

*Emanuel Kapfinger*

## Marx' Kritik der Philosophie in den *Pariser Manuskripten*

Kritische Philosophie wird oft wie selbstverständlich mit marxistischer Theorie verbunden, beispielsweise von Adorno oder Negri. Das eine wie das andere, Philosophie wie Marxismus, gilt als kritische Theorie, die man in eine produktive Synthese bringen können soll. Offenbar stellt Marx' explizite Kritik der Philosophie weder hierfür noch für die „marxistische Philosophie“ eines Lukács, Althusser oder Žižek ein Hindernis dar.

Aber kritische Philosophie ist mit marxistischer Theorie nicht kompatibel. Als Philosophie kann sie Emanzipation nur in philosophischen Abstraktionen wie der Autonomie des Selbstbewusstseins oder der Überwindung von Identität denken, mit denen sie schon die reale Emanzipation in der Hand zu halten glaubt. Diese Kritik der kritischen Philosophie werde ich im Folgenden anhand Marx' Kritik der Philosophie überhaupt angehen. Diese Kritik der Philosophie ist dabei selbst ein Beispiel für marxistische Theorie: Sie ist Darstellung ihres Gegenstandes, hier der Philosophie, in seiner spezifischen Logik unter der Perspektive seiner praktischen Aufhebung, ohne ihn an einer Abstraktion zu messen.

Diese Kritik der Philosophie denunziert deswegen auch die Philosophie nicht äußerlich als „bürgerlich“. Die Philosophie ist kein zu bekämpfender Feind, wie das der Parteimarxismus über die idealistische Philosophie behauptet. Zum einen braucht marxistische Theorie die offene Auseinandersetzung mit der Philosophie für ihre eigenen Inhalte, zum andern eröffnet die Kritik der Philosophie gerade eine Perspektive für eine emanzipatorische Alternative zur Philosophie, die selbst in gewissem Sinn philosophisch ist.

### 1. Der philosophische Augenblick

Ich möchte meine Perspektive auf die Philosophie anhand eines spezifischen Erfahrungsgehalts einführen, den man den philosophischen Augenblick nennen könnte. Damit meine ich den Augenblick, in dem in einer Lektüre oder in einer Diskussion mit einem Mal „Philosophie geschieht“, man etwas „verstanden“ hat, gerne auch gemeinsam mit anderen: Wo ein Bruch mit dem Alltag stattfindet und es mit einem Mal gleichgültig wird, wieviel Aufwand und Kraft das Verstehen gekostet hat und wie erschöpft man ist. Doch mit einem Mal ist man „in der Philosophie“, und es ist eine eigentümliche Energie und Faszination freigesetzt. Mit einem Mal erschließt und ergibt sich alles zwanglos und klar. Es wird gleichgültig, wie spät es noch wird und welche nützlichere Verwendung für diese Zeit man sich gerade noch vorgestellt hatte. Der philosophische Augenblick, der wohl ewig währen könnte, hat begonnen.

Der Augenblick, in dem „Philosophie geschieht“, lässt sich in seinem Erfahrungsgehalt durch die spezifische Form der philosophischen Denkbewegung erklären, so wie Marx sie fasst. Der philosophische Augenblick geschieht, wie sich zeigen wird, immer dann, wenn man einen genuin philosophischen Gedanken nachvollzogen hat. Solche Gedanken sind zum Beispiel Fichtes Ich

= Ich, wonach das Ich sich selbst setzt, und gerade dadurch ist und sich setzen kann (vgl. Fichte 1794/1997, 16); Hegels „Einsicht“, dass das Wahre nicht nur als Substanz, sondern ebenso als Subjekt aufzufassen ist (vgl. PhG, 23); oder Bruno Bauers freies Selbstbewusstsein, das seine Entfremdung durch seine eigene Freiheit hervorgebracht habe (vgl. Bauer 1841/1986, 273).

Marx' These über die Philosophie, die ich im Folgenden rekonstruiere und an die ich mich anschließe, lässt sich wie folgt umreißen: Philosophie ist eine spezifische Reflexion auf Probleme der Praxis und der Forschungspraxis und produziert eine Abstraktion, in der das jeweilige Problem als gelöst erscheint. Im Zuge dieser Reflexion produziert sie zugleich ein spezifisches philosophisches Innen, das Marx als das eigentliche, aber verborgene Interesse der Philosophie aufzeigt. Diese Produktion hebt vor allem den grundlegenden Gegensatz der Philosophie auf, nämlich den des Denkens und der Praxis, und besteht daher in der Einverleibung der praktischen Probleme in das philosophische Innen, die nun nachträglich als theoretische erscheinen, die durch Theorie gelöst werden können. Die praktischen Probleme selbst bleiben dabei bestehen, obwohl sie in der Philosophie als überwunden gelten.

Für die Formulierung dieser Perspektive auf die Philosophie war für mich die Interpretation der marxischen Philosophiekritik von Pfreundschuh und Falk (1978) sehr wichtig, die ich in diesem Aufsatz ausarbeiten und präzisieren möchte.

## 2. Kritische Philosophie und philosophische Kritik

Marx entwickelte seine Kritik der Philosophie im Zuge der Kritik der kritischen Philosophie seiner Zeit, in erster Linie der Linkshegelianer. Während diese sich kritisch von der damaligen herrschenden Philosophie absetzten, kritisierte Marx sie dafür, dass sie dabei nicht weit genug gingen. Das findet sich prägnant in der 11. Feuerbachthese ausgedrückt: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kömmt drauf an, sie zu verändern.“ (MEW 3, 7)

Mit den Philosophen sind hier in erster Linie die Linkshegelianer gemeint (vgl. MEW 3, 20). Marx drückt hier seine Opposition zu den Junghegelianern dahingehend aus, dass sie trotz ihrer Kritik noch Philosophen geblieben sind und daher zur Veränderung der Welt nichts beitragen. Dies ist nicht so zu verstehen, dass Marx hier der Theorie überhaupt eine Absage erteilt und stattdessen für ein reines Weltverändern ohne Theorie eintritt. Marx war ja durch und durch Theoretiker. Vielmehr impliziert die 11. Feuerbachthese eine alternative Theorie bzw. eine alternative Kritik, die nicht philosophisch ist und immanent auf die Veränderung der Welt abzielt. Seine Opposition zur kritischen Philosophie der Linkshegelianer besteht also darin, dass diese als Philosophie überhaupt die Welt nur interpretiert und darin die Welt, wie sie ist, nur anerkennt, aber nicht verändert.

Von der kritischen Philosophie der Linkshegelianer ist allerdings ihre „philosophische Kritik“ (MEW 3, 19) zu unterscheiden, mit der sie leicht verwechselt werden kann. Den Linkshegelianern ging es zentral auch um die Verwirklichung der Philosophie, und das hieß in der Regel eine linke Interpretation Hegels. Hierzu entwickelten sie ein umfangreiches politisch-publizistisches Engagement und können so als bürgerlich-demokratische Intellektuellenbewegung des Vormärz gelten. Ihre philosophische Kritik richtete sich gegen die herrschenden, fremdbestimmten Zustände ihrer Zeit, allen voran Monarchie und Religion. Sie kritisierten diese Zustände darin, dass sie im Widerspruch mit den philosophischen Ideen Hegels standen, und strebten die Verwirklichung dieser Ideen an, etwa in Demokratie und der Freiheit von religiösen Dogmen.

Die philosophische Kritik der Linkshegelianer steht einer liberalen politischen Kritik sehr nahe, ist aber nicht ganz dasselbe, weil es ihr um die Verwirklichung der Philosophie geht. Hierbei wendet sich die Philosophie, so Marx (vgl. MEW 40, 328), nach außen gegen die Welt, damit diese „philosophisch wird“ bzw. die philosophischen Ideen in ihrer Wirklichkeit erhalten. In jüngerer Zeit könnte man diese philosophische Kritik mit dem politisch-publizistischen Engagement der Philosophen Adorno, Honneth und Žižek zu vergleichen. Nach Marx kann es nicht gelingen, so die Welt zu verändern, vielmehr arbeiteten die Linkshegelianer auf eine bloße Bewusstseinsveränderung hin, die auf die Forderung hinauslaufe, „das Bestehende [...] vermittelt einer anderen Interpretation anzuerkennen.“ (MEW 3, 20)

Allerdings ist dieses politisch-publizistische Engagement eine „unphilosophische Wendung“ (MEW 40, 326) der Philosophen, in der die Philosophie sich gegen die Welt „herauskehrt“. Tatsächlich hatten die Linkshegelianer auch kritische Philosophien ausgearbeitet, die in ihrem Unterschied von ihrer philosophischen Kritik und in ihrer Eigenlogik betrachtet werden müssen. So besteht eine zentrale philosophische Überlegung von Bruno Bauer darin, dass die Herrschaft der fremden Mächte – Monarchie, Religion – auf der eigenen Freiheit der Menschen beruht, die die fremden Mächte und ihre Unfreiheit selbst hervorgebracht hätten; es sei jetzt an ihnen, durch das Bewusstsein ihrer Freiheit die fremden Mächte zu überwinden (vgl. Bauer a.a.O.). Feuerbach, der sich zeitlebens von praktischem Engagement ferngehalten hat, kritisierte die Religion ebenfalls in philosophischer Weise: Gott sei lediglich eine Projektion des menschlichen Wesens auf ein fremdes Wesen (vgl. Feuerbach 1841/1969, 43).

Die Kritik der philosophischen Kritik ist also keine Kritik der kritischen Philosophie. Marx verfolgt beide Kritiken, erstere etwa in *Zur Judenfrage* oder in *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, letztere vor allem in *Die heilige Familie* und in *Die deutsche Ideologie* (gemeinsam mit Engels). Dabei richtet sich seine Kritik der kritischen Philosophie nicht im Besonderen gegen ihren kritischen Charakter, sondern dagegen, dass sie überhaupt Philosophie ist. Weil jedoch ein zentraler Kritikpunkt an der Philosophie ganz ähnlich aussieht wie die Kritik der philosophischen Kritik, nämlich dass die Philosophie die Welt nur interpretiert, aber nicht verändert (siehe Abschnitt 6), verschwimmen die beiden Kritiken Marx' und mit ihnen deren Gegenstände recht leicht.

### 3. Pariser Manuskripte: Kritik Hegels und Kritik der Philosophie im Allgemeinen

Der Ort, an dem Marx dezidiert eine Kritik der Philosophie im Allgemeinen darlegt, ist die Hegel-Kritik in den *Pariser Manuskripten*<sup>1</sup>. Marx leitet diesen Text ein mit dem Vorwurf gegen

1 Die Hegel-Kritik in den *Pariser Manuskripten* wird zwar in den MEW als ein zusammenhängendes Kapitel präsentiert, in den unveröffentlicht gebliebenen Manuskripten gibt es jedoch nur drei Fragmente zu Hegel, die textlich nicht aneinander anschließen. Es stellt sich daher die philologische Frage, ob es berechtigt ist, diese drei Fragmente im Zusammenhang zu interpretieren, d. h. als ein Kapitel wie in den MEW.

Zunächst zu den philologischen Fakten. Ich lege dafür die ursprüngliche Gestalt der Manuskripte in MEGA I.2 zugrunde. Marx hat für die *Pariser Manuskripte* eine Vorrede geschrieben, der zufolge er die Hegel-Kritik ausdrücklich als Schlusskapitel geplant hat (MEGA I.2, 317; MEW 40, 468). Des

die Linkshegelianer, dass sie, mit der Ausnahme Feuerbachs, „ein völlig kritikloses Verhalten zur Methode des Kritisierens“ an den Tag legten und sich der zentralen Frage „Wie halten wir es nun mit der Hegelschen Dialektik?“ nicht stellten. Sie seien „wenigstens der Potenz nach noch vollständig innerhalb der Hegelschen Logik befangen“ (MEW 40, 568).

Marx stellt sich in diesem Text also der Frage, wie wir es mit der hegelschen Dialektik halten sollen. Obwohl er einerseits einen Unterschied zwischen Hegel und der ihm vorhergehenden Philosophie sieht, der ein Unterschied ums Ganze ist, besteht seine Kritik an Hegel letztlich darin, dass dieser noch Philosoph und damit abstrakter Denker geblieben ist. Andererseits aber hat Hegel, so Marx, die Voraussetzung für die Kritik der Philosophie geschaffen.

Marx zufolge erfasst Hegel – anders als die Philosophen vor ihm – das „Tun der Philosophie“ und stellt es in seiner eigenen Wissenschaft bewusst dar. Hegels Wissenschaft sei darum „absolut“ (MEW 40, 574) und erlaube es, statt bloß einzelner Philosophien die Philosophie als solche zum „Gegenstand der Kritik“ (MEW 40, 586) zu machen. Die Philosophie sei abstrakt geistige Arbeit und arbeite einzelne Momente der Natur und des menschlichen Lebens als das Wesen heraus, zum Beispiel Fichtes Ich = Ich oder Spinozas Substanz. Marx versteht Hegels Wissenschaft also als eine Philosophie, die sich grundsätzlich von den anderen Philosophien unterscheidet, indem sie selbstreflexiv das Tun der Philosophie und damit ihr eigenes Tun darstellt: Hegel kann „der vorhergehenden Philosophie gegenüber ihre einzelnen Momente zusammenfassen und seine Philosophie als *die* Philosophie darstellen“ (MEW 40, 574f.). Es geht Marx hier sicherlich nicht um eine zeitliche Unterscheidung der Philosophie vor und nach Hegel, sondern um die sachliche Unterscheidung zwischen einzelnen Philosophien und Hegel als *der* Philosophie, so dass also auch nach Hegel solche einzelne Philosophie möglich ist.

Wenn Hegel das Tun der Philosophie bewusst darstellt, ist die Kritik an Hegel zugleich eine an der Philosophie als solcher. Der Text ist also, obwohl explizit nur Hegel-Kritik und nicht Kritik der Philosophie, implizit zugleich Kritik der Philosophie. Dabei ist eine Kritik der Philosophie, die diese im Allgemeinen und nicht nur einzelne Philosophien thematisiert, auch auf eine solche bewusste Darstellung des Tuns der Philosophie angewiesen, wie Marx sie bei Hegel findet. Umgekehrt ist Marx' Kritik an Hegel nicht speziell eine an Hegel im Unterschied zu anderen Philosophien, sondern Marx kritisiert Hegels Philosophie, insofern sie überhaupt Philosophie ist: Sie besteht nach Marx ja gerade darin, das Tun der Philosophie darzustellen.

---

Weiteren befinden sich die drei Hegel-Fragmente im Heft III der *Pariser Manuskripte*; zwischen ihnen stehen jeweils nur kurze Textstücke ohne thematischen Bezug zu Hegel. Das erste Fragment schließt zwar als Punkt „6“ (MEGA I.2, 275) an fünf Punkte zur Kritik defizitärer Auffassungen von Kommunismus an, in deren Kontext Marx' Kritik der Junghegelianer offenbar steht; allerdings geht es in den fünf vorhergehenden Punkten gar nicht um Philosophie, so dass der Punkt „6“ als eigenständige Philosophiekritik interpretiert werden kann. Während das erste Fragment zwar nicht in direktem Zusammenhang zu den anderen beiden steht, verweist das zweite Frage direkt auf das dritte: „Siehe Fortsetzung, p. XXII.“ (MEGA I.2, 286), und das dritte am Anfang zurück auf das zweite: „Siehe p. XVIII.“ (MEGA I.2, 292)

Insgesamt lässt sich sagen, dass die drei Fragmente in engem textlichem Zusammenhang stehen und Marx überdies ihre Zusammenführung in ein Kapitel geplant hat. Darüber hinaus teilen sie denselben Inhalt: die Kritik an Hegel als abstraktem Denker in einer entfremdeten Welt. Die argumentative Zusammengehörigkeit der drei Fragmente wird meine Interpretation in diesem Aufsatz erweisen.

#### 4. Eine Leerstelle bei Marx

Der Text weist nun allerdings in Bezug auf das Verhältnis Hegels zu den anderen Philosophien eine Leerstelle auf. Marx charakterisiert die nichthegelschen Philosophien nur aus einer formalen Metaperspektive, nämlich dass sie einzelne Momente der Natur und des menschlichen Lebens zum Wesen erheben und im Unterschied zu Hegel ihr eigenes Tun nicht erfassen. Aber er sagt nicht, was die Philosophen bei dem Herausarbeiten der einzelnen Momente genau machen, warum sie das machen und wie sie sich selbst dabei sehen. Er sagt nicht, worin das Tun der Philosophie konkret besteht und wie sie sich selbst erfassen, wenn ihnen ihr eigenes Tun verborgen ist.

Es muss neben Hegels „absoluter“ Darstellung der Philosophie das Phänomen der Philosophie im Sinne des konkreten Tuns der einzelnen Philosophen geben. Als „Phänomen der Philosophie“ bezeichne ich die Philosophie, wie sie unmittelbar sichtbar oder erfahrbar ist und wie sie sich dabei selbst erlebt, wie etwa in dem eingangs beschriebenen philosophischen Augenblick. Dabei verwende ich das griechische Wort „Phänomen“ statt des deutschen Wortes „Erscheinung“, weil „Phänomen“ im heutigen Sprachgebrauch das unmittelbar Gegebene bezeichnet, „Erscheinung“ dagegen die bloße Erscheinung, die keine eigentliche Wirklichkeit besitzt. Phänomen soll dabei weder ausdrücken, dass das Wesen der Philosophie getrennt vom Phänomen existiert und im Phänomen als in etwas anderem erscheint, noch, dass das Phänomen nicht eigentlich die Philosophie ist und nur das Wesen eigentlich Philosophie ist. Das Phänomen ist vielmehr die Philosophie selbst.

Aus meiner Sicht setzt Marx im Text das Verständnis dieses Phänomens implizit voraus. Weil er aber nichts explizit dazu ausführt, lädt der Text leicht zu einer Fehlinterpretation ein (so etwa Schmied-Kowarzik 2018, 197; Arndt 2004, 255). Marx vertritt darin nämlich die These, dass Hegels eigentliches Interesse das „Überwinden des Gegenstandes“ zugunsten der Selbstidentität des Denkens ist. Weil Hegels Philosophie in der Darstellung des Tuns der Philosophie besteht, bezieht sich das Überwinden des Gegenstandes auch auf dieses Tun. Da Marx nun über das Phänomen der Philosophie selbst nichts sagt, laden seine Formulierungen zu der Interpretation ein, dass Marx Hegel bzw. die Philosophie unmittelbar in ihrem konkreten Tun als Überwinden des Gegenstandes versteht, d.h. so, dass der Gegenstand danach verschwindet und nur mehr als Gedanke existiert. Das philosophische Tun wäre dann offensichtlich illusionär, auch hätten aus der Sicht einer solchen Kritik philosophische Gedanken wie Fichtes Ich = Ich oder Bauers Freiheit des Selbstbewusstseins dann keinerlei eigenen Gehalt, sondern bestünden nur in dem abstrakten Interesse, die Gegenständlichkeit zu überwinden, wenn dieses Interesse auch verschiedene Formen annähme. Eine Auseinandersetzung mit dem konkreten Gehalt einer Philosophie wäre dann unnötig, weil bereits zuvor das Resultat klar ist, nämlich dass es ihr nur um das Überwinden des Gegenstandes geht.

Diese platte These erscheint allerdings folgerichtig in der Auffassung, die den Gegensatz von Idealismus und Materialismus als die Grundfrage der Philosophie versteht. Diese Auffassung wurde zuerst von Engels formuliert und bestimmt bis heute das Philosophieverständnis des leninistisch orientierten Marxismus, etwa der Zeitschrift für dialektische Philosophie. Engels geht es hierbei nicht mehr um eine Kritik der Philosophie, sondern um eine Grundunterscheidung innerhalb der Philosophie, was bedeutet, dass dem Idealismus als der falschen Philosophie der Materialismus als die richtige gegenübergestellt wird. Während der Materialismus die Natur als das Ursprüngliche ansehe, behauptete der Idealismus die Ursprünglichkeit des Geistes gegenüber der Natur. Für Hegel sei „das, was wir in der wirklichen Welt erkennen, [...] eben ihr gedankenmäßiger Inhalt, dasjenige, was die Welt zu einer stufenweisen Verwirklichung der absoluten Idee macht“

(MEW 21, 275). Wird Idealismus so verstanden, dann ist es nur folgerichtig, dass sein Interesse an der Natur bzw. Gegenständlichkeit nur darin besteht, sie zugunsten des Denkens zu überwinden.

Marx These, dass das eigentliche Interesse der Philosophie im Überwinden des Gegenstandes besteht, ist jedoch auf komplexe Weise mit dem Phänomen der Philosophie vermittelt: Sie kann nur aus dem konkreten Phänomen selbst hergeleitet werden, wobei das eigentliche Interesse in diesem nicht unmittelbar präsent und dennoch wirksam ist. Ich werde diese Vermittlung in den folgenden beiden Abschnitten darlegen. Dafür werde ich zunächst Marx' implizite These über das Phänomen der Philosophie rekonstruieren. Ich nenne sie These I (Abschnitt 5); ihr zufolge besteht das Tun der einzelnen Philosophien darin, Lösungen für praktische Gegensätze zu erarbeiten, dies allerdings in bloß theoretischer Form als begriffliche Abstraktionen. Auf dieser Grundlage kann ich dann Marx' These über die Philosophie als subjektiv-objektive Form erläutern. Diese These II (Abschnitt 6) behauptet tatsächlich das Überwinden des Gegenstandes durch die Philosophie durch Produktion eines spezifischen Innen der Philosophie. Dabei bleibe ich bei beiden Thesen auf einer allgemeinen Ebene, das heißt ich verfolge nur den Begriff der Philosophie und gehe auf keine einzelne Philosophie als solche ein. Das ist genau genommen eine falsche Abstraktion (die Marx hier auch macht), weil ich so nur über Philosophie überhaupt spreche, ohne wirklich über Philosophien zu sprechen. Eine durchgeführte Kritik der Philosophie müsste daher die einzelnen Philosophien für sich und in ihrem Zusammenhang darstellen.

Bevor ich zu den beiden Thesen komme, eine Bemerkung: Marx unterscheidet nicht zwischen moderner und vormoderner Philosophie (übrigens auch nicht zwischen europäischer und außereuropäischer Philosophie). Er spricht immer nur von „der“ Philosophie ohne historische Periodisierung. Auf der anderen Seite durchzieht die Manuskripte die Unterscheidung zwischen feudaler und moderner Welt, insbesondere ordnet Marx die Nationalökonomie als spezifisch moderne Wissenschaft ein. Zugleich kritisiert er die Philosophie mit den Begriffen der Entfremdung und der Abstraktheit, Begriffe, die er sonst in den Manuskripten zur Kritik spezifisch moderner Phänomene verwendet. Es ist rätselhaft, warum Marx diese historische Periodisierung nicht auch für die Philosophie vollzieht. Ich beziehe jedenfalls meine Rekonstruktion nur auf die Philosophie als spezifische Praxis der kapitalistischen Gesellschaft.

## 5. These I: Das Phänomen der Philosophie

Marx führt seine These über das Phänomen der Philosophie nicht explizit aus, und sie kann daher nur indirekt rekonstruiert werden. Dazu hilft zunächst folgende Bemerkung über die Philosophie, die zwar in den *Pariser Manuskripten*, aber nicht im Hegel-Teil steht:

„Man sieht, wie Subjektivismus und Objektivismus, Spiritualismus und Materialismus, Tätigkeit und Leiden erst im gesellschaftlichen Zustand ihren Gegensatz und damit ihr Dasein als solche Gegensätze verlieren; man sieht, wie die Lösung der *theoretischen* Gegensätze selbst *nur* auf eine *praktische* Art, nur durch die praktische Energie des Menschen möglich ist und ihre Lösung daher keineswegs nur eine Aufgabe der Erkenntnis, sondern eine *wirkliche* Lebensaufgabe ist, welche die *Philosophie* nicht lösen konnte, eben weil sie dieselbe als *nur* theoretische Aufgabe faßte.“ (MEW 40, 542)

Die theoretischen Gegensätze oder Gegensätze innerhalb der Theorie sind demnach erst im „gesellschaftlichen Zustand“, d.h. im Kommunismus (vgl. MEW 40, 536) überwunden. Sie müssen daher durch den jetzigen „nichtgesellschaftlichen“ Zustand oder die jetzigen gesellschaftlichen Verhältnisse bedingt sein, und ihre Lösung ist daher eine praktische Aufgabe. Die Philosophie

hatte versucht, sie zu lösen, aber nur auf theoretische Art. Die theoretischen Gegensätze stellen also für die Philosophie ein Problem dar, aber sie sieht in ihrer Lösung nur eine Aufgabe der Erkenntnis. Der Philosophie erscheint es also so, dass sie mit der richtigen Erkenntnis die theoretischen Gegensätze lösen könnte.

Ich will diese Stelle auf eine andere beziehen:

„Dieser Kommunismus [sc. der vollendete] ist [...] die *wahrhaftige* Auflösung des Widerstreites zwischen dem Menschen mit der Natur und mit dem Menschen, die wahre Auflösung des Streits zwischen Existenz und Wesen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbestätigung, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung.“ (MEW 40, 536)

Im vollendeten Kommunismus sind also nicht nur die theoretischen Gegensätze gelöst, sondern auch die praktischen. Die von Marx hier aufgezählten praktischen Gegensätze treten nun einerseits wiederum als theoretische Gegensätze in der Philosophie auf, zum Beispiel der Widerstreit von Mensch und Natur als Gegensatz von Subjektivismus und Objektivismus, und stellen andererseits gerade theoretische Probleme der Philosophie dar. Ich interpretiere diese Stelle daher so, dass die Philosophie ihre theoretischen Probleme nicht lösen kann, weil sie eigentlich praktische Gegensätze sind. Die Philosophie kann zwar zu einer *scheinbaren* Auflösung der praktischen Gegensätze kommen, aber nicht zu einer *wahrhaften*, die erst im Kommunismus möglich ist. Gleichwohl stellen die praktischen Gegensätze für die Philosophie Probleme dar, die die Philosophie versucht zu lösen, wenn auch nur auf theoretische Art.

Nun zu einer anderen Überlegung von Marx, von der aus ich dann wieder hierher zurückkomme. Ich habe bereits geschrieben, dass die üblichen, nichthegeleschen Philosophien einzelne Momente der Natur und des menschlichen Lebens zum Wesen erheben.

„Hegel setzt den in sich kreisenden Akt der Abstraktion an die Stelle jener fixen Abstraktionen; damit hat er einmal das Verdienst, die Geburtsstätte aller dieser ihrem ursprünglichen Datum nach einzelnen Philosophen zugehörigen ungehörigen Begriffe nachgewiesen, sie zusammengefaßt und statt einer bestimmten Abstraktion die in ihrem ganzen Umkreis erschöpfte Abstraktion als Gegenstand der Kritik geschaffen zu haben“ (MEW 40, 586; vgl. auch 585).

Marx geht von zahlreichen einzelnen Philosophien aus, zu denen jeweils einer der ungehörigen Begriffe oder einzelnen Momente gehört. Diese sind bestimmte und fixe Abstraktionen, was bedeutet, dass aus dem Gesamtzusammenhang von Natur und Mensch einzelne, bestimmte Momente herausabstrahiert und als isolierte und einzige und zugleich wesentliche Momente hypostasiert werden. So ist es beispielsweise, wenn „die“ Natur bzw. „der“ Geist, oder „das“ Subjekt bzw. „das“ Objekt zum Prinzip erklärt werden. Diese Abstraktionen sind „losgerissen vom *wirklichen* Geist und von der *wirklichen* Natur“ (MEW 40, 585), sie sind also als für sich bestehende Wesenheiten, selbständig gegen Geist und Natur hypostasiert.

Mit diesen beiden Überlegungen Marx' kann ich seine implizite These (These I) über das Phänomen der Philosophie rekonstruieren: Die den einzelnen Philosophien zugehörigen fixen Abstraktionen sind gerade die von ihnen formulierten, bloß theoretischen Lösungen praktischer Gegensätze. In den Abstraktionen und durch sie sollen die praktischen Gegensätze überwunden sein. Das philosophische Tun bestünde dann allgemein darin, in der Theorie eine Identität zu erarbeiten, die die Gegensätze löst, die aber zugleich bloß theoretisch ist und eine fixe Abstraktion darstellt.

„Das *Aufheben* [...] ist [...] die innerhalb der Entfremdung ausgedrückte Einsicht [in] [...] die Vernichtung der *entfremdeten* Bestimmung der gegenständlichen Welt“ (MEW 40, 583).

Wenn Hegel den in sich kreisenden Akt der Abstraktion an die Stelle jener fixen Abstraktionen setzt, dann stellt er gerade dieses philosophische Tun dar: Er arbeitet kritisch den widersprüchlichen Charakter eines Gegenstandes heraus und hebt die Widersprüche in eine versöhnte Gestalt auf, eine Abstraktion. Im Unterschied zu den anderen Philosophen bleibt Hegel hier allerdings nicht stehen, sondern zeigt gerade den widersprüchlichen Charakter auch dieser Abstraktion wieder auf, so dass sich insgesamt eine fortgesetzte Bewegung ergibt.

„So z.B. ist in Hegels Rechtsphilosophie das aufgehobne *Privatrecht* = *Moral*, die aufgehobne *Moral* = *Familie*, die aufgehobne *Familie* = *bürgerlicher Gesellschaft*, die aufgehobne bürgerliche Gesellschaft = *Staat*, der aufgehobene Staat = *Weltgeschichte*.“ (MEW 40, 581f.)

Die Entstehung der theoretischen Gegensätze lässt sich dabei so verstehen, dass sich in den philosophischen Identitäten zu den praktischen Gegensätzen selbst wieder gegensätzliche Positionen ergeben. Man könnte zum Beispiel darüber nachdenken, ob der praktische Gegensatz von Subjekt und Objekt, wie er unter anderem durch den Gegensatz von privater Warenproduktion und gesellschaftlichem Warentausch bedingt ist, philosophisch durch zwei gegensätzliche Identitäten gelöst wird, die Subjekt respektive Objekt zu unterschiedlichen fixen Abstraktion erheben.

Während Hegels Philosophie das fortgesetzte Kreisen durch alle diese fixen Abstraktionen ist, greift die übliche Philosophie einzelne solcher Abstraktionen heraus. Sie ist darum in zahlreiche Einzelphilosophien zersplittert, die unterschiedliche Abstraktionen des gesellschaftlichen Gesamtzusammenhangs zum Wesen erheben, sei es das Sein, das Subjekt, die Moral, die Politik oder anderes. Hierdurch sind sie auch untereinander in einen notwendigen und fortdauernden Streit verstrickt, der insbesondere an Gegensätzen im selben Feld sichtbar ist, etwa Subjektivismus gegen Objektivismus oder auch „marxistischer“ Ökonomismus gegen Kulturalismus. Die Philosophie als solche besteht gewissermaßen nur in dem Zusammenhang dieser zersplitterten Einzelphilosophien. Hegel stellt in seinem System diesen Zusammenhang durch Darstellung der Einzelphilosophien und ihrer Beziehungen dar.

Die theoretische Lösung der praktischen Gegensätze darf allerdings nicht als bloß formale Identität verstanden werden. Die philosophischen Begriffe sind nicht simple Identitäten, in denen etwa der Gegensatz von Subjekt und Objekt einfach beseitigt wäre. In welcher Weise genau sie theoretische Lösungen darstellen, kann nur in konkreter Untersuchung der einzelnen Philosophien und der ihnen zugrundeliegenden Fragestellungen und Probleme beantwortet werden. Diese Fragestellungen sind jedenfalls nicht simple Gegenüberstellungen zweier Abstraktionen, sondern Probleme, die sich in der konkreten Praxis und Forschungspraxis stellen, etwa die Frage, wie wahre Erkenntnis möglich ist, wenn Subjekt und Objekt einander strikt entgegengesetzt sind. Andere Fragen sind: Wie ist moralisch gutes Handeln möglich, wenn wir in unserer Natur unseren eigenen Interessen folgen? Wie ist der Staat zu legitimieren, wenn selbst repräsentative Demokratie nicht so richtig demokratisch ist, und die Staatsgewalt doch eigentlich „vom Volke ausgeht“? Was ist richtige Kritik, wenn Gesellschaftstheorie so leicht selbst positivistisch werden kann? Es ist übrigens ebenfalls ein Modus einer theoretischen Lösung, wenn eine Philosophie – wie diejenige Heideggers – behauptet, dass die Gegensätze gar nicht überwunden werden können und gerade ihre Unhintergebarkeit eingesehen werden muss.

Die These I liegt auch Marx' Kritiken an einzelnen Philosophen zugrunde. So schreibt er in *Die heilige Familie* über Bruno Bauer, dass dieser „reale, objektive, außer mir existierende Ketten in bloß subjektive, bloß in mir existierende Ketten und daher alle äußerlichen, sinnlichen Kämpfe in

reine Gedankenkämpfe“ verwan­dele (MEW 2, 87). In seinem Bemühen, eine theoretische Lösung der praktischen Gegensätze zu erarbeiten, adressiere er ein „von der materiellen Masse getrenntes Subjekt [...], das *‘Innerste der Seele’*“ (MEW 2, 85). Dieses Subjekt wäre also die fixe Abstraktion bei Bauer, dem hier die Fähigkeit zugeschrieben wird, durch seine Freiheit die Ketten zu sprengen.

Bevor ich zur nächsten These komme, noch eine Bemerkung: Die *Pariser Manuskripte* und zumal die Hegel-Kritik sind nicht frei von selbst wiederum philosophischen Überlegungen. Das konzentriert sich vor allem auf Marx' Verständnis von Geschichte. Marx zieht einen Trennstrich (MEW 40, 574) zwischen der „Entstehungsgeschichte des Menschen“, in der die Entfremdung noch aufgehoben werden muss, und der „wirklichen Geschichte“, in der die Entfremdung aufgehoben ist und der Mensch entstanden ist. In dem Entstehungsakt hebt der Mensch „mit Bewußtsein“ diesen Entstehungsakt auf (MEW 40, 579). So mystifizierend dies klingt, so philosophisch ist es: Die Geschichte ist teleologisch auf den Entstehungsakt gerichtet und damit letztlich nur das Mittel, um diesen herbeizuführen. Tatsächlich erkennt Marx diese Geschichts­teleologie in Hegels *Phänomenologie des Geistes* wieder und rechnet ihm hoch an, dass er sie schon erkannt habe. Solche philosophischen Überlegungen durchziehen die ganzen *Pariser Manuskripte*, obwohl Marx darin zugleich eine radikale Kritik an Hegel und der Philosophie formuliert. Aus meiner Sicht verschmelzen die philosophischen und die kritischen Überlegungen nicht ununterscheidbar, sondern man kann sie auch textlich sehr klar trennen. In dieser Rekonstruktion berücksichtige ich jedenfalls die ersteren nicht weiter.

## 6. These II: Die Philosophie als subjektiv-objektive Form

Anders als die übliche Philosophie „weiß“ Hegel nach Marx das Tun der Philosophie und stellt die fixen Abstraktionen der einzelnen Philosophien als Momente der Philosophie im Ganzen dar, einer „Totalität von Abstraktionen“ (MEW 40, 585). Diese Philosophie überhaupt, als die Hegel sein System darstellt, beschreibt einen großen Kreis, der die Abstraktionen der einzelnen Philosophien in einem Prozess zusammenfasst. Dabei entsprechen die einzelnen Übergänge dieses Kreises dem Tun der einzelnen Philosophien, für praktische Gegensätze theoretische Lösungen zu erarbeiten. Die übliche Philosophie führt ihr Tun blind aus, sie kann sich daher das Phänomen der Philosophie nicht vergegenwärtigen.

Weil Hegel dazu in der Lage ist, kann er den Prozess der Philosophie zugleich in seiner inneren Logik als Dialektik darstellen, d.h. als Prozess einer subjektiv-objektiven Form. Dieser ist in dem konkreten Tun wirksam und in dem Lösen praktischer Gegensätze zugleich auf etwas anderes gerichtet, nämlich auf die „Überwindung des Gegenstandes“ und seine „Einverleibung in das Selbstbewußtsein“ (MEW 40, 576). Genauer: Die Philosophie löst die praktischen Gegensätze auf eine spezifische Weise, nämlich indem sie sie der Theorie, sich selbst, einverleibt und in der Theorie durch eine Abstraktion löst, und diese Einverleibung zugleich durch die theoretische Lösung vollzieht.

Ich werde diese These schrittweise erarbeiten. Marx erläutert das Überwinden des Gegenstandes an der *Phänomenologie des Geistes*, der „Geburtsstätte der Hegelschen Philosophie“ (MEW 40, 572), in der Hegels Philosophie also „geboren“ wird, und nicht an Hegels System. Von diesem unterscheidet auch Hegel selbst die *Phänomenologie*, die noch nicht die „freie, in ihrer eigentümlichen Gestalt sich bewegende Wissenschaft“ sei, sondern erst „der Weg des natürlichen Bewußtseins, das zum wahren Wissen dringt“ (PhG, 72).

„Wovon diese Gegenstände [die Gestalten der *Phänomenologie*] entfremdet sind und wem sie mit der Anmaßung der Wirklichkeit entgegentreten, das ist eben das abstrakte Denken. Der *Philosoph* legt sich [...] als den *Maßstab* der entfremdeten Welt an. Die ganze *Entäußerungsgeschichte* und die ganze *Zurücknahme* der Entäußerung ist daher nichts als die *Produktionsgeschichte* des abstrakten, i. e. absoluten Denkens [...]. Die *Entfremdung*, welche daher das eigentliche Interesse dieser Entäußerung und Aufhebung dieser Entäußerung bildet, ist der Gegensatz [...] von *Objekt und Subjekt*, d.h. der Gegensatz des abstrakten Denkens und der sinnlichen Wirklichkeit [...] innerhalb des Gedankens selbst. Alle andern Gegensätze und Bewegungen dieser Gegensätze sind nur der *Schein*, die *Hülle*, die *exoterische* Gestalt dieser einzig interessanten Gegensätze, welche den *Sinn* der andren profanen Gegensätze bilden.“ (MEW 40, 572)

Die *Phänomenologie* stellt die praktischen Gegensätze und Entfremdungen des „natürlichen Bewusstseins“ dar, unter anderem Wahrnehmung, Anerkennung, Moral, Familie, Staatsmacht, Reichtum und Religion, und die philosophischen Aufhebungen dieser Gegensätze. Die einzelnen Gegensätze und Aufhebungen stehen in einer langen Reihe, die auf das absolute Wissen zusteuert, dem letzten Sinn aller Aufhebungen. Die *Phänomenologie* ist insofern nach Marx die Produktionsgeschichte des absoluten bzw. abstrakten Denkens, in der es Hegel nicht um die praktischen Gegensätze und deren praktische Überwindung geht, sondern um den Gegensatz des abstrakten Denkens und der sinnlichen Wirklichkeit. Hegels eigentliches Interesse ist es demnach, diesen einzig interessanten Gegensatz durch die einzelnen konkreten Aufhebungen aufzuheben. Die praktischen Gegensätze sind nur die Hülle dieses einzig interessanten Gegensatzes. Das Resultat der *Phänomenologie* ist schließlich „das absolute Wissen, die nicht mehr nach außen hin, sondern nur noch in sich selbst vorgehende Bewegung des abstrakten Denkens“ (MEW 40, 573f.).

Auf den ersten Blick scheint diese Kritik an der *Phänomenologie* vorbeizugehen. Denn diese bleibt ihren Gegenständen gerade nicht äußerlich, sondern arbeitet deren eigentümliche Logiken heraus. Marx ist sich dessen aber bewusst: „Die ‘Phänomenologie’ ist [...] die verborgene, sich selbst noch unklare und mystifizierende Kritik; aber insofern sie die *Entfremdung* des Menschen [...] festhält, liegen in ihr *alle* Elemente der Kritik verborgen und oft schon in einer weit den Hegelschen Standpunkt überragenden Weise *vorbereitet* und *ausgearbeitet*.“ (MEW 40, 573) Marx lobt also ausdrücklich Hegels konkrete Darstellung. Seine Kritik ist daher anders zu verstehen, meines Ermessens so, dass die konkrete Darstellung stets einen ihr externen Sinn hat, dass sie nur Mittel für die Produktion des abstrakten Denkens ist.

Marx präsentiert dies alles als Kritik an Hegel, nicht der Philosophie als solcher. Wenn Hegel aber die Philosophie als solche darstellt, dann scheint die *Phänomenologie* die Produktionsgeschichte nicht nur der hegelschen Philosophie, sondern der Philosophie als solcher zu sein, und im Zitat nennt Marx als Maßstab der entfremdeten Welt ja ausdrücklich „den Philosophen“. Der modus operandi der *Phänomenologie* beschreibe dann genau das Tun der Philosophie, deren eigentliches Interesse in der Einverleibung der praktischen Gegensätze in das abstrakte Denken läge.

Tatsächlich beansprucht Hegel in der *Phänomenologie*, sowohl den Weg des natürlichen Bewusstseins, d.h. unseres praktischen Bewusstseins, als auch gleichzeitig eine Geschichte philosophischer Positionen darzustellen. Die *Phänomenologie* stellt aus ihrer Sicht defizitäre philosophische Positionen, die das Wesen der Philosophie noch nicht erfasst haben, in ihrem intrinsischen Drängen zum absoluten Wissen dar. Hegel versteht sie als „Darstellung des erscheinenden Wissens“ (PhG, 72), daher einerseits als die Erscheinung der Wissenschaft bzw. der Philosophie, aber dies in der praktischen Form von Gestalten des Bewusstseins. Dies tut Hegel zwar nicht als explizite philosophische Abhandlungen historischer Philosophien, was aus seiner Sicht auch erst vom

Standpunkt des absoluten Wissens möglich wäre, er verarbeitet aber die Thesen historischer Philosophien bei der Darstellung der einzelnen Gestalten.

Es stellt sich nun die Frage, inwiefern das Tun der Philosophie – das theoretische Lösen praktischer Gegensätze – zugleich ein „Einverleiben des Gegenstandes“ ist, und was das genau bedeutet, da die Philosophie auf die theoretische Lösung, nicht auf das Einverleiben abzielt, und der Gegenstand als Gegenstand natürlich nicht körperlich einverleibt wird, d.h. nicht verschwindet. Dies lässt sich mit folgender Überlegung Marx' über Hegels absolutes Wissen in der *Phänomenologie* beantworten:

„Die Hauptsache ist, daß der *Gegenstand* des *Bewußtseins* nichts anderes als das *Selbstbewußtsein* oder daß der Gegenstand nur das *vergegenständlichte Selbstbewußtsein*, das Selbstbewußtsein als Gegenstand ist.“ (MEW 40, 575)

Das hier von Hegel gemeinte Selbstbewusstsein ist, wie Marx ausführt, ein „abstraktes Selbstbewusstsein“. Marx setzt es dem wirklichen Selbstbewusstsein des Menschen entgegen, das eine Eigenschaft der menschlichen „Wesenskräfte“ wie Sehen und Hören ist. Es ist das selbstbezügliche, abstrakte Denken, für das gilt: „Das Wissen ist sein einziger Akt.“ (MEW 40, 580) Es geht daher hier auch nicht um eine Subjekttheorie etwa im Sinne Althussers.

Das Zitat bezieht sich auf den Übergang ins absolute Wissen, also die letzte Aufhebung der praktischen Gegensätze überhaupt, und paraphrasiert Hegels eigenen Text (PhG, 575). Die „Hauptsache“ ist dabei, dass nicht bloß der Gegenstand in das Selbstbewusstsein einverleibt, sondern dass der Gegenstand selbst das vergegenständlichte Selbstbewusstsein ist, und daher der Gegenstand nicht wirklich einverleibt wird, sondern *zurückkehrt*. Die *Phänomenologie* hebt also nicht nur den Gegensatz des abstrakten Denkens und der entfremdeten Welt auf, sondern tut dies, indem sie herausarbeitet, dass diese entfremdete Welt nur das Denken in einer ihm entfremdeten Form ist.

„Alle Entfremdung des menschlichen Wesens ist [für Hegel] daher nichts als Entfremdung des Selbstbewusstseins.“ (MEW 40, 575)

Auf das Tun der Philosophie übertragen, besteht ihr theoretisches Lösen also darin, zu zeigen, dass die praktischen Gegensätze eigentlich von der Art des Denkens sind, d.h. theoretische Gegensätze in gegenständlicher Erscheinungsform, und in dieser gegenständlichen Erscheinungsform durch das Denken selbst hervorgebracht sind. Indem die Philosophie die praktischen Gegensätze als entfremdete Form des abstrakten Denkens – also als sich selbst – aufzeigt, verleibt sie sie sich ein. Nur dadurch kann die Philosophie überhaupt vorgeben, eine Lösung der praktischen Gegensätze zu formulieren. Das Aufheben der Gegensätze in die sie lösende Abstraktion ist dabei nicht zu trennen von ihrer Einverleibung in das abstrakte Denken, das umgekehrt nur möglich ist, indem die Gegensätze in ihrer gegenständlichen Erscheinungsform als vom Denken hervorgebracht dargelegt werden.

„Und weil das Denken sich einbildet, unmittelbar das andere seiner selbst zu sein, *sinnliche Wirklichkeit*, also ihm seine Aktion auch für *sinnliche wirkliche* Aktion gilt, so glaubt dies denkende Aufheben, welches seinen Gegenstand in der Wirklichkeit stehnläßt, ihn wirklich überwunden zu haben“ (MEW 40, 583).

Wie bei Hegel ist auch für die Philosophie das Einverleiben der Sinn der praktischen Gegensätze. Das hat Konsequenzen für die Weise, in der die Philosophie ihren Gegenstand, den praktischen Gegensatz, auffassen kann: nämlich nur nach Maßgabe der Abstraktion, durch die der Gegensatz

gelöst wird. Die Philosophie kann ihren Gegenstand nicht in seiner eigentümlichen Logik darstellen, sondern nur in Beziehung auf die lösende Abstraktion, also projektiv. Die Materialität, der Eigensinn, die Verhältnisse des Gegenstandes interessieren nicht oder nur insofern, als dadurch der Gegenstand kritisiert und die Abstraktion ihm gegenüber als Lösung postuliert werden kann. Wenn beispielsweise Bruno Bauer die unterworfenen Menschen als „Masse“ interpretiert und ihnen gegenüber als Lösung das „Innerste der Seele“, das freie Selbstbewusstsein postuliert, dann konstruiert er seinen Gegenstand nach Maßgabe dieser Abstraktion: Das Problem der Masse besteht Bauer zufolge darin, dass sie aus eigener Freiheit sich in ihrem Bewusstsein fremden Mächten unterwerfen. Aus dem Blick gerät dabei die Materialität seines Gegenstands, durch die die Menschen unterworfen werden: strukturelle Gewalt, Arbeitsalltag, Armut, fehlende Bildung, Subjektivierung durch den Schulapparat usw. Dieser ganzen Komplexität gegenüber kann der Philosoph Bauer seinen abstrakten Punkt behaupten, dass die Menschen die Herrschaft abwerfen könnten, wenn sie nur wollten.

Das Tun der Philosophie besteht auch darin, den Gegenstand als philosophischen überhaupt zu konstituieren, bzw. zu zeigen, dass er eigentlich philosophisch ist, aber so erscheint, als existierte er außerhalb der Philosophie. Deutlich wird dies durch das folgende Zitat:

„Es [das Wissen als Wissen] weiß nun die Nichtigkeit des Gegenstandes, d.h. das Nichtunterschiedensein des Gegenstandes von ihm, das Nichtsein des Gegenstandes für es – dadurch, daß es den Gegenstand als seine *Selbstentäußerung* weiß, d.h. sich – das Wissen als Gegenstand – dadurch weiß, daß der Gegenstand nur der *Schein* eines Gegenstandes, ein vorgemachter Dunst ist, seinem Wesen nach aber nichts andres als das Wissen selbst, welches sich selbst entgegengestellt und daher sich eine *Nichtigkeit*, ein Etwas entgegengestellt hat, was *keine* Gegenständlichkeit außer dem Wissen hat; oder das Wissen weiß, daß es, indem es sich zu einem Gegenstand verhält, nur *außer* sich ist, sich entäußert; daß *es selbst* sich nur als Gegenstand *erscheint*, oder daß das, was ihm als Gegenstand erscheint, nur es selbst ist.“ (MEW 40, 580)

Wenn der Philosoph seinen Gegenstand gedanklich durchdrungen, sein Problem in seinem Kern erfasst und in eins damit gelöst hat, ist der Philosoph am Ziel. Das heißt: Nicht wenn das Problem praktisch gelöst ist, sondern wenn die Gegensätze in ihrem Unterschied zum abstrakten Denken aufgehoben sind. Im Tun der Philosophie schließt sich also letztlich nur die Philosophie mit sich selbst zusammen, wenn auch über den Umweg über den Gegenstand:

„Wie *an sich* das abstrakte Bewußtsein – als welches der Gegenstand gefaßt wird – bloß ein Unterscheidungsmoment des Selbstbewußtseins ist –, so tritt auch als Resultat der Bewegung die Identität des Selbstbewußtseins mit dem Bewußtsein, das absolute Wissen, die nicht mehr nach außen hin, sondern nur noch in sich selbst vorgehende Bewegung des abstrakten Denkens als Resultat auf, d.h. die Dialektik des reinen Gedankens ist das Resultat.“ (MEW 40, 574)

Das Tun der Philosophie ist also die Konstitution eines Innen der Philosophie, in dem das Selbstbewusstsein sich als Gegenstand setzt, den Gegenstand von sich unterscheidet und gerade durch dieses Unterscheiden das „Innen“ der Philosophie konstituiert:

„Das Bewußtsein [...] ist in *seinem Anderssein als solchem bei sich*. [...] Darin liegt einmal, daß das Bewußtsein – das Wissen als Wissen – das Denken als Denken – unmittelbar das *andre* seiner selbst [zu] sein, Sinnlichkeit, Wirklichkeit, Leben zu sein vorgibt [...]. Zweitens liegt hierin, daß der selbstbewußte Mensch [gemeint ist hier der Philosoph], insofern er die geistige Welt [...] als Selbstentäußerung erkannt und aufgehoben hat, er dieselbe dennoch wieder in dieser entäußerten Gestalt bestätigt und als sein wahres Dasein ausgibt, sie wiederherstellt, [*in seinem*] *Anderssein als solchem bei sich* zu sein vorgibt, also nach Aufhebung z.B. der Religion [...] dennoch in der *Religion als Religion* sich bestätigt findet.“ (MEW 40, 581)

Das konstituierte Innen der Philosophie produziert zwei Illusionen oder zwei ideologische Effekte. Zum einen hält die Philosophie sich selbst für unmittelbar konkret: Sie glaubt die Wirklichkeit in ihrem Wesen zu begreifen. Zum andern ist sie politisch affirmativ gegenüber dem Bestehenden, da sie die praktischen Gegensätze anerkennt in ihrer Illusion, sie so aufgehoben zu haben, dass sie schon immer aufgehoben waren.

Wenn der Gegenstand vergegenständlichtes Denken sein soll, muss er eine Vorgeschichte haben, in der sich das Denken in ihn vergegenständlicht und den Gegenstand allererst konstituiert hat. Diese Vorgeschichte geht nicht real vor, sondern wird gemeinsam mit der Konstitution des Innen der Philosophie konstituiert. Marx sieht diese Vorgeschichte in Hegels System nacherzählt, dort in einem Bogen zusammen mit der Überwindung des Gegenstandes:

„Die *Logik* [ist] [...] das *entäußerte*, daher von der Natur und dem wirklichen Menschen abstrahierende *Denken*; das abstrakte Denken. – Die *Äußerlichkeit dieses abstrakten Denkens* ... die *Natur* wie sie für dies abstrakte Denken ist. Sie ist ihm äußerlich, sein Selbstverlust; und es faßt sie auch äußerlich, [...] als entäußertes abstraktes Denken – endlich der *Geist*, dies in seine eigene Geburtsstätte heimkehrende Denken, welches sich als anthropologischer, phänomenologischer, psychologischer, sittlicher, künstlich-religiöser Geist immer noch nicht für sich selbst gilt, bis es sich endlich als *absolutes* Wissen und darum absoluter, i. e. abstrakter Geist vorfindet und selbstbejaht, sein bewußtes und ihm entsprechendes Dasein erhält.“ (MEW 40, 572)

In diesem großen Kreis aus Logik, Natur, Geist und schließlich der Rückkehr in das absolute Wissen stellt Hegel nach Marx innerhalb der konstituierten Philosophie den philosophischen Prozess in seiner „abstrakten Form als Dialektik“ (MEW 40, 584) dar.<sup>2</sup> Das System ist dabei zu unterscheiden von der Produktionsgeschichte des absoluten Wissens, dem Thema der *Phänomenologie*, in der das philosophische Innen erst produziert wird.

Träger des konstituierten Innen der Philosophie ist schließlich kein denkender Mensch, sondern ein „abstraktes, reines, absolutes Wesen“. Es ist ein „*mystisches Subjekt-Objekt* oder über das *Objekt übergreifende Subjektivität*, das *absolute Subjekt* als ein *Prozeß*, als sich *entäußerndes* und aus der Entäußerung in sich zurückkehrendes, aber sie zugleich in sich zurücknehmendes *Subjekt* und das Subjekt als dieser Prozeß; das reine, *rastlose* Kreisen in sich.“ (Ebd., 584)

Indem das Subjekt sich mit dem Objekt zusammenschließt, weil es das Objekt als seine eigene Entäußerung weiß, entsteht das Subjekt-Objekt, ein „Über-Subjekt“, das weder Subjekt noch Objekt und beides zugleich als der Prozess des endlosen Kreisens ist. Die Philosophie ist daher eine vom Philosophen verselbständigte Denkbewegung, die dennoch der Philosoph ausführt; der nicht weiß, dass er nur einem abstrakten Prozess gehorcht, und zugleich doch weiß, dass er innerhalb dieses Prozesses als Philosoph seine Bestätigung findet; der, mit praktischen Problemen konfrontiert, sie zu lösen versucht, indem er sie begrifflich durchdringt, und gerade hierdurch dem abstrakten Prozess und blind ihm gegenüber zur Wirklichkeit verhilft, der andererseits schon im Ansatz seines Lösungsversuches wirksam war und dadurch gerade die Faszination der Philosophie ausmacht.

In dem philosophischen Augenblick (siehe Abschnitt 1), in dem das Innen der Philosophie konstituiert wurde, erreicht der Philosoph eine Selbstidentität, in der er sich nicht mehr als Philosoph, sondern als reines, die Wirklichkeit durchdringendes Denken versteht. Dies ist das

2 Siehe Marx' ausführlichere Analyse dieses Kreises aus Logik, Natur und Geist auf den letzten Seiten des Textes: MEW 40, 585-588.

spezifische Glück und die erfüllte Selbstidentität der Philosophie, „die *absolute* und darum die letzte, sich selbst bezweckende und in sich beruhigte, bei ihrem Wesen angelangte *menschliche Lebensäußerung*. [...] das *wahrhaft menschliche Leben*, [...] *göttlicher Prozeß*“ (ebd.).

## 7. Philosophie als entfremdetes Denken

Die philosophischen Abstraktionen sind, so Marx, „ein notwendiges Resultat der allgemeinen Entfremdung des menschlichen Wesens, also auch des menschlichen Denkens“ (MEW 40, 585). Die Philosophie ist demnach eine historisch spezifische Form des Denkens und bedingt durch die allgemeine Entfremdung, also spezifische gesellschaftliche Strukturen, die auch das Denken miteinschließen.

Aber wie sind die allgemeine Entfremdung und die Entfremdung des Denkens strukturiert, dass sie zur Philosophie in der Bestimmtheit der Thesen I und II führen? Was wäre eine nicht-entfremdete Entsprechung der Philosophie? Marx gibt dazu in den *Pariser Manuskripten* nur einige wenige Andeutungen. Ich will diese im Folgenden zusammenstellen und dann versuchen, die Fragen zu beantworten.

Das Wesen der Philosophie ist nach Marx „die Entäußerung des sich wissenden Menschen oder die sich denkende entäußerte Wissenschaft“ (MEW 40, 574). Die Philosophie ist demnach eine Verschränkung aus zwei Elementen: Einmal der sich wissende oder sich reflektierende Mensch als ein entfremdeter. Das bedeutet, dass der sich reflektierende Mensch von seinen sonstigen „Wesenskräften“ getrennt und zum sich reflektierenden Menschen als solchem verselbständigt ist. Er ist „für sich abstrahiertes und fixiertes“ Selbstbewusstsein (MEW 40, 575). Das zweite, damit verschränkte Element der Philosophie ist die sich reflektierende entfremdete Wissenschaft, also eine Wissenschaft, die sich gegenüber allen anderen gesellschaftlichen Praxen verselbständigt hat. Sie ist selbständige, von Praxis getrennte Wissenschaft, und die Philosophie ist deren Reflexion als eine ebenfalls entfremdete Wissenschaft. Das „oder“ im Zitat legt überdies nahe, dass beide Elemente im Grunde dieselbe theoretische Praxis implizieren.

Marx denkt die Philosophie nun nicht als isoliert, sondern im Zusammenhang mit der allgemeinen Entfremdung. Für das zweite Element bedeutet das, dass die entfremdete Wissenschaft einer Reihe von entfremdeten gesellschaftlichen Praxen gegenübersteht, die als selbständige Praxen mit eigengesetzlicher Logik fixiert sind. Die *Pariser Manuskripte* untersuchen vor allem die Entfremdung der Arbeit, als einer verselbständigten Praxis der Ökonomie, in der Arbeit auf abstrakte Nützlichkeit reduziert ist und die so als „unabhängige Macht“ gegenüber der Arbeit herrscht. Darüber hinaus weist Marx auch auf andere entfremdete Praxen hin: „Religion, Familie, Staat, Recht, Moral, Wissenschaft, Kunst“ (MEW 40, 537).

Entfremdung ist bei Marx nicht essentialistisch zu verstehen, als Kritik an einer schlechten, „entfremdeten“ Realität durch den Maßstab eines wahren menschlichen Wesens, das im Bestehenden keine Realität hat. Entfremdung bei Marx heißt vielmehr, dass die Aspekte des menschlichen Wesens voneinander getrennt sind und als selbständige Instanzen existieren. Das menschliche Wesen besteht dabei trotz seiner Entfremdung als der Zusammenhang der entfremdeten Aspekte fort, und nur durch diese Realität des menschlichen Wesens ist seine Entfremdung möglich. Dieser Zusammenhang kann jedoch nicht konkret hergestellt werden, sondern nur in abstrakter und äußerlicher Weise. Beispielsweise können private Produzentinnen ihren Zusammenhang nur in der abstrakten Beziehung des Warentauschs herstellen. Dementgegen wurde der marxische

Entfremdungsbegriff vielfach essentialistisch interpretiert. Althusser hat das Problem dieser essentialistischen Interpretation sehr klar herausgearbeitet (2011, 41), allerdings diese essentialistische Interpretation selbst für eine zutreffende Interpretation der *Pariser Manuskripte* gehalten. Er hat also Marx' Entfremdungsbegriff ebenfalls essentialistisch interpretiert und damit seine Kritik gegen Marx' Entfremdungsbegriff selbst gerichtet. Dieser muss daher in einer „doppelten Frontstellung“ (Treptow 2018, 24) gegen die essentialistische Interpretation und Althusser's wirkmächtige Kritik rekonstruiert werden.

Wenn Marx die Philosophie als entfremdetes Denken kritisiert, dann argumentiert er allerdings nicht mit dem Register der entfremdeten gesellschaftlichen Praxen, in der Philosophie und Wissenschaft als theoretische Praxis der eigentlichen Praxis – Ökonomie, Religion usw. – gegenüberstehen würden. Sondern er argumentiert mit der Entfremdung menschlicher „Wesenskräfte“ wie Sinnlichkeit, Bedürfnis, Arbeit, Beziehung zu andern, und eben auch Denken und Wissen. Entfremdung der Wesenskräfte bedeutet ebenfalls, dass die verschiedenen Wesenskräfte voneinander getrennt und als selbständige Instanzen mit eigengesetzlicher Logik fixiert sind, zum Beispiel „die“ Libido oder „das“ Denken, und in einem nur abstrakten Zusammenhang stehen. Die Wesenskräfte stellt Marx sich dabei nicht als Eigenschaften isolierter Individuen vor. Vielmehr grenzt er sich davon ab, „die ‘Gesellschaft’ [...] als Abstraktion dem Individuum gegenüber zu fixieren“ (MEW 40, 538). Er bezeichnet das Individuum als „das gesellschaftliche Wesen“ und versucht, die Wesenskräfte, also auch das Denken, als Beziehungen und gegenständliche Tätigkeiten zu denken. Dieser Ansatz von Marx verdeutlicht auch, dass entfremdete Wesenskräfte und entfremdete gesellschaftliche Praxen, zwei zunächst disparat scheinende Themen, innerhalb des von Marx konzipierten menschlichen Wesens in einem Korrespondenzverhältnis stehen.

Dass das Denken vom menschlichen Wesen getrennt ist, hat nun Marx zufolge Konsequenzen für die Form des Denkens, und damit auch der Philosophie: Die Gedanken des entfremdeten Denkers „sind daher außer der Natur und dem Menschen hausende fixe Geister.“ (MEW 40, 586) Das Denken bzw. Wissen erfährt damit eine Reduktion, es wird zur einseitigen, rein theoretischen Praxis eines abstrakten Bewusstseins: „Die Art, wie das Bewußtsein ist, und wie etwas für es ist, ist das *Wissen*. [...] Wissen ist sein einziges gegenständliches Verhalten.“ (MEW 40, 580) Das Denken ist auf „das Denken als Denken“ reduziert.

Das entfremdete, abstrakte Denken ist dabei nicht völlig isoliert von den anderen Wesenskräften, sondern bezieht sich immer auf Sinnlichkeit, Bedürfnis, Arbeit, Beziehung zu anderen, damit auch auf Natur und Mensch. Abstraktes Denken bedeutet, dass die Gegenstände, wie sie im Zusammenhang aller Wesenskräfte stehen, zugleich nur im abstrakten Denken oder rein begrifflich erfasst werden. In der Philosophie drückt man das heute oft so aus, dass es um den „propositionalen Gehalt“ eines Gegenstands ginge. Dieser propositionalen Gehalt ist aber nicht einfach so verfügbar, sondern er muss erst erarbeitet werden, durch eine tatsächliche Reinigung des Gegenstands von Empfindungen, subjektiven Assoziationen, individuellen Motivationen, praktischen Interessen und dergleichen. Erst wer diese Reinigung vollzogen hat, kann seine Gedanken philosophisch gültig äußern. Wer andererseits von der Philosophie eine Veränderung von Praxis in Angriff nehmen will, und nicht nur über die Veränderung nachdenkt, oder Empfindungen miteinbezieht, und sie nicht nur als Veranschaulichung oder Beleg anführt, der begeht einen Kategorienfehler, das heißt, er befindet sich noch außerhalb der Philosophie.

Die Reduktion des Denkens hat noch eine andere Seite, die der Hypostasierung zur ausschließlichen Wesenskraft:

„nur der *Geist* ist das *wahre* Wesen des Menschen, und die wahre Form des Geistes ist der denkende Geist, der logische, spekulative Geist.“ (MEW 40, 573)

„Das für sich abstrahierte und fixierte Selbst ist der Mensch als *abstrakter Egoist*, der in seine reine Abstraktion zum Denken erhobne *Egoismus*.“ (MEW 40, 575)

Durch die Trennung des Denkens aus dem Zusammenhang der Wesenskräfte ist das Denken für das Denken zugleich die einzige gültige Wesenskraft zur Erfassung eines Gegenstands. Nur das begriffliche Erfassen des propositionalen Gehalts ist akzeptabel. Diese Hypostasierung des abstrakten Denkens ist dabei die andere Seite der Reduktion.

Aber in dieser Reduktion und Hypostasierung ist Philosophie nicht einfach eine für sich isolierte Sphäre außerhalb der Praxis:

„[...] der philosophische Geist [...] ist [...] der innerhalb seiner Selbstentfremdung denkend, d.h. abstrakt sich erfassende entfremdete Geist der Welt“ (MEW 40, 571).

Der philosophische Geist ist Geist der Welt oder der Praxis, aber in der Form des abstrakten Denkens und damit getrennt von der Praxis. Als Philosophie erfasst die Praxis daher sich selbst, aber von der Praxis getrennt. Die Philosophie wäre so die von der Praxis getrennte Selbstreflexion der Praxis.

Ich versuche, mich jetzt an eine Beantwortung der beiden vorhin formulierten Fragen zur Philosophie als entfremdetem Denken heranzutasten, indem ich die vorgestellten Andeutungen Marx' zusammenbastele. Wie gesagt führt Marx hierzu nichts Konkretes aus.

Zunächst: Philosophie ist zwar entfremdetes Denken, aber nicht entfremdetes Denken schlechthin. Es gibt mindestens noch die nichtphilosophische Wissenschaft und das instrumentell-technische Denken. Was ist es für ein Denken, das in der Philosophie entfremdet ist? Marx schreibt: Philosophie ist die Entfremdung des sich wissenden Menschen bzw. des sich erfassenden Geistes der Welt. Ich schlage daher vor: Philosophie ist die entfremdete Selbstreflexion von Praxis, wobei dies bedeuten soll die Selbstreflexion einer bestimmten Praxis in Bezug auf grundsätzliche Probleme, die diese Praxis in ihrem Vollzug infrage stellen. Selbstreflexion von Praxis im Allgemeinen schließt einerseits eine Selbstdistanzierung dieser Praxis von sich ein, so dass diese sich reflektieren kann, andererseits möglicherweise auch die wirkliche Änderung der Praxis nach und mit der Selbstreflexion.

Die Philosophie denkt also als diese Praxis und von dieser Praxis ausgehend – sie *ist* der Geist der Welt –, aber dies erstens getrennt von der Praxis und zweitens nur in der abstrakt-begrifflichen Bezugnahme des „Denkens als Denken“. Die Philosophie kann die praktischen Probleme daher nur so reflektieren, dass sie sie dem abstrakten Denken einverleibt, sie zu Gegensätzen innerhalb des Denkens macht, und innerhalb des abstrakten Denkens löst, also auch ohne Beziehung zur Änderung der Praxis selbst. Indem der praktische Gegensatz aber auf solche Weise dem abstrakten Denken einverleibt wurde, dass er als theoretischer Gegensatz in praktischer Form erscheint, so erscheint auch seine Lösung in Form einer philosophischen, fixen Abstraktion zugleich als eine Lösung des praktischen Problems. Und hier schließen sich die Thesen I und II an.

Damit deutet sich auch eine nichtentfremdete, emanzipatorische Alternative zur Philosophie an. Philosophisches Denken, insofern es Problemen der Praxis und des menschlichen Lebens „auf den Grund geht“, wäre in einer kommunistischen Gesellschaft nicht einfach weg, aber dieses Denken würde seine Überheblichkeit und Erhabenheit verlieren. Es würde demokratisiert werden, real mögliche Selbstreflexion der Menschen in ihrer Praxis sein. Diese Selbstreflexion der

Menschen würde sicherlich Fragen wälzen, wie sie die Philosophie schon lange umtreibt: nach Wahrheit, Demokratie, Tod, Liebe, Glück; sie würde andere aufwerfen, die in der bürgerlichen Ordnung ausgegrenzt sind, die heute nicht als wert befunden werden, von der Philosophie bearbeitet zu werden; während die „großen“ Fragen wie die, „wer [...] den Menschen und die Natur überhaupt gezeugt“ hat (MEW 40, 545), wahrscheinlich ihren Sinn verlieren. Wie diese Alternative genau beschaffen ist, wäre die Aufgabe einer Konstruktion von emanzipierten Verhältnissen der Selbstreflexion in praktischer Absicht, vergleichbar der Konstruktion einer kommunistischen Ökonomie und Rätedemokratie. Diese emanzipierte Selbstreflexion würde ein viel intimeres Verhältnis mit Praxis wie auch mit Sinnlichkeit eingehen. Es wäre ein Denken, das seine Aufgaben nicht als bloß theoretische, sondern als ganz und gar praktische fasst. Es wäre ein Denken, das „Wesensäußerung des Menschen als eines menschlichen und natürlichen mit Augen, Ohren etc. in der Gesellschaft und Welt und Natur lebenden Subjekts“ (MEW 40, 586) geworden ist.

## 8. Materialistische Dialektik

Ich habe in diesem Text Marx' Kritik der Philosophie rekonstruiert, um den entfremdeten und affirmativen Charakter der kritischen Philosophie aufzuzeigen. Aber wenn kritische Philosophie letztendlich Teil des Problems ist, wie soll Kritik dann aussehen? Ich würde sagen: sie muss marxistische Theorie sein und in der Methode der materialistischen Dialektik vorgehen.

Marx' Kritik der Philosophie ist dafür selbst ein Beispiel: Sie urteilt über die Philosophie nicht anhand des Maßstabs eines „richtigen Denkens“, sondern stellt „die eigentümliche Logik des eigentümlichen Gegenstandes“ (MEW 1, 296) dar. Sie arbeitet als Resultat der Philosophie das konstituierte Innen der Abstraktion in ihrer Absurdität heraus, eine herrschende, subjektiv-objektive Form, vergleichbar dem Wert der Ware. Sie vollzieht nach, wie diese Abstraktion in den entfremdeten Verhältnissen des Bestehenden konstituiert wird und macht dadurch zugleich eine emanzipatorische Alternative zur Philosophie in Umrissen sichtbar.

Die Kritik erfolgt schließlich aus der praktischen Perspektive der Aufhebung der Philosophie. Während kritische Philosophie nur versucht, praktische Gegensätze mit philosophischen Mitteln zu lösen, verläuft die marxistische Kritik der Philosophie „nicht in sich selbst, sondern in *Aufgaben*, für deren Lösung es nur ein Mittel gibt: die *Praxis*.“ (MEW 1, 385)

### Literatur

- Althusser, Louis (2011): Für Marx, Berlin.
- Arndt, Andreas (2004): '... wie halten wir es nun mit der hegel'schen Dialektik?' Marx Lektüre der *Phänomenologie* 1844, in: ders./Ernst Müller (Hg.), Hegels „Phänomenologie des Geistes“ heute, Berlin, 245-255.
- Bauer, Bruno (1841/1986): Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen, in: Pepperle/Pepperle 1986, 235-371.
- Falk, Gerhard/Pfreunds Schuh, Wolfram (1978): Entäußerung und Entfremdung in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ von Karl Marx, URL: <https://kulturkritik.net/philosophie/entfremdung/index.php>.
- Feuerbach, Ludwig (1841/1969): Das Wesen des Christentums, Stuttgart.
- Fichte, Johann Gottlieb (1794/1997): Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, Hamburg.

- Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (2018): Karl Marx – Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis, Freiburg/München.
- Pepperle, Ingrid/Pepperle, Heinz (Hg.) (1986): Die Hegelsche Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz, Frankfurt/M.
- PhG: Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1807/1970): Phänomenologie des Geistes, Frankfurt/M.
- Reichelt, Helmut (1970/1973): Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs, Frankfurt/M.
- Treptow, Elmar (2018): Die Entfremdungstheorie bei Karl Marx. Eine dialektische Konkretisierung, Kassel.