ThF)*	
1889			Zweite Internationale; Erfurter Parteitag; erster »1. Mai«
1891		*Zur Kritik des sozialdemokratischen Programmentwurfs* Einleitung zum *Bürgerkrieg in Frankreich* von Marx Einleitung zu *Die Klassenkämpfe in Frankreich; Die Bauernfrage in Frankreich und Deutschland: Zur Geschichte des Urchristentums*	
1894	*Das Kapital*, Bd. III (Engels)		
1895		Tod in London (5.8.)	

Wolfgang Fritz Haug

Die deutsche Hauptstadtphilosophie versucht sich an den Feuerbach-Thesen[1]

Georges Labicas schönes Büchlein über die Feuerbach-Thesen trifft in Deutschland auf eine geistige Situation, die wie in einem Hohlspiegel abzulesen ist an einer im Jahre vier der Wiedervereinigung an der Humboldt-Universität gehaltenen Ringvorlesung. Ort und Zeit beschließen Anlass und Anstoß in sich. Unter den Linden, im Regierungsviertel der neu-alten Hauptstadt – der Bundeskanzler hat es sich nicht nehmen lassen, die Lokalität höchsteigen zu mustern –, führt das Hauptportal der Universität, an der einmal Hegel gelehrt und Marx studiert hat, direkt zu dem mit rotem Marmor verkleideten Treppenaufgang, an dessen Stirnseite in goldenen Lettern die Inschrift prangt:

> *Die Philosophen haben die Welt nur **verschieden interpretiert;***
> *es kommt aber darauf an sie zu verändern.*
> Karl Marx

Die Verfasserangabe ist eine Teilwahrheit. Es handelt sich um die von Friedrich Engels veränderte Fassung. Marx schrieb:

> »Die Philosophen haben die Welt nur verschieden ***interpretiert***,
> es kömmt drauf an, sie zu ***verändern***.«

Hier ist das Verhältnis von Interpretieren und Verändern weniger als ausschließender Gegensatz und mehr als ein entscheidendes Darüberhinaus formuliert. Die achte These gibt den Hinweis:

»Alles gesellschaftliche Leben ist wesentlich *praktisch*. Alle Mysterien, welche die Theorie zum Mystizism[us] veranlassen, finden ihre rationelle Lösung in der menschlichen Praxis und im Begreifen dieser Praxis.«

1 Für Anregungen danke ich Frigga Haug und Tilman Reitz.

Entscheidend ist also »die Konjunktion von *Praxis und Begreifen dieser Praxis*« als »mitlaufendes Interpretieren der Praxis« (Fleischer 1995, 291). Eine solche kategorische »Konjunktion« ist dem ausschließenden Gegensatz, den Engels nahelegt, diametral entgegengesetzt.

Doch nicht diese Differenz, dieser irisierende Hauch von »Fälschung«, der die Inschrift umgibt, bildet den Stein des Anstoßes. Volker Gerhardt, Organisator der Ringvorlesung, bescheinigt Engels vom Katheder herab, er habe »seinen Freund *nachträglich* ganz richtig interpretiert« (1995, 177) – eine Formel, die uns noch beschäftigen wird. Nein, im Lande der *Abwicklungen*, des Umbenennens, Abreißens, der Gedächtnislöschung war der Spruch so oder so untragbar. Vielleicht nicht sein Wortlaut, denn was taten und tun die großen Kapitalgesellschaften anderes, als die Welt ungeachtet philosophischer Interpretationen zu verändern? Sie brüsten sich damit – so die *Apple Inc.* in Anzeigenserien mit dem Bild des bärtigen Marx, und selbst die Deutsche Bundespost rühmte sich mit Marx, das Gebiet der vormaligen DDR durch Verkabelung verändert zu haben. Es war die Verbindung des Engelsschen Wortlauts mit dem Namen Karl Marx, was Forderungen nach Entfernung der Inschrift antrieb. Jacques Derrida hat den Anlass der Sache nach auf den Begriff gebracht, ohne das Berliner Hauptstadttheater zu kennen: »Man wäre bereit, die Wiederkehr von Marx oder die Rückkehr zu Marx zu akzeptieren, unter der Bedingung, dass mit Schweigen übergangen wird, was da nicht nur zu entziffern gebietet, sondern zu handeln, aus der Entzifferung (der Interpretation) eine Transformation zu machen, die ›die Welt verändert‹.« Heute ist im Gegenteil dagegen geboten, »ohne Verzögerung alles zu tun, um die neutralisierende Betäubung eines neuen Theoretismus zu vermeiden und zu verhindern, dass eine philologisch-philosophische Rückkehr zu Marx den Vorrang erhält« (1995, 59f; Übers. korrigiert).

Nach der Devise, dass immer etwas hängen bleibt, versuchte man es mit dem Hinweis, dass der rote Marmor vom Treppenaufgang der Humboldt-Universität ursprünglich in Hitlers Reichskanzlei angebracht war: rot gleich braun, roter Marmor gleich brauner Marmor. Aber die genealogische Ansteckungskraft versagte – zumal angesichts dieses doch eher löblichen Beispiels der Umfunktionierung staats-ornamentalen Marmormaterials. Vor allem jedoch stellte die Entfernung eines Satzes, der ebenso als *philosophischer* Satz wie als

Satz *gegen die Philosophen* gelesen werden konnte, ein Problem dar, zu dem letztere gehört werden wollten. So wurden die Feuerbach-Thesen und ihre Interpretation zum öffentlichen Verhandlungsgegenstand von Philosophen. Die Verhandlung selber aber stellte eine wirkungsgeschichtliche Momentaufnahme her. Das schriftliche Zeugnis, das sie hinterlassen hat, ist mit Gegensätzen geladen. Die dominierende Seite repräsentieren die aus dem Westen stammenden Professoren Volker Gerhardt, Herbert Schnädelbach und Oswald Schwemmer. Die widersprechende, doch dominierte Seite vertreten Gerd Irrlitz und Hans Wagner; ihre unfreiwillige Subalternität zeigt sich denkwürdigerweise daran, dass ihre Argumente zwar stärker sind, ungleich sorgfältiger gearbeitet und voller Sachhaltigkeit, dass aber nichtsdestotrotz etwa Wagner keine andere Möglichkeit sieht als den Denkmalschutz zur Hilfe zu rufen, denn »der Name Marx, und dazu noch in Verbindung mit ›revolutionärer Praxis‹ und ›menschlicher Selbstveränderung‹, verlangt wohl denen, die heute zu entscheiden haben, genauso ein Zuviel an Erkenntnis und Kultur ab, wie den Despoten der untergegangenen Zeit« (232).

Im Folgenden soll die Druckfassung dieser Ringvorlesung dazu genutzt werden, einige Koordinaten der Rezeptionsbedingungen aufzuweisen, auf welche die Feuerbach-Thesen und nun auch Labicas Buch in der postkommunistischen Situation treffen. Dabei deuten sich Tendenzen künftiger deutscher Hauptstadtphilosophie an, gegen die kritisches Philosophieren an einer wahrhaft freien Universität not tut.

Volker Gerhardt oder wie man Marx »nachträglich ganz richtig interpretiert«

Doppelt und dreifach genäht hält besser, heißt es hier, notfalls auch kreuzweise – oder ›hilfsweise‹, wie die Juristen sagen, wenn das zweite Argument nicht zum ersten und das dritte nicht zum zweiten passt. War die elfte These gerade bloß »eine *Interpretation von Interpretation der Welt*«, so wird sie im nächsten Atemzug unter Zuhilfenahme eines Zitats aus der *Deutschen Ideologie* dahingehend gedeutet, dass »nicht die Kritik, sondern die Revolution« (Gerhardt 1995, 177) die »treibende Kraft der Geschichte« (MEW 3, 38) sei. Der so spricht,

schreibt die Äußerung Marx zu, die Handschrift ist freilich die von Engels. Vor allem ist Kritik nicht gleich Interpretation. Man muss ThF 11 nur umformulieren, um dies zu sehen:

Die Philosophen haben die Welt nur verschieden kritisiert, es kommt darauf an, sie zu verändern.

Auch wenn die Waffen der Kritik die Kritik der Waffen nicht ersetzen können, sind sie nichtsdestotrotz Waffen. Freilich lehrt uns das Beispiel Gerhardts, dass Interpretation, zumal die ›nachträglich richtige‹, nicht weniger eine Waffe sein kann: »Deshalb dürfen wir getrost davon ausgehen, dass Engels das Semikolon und das unscheinbare ›aber‹ ganz im Sinne von Karl Marx eingefügt hat.« (Ebd.) Das meint ›nachträglich richtige Interpretation‹. ›Nachträglich‹ heißt dabei: Zu interpretieren war zwar ein bestimmter Text, Feuerbach-Thesen, doch unterstellt man erstens, dass dessen Autor später eine Wendung um 180 Grad vorgenommen habe, sodann beweist man, dass bereits der vor dieser 180-Grad-Wende geschriebene Text richtig interpretiert ist, wenn man ihn als sein Gegenteil liest, wobei allerdings die als Eselsbrücke konstruierte Wende wieder verschwindet.

Das ist jedoch noch gar nichts im Vergleich zu dem, was kommt. Aus der zweiten These von Marx, dass zur Vermeidung von Scholastizismen die Wahrheit des Denkens in der Praxis zu beweisen ist, macht Gerhardt eine Art kategorischen Imperativ:

»In der vermeintlichen Abgrenzung von Feuerbach will Marx auf eine ›Praxis‹ hinaus, in der ›der Mensch die Wahrheit, das heißt die Wirklichkeit und Macht [...] seines *Denkens* beweisen‹ muss. Das ist keine Interpretation, sondern nur ein Zitat! [...] Das Denken ist es, worauf es ankommt, denn nur in ihm liegt das, worauf es in der Praxis ankommen kann.« (Gerhardt 1995, 179)

Wir ahnten schon, dass nicht nur das Interpretieren, sondern bereits das Zitieren eine Waffe sein kann. In diesem Falle freilich das Zitieren mit einer kleinen Änderung, die keine Interpretation, sondern eine Veränderung ist: Bei Marx ist »Denken« nicht hervorgehoben; für ihn liegen Worumwillen und Erfüllung des Denkens außerhalb desselben, aber nicht wie in einer ›Außenwelt‹, sondern im tätigen In-der-Welt-Sein. Für Gerhardt sieht das so aus, dass Denken bei Marx »der eigentliche Beweisgegenstand menschlicher Praxis«

ist (180). Nun kann auch die 11. These reintegriert werden: Veränderung »ist bestenfalls die Implikation einer *bestimmten Interpretation*« (181).

Weiter: »In Abgrenzung gegen Feuerbach will Marx auf ein *Denken* hinaus, das sich nicht ›von der Praxis isoliert‹« (Gerhardt 1995, 180). Aber das ist schon wieder die Engelssche Fassung. Marx spricht strukturanalytisch:

»Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des Denkens – das von der Praxis isoliert ist – ist eine rein *scholastische* Frage.«

Bei Marx ist das Denken, »das von der Praxis isoliert ist«, nicht der Akteur seiner Isolation. Gerhardt, der diese Strukturausage überliest, beschwert sich: »Über das *Denken und Begreifen*, auf das es hier offenkundig in aller Praxis ankommt, erfahren wir genausowenig wie über das Interpretieren: Es soll kein ›abstraktes Denken‹ sein; es soll auf die ›praktische menschlich-sinnliche Tätigkeit‹ bezogen sein; und schließlich soll es den Menschen nicht bloß als Individuum, sondern immer auch als ›ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse‹ erfassen.« (180) Letzteres ist »kompletter syntaktischer Unsinn« (Fleischer 1995, 290) und verfälscht die sechste These, in der es bei Marx heißt:

»Feuerbach löst das religiöse Wesen in das *menschliche* Wesen auf. Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.«

Die Rede ist hier nicht vom »Menschen«, sondern im Gegensatz zum traditionell-philosophischen Begriff »menschliches Wesen« »definiert« Marx, wie Ernst Bloch in der »wohl glänzendsten Interpretation der Feuerbach-Thesen« (Schnädelbach) sagt, dieses »eben als ›Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse‹« (*Prinzip*, I, 286). Doch das ist ungenau: Bloch übergeht den Zusatz »in seiner Wirklichkeit«. Marx definiert (interpretiert) den Begriff »menschliches Wesen« nicht nur anders, sondern verändert radikal seinen Status: Der Ausdruck »menschliches Wesen« hört auf, eine metaphysische Idee zu bezeichnen, wenn das, was ihm als »Wirklichkeit« allenfalls entsprechen kann, als »das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse« bestimmt

wird. Gebrochen wird mit dem »Idealismus des Wesens« (Althusser 1968, 177). In der *Deutschen Ideologie* heißt es: Die »Summe von Produktivkräften, Kapitalien und sozialen Verkehrsformen, die jedes Individuum und jede Generation als etwas Gegebenes vorfindet, ist der reale Grund dessen, was sich die Philosophen als ›Substanz‹ und ›Wesen des Menschen‹ vorgestellt« haben, unberührt dadurch, dass diese Philosophen als »Selbstbewusstsein« dagegen rebellieren (MEW 3, 38). Aus der vermeintlich ewigen Wesenssphäre wird der Blick in die Gesellschaft in ihrer Geschichtlichkeit gerichtet. Lothar Kühne hat – in der produktivsten Lektüre der Feuerbach-Thesen, die von einem Philosophen der DDR geleistet worden ist – das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse als die Gesellschaft identifiziert und in diesem Gesellschaftsbegriff, »wie er in der 6. Feuerbachthese durch Marx erstmalig aufgefasst war, [...] eine der entscheidenden Voraussetzungen der als Marxismus erfolgten Revolution der Gesellschaftstheorie« gesehen (1979, 808). Zugleich wehrt Kühne sich dagegen, daraus auf »die Äußerlichkeit und – wenn man so sagen darf – Fremdheit des menschlichen Wesens in Bezug auf das einzelne Individuum, auf die psychologische Gestalt« (Sève 1972, 261) zu schließen.

Mit seiner Fehlinterpretation der sechsten These befindet sich Gerhardt allerdings in guter Gesellschaft. Einige wenige Beispiele, deren jedes eine andere Verschiebung von Thema und These zeigt, mögen genügen: Adam Schaff fasst den Kernsatz von ThF 6 folgendermaßen zusammen: »Der Mensch als ›einzelnes Individuum‹ ist ›das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse‹, in dem Sinne, dass man seine Genese und Entwicklung nur im gesellschaftlichen und historischen Kontext verstehen kann, dass er ein *Produkt* des gesellschaftlichen Lebens ist.« (1964, 25). – Louis Althusser liest »ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse« als »Definition des Menschen«, merkt dann an, dass diese (falsch abgeschriebene) Definition »nichts besagt« (1968, 196). – Nach Renate Wahsner denkt Marx die Arbeit als »ausgeführt von einem realen Produzenten, vom Menschen als dem Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse« (1976, 348). – »Marx entdeckte im menschlichen Subjekt den Schnittpunkt, das ›Ensemble‹ der gesellschaftlichen Verhältnisse«, heißt es bei Hans-Thies Lehmann und Helmut Lethen (1980, 156). – Selbst nach Irrlitz besagt ThF 6, »das Individuum sei das ›Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse‹« (1995, 207).

Was unser Held der nachträglich richtigen Interpretation mit der vierten These anstellt, spottet jeder Beschreibung. Zur Erinnerung ihr originaler Wortlaut:

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

Aus dem »Sichselbstwidersprechen dieser weltlichen Grundlage« von Religion macht Gerhardt das Sichselbstwidersprechen des Menschen. Er verfehlt genau die Heraussetzung der Frage aus dem feuerbachschen philosophischen Wesensmenschen ins geschichtliche Menschenwesen. Von Marx werde hier »die Inkonsequenz kritisiert, mit der die ›religiöse Welt‹ lediglich auf ihre ›weltliche Grundlage‹ in den Lebensverhältnissen der Menschen zurückgeführt werde. Feuerbach zeige lediglich den Widerspruch in ›dieser weltlichen Grundlage‹ auf, ohne ihn zu beseitigen. Er *interpretiert* also nur, anstatt, wie Marx es sich vornimmt, zu verändern.« (183) Hier geht alles durcheinander. Hätte Feuerbach tatsächlich die weltliche Grundlage der religiösen Entfremdung analysiert, statt diese bloß auf das menschliche Gattungswesen zurückzuführen, wäre Marx ganz mit ihm einverstanden gewesen. Völlig übersehen wird die Hauptsache, der theoretische Paradigmenwechsel: Marx beansprucht, das aufklärerische Paradigma analytischer Reduktion in einem geschichtsmaterialistischen Paradigma aufzuheben, welches das durch Feuerbach in Aufklärung aufgelöste Gebilde viel ernster als dieser nimmt. Feuerbach »löst die religiöse Welt«, wie Marx sagt, »in ihre weltliche Grundlage« auf, die er aber in anthropologischer Allgemeinheit belässt, statt sie konkret in den Lebensverhältnissen der Menschen auszumachen. Diese »weltliche Grundlage« muss zunächst »in ihrem Widerspruch verstanden«, das heißt, interpretiert werden. Religionskritik soll Gesellschaftskritik werden. Im *Kapital* wird Marx die genetische Rekonstruktion des Explanandum zur eigentlich wissenschaftlichen Aufgabe erklären und den Reduktionismus verwerfen, mag er auch ins Schwarze treffen. Die klassischen Ökonomen, sagt er hier, haben herausgefunden, dass Arbeit den Inhalt der Wertbestimmung

ausmacht; sie haben sich aber nie die Frage gestellt, »warum dieser Inhalt jene Form annimmt« (MEW 23, 95). Kurz, in der vierten These übt Marx theoretische Kritik im Blick auf praktische Veränderung; keineswegs verwirft er Theorie im Namen der »Veränderung«, wie Gerhardt meint.

Besichtigen wir noch ein letztes der sophistischen Kunststückchen der ›nachträglich richtigen Interpretation‹: Übersehend, dass »gegenständliche Tätigkeit« in Marx' Sprache so etwas wie ›Tätigkeit an und mit Gegenständen, diese setzend und erschließend‹ bedeutet, so dass es sinnlos wäre, ohne »subjektive Tätigkeit« von Gegenständlichkeit zu sprechen, sagt Gerhardt: »Da ›gegenständlich‹ in philosophischer Terminologie aber nichts anderes heißt als ›objektiv‹, bekommen wir eine Gleichung aus ›subjektiv‹ und ›objektiv‹. Man müsste«, fährt er fort, »schon sehr viel Dialektik bemühen, um aus diesem schlichten Widerspruch herauszufinden.« (182) – In Wirklichkeit ist das ein durch begriffliche Unsauberkeit selbsterzeugtes Scheinproblem: »Gegenständlich« bedeutet hier ›Gegenstände habend, an Widerständigem sich betätigend‹, und keineswegs »objektiv«. – »Es ist höchst aufschlussreich«, fährt Gerhardt fort, »dass die Marxisten nur solange sie in der Opposition sind, Sinnlichkeit und Subjektivität für sich in Anspruch nehmen.« Das erreicht das Niveau eines Berliner Bezirkswahlkampfs. Es ist an der Zeit, mit Gerhardt daran zu zweifeln und zu verzweifeln, ob »der von uns gewählte *philosophische* Zugang überhaupt angemessen« ist (184). Wählen wir also einen andern!

Gerd Irrlitz' »Rekonstruktion bei Gelegenheit der Feuerbach-Thesen«

Was Irrlitz rekonstruiert, ist nicht mehr und nicht weniger als eine kritische Theorie im Anschluss an Marx nach dem Untergang des Staatssozialismus. Gegen Ende seines Vortrags mahnt er: »Die Überzeugung, in Marx' Schriften nicht die fertigen Antworten auf die Fragen der Gegenwart vorzufinden, schließt nicht aus, die differierenden Elemente des Marxschen Denkens sachgerecht zu rekonstruieren und die Resultate dem Selbstverständnis heutiger kritischer Sozialtheorie zuzuführen.« (1995, 201) Der Sache nach ist das eine Ohrfeige für die neuen Lehrstuhlinhaber aus dem Westen. Denn so gut

wie alles, was Irrlitz entwickelt, überführt deren Darstellung der tendenziösen Bodenlosigkeit. Irrlitz begreift Marx' Schriften als »Wendepunkt im kulturellen Selbstverständnis der Moderne durch den Ausgang aus der Subjektphilosophie und die Verbindung einer materialistischen Handlungstheorie mit einer neuen Strukturtheorie der Kultur« (192f). Zugleich arbeitet er den Einschnittcharakter der Feuerbach-Thesen heraus. Von ihnen her »datiert Philosophie als Kritik des sog. Bewusstseinsparadigmas und der Subjektphilosophie« (199) und zugleich als »Kritik des anthropologischen Prinzips« (192). Die Pariser Manuskripte von 1844 brach Marx ab, »weil mit dem abstrakten Prinzip einer Entfremdungskritik weder die Funktionsstruktur noch die immanente zivilisatorische Dynamik der bürgerlichen Zivilisation zu erfassen war« (202). Gegen Habermas' Reduktion des marxschen Praxisbegriffs auf ein instrumentalistisches »Produktionsparadigma«[2] zeigt Irrlitz, dass Marx Feuerbachs »Wendung zur Subjekt-Subjekt-Relation« nicht etwa zurücknimmt, sondern sie im Doppelsinn aufhebt: Er »verbindet die abstrakte kommunikative Strukturtheorie mit einer genetisch ausfächernden Handlungstheorie und wieder mit einer Theorie der zivilisatorischen Evolution« (203). Habermas' Spaltung in Arbeit und Interaktion mit Akzent auf letzterer wird für untauglich befunden. »Tatsächlich bestehen die Subjekt-Subjekt-Relationen nur in Bezug auf Formulierung oder Umwandlung einer Subjekt-Objekt-Relation. Man verständigt sich über etwas, das primär nicht selbst Verständigung sein kann. Das Prinzip Intersubjektivität differenziert die Relation Subjekt-Objekt, ersetzt sie aber nicht.« (204) Die »Kolonialisierungstheorie«, die bei ihm »an den Platz der Marxschen Theorie der ökonomischen Zwangsgesetze und der Ausbeutung getreten ist«, passt nicht zusammen mit der Preisgabe der Kritik der politischen Ökonomie, »da offensichtliche Folgen einer hochtechnisierten privatwirtschaftlichen Produktionsweise ins Auge gefasst werden«. Vorsichtig fährt Irrlitz fort: »Vielleicht genügt die sprachanalytische Konstitutionstheorie der Sozialisierung (mit ihren assoziationspsychologischen Rudimenten des Verhaltensbegriffs) gar nicht den philosophischen Begründungsansprüchen der Theorie des kommunikativen Handelns« (203). Der marxsche Arbeitsbegriff ist bei Habermas positivistisch halbiert, und

2 Vgl. den »Exkurs zum Veralten des Produktionsparadigmas« in: Habermas 1985, 95ff.

die an der Regelung der Produktion und Distribution aufgerichtete Struktur der Vergesellschaftung wird übersprungen, während zugleich die unter dem Namen ›Kolonisierung der Lebenswelt‹ auftauchenden Schadensfolgen ihrer kapitalistischen Form remediert werden sollen. Kurz, Habermas' Konstruktion ist auf Sand gebaut und hält nicht zusammen.

Irrlitz macht darauf aufmerksam, dass die Thesenform dem marxschen Denken an sich fremd ist. »Es ist ein anschaulich-episches Denken, kein metaphysisch-kodifizierendes und wird von historischem und genetisch-dialektischem Gestus geführt, wie das Hegelsche.« (193) Die Thesenform zeichnet dagegen viele der Schriften Feuerbachs aus.[3] Indem Marx seine Notizen »ad Feuerbach« in die »Form skizzierenden Entwurfs mit dem Gewicht scharf akzentuierender Konzentration« bringt, »bekennt« er sich »als an den Platz Feuerbachs getretener Autor« (Irrlitz, 195). Die elf Thesen »sind nicht Aphorismen, nicht nebeneinander gesetzte Kritikpunkte und Erkenntnisse. Sie besitzen genauen Gedankengang und Aufbau« (193). Die elfte These »stellt eine rhetorische Reprise dar, in der Form einer geistigen Überbietung. Sie öffnet den theoretischen Entwurf hin auf das, was die Theorie künftig bewirken soll: *theoria in praxi*. These elf ist die Selbstüberschreitung des Textes« (194). Sie nimmt nach Irrlitz den Schluss der dritten auf und »sagt von dem über die Gesellschaft erhabenen Teil, dass dessen Tätigkeit nur theoretisch interpretierend bleibe. Es komme darauf an, in einen qualitativen Änderungs- und Selbstveränderungsprozess des Veränderers einzutreten.« (193)[4] Nicht Aufruf zu *action directe* und Ende von Interpretation sind gemeint. Sondern:

»›Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert‹, bedeutet also, Philosophie als eine bestimmte Denkform für einen überschrittenen Typus kulturellen Prozesses überschreitet sich selbst.« (Irrlitz 1995, 199)

3 Vgl. etwa Feuerbachs »Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie« oder seine »Grundsätze der Philosophie der Zukunft«.

4 Merkwürdigerweise übergeht Irrlitz die in ThF 3 enthaltene Kritik an einer aufklärerisch-absolutistischen Erziehungsdiktatur. Ähnlich wie er liest Hans Wagner die dritte These: Er sieht darin »Marx' Verständnis der industriellen Revolution« (1996, 200): »Die Menschen müssen sich verändern, wenn sie die Umstände ihrer materiellen und damit auch ihrer sozialen Reproduktion verändern. Für mich ist das eine Kernaussage der Thesen.« (202)

Irrlitz situiert diese Überschreitung sozialhistorisch: »Marx erfasste die industrielle Zivilisation als den Umschlag der Beziehung von Methode und Realität.« Dies bedeute den Umschlag von der »abstrakten Vermittlung im rein geistigen Feld in die materiale Vermittlung [...]. Die wirkliche Handlung erscheint nicht mehr als Appendix von Methode, sondern als genetisches Prius« (200). Die Analyse der gesellschaftlichen Strukturen materialer Vermittlung, die als solche zugleich deren Kritik ist, erhält entsprechende Priorität.

Diesen Gedanken verfolgt Irrlitz in die *Grundrisse* am Beispiel der »Entwicklung des *gesellschaftlichen* Individuums« (*Gr*, 592f). Dieser Begriff »führt die Aufhebung der Subjektphilosophie fort und verbindet sich mit den Prämissen der Theorie-Praxis-Beziehung. In diesen Bereichen besteht der geschlossene theoretische Kontinent, den Marx mit den Feuerbachthesen zu umreißen begonnen hatte.« (206) Hierin sieht Irrlitz eine fortbestehende Aktualität des in den Thesen angebahnten Denkens. »Die Individuen werden in neue, mit dem Kapitalismus des 19. Jahrhunderts nicht mehr zu beschreibende systemische und zweifellos auch kommunikative Strukturen überführt. Diese Ebene der Marxschen Theorie bleibt den Interpretationen eines organisch-romantischen Vergegenständlichungs- und Verdinglichungsmodells im sog. Produktionsparadigma entzogen.« (Ebd.) Marx hat die Diskrepanz der beiden entsprechenden theoretischen Grammatiken nicht gesehen.

Irrlitz kritisiert an Marx (wie andere vor ihm) die »Geringschätzung immanenter sozialer und politischer Verrechtlichungsprozesse innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft selbst« (209).[5] Hier dominiere bei Marx die »Tradition unmittelbarer, erlebnishafter Gemeinschaft auf der Basis von Gemeineigentum«, die Irrlitz mit dem Begriff des Plebejischen verbindet (209). Es ist indes nicht einzusehen, wie beim bildungs- und großbürgerlich orientierten Marx – im Unterschied zu bestimmten Tendenzen im späteren Marxismus – diese Tradition fortgewirkt haben soll. Es wäre an dieser Stelle hilfreich, im Blick auf zivilgesellschaftliche Dimensionen mit ihrem freiwilligen Assoziationswesen die Auffassung der *bürgerlichen* Gesellschaft zu differenzieren. Dass der »zivilisatorische Prozess [...] sich in der

5 »Die Rechtsform der Vergesellschaftung erschien ihm als Parallele zum Fetisch der Warenform des Produkts und von dieser bedingt.« (Irrlitz 1995, 211)

industriellen Gesellschaft [...] zum selbstreflexiven Vorgang« umbildet (213), sei unbestritten, auch dass Marx die Zivilgesellschaft als vielräumige Sphäre solcher Reflexion unterschätzt oder nur implizit vorausgesetzt hat. Gramsci mag recht haben, wenn er das marxsche Denken (oft gegen dessen Wortlaut) mit zivilgesellschaftlichen Orientierungen geladen sieht, die freilich kaum ausgeführt sind und leicht von Unmittelbarkeitsvorstellungen überblendet werden. Letztere wiederum »verschoben aber zugleich Marx' Verständnis der Dialektik vom Vermittlungsgedanken auf ein Widerspruchsprinzip der Bewegung über Extreme« (214). Dies hat nach Irrlitz dazu beigetragen, den Weg zu diktatorischem Sozialismus zu ebnen, so wie seine eigene Interpretation nun den Weg zu einem reformistischen Sozialismusverständnis ebnen soll. Ungeachtet der Kontroversen, die in diesen Stellungnahmen herausgefordert sind – und nach Althusser ist solche *prise de position* das, was Philosophie ausmacht –, gelingt es ihm, einen weiten geschichtlichen Horizont für die Interpretation der Feuerbach-Thesen aufzuspannen, innerhalb dessen die Kritik an Marx diesen nicht um seine Gedanken bringt, sondern sie mit seinem Ungedachten konfrontiert:

»Die mit der Industrialisierung fortschreitende Juridifizierung des vehementen Strukturwandels entgehen [sic!] dem Blick vom Ort der plebejischen Tradition. Damit tritt eine innere Differenz in die Theorie, die Marx bis zu seinem Tode im Jahr 1883 kaum bemerkte, viel weniger behandelte [...]. Sie war für das Geschick des Marxismus, der als riesenhafter geistiger Torso aus dem 19. Jahrhundert ins 20. herübersieht, folgenreich. Es waren Folgen der Struktur dieser Theorie selbst, d.h. der Tatsache, dass disparate Baustücke nicht als Widerspruch, sondern als enzyklopädische Einheit behandelt wurden. Die Differenz in Marx' Denken ist der Widerspruch der Entwicklungsstufen der bürgerlichen Zivilisation selbst« (Irrlitz 1995, 210).

Solche »enzyklopädische« oder vielleicht besser hermeneutische Widerspruchseliminierung ist freilich immer verkehrt. Der unaufgeklärte Widerspruch bei Marx ist schwerlich der entscheidende Faktor, der den sowjetischen Staatsabsolutismus mit seinen Ideologiebedürfnissen hervorgebracht hat.

Schnädelbachs metaphysischer Transformismus

Herbert Schnädelbach eröffnet die Front gegen die elfte These mit Wittgensteins Satz, die Philosophie lasse alles, wie es ist, weil sie es nur zu ***beschreiben*** habe.[6] Er liest den Satz als Bekenntnis zum bloßen Interpretieren. Die Differenz zwischen diesem und dem Beschreiben spielt er herunter (vgl. 1995, 216). In der Entwicklung seines Gedankengangs bringt er Wittgenstein schrittweise um alles Anstößige, ja Antiphilosophische seines Denkens. Mehr noch, er nähert ihn, gleichsam hinterrücks, seinem Gegner Platon an. Wittgensteins brechtisches Programm, das durch seine Alltäglichkeit der Aufmerksamkeit Entzogene kenntlich zu machen[7] (Brecht würde sagen: zu verfremden), ist laut Schnädelbach »anamnetisch, geht aus auf die Wiedererinnerung« (221) – und damit sind wir schon halb bei Platon.

»An die Stelle des metaphysischen Sicherinnerns tritt bei Wittgenstein das grammatische [...]. Phänomenologisches Philosophieren folgt Platon in der Idee des beschreibenden Sehenlassens dessen, was vor aller empirischen Beschreibung, Interpretation, Erklärung und Begründung liegt und dies alles schon trägt und ermöglicht – des Grundes aller Gründe [...]. Beim späten Wittgenstein finden wir das Platonische Modell linguistisch gewandt« (222).

Schleichend wird nun, als eine Art Drohprojektion, das Feindbild eines Philosophierens aufgemacht, »das nicht alles lässt, wie es ist, d.h., das die Phänomene antastet und sie nicht mehr sehen kann, wie sie von sich aus sind« (223). Zu den die Seele korrumpierenden Faktoren aus dem platonischen Höhlengleichnis

»gehört nicht zuletzt die Philosophie, die nicht alles lässt, wie es ist, sondern das, was ist, manipulierend antastet – vor allem die Sophistik. Platonisch ist die Intuition, die wirksamste Kritik sei die Erinnerung an die Wahrheit, die doch eigentlich bekannt sei und die zugleich als Kriterium der Kritik diene;

6 »Die Philosophie darf den tatsächlichen Gebrauch der Sprache in keiner Weise antasten, sie kann ihn am Ende nur beschreiben. / Denn sie kann ihn auch nicht begründen. / Sie lässt alles, wie es ist.« (*PhU*, §124)

7 »Die für uns wichtigsten Aspekte der Dinge sind durch ihre Einfachheit und Alltäglichkeit verborgen. (Man kann es nicht bemerken, – weil man es immer vor Augen hat.)« (*PhU*, §129)

sie bringt auf den Weg, was man anamnetische Kritik nennen kann. Die gesamte Tradition der Aufklärungsphilosophie ist von dieser Figur bestimmt [...]. Nun geht es um anamnetische Kritik der Grammatik. Aber nicht die *anámnesis* bringt im Platonismus die Kritik auf den Weg, sondern umgekehrt.« (223)

»Auch Wittgensteins Idee einer philosophischen Grammatik lebt noch von jenem metaphysischen Impuls.« (225)

Diese Argumentation folgt der Losung einer Philosophie der Restauration als Restauration der Philosophie als ewiger, nur in ihren Ausformungen sich wandelnden Metaphysik. Ihr Magen ist groß, und er verdaut alles.

»Die Philosophie, die in ihrem Feld alles lässt, wie es ist, um sagen zu können, was und wie es ist – dieses phänomenologische Ideal betrachte ich als den Punkt, an dem das Denken von Heidegger, Adorno und Wittgenstein konvergierten.« (229)

Aber fällt nicht das Aussprechen der Verhältnisse, ›wie sie sind‹, *in* dieselben? Und lässt es sie denn unverändert so, wie sie als ›diskret Beschwiegene‹ waren, um Hermann Lübbes einfühlende Wortschöpfung[8] in Anspruch zu nehmen? Wenn etwa Marx im Vormärz vorschlägt, dem Druck der Verhältnisse das Bewusstsein dieses Drucks hinzuzufügen, so um sie unhaltbar (veränderbar) werden zu lassen.

Was hat es nun mit jenem Unantastbaren, dem Alpha und Omega der Philosophie, auf sich? Nach Schnädelbach ist es »für die platonische Tradition immer zugleich als ein Jenseits der Macht verstanden worden: bei Platon die ›Hyperphysis‹ der Ideen, in der Philosophie der Neuzeit die elementaren Tatsachen des Bewusstseins, bei Wittgenstein der nicht zur Disposition stehende *›tatsächliche Gebrauch der Sprache‹* (§124)« (224f). Die Ausdrücke ›Hyperphysis‹ (Übernatürlichkeit) der Ideen und *Jenseits der Macht* lassen eine ideologietheoretisch beschreibbare Wahrheit durchscheinen, die Schnädelbach wohl kaum im Sinn hat. Der Einsatz der Metaphysik mag in

8 Vgl. das entsprechende Kapitel in W.F. Haug 1986.

der Tat als das Jenseits der Macht begriffen werden. Die Macht, die ihr Jenseits mit sich führt, ist die der Herrschaft. Naturalisiert worden ist sie zu allen Zeiten durch ihr Übernatürliches. Denn was ist das »Hyperphysische« wenn nicht das Über- und Außergeschichtliche?

Schnädelbachs Argumentation folgt der die Gegensätze dämpfenden und abfedernden Logik dessen, was Gramsci unter dem Namen »Transformismus« analysiert hat.[9] Die Kritik der Metaphysik wird in die kritisierte Metaphysik inkorporiert; das Verändern der Verhältnisse wird als Verkörperung des Unveränderlichen kooptiert; Marx aber wird zu Hegel heimgeholt. Die Feuerbach-Thesen, erklärt Schnädelbach, »hängen in ihrer argumentativen Gestalt vollständig von der Hegelschen Dialektik des theoretischen und praktischen Geistes ab, und damit von seiner Philosophie des Geistes insgesamt. ›Geist‹ bei Hegel – das ist nichts anderes als die wirklich, sinnlich und geschichtlich gewordene platonische Idee selber: das seiend-Seiende *(óntos òn)*[10], das Wahre und Gute. [...] Das Licht der Veränderbarkeit, in dem der Marx der Feuerbach-Thesen die Welt interpretiert, ist das des ›alten Feuers‹ (Nietzsche) der Metaphysik.« (227) Marx konnte die Welt nicht gut verändern, bis sie veränderbar wäre. »Dieses Licht der Veränderbarkeit der Welt ist somit das, was die revolutionär gewordene Philosophie wie die reformistische Theorie gleichermaßen ›lassen‹ müssen, ›wie es ist‹; es ›anzutasten‹ bedeutete, es auszulöschen und die Veränderung der Welt im Dunkel bloßer Machtentscheidungen versinken zu lassen.« (228) Eine andere Alternative – aber ist es überhaupt eine? – zum Dunkel bloßer Machtentscheidungen kann er sich anscheinend nicht mehr vorstellen. Es ist, als bemühte sich Schnädelbachs metaphysischer Transformismus, die – immerhin durch eine (aktive) Revolution ausgelöste – deutsche Wiedervereinigung in der Philosophie als passive Revolution nachzuvollziehen.

9 Transformismus kann als eine Herrschaftsstrategie verstanden werden, die der Opposition nicht nur durch geeignete Reformen Wind aus den Segeln nimmt, Themen übernimmt, usw., sondern auch bestrebt ist, fähige Köpfe der Opposition zu kooptieren. Vgl. dazu Antonio Gramsci, *Gefängnishefte*, Bd. 2, Anm. 1a zu Heft 2, § 29; ferner Band 1, Heft 1, § 44.

10 Das *óntos òn* ist nicht das »seiend-Seiende«, sondern das »wahrhaft seiende«.

Schwemmers panische Verleugnung einer Nähe

Die westlichen Teilnehmer an der Ringvorlesung zeigen sich in unterschiedlicher Weise bemüht, den Bruch zu kitten, den die Feuerbach-Thesen vollziehen. Teils nehmen sie das Neuartige des hier auftauchenden Denkens zurück ins Alte, teils befördern sie es aus der Philosophie hinaus. Wenn bei Schnädelbach alles zu Metaphysik und bei Gerhardt die Praxis zur Magd des Denkens wird, lenkt selbst der Politologe Herfried Münkler das Interesse auf »die Praxis, die sich in Gestalt der Theorie vollzieht« (1995, 242) und moderiert so die Spannung zwischen Interpretation und Veränderung der Verhältnisse herunter.[11] Im Unterschied zu den bisher Genannten hat der Pragmatist Oswald Schwemmer das Problem, dass er von Haus aus die Orientierung des Denkens auf verändernde Praxis (die also nicht schon wieder Denken ist) betreibt oder betreiben müsste. Aus jedem Kurt der philosophischen Terminologie soll man, wie der Schulvater William James gelehrt hat, den »practical cash-value« herausfinden: »Set it at work«, heißt die Devise. Setzt man die Begriffe und Theoreme ans Werk, dann zeigen sie sich, so James, als weiterführende Arbeitsprogramme, das heißt »als ein Hinweis auf Mittel, durch welche existierende Realitäten *verändert* werden können«. Diese Auffassung bleibt nicht bei der Interpretation stehen. »Theorien werden vielmehr zu Werkzeugen.« Die Praxis, in der sie sich bewähren, ist nicht mehr Münklers »Praxis, die sich in Gestalt der Theorie vollzieht«, so wenig wie je ein Arbeitsprozess die Praxis des Arbeitsmittels ist oder wie es bei der Verständigung, wie Irrlitz bemerkt, selbst wieder um Verständigung geht. Bei James gelten unsere Tätigkeiten sogar als »die Entwicklungsstätten der Welt«, die »Werkstätte des Seins« (zumindest, möchte man hinzufügen, des gesellschaftlichen).

11 »Der Theoretiker wäre allemal auch Täter, insofern er durch die Theoriebildung – gleichsam in Form einer exponentiell gesteigerten Heisenbergschen Unschärferelation – massiv in das Feld des Beobachteten intervenierte. Der Status des Beobachters, den sich der Machtanalytiker attestiert, ist eine Selbstsuggestion, insofern spätestens mit der Bekanntmachung des Beobachteten er Einfluss nimmt auf die weiteren Entscheidungen der Beobachteten.« (Münkler 1995, 258) Zu Ende gedacht müsste dieses Argument bei der ersten Feuerbach-These landen, statt mit einem Gegenargument verwechselt zu werden (zur entsprechenden Rezeption der Heisenbergschen Unschärferelation durch Brecht und Gramsci vgl. Haug 1996, 3. Kapitel: »Epistemologie der Praxis als Kritik des Objektivismus«).

Es ist, als folgte Schwemmer dem Impuls, um jeden Preis aus solcher Nähe zu Marx zu flüchten. Die Nähe terrorisiert ihn; panisch wirft er Ballast ab. Pragmatismus ist kein revolutionärer Appell, versichert er, und hat keine »monistische Totalperspektive«, sondern es geht hier ausschließlich um »pluralistische Teilverbesserung« der Welt (1995, 267), aufhaltbar »im Dickicht der widerspenstigen Tatsachen« (James). Diese Versicherungen genügen nicht, spürt er. Zumal die Veränderung der Produktionsverhältnisse nur von einem extrem ökonomistischen Reduktionismus für eine »monistische Totalperspektive« gehalten werden könnte. Folglich muss wieder einmal ›nachträglich richtig interpretiert‹ werden:

»Wo in dem einen Falle, nämlich in dem des Marxismus, die Praxis eine bloße Ausführung der Theorie ist, wird sie in dem anderen Fall, also im Pragmatismus, als die Instanz gesehen, die der Theorie – ihren Begriffen und Behauptungen – überhaupt erst einen bestimmten Sinn gibt und über deren Wahrheit entscheidet. Anders gesagt: Obwohl die Praxis das oberste Ziel der marxistischen Theorie ist, ist sie doch keine eigene Instanz. Wenn das, was gewollt und auch im voraus zu wissen beansprucht wurde, nicht eintritt, muss die Praxis geändert werden, nicht die Theorie. Wenn dies dagegen im Pragmatismus eintritt, muss die Theorie geändert werden. Die Praxis hat hier gegenüber der Theorie ein Eigen- und Einspruchsrecht.«

Daraus ergebe sich »eine für manchen vielleicht überraschende Folgerung: Gerade die Praxisforderung an die Philosophen und an die Theorien zur Gesellschaft und zum Menschen überhaupt, wie sie in den Feuerbach-Thesen so pointiert vorgetragen wird, nimmt einer künftigen Praxis die Autorität, mit der sie auch gegen die Theorie, aus der sie hervorging, auftreten könnte. Die Praxis, die hier gefordert wird, ist eine Ausführungspraxis.« (267) Sozialismus, schließt Schwemmer, als Praxis des marxschen Denkens, ist plus ou moins = Nationalsozialismus (272).

Dieses Marxbild trägt stalinsche Züge. Wie Hegel »träumte« Schwemmers Marx von der »ehernen Notwendigkeit« der Gesetze und damit von der »Ausschaltung der Kontingenz« (1995, 268). Was diesem Bild widerspricht, wird eliminiert. Aber bilden nicht gerade die Feuerbach-Thesen den Gegenpol zu ihm? Wieviel tendenziöse Blindheit gehört dazu, dies dort herauszulesen! Zumindest wäre doch der Widerspruch zu konstatieren, dass selbst in der nach einem

anderen konsolidierten Vorurteil so szientistischen *Deutschen Ideologie* die entschiedenste Gegenposition formuliert ist, mit der sich ein politisch weniger voreingenommener James-Schüler hätte verbünden können (und redlicherweise verbünden müssen): Die theoretischen Sätze, heißt es dort, können »höchstens eine Zusammenfassung der allgemeinsten Resultate« darstellen, »die sich aus der Betrachtung der historischen Entwicklung der Menschen abstrahieren lassen« (MEW 3, 27), weisen also auch immer wieder auf erfahrungswissenschaftlich-historische Forschung zurück. »Diese Abstraktionen haben für sich, getrennt von der wirklichen Geschichte, durchaus keinen Wert. Sie können nur dazu dienen, die Ordnung des geschichtlichen Materials zu erleichtern, die Reihenfolge seiner einzelnen Schichten anzudeuten. Sie geben aber keineswegs, wie die Philosophie, ein Rezept oder Schema, wonach die geschichtlichen Epochen zurechtgestutzt werden können.« (Ebd.) Usw.

Es scheint, dass ›Interpretation‹ unter den Linden eine neue Bedeutung erhalten soll. Stanley Fish[12] könnte seine Freude daran haben: *In dieser Klasse ist kein Text mehr.* Interpretation ist selbstreferentiell und kosmogen, zumindest in dieser weichen Welt des Meinens. Was wir für einen Text hielten, ist nur seine Lektüre, der er keine Last mehr ist. Was stört, wird so lange ›interpretiert‹, bis es ins Gegenteil verändert ist.

Möckels Preisgabe der Feuerbach-Thesen mitsamt aller Aufklärung

Wagner und Irrlitz waren unter SED-Herrschaft heterodox; so sind sie auch unter den neuen Bedingungen keine Wendehälse. Eine andere Variante postkommunistischen Denkens präsentiert Christian Möckel. Als »heute angemessene Formulierung der 11. Feuerbach-These« schlägt er den Satz vor:

»Die Philosophen mögen die Welt weiter verschieden interpretieren, es kommt darauf an, sie zu bewahren.« (1996, 84)

12 Fish *(Is there a Text in this Class?)* vertritt die These von der radikalen Unbestimmtheit der Bedeutung, die ihm als Geschöpf der Interpretationsgemeinschaft gilt.

Das tut nun keinem weh. Oder was daran weh täte, würde es ernst gemeint, fällt der Zensur zum Opfer. Das bloße Überleben der Menschheit, hat der Konservative Kurt Biedenkopf gesagt, ist eine Utopie. Der Grund liegt auf der Hand: Was müsste nicht alles *verändert* werden, von der Produktionsweise bis zum *way of life*, um die Lebensbedingungen für Menschen auf dieser Erde zu *bewahren*! Der Stachel der elften These, den Möckel unter Betäubung zieht, besteht doch darin, dass es bei aller Theorie nicht zuletzt um diese radikale Veränderung gehen und dem Gedanken die Praxis folgen müsse. In welch kernlose Bonhommie wird hier aus dem staatssozialistischen Scheitern geflüchtet! Die Erklärung trägt die Signatur des Postkommunismus. Der ›freie Mensch der freien Welt‹ wird zurückgenommen: »Die aufklärerische Hoffnung auf einen von allen heteronomen Bindungen freien Menschen hat sich nicht erfüllt. Der praktische Versuch, den Menschen von seiner freiwilligen Unterwerfung unter Heteronomien, Ideologien, Mythen ein für allemal loszubringen, hat versagt.« (77) Doch wo wäre unter Stalin und danach dieser Versuch gemacht worden? Haben Stalinismus und die aus ihm hervorgehenden Staatsgesellschaften mit ihren Offizialdoktrinen nicht gerade die »freiwillige Unterwerfung unter Heteronomien, Ideologien, Mythen« gefordert, und dies in einem zwangs- und sicherheitsstaatlichen Gewaltrahmen ganz *unfreiwilliger* Unterwerfung? Wie sollte im Stalinismus bei real restaurierter, wenngleich zu despotischer Industrialisierung umfunktionierter Herrschaft deren ideologische Reproduktion beseitigt werden? Zumal sie doch, wie Marx wusste, in religiöser Form zugleich die »Protestation gegen das wirkliche Elend« ausdrückt, also einen Kompromiss im Sinne Freuds darstellt. Doch für Möckel ist kein Halten mehr. Nach der marxistisch-leninistischen drängt er zur bürgerlichen Heteronomie in ihrer vorbürgerlich-konservativen Ausprägung. Den Feuerbach-Thesen wirft er jetzt vor, »einen ›wurzellosen‹ Menschen zu fordern« (80), und erteilt Joachim Fest (1993, 121) das letzte Wort: Marx mache in den Thesen »Voraussetzungen, die strenggenommen gegen die menschliche Natur gerichtet sind«. Und nun werden *ex oriente* die von Adornos Spott seinerzeit von der Bühne verscheuchten Lemuren der Eigentlichkeit wieder aus dem Fundus geholt:

»Das nährt den konservativen Vorwurf, dass hier mit Lust am Zerstören überkommene Normen, die den einzelnen binden und verpflichten, ersatzlos

aufgelöst werden. Auf der anderen Seite verstrickt sich der nunmehr freiere, autonomere moderne Mensch immer tiefer in bindungslose Individualisierung und in den Verlust seines Lebenssinns, was vor allem aus existenzphilosophischem Blick beschrieben und analysiert worden ist. Der die Bedrohung des Sinnbodens seiner Existenz erfahrende – oder einfach verlustig gegangene [sic!] – Mensch zeigt sich erneut anfällig gegenüber heteronomen Mächten und Verlockungen, zeigt einen regelrechten ›Hunger‹ nach ihn fremdbestimmenden Mächten, und sei es nur der Fetisch Geld oder neue nationale und rassische Mythen. [...] Der Fortgang von Säkularisierung, Rationalisierung und ›Entzauberung der Welt‹ wirft die Frage auf, ob die Sinnstiftung in unserem Leben wirklich ohne transzendent gesicherte Werte bzw. Sinnstiftung fähig ist zu überleben.« (78f)

Nein, heißt es abschließend, die Antwort der Feuerbach-Thesen ist »nicht realistisch«.

Hier ist mehr erschrocken als bloß ein Enkel des kommunistischen Revolutionsversuchs in Zeiten der Restauration; hier wird vor der bürgerlichen Aufklärung und ihrer antiken Vorgeschichte zurückgezuckt, erschreckend vor deren einstigem Mut. »Der Mensch« (in der Einzahl, weil außerhalb der Geschichte) der schlechten Metaphysik ist wieder da. Zu Grabe getragen wird zugleich die liberale Vision der offenen Gesellschaft. Der Sozialismus war bloß eine »Variante des am Ende des 20. Jahrhunderts siegreichen – und sogleich bedrohten – liberalen Projektes Moderne«. Popper, Dahrendorf und *tutti quanti* – in den Orkus zusammen mit Marx!

Louis Althusser schreibt in einem postum veröffentlichten Text Marx den Satz zu, die Philosophen hätten die Welt »nur interpretiert«. Diese Aussage erklärt er für »*völlig falsch*«. »Sie haben nie, niemals darauf verzichtet, sie zu verändern, indem sie praktisch auf sie und ihre Formen der Erkenntnis und Praxis einwirkten, gewiss nicht direkt, sondern auf Distanz, der Anlage und der Art des Handelns entsprechend, die aller Philosophie eigen ist«: reaktionär wie »Platon und seine immer noch lebendige Brut«, »oder um ihre Form zu zerbrechen und zu ändern, gegen den Widerstand der Meister, die die Macht repräsentieren (vgl. Epikur und alle seine Abkömmlinge...)« (9f). Althusser ist Teil der verzerrten Rezeption der Feuerbach-Thesen durch den Marxismus-Leninismus. Er hatte in dieser Frage Unrecht gegen Marx. Und doch ist in seiner Kritik ein weiterreichendes Moment von Wahrheit. »Platons Brut« ist

lebendig. Aktuell für kritisches Denken ist der Widerstand gegen die Meister, die die Macht repräsentieren, auch wenn sie nicht gerade Meister der Interpretation sind.

Hillsborough, North Carolina, im Dezember 1997

Verzeichnis der zitierten Literatur

Adorno, Theodor W., 1964: Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie. Frankfurt/M

Althusser, Louis, 1968: Für Marx. Frankfurt/M

ders.: »Die Veränderung der Welt hat kein Subjekt. Notiz zu den *Thesen über Feuerbach*« [vermutlich 1982 verfasst], dt. in: Neue Rundschau, 106. Jg. 1995, H. 3, 9-16

Bloch, Ernst, 1953: Das Prinzip Hoffnung, 3 Bde. Berlin/DDR 1960

Derrida, Jacques, 1995: Marx' Gespenster. Frankfurt/M

Fest, Joachim, 1993: Die schwierige Freiheit. Über die offene Flanke der offenen Gesellschaft. Berlin

Fish, Stanley, 1980: Is there a Text in this Class? The authority of interpreting communities. Cambridge/Mass.

Fleischer, Helmut, 1995: »Das Verändern interpretieren«, in: Internationale Zeitschrift für Philosophie, H. 2, 280-96

Gerhardt, Volker, 1995: »Eine angeschlagene These«, in: Internationale Zeitschrift für Philosophie, H. 2, 175-91

ders. (Hg.), 1996: »Eine angeschlagene These«. Die 11. Feuerbach-These im Foyer der Humboldt-Universität zu Berlin. Berlin

Gramsci, Antonio: Gefängnishefte. Hgg. v. Deutschen Gramsci-Projekt unter der Leitung von Klaus Bochmann und Wolfgang Fritz Haug. Berlin-Hamburg 1991ff

Habermas, Jürgen, 1985: Der philosophische Diskurs der Moderne. Frankfurt/M

Haug, Wolfgang Fritz, 1986: Vom hilflosen Antifaschismus zur Gnade der späten Geburt. Berlin-Hamburg

ders., 1996: Philosophieren mit Brecht und Gramsci. Berlin-Hamburg

Irrlitz, Gerd, 1995: »Karl Marx – Aufhebung der Subjektphilosophie und der idealistischen Handlungstheorie. Rekonstruktion bei Gelegenheit der Feuerbach-Thesen«, in: Internationale Zeitschrift für Philosophie, H. 2, 192-216

James, William: Der Pragmatismus. Ein neuer Name für alte Denkmethoden (1907). Hamburg 1977

Kühne, Lothar, 1979: »Zu Marx' Bestimmung des ›menschlichen Wesens‹ in der 6. Feuerbachthese«, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 27. Jg., H. 7, 803-17

Möckel, Christian, 1996: »Die 11. Feuerbach-These und das ›Ende des utopischen Zeitalters‹. Zur Frage von Krisisbewusstsein und Handlungsorientierung am Ausgang des Jahrhunderts«, in: Gerhardt (Hg.), 65-84

Münkler, Herfried, 1995: »Machtanalytik als Konfliktverschärfung? Vom Praktischwerden der Theorie bei Thukydides, Machiavelli und anderen«, in: Internationale Zeitschrift für Philosophie, H. 2, 239-59

Schaff, Adam, 1964: Marx oder Sartre? Wien

Schnädelbach, Herbert, 1995: »Wittgenstein über die Philosophie: ›Sie lässt alles, wie es ist‹«, in: Internationale Zeitschrift für Philosophie, H. 2, 216-29

Schwemmer, Oswald, 1995: »Philosophie als Weltveränderung?«, in: Internationale Zeitschrift für Philosophie, H. 2, 260-79

Sève, Lucien, 1972: Marxismus und Theorie der Persönlichkeit. Berlin/DDR u. Frankfurt/M

Wagner, Hans, 1996: »Menschliche Praxis und menschliche Selbstveränderung. Die 11. Feuerbach-These im Kontext der Veränderung der Welt«, in: Gerhardt (Hg.), 193-232

Wittgenstein, Ludwig: Philosophische Untersuchungen (1953). Werkausgabe Bd. 1, Frankfurt/M 1995 (zit. *PhU*)

Eule der Minerva

... und Hunderte weiterer Stichworte (eine Auswahl aus Band 3): Erziehungsdiktatur, Egoismus, Ehe, Eigentum, Einfühlung, Einheit, Einsamkeit, Elend, Elfenbeinturm, Elite, Ende der Geschichte, Endlösung, Energie, Engagement, Entfremdung, Enthusiasmus, Entnazifizierung, Entscheidung, Enttäuschung, Entwurf, episches Theater, Epoche, Erbe, Erde, Erfahrung, Erinnerung, Erkenntnis, Erlösung, Erneuerung, Eros, essen, etwas, Etymologie, Eurozentrismus, Evidenz, Evolution, Evolutionismus, Ewigkeit, Experiment, Expressionismus-Debatte, Extraprofit, Extreme, Extremismus.

Mit der Subskription des Historisch-Kritischen Wörterbuchs des Marxismus helfen Sie, den Fortbestand eines der engagiertesten wissenschaftlichen Großprojekte (rund 700 Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler arbeiten daran mit) zu sichern.

In Planung 12 bis 15 Bände. Erscheinungsweise ca. 1 Band/Jahr. Bereits erschienen Band 1: Abbau des Staates bis Avantgarde; Band 2: Bank bis Dummheit in der Musik (jw. 129,- DM/Subskription 98,- DM); Band 3: Ebene bis Extremismus (169,- DM/Subskription 129,- DM).
Jeder Band 18 x 25 cm Großformat, 500-700 Seiten (1000 bis 1400 Spalten), in Bibliotheksleinen gebunden mit Schutzumschlag und 2 Lesebändchen.
Preise je nach Umfang der Bände. (Subskriptionspreisänderungen vorbehalten).

☐ Ich subskribiere das
Historisch-Kritische Wörterbuch des Marxismus
(Die Bände 1 bis 3 werden sofort nach Eingang der Subskiption ausgeliefert)

Vor- u. Zuname _____

Straße _____

PLZ/Ort _____

Datum/Unterschrift _____

☐ Ich zahle per Rechnung / ☐ Ich erteile Einzugsermächtigung auf Widerruf

Kontonummer _____

Bank _____ BLZ _____

Datum/Unterschrift _____

Mit meiner ersten Unterschrift bestätige ich, dass ich weiß, dass ich diese Bestellung innerhalb von 10 Tagen beim Verlag widerrufen kann.

Coupon ausfüllen, ausschneiden oder kopieren und einsenden oder faxen an
Argument Versand · Reichenberger Straße 150 · 10999 Berlin · Tel./Fax 030/3131696