Grundzüge der Philosophie des jungen Marx

Autor(en): **Schlawin, Hermann**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy**

Band (Jahr): **17 (1957)**

PDF erstellt am: **24.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-883410

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Grundzüge der Philosophie des jungen Marx[1]

von Hermann Schlawin

Wenn ich von der Philosophie des jungen Marx reden will, so deshalb, weil ich glaube, daß deren Kenntnis für das Verständnis der späteren Werke Marxens unerläßlich ist, mit denen man sich heute doch wohl auseinandersetzen muß. Richtig untersucht werden konnte das Denken des jungen Marx erst, als 1932 zum erstenmal die Pariser Manuskripte veröffentlicht wurden[2]. Seither sind eine beträchtliche Zahl zum Teil schöner Untersuchungen erschienen[3], die aber, soweit ich sehe, alle einen Mangel aufweisen: sie sind zu wenig streng in der Bestimmung der Grundbegriffe, in denen sich das Denken des jungen Marx bewegt; und zwar, weil sie nicht kritisch genug sind, sofern sie überhaupt kritisch sind. Denken nämlich, auch Nach-Denken, ist ohne Kritik nicht möglich; unkritisches Denken hört auf, Denken zu sein. Mit dieser Bemerkung möchte ich mich dafür rechtfertigen, daß

---

[1] Vortrag, gehalten am 25. Mai 1957 vor der Philosophischen Gesellschaft Bern.

[2] In *Karl Marx:* Der historische Materialismus. Die Frühschriften. Herausgegeben von S. Landshut und J. P. Mayer unter Mitwirkung von F. Salomon. Leipzig, Kröner. 2 Bde. (Kröta 91/92) Bd. 1, S. 283–375. (Die Ms. sind hier nicht ganz vollständig abgedruckt.) Einen vollständigen Abdruck bietet: *Karl Marx–Friedrich Engels:* Historisch-kritische Gesamtausgabe; erste Abteilung (abgekürzt MEGA; da alle Zitate sich auf die 1. Abt. beziehen, werden im folgenden nur Band- und Seitenzahlen, nicht aber die Abt. angegeben) Bd. 3. Herausgegeben von V. Adoratskij. Berlin, Marx-Engels-Verlag, 1932, S. 29–172. (Leider erfährt man nicht, wie es den Herausgebern gelungen ist, den schwer entzifferbaren Text überall zweifelsfrei zu lesen.)

[3] Etwa die klare und übersichtliche Arbeit von *Havadtöy, Alexander:* Arbeit und Eigentum in den Schriften des jungen Marx. Diss. theol. Basel, 1951 (vervielfältigt). *Popitz, Heinrich:* Der entfremdete Mensch. Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx. Diss. phil.-hist. Basel 1953. Basel, Verlag für Recht und Gesellschaft (Philosophische Forschungen, N.F. 2), 1953. *Bekker, Konrad:* Marx' philosophische Entwicklung, sein Verhältnis zu Hegel. Diss. Basel. Zürich-New York, Oprecht (1940). *Breuer, Karl Hugo:* Der junge Marx. Sein Weg zum Kommunismus. Diss. Köln 1951. Köln, Luthe, 1954.

ich die Darstellung öfters durch kritische Reflexionen unterbreche; sie dienen nicht dazu, Marx zu widerlegen, sondern sie sollen seine Gedanken möglichst deutlich werden lassen.

Nur die Frühschriften von Marx sind ihrer Absicht nach philosophisch; die späteren wollen durchaus nicht mehr philosophisch, sondern nationalökonomisch und historisch sein, enthalten auch kaum mehr ausdrücklich philosophische Sätze. Aber sie haben doch nicht nur *die* Positionen, die Marx bis etwa zu seinem dreißigsten Jahre in fast rein spekulativ-philosophischem Denken gewonnen hatte, zur Voraussetzung, sondern sie sind auch Produkte desselben spekulativen Denkens, das zu diesen Positionen gelangte. Marx selber allerdings hat seine spätern Werke für wesentlich empirisch-wissenschaftlich gehalten. Aber, wie Pierre Bigo richtig bemerkt[4], wenn man ihm das glaubt und etwa das Kapital als empirisch-nationalökonomische Schrift lesen will, fühlt man sich bald einmal versucht, es ärgerlich beiseite zu werfen, da es den Ansprüchen, die man an ein solches Werk stellen muß, gar nicht entspricht. Es ist Spekulation im Gewande der Nationalökonomie, ein einigermaßen mißlungener Versuch, sich von der Philosophie zu entfernen.

Bei Marx, wie auch bei andern Linkshegelianern, findet das umgekehrte Verhältnis statt wie bei den Philosophen vor Hegel: die Frühwerke dieser letztern sind erst richtig verständlich von ihren reifen Werken her, diese Philosophen sind in die Philosophie hineingewachsen und sind philosophisch reif geworden. Die Nachhegelianer dagegen gehen von der Philosophie aus, beginnen in ihr, fallen mehr und mehr aus ihr heraus, streben von ihr fort, so daß sie philosophisch nicht mehr ausreifen können; ihre Frühschriften enthalten deutlicher als die spätern das, was für das Verständnis erforderlich ist.

Das beruht darauf, daß für die Linkshegelianer die Hegelsche Philosophie *die* Philosophie war, die vollendete Philosophie, in der alle frühere aufgehoben und das heißt überwunden und aufbewahrt war. Nach Marx zum Beispiel hat Hegel ein metaphysisches Universalreich gegründet durch Zusammenfassung aller bisherigen Metaphysik[5]. Darin erreichte alles bisherige Philosophieren sein Ziel und enthüllte sich dadurch als das, was es seinem Wesen nach war: eine

---

[4] *Bigo, Pierre:* Humanisme et économie politique chez Karl Marx. Thèse Paris 1951. Paris, Presses Universitaires, 1953, S. 25.

[5] MEGA III, 301.

Bewegung des Geistes, des Denkens, in sich selbst, unter Abstraktion von der Welt, ein Denken, das sich immer weiter von der Welt entfernte, der Welt entfremdete, in dem daher der Mensch als weltliches Wesen sich von sich selbst ablöste, entfremdete. In ihr galt der Mensch nicht als weltliches, leibliches Wesen, sondern als Geist, als Selbstbewußtsein, oder, mit Feuerbach zu reden, als himmlisches Wesen. In der Hegelschen Philosophie hat, nach dieser Auffassung, der Mensch als geistiges Wesen sich vollendet, indem er alles andere Geistige (Gott, die ewigen Wahrheiten und was dergleichen mehr ist) in sich hineingenommen hat; er ist dadurch *das* geistige Wesen geworden.

Aus der Vollendung der Philosophie ergibt sich (immer für die Linkshegelianer): es ist nicht mehr möglich, in der bisherigen Weise, vom bisherigen Ausgangspunkt aus, zu philosophieren. Es muß eine neue Basis der Philosophie gefunden werden, gesetzt, daß mit der vollendeten Philosophie nicht auch die Welt vollendet, zu Ende, sei, gesetzt also, daß die vollendete Philosophie nicht die wahre, sondern nur die vollendete falsche, nämlich die Welt überfliegende und nicht in sich enthaltende, mit sich vollendende, sei. In seiner Dissertation, besonders in den Vorarbeiten dazu, in gleichzeitig (etwa 1839) niedergeschriebenen Reflexionen, hat Marx sich mit der Frage beschäftigt, wie nach der Vollendung der Philosophie noch Philosophie und Leben möglich sei. Er bestimmt das Verhältnis der vollendeten Philosophie zur Welt so: «Es ist ein psychologisches Gesetz, daß der in sich freigewordene theoretische Geist zur praktischen Energie wird, als Wille aus dem Schattenreich des Amenthes hervortretend, sich gegen die weltliche, ohne ihn vorhandene Wirklichkeit kehrt[6].» «Indem die Philosophie als Wille sich gegen die erscheinende Welt herauskehrt, ist das System zu einer abstrakten Totalität herabgesetzt, das heißt, es ist zu einer Seite der Welt geworden, der eine andere gegenübersteht[7].» «Wer diese geschichtliche Notwendigkeit nicht einsieht, der muß konsequenterweise leugnen, daß überhaupt nach einer totalen Philosophie noch Menschen leben können[8].» Damit ist schon gesagt: die Welt ist noch nicht philosophisch, die Philosophie hat die Welt nicht an ihr Ziel gebracht, sie hat nur sich, nicht die Welt vollendet, ist also nicht die die Welt in sich begreifende wahre, sondern eine welt-

---

[6] MEGA I, 1. Halbbd., 64.
[7] MEGA I, 1. Halbbd., 64.
[8] MEGA I, 1. Halbbd., 132.

lose und damit falsche Philosophie. Sie muß nicht nur durch Verwirklichung aufgehoben werden, wie Marx um diese Zeit noch schrieb[9], sondern sie muß verlassen werden, wie «Themistokles, als Athen Verwüstung drohte, die Athener bewog, es vollends zu verlassen und zur See, auf einem andern Element, ein neues Athen zu gründen[10]»; sie muß an der Welt neu ansetzen.

In dem Versuch, der Philosophie eine neue Grundlage zu geben, war Feuerbach Marx vorangegangen. Für wie bedeutend Marx Feuerbach hielt, geht aus einer Äußerung in den Pariser Manuskripten hervor: «. . . die positive Kritik (verdankt) . . . ihre wahre Begründung den Entdeckungen Feuerbachs . . . Von Feuerbach datiert erst die positive humanistische und naturalistische Kritik. Je geräuschloser, desto sicherer, tiefer, umfangreicher und nachhaltiger ist die Wirkung der Feuerbachschen Schriften, die einzigen Schriften seit Hegels Phänomenologie und Logik, worin eine wirkliche theoretische Revolution enthalten ist[11]». Feuerbach befaßte sich besonders mit der christlichen Religion; was er von ihr sagt, gilt auch von der Philosophie, da diese nichts weiter ist, als in Gedanken gefaßte Religion. «. . . das Geheimnis der spekulativen Philosophie (ist) die Theologie . . .[12]». Er bestimmt die Philosophie als Entfremdung des Menschen von sich; der Mensch setzt sich in ihr sein Wesen als fremdes, höheres, himmlisches Wesen, als Gott, absoluten Geist, gegenüber[13]. Indem dieser Trug durchschaut wird, wird der Mensch als weltliches, leibliches, sinnliches Wesen wiederentdeckt, oder zum erstenmal entdeckt; oder, genauer noch: der Mensch entdeckt sich selbst zum erstenmal als leibliches, sinnliches, weltliches Wesen. «Das Geheimnis der Theologie ist die Anthropologie . . .[14]» Der Mensch nimmt sein entfremdetes Wesen, das er ja jetzt als seines erkennt, er nimmt Gott, den absoluten Geist, in sich zurück, wird so selber Gott, das höchste Wesen; und Feuerbach proklamiert: «. . . das Wesen des Menschen (ist) das *höchste Wesen* des Menschen. . . . Homo homini deus est[15].»

---

[9] MEGA I, 1. Halbbd., 64, 613.

[10] MEGA I, 1. Halbbd., 132.

[11] MEGA III, 34.

[12] Feuerbach: Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie (1842) SW (hsg. v. Bolin und Jodl, Stuttgart, 1903ff.) II, 222.

[13] Z.B. Wesen des Christentums, SW VI, 17.

[14] SW II, 222.

[15] Das Wesen des Christentums, SW VI, 326. «Das absolute Wesen, der Gott des Menschen ist sein eigenes Wesen.» VI, 6. «Das Bewußtsein Gottes

Feuerbach meint, hiermit die neue Basis der Philosophie gefunden zu haben; denn, wenn es falsch ist, den Menschen als geistiges Wesen zu fassen, und das doch bisher getan wurde, und wenn weiter, nach Hegel, alle Entwicklung in Gegensätzen geschieht, dadurch, daß eine Position in ihr Gegenteil umschlägt, und wenn außerdem das so erreichte Neue die Wahrheit des Frühern, Überwundenen ist: so muß eine Grundlage der Philosophie, die das Gegenteil der bisherigen ist, die wahre Grundlage sein, und die neue Philosophie die Wahrheit der bisherigen.

Die von Feuerbach aufgestellten Thesen: der Mensch ist dem Menschen das höchste Wesen, in Religion und Philosophie entfremdet sich der Mensch von sich, der wahre Mensch ist der weltliche, sinnliche Mensch, die Feuerbach endlos variiert, aber nicht näher ausführt, wurden von Marx übernommen, ausdrücklich erstmals in der Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (erschienen 1844 in den deutsch-französischen Jahrbüchern). Übernommen, weil die eigene Entwicklung ihn so weit geführt hatte, daß er durch Feuerbach nur das deutliche Bewußtsein seiner eigenen Auffassung, nicht etwas Neues, erhielt; nur so ist es ja auch verständlich, daß er diese Lehren sogleich anzuwenden und zu radikalisieren wußte. Marx schreibt: «Für Deutschland ist die Kritik der Religion im wesentlichen beendigt, und die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik[16].» Als das Wesentliche dieser Kritik stellt Marx folgendes heraus: «Das Fundament der irreligiösen Kritik ist: Der Mensch macht die Religion, die Religion macht nicht den Menschen. . . . Der Mensch (hat) . . . in der phantastischen Wirklichkeit des Himmels, wo er einen Übermenschen suchte, nur den Widerschein seiner selbst gefunden . . . Die Religion ist das Selbstbewußtsein des Menschen, der sich selbst entweder noch nicht erworben oder schon wieder verloren hat[17].» In der Religion also hat sich der Mensch sich entfremdet, hat sich sein Wesen als höheres Wesen gegenübergestellt. Die Religion ist ein verkehrtes Weltbewußtsein, da die menschliche Welt, deren Produkt die Religion, eine verkehrte Welt ist. Weil die Religion eine solche Selbstverkehrung des Menschen ist, fordert Marx ihre Aufhebung. «Die Aufhebung der Religion als des illusorischen Glückes

---

ist das Selbstbewußtsein des Menschen, die Erkenntnis Gottes die Selbsterkenntnis des Menschen.» VI, 15.

[16] MEGA I, 1. Halbbd., 607.

[17] MEGA I, 1. Halbbd., 607 (die Sätze sind von mir umgestellt).

des Volkes ist die Forderung seines wirklichen Glückes. Die Forderung, die Illusionen über seinen Zustand aufzugeben, ist die Forderung, einen Zustand aufzugeben, der der Illusion bedarf. Die Kritik der Religion ist also im Keim die Kritik des Jammertals, dessen Heiligenschein die Religion ist[18].» «Es ist also die Aufgabe der Geschichte, nachdem das Jenseits der Wahrheit verschwunden ist, die Wahrheit des Diesseits zu etablieren. Es ist zunächst die Aufgabe der Philosophie, die im Dienste der Geschichte steht, nachdem die Heiligengestalt der menschlichen Selbstentfremdung entlarvt ist, die Selbstentfremdung in ihren unheiligen Gestalten zu entlarven. Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde, die Kritik der Religion in die Kritik des Rechts, die Kritik der Theologie in die Kritik der Politik[19].» Marx will also sogleich und entschieden über Feuerbach hinausgehen; Kritik der Religion ist nur der Anfang. Es gilt, die Selbstentfremdung, die hier erst an ihrer Peripherie erfaßt ist, an ihre Wurzel, die verkehrte Welt, zu verfolgen, den Menschen, der seiner Selbstentfremdung in der Religion nur einen überirdischen Ausdruck gibt, dort zu betrachten, wo er sie ursprünglich bewerkstelligt. Das heißt, Marx will untersuchen, wie der Mensch ursprünglich seine Welt und sich so verkehrt, daß er dann der Religion bedarf. In diese Richtung weisen deutlicher folgende Sätze: «Die Waffe der Kritik kann 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 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 Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei; also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist[20].»

Ich möchte hier bemerken, daß ich ziemlich viele wörtliche Zitate bringe, um auch den Stil Marxens vorzuführen, der behauptet, aber nicht begründet, nicht darstellt, sondern eher befiehlt. Es ist die

---

[18] MEGA I, 1. Halbbd., 607/8.

[19] MEGA I, 1. Halbbd., 608.

[20] MEGA I, 1. Halbbd., 614/5.

Sprache eines absoluten Dogmatismus, der nicht durch Beweise, Anknüpfen ans Selbstverständliche, Geläufige, sondern durch Überwältigung und Unterwerfung des Lesers zu überzeugen sucht.

Doch zurück zur Sache. Wenn durch die Religion der Mensch zu einem geknechteten Wesen gemacht wird, dann besteht solche Knechtung darin, daß der Mensch übermenschliche Mächte, Bestimmungen, Gebote und ähnliches anerkennt; dergleichen muß also beseitigt werden, wie sich im Verlauf noch deutlicher zeigen wird.

Wenn alle Verhältnisse, in denen der Mensch verächtlich ist, umgeworfen werden sollen, ist eine Revolution erfordert, durch die aber nicht nur ein Teil der Menschen, sondern der Mensch als solcher emanzipiert wird. Über diese Emanzipation dekretiert Marx: sie hat ihre positive Möglichkeit «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 besonderes Recht in Anspruch nimmt, weil kein besonderes 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... Staatswesens steht, einer Sphäre endlich, welche sich nicht emanzipieren kann, ohne sich von allen 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[21].»

Da Marx ausdrücklich bestimmt, die Emanzipation des Menschen werden in Deutschland vor sich gehen[22], ist, was er hier sagt, schon insofern sehr problematisch, als Deutschland damals noch fast kein Proletariat aufwies. Schon Landshut und Mayer haben darauf aufmerksam gemacht, daß Marx zur Bestimmung der Rolle des Proletariats durchaus von der Theorie her gelangt[23]. Die Charakterisierung des Proletariats, die er bietet (radikale Ketten, universelles Leiden,

---

[21] MEGA I, 1. Halbbd., 619/20.

[22] MEGA I, 1. Halbbd., 621.

[23] In der Einleitung zu ihrer Ausgabe der Frühschriften (s. Anm. 2), Bd. 1, S. XXXV.

völliger Verlust des Menschen usf.), ist ja deutlich nicht empirisch, sondern rein spekulativ; sie kann gar nicht empirisch sein, denn Marx hatte damals noch keine Proletarier gesehen und wohl eben erst aus dem Werk Lorenz von Steins «Der Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreich» (1842) erfahren, daß es dergleichen gibt. Indem er dem Proletariat die Befreiung des Menschen zuschiebt, weist er auch in *die* Richtung, in der sein wahrer, wirklicher Mensch, der Mensch, der sich ursprünglich sich entfremdet, zu suchen ist.

Der nächste Schritt ist, den weltlichen Grund der religiösen Selbstentfremdung aufzusuchen. Marx findet ihn im demokratischen Staate, dessen Grundlage zugleich der menschliche Grund der Religion ist[24]. Das Dasein der Religion ist das Dasein eines Mangels; die Existenz der Religion widerspricht der Vollendung des Staates nicht, daher ist die Quelle des Mangels im Wesen des Staates zu suchen. «Die Religion gilt uns nicht mehr als der Grund, sondern nur noch als das Phänomen der weltlichen Beschränktheit. Wir erklären daher die religiöse Befangenheit der freien Staatsbürger aus ihrer weltlichen Befangenheit[25].» Damit wird nun die politische Selbstentfremdung zum Thema gemacht (in den zwei Artikeln zur Judenfrage, die 1844 in den deutsch-französischen Jahrbüchern erschienen). Wie die religiöse, so setzt Marx auch die politische Selbstentfremdung als Faktum voraus, schildert sie nicht des Genauern in den Einzelheiten, beweist sie nicht, sondern befragt sie auf ihre Grundlage hin, durch die Kritik des Staates. Der Staat setzt, nach Marx, die bürgerliche Gesellschaft voraus; beide aber stehen im Gegensatz zueinander, so daß der Mensch nicht nur im Bewußtsein – wie in der Religion –, sondern in der Wirklichkeit ein doppeltes Leben führt, «ein himmlisches und ein irdisches Leben, das Leben im politischen Gemeinwesen, worin er als Gemeinwesen gilt, und das Leben in der bürgerlichen Gesellschaft, worin er als Privatmensch, als Egoist, tätig ist[26].» Das will sagen: «der vollendete politische Staat ist seinem Wesen nach das Gattungsleben des Menschen im Gegensatz zu seinem materiellen Leben[27].» Hier treffen wir auf den, in seiner Unbestimmtheit echt Feuerbach'schen Ausdruck «Gattungsleben». Was er, und «Trennung des Einzelnen vom Gattungsleben», bedeute, muß fast erraten werden. Man darf wohl so

[24] MEGA I, 1. Halbbd., 590.
[25] MEGA I, 1. Halbbd., 581.
[26] MEGA I, 1. Halbbd., 584.
[27] MEGA I, 1. Halbbd., 584.

interpretieren: Jeder einzelne Mensch ist Mensch, und als solcher Gattungswesen; die Gattung ist nichts besonderes, keine eigene Realität, neben den Einzelnen. Tritt aber ein Einzelner aus der Gesellschaft mit den Andern heraus, den Andern gegenüber, so weiß er nun die Gattung, die Menschheit, in den Andern, er ist nur noch Einzelner, von seiner Gattung und dem Gattungsleben getrennt; er hat sich der Gattung entfremdet. Wenn alle Einzelnen, wie in der bürgerlichen Gesellschaft, gegeneinander stehen, jeder nur seine Interessen verfolgt, sein Wille nur Einzelwille ist, dann sieht keiner mehr in den Andern die Gattung, sondern nur Einzelne, die Gattung ist außer ihnen, als Staat, in dem sie gemeinsame, allgemeine Interessen haben und einen Gemeinwillen. Einzelner und Gattung treten auf diese Weise auseinander, so zwar, daß der Staat, die Gattung, für den Einzelnen zur Schranke seiner ursprünglichen Selbständigkeit und Freiheit wird (wie Marx an Hand einer Analyse der Menschenrechte nachweist)[28]. Der Einzelne der bürgerlichen Gesellschaft ist nicht der wahre, wohl aber der wirkliche Mensch; der wahre Mensch ist der Staatsbürger; beide sind jetzt noch getrennt. «Erst wenn der wirkliche, individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt und als individueller Mensch in seinem empirischen Leben Gattungswesen geworden ist, erst wenn der Mensch . . . die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der politischen Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht[29].»

Diese Forderung führt nicht weiter; es ist erforderlich, dem wirklichen Menschen, also der bürgerlichen Gesellschaft, näher auf den Leib zu rücken. Das Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft ist das praktische Bedürfnis, der Eigennutz; und dessen Gott ist das Geld, von dem Marx sagt: «Das Geld ist der eifrige Gott Israels, vor welchem kein anderer Gott bestehen darf. Das Geld erniedrigt alle Götter des Menschen – und verwandelt sie in eine Ware. Das Geld ist der allgemeine, für sich konstituierte Wert aller Dinge. Es ist daher die ganze Welt, die Menschenwelt wie die Natur, ihres eigentümchenli Wertes beraubt. Das Geld ist das dem Menschen entfremdete Wesen seiner Arbeit . . .[30]» Damit ist das Thema der Pariser Manuskripte angeschlagen und die Wurzel der Selbstentfremdung erreicht: die Selbstentfremdung des Menschen durch seine Arbeit.

---

[28] MEGA I, 1. Halbbd., 594.
[29] MEGA I, 1. Halbbd., 599.
[30] MEGA I, 1. Halbbd., 603.

In seinem Pariser Exil (1844/45) stürzte sich Marx in das Studium der Nationalökonomie, die er durchaus als Wissenschaft von der Arbeit auffaßte. Geleitet wurde er in diesem Studium durch seine bisherige Problemstellung und deren Resultate. Er befragte die nationalökonomischen Werke auf die Entfremdung des Menschen hin, die, davon war er überzeugt, in ihnen, wenn auch ohne Bewußtsein der Ökonomen, dargestellt sein mußte. Er entwickelte auf diese Weise die Selbstentfremdung des Menschen in seiner Arbeit und durch seine Arbeit, eine Selbstentfremdung, die die Grundlage und Voraussetzung, der Möglichkeitsgrund aller andern Selbstentfremdung ist.

In der Arbeit bearbeitet, gestaltet der Mensch die sinnlichen Gegenstände, die Naturdinge, zu seinen Zwecken; nicht nur die Gegenstände werden dabei verändert, sondern der Mensch verwandelt auch sich, er gestaltet auch sich. Im Produkt seiner Tätigkeit wird ihm seine Arbeit, wird er sich selbst gegenständlich, er legt in seiner Arbeit sich selbst in den Gegenstand, er entäußert sich; er spiegelt sich in dem bearbeiteten Gegenstand. Aber nicht nur er selbst erkennt sich in dem Produkt seiner Arbeit, sondern auch andere erblicken sich darin; das heißt: der arbeitende Mensch entäußert nicht nur sein individuelles Wesen, sondern sein Gattungswesen in den Gegenstand, und, da er mit andern vergesellschaftet ist, mit andern zusammen, also gesellschaftlich, produziert, ist das Produkt selbst gesellschaftlich, eine Vergegenständlichung nicht der Einzelnheit des Individuums, sondern der Allgemeinheit, der Gattung, also Vergegenständlichung des Gattungswesens, des Menschen als eines gesellschaftlichen Wesens.

So weit ist die Entäußerung noch nicht Entfremdung. Sie wird dazu erst, wenn das Produkt gegen den Produzenten Selbständigkeit gewinnt, sich ihm entfremdet, nicht das Seine bleibt. Nicht das Seine kann das Produkt nur sein, wenn es eines Andern ist. Es ist eines Andern als Eigentum eines Andern. Indem also das Produkt Eigentum eines Andern als des Produzenten wird, entzieht es sich dem Produzenten, entfremdet sich ihm, und damit die in ihm vergegenständlichte Arbeit. Insofern der Produzent in der Arbeit *sich* vergegenständlicht hat, entfremdet er sich selbst im sich ihm entfremdenden Produkt. Da diese Entfremdung nur dadurch vor sich geht, daß die vergegenständlichte Arbeit des Einen Eigentum eines Andern wird, erweist sich das Privateigentum als die Grundlage der Selbstentfremdung. Es bewirkt, daß, was einer produziert, nicht seines, sondern eines Andern und damit dem Produzierenden selbst ein Fremdes ist.

Als Höhepunkt dieser durch das Privateigentum bedingten Selbstentfremdung der Arbeit erscheint bei Marx die kapitalistische Wirtschaft, die er folgendermaßen schildert: «Der Gegenstand, den die Arbeit produziert, ihr Produkt, tritt ihr als ein fremdes Wesen, als eine von den Produzenten unabhängige Macht gegenüber. Das Produkt der Arbeit ist die Arbeit, die sich in einem Gegenstand fixiert, es ist die Vergegenständlichung der Arbeit. Die Verwirklichung der Arbeit ist ihr Vergegenständlichung, ... (und diese) erscheint als Entwirklichung des Arbeiters, die Vergegenständlichung als Verlust und Knechtschaft ..., die Aneignung als Entfremdung, ... der Arbeiter (wird) bis zum Hungertod entwirklicht, ...[31]» «Je mehr der Arbeiter sich ausarbeitet, desto reicher wird die fremde Gegenständlichkeit, um so leerer er ... die Arbeit produziert Wunderwerke für die Reichen, aber sie produziert Entblößung für den Arbeiter. Sie produziert Schönheit, aber Verkrüppelung für den Arbeiter ... Sie produziert Geist, aber sie produziert Blödsinn und Kretinismus für den Arbeiter[32].»

Diese Darstellung ist offenbar nicht ganz zutreffend. Denn der Arbeiter bearbeitet nicht *unmittelbar* das Material, sondern vermittels einer Maschine, die er nur lenkt. Zudem besorgt er, wegen der sehr spezialisierten Arbeitsteilung, nur einen geringen Teil der für die Erzeugung eines vollständigen Produktes erforderlichen Arbeit. Dadurch kommt er gar nicht mehr dazu, sich im Produkt zu vergegenständlichen. Sein Unglück ist nicht, daß er sich im Erzeugnis seiner Tätigkeit entfremdet, sondern daß er sich in der Arbeit nicht mehr äußern kann, und dadurch in sich fixiert, ungestaltet, unbestimmt und leer bleibt.

Nach Marx führt die Entfremdung der Arbeit dazu, daß das im Produkt ursprünglich vergegenständlichte Gattungswesen dem Menschen entfremdet, entrissen wird, so, daß es ihm als selbständiges Allgemeines gegenübertritt und sich ihm überordnet, als Gesellschaft, Staat, Religion usf.[33]

Der Grund für die Entfremdung der Arbeit ist, wie wir gesehen haben, das Privateigentum. Die entfremdete Arbeit produziert aber selbst das Privateigentum, das Eigentum eines Andern als des Produ-

---

[31] MEGA III, 83.
[32] MEGA III, 85.
[33] MEGA III, 89.

zenten, dieses setzt also die Entfremdung der Arbeit schon voraus, dergestalt daß, wie Marx sagt, «das Privateigentum . . . (sich) durch Analyse aus dem Begriff der entäußerten Arbeit» ergibt[34].

Wie aus der Arbeit selbst deren Entfremdung und das Privateigentum resultieren, hat Marx in der deutschen Ideologie (verfaßt 1845/46) dargelegt. Er schreibt da: Man muß mit den wirklichen Voraussetzungen beginnen, nicht mit willkürlichen; das «sind die wirklichen Individuen, ihre Aktion und ihre materiellen Lebensbedingungen, sowohl die vorgefundenen wie die durch ihre eigene Aktion erzeugten . . . (Die Menschen) selbst fangen an, sich von den Tieren zu unterscheiden, sobald sie anfangen, ihre Lebensmittel zu produzieren, ein Schritt, der durch ihre körperliche Organisation bedingt ist. Indem die Menschen ihre Lebensmittel produzieren, produzieren sie indirekt ihr materielles Leben selbst[35].»

«Zum Leben gehört vor allem Essen und Trinken, Wohnung, Kleidung und noch einiges andere. Die erste geschichtliche Tat ist... die Erzeugung der Mittel zur Befriedigung dieser Bedürfnisse, die Produktion des materiellen Lebens selbst . . .[36]» Indem sich die Bevölkerung vermehrt, vermehren sich die Produktivkräfte und die Bedürfnisse, und daraus entsteht die Arbeitsteilung, «die ursprünglich nichts war als die Teilung der Arbeit im Geschlechtsakt, dann Teilung der Arbeit, die sich vermöge der natürlichen Anlagen, Bedürfnisse, Zufälle usw. von selbst oder ‚naturwüchsig' macht[37].» Die ungleiche Verteilung der Arbeit und ihrer Produkte bringt das Eigentum hervor. «. . . Teilung der Arbeit und Eigentum (sind) identische Ausdrücke», der eine sagt als Tätigkeit, was der andere als Produkt der Tätigkeit[38]. Die Arbeitsteilung führt dazu, daß einer nicht für seine Bedürfnisse, sondern für die eines Andern produziert, und dies nicht, um dem Andern etwas zu geben, sondern um sich die Produkte des Andern, die für die Bedürfnisse des Einen produziert worden sind, im Tausch verschaffen zu können. Der Eine produziert für den Andern, um die Verfügung über die Produkte des Andern zu erlangen; beide werden voneinander abhängig, schätzen sich nicht als Menschen, sondern nach dem, was sie an Waren füreinander herstellen, jeder gewinnt

---

[34] MEGA III, 91.
[35] MEGA V, 10.
[36] MEGA V, 17.
[37] MEGA V, 20/21.
[38] MEGA V, 22.

Macht über den Andern und verliert die Macht über sich selbst; und der, der mehr oder Brauchbareres zu produzieren vermag, wird mächtiger, die Andern werden ihm unterlegen. Die Arbeitsteilung, scheinbar die Menschen verbindend, trennt sie voneinander, jeden von seinem Produkt und produziert die Herrschaft der Einen über die Andern[39].

Aus alledem folgt: dem Menschen wird die eigene Tat zur fremden Macht. Die Arbeitsteilung wird von den Menschen gemacht, aber nicht freiwillig; jeder hat einen bestimmten Kreis der Tätigkeit. «Dieses Sichfestsetzen der sozialen Tätigkeit, diese Konsolidation unseres eigenen Produktes zu einer sachlichen Gewalt über uns, die unserer Kontrolle entwächst, unsere Erwartungen durchkreuzt, unsere Berechnungen zunichte macht, ist eines der Hauptmomente in der bisherigen geschichtlichen Entwicklung[40].»

Wir sind nunmehr der Selbstentfremdung auf den Grund gekommen. Damit ist der passende Ort erreicht, um die Frage nach dem Subjekt der Selbstentfremdung zu stellen: Wer ist dieser Mensch, der sich sich selbst entfremdet? Und: Was entfremdet er sich? Der geistige Mensch, der Mensch als geistiges Wesen, kann das gesuchte Subjekt nicht sein; das wäre die von Marx heftig bekämpfte Hegelsche Auffassung. Es ist vielmehr das genaue Gegenteil: der sinnliche, gegenständliche Mensch, «der wirkliche, leibliche, auf der festen, wohlgerundeten [41a] Erde stehende, alle Naturkräfte aus- und einatmende Mensch, der seine wirklichen, gegenständlichen Wesenskräfte . . . als fremde Gegenstände setzt . . ., (und zwar), weil er (selbst) durch Gegenstände gesetzt ist, weil er . . . Natur ist[41].» Der Mensch also als gegenständliches Wesen, das heißt, der Mensch, der Gegenstände nicht nur hat, sondern der selbst Gegenstand, und zwar sinnlicher Gegenstand, ist. Die Subjektivität dieses Menschen ist seine sinnliche Tätigkeit, Praxis, sein Bewußtsein ist sinnliches Bewußtsein, und daß er Bewußtsein hat, ist durch seine physische Organisation gegeben[42]. Das, was entfremdet wird, sind Staat, Religion, Kunst, Philosophie, das also, was man gewöhnlich dem Geiste zurechnet. Der Geist ist

---

[39] MEGA III, 544/6.

[40] MEGA V, 22/3.

[41] MEGA III, 160.

[41a] Die Kröner-Ausgabe (s. Anm. 2) hat hier «wohlgegründeten» (I, 332).

[42] MEGA V, 19 Zusatz.

entfremdete Sinnlichkeit, er hat keinen Bestand in oder aus sich selbst, sondern nur aus entfremdeter sinnlicher Tätigkeit, mit deren Aufhören seine Existenz außerhalb der Sinnlichkeit sogleich ein Ende fände. (In etwas anderer Gestalt tritt diese Theorie später als Überbaulehre auf.) Soll die Entfremdung aufgehoben werden, so muß der sinnlich-tätige Mensch den Geist in sich zurücknehmen und sozusagen in eine Form des sinnlichen Bewußtseins verwandeln.

Diese Aufhebung der Selbstentfremdung bleibt noch zu betrachten. Geschehen muß sie; die Entfremdung ist jetzt aufs Äußerste getrieben, sie hat ihr Extrem erreicht; nach den Regeln der Hegelschen Dialektik, der Marx hierin folgt, ist mit dem Extrem der Punkt des Umschlagens ins Gegenteil gekommen. Dies Gegenteil ist die aufgehobene Entfremdung. Für Marx steht daher die große Revolution, die totale Umwälzung aller Verhältnisse, die Erlösung des Menschen aus der Selbsterniedrigung, aus der Knechtschaft durch sein eigenes entfremdetes Gattungswesen, unmittelbar bevor.

Bewerkstelligt wird die Aufhebung durch den Kommunismus, der «nicht ein Zustand (ist), der hergestellt werden soll, (nicht) ein Ideal (ist), wonach die Wirklichkeit sich zu richten habe. Wir nennen Kommunismus die wirkliche Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt[43].» Damit keine Selbstentfremdung mehr stattfinde, muß die Teilung der Arbeit beseitigt werden, wodurch dann auch die Trennung von Arbeit und Genuß verschwindet; die Arbeit wird zum Genuß, zur widerstandslosen Selbstdarstellung in den sinnlichen Gegenständen. Damit dergleichen möglich, muß die Natur durch Industrie dem Menschen gänzlich unterworfen, von ihm so bearbeitet werden, daß sie sein Produkt und gegen ihn unselbständig geworden ist.

Es werden dann alle Übel der heutigen Welt, nämlich alle Gegensätze, vernichtet sein; die Gegensätze etwa von Armut und Reichtum, Arbeit und Genuß, Mensch und Mensch, Idealem und Realem, Freiheit und Notwendigkeit usf. Denn sie alle stammen aus dem Urgegensatz des entfremdeten Menschen und seines Wesens. Was der Mensch produziert, ist dann unmittelbar Verwirklichung und Bestätigung sowohl seiner Individualität als auch des menschlichen Gattungswesens. Die Produkte sind dann ebenso viele Spiegel, woraus den Menschen ihr Wesen entgegenleuchtet[44]. Nicht mit Unrecht hat

---

[43] MEGA V, 25.
[44] MEGA III, 547.

Kux bemerkt, die kommunistische Gesellschaft bestehe aus genialen Künstlern, die gemeinsam Gesamtkunstwerke schaffen[45].

Der künftige Zustand erscheint auch als «romantische Verherrlichung feudalistisch-aristokratischer Möglichkeiten[46]», etwa in solcher Schilderung: «jeder kann sich in jedem Zweige der Tätigkeit ausbilden, er hat die Möglichkeit, heute dies, morgen jenes zu tun, morgens zu jagen, nachmittags zu fischen, abends Viehzucht zu treiben, auch das Essen zu kritisieren, ohne je Jäger, Fischer, Hirt oder Kritiker zu werden, wie er Lust hat[47].» Wenn jeder tun kann, was ihm eben beliebt, ist der Industrie, aber auch aller gesellschaftlichen Organisation der Boden entzogen, die doch eine über dem Einzelnen stehende, ihn lenkende Ordnung verlangen. Alle Schranken, Gebote, Vorschriften usf. für den sinnlichen Menschen sind mit dem Geiste beseitigt, der im sinnlichen Bewußtsein untergegangen ist und nur noch als dessen Universalität weiterlebt.

Marx wollte uns aus einer verkehrten Welt in die richtiggestellte führen, vom entfremdeten Menschen zum wahren und wirklichen. Wohin wir gelangt sind, das ist nun erst recht eine verkehrte Welt, in der die subjektive Seite des Menschen, der Geist, der, besonders als denkender, alles zum Gegenstand machen kann, ohne selbst Gegenstand für etwas anderes als vielleicht für sich selbst zu sein, den Gegenstand, und zudem der sinnlichen Anschauung, bilden soll, während die gegenständliche Seite des Menschen, seine Körperlichkeit und Sinnlichkeit, als das wahre Subjekt hingestellt wird. Marx meint, er habe die Hegelsche Philosophie und die Philosophie überhaupt vom Kopf auf die Füße gestellt[48]; offenbar ist ihm aber bei dieser Prozedur der Kopf der Philosophie abhanden gekommen und außer den Füßen nicht viel übriggeblieben. Der Mensch ist aus einem denkenden Wesen in ein sinnliches verwandelt, das sich vor dem Tiere durch sein universelles Bewußtsein, dem alles Sinnliche, und nicht nur ein Teil, Gegenstand ist, auszeichnet. Das Denken soll ganz an die körperliche Tätigkeit gebunden bleiben, als bloße Reflexion auf diese, da jede Trennung des Denkens von der leiblichen Tätigkeit ja einer Verselbständigung des Denkens, und damit einer Entfremdung, gleich-

---

[45] *Kux, Ernst:* Marx und Heine. Neue Zürcher Zeitung vom 12. Februar 1956, Blatt 4 (Literatur und Kunst).

[46] Popitz (s. Anm. 3), S. 161.

[47] MEGA V, 22.

[48] Das Kapital. Nachwort zur 2. Auflage.

käme; erst so wäre die Forderung von Marx erfüllt, daß der Unterschied von körperlicher und geistiger Tätigkeit aufgehoben werden müsse[49].

Marx selbst hat seine Lehre realen Humanismus genannt[50]; das ist verständlich, nicht aber, daß die meisten Interpreten diese Bezeichnung akzeptieren und die völlige Deshumanisierung des Menschen als Humanismus gelten lassen.

---

[49] Kritik des Gothaer Programms. In: Karl Marx und Friedrich Engels: Ausgewählte Schriften in zwei Bänden. Berlin, Dietz, 1953, Band 2, S. 17.

[50] MEGA III, 179.