



Karl-Liebnecht-Schule

Reader

„Über das Verhältnis von Politik und Philosophie“

Lesehinweis

Jede und jeder kann für sich alle hier aufgeführten Texte lesen. Im Wochenendseminar diskutieren wir folgende Texte:

Freitagabend

Hans Heinz Holz: Philosophische Reflexion und politische Strategie bei Antonio Gramsci

Sonnabendmorgen (hier geht es nur um ein allgemeines Verständnis)

Karl Marx: Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung

Sonnabendnachmittag:

Andreas Hüllinghorst: Das Programm der Verwirklichung der Philosophie: die sozialen und politischen Verhältnisse (ohne Fußnoten)

Sonntagmorgen:

Andreas Hüllinghorst: Das Programm der Verwirklichung der Philosophie: die philosophischen Verhältnisse (ohne Fußnoten)

Klaus-Dieter Eichler/Helmut Seidel: Philosophie im antiken Griechenland, in: Ralf Moritz et al. (Hg.), Wie und warum entstand Philosophie in verschiedenen Regionen der Erde?, S. 130–XXX

[...] Es kommt somit in verschiedenen Gebieten [Griechenlands] zur Krise der aristokratischen Regierungsform der Polis. Sie wird überwunden durch die Errichtung der Demokratie (oft vollzieht sich dies Übergang über die Form der Tyranis), durch die Begrenzung und zugleich Förderung der sich entwickelnden Warenproduktion und -zirkulation. Die Demokratie bekräftigt die ökonomische und politische Selbstbetätigung der Politen.¹

Die weltgeschichtliche Tat der Griechen besteht in der Gründung eines Gemeinwesens, das durch ein neues, rationales Ordnungsprinzip charakterisiert ist, es beruht auf den Gedanken des Maßes, des Ausgleichs, der Gleichheit, der Eintracht, des Rechts und der Ordnung. Die mythische Legitimation von aristokratischer Herrschaft (direkte Götterabkunft oder Götterauftrag) wird in der Demokratie politisch bedeutungslos.

Diese neuen Formen des sozialen und politischen Zusammenlebens, deren Originalität den Griechen später vollkommen bewußt ist, lassen auch das Bedürfnis nach einer neuen Begründung des Weltbildes entstehen. Alle Fragen, die das Gemeinwesen betreffen und deren Regelung ursprünglich die Aufgabe der Aristokratie war und von ihr unter Berufung auf göttlichen Ratschluß autoritär entschieden wurden, werden nun zum Gegenstand öffentlicher rationale Diskussion und Entscheidung. Es bildet sich ein enger Zusammenhang von öffentlicher Politik und diskursiv argumentierender Rede (*logos*) heraus. [...]

Grundsätzlich lassen sich folgende allgemeine und spezielle Bedingungen für die Genesis philosophischen Denkens in Europa angeben.

Erstens: Philosophie hat eine fortschrittliche landwirtschaftlich und handwerklich-technische Praxis, eine entwickelten Produktivität menschlicher Arbeit zur Voraussetzung. Das Niveau dieser materiell-technischen Basis in den Gebieten der Entstehung philosophischen Denkens überragt jedoch dasjenige anderer Zivilisation dieser Zeit nicht. Das Bedürfnis einer universellen Erkenntnisintention, wie es die Philosophie darstellt, kann nicht allein aus den Erfahrungen der materiell-technischen, der primären Naturaneignung entstehen. Diese sind jedoch oft in nicht geringem Maße Grundlage für Analogiemodelle zwischen handwerklichen Herstellungsprozessen und der Funktionsweise und Struktur von philosophischen Weltbildern.

Zweitens: Philosophie hat die unmittelbar aus der Produktion eines ständigen gesellschaftlichen Mehrprodukts resultierende Teilung zwischen körperlicher und geistiger Arbeit zur Voraussetzung. Die Herausbildung einer sozialen Schicht, die von der Produktion lebensnotwendiger Güter befreit ist, aber über das erarbeitete Mehrprodukt anderer verfügt, ist jedoch ebenfalls keine griechische Besonderheit.

Allerdings ist Muße [und] die Existenz einer sozialen Gruppe, deren Erkenntnisinteressen nicht durch unmittelbar praktische Bedürfnisse determiniert sind, *conditio sine qua non*² von Philosophie. Entstehende Philosophie steht deshalb wesentlich im Gegensatz zu jeder Form mythischen Denkens. Die Frage nach den Bedin-

1 der Bürger der Polis

2 Direkte Übersetzung aus dem Lateinischen ist „Bedingung, ohne die nicht ...“. Es handelt sich also um Grundbedingungen.

gungen für die Konstituierung von Philosophie ist deshalb die Frage danach, wie sich die Form theoretischen Denkens in bezug auf die Totalität der Wirklichkeit herausgebildet hat. Dieser Vorgang, den wir als Sieg des Logos über den Mythos feiern, kann somit auch als Entstehung derjenigen Erkenntnisintention bestimmt werden, die gerade von den unmittelbaren praktischen Bedürfnissen abstrahiert. Das Bedürfnis nach Verwirklichung unmittelbar praktischer Interessen kann somit nicht konstitutive Ursache der Entstehung jener Erkenntnisintention sein, aus deren Realisierung Philosophie entsteht. Zugleich muß betont werden, daß Philosophie nicht gleichsam aus dem Nichts entsteht. Ursprüngliche Motive des Mythos werden in ihr aufbewahrt.

Wichtig ist, daß der Genesis von Philosophie neuartige ideologische Interessen zugrunde liegen, die in ihrer konsequenten Realisierung politisch zur Herausbildung demokratischer Stadtstaaten führten und ökonomisch der Festigung und Legitimation chrematistischer³ und privatwirtschaftlicher Initiativen dienten. Philosophie bestätigt demokratisches Selbstbewußtsein, insofern sie Negation mythischen Denkens überhaupt ist, Zugleich ist Philosophie, obwohl – dank der demokratischen Publizität – prinzipiell jedem zugänglich, Bewußtsein einer sozialen Minderheit. Sie übt jedoch keine unmittelbare organisierende ideologische Funktion für die demokratischen Schichten der Polis aus. Somit entsteht Philosophie nicht als Ideologie der Kontemplation, der Resignation oder gar der Diffamierung materieller Bedürfnisse. Ihr Adressat und Träger ist allerdings die Gesamtheit der an der Konstitution und Entwicklung der Demokratie und der dieser zugrunde liegenden ökonomischen Basis Interessierten.

Drittens: Somit sind die eigentlichen Ursachen für die Entstehung philosophischen Bewußtseins in den ökonomischen, sozialen, politischen und kulturellen Spezifika im ägäischen Raum zu suchen. Wir haben sie oben etwas näher dargestellt, wobei manche Gesichtspunkte vernachlässigt werden mußten. Der Schwerpunkt lag auf dem Nachweis des substantiellen Zusammenhangs von entstehender Philosophie, ökonomischer Basis der Polis und sich herausbildender Demokratie. Wichtig ist es, die Polis nicht nur als eine politische Organisationsform, sondern als einen sozialökonomischen Organismus zu begreifen, der eine neue historische Qualität darstellt. Mit der Philosophie und in enger Wechselwirkung mit ihr entstehen neue Formen kulturellen Selbstbewusstseins wie Lyrik, Tragödie, Komödie und profane Architektur.

Hans Heinz Holz: Verwirklichung und Aufhebung der Philosophie, Band I „Die Algebra der Revolution“, S. 7–9

Politische Philosophie ist nicht politisierende Philosophie und auch nicht philosophierende Politik. Sie ist auch nicht Philosophie der Politik. Politische Philosophie ist Politik, nämlich eingreifendes Begreifen der Polis, d.h. der Gesellschaft in ihren staatlichen, bürgerschaftlichen Formen der Organisation menschlichen Gemeinschaftslebens. Sie ist als Philosophie Politik, als kategoriale Reflexion politischen Handelns. Sie bedenkt die Bedingungen der Kritik des Geschehens und des Geschehenen und des Entwurfs des zu Gestaltenden. [...] Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie ist das politische Programm des jungen Marx. [...]

Wenn sich Philosophie, indem sie Philosophie ist, als Politik – eingreifend, nicht

3 Handel nicht aus ökonomischen Absichten, sondern um Reichtum anzuhäufen

nur als Denken über Politik ergreifend – erweist, dann muß in den Basiskategorien der Philosophie ihre politische Bedeutung enthalten sein und in der Ausführung spezifisch philosophischer Probleme zutage treten.

Antonio Gramsci: Notizen zu einer Einführung und einer Einleitung ins Studium der Philosophie und Kulturgeschichte, § 12, S. 1375, in: ders., Gefängnishefte, Band 6

Man muß das weitverbreitete Vorurteil zerstören, die Philosophie sei etwas sehr Schwieriges aufgrund der Tatsache, daß sie die spezifische intellektuelle Tätigkeit einer bestimmten Kategorie von spezialisierten Wissenschaftlern oder professionellen und systematischen Philosophen ist. Man muß daher vorab zeigen, daß alle Menschen „Philosophen“ sind, indem man die Grenzen und die Wesenszüge dieser „spontanen Philosophie“ definiert, die „jedermann“ eigen ist, nämlich der Philosophie, die enthalten ist: 1. in der Sprache selbst, die ein Ensemble von bestimmten Bezeichnungen und Begriffen ist und nicht etwa nur von grammatikalisch inhaltsleeren Wörtern; 2. im Alltagsverstand und gesunden Menschenverstand; 3. in der Populärreligion und folglich auch im gesamten System von Glaubensinhalten, Aberglauben, Meinungen, Sicht- und Handlungsweisen, die sich in dem zeigen, was allgemein „Folklore“ genannt wird.

Nachdem man gezeigt hat, daß alle [Menschen] Philosophen sind, sei es auch auf ihre Weise, unbewußt, weil schon allein in der geringsten Äußerung einer wie immer gearteten intellektuellen Tätigkeit, der „Sprache“ eine bestimmte Weltanschauung enthalten ist, geht man zum zweiten Moment über, zum Moment der Kritik und der Bewußtheit, das heißt zu der Frage; Ist es vorzuziehen „zu denken“, ohne sich dessen kritisch bewußt zu sein, auf zusammenhanglose und zufällige Weise, das heißt, an einer Weltanschauung „teilzuhaben“, die mechanisch von der äußeren Umgebung „auferlegt“ ist, und zwar von einer der vielen gesellschaftlichen Gruppen, in die jeder automatisch von seinem Eintritt in die bewußte Welt an einbezogen ist [...], oder ist es vorzuziehen, die eigene Weltanschauung bewußt und kritisch auszuarbeiten und folglich, im Zusammenhang mit dieser Anstrengung des eignen Gehirns, die eigene Tätigkeitssphäre zu wählen, an der Hervorbringung der Weltgeschichte aktiv teilzunehmen, Führer seiner selbst zu sein und sich nicht einfach passiv und hinterrücks der eigenen Persönlichkeit von außen den Stempel aufdrücken zu lassen.“

Hans Heinz Holz: Philosophische Reflexion und politische Strategie bei Antonio Gramsci, in: Hans Heinz Holz/Giuseppe Prestipino: Antonio Gramsci heute, Bonn 1992, S. 20–23

Der Kampf um (kulturelle) Hegemonie ist ein Kampf um die Herausbildung einer neuen Weltanschauung – mit neuen gesellschaftlichen Zielen, individuellen Lebenserwartungen, Werthierarchien, Verhaltensformen, Solidaritäten. Die Hegemonie erringen heißt „eine neue Kultur schaffen“, nämlich „eine wirkliche Weltanschauung (concezione del mondo) [...], die aus der wirklichen Tätigkeit jedes einzelnen resultiert und die in seinem Tun impliziert ist“ (Quarderni del carcere, p. 1377f.).

Gramsci legt größten Wert darauf, das Mißverständnis abzuwehren, es handele sich dabei um eine notwendigerweise begrifflich ausgearbeitete Theorie. „Daß

eine Masse von Menschen dazu gebracht wird, in kohärenter und einheitlicher Weise das gegenwärtig Wirkliche zu denken, ist ein viel wichtigere und ‚originellere‘ ‚philosophische‘ Tatsache als die Auffindung einer neuen Wahrheit durch ein philosophisches ‚Genie‘, welche zum Besitz kleiner intellektueller Gruppen wird.“ (Q 1378). Gerade die lockere und theoretisch nicht geschlossene Form der volkstümlichen Weltanschauung – des „senso commune“, „der im Grunde eine sehr verschwommene Auffassung vom Leben und vom Menschen ist“ – erlaubt auch die Einwirkung und Veränderung in den Reaktionen auf die Alltagserfahrung: „Der senso commune ist nichts Verfestigtes und Unbewegliches, sondern gestaltet sich dauernd um und reichert sich mit wissenschaftlichen Begriffen und zu Denkgewohnheiten gewordenen philosophischen Meinungen an“ (Q 2271). Wenn Gramsci an eben dieser Stelle dann sagt, der „senso commune“ „sei die Folklore der Philosophie“ und halte sich „immer in der Mitte zwischen der wahren und eigentlichen Folklore und der Philosophie, der Wissenschaft, der Ökonomie der Wissenschaftler“, so deutet er damit einerseits die Einfallsstellen für Beeinflussung und Manipulation an, andererseits aber auch die Linie, auf der die Gestaltung einer neuen Weltanschauung erfolgen kann.

Jene Einheit von Philosophie und Politik, die dem Marxschen Programm der „Verwirklichung der Philosophie“ zugrunde liegt, wird von Gramsci darauf zurückgeführt, „daß alle Menschen ‚Philosophen‘ sind“; daher komme es darauf an, „die Grenzen und Merkmale einer ‚spontanen Philosophie‘ zu definieren, ... die enthalten ist: 1) in der Sprache selbst, die ein Ganzes von bestimmten Begriffe und Konzepten ist ...; 2) im ‚senso commune‘ und ‚buon senso‘ (= im Alltagsverständnis und der in ihm enthaltenen Weltauffassung); 3) in der Volksreligion und daher auch in allen Inhalten des Glaubens und Aberglaubens, in Meinungen, Seh- und Handlungsweisen ...“ (Q 1375). In seinem Bewußtsein reflektiert der Mensch die Welt und seine Stellung in ihr; eine Weltanschauung zu haben, ist der Ausdruck des für ihn konstitutiven Widerspiegelungsmodus. Jeder einzelne fügt die unsystematisch aufgenommenen Elemente dieser Weltanschauung – überlieferte Einstellungen, erlerntes Wissen, verallgemeinerte Erfahrungen usw. – zu einer persönlichen, oft verworrenen und in der Regel keineswegs stimmigen Einheit zusammen (und die Funktion und ideologische Wirkung des Irrationalismus ist es, daß er diese Unstimmigkeit akzeptierbar macht). Da aber die explikative und handlungsorientierende Kraft einer Weltanschauung sich nur in der Gesellschaft bewährt, strebt jeder einzelne auch nach Übereinstimmung mit anderen, wenigstens in den wesentlichen Punkten seiner Weltanschauung. „Mit der eigenen Weltanschauung gehört man immer zu einer bestimmten Gruppierung und genau zu jener, aus allen gesellschaftlichen Elementen, die eine gleiche Art zu denken und zu handeln teilen“ (Q 1376). Es gibt einen in der Gesellschaftlichkeit des Menschen begründeten „natürlichen“ oder „ursprünglichen“ Konformismus. Er ist das Medium, in dem sich die Führung der Massen, also die Hegemonie realisiert; und er hat die Form der „Jedermannphilosophie“.

Diese ist ebenso mannigfaltig wie die soziale Wirklichkeit und letztlich so vielfältig wie die individuellen Widerspiegelungen der Wirklichkeit. Ihre hauptsächlichen Züge sind die Integrale des großen sozialen Gruppierungen. So kommt es, daß „in jeder Zeit viele Systeme und Strömungen der Philosophie zusammen bestehen: es bestehen verschiedene Philosophien oder Weltanschauungen, und man trifft immer eine Wahl zwischen ihnen“ (Q 1379 und 1378). Zur Hegemonie gehört jedoch, daß sie in den die soziale Struktur bestätigenden Grundzügen des

Weltverständnisses übereinkommen.

Philosophie ist also kein abstraktes, abgeleitetes und von den ökonomischen und politischen Prozessen entferntes Moment des Überbaus, sondern das Bindemittel, sozusagen der Mörtel, durch den der „historische Block“ (blocco storico) von ökonomischer Basis und handlungsorientiertem Überbau zusammengehalten wird. In ihr organisieren sich in ständigen Rückkopplungsprozessen die Widerspiegelungen der materiellen Wirklichkeit zu einem ganzheitlichen Bild, das seinerseits wieder das planmäßige Eingreifen in die äußeren materiellen Verhältnisse ermöglicht. Um die Hegemonie in einer Gesellschaft zu erringen und zu behaupten, ist es also nötig, eine die Massen ergreifende und von ihnen als Ausdruck ihrer Erfahrungen und Interessen zu begreifende Weltanschauung zu entwickeln, die die vielen Lebensbeziehungen, in denen jeder einzelne steht, integrieren kann. Eine solche Weltanschauung muß die Wirklichkeit erklären, Verhaltensweisen orientieren und gesellschaftliche Ziele setzen können, das heißt, sie muß ein historisch vermittelter politisch-ethischer Entwurf sein. In der bisherigen Geschichte gibt die katholische Kirche ein (im Italien Gramscis natürlich besonders naheliegendes) Beispiel dafür: „Die Kraft der Religionen und besonders der katholischen Kirche bestand und besteht darin, daß sie energisch die Notwendigkeit einer einheitlichen Lehre für die ganzen ‚religiösen‘ Massen empfunden hat und darum kämpfte, daß die intellektuell höheren Schichten sich nicht von den niederen ablösen“ (Q 1380f.).

Jede Klasse, die die Hegemonie erstrebt, muß in ihrem eigenen Denken und Tun die Grundzüge einer solchen handlungsorientierenden Weltanschauung ausbilden und beispielhaft verwirklichen. „Das zeigt, wie nötig es ist, die eigenen Auffassungen von der Welt und dem Leben kritisch und kohärent zu systematisieren“ (Q 1379). Der Kampf um eine „wissenschaftliche Weltanschauung“ der Arbeiterklasse, den Kommunisten seit Marx und Engels geführt haben, ist kein nebensächliches Zubehör der politisch-sozialen Bewegung, sondern eine der konstitutiven Bedingungen ihren Erfolgs. Der Preisgabe dieses Anspruchs auf eine kohärente Weltanschauung an die spätbürgerliche Ideologie des Pluralismus folgt die Zurückdrängung der Arbeiterklasse und ihrer Organisationen in die subalterne Rolle eines Teigliedes der dominanten kapitalistisch-bürgerlichen Gesellschaftsverfassung.

Karl Marx: Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, 1844, MEW 1, S. 383–391

[...] Wie die alten Völker ihre Vorgeschichte in der Imagination erlebten, in der *Mythologie*, so haben wir Deutsche unsere Nachgeschichte im Gedanken erlebt, in der *Philosophie*. Wir sind *philosophische* Zeitgenossen der Gegenwart, ohne ihre *historischen* Zeitgenossen zu sein. Die deutsche Philosophie ist die *ideale Verlängerung* der deutschen Geschichte. Wenn wir also statt die *œuvres incomplètes* | unvollendeten Werke | unserer reellen Geschichte die *œuvres posthumes* | nachgelassenen Werke | unserer ideellen Geschichte, die *Philosophie*, kritisieren, so steht unsere Kritik mitten unter den Fragen, von denen die Gegenwart sagt: *That is the question*. Was bei den fortgeschrittenen Völkern *praktischer* Zerfall mit den modernen Staatszuständen ist, das ist in Deutschland, wo diese Zustände selbst noch nicht existieren, zunächst *kritischer* Zerfall mit der philosophischen Spiegelung dieser Zustände.

Die *deutsche Rechts- und Staatsphilosophie* ist die einzige mit der *offiziellen* modernen Gegenwart *al pari* stehende *deutsche* Geschichte. Das deutsche Volk muß daher diese seine Traumgeschichte mit zu seinen bestehenden Zuständen schlagen und nicht nur diese bestehenden Zustände, sondern zugleich ihre abstrakte Fortsetzung der Kritik unterwerfen. Seine Zukunft kann sich weder auf die unmittelbare Verneinung seiner reellen noch auf die unmittelbare Vollziehung seiner ideellen Staats- und Rechtszustände *beschränken*, denn die unmittelbare Verneinung seiner reellen Zustände besitzt es in seinen ideellen Zuständen, und die unmittelbare Vollziehung seiner ideellen Zustände hat es in der Anschauung der Nachbarvölker beinah schon wieder *überlebt*. Mit Recht fordert daher die *praktische* politische Partei in Deutschland die Negation der *Philosophie*. Ihr Unrecht besteht nicht in der Forderung, sondern in dem Stehbleiben bei der Forderung, die sie ernstlich weder vollzieht noch vollziehen kann. Sie glaubt, jene Negation dadurch zu vollbringen, daß sie der Philosophie den Rücken kehrt und abgewandten Hauptes - einige ärgerliche und banale Phrasen über sie her murmelt. Die Beschränktheit ihres Gesichtskreises zählt die Philosophie nicht ebenfalls in den Bering der *deutschen* Wirklichkeit oder wähnt sie gar *unter* der deutschen Praxis und den ihr dienenden Theorien. Ihr verlangt, daß man an *wirkliche Lebenskeime* anknüpfen soll, aber ihr vergeßt, daß der wirkliche Lebenskeim des deutschen Volkes bisher nur in seinem *Hirnschädel* gewuchert hat. Mit einem Worte: *Ihr könnt die Philosophie nicht aufheben, ohne sie zu verwirklichen*.

Dasselbe Unrecht, nur mit *umgekehrten* Faktoren, beging die *theoretische*, von der Philosophie her datierende politische Partei.

Sie erblickte in dem jetzigen Kampf *nur* den *kritischen Kampf der Philosophie mit der deutschen Welt*, sie bedachte nicht, daß die *seitherige Philosophie* selbst zu dieser Welt gehört und ihre, wenn auch ideelle, *Ergänzung* ist. Kritisch gegen ihren Widerpart, verhielt sie sich unkritisch zu sich selbst, indem sie von den *Voraussetzungen* der Philosophie ausging und bei ihren gegebenen Resultaten entweder stehenblieb oder anderweitig hergeholt Forderungen und Resultate für unmittelbare Forderungen und Resultate der Philosophie ausgab, obgleich dieselben - ihre Berechtigung vorausgesetzt - im Gegenteil nur durch die *Negation der seitherigen Philosophie*, der Philosophie als Philosophie, zu erhalten sind. Eine näher eingehende Schilderung dieser Partei behalten wir uns vor. Ihr Grundmangel läßt sich dahin reduzieren: *Sie glaubte, die Philosophie verwirklichen zu können, ohne sie aufzuheben*. [...]

[...] Die Waffe der Kritik kann allerdings die Kritik der Waffen nicht ersetzen, die materielle Gewalt muß gestürzt werden durch materielle Gewalt, allein auch die Theorie wird zur materiellen Gewalt, sobald sie die Massen ergreift. Die Theorie ist fähig, die Massen zu ergreifen, sobald sie *ad hominem* |am Menschen| demonstriert, und sie demonstriert *ad hominem*, sobald sie radikal wird. Radikal sein ist die Sache an der Wurzel fassen. Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst. [...]

Die Revolutionen bedürfen nämlich eines *passiven* Elementes, einer *materiellen* Grundlage. Die Theorie wird in einem Volke immer nur so weit verwirklicht, als sie die Verwirklichung seiner Bedürfnisse ist. Wird nun dem ungeheuren Zwiespalt zwischen den Forderungen des deutschen Gedankens und den Antworten der deutschen Wirklichkeit derselbe Zwiespalt der bürgerlichen Gesellschaft mit dem Staat und mit sich selbst entsprechen? Werden die theoretischen Bedürfnisse unmittelbar praktische Bedürfnisse sein? Es genügt nicht, daß der Gedanke zur Ver-

wirklichung drängt, die Wirklichkeit muß sich selbst zum Gedanken drängen. [...] Nicht die *radikale* Revolution ist utopischer Traum für Deutschland, nicht die *allgemein menschliche* Emanzipation, sondern vielmehr die teilweise, die *nur* politische Revolution, die Revolution, welche die Pfeiler des Hauses stehenläßt. Worauf beruht eine teilweise, eine nur politische Revolution? Darauf, daß ein *Teil der bürgerlichen Gesellschaft* sich emanzipiert und zur *allgemeinen* Herrschaft gelangt, darauf, daß eine bestimmte Klasse von ihrer *besonderen Situation* aus die allgemeine Emanzipation der Gesellschaft unternimmt. Diese Klasse befreit die ganze Gesellschaft, aber nur unter der Voraussetzung, daß die ganze Gesellschaft sich in der Situation dieser Klasse befindet, also z.B. Geld und Bildung besitzt oder beliebig erwerben kann. [...] Damit die *Revolution eines Volkes* und die *Emanzipation einer besonderen Klasse* der bürgerlichen Gesellschaft zusammenfallen, damit *ein* Stand für den Stand der ganzen Gesellschaft gelte, dazu müssen umgekehrt alle Mängel der Gesellschaft in einer anderen Klasse konzentriert, dazu muß ein bestimmter Stand der Stand des allgemeinen Anstoßes, die Inkorporation der allgemeinen Schranke sein, dazu muß eine besondere soziale Sphäre für das *notorische* Verbrechen der ganzen Sozietät gelten, so daß die Befreiung von dieser Sphäre als die allgemeine Selbstbefreiung erscheint. Damit *ein* Stand *par excellence* der Stand der Befreiung, dazu muß umgekehrt ein anderer Stand der offenbare Stand der Unterjochung sein. [...]

Wo also die *positive* Möglichkeit der Deutschen Emanzipation?

Antwort: In der Bildung einer Klasse mit *radikalen Ketten*, einer Klasse der bürgerlichen Gesellschaft, welche keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft ist, eines Standes, welcher die Auflösung aller Stände ist, einer Sphäre, welche einen universellen Charakter durch ihre universellen Leiden besitzt und kein *besondres Recht* in Anspruch nimmt, weil kein *besondres Unrecht*, sondern das *Unrecht schlechthin* an ihr verübt wird, welche nicht mehr auf einen *historischen*, sondern nur noch auf den *menschlichen* Titel provozieren kann, welche in keinem einseitigen Gegensatz zu den Konsequenzen, sondern in einem allseitigen Gegensatz zu den Voraussetzungen des deutschen Staatswesens steht, einer Sphäre endlich, welche sich nicht emanzipieren kann, ohne sich von allen übrigen Sphären der Gesellschaft und damit alle übrigen Sphären der Gesellschaft zu emanzipieren, welche mit einem Wort der *völlige Verlust* des Menschen ist, also nur durch die *völlige Wiedergewinnung des Menschen* sich selbst gewinnen kann. Diese Auflösung der Gesellschaft als ein besonderer Stand ist das *Proletariat*.

Das Proletariat beginnt erst durch die hereinbrechende *industrielle* Bewegung für Deutschland zu werden, den nicht die *naturwüchsig entstandne*, sondern die *künstlich produzierte* Armut, nicht die mechanisch durch die Schwere der Gesellschaft niedergedrückte, sondern die aus ihrer *akuten* ³⁹¹ *Auflösung*, vorzugsweise aus der Auflösung des Mittelstandes, hervorgehende Menschenmasse bildet das Proletariat, obgleich allmählich, wie sich von selbst versteht, auch die naturwüchsige Armut und die christlich-germanische Leibeigenschaft in seine Reihen treten.

Wenn das Proletariat die *Auflösung der bisherigen Weltordnung* verkündet, so spricht es nur das *Geheimnis seines eigenen Daseins aus*, denn es ist die *faktische* Auflösung dieser Weltordnung. Wenn das Proletariat die *Negation des Privateigentums* verlangt, so erhebt es nur zum *Prinzip der Gesellschaft*, was die Gesellschaft zu *seinem* Prinzip erhoben hat, was in *ihm* als negatives Resultat der Gesellschaft schon ohne sein Zutun verkörpert ist. Der Proletarier befindet sich dann in bezug auf die werdende Welt in demselben Recht, in welchem der *deutsche Kö-*

nig in bezug auf die gewordene Welt sich befindet, wenn er das Volk *sein* Volk wie das Pferd *sein* Pferd nennt. Der König, indem er das Volk für sein Privateigentum erklärt, spricht es nur aus, das der Privateigentümer König ist.

Wie die Philosophie im Proletariat ihre *materiellen*, so findet das Proletariat in der Philosophie seine *geistigen* Waffen, und sobald der Blitz des Gedankens gründlich in diesen naiven Volksboden eingeschlagen ist, wird sich die Emanzipation der *Deutschen zu Menschen* vollziehn.

Resümieren wir das Resultat: Die einzig *praktisch* mögliche Befreiung Deutschlands ist die Befreiung auf dem Standpunkt *der* Theorie, welche den Menschen für das höchste Wesen des Menschen erklärt. In Deutschland ist die Emanzipation von dem *Mittelalter* nur möglich als die Emanzipation zugleich von den *teilweisen* Überwindungen des Mittelalters. In Deutschland kann *keine* Art der Knechtschaft gebrochen werden, ohne *jede* Art der Knechtschaft zu brechen. Das *gründliche* Deutschland kann nicht revolutionieren, ohne *von Grund aus* zu revolutionieren. Die *Emanzipation des Deutschen* ist die *Emanzipation des Menschen*. Der Kopf dieser Emanzipation ist die *Philosophie*, ihr Herz das *Proletariat*. Die Philosophie kann sich nicht verwirklichen ohne die Aufhebung des Proletariats, das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie.

Andreas Hüllinghorst: Das Programm der Verwirklichung der Philosophie. Einleitung in eine Studie – Teil II, in Aufhebung #16, S. 33–66

Marx' Resultat in der „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“ lautet:

„Die Philosophie kann sich nicht verwirklichen ohne die Aufhebung des Proletariats, das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie.“ (Marx 1844a, S. 183, Z. 4–5)

Es ist das Ergebnis seiner Reflexion wesentlicher Phänomene der damaligen sozialen, politischen und philosophischen Verhältnisse und zeigt sich *uns* Lesenden als sein Programm zur notwendigen revolutionären Veränderung dieser Verhältnisse. Von ihm haben wir nicht mehr als diese Vorstellung und ihre Herleitung in der „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“. Da Marx mit der Entfaltung dieses Programms nicht fortfährt, stellt sich *uns* die Aufgabe nach dessen Bedeutung: Wie ist das Aufheben des Proletariats durch Verwirklichung der Philosophie und das Verwirklichen der Philosophie durch Aufhebung des Proletariats zu denken?

Marx zeigen sich die sozialen und politischen Verhältnisse anders, als diese von der damaligen Philosophie reflektiert werden. Dementsprechend zeigt sich ihm auch die Philosophie anders als diese sich selbst in der Gestalt des Hegelschen Systems, der junghegelianischen Kritik inklusive Feuerbach und des erwachenden Neukantianismus begreift. Diese drei Seiten des damals gegenwärtigen philosophischen Denkens der sozialen und politischen Verhältnisse *machen sich* in Marx' politisch-philosophischem Denkeinsatz zum Gegenstand und fallen in sein Denken als bestimmtes Denken zusammen. Es ist unsere Aufgabe, dieses bestimmte Denken aus seinen damaligen sozialen, politischen und philosophischen Bedingungen zu verstehen.

Aufheben und Verwirklichen zu Marx' Zeit: Reflexion der sozialen Verhältnisse

In den frühen 1840er Jahren, also zu Zeiten der „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“, haben sich die beiden Hauptklassen des Kapitalismus in einigen europäischen Ländern deutlich herausgebildet. Der Hauptakteur in Marx' Denkeinsatz ist das Proletariat, denn es allein, versichert Marx, kann die feudalistische deutsche, aber auch die kapitalistischen Gesellschaften anderer Länder in eine klassenlose Gesellschaft überführen. In Frankreich und England wurde es bereits geformt, in Deutschland entsteht es gerade. Darum ist die Frage aktuell: Wie ist das Proletariat entstanden? Zur Beantwortung ziehen *wir* ein Kapitel aus Marx' „Kapital“ heran.⁴

Die Entstehung der beiden kapitalistischen Hauptklassen betrachtet Marx aus der Perspektive der ursprünglichen Kapitalentwicklung, der aus Sicht der Bourgeoisie wichtigsten Produktivkraft. In dem Maße wie das Kapital quantitativ und qualitativ durch die erzwungene Zusammenarbeit von Bourgeoisie und Proletariat gemehrt wird, schreitet auch die Produktivkraftentwicklung voran und damit auch die Entwicklung von Bourgeoisie und Proletariat.

„Geld und Ware sind nicht von vornherein Kapital, sowenig wie Produktions- und Lebensmittel. Sie bedürfen der Verwandlung in Kapital. Diese Verwandlung selbst aber kann nur unter bestimmten Umständen vorgehen, die sich dahin zusammenspitzen: Zweierlei sehr verschiedene Sorten von Warenbesitzern müssen sich gegenüber und in Kontakt treten, einerseits Eigentümer von Geld, Produktions- und Lebensmittel, denen es gilt, die von ihnen geeignete Wertsumme zu verwerten durch Ankauf fremder Arbeit; andererseits freie Arbeiter, Verkäufer der eigenen Arbeitskraft und daher Verkäufer von Arbeit.“ (MEW 23, S. 742)

Die Bourgeoisie musste sich zum einen gegen Adel und Klerus entwickeln und zum anderen die übrigen im Feudalismus unterdrückten Schichten befreien, indem sie die feudalistischen Produktionsverhältnisse in kapitalistische umwandelte. Die Befreiung der leibeigenen Bauern und Landarbeiter aus den Händen des Adels und des Klerus sowie die Befreiung der Handwerksmeister und -gesellen vom städtischen Adel und den Ministerialen des Klerus ist die Befreiung der Produzenten des feudalistischen Mehrwerts zum doppelt freien Lohnarbeiter.⁵ Der zweite Aspekt der Befreiung, die Befreiung von den Produktionsmitteln, vollzieht sich als Expropriation, als Enteignung der feudalistischen Mehrwertproduzenten.

Es „werden diese Neubefreiten erst Verkäufer ihrer selbst, nachdem ihnen alle ihre Produktionsmittel und alle durch die alten feudalen Einrichtungen gebotenen Garantien ihrer Existenz geraubt sind. Und diese Geschichte dieser ihrer Expropriation ist in die Annalen der Menschheit eingeschrieben mit Zügen von Blut und Feuer.“ (Ebd., S. 743)

Das enteignete Gut nahm sich die Bourgeoisie und formte aus feudalem Eigentum kapitalistisches.⁶ Vom Ende des 14. Jahrhunderts an wurden in England – als dem

4 Sicherlich kann hier auf eine breite Literatur zurückgegriffen werden. Die hier vorliegende Studie hält sich an Marx' Forschung zur sogenannten ursprünglichen Akkumulation.

5 Marx (MEW 23, S. 742): „Freie Arbeiter in dem Doppelsinn, daß weder sie selbst unmittelbar zu den Produktionsmitteln gehören, wie Sklaven, Leibeigene usw., noch auch die Produktionsmittel ihnen gehören, wie beim selbstwirtschaftenden Bauer usw., sie davon vielmehr frei, los und ledig sind.“

6 „Der Flachs [zum Weben von Stoffen] sieht grad aus wie vorher. Keine Fiber an ihm ist verändert, aber eine neue soziale Seele ist ihm in den Leib gefahren. Er bildet jetzt einen Teil des konstanten Kapitals der Manufakturherrn. Früher verteilt unter eine Unmasse kleiner Produzenten, die ihn selbst bauten und in kleinen Portionen mit ihren Familien verspannen, ist er

klassischen Beispiel für die ursprüngliche Akkumulation – massenhaft Bauern enteignet, um Ackerland in Schafweide für die Rohstoffe für die Wollmanufakturen umzuwandeln. Mit der Reformation in England im 16. Jahrhundert riss die werdende Bourgeoisie des weiteren das Grundeigentum der katholischen Kirche an sich, ihre Klöster wurden geschlossen und deren Insassen als potentielle Proletarier auf den Arbeitsmarkt geworfen. Mit der Glorious Revolution von 1688 gelangten auch die Staatsdomänen in die Hände der Bourgeoisie. Ende des 18. Jahrhunderts wurde das Gemeineigentum, die Allmende, auf der kleine Bauern ihr Vieh weiden und das Holz für den Winter schlagen konnten, endgültig aufgelöst.

„Trotz der verminderten Zahl seiner Bebauer trug der Boden nach wie vor gleich viel oder mehr Produkt, weil die Revolution in den Grundeigentumsverhältnissen von verbesserten Methoden der Kultur, größerer Kooperation, Konzentration der Produktionsmittel usw. begleitet war und weil die ländlichen Lohnarbeiter nicht nur intensiver angespannt wurden, sondern auch das Produktionsfeld, worauf sie für sich selbst arbeiteten, mehr und mehr zusammenschmolz. Mit dem freigesetzten Teil des Landvolks werden also auch seine frühern Nahrungsmittel freigesetzt. Sie verwandeln sich jetzt in stoffliches Element des variablen Kapitals.“ (Ebd., S. 773)

Die Aneignung des Bodens und der Produktionsmittel sowie der Profit aus dem Verkauf der von den zur Arbeit gezwungenen Männer, Frauen und Kinder⁷ produzierten Lebensmitteln an selbige reicht für die ursprüngliche Akkumulation nicht aus. Das von früh her bestehende Wucher- und Kaufmannskapital wurde mit den Revolutionen Manufaktur- und industrielles Kapital. Diese Kapitalien explodierten geradezu, als es an das Ausrauben fremder Länder ging.

„Die Entdeckung der Gold- und Silberländer in Amerika, die Ausrottung, Versklavung und Vergrabung der eingebornen Bevölkerung in die Bergwerke, die beginnende Eroberung und Ausplünderung von Ostindien, die Verwandlung von Afrika in ein Geheg zur Handelsjagd auf Schwarzhäute bezeichnen die Morgenröte der kapitalistischen Produktionsära. Diese idyllischen Prozesse sind Hauptmomente der ursprünglichen Akkumulation.“ (Ebd., S. 779)⁸

So schuf die Bourgeoisie sich einen Weltmarkt für die Ware Arbeitskraft; Proletarier und Sklaven sind mit ihrer Erzeugung durch die Bourgeoisie international. Unzählige Familien wurden in die Städte bzw. in die Manufakturen und auf die Ländereien getrieben. Sie müssen nun ohne eigene Produktionsmittel und darum so gut wie ohne Selbstversorgung als Bauer bzw. ohne Kost und Logis beim Meister ihre Lebensmittel kaufen. Der Bourgeois ist durch die Enteignung nicht nur Eigentümer der Produktionsmittel, sondern zugleich auch Eigentümer der von den Proletariern produzierten Waren, damit diese von jenen gekauft werden.

„Die Expropriation und Verjagung eines Teils des Landvolks setzt mit den Arbeitern nicht nur ihre

jetzt konzentriert in der Hand eines Kapitalisten, der andre für sich spinnen und weben läßt.“ (MEW 23, S. 774)

7 Kinder wurden in Konkurrenz zu den erwachsenen Arbeitern in den Produktionsprozess eingegliedert. Marx zitiert den englischen Fabrikherrn Fielden: „[...] daß man eine so große Zahl verlassener Kinder [aus Waisenhäusern] aus verschiedenen Teilen des Landes bekommen hat, so daß die Fabrikherren von den Arbeitern unabhängig waren [...]“ (MEW 23, S. 425)

8 Die ursprüngliche Akkumulation geht noch weiter: Mit dem Ergreifen der Staatsmacht plündert die Bourgeoisie auch den Staat. Es entstehen Staatsschulden, die von den Lohnarbeitern in Form von staatlicherseits erfundenen Steuern getilgt werden müssen. „Die Staatsschuld, d. h. die Veräußerung des Staats [...], drückt der kapitalistischen Ära ihren Stempel auf. Der einzige Teil des sogenannten Nationalreichtums, der wirklich in den Gesamtbesitz der modernen Völker eingeht, ist – ihre Staatsschuld. [...] Die öffentliche Schuld wird eines der energischsten Hebel der ursprünglichen Akkumulation.“ (MEW 23., S. 782)

Lebensmittel und ihr Arbeitsmaterial für das industrielle Kapital frei, sie schafft den innern Markt.“ (Ebd., S. 775)

Aber nicht alle Enteigneten fanden auf dem Arbeitsmarkt Verwendung. Die Besitzlosen mussten erzogen werden, was durch allseitige gesetzliche Bedrohung der Massen geschah: Betteln, Vagabundieren, Räubern wurde mit harten Strafen bis zur besonders qualvollen Hinrichtung belegt. Der Enteignete sollte sich bei Androhung des Todes anstrengen, ein williger Arbeiter zu werden.

„So wurde das von Grund und Boden gewaltsam exproprierte, verjagte und zum Vagabunden gemachte Landvolk durch grotesk-terroristische Gesetze in eine dem System der Lohnarbeit notwendige Disziplin hineingepeitscht, -gebrandmarkt und -gefoltert.“ (Ebd., S. 765)

Aufheben und Verwirklichen zu Marx' Zeit: Reflexion der politischen Verhältnisse

Ohne Arbeit sind die Vertriebenen mittellos und daher gänzlich abhängig vom Fabrikherrn. Um zu leben, ist jeder Arbeiter gezwungen, seine Arbeitskraft in Konkurrenz zu den anderen Arbeitern anzubieten, weshalb alle Arbeiter relativ vereinzelt sind. Friedrich Engels widmet in „Die Lage der arbeitenden Klasse in England“ dieser Konkurrenz ein ganzes Kapitel:

„Die Konkurrenz ist der vollkommenste Ausdruck des in der modernen bürgerlichen Gesellschaft herrschenden Kriegs Aller gegen Alle. [...] Die Arbeiter konkurrieren unter sich, wie die Bourgeois unter sich konkurrieren. [...] Diese Konkurrenz der Arbeiter gegeneinander ist aber die schlimmste Seite der jetzigen Verhältnisse für den Arbeiter, die schärfste Waffe gegen das Proletariat in den Händen der Bourgeoisie. Daher das Streben der Arbeiter, diese Konkurrenz durch Assoziationen aufzuheben, daher die Wut der Bourgeoisie gegen diese Assoziationen und ihr Triumph über jede diesen beigebrachte Schlappe.“ (MEW 2, S. 306 f.)⁹

Die arbeitenden Individuen müssen ihre durch kapitalistische Konkurrenz und den Warencharakter der Arbeitenden entstandene Vereinzelung gegen den Willen der Bourgeoisie *aufheben*.

„Arbeiterkoalition wird als schweres Verbrechen behandelt vom 14. Jahrhundert bis 1825, der Abschaffung der Antikoalitionsgesetze. [...] Die grausamen Gesetze gegen die Koalitionen fielen 1825 vor der drohenden Haltung des Proletariats. Trotzdem fielen sie nur zum Teil. Einige schöne Überbleibsel der alten Statute verschwanden erst 1859. Endlich beanspruchte der Parlamentsakt vom 29. Juni 1871 die letzten Spuren dieser Klassengesetzgebung zu beseitigen durch gesetzliche Anerkennung der Trades' Unions. Aber ein Parlamentsakt vom selben Datum [...] stellte tatsächlich den vorigen Stand in neuer Form wieder her.“ (MEW 23, S. 767–769)

Was die Arbeitenden eint, ist ihre unmittelbare soziale und ökonomische Not, hauptsächlich aber der bald einsetzende industrielle Arbeitsprozess, woraus gemeinsame Bedürfnisse entstehen.

„Die Lohnarbeit beruht ausschließlich auf der Konkurrenz der Arbeiter unter sich. Der Fortschritt der Industrie [...] setzt an die Stelle der Isolierung der Arbeiter durch die Konkurrenz ihre revolutionäre Vereinigung durch die Assoziation. Mit der Entwicklung der großen Industrie wird also un-

9 In den „Umrissen zu einer Kritik der Nationalökonomie“ schreibt Engels 1844: „Weil das Privateigentum jeden auf seine eigne rohe Einzelheit isoliert und weil jeder dennoch dasselbe Interesse hat wie sein Nachbar, so steht ein Grundbesitzer dem andern, ein Kapitalist dem andern, ein Arbeiter dem andern feindselig gegenüber. In dieser Verfeindung der gleichen Interessen eben um ihrer Gleichheit willen ist die Unsittlichkeit des bisherigen Zustandes der Menschheit vollendet; und diese Vollendung ist die Konkurrenz.“ (MEW 1, S. 513)

ter den Füßen der Bourgeoisie die Grundlage selbst hinweggezogen, worauf sie [die Bourgeoisie] produziert [...]. Sie produziert vor allem ihren eigenen Totengräber.“ (MEW 4, S. 473)

So sehr die Männer, Frauen und Kinder von der Bourgeoisie zur Arbeiterklasse geformt werden, so sehr ihr Handeln von ihrer Not und dem industriellen Arbeitsprozess bestimmt ist, so passiv sie *an sich* auf dem Arbeitsmarkt für Produktionsmittel sind – einige von ihnen bilden aus spontanem¹⁰ Bedürfnis nach Befreiung aus ihrer Lage Assoziationen.¹¹ Deren Formen sind abhängig von der kapitalistischen Entwicklung der Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse. Sie sind temporäre Zusammenschlüsse in Betrieben zur Linderung der größten Not bis hin zu Berufsgruppen übergreifende, meist gewerkschaftliche Organisationen.¹² Jene Individuen werden aktiv und verändern damit die Arbeiterklasse als solche. Die beginnt, *für sich* zu werden, weshalb die organisierten Arbeiter nicht bloß ein Faktor im kapitalistischen Produktionsbetrieb sind. Sie *vereinigen* sich zum „Wir“. Dadurch *beginnen* sie, ihre von der Bourgeoisie bestimmte Verformung zu möglichst isolierten Arbeitsindividuen, zu „hands“, wie es bei Engels heißt, praktisch umzustülpen, d. h. die von der mit der bürgerlichen Revolution entstandenen und entstehenden neuen sozialen, politischen und philosophischen Verhältnisse aufzuheben.

Die Arbeiter können aber ihre Lage nicht, wie die praktische politische Partei meint, *unmittelbar*, also *spontan* aufheben; sie müssen ihrer Singularität Allgemeinheit geben, also *praktisch* Assoziationen bilden und ebenso ihren aus der sozialen Not und den Arbeitsbedingungen entstehenden Bedürfnissen nach Befreiung *theoretische Allgemeinheit* verschaffen. Sie müssen sich „selbst zum Gedanken drängen“ (Marx 1844a, S. 178, Z. 24), also zur Philosophie.

Die breite Masse der Arbeiterklasse verharrte in christlichen Weltanschauungen. Nur langsam entwickelte sich aus ihren Reihen ein Befreiungsdanke. So etwa im 17. Jahrhundert bei den Digger und Leveller und im 19. Jahrhundert bei den Chartisten um die „People’s Charter“ in England, bei den Anhängern der Societé des Saisons von Louis-Auguste Blanqui und Armand Barbès in Frankreich sowie im Bund der Gerechten in Deutschland mit ihrem Zentrum in Paris und ihrem theore-

10 „spontan“ ist ein Adjektiv aus dem lateinischen *spontaneus* und bedeutet „aus eigenem, inneren Antrieb“. Es hat damit die gleiche Bedeutung wie das altgriechische *αὐτόματος*.

11 Dem Substantiv liegt das reflexive Verb „assoziieren“ zugrunde; die Arbeiter schließen *sich* zusammen; sie vergesellschaften sich; entsprechend der lateinischen Bedeutung von *sociare*.

12 Hier müsste dargestellt werden, wie sich das Proletariat von ihrer Gründungsphase an politisch organisiert. Denn nicht nur die bürgerliche Philosophie als Philosophie muss aufgehoben werden, sondern auch die bürgerlichen politischen Vereinigungen als solche in Arbeiterassoziationen, die sich im Laufe der Produktivkraftentwicklung und dem damit einhergehenden Klassenkampf zur kommunistischen Partei als höchsten Organisationsform fortentwickelt.

Es müsste die Geschichte der Assoziationen geschrieben werden. „Der Kampf zwischen Kapitalist und Lohnarbeiter beginnt mit dem Kapitalverhältnis selbst“, heißt es bei Marx (MEW 23, S. 451), also müssen *wir* auch hier von den Ursprüngen des Arbeiterwiderstands an forschen. Ein sowjetisches Autorenkollektiv (1980, S. 89 f.) gibt frühe Beispiele: „Im Jahre 1345 versuchte in Florenz ein Wollkämmer einen Lohnarbeiterbund ins Leben rufen. Dafür wurde er zum Tode verurteilt. Als Protest dagegen verließen die Arbeiter die Werkstätten ihrer Lohnherren. In Perugia und Siena kam es 1371 zu Arbeiteraufständen. In Florenz brach 1378 der berühmte Aufstand der Ciompi (Wollschläger) aus. Eine Analyse der Programme und Pläne der Ciompi zeigt, daß sie eine für das 14. Jahrhundert hohe politische Bewußtheit an den Tag legten. Sie forderten Lohnerhöhung und kämpften zugleich um Gewährung politischer Rechte und um organisatorische Gestaltung der politischen Macht der Lohnarbeiter. [...] Die am meisten verbreitete aktive Kampfform der Arbeiter waren Streiks, aber darüber hinaus kam es auch zu Unruhen, ja sogar zu Aufständen. Auch passive Methoden des Widerstands waren üblich: Flucht, Herstellung von Waren auf ‚betrügerische‘ Weise usw.“

tischen Kopf Wilhelm Weitling.¹³

Die Wendung der Arbeiterassoziation von einer Organisation mit utopisch-sozialistischen Vorstellungen etwa à la Lamennais, Cabet und Blanqui zu einer wissenschaftlichen kommunistischen Organisation auf europäischer Ebene *beginnt* in Paris im Jahr 1843, nämlich in wechselseitiger Annäherung des Bundes der Gerechten und der beiden Philosophen bzw. Journalisten Marx und Engels. Die Denkanstrengungen des Proletariats genügten nicht, um zu einer theoretischen Allgemeinheit zu kommen, die in der Lage ist, die Klassengesellschaft als Klassengesellschaft und damit sich selbst aufzuheben. Die organisierten Arbeiter benötigten einen Weckruf aus der bürgerlichen Philosophie, um die Welt aus ihrer proletarischen Sicht zu erfassen. Cornu (1961, S. 16) erkennt in den historischen Begebenheiten das Verhältnis von Arbeiterassoziationen und Marx:

„In den französischen und deutschen revolutionären Arbeitern trat nun Marx das Proletariat nicht mehr in einer halb philosophisch-abstrakten Form, sondern in seiner konkreten Gestalt entgegen.“

Marx erlebte weder in Berlin noch im Rheinland eine bestehende Arbeiterbewegung. In Paris war das anders. Die Arbeiterklasse war keine Vorstellung bzw. Gegenstand seiner Lektüre französischer Theoretiker des Kommunismus. Hier kamen wirkliche Arbeiterbewegung und revolutionärer Theoretiker *wirklich* zusammen. Cornu drückt beider Verhältnis treffend im Verb „entgegentreten“ aus; man steht sich musternd gegenüber. Indem die Arbeiterklasse Marx zum wirklichen Gegenstand wurde, wurde er selbst auch wirklicher Gegenstand der organisierten Arbeiterklasse.¹⁴

„Es genügt nicht, daß der Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit muß sich selbst zum Gedanken drängen.“ (Marx 1844a, S. 178, Z. 23–24)

Beide Seiten drängen aufeinander zu, schließen sich aber noch nicht zusammen. Aus der Sicht des Proletariats verhält es sich so, dass es über ihre eigenen theoretischen Anstrengungen hinaus einen theoretischen Anstoß für ihr eigenes Aufhe-

13 Hier müsste die Entwicklung des proletarischen Emanzipationsbewusstseins von ihren Anfängen über den utopischen Sozialismus und der Wende zum wissenschaftlichen Kommunismus dargestellt werden. Denn früheste Denkanstrengungen, selbstverständlich außerhalb der offiziellen Philosophie, sind Ursprung und Teil des proletarischen Aufhebens. Spätestens seit der Digger-Bewegung in England um 1650 herum, also kurz nach der von Oliver Cromwell angeführten bürgerlichen Revolution, stehen alle folgenden Arbeiterassoziationen und deren programmatischen Erkenntnisse in theoretisch-organisatorischer Tradition der Digger. Das wird in ihrem Revolutionsprogramm besonders deutlich. Hermann Klenner (1998, S. 78) erkennt in ihm die Grundlage für Jacques Roux' „Manifeste des Enragés“ von 1793 und Büchners „Hessischem Landboten“ von 1834 und schließlich Marx' und Engels' „Manifest der Kommunistischen Partei“ von 1848.

14 Ewerbeck, einer der Führungskader des Bundes der Gerechten schrieb: „Karl Marx [...] ist zweifellos ein wenigstens so bedeutendes Genie wie G[ottfried] E[phraim] Lessing. Mit einer außerordentlichen Intelligenz, einem eisernen Charakter und einem unbeirrbaren Scharfsinn begabt und im Besitz eines ausgebreiteten Wissens hat sich Karl Marx dem Studium wirtschaftlicher, politischer, rechtlicher und sozialer Fragen gewidmet.“ (Zitiert nach Cornu 1961, S. 18) Und bei Marx und Engels heißt es im Rückblick: „Wir saßen beide schon tief in der politischen Bewegung, hatten unter der gebildeten Welt, namentlich Westdeutschlands, einen gewissen Anhang und reichlich Fühlung mit dem organisierten [!] Proletariat.“ (MEW 21, S. 212) „Während meines ersten Aufenthaltes in Paris pflegte ich persönlichen Verkehr mit den dortigen Leitern des ‚Bundes‘ [der Gerechten] wie mit den Führern der meisten französischen geheimen Arbeitergesellschaften, ohne jedoch in irgend einer dieser Gesellschaften einzutreten.“ (MEW 14, S. 439)

ben bekommen. Von Seiten der Philosophie verhält es sich umgekehrt: Sie erhält einen Anstoß vom Proletariat, und da keine „halb philosophisch-abstrakten“ Vorstellungen vom Proletariat ohne dessen Existenz gemacht werden können, ist der Anstoß des Proletariats an die Philosophie vor dem Anstoß der Philosophie an das Proletariat zu denken. Dies ist ein Schritt in der Bewegung des Aufhebens des Proletariats. Deren soziale, politische und philosophische Lage und damit ihre Organisationen und Theorien stoßen den Gründungsvorgang der – dann proletarischen – Philosophie an und damit das Verwirklichen der „*seitherige[n] Philosophie*“ (ebd., S. 176, Z. 10–11), der „Philosophie als Philosophie“ (ebd., S. 183, Z. 4–5).

Aufheben und Verwirklichen zu Marx' Zeit: Reflexion der philosophischen Verhältnisse

Die Philosophie als Philosophie weiß zunächst nichts von ihrer proletarischen Zukunft. Die damalige hegelsche, junghegelianische und neukantianische Philosophie ist von dem *inneren* Widerspruch der Philosophie überhaupt bedrängt: Sie muss ihr Verhältnis zur Wirklichkeit klären. In diese Situation hat sie sich selbst durch die cartesischen Wende, das Cogito ergo sum, gebracht. Bei Kant steht sich Welt und Philosophie als Ding an sich und oberstes Erkenntnisvermögen gegenüber. Der Mensch wird zwar von den Dingen affiziert, aber die daraus im Menschen verursachten Empfindungen sind Erzeugnisse des Erkenntnissubjekts und haben mit den Dingen an sich gar nichts zu tun. Diesen absoluten Gegensatz will Fichte auflösen, indem er das Kantische Ich die Welt, das Nicht-Ich, setzen lässt – ganz nach dem Willen des setzenden Individuums. Diese Willkür löst Hegel auf, indem er die Welt in die Gewalt der absoluten Idee bringt, der sich auch die Philosophie fügen muss. Diese in sich bewegliche Idee geht über sich hinaus und setzt sich als die entsprechend bewegliche Welt. Die Idee entäußert sich, um über die mechanischen, dann physikalischen, chemischen, biologischen und gesellschaftlichen Seinsweisen zum Denken zu kommen. Im von der absoluten Idee entäußerten Denken kommt die absolute Idee zu sich zurück, indem sie sich selbst in den Seinsweisen als deren Gesamtzusammenhang begreift. Die Welt ist die Seinsweise der absoluten Idee. Die Welt verschwindet in Hegels Philosophie, indem die Welt als entäußerte absolute Idee in das Denken der absoluten Idee zurückkehrt. Das Denken hebt die gesamte Welt in sich auf. Dennoch bleibt etwas in der Welt, was das Denken nicht aufheben kann. Die Welt hat etwas Eigenes, dass das Denken aufheben müsste, um die Welt vollständig aufzuheben. Das ist ihr Sein selbst, ihr Auseinander der unendlich vielen konkreten Einzelseienden. Hegel ist nicht in der Lage, die Seinsverfasstheit der Welt aufzuheben. Das heißt aber: Die Welt, die die absolute Idee *als sie selbst* gesetzt hat, kann vom Denken, das ja auch von der absoluten Idee gesetzt worden ist, nicht aufgehoben werden. Hegels Philosophie ist mit sich selbst im Widerspruch, da ihr Denken mit dem Sein nicht übereinstimmt. Bereits 1832, kurz nach Hegels Tod, moniert Immanuel Hermann Fichte (1832, S. IX f.) das Hegelsche System und lässt die Richtung der weiteren Kritik durchscheinen:

„Das wahre Erkennen ist lediglich die *Anschaung* des sich selbst vor uns entfaltenden Gegenstandes, dessen Natur und dessen Entwicklung jene [Anschaung] nur nachzugehen hat. Nur im *Erleben* eines Dinges und Zustandes habe ich seine Wahrheit, wie eine Einsicht davon. Etwas verstehen oder völlig erkennen heißt nur, es *durcherleben*.“¹⁵

15 Marx bringt die neukantianischen Bemühungen von I. H. Fichte, Christian Hermann Weiß und

Das Erleben der Dinge in der Anschauung derselben ist das Zusammenfallen von Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt. Bei aller mit Gedanken von Kant, Fichte, Hegel und besonders von Schelling vermengten Rückwärtsgeandtheit scheint hier doch die Richtung der Hegel-Kritik hervor: Aus dem anschauenden Erleben der Dinge als der Einheit von Denken und Sein soll die Philosophie entspringen. Ob Adolf Trendelenburg¹⁶ I. H. Fichtes Argumentation in sein Denken einbezieht, bleibt hier unerörtert, jedoch bezweifelt auch er die von Hegel formulierte Identität von Denken und Sein im Denken. Seine Kritik reagiert auf eine Veränderung im System Hegels selbst. Dieser lässt in seiner Berliner Zeit die Herleitung der „Wissenschaft der Logik“ und der „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ aus der „Phänomenologie des Geistes“ verblassen und erklärt 1830 in der dritten Auflage der „Enzyklopädie“ den unmittelbaren Anfang seiner Philosophie. Im § 78 heißt es:

„Ebenso sind alle anderen Voraussetzungen oder Vorurteile bei dem Eintritt in die Wissenschaft aufzugeben, sie mögen aus der Vorstellung oder dem Denken gewonnen sein; denn es ist die Wissenschaft, in welcher alle dergleichen Bestimmungen erst untersucht und, was in ihren Gegensätzen sei, erkannt werden soll. [...] Sie [die Voraussetzungslosigkeit] ist eigentlich in dem Entschluß, *rein denken zu wollen*, durch die Freiheit vollbracht, welche von allem abstrahiert und ihre reine Abstraktion, die Einfachheit des Denkens, erfäßt.“

Das Ausblenden der „Phänomenologie des Geistes“ als zur eigentlichen Philosophie notwendig hinführende Wissenschaft ermöglicht den neukantianischen Denkeinsatz.¹⁷ Hegels System wird von Trendelenburg vor dem Hintergrund des zitierten § 78 in den Anfangskategorien der „Enzyklopädie“ – Sein, Nichts und Werden – kritisch und präzise durchdacht.¹⁸

Carl Philipp Fischer bezeichnet die drei in seiner Dissertation als „positive Philosophen“. Siehe dazu Taubert (1978, S. 210 ff.) und Niels Mader 1986, S. 46 ff. Nach einem Vortrag von Marx in Bonn im Jahre 1841 empört sich Fichte bei seinem Kollegen Weiße: „Stellen Sie sich vor, daß ein solcher, Dr. Marx, Mitarbeiter von Ruges Zeitschrift, sich jetzt hier als Privatdozent etablieren will, mit der Absicht, ein ähnliches Blatt [wir Bruno Bauers *Posaune*] hier zu gründen, und der gleichfalls ausdrücklich ausgesprochenen Intension, als ein Gegner aufzutreten und mich zu stürzen.“

16 Trendelenburgs Überlegungen kommen in Marx' und Engels' philosophischen Ansätzen nicht vor, aber Holz (2010, S. 214) vermutet richtig: „Das Buch [Logische Untersuchungen von 1840], durch Trendelenburgs Vorlesungen an der Berliner Universität seit 1833 vorbereitet, kommt mitten in die Umbruchzeit hinein, in der Feuerbach sich vom Hegelianismus strikter Observanz abwendet und seine Hegel-Kritik entwickelt. Daß er von Trendelenburg angeregt wurde, kann mit Sicherheit vermutet werden. Auch daß Marx und Engels, die den philosophischen Erörterungen insbesondere im Berliner Umkreis genau folgten, Trendelenburg nicht übersahen, ist anzunehmen. Allerdings mußte die akademische Form seiner Hegel-Kritik neben den fulminanten publizistischen Effekten Feuerbachs verblassen.“ Arndt (2016, S. 187) weiß präziser zu berichten: „Das besondere Interesse an der *Wesenslogik* [Hegels] ergab sich ohne Zweifel aus den aktuellen Diskussionen über Hegels dialektische Methode, die durch Friedrich Adolf Trendelenburgs *Logische Untersuchungen* [...] befeuert wurden. Marx sollte (oder wollte) offenbar im Zuge seiner Studien zur Logik Trendelenburgs Hegelkritik einer Metakritik unterziehen.“ Arndt zitiert dann aus Briefen von Bruno Bauer, die das nahelegen.

17 Dazu der Historiker des Neukantianismus, Klaus Christian Köhnke (1986, S. 51): „Der Ausdruck ‚Voraussetzungslosigkeit‘ bezeichnet [...] positiv dasselbe wie der des ‚reinen Denkens‘, aber er gewinnt gegen Ende der dreißiger Jahre des 19. Jahrhunderts einen zunehmend polemischen Sinn, um dann in den 1840er Jahren sogar zu einem Schlagwort in der Kritik der spekulativen Philosophie zu werden. Voraussetzungslosigkeit der Philosophie *oder* Erkenntnistheorie? – lautete schon im Vormärz die Alternative [...].“

18 Holz (2010, S. 193) schreibt: Trendelenburg „geht mit dem kategorialen Instrumentarium weit

„Es könnte das Werden aus dem Sein und Nicht-Sein gar nicht werden, wenn nicht die Vorstellung des Werdens vorausginge. Aus dem reinen Sein, einer zugestandenen Abstraction, und aus dem Nichts, einer ebenfalls zugestandenen Abstraction, kann nicht ursprünglich das Werden entstehen, diese concrete, Leben und Tod beherrschende Anschauung.“ (Trendelenburg 1840, S. 25 f.)

Trendelenburg moniert zwei Denkfehler: Zum einen setzen die von Hegel zum Anfang seiner Philosophie bestimmten Kategorien „Sein“ und „Nichts“ die Kategorie des Werdens voraus. Hegel beweist somit letztere durch die von Sein und Nichts, obwohl *logischerseits* die Kategorie „Werden“ die Voraussetzung der beiden anderen Kategorien ist. Die Kategorie „Werden“ wiederum setzt *ontischerseits* die wirkliche Welt voraus. Ohne auseinander existierende Dinge im Raum ist das Werden nicht zu denken. Holz (2010, S. 196) macht auf den Paradigmenwechsel aufmerksam, der bei I. H. Fichte bereits angedacht war, von Trendelenburg aber formuliert wird: „Während Hegel im Denken Verstand und Vernunft einander entgegengesetzt, stellt Trendelenburg zwei ontologisch differente Bereiche, Sein und Denken, gegeneinander.“

In den von Trendelenburg herausgearbeiteten beiden Problemen liegt die „Voraussetzung der voraussetzungslosen Logik“ Hegels. (Trendelenburg 1840, S. 29) Darum kann die absolute Idee Hegels in letzter Konsequenz nicht Ursprung der Welt sein; vielmehr muss das Verhältnis von Welt und absoluter Idee anders herumgedacht werden.

„Denken und Sein stehen sich gegenüber. Wie dringt das Denken denn in das Sein ein, das es nicht selber ist, und wie kommt das Sein in das Denken hinein, mit dem es nichts zu tun hat? (Ebd., S. 103)

„Wie kommt das Denken zum Sein? Wie tritt das Sein in das Denken? Diese Frage bezeichnen wir als die Grundfrage.“ (Ebd., S. 105)

Trendelenburg stellt sich die Einheit von Sein und Denken in der Bewegung vor: die Bewegung im äußeren Raum sei mit der Bewegung der Vorstellungen im inneren Raum identisch – wenn sie auch irgendwie verschieden sein müssten, da die innere Bewegung das „Gegenbild“ (ebd., S. 114) zur äußeren sei. Die Einheit von Einheit und Differenz im Verhältnis von Denken und Sein kann Trendelenburg trotz intensiver Hegel-Lektüre nicht denken. Ihm gerät nur eine rückwärts gerichtete Antwort aus Kants transzendentalphilosophischer Perspektive, indem er die Anschauung als Einheit von Denken und Sein erkennt.

„Es muss hier unerörtert bleiben, wie sich der Raum des Gedankens, die erste That der sich regenden innern Anschauung, wie eine eigene Welt des Bildes – im Gegensatze der gemeinsamen wirklichen [Welt] hervorarbeiten kann.“ (ebd., S. 90)

Die Anschauung zeigt den Gegenstand, wie er ist:

„In dieser Ansicht ist die Kluft gar nicht vorhanden, die sonst die Kategorien der Vorstellung und die Principien der Dinge wie zwei Welten unnahbar trennt, denn sie sind in ihrem Ursprung eins.“ (Ebd., S. 314)

Ist mit der Anschauung die ontologische Frage nach der Einheit von Sein und Denken für Trendelenburg gelöst, folgt daraus (wie übrigens in Engels' Grundfrage) die erkenntnistheoretische Einsicht der Stellung der Philosophie im Erkennen:

sorgfältiger um als Feuerbach. Er bohrt sich tiefer in das Verhältnis von Denken und Sein und kann so die Sackgasse des Sensualismus meiden.“

In der Anschauung zeigt sich der Gegenstand als eine Einheit. Der Verstand löst diese analytisch in ihre Bestandteile auf, um die dort erfassten Prädikate in der Vernunft wieder zu einem einheitlichen Begriff des wirklichen, nun aber allgemeinen Gegenstandes zu synthetisieren.

„Wenn die durch die Abstraction [im Verstand] aufgehobenen oder vielmehr zurückgehobenen Vorstellungen [der Anschauung] nach und nach wieder vorspringen und von Neuem [in der Vernunft] verwachsen, so ist das eine bloße Reaction der natürlichen Anschauung gegen die gewaltsame Abscheidung [durch den Verstand].“ (Ebd., S. 84)¹⁹

Daher umfasst die Anschauung die Einheit von menschlichem Erkenntnisvermögen und Wirklichkeit. Was die Wirklichkeit der Anschauung ist, kann Trendelenburg nicht darstellen. Die Identität von Wirklichkeit und Anschauung bleibt eine theoretische Vermutung.

Feuerbach (1839, S. 257) ist es, der – und insofern Trendelenburg-kritisch – über das bloß *theoretische* Denken des umgekehrten Verhältnisses von Denken und Sein hinausgeht.

„Die Hegelsche Philosophie ist die Aufhebung des Widerspruchs von Denken und Sein, wie ihn insbesondere *Kant* [!] ausgesprochen, aber, wohlgemerkt, nur die Aufhebung dieses Widerspruchs *innerhalb des Widerspruchs* – innerhalb des *einen* Elementes – *innerhalb des Denkens*.“

Feuerbach verharrt nicht länger im Erkennen als Grundlagenproblem der bürgerlichen Philosophie und auch nicht in den Kreisen der Universitätsprofessoren, sprich der Hochschulphilosophie. Die progressive Philosophie verlässt die Fakultät, verlässt das jahrhundertealte Zentrum der bürgerlichen Kritik aller feudalen Verhältnisse.

„Es ist allerdings eine Tatsache, daß es bereits so weit gekommen ist bei uns, daß Philosophie und Professur der Philosophie absolute Widersprüche sind, daß es ein spezifisches Kennzeichen *eines Philosophen* ist, *kein Professor* der Philosophie zu sein, umgekehrt ein spezifisches Kennzeichen eines *Professors der Philosophie*, *kein Philosoph* zu sein. [...] Dadurch, daß die Philosophie vom Katheder herabgestiegen, ist sie eben äußerlich, faktisch schon über die armseligen Schranken einer Fakultätswissenschaft erhoben, ist sie nicht mehr zu einer bloßen Professorenangelegenheit, sondern zur *Sache des Menschen*, des ganzen, freien Menschen gemacht.“ (Feuerbach 1842, S. 241)

Feuerbach überblickt aus dieser Position das Hegelsche System und erfasst die Philosophie als Philosophie, *indem* er den Widerspruch im Verhältnis von Welt und Philosophie in die Welt des Menschen auflöst.

¹⁹ Zugleich hat die Philosophie keinen direkten Zugang zur Anschauung und damit zum wirklichen Gegenstand, sondern lediglich zu den Verstandesurteilen der empirischen Wissenschaften. Also ist die Methode, philosophisch zu denken, vom Verstand und seinen Weisen zu erkennen – kurz: von den empirischen Wissenschaften und ihren Methoden – abhängig: „Wenn es [das dialektische Verfahren] [...] die empirischen Wissenschaften voraussetzt, so setzt es auch ihre Weisen der Begründung voraus, ohne welche sie selbst nichts sind, und die angeblich absolute Methode ruht also auf einer fremden Grundlage.“ (Ebd., S. 81) Während bei Hegel das Verhältnis von Erfahrungswissenschaften und Philosophie von der Philosophie bestimmt wird, ist es bei Trendelenburg *umgekehrt*, die Erfahrungswissenschaften und deren Methoden zu erkennen, bestimmen die Methode zu Philosophieren. Darum rücken diese in den Fokus der Philosophie. Kants transzendentalphilosophische Erkenntnisanalyse in der „Kritik der reinen Vernunft“ bildet das Handwerkszeug für eine Erkenntnistheorie – womit der eingangs erwähnte Schlachtruf des Neukantianismus „Voraussetzungslosigkeit oder Erkenntnistheorie“ seine Begründung gefunden hat.

„Die *Hegelsche Philosophie* ist nicht über den *Widerspruch von Denken und Sein* hinausgekommen. [...] Dieser Widerspruch kommt in der ‚Phänomenologie‘ in der Form des ‚Diesen‘ und das ‚Allgemeine‘ zum Vorschein, denn das Einzelne gehört dem Sein an, das Allgemeine dem Denken. In der ‚Phänomenologie‘ nun fließt ‚Dieses‘ mit ‚Diesem‘ ununterscheidbar für den Gedanken zusammen; aber welcher gewaltiger Unterschied ist zwischen dem ‚Diesen‘, wie es Objekt des abstrakten Denkens [ist], und ebendemselben, wie es Objekt der Wirklichkeit ist! [...] Wir haben im Anfang der ‚Phänomenologie‘ nichts weiter vor uns als den Widerspruch zwischen dem *Wort*, welches allgemein, und der *Sache*, welche immer eine einzelne ist.“ (Feuerbach 1843, S. 307)

Also schon in Hegels Positionsbestimmung zu seinen Vorgängern, also in seiner ‚Phänomenologie des Geistes‘ – und dort bereits am Anfang –, etabliert Hegel den Grundfehler seines idealistisch-dialektischen Philosophiekonzepts – nicht erst in der ‚Wissenschaft der Logik‘. Aus dem Widerspruch zwischen Denken und Sein im Denken folgt für Feuerbach:

„Die Methode der reformatorischen [der Feuerbachschen] 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.“ (Feuerbach 1839, S. 244)

Die „pure, blanke Wahrheit“ bleibt aber noch im Element des Denkens. Feuerbachs Umkehrung der spekulativen Philosophie ist nur konsequent, wenn sie kein von der wirklichen Welt losgelöster Akt in der Philosophie bleibt, sondern eine Tat des denkenden Menschen ist. Theologie und die bisherige Philosophie haben folgendermaßen gedacht:

„Das Wesen der Theologie ist das *transzendente*, außer dem Menschen hinausgesetzte Wesen des Menschen; das Wesen der ‚Logik‘ Hegels das *transzendente* Denken, das Denken des Menschen, *außer den Menschen gesetzt*. Wie die Theologie den Menschen *entzweit* und *entäußert*, um dann das entäußerte Wesen wieder mit ihm zu identifizieren, so *vervielfältigt* und *zersplittert* Hegel das *einfache, mit sich identische Wesen* der Natur und des Menschen, um das gewaltsam Getrennte dann wieder gewaltsam zu vereinigen.“ (Ebd., S. 246)

Feuerbach nimmt also die Philosophie als Philosophie in den Blick. Alle seitherige Philosophie fällt mit Feuerbachs Überlegungen in die ursprüngliche Einheit von Sein und Denken im Menschen theoretisch und praktisch zusammen; dieser ist es, in dem alles Unendliche zusammenfällt.

„Die neue, die allein positive Philosophie ist die Negation *aller Schulphilosophie* [der seitherigen und damit der Philosophie als Philosophie] [...]; sie ist *der denkende Mensch* selbst – der Mensch, der *ist*, und *sich weiß* als das selbstbewußte Wesen der Natur, als das Wesen der Geschichte, als das Wesen des Staates, als das Wesen der Religion – der Mensch, der *ist*, und *sich weiß* als die *wirkliche* (nicht imaginäre) *absolute Identität* aller Gegensätze und Widersprüche.“ (Ebd., S. 259)

Indem der wirkliche Mensch die „*absolute Identität* aller Gegensätze und Widersprüche“ ist, ist er das allgemeine Seiende und Denkende, der sich selbst in der Wirklichkeit zum Gegenstand seiner selbst und damit auch seiner Philosophie wird:

„Den *Sinnen* sind nicht nur ‚äußerliche‘ Dinge Gegenstand. Der *Mensch* wird *sich selbst nur durch den Sinn gegeben* – und er ist sich selbst als *Sinnenobjekt* Gegenstand. Die *Identität* von *Subjekt* und *Objekt*, im Selbstbewußtsein nur abstrakter Gedanke, ist *Wahrheit* und *Wirklichkeit* nur in der sinnlichen Anschauung des Menschen vom Menschen.“ (Feuerbach 1843, S. 323)

Der wirkliche Mensch wird so zum „Maß der Vernunft“ (ebd., S. 333) und zum „*höchsten Gegenstand* der Philosophie“. (Ebd., S. 337) Dessen müssen wir uns aufs deutlichste vergewissern: Mit diesem Denkakt begreift sich die Philosophie selbst als Bestandteil der Welt, der Welt des Menschen; die Philosophie integriert sich in die Welt. Damit strukturiert sich die Philosophie qualitativ neu. Die Vernunft ist nicht mehr die absolute Wissenschaft; sie wendet sich nicht nur in sich selbst zur Wirklichkeit, indem sie Hegels Philosophie in der Religionskritik materialistisch aufhebt. Wäre sie nur das, bliebe sie ausschließlich Philosophie. Sie ist aber selbst Wirklichkeit, denn sie ist ausschließlich im wirklichen Menschen wirklich. Aber was ist für Feuerbach „der Mensch“?

„Du denkst nur, weil *deine Gedanken* selbst *gedacht* werden können, und sie sind nur wahr, wenn sie die Probe der Objektivität bestehen, wenn sie der andere *außer dir*, dem sie Objekt sind, auch anerkennt, du siehst nur als ein selbst sichtbares, fühlst nur als ein selbst fühlbares Wesen.“ (Feuerbach 1843., S. 334)

„Das *Wesen* des Menschen ist nur in der Gemeinschaft, in der *Einheit des Menschen mit dem Menschen* enthalten – eine Einheit, die sich aber nur auf die *Realität des Unterschieds* von Ich und Du stützt [...].“ (Ebd., S. 339)

Ich und Du gehen ein wirkliches, ein sinnliches *Verhältnis* ein, das die reale Basis der menschlichen Gemeinschaft bildet, d. i. die Liebe.

„Die neue Philosophie betrachtet und berücksichtigt das *Sein*, wie es für uns ist *nicht nur als denkende*, sondern [ebenso] als *wirklich seiende Wesen* – das Sein also als Objekt des Seins – als Objekt *seiner selbst*. Das Sein als Gegenstand des Seins – und nur *dieses* Sein ist erst *Sein des Sinns, der Anschauung, der Empfindung, der Liebe*. 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*.“ (Ebd., S. 317)

„Die Liebe ist der terminus medius [Mittelbegriff], das substantielle Band, das Vermittlungsprinzip zwischen [...] dem Allgemeinen und Individuellen, dem Gesetz und dem Herzen, dem Göttlichen und dem Menschlichen. Die Liebe ist Gott selbst und außer ihr ist kein Gott. Die Liebe macht den Menschen zu Gott und Gott zum Menschen. Die Liebe [...] idealisiert die Materie und materialisiert den Geist. Die Liebe ist die wahre Einheit von Mensch und Gott, Natur und Geist. [...] Liebe ist Materialismus.“ (Feuerbach 1841, S. 99)

Die Liebe ist die Negation der Religion, auch der spekulativen, also der Hegelschen Philosophie. Der Mensch findet sein Selbstbewusstsein nicht mehr in einem Jenseits, sondern in der Liebe in seiner Gattung. Mit ihr als wirkliches Grundverhältnis der Gesellschaft fällt Feuerbach „wieder auf eine quasi metaphysische, ahistorische Position zurück, indem er ein emotionales Apriori als *Struktur* des Gattungswesens annahm“. (Holz 1997, S. 219) Die Liebe führt statt zu einer wirklichen Befreiung von den sozialen, politischen und philosophischen Unterdrückungsverhältnissen zu einer neuen Philosophie in Form einer Anthropologie. Feuerbach wird seinem eigenen Anspruch nicht gerecht, den Widerspruch von Denken und Sein nicht nur im Denken, sondern auch in der Wirklichkeit zu lösen. Marx hält die Religionskritik, wie sie Feuerbach vorgetragen hat, für „im wesentlichen beendet“ (Marx 1844a, S. 170, Z. 5) und sieht darin „im Keim die *Kritik des Jammerthales*“ (ebd., S. 171, Z. 8), also der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Der Kritik geht es wesentlich um eine theoretisch-praktische Kritik der gegenwärtigen Welt, in der die Philosophie, nun ihrer Jenseitigkeit beraubt, ein Teil ist. Die bloß logische Umkehrung des Verhältnisses von Philosophie und Welt in die Welt bleibt in den philosophischen Denkeinsätzen von Trendelenburg und Feuerbach.

Das Umkehren muss sich also noch weiter zur „Verwirklichung dräng[en]“ (ebd., S. 178, Z. 23), um selbst wirklich zu sein.

„Es ist zunächst die *Aufgabe der Philosophie*, die im Dienste der Geschichte [der Wirklichkeit] steht, nachdem die *Heiligengestalt* der menschlichen Selbstentfremdung [die abstrakte Religion bzw. spekulative Philosophie] entlarvt ist, die Selbstentfremdung in ihren *unheiligen Gestalten* [das abstrakten Recht und die abstrakte Politik] zu entlarven. Die Kritik des Himmels verwandelt [!] sich in die Kritik der Erde, die *Kritik der Religion* in die *Kritik des Rechts*, die *Kritik der Theologie* in die *Kritik der Politik*.“ (Ebd., S. 171, Z. 19–25)

Die Selbstzerrissenheit der Welt auflösen bedeutet nicht, aus der Einsicht des Liebesverhältnisses als dem wirklichen Grundverhältnis der Menschen eine neue Philosophie in Form einer Anthropologie zu entwerfen, *durch die* dann die Welt eine andere werden soll. Es geht vielmehr darum, den wirklichen Grund der Selbstzerrissenheit der Welt in der Welt selbst *philosophisch* zu erfassen, somit sich des *wirklichen* Subjekts der Auflösung der Selbstzerrissenheit der Welt bewusst zu werden und *praktisch* die *abstrakte* Welt durch eine „radikale Revolution“ (Marx 1844a, S. 178, Z. 31) in eine wirkliche Welt zu verändern.²⁰ In seiner Analyse der französischen Revolution²¹ erkennt Marx gesellschaftliche Klassenverhältnisse.

„Die Rolle des *Emancipators* geht also der Reihe nach in dramatischer Bewegung an die verschiedenen Klassen des französischen Volkes über, bis sie endlich bei der Klasse anlangt, welche die soziale Freiheit nicht mehr unter der Voraussetzung gewisser, außerhalb des Menschen liegender, und doch von der menschlichen Gesellschaft geschaffener Bedingungen [z. B. Religion] verwirklicht, sondern vielmehr alle Bedingungen der menschlichen Existenz unter der Voraussetzung der sozialen Freiheit organisirt.“ (Ebd., S. 181, Z. 24–31)

Das grundlegende gesellschaftliche Verhältnis ist also nicht die (sinnliche) Liebe von Ich und Du, sondern der Kampf sich gegenüberstehender Klassen.²² Die unterste Klasse in der französischen Revolution ist die des Proletariats.

„Wo liegt also die *positive* Möglichkeit der deutschen Emancipation? *Antwort*: In der Bildung einer Klasse mit *radikalen Ketten*, einer Klasse der bürgerlichen Gesellschaft, welche keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft ist, eines Standes, welcher die Auflösung aller Stände ist, einer Sphäre, welche einen universellen Charakter durch ihre universellen Leiden besitzt und kein *besondres Recht* in Anspruch nimmt, weil kein *besondres Unrecht*, sondern das *Unrecht schlechthin* an ihr verübt wird, [...] welche sich nicht emancipiren kann, ohne sich von allen übrigen Sphären der Gesellschaft zu emancipiren, welche mit einem Wort der *völlige Verlust* des Menschen ist, also nur durch die *völlige Wiedergewinnung des Menschen* sich selbst gewinnen kann. Diese Auflösung der Gesellschaft als ein besonderer Stand ist das *Proletariat*.“ (Ebd., S. 181, Z. 36–41 + S. 182, Z. 1–10)

20 Marx' Denkeinsatz wird nicht allein durch die drei damals gegenwärtigen Denkformen (Hegel, Junghegelianer, Neukantianer) geweckt, sondern zugleich aus den sozialen und politischen Verhältnissen. Es ergibt sich für Marx eine Entwicklung von gesellschaftlicher Wirklichkeit und Philosophie, die ihm in seiner Dissertation bewusst wird: „Indem die Philosophie als Wille sich gegen die erscheinende Welt herauskehrt: ist das System zu einer abstracten Totalität herabgesetzt, d. h., es ist zu einer Seite der Welt geworden, der eine andere gegenübersteht. Sein Verhältnis zur Welt ist ein Reflexionsverhältnis. Begeistert mit dem Trieb, sich zu verwirklichen, tritt es in die Spannung gegen Anderes. [...] So ergibt sich die Consequenz, daß das Philosophisch-werden der Welt zugleich ein Weltlich-werden der Philosophie [ist] [...].“ (Marx 1841, S. 68)

21 Siehe dazu Hüllinghorst 2021, S. 38–40

22 Diese Klassen produzieren und reproduzieren sich durch die von ihnen geschaffenen Verhältnisse. Diese hat Marx zum Zeitpunkt der „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“ noch nicht erfasst. Es wird also noch Präzisierungen in der Bewegung des Aufhebens und Verwirklichens geben, die aber diese Bewegung als solche nicht in Frage stellen.

Darum drängt sich die Philosophie in Gestalt der Marxschen „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“ zum Proletariat hin,²³ greift es und die sozialen, politischen *und philosophischen* Verhältnisse, in denen es lebt, in sich auf und macht es zu ihrem Denkantrieb. Die daraus angestoßene *innerphilosophische* Bewegung ist ein Aufheben der gegenwärtigen, also hegelschen, junghegelianischen und neukantianischen Philosophie, wie oben skizziert. War der erste Aufhebungsakt die Assoziationsbildung des Proletariats, so ist der *zweite* das Sich-Aufheben der Philosophie als Philosophie. Die Philosophie wendet sich in sich selbst gegen sich selbst, indem sie mit den Versuchen von Trendelenburg und Feuerbach durch Marx eine Vorstellung von der Philosophie als Philosophie hat, also von der wirklichen Philosophie in der wirklichen Welt der wirklichen Menschen – des Proletariats. Auf diese Weise gibt sich die Philosophie eine andere Form. Sie formiert sich aus einer interpretierenden Philosophie heraus zu einer verändernden.²⁴ Die neue Philosophie erfasst den Widerspruch der abstrakten Philosophie, hebt ihn in sich auf, löst also den Widerspruch von Philosophie und Welt *philosophisch* in sich auf und formuliert daraus ein Programm, mit dem dieses Auflösen auch *praktisch* wird: Aufheben des Proletariats durch Verwirklichen der Philosophie und Verwirklichen der Philosophie durch Aufheben des Proletariats. Mit diesem Programm setzt sich die neue Philosophie ihren Zweck: Wenn die gegenwärtige Philosophie ihren inneren Widerspruch von Philosophie und Wirklichkeit lösen will, dann ausschließlich durch Vereinigung mit den (organisierten) Arbeitern. Zu mehr hat der Anstoß seitens des Proletariats und der seitens der damaligen Philosophie nicht gereicht. Mit diesem, nach der Assoziationsbildung des Proletariats *zweiten* Aufhebungsschritt ist eine neue Philosophie *der Möglichkeit nach wirklich* geworden, denn sie ist mit ihrer „Geburt“ Teil der Welt, wenn auch der weiterhin wesentlich abstrakten Welt mit darin ebenso abstrakt lebendem Proletariat sowie der noch abstrakten Philosophie.

Weil dieser Aufhebungsschritt ein Tun der Philosophie ist, scheint es so, als ob das proletarische Aufheben ursprünglich diesem ersten philosophischen Aufheben entspringt; jenes ist nur eine Art des zweiten. Aber so denkt nur die theoretische politische Partei.²⁵ *Tatsächlich* ist der erste Verwirklichungsschritt der Philosophie von der proletarischen Wirklichkeit angestoßen worden – und nicht allein durch den inneren Widerspruch der damals gegenwärtigen Philosophie. Insofern ist die neu entstandene Philosophie *für sich*, als Theorie, *verwirklichend*. Sie reflektiert die „wahre Wirklichkeit“ (Marx 1844a, S. 170, Z. 25) der sozialen, politischen *und philosophischen* Verhältnisse in der Perspektive des „*wirklichen Menschen*“ (ebd., S. 176, Z. 34), des *sich befreien wollenden* Proletariats, als Auflösung der Klassengesellschaft und insofern als radikales Bedürfnis nach einer Revolution. Denn die „*philosophische Spiegelung dieser Zustände*“ (ebd., S. 175, Z. 22–23)²⁶ ist qua

23 Man denke ebenso an Marx' Aufsätze zum Holzdiebstahl und zum Judentum sowie an Engels' Report über die Lage der Arbeiter in England. Auch die utopischen Sozialisten wie Saint-Simon, Fourier, Owen, Blanqui und andere machen schon vor Marx und Engels das Proletariat zum Gegenstand ihrer Überlegungen. Das „Drängen“ zum Proletariat hat bereits Geschichte.

24 So später die 11. „These über Feuerbach“ (MEW 4, S. 6): „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kömmt drauf an, sie zu *verändern*.“

25 Auch hier zur Erinnerung: „Sie [die theoretische politische Partei] erblickte in dem jetzigen Kampf *nur den kritischen Kampf der Philosophie mit der deutschen Welt*, sie bedachte nicht, daß die *seitherige Philosophie* selbst zu dieser Welt gehört und ihre, wenn auch ideelle, *Ergänzung* ist. Kritisch gegen ihren Widerpart, verhielt sie sich unkritisch zu sich selbst [...]“ (1844a, S. 176, Z. 9–13)

26 Zwar ist dies Marx' Ausdruck für das Verhältnis der Hegelschen Philosophie zu den bürgerli-

proletarischem Weckruf die Spiegelung aus der Perspektive des Proletariats. *An sich* ist die neue Philosophie insofern *wirklich*, als sie in der Gesellschaft existiert, aber sie ist noch nicht *verwirklichte* Philosophie. Sie kann sich nicht selbst verwirklichen, weil sie *allgemein* ist und niemals *konkret* sein kann.²⁷ Sie weckt daher lediglich als Programm des Aufhebens und Verwirklichens das (organisierte) Proletariat. Marx' Programm kann vom (organisierten) Proletariat nur verwirklicht werden, um *an und für sich* verwirklichte Philosophie zu sein, wenn das (organisierte) Proletariat es annimmt.²⁸ Das Verwirklichen der Philosophie ist darum ein Sich-Aufheben des Proletariats, das dann selbst – soweit das Proletariat sich entwickelt und die Philosophie dessen Verhältnisse reflektiert hat – *an und für sich* Philosophie verwirklichendes und sich dadurch selbst aufhebendes Proletariat wird.

Das Bündnis von Proletariat und proletarischer Philosophie deutet sich mit den beiden Schritten Assoziationsbildung und Revolutionsprogramm erst an. Es gibt zwischen organisiertem Proletariat sowie Marx (und Engels) noch kein festes Band wie wenige Jahre später mit der Mitgliedschaft im Bund der Kommunisten und dem „Manifest der Kommunistischen Partei“.²⁹ Es ist erst die *Möglichkeit* einer wirklichen, neuen Gesellschaft.³⁰

chen Zuständen in Frankreich und England; in dieser allgemeinen Form gilt das Spiegeln aber auch für das Verhältnis der Marxschen Philosophie zur proletarischen Wirklichkeit.

27 Man denke an die zweite Feuerbach-These (MEW 3, S. 5): „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. die Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen.“ So auch Engels in der Skizzierung der Grundfrage der Philosophie. (MEW 21, S. 274 ff.)

Holz (2015, S. 25) macht diese Bewegung am Begriff „Theorie der Praxis“ deutlich: „Vielmehr frage ich mich nach den Strukturmomenten philosophischer Konstruktion des menschlichen Weltverhältnisses, also nach dem, was Theorie zu sein und zu leisten hat, wenn sie Theorie *der Praxis* sein will; und der Genitiv Theorie *der Praxis* ist ein doppelter. Genitivus subiectivus – nämlich Theorie, die der Praxis entspringt; und Genitivus obiectivus – nämlich Theorie *für* die Praxis, Theorie, die die Praxis zu leiten vermag.“

28 Es besteht kein Automatismus im Verwirklichen der Philosophie. Holz (2007a, S. 60) macht klar, „daß jede theoretische Konzeption als ein Moment der Praxis, als eine Position innerhalb der Fronten des Klassenkampfes definiert wird. Das bedeutet [...], daß nur wissenschaftlich gegenständliche Wahrheit ein integrales Moment marxistischer Theorie werden kann – denn das wissenschaftlich Falsche wäre im Klassenkampf schädigend für die eigene Strategie.“

29 Das Verhältnis war 1844 noch unverbindlich: „Während meines ersten Aufenthaltes in Paris pflegte ich [Marx] persönlichen Verkehr mit den dortigen Leitern des ‚Bundes‘ [der Gerechten] wie mit den Führern der meisten französischen geheimen Arbeitergesellschaften, ohne jedoch in irgend einer dieser Gesellschaften einzutreten.“ (MEW 14, S. 439) Und umgekehrt waren die Mitglieder dieser Handwerkervereinigung keineswegs von Marx' Denkeinsatz überzeugt.

Manfred Kliem (1970, S. 166) konkretisiert: „Natürlich hatte Ruge zu diesem Zeitpunkt recht, wenn er geringschätzig urteilte, ‚eine so partielle Wunde als die Handwerksbursche, und nun wieder diese anderthalb hier eroberten, kann Deutschland aushalten, ohne viel daran zu doktern‘. Doch er verkannte völlig deren Bedeutung. Das Neue entsteht immer aus einem kleinen, mitunter sogar unansehnlichen Keim. Erst die Marxisten haben den Blick auf das sich im Schoße des Alten stets bildende Neue gerichtet und zur Maxime erhoben, durch bewußte Tätigkeit Schrittmacher des Neuen zu werden. [...] Lenin urteilte später ganz im Sinne von Marx, wenn er in den Versammlungen deutscher Handwerker in Paris bereits den *Grundstein* für die politische Partei des Proletariats erblickt.“

30 „Wenn die kommunistischen Handwerker sich vereinen, so gilt ihnen zunächst die Lehre, Propaganda etc. als Zweck. Aber zugleich eignen sie sich dadurch ein neues Bedürfnis, das Bedürfnis der Gemeinschaft an, und was als Mittel erscheint, ist zum Zweck geworden. Diese praktische Bewegung kann man in ihren glänzendsten Resultaten anschauen, wenn man sozialistischen französischen ouvriers vereinigt sieht. Rauchen, Essen, Trinken etc. sind nicht mehr da, als Mittel der Verbindung, oder als verbindende Mittel. Die Gesellschaft, der Verein, die

Aspekte des Aufhebens und Verwirklichens

Für uns beginnt mit dem in der „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“ formulierten Programm als Reaktion auf die proletarische Assoziationsbildung das Aufheben und Verwirklichen. *Wir* machen somit die Erfahrung, dass die von Marx programmatisch vorgestellte Bewegung sowohl den *wirklichen Weg* des Proletariats – das Aufheben der sozialen, politischen und philosophischen Verhältnisse der Klassengesellschaft überhaupt durch Verwirklichen der Philosophie – als auch den *im wirklichen Weg* enthaltenen *theoretischen Weg* der proletarischen Philosophie – in der *dieselbe* Bewegung des wirklichen Wegs gedacht ist – umfasst. Hiermit ist Philosophie als Philosophie bestimmt. Sie ist nur Philosophie im Zusammenhang mit den wirklichen weltlichen Verhältnissen und kann auch nur so vorgestellt werden, nämlich als Integral³¹ der Welt. Was Philosophie sei, ist also keine Definition und kein Begriff, sondern eine innerhalb der Philosophie wirklich gedachte und vom Proletariat zu verwirklichende Handlungsanleitung.

Für uns zeigt sich in dieser Bewegung weiterhin: Marx' Denkeinsatz ist nicht allein aus der bürgerlichen Philosophie entstanden, sondern *wesentlich* aus den sozialen und politischen Verhältnissen, in denen das Proletariat existiert und sein Befreiungsbedürfnis äußert. Es wäre eine Verkehrung der Bewegung des Aufhebens und Verwirklichens, die proletarische Philosophie allein aus dem *inneren* Widerspruch der Hegelschen, junghegelianischen und neukantianischen Philosophie entspringen zu lassen – die ebenso Ausdruck von Klassenverhältnissen sind. Deren Widerspruch zeigt sich in der Philosophie erst, wenn diese das Proletariat und dessen Befreiungsbedürfnis als ihr Wesen erfasst. *Wir* müssen hier die gesellschaftliche Bedingtheit des Marxschen Denkeinsatzes denken, sonst wäre er nicht materialistisch.³² Marx muss sein eigenes philosophisches Vorgehen als *wirkliches* Philosophieren, als Bestandteil des proletarischen Aufhebens der bürgerlichen Verhältnisse begreifen.³³ Sein Aufsatz ist daher kein philosophischer Beitrag zu einem so-

Unterhaltung, die wieder die Gesellschaft zum Zweck hat, reicht ihnen hin, die Brüderlichkeit der Menschen ist keine Phrase, sondern Wahrheit bei ihnen, und der Adel der Menschheit leuchtet uns aus den von der Arbeit verhärteten Gestalten entgegen.“ (MEW Ergänzungsband I, S. 553 f.)

31 Darum nennt Holz auch seinen dritten Band von „Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie“ „Integrale der Praxis“. Das Substantiv ist ein Ableitung aus dem Verb „integrieren“ und bedeutet: vervollständigen, sich in ein größeres Ganzes zusammenschließen.

32 Holz (2007a, S. 60) bestätigt dieses Vorgehen: „Der Marxismus bringt – als wissenschaftliche Philosophie – *die Probleme unserer Zeit auf den Begriff*. Das heißt: Er vermittelt nicht nur Vorstellungen von ihnen, [...] sondern er zeigt ihre geschichtliche Herkunft, ihren Zusammenhang untereinander, ihren einheitlichen Charakter als Erscheinungsformen von Wesensmerkmalen der kapitalistischen Produktionsverhältnisse und der bürgerlichen Gesellschaft. Und er zeigt dies, indem er zugleich sich selbst, den Marxismus, als spezifische Reflexionsform seiner eigenen Epoche erkennt und also nicht außerhalb der Geschichte steht.“ Damit widersprechen *wir* dem sich später ausbreitenden Marx/Engels-Kult (dessen Entwicklung zu erforschen wäre), wonach die beiden Begründer der proletarischen Theorie die politischen und philosophischen Verhältnisse der Arbeiterbewegung ganz alleine geformt hätten. Und hier muss auch Lenins Einschätzung (LW 5, S. 386) widersprochen werden: „Die Lehre des Sozialismus ist hingegen aus den philosophischen, historischen und ökonomischen Theorien hervorgegangen, die von dem gebildeten Vertretern der besitzenden Klasse, der Intelligenz, ausgearbeitet wurden. [...] ganz unabhängig [!] von dem spontanen Anwachsen der Arbeiterbewegung entstand als natürliches und unvermeidliches Ergebnis der ideologischen Entwicklung der revolutionären sozialistischen Intelligenz.“

33 Darum schreibt Marx (1844b, S. 391) wenige Monate nach der „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“ in den „Philosophisch-ökonomischen Manuskripten“: „Mein *allgemeines* Bewußtsein ist nur die *theoretische* Gestalt dessen, wovon das *reelle* Gemeinwesen, gesellschaftliche Wesen, die lebendige Gestalt ist [...]. Daher ist auch die *Thätigkeit* meines all-

zialen, politischen und philosophischen Problem, das die Hochschulwissenschaft für sich zu lösen beabsichtigt, sondern er ist dieser *wirkliche* Blitz,³⁴ der in den „naive[n] Volksboden“ (ebd., S. 182, Z. 32), in das damalige Proletariat, mit seinem bloß spontanen, in Assoziationen sich ausdrückenden Befreiungsbedürfnis fährt und das Bündnis zwischen diesem und der neuen, bisher nur als Programm wirklichen materialistischen Philosophie ermöglicht. Daher ist dieser Denkeinsatz nicht nur unmittelbare *philosophia perennis*, sondern vielmehr unmittelbare Fortentwicklung der realen Geschichte, zumal die Philosophie „im Dienste der Geschichte steht“ (ebd., S. 171, Z. 20); sozusagen – *commune perennis*.

Indem das Proletariat und ihre Philosophie praktisch und theoretisch gerade erst entsteht – so bilden *wir* aus dem, wie sich *uns* Marx' Programm zeigt, dessen Theorie weiter –, kann weder seine Praxis noch seine Philosophie vollständig realisiert sein. Das Proletariat kann nicht mit einem Schlag die Welt revolutionieren und dabei seine Philosophie verwirklichen. Die Bewegung des Aufhebens und Verwirklichens ist kein einmaliger Akt.³⁵ Vielmehr sind beide auf dem Weg und

gemeinen Bewußtseins – als eine solche – mein theoretisches Dasein als gesellschaftliches Wesen. [...] Als *Gattungsbewußtsein* bestätigt der Mensch sein reelles *Gesellschaftsleben* und wiederholt nur sein wirkliches Dasein im Denken, wie umgekehrt das Gattungsein sich im Gattungsbewußtsein bestätigt und in seiner Allgemeinheit, als denkendes Wesen für sich ist.“

34 Siehe zur Metapher des Blitzes Hüllinghorst 2021, S. 23 f.

35 Marx und Engels waren des öfteren davon überzeugt, dass die Revolution kurz bevorstünde. Gudopp-von Behm (2020a, S. 12) gibt davon einige Beispiele und erinnert an die christlichen Heilslehren in Krisenzeiten: Bald sei der Retter da! Doch werden die Gläubigen bis heute immer aufs Neue enttäuscht, da der Heilsbringer ausbleibt. Der Marxismus glaubt nicht, ihm geht es um wissenschaftliche Erkenntnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit: „um den realen Geschichtsprozess einer bestimmten Epoche mit ihrer folgerichtigen Notwendigkeit, um gesellschaftliches, politisches Handeln, um dessen leitende Theorie [...]“, kurz: um die von Marx in der „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“ entwickelte Theorie der revolutionären Bewegung des Aufhebens und Verwirklichens.

Doch die Ungeduld der Gründerväter des Marxismus – wie auch das nicht weiter verfolgte Aufheben des sich herausbildenden Neukantianismus – wurde von ihrer Nachfolgeneration missbraucht. Schon in den 1890er Jahren forderten immer öfter Stimmen der SPD-Intelligenz, dass „das letzte Ziel [der Kommunismus] unabhängig gemacht wird von der veralteten Marx-Hegelschen Metaphysik“. So Chajm Schitlowski im „Sozialistischen Monatsheft“ 8/1900. Der Beitrag von Lars Lambrecht (1981) über die Entwicklung des Revisionismus von den 1890er Jahren bis 1914 wird hier vor *unserem* Hintergrund gelesen. Die Ungeduld der Begründer des Dialektischen Materialismus wurde von Teilen der SPD dazu genutzt, die gesamte marxistische Theorie, besonders ihre von Hegel herkommende Methode, die Dialektik, in Frage zu stellen und ihr eine Revision zu unterziehen. So schreibt M. Maurenbrecher im „Sozialistischen Monatsheft“ 1/1910, S. 23: „Gerade aufgrund der Lehre von dem Umschlagen des bestehenden Zustands in sein direktes Gegenteil haben Marx und Lassalle den Gedanken entwerfen können, dass das Zeitalter des Sozialismus jetzt vor der Tür stehe. Die *bürgerliche* Wissenschaft, von der sie herkamen, schien den nahe bevorstehenden Untergang des Kapitalismus zu beweisen. Nur auf der Hegelschen Geschichtsphilosophie beruht ihr Satz, dass der Sozialismus wissenschaftlich beweisbar ist.“

„Hierbei ist“, so Lambrecht, „interessant, [...] warum sie [die Dialektik] als kognitive Feindfigur par excellence fungieren konnte [...]. Als durchgängiges Argumentationsmuster gegen die ökonomischen Theorien bzw. gesellschaftlichen Entwicklungsprognosen von Marx dienten der Vorwurf der Historizität, die Falsifikation durch die eingetretene gesamtgesellschaftliche Entwicklung [welche die Marxsche Theorie widerlegt haben soll] bzw. als Summe die mangelnde Empirie. Realpolitischer Vordergrund für diese Vorwürfe sind die Diskussionen in der SPD um die Entwicklungstendenzen des Kapitals seit Marx' Analyse [...]“ (1981, S. 184) Die Revisionisten in der SPD lehnten „Erwartungen auf eine bevorstehende Revolution, ein Ende des Kapitalismus“ ab und verwiesen auf eine „längerfristig stabilisierende Entwicklung des Kapitals“, „die eine reformorientierte Politik der SPD erzwingt“. (Ebd.)

Im Zentrum steht also der Entwicklungsbegriff des Marxismus, seine Methode. Es müssen jetzt, so Schitlowski im „Sozialistischen Monatsheft“ 1/1901, S. 25, Fragen gelöst werden,

erst mit sich selbst fertig, wenn sie Ziel und Zweck des jeweils anderen erreicht bzw. erfüllt haben: die vollständige Aufhebung der Klassengesellschaft und damit die vollständige Verwirklichung der proletarischen Philosophie im Kommunismus.

Diese wirkliche Bewegung ist bei weitem noch nicht abgeschlossen, da *wir* noch nicht im Kommunismus leben, vielmehr sind wir Heutigen der Barbarei näher als unserem Ziel – wie eingangs des ersten Teils der hier vorliegenden Einleitung skizziert worden ist. Wollten *wir* also *wissenschaftlich* wissen, wo *wir* heute in der Entwicklung des Klassenkampfes praktisch und theoretisch stehen, wollten *wir wissenschaftlich* wissen, wie *wir* die heutige allgemeine Krise des Kapitalismus praktisch und theoretisch zu kritisieren haben, müssten *wir* auf den Stand dieses damals beginnenden und sich in den sozialen, politischen und philosophischen Verhältnissen des Klassenkampfes entwickelnden Aufhebens und Verwirklichens sein. *Wir sind* es, weil *wir* als wirkliche Menschen im Hier und Heute des Klassenkampfes leben und das *wirkliche* sozialen, politische und philosophische Resultat dieses Aufhebens und Verwirklichens *sind*, aber *wir wissen* es nicht; den *theoretischen* Weg des Klassenkampfes als Aufheben und Verwirklichen sind *wir* über ihren hier dargestellten Anfang noch nicht gegangen. Ein solches Wissen, welches die Bewegung des Aufhebens und Verwirklichens von ihren 1844 gemachten Ursprüngen bis heute nachvollzieht, wurde im Klassenkampf bisher nicht gebildet.³⁶

„wie die nach den Vorteilen des Monismus gegenüber dem Dualismus, der Dialektik gegenüber der formalen Logik, der triadischen Entwicklungslehre gegenüber der jetzt herrschenden Evolutionstheorie“. Er kommt zu dem Ergebnis: „Die eingehende Analyse sollte zeigen, dass dieser ‚organische‘ Standpunkt, sowie die mit ihm verknüpfte triadische Methode zu den organischen Fehlern des Systems gehören, dass man sie keineswegs als die Ergebnisse objectiv wissenschaftlicher Forschung anzusehen hat und dass mithin auch die aus dieser marxistischen Methode sich ergebenden endzielphilosophischen Prognosen keinesfalls als wissenschaftlich gelten können“ (zitiert nach Lambrecht, S. 188). Im „Sozialistischen Monatsheft“ 1/1910, S. 21 f.) spinnt M. Maurenbrecher den Gedanken weiter: „Die Grundlage, auf der dieser schöpferische Idealismus des grossen Idealisten [Marx!] entstand, ist die Hegelsche Philosophie. Keine Weltanschauung, die die Geschichte kennt, hatte bisher so stark auf die Zukunft gewiesen wie die Entwicklungslehre, auf der Hegel zum ersten Mal sein Weltbild aufbaute. [...] Die Aufgabe einer modernen Theorie des Sozialismus muß eben gerade darin bestehen, die Reste der Hegelschen Dialektik der Entwicklung aus unserem politischen und wirtschaftlichen Denken zu entfernen.“

Als Alternative bietet sich das Nachholen einer bürgerlichen Entwicklung: die Transzendentalphilosophie Kants an. C. Schmidt zeigt 1903 im „Sozialistischen Monatsheft“ 9 diesen Weg auf: „[...] so lässt sich zeigen [...], dass die entscheidenden Züge dieser Auffassungsweise viel einfacher und klarer bereits von Kant herausgearbeitet und merkwürdig frei von aller Einmischung schwärmender Ideologie begründet worden sind.“

- 36 Das Aufheben und Verwirklichen ist als ein Denken in Epochen, die ihre Tendenzen in Etappen realisieren, zu verstehen. (Siehe dazu Gudopp: Das Maß der Epoche; Holz 1995 Kommunisten heute, S. 89 ff. und Lenin. Er (LW 21, S. 135) bietet ein Modell an, die bisherige Entwicklung des Klassenkampfes epochal zu strukturieren: „Die übliche Einteilung der geschichtlichen Epochen, die in der marxistischen Literatur vielfach anzutreffen ist, [...] ist folgende: 1. 1789–1871; 2. 1871–1914; 3. 1914–?. Selbstverständlich sind die Grenzen hier, wie überhaupt alle Grenzen in Natur und Gesellschaft, bedingt und beweglich, relativ und nicht absolut. Auch wir nehmen die besonders hervorstechenden und ins Auge springenden geschichtlichen Ereignisse nur annähernd als Marksteine der großen geschichtlichen Bewegungen. Die erste Epoche, von der Großen Französischen Revolution bis zum Deutsch-Französischen Krieg, ist die Epoche des Aufstiegs und des vollen Sieges der Bourgeoisie. Es ist dies die aufsteigende Linie der Bourgeoisie, die Epoche der bürgerlich-demokratischen Bewegungen im allgemeinen und der bürgerlich-nationalen im besonderen, die Epoche, in der die überlebten feudal-absolutistischen Institutionen rasch zerbrochen werden. Die zweite Epoche ist die Epoche der vollen Herrschaft und des Niedergangs der Bourgeoisie, die Epoche des Übergangs von der fortschrittlichen Bourgeoisie zum reaktionären und erzreaktionären Finanzkapital. Es ist dies die Epoche der

Ergo: *Wir* haben unsere eigene *momentane* Lage theoretisch nicht erfasst und können uns nur mittels individuell konstruierter Theorien im Klassenkampf orientieren. Sich von dieser Zufälligkeit des marxistischen Denkens zu befreien, dazu ist das Denken des Aufhebens und Verwirklichens da.

Weil *wir* heute in der Entwicklung des Klassenkampfes stehen, müssen wir *politisch* in der Dialektik des Aufhebens und Verwirklichens denken. Diese drückt zum einen die *praktisch-politische* Bewegung und in ihr ebenso die *theoretisch-politische* Bewegung aus. Beide dialektisch vereint revolutionieren die kapitalistische Gesellschaft zum Kommunismus. Die theoretische Seite darin ist dementsprechend die proletarische Weise, philosophisch – und das bedeutet jetzt: wis-

Vorbereitung und langsamen Kräftesammlung seitens der neuen Klasse, der modernen Demokratie. Die dritte, eben erst anbrechende Epoche bringt die Bourgeoisie in die gleiche ‚Lage‘, in der die Feudalherren während der ersten Epoche gewesen sind. Es ist die Epoche des Imperialismus und der imperialistischen wie auch der durch den Imperialismus ausgelösten Erschütterungen.“ Lenins Einteilung ist sicherlich richtig; sie wird hier aber nur behauptet. Diese Epocheneinteilung muss anhand der wirklichen Entwicklung des Klassenkampfes wissenschaftlich gedacht werden. Dazu noch einmal Lenin (LW 21, 134): „Wir können nicht wissen, mit welcher Schnelligkeit und mit welchem Erfolg sich einzelne geschichtliche Bewegungen der jeweiligen Epoche entwickeln werden. Wir können aber wissen und wissen tatsächlich, *welche Klasse* im Mittelpunkt dieser oder jener Epoche steht und ihren wesentlichen Inhalt, die Hauptrichtung ihrer Entwicklung, die wichtigsten Besonderheiten der geschichtlichen Situation in der jeweiligen Epoche usw. bestimmt. Nur auf dieser Grundlage [...] können wir unsere Taktik richtig aufbauen; und nur die Kenntnis der Grundzüge einer bestimmten Epoche kann als Basis für die Beurteilung der mehr ins einzelne gehenden Besonderheiten dieses oder jenes Landes dienen.“ Die Kenntnis der Grundzüge der von Lenin gemachten Epocheneinteilung ist die Kenntnis des Aufhebens und Verwirklichens von Proletariat und Philosophie als die Dialektik dieser darin stattfindenden Klassenkämpfe aus der Sicht des Proletariats.

Wagenknecht (1997, S. 10 f.) sieht einen Zusammenhang von marxistischer Denkmethode und Entwicklung der kapitalistischen Welt bis heute: „Es geht darum, zum Verständnis einer Methode durchzudringen, die erwiesenermaßen die Realität – und insbesondere die gesellschaftliche Realität – in ihrer Bewegung und Entwicklung besser und adäquater zu erfassen vermag als jede bisher entwickelte andere. Soll die marxistische Theorie je wieder wirkliche und breite Überzeugungskraft gewinnen, steht sie in der Pflicht, das, was sich seit Lenins Tod auf diesem Planeten zugetragen hat, wissenschaftlich zu analysieren und begrifflich zu fassen. Das betrifft sowohl die Gesamtgeschichte des ersten sozialistischen Weltsystems [...] als auch die Entwicklungen, Veränderungen und Anpassungen im Kapitalismus der zweiten Jahrhunderthälfte. Erst auf dieser Grundlage wird die gegenwärtige Situation in ihrer Spezifik begreifbar und können die notwendigen, dem Hier und Heute angemessenen Strategien entwickelt werden.“ Wagenknechts Auffassung ist insofern enger und damit weniger dialektisch als die *von uns* hier entwickelte, als sie zum einen *unmittelbar* eine Denkmethode sucht und zum anderen bei ihr die eine dialektisch-materialistische Denkmethode, sobald sie erfasst worden ist, feststeht und für die Darstellung der Entwicklung des gesamten Zeitraums gültig ist. Die Methode des Aufhebens und Verwirklichens ist jedoch eine Weise, in der sich beide Seiten immer wieder neu konstituieren müssen, um die sozialen, politischen und philosophischen Verhältnisse in Theorie und Praxis aufzuheben. Das liegt daran, dass *wir* hier eine Theorie entwickeln, in der die Wirklichkeit nicht wie bei Wagenknecht als *Objekt* genommen wird, sondern dass das Aufheben und Verwirklichen selbst Teil der Bewegung des Proletariats und seiner Theorie ist.

Auch Holz (2010, S. 8) geht von einer Entwicklung des Marxismus aus. Für dessen Philosophie schreibt er: „Die erste Phase marxistischer Philosophie überführt, ausgehend von Hegel und ihn umkehrend, die Philosophie aus dem Status der Theorie in ihren neuen Status als Theorie-Praxis im Prozeß des revolutionären Übergangs zu einer neuen Gesellschaftsformation. Die zweite Phase umfaßt die Verwandlung der Philosophie als bewußte Reflexion (Reflexion der Reflexion) des revolutionären Kampfes in ein Moment und Instrument der gesellschaftlichen Praxis. In der dritten Phase, in der wir jetzt eintreten, werden die Funktionen der Philosophie für die Ausarbeitung einer praxis-orientierten wissenschaftlichen Weltanschauung entwickelt werden müssen. Das 21. Jahrhundert steht vor der Aufgabe, den Reflexionsmodus zu bestimmen, in dem die Dialektik des Aufbaus einer neuen Gesellschaft ihrer selbst bewußt wird.“

senschaftlich – zu kritisieren. Marx' Denkeinsatz ist die proletarische Methode³⁷ des Kritisierens zwecks wirklicher Befreiung des Proletariats aus seiner Lage in den Kommunismus.³⁸ Wir fragen uns daher: Wie ist diese Methode zu denken?

Marx' kritische Methode.

Die Logik des Aufhebens und Verwirklichens

Wie die Einheit von Proletariat und Philosophie im Proletariat liegt – entsprechend der religionskritisch erfassten Einheit von Welt und Philosophie in der Welt –, liegt die Bewegung des Aufhebens und Verwirklichens im Aufheben, in der Proletariat *und Philosophie* Pole bilden. Das Aufheben ist daher die grundlegende

Den hier zitierten Überlegungen für die Entwicklung des Klassenkampfes sind offensichtlich andere dialektisch-materialistische Grundannahmen unterlegt. Für uns kann die bisherige Entwicklung von Proletariat und seiner Philosophie jedoch nur im Aufheben und Verwirklichen gedacht werden. Entsprechend des wirklichen Aufhebungsniveaus des Proletariats werden Anforderungen an die Philosophie gestellt, die von ihr erfüllt werden müssen; ebenso entwickelt die Philosophie Theorien, die vom Proletariat verwirklicht werden sollen.

Man muss also alle historischen Interpretationen mit zufälligem theoretischen Hintergrund kritisieren. Dabei ist es möglich und sogar notwendig, das seit Marx' Doktorarbeit entwickelte marxistische Wissen in die Bewegung des Aufhebens und Verwirklichens zu integrieren. Der weitaus größte Teil der bisherigen marxistischen Forschung nahm die Entwicklung von Marx und Engels nur nach der Reihenfolge ihrer Schriften. Sie ging nicht von dem Wesen dieser Reihenfolge aus, nämlich: Wie ist die gegenwärtige Philosophie zu fassen, damit geklärt werden kann, was Philosophie zukünftig sein soll. Marx (MEW 23, S. 25) selbst macht im zweiten Vorwort von „Das Kapital“ eine Bemerkung zur Methode, wonach die Niederschrift nicht seinen Weg der Forschung nachzeichnet, sondern seine Darstellung nun dem Wesen des Gegenstandes entspricht: „Die Forschung hat den Stoff sich im Detail anzueignen, seine verschiedenen Entwicklungsformen zu analysieren und deren innres Band aufzuspüren. Erst nachdem diese Arbeit vollbracht, kann die wirkliche Bewegung entsprechend dargestellt werden. Gelingt dies und spiegelt sich nun das Leben des Stoffs ideell wider, so mag es aussehen, als habe man es mit einer Konstruktion a priori zu tun.“ Engels (MEW 13, S. 474 f.) sieht das auch so: „Die Kritik der Ökonomie, selbst nach gewonnener Methode, konnte noch auf zweierlei Weise angelegt werden: historisch oder logisch. Da in der Geschichte, wie in ihrer literarischen Abspiegelung, die Entwicklung im ganzen und großen auch von den einfachsten zu den komplizierteren Verhältnissen fortgeht, so gab die literargeschichtliche Entwicklung der politischen Ökonomie einen natürlichen Leitfadens, an den die Kritik anknüpfen konnte, und im ganzen und großen würden die ökonomischen Kategorien dabei in derselben Reihenfolge erscheinen wie in der logischen Entwicklung. Diese Form hat scheinbar den Vorzug größerer Klarheit, da ja die wirkliche Entwicklung verfolgt wird, in der Tat aber würde sie dadurch höchstens populärer werden. Die Geschichte geht oft sprungweise und im Zickzack und müßte hierbei überall verfolgt werden, wodurch nicht nur viel Material von geringer Wichtigkeit aufgenommen, sondern auch der Gedankengang oft unterbrochen werden müßte; zudem ließe sich die Geschichte der Ökonomie nicht schreiben ohne die der bürgerlichen Gesellschaft, und damit würde die Arbeit unendlich, da alle Vorarbeiten fehlen. Die logische Behandlungsweise war also allein am Platz. Diese aber ist in der Tat nichts anderes als die historische, nur entkleidet der historischen Form und der störenden Zufälligkeiten. Womit diese Geschichte anfängt, damit muß der Gedankengang ebenfalls anfangen, und sein weiterer Fortgang wird nichts sein als das Spiegelbild, in abstrakter und theoretisch konsequenter Form, des historischen Verlaufs; ein korrigiertes Spiegelbild, aber korrigiert nach Gesetzen, die der wirkliche geschichtliche Verlauf selbst an die Hand gibt, indem jedes Moment auf dem Entwicklungspunkt seiner vollen Reife, seiner Klassizität betrachtet werden kann.“ Und auch Jörg Goldschmidt und Lars Lambrecht schreiben in der „Europäischen Enzyklopädie“ im Lemma „Marxismus“: „Diese hier vorgenommene Anleitung ist nicht als chronologische Reihenfolge der begrifflich-kognitiven Aneignung durch Marx zu verstehen; gemeint ist eher ein logisch erschlossene Kategorienkomplex, der in seinen wechselseitigen Bezügen theoriehistorisch noch näher zu belegen wäre.“

37 „Methode“ hat griechische Wurzeln und ist zusammengesetzt aus μετα- und ὁδός und bedeutet „der Weg zu etwas hin“, nämlich in unserem Fall zum revolutionären Ziel, zur Auflösung der Klassengesellschaft überhaupt. μέθ-οδος bedeutet aber auch „Nachgang“; in der Methode ge-

Gattung der gesamten Bewegung und das Verwirklichen deren besondere Art. Das Aufheben ist ein *Aufheben des Proletariats*. Das Proletariat ist aktiv, es hebt sich *an sich* selbst auf, indem es die abstrakten, also die klassengesellschaftlichen sozialen, politischen und philosophischen Verhältnisse aufhebt, in denen es ist, was es ist. Aufheben ist seine soziale und politische Bewegungs- und Seinsweise; beide, Proletariat und Aufheben, sind *an sich* identisch. Als erstes beginnt das Proletariat, sich aus der bürgerlichen Konkurrenz in die proletarische Assoziation aufzuheben und stößt damit das Aufheben der bürgerlichen Philosophie an. Diese wird proletarisch. Der Genitiv „Aufheben des Proletariats“ ist jedoch kein rein subjektiver, er ist genauso als objektiver zu lesen: Das Proletariat wird aufgehoben. Denn weder die eigene Aufhebung noch die Aufhebung der Philosophie schafft das Proletariat aus eigener theoretischer Anstrengungen (von den Diggern bis zu Wilhelm Weitling im Bund der Gerechten) aus sich heraus; es wird nicht allgemein genug und braucht dazu die Philosophie, die sich aus der bürgerlichen in eine proletarische aufhebt. So geht das Aufheben des Proletariats in ein Aufheben der Philosophie durch die Philosophie und damit in ein Verwirklichen derselben über. Ihr Aufheben ist ein Umkehren ihrer selbst in ein Verwirklichen. Das Verwirklichen ist die neue Seins- und Bewegungsweise der Philosophie. Indem das Verwirklichen aus dem Aufheben kommt bzw. eine Art desselben ist, ist es keine reine Bewegung, es trägt das Aufheben als Gattung in sich; philosophisches Verwirklichen ist immer aufhebendes Verwirklichen, ein proletarisches Aufheben in der Art des *Verwirklichens der Philosophie*.³⁹ Dieser Genitiv ist offensichtlich subjektiv und objektiv. Subjektiv gilt: Die Philosophie verwirklicht sich, indem sie alle bisherige Philosophie *als* Philosophie im Laufe der Zeit in sich aufhebt – und zwar im Modus des proletarischen Aufhebens. Der Inhalt der Philosophie formiert sich derart um, dass sie *für sich* wirklich ist; Philosophie ist von nun an das Selbstbewusstsein des Proletariats im wirklichen Kampf gegen seinen unterdrückenden Herrn und nicht mehr dessen abstraktes, also unwirkliches Jenseits. Logisch heißt das: Wirklich ist sie, wenn sie das Verhältnis des Aufhebens des

hen wir einen Weg, der schon besteht. Gudopp von-Behm (2015, S. 156) erinnert an die Ursprünge der Philosophie: „Man kann, was da [von Parmenides] vorgeführt wird, eine neue, eine intellektuelle Odyssee nennen. Auch sie ist aus dem Verborgenen Gott-geleitet. Aber anders als die Homerische erscheint sie unwirklich und abstrakt. Der Abenteurer des Geistes bleibt beim Reisen und beim Hören erstaunlich passiv; er lässt sich ziehen, ohne zu wissen, wie ihm geschieht, und er wird sich belehren lassen.“ Und auf S. 157 wird bestärkt, dass der „unwillkürlich genommene Weg [...], eine auch dem ‚Wissenden‘ aus eigener Kraft nicht erfahrbare Methode“ ist. Das unterscheidet uns von den frühesten Philosophen: Wir können die Methode erfassen, denn sie ist nicht gottgegeben, sondern vom Menschen selbst erarbeitet. Aber auch wir werden uns ziehen lassen, nämlich von der Bewegung des Aufhebens und Verwirklichens vom Jahr 1844 an bis heute, wie sie sich unbewusst realisiert hat.

38 Holz (2007a, S. 61) sieht ebenfalls die Theorie im Zusammenhang mit der Praxis und unterscheidet die Theorie in Theoriekritik und Theorieentwurf: „In diesem ‚Dreieck von Theorieentwurf, Praxis und Theoriekritik‘ wirkt eine wechselseitige Rückkopplung. Aus der Praxis entspringt ein Theorieentwurf, dieser wiederum beeinflusst die Praxis, seine Anwendung beeinflusst die Theoriekritik.“ Holz drückt hier genau jene Bewegung aus, die *wir* mit Marx als Kritikmethode entwickeln.

39 Holz (1997, S. 279) hat dieses Verhältnis erkannt: „Das Proletariat ist [...] die erste und einzige Klasse, die sich die Philosophie widerspruchsfrei aneignen *muss*. Denn nur im Begriff des Ganzen gewinnt das Proletariat ein Bewusstsein seiner selbst als einer besonderen Klasse, die sich *in der Aufhebung ihrer selbst* als allgemeine Klasse *verwirklicht*. Die Wirklichkeit des Proletariats als allgemeine Klasse besteht in der Identität ihres Wollens mit der vernünftigen Allgemeinheit der Philosophie – und das heisst aber auch in der Aufhebung der Philosophie *als (blosse) Philosophie* und ihrer Verwirklichung in der Herstellung allgemeiner Vernünftigkeit der menschlichen Verhältnisse.“

Proletariats und des Verwirklichens der Philosophie denkt (was *wir* genau in diesem Moment tun): Als Philosophie wirklich sein ist ihre proletarische, also aufhebende Form. In diesem Selbstverwirklichen entsteht der *wirkliche* und damit aufhebende Schein,⁴⁰ dass das Verwirklichen die wesentliche Bewegung sei, in der sich das Proletariat aufhebe. Das Verwirklichen übergreift *virtuell* als allgemeine Bewegungsform das Aufheben des Proletariats. Deren spontanes Befreiungsbedürfnis zeigt sich nun als Kritikmethode und *allgemeines* Revolutionsprogramm.

In *Wirklichkeit* schlägt das Verwirklichen in das Aufheben zurück. Das Sich-Verwirklichen der Philosophie wirkt im Proletariat aufhebend. So ist hier der objektive Genitiv *Verwirklichen der Philosophie* zu lesen. Die Philosophie kann sich nicht selbst verwirklichen, sie muss aufgehoben werden. Das Proletariat eignet sich die philosophische Arbeit am Begriff an und hebt sich im Verwirklichen dieser Arbeit auf. Die Bewegung ist ein *asymmetrisches* doppelseitiges Übergreifen des Aufhebens und Verwirklichens. Asymmetrisch deshalb, weil primär ein proletarisch-aufhebendes Übergreifen in ein philosophisches aufhebend-verwirklichendes Übergreifen übergeht, welches in das proletarische aufhebend-verwirklichende Aufheben zurückkehrt.⁴¹

Diese Bewegung des asymmetrischen doppelseitigen Übergreifens *ist sogar eine in sich gedoppelte*: Sie ist eine *wirkliche*, die sozialen, politischen und philosophischen Verhältnisse des Proletariats aufhebende Bewegung, und darin eine *ideelle*, ihre wirkliche Seite⁴² spiegelnd. Es ist ein *praktisches* doppelseitiges asymmetrisches Übergreifen und darin ein *theoretisches*. Denn nicht nur in Wirklichkeit übergreift das praktische Aufheben das theoretische Verwirklichen und umgekehrt, sondern auch begrifflich in der Theorie. Diese gesamte Bewegung zeigt sich *uns* als Resultat *unseres* Herausschälens der Logik dieses Programms aus Marx' Hinführung zu dieser seiner Vorstellung.

Damit ist das Ziel des zweiten Teils dieser Studie erreicht. Es besteht nun die Aufgabe – wie im Abschnitt „Aspekte des Aufhebens und Verwirklichens angedeutet –, diese Bewegung über die verschiedenen Phasen des Klassenkampfes von 1844 bis heute auszuarbeiten. Aber auch die Frage, wie sich das Aufheben und Verwirklichen in den vorhergehenden Philosophien vorbereitet, zum Beispiel von Kant über Fichte, Schelling und Hegel, wäre zu beantworten. Ein drittes Problem ist systematischer Art, nämlich wie das Verhältnis des Aufhebens und Verwirklichens zur Spiegelmetapher steht. Die These lautete ja im ersten Teil dieser Studie, dass es für ein dialektisches System nicht akzeptabel sei, die Grundvorstellung desselben einfach – und sei es noch so überzeugend – zu setzen. Deshalb müsse die Spiegelmetapher begründet werden. Diese Frage soll in einem eigenständigen Beitrag, aber auf dieser Studie aufbauend beantwortet werden.

Literatur

Autorenkollektiv (1980): Die internationale Arbeiterbewegung. Fragen der Geschichte und der Theorie, Erster Band: Die Entstehung des Proletariats und seine Entwicklung zur revolutionären Klasse, Moskau

Arndt, Andreas (2016): Hegels Wesenslogik und ihre Rezeption und Deutung durch Karl Marx, in: Günter Kruck/Andreas Arndt (Hg.), Hegels „Lehre vom

40 Der Schein ist nun ein wirklicher, weil von der Philosophie nun gewusst wird, dass ihr Verwirklichen ein Aufheben ist, dass ihre Begriffe wirkliche Reflexionen der Wirklichkeit sind.

41 Das Verhältnis ist ein äußeres und ein inneres zugleich. Siehe dazu auch Peters 1982, 48, und vor allem König 1937, 3f.

42 Also die sozialen, politischen und philosophischen Verhältnisse des Proletariats.

- Wesen“, S. 181–194
- Cornu, Auguste (1961): Karl Marx und Friedrich Engels. Leben und Werk, Zweiter Band: 1844–1845, Berlin
- Feuerbach, Ludwig Andreas (1839): Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie, in: ders.: Gesammelte Werke, hg. von Werner Schuffenhauer, Berlin, Band 9, S. 243–263
- (1841): Das Wesen des Christentums, 2. Auflage, in: ders.: Gesammelte Werke, hg. von Werner Schuffenhauer und Wolfgang Harich, Band 5, Berlin
 - (1842): Zur Beurteilung der Schrift „Das Wesen des Christentums“, in: ders.: Gesammelte Werke, hg. von Werner Schuffenhauer, Berlin, Band 9, S. 229–242
 - (1843): Grundsätze der Philosophie der Zukunft, in: ders.: Gesammelte Werke, hg. von Werner Schuffenhauer, Berlin, Band 9, S. 264–341
 - (1970): Briefe von und an Hegel, Band III, 1823–1831, hg. von Johannes Hoffmeister, Berlin
- Fichte, Immanuel Hermann (1832): Über Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie, Heidelberg
- Frings, Christian (2019): Sklaverei und Lohnarbeit bei Marx. Zur Diskussion um Gewalt und „unfreie Arbeit“ im Kapitalismus, in: *Prokla*, Heft 196, S. 427–448
- Gudopp-von Behm, Wolf-Dieter (2015): Thales und die Folgen. Vom Werden des philosophischen Gedankens, Würzburg
- (2020a): Ex oriente lux?, in: *junge Welt* vom 18./19.1.2020, S. 12–13
 - (2020b): Das Mittlere, in: *junge Welt* vom 20.1.2020, S. 12–13
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1971): Werke in zwanzig Bänden, hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main
- Holz, Hans Heinz (1958): Leibniz, Stuttgart
- (1997): Einheit und Widerspruch. Problemgeschichte in der Dialektik der Neuzeit, Band III, Stuttgart
 - (2003a): Widerspiegelung, Band 6 der Bibliothek dialektischer Grundbegriffe, Bielefeld
 - (2003b): Mensch – Natur. Helmuth Plessner und das Konzept einer dialektischen Anthropologie, Bielefeld
 - (2007a): Philosophisch-politische Perspektiven des Marxismus heute, in: *Topos* 27, Welt-Sichten, Neapel, S. 57–79
 - (2010): Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie, Band 1 „Von Hegel zu Marx“, Berlin
 - (2011): Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie, Band 3 „Integrale der Praxis“, Berlin
 - (2021): Studierende im Klassenkampf, Vortrag aus dem Jahr 2003 in Stralsund: www.youtube.com/watch?v=QSJB2oqvr8o&t=733s
- Hüllinghorst, Andreas (2016): Friedrich Engels’ Grundriss eines Systementwurfs, in: *Aufhebung* #8, Salzburg, S. 43–61
- (2021): Das Programm der Verwirklichung der Philosophie. Einleitung in eine Studie – Teil I, in: *Aufhebung* #15, S. 11–44
- Klenner, Hermann (1998): Revolutionsprogramm als Reformationsidee. Der Revolutionsbegriff utopischer Kommunisten in England Mitte des 17. Jahrhunderts, in: ders., *Das wohlverstandene Interesse*, Köln, S. 71–96
- Kliem, Manfred (1970): Karl Marx. Dokumente seine Lebens, Berlin
- Köhnke, Klaus Christian (1986): Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus, Frankfurt/Main

- König, Josef (1937): Sein und Denken, Halle an der Saale
- Lambrecht, Lars (1981): Hegels Philosophie in der Diskussion zum Geschichtsverständnis der SPD vor 1914 – Eine Dokumentation, in: Dialektik, Heft 2, Hegel, S. 177–199
- Mader, Niels (1986): Philosophie als politischer Prozess. Karl Marx und Friedrich Engels – Ein Werk im Werden, Köln
- Marx, Karl (1843): Ein Briefwechsel von 1843, in: MEGA², Band I/2, Berlin, S. 471–489
- (1844a): Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, in: MEGA², Band I/2, Berlin, S. 170–183
- (1844b): Ökonomisch-philosophische Manuskripte, in: MEGA², Band I/2, Berlin, S. 323–444
- Pfeifer, Wolfgang (1993): Etymologisches Wörterbuch des Deutschen, 2 Bände, 2. Auflage, Berlin
- Schürmann, Volker (1996): Die Metapher des Weckens bei Josef König, in: *Topos*, Heft 7, S. 49–75, Bonn
- Taubert, Irene (1978): Probleme der weltanschaulichen Entwicklung von Karl Marx in der Zeit von März 1841 bis März 1843. In: Marx-Engels-Jahrbuch 1, Berlin, S. 205–232
- Trendelenburg, Adolf (1840): Logische Untersuchungen, Berlin
- Wagenknecht, Sahra (1997): Vom Kopf auf die Füße, Bonn
- Zimmer, Jörg (2021): Natürliche Künstlichkeit. Exzentrische Positionalität als gegenständliche Tätigkeit des Menschen. Über dialektische Anthropologie bei Helmuth Plessner und Hans Heinz Holz, in: *junge Welt* vom 6.3.2021, S. 12–13