

# Von Hegel zu Marx

*Die materialistische Fassung der dialektischen Methode*

Von JAKOB HOMMES

## Einführung

1. Die begriffliche Klärung des dialektischen Denkens, dieser geistigen Großmacht der Gegenwart, und seiner Beziehung zum christlichen Denken steckt noch völlig in den Anfängen. Es klingt nicht sehr ermutigend, wenn neuere Darstellungen des dialektischen Materialismus dessen philosophische Grundidee kaum begriffen haben, wenn zum Beispiel Walter Theimer in seinem viel studierten Buch „Der Marxismus, Lehre - Wirkung - Kritik“<sup>1</sup> erklären kann: „Ganz verstanden hat die Hegelsche Dialektik noch niemand, wahrscheinlich auch ihr Begründer nicht“ (S. 31). „Es ist klar, daß es sich bei der Dialektik um eine Glaubens- und nicht eine Wissenssache handelt. Hegel gehört, gelinde gesagt, zu den veralteten Philosophen. Ohne die Popularisierung durch den Marxismus wären die Hegelschen Entwicklungsgedanken heute außerhalb der philosophischen Fachwelt kaum bekannt. Dort würden sie von den meisten Kommentatoren als mystische Eskapade eines sonst bedeutenden Denkers beiseite gelegt. Ihre Aufgreifung durch Marx hat sie für hundert Jahre zu einer geistigen Weltmacht erhoben“ (S. 32). Der Autor widerspricht sich selbst; denn wie sollte man von einer unverständlichen Mystik erwarten können, daß sie „zu einer geistigen Weltmacht“ geworden ist?

2. Eine geistige Weltmacht ist die Dialektik — sei es in der überlieferten Form der materialistischen, sei es in der neuen existenzialen Form, sei es in der Form der zwischen beiden mit christlichem Vorzeichen denkenden theologischen Dialektik — nur deshalb, weil sie einer elementaren Sehnsucht des heutigen Menschen entspricht. Das hat schon K. Marx mit großer Klarheit ausgesprochen: In der gegenwärtigen Arbeitswelt findet der Mensch „nur den Schein seiner selbst, nur den Unmenschen“ — er, der „seine wahre Wirklichkeit sucht und suchen muß“<sup>2</sup>.

Dem Menschen ist die Welt entglitten, sie hat sich völlig versachlicht und steht ihm, der sie besitzen und in ihr das Seinige besorgen muß, nun fremd, ja feindlich gegenüber. Damit ist auch schon das Anliegen der Dialektik genannt, der materialistischen wie der sie in der jüngsten Zeit weiter entwickelnden existenzialen: die dialektische Methode als radikale Form der menschlichen Wiederaneignung<sup>3</sup> einer der Menschheit weithin verloren gegangenen und sie elementar bedrohenden Sachwelt.

<sup>1</sup> Sammlung Dalp 1950.

<sup>2</sup> K. Marx-F. Engels, Historisch-kritische Gesamtausgabe 1927 ff. (im folgenden abgekürzt MEGA, wobei die römische Ziffer die Abteilung, die zunächststehende arabische den Band bzw. Halbband bezeichnet) I, 1, 1, 607.

<sup>3</sup> Vgl. MEGA I, 3, 155.

Der Grundgedanke von Karl Marx, der, mit dem er heute noch immer weiter siegreich vordringt, auch wenn wesentliche Bestandstücke seines Denkens schon ermattet zu Boden gesunken sind, ist der, daß der Mensch in eine tiefe Selbstentfremdung, das heißt in einen Widerspruch mit sich selbst, geraten sei. Dem Ziel, wie der Mensch, wie das Menschenwesen, aus dieser seiner Selbstentzweiung herausgeführt werden und zur Wiederversöhnung mit sich selbst kommen könne, gelten letztlich alle Gedanken, die Marx und seine Anhänger mit großem Aufgebot aus allen Zweigen der Gesellschaftswissenschaft zusammengetragen haben.

3. Das soziologisch-politische Menschen- und Geschichtsbild, das der Marxismus dabei handhabt, ist aufs engste verbunden mit einer „Fundamentalontologie“, das heißt mit einer Lehre vom Sein alles Seienden überhaupt wie vom Sein der Natur und vom Sein des Menschen im besonderen, wobei diese materiale Ontologie des Menschen und der Natur mit der formalen Ontologie des Seienden überhaupt aufs engste zusammenhängt und eine unlösliche Einheit bildet. Aus inneren und wesentlichen Gründen, die erst im Laufe der Untersuchung klar werden können, handelt es sich bei der marxistischen „Fundamentalontologie“ freilich weniger um eine theoretische Lehre als vielmehr um eine Haltung und tätige Weisung — ein Zwiespalt übrigens, den Engels weniger empfunden zu haben scheint als Marx, der aber bei Marx zeit seines Lebens keinen vollen Ausgleich gefunden hat: wissenschaftliche Feststellung, prophetische Voraussage und gebieterische Forderung und Weisung gehen in allen Hauptstücken seines Gedankenwerkes unmerklich ineinander über. Auch Marxens Lehre vom Sein, vom Leben, vom Wesen der Natur und des Menschen besagen, so sehr sie sich stets zunächst die Form von theoretischen Feststellungen geben, weniger Feststellungen als vielmehr tätige Abwehr einer Bedrohung und, daraus folgend, Festsetzungen und Forderungen. In diesem Sinne ist der Marxismus echte „Lehre“ oder — wir haben es mit einem Wort Heideggers ausgedrückt, das gerade in diese Richtung zielt, weil es aus derselben kulturellen Problematik herkommt — Fundamentalontologie.

Die Form, in der uns bei Marx diese halb theoretische, halb nur tätige fundamentalontologische Gedankenwelt gegenübertritt, ist jene materialistische Fassung der dialektischen Methode, die heute „dialektischer Materialismus“ oder „materialistische Dialektik“ genannt wird. Ihre fundamentalontologischen Grundbegriffe wollen wir im folgenden klären.

## § 1

### Die Wiederaufnahme des Hegelschen Vorhabens durch Marx

4. Die dialektische Methode hat Marx mit Hegel gemeinsam — jenem „großen Meister“, wie er selber sagt, dem er sich zeit seines Lebens eng verbunden weiß<sup>4</sup>. Der Marxismus ist im Grunde nichts anderes als der zu sich

<sup>4</sup> Vgl. z. B. MEGA I, 3, 156.

selbst, zu seinem eigentlichen Wesen zurückgeführte Hegelianismus, das heißt jene Durchführung der von Hegel begründeten dialektischen Methode, die diese bei Hegel selbst idealistisch verunglückt sieht und sie von diesen „idealistischen Schrullen“, wie Engels sagt<sup>5</sup>, zu befreien und zu ihrem wahren Wesen, das heißt zu ihrer materialistischen Gestalt zurückzubringen unternimmt.

„Materialismus“ bedeutet dabei zunächst nicht mehr als den Gegensatz zum Idealismus, also die Abkehr von der Lehre, daß die gegenständliche Welt vom Menschen gedanklich erzeugt werde. Darum gewinnt man bei Feuerbach und Marx nicht selten den Eindruck, als ob Materialismus einfach soviel wie Realismus bedeute, das heißt Rückkehr zu der natürlichen Auffassung, daß der Mensch die Wirklichkeit mit seinem Denken nicht hervorbringe, sondern sie vorfinde. So erklärt Engels: „Wir faßten die Begriffe unseres Kopfes wieder materialistisch als die Abbilder der wirklichen Dinge statt die wirklichen Dinge als Abbilder dieser oder jener Stufe des absoluten Begriffs“<sup>6</sup>, wie Hegel das getan hatte, indem er den Begriff beziehungsweise den ihm immanenten Denkgegenstand als die eigentliche höhere Wirklichkeit und damit als Grund und Urbild des sinnlich-wirklichen Gegenstandes ansprach und in diesem Sinne den äußeren Gegenstand Abbild des „absoluten“ Begriffs sein ließ. Auch Marx selbst stellt scheinbar in diesem auf den Realismus hinauslaufenden Sinne der „spekulativen“ Darstellung Hegels seine eigene „wirkliche, die Sache selbst ergreifende Darstellung“ gegenüber<sup>7</sup>.

Doch wäre es ein arges Mißverständnis, wenn man diese Rückkehr Marxens zu der „Sache selbst“ als erkenntnistheoretischen Realismus im Sinne der aristotelisch-thomistischen Philosophie auffassen wollte, wie dies G. A. Wet-

<sup>5</sup> F. Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, hrsg. Berlin 1946 „nach der von F. Engels besorgten Ausgabe von 1838“ (zitiert LF), S. 36.

<sup>6</sup> LF 37.

<sup>7</sup> Sehr oft gebe Hegel „innerhalb der spekulativen Darstellung eine wirkliche, die Sache selbst ergreifende Darstellung. Diese wirkliche Entwicklung innerhalb der spekulativen Entwicklung verleitet den Leser dazu, die spekulative Entwicklung für wirklich und die wirkliche Entwicklung für spekulativ zu halten“ (MEGA I, 3, 231). „Spekulativ“ bedeutet hier: mit dem Denken (speculatio) auf ein dem Leben und Handeln vorgegebenes und ihm sich auferlegendes Wesen der Wirklichkeit gehen. Dagegen besagt der Ausdruck „wirkliche Entwicklung“ bereits jene gegenüber dem Realismus entscheidend verkürzte „Wirklichkeit“ im Sinne Marxens, bei dem „wirklich“ nur noch das ist, was der Mensch — kraft der ihm wesentlichen Selbsterzeugung oder „als Resultat seiner eigenen Arbeit“ (MEGA I, 3, 156) — aus der Naturwirklichkeit in sein Dasein übernommen hat. Es ist, wie Marx selber hier andeutet, eine im Grunde und im Endeffekt der Hegelschen „Spekulation“ verwandte Praxis, nämlich jene Ineinsetzung von Denken und Handeln, von Theorie und Praxis, die man als Wesensbestimmung des dialektischen Materialismus und der folgerichtig entwickelten Dialektik überhaupt bezeichnen könnte. Wenn dabei die Darstellung als auf „die Sache selbst“ gehend bezeichnet wird, so bedeutet das im dialektischen Materialismus, ebenso wie bei Platon, in der Phänomenologie und im Existentialismus, in keiner Weise einen Realismus im Sinne der schlichten Sachbestimmtheit oder objektiven Wahrheit des Lebens, sondern die für dieses Denken kennzeichnende dialektische Ineinsetzung des menschlichen Innern mit der Sache selbst oder, was damit gleichbedeutend ist, die Ausschaltung des menschlichen Subjektes und seine Auslieferung an „die Sache selbst“, mit der freilich hier der Mensch sich ineingesetzt hält (vgl. in n. 39 dieses Aufsatzes das erste Zitat aus Hegel).

ter zu tun geneigt ist<sup>8</sup>. Es gilt hier zu sehen, daß für den „Materialismus“ der folgerichtig durchgeführten „materialistischen Dialektik“ wie übrigens auch des Existenzialismus der (antiidealistische) Realismus oder die erkenntnistheoretische Anerkennung der vom Subjekt unabhängigen Wirklichkeit der gegenständlichen Welt die notwendige Voraussetzung bildet, daß aber die Grundhaltung bei Marx dennoch dialektisch bleibt und insofern weit davon entfernt, die Dinge im Leben oder tätig als das zu nehmen, was sie wirklich sind. Die erkenntnistheoretische Ankränkung der Wirklichkeit der Welt, die vor einer Generation noch die Gemüter erhitze, hat in der modernen Dialektik ausgespielt. Die theoretische Anerkennung der Wirklichkeit der gegenständlichen Welt wird gerade von der zur dialektischen Methode gehörenden praktischen Ausschaltung oder tätigen Aberkennung der gegebenen Wirklichkeit vorausgesetzt.

5. Der Materialismus, dem Marx — in seiner „materialistischen“ Dialektik — die von Hegel übernommene dialektische Methode unterwirft, bedeutet endgültig viel mehr als bloß Realismus, nämlich einfach das volle, nicht mehr nur anti-idealistische, sondern auch antimetaphysische und vor allem antitheistische Wesen der dialektischen Methode. Hegel hatte in seiner idealistischen Dialektik ein „mystisches Subjekt-Objekt oder über das Objekt übergreifende Subjektivität“ gelehrt<sup>9</sup>; Marx übernimmt es im Grunde unter der Form der „Arbeit“, nur daß er es nicht mehr mystisch, sondern eben materialistisch denkt, das heißt als nicht mehr über dem Menschen stehend, sondern mit dem Menschen zusammenfallend. Der Mensch steht wieder auf sich selbst — das ist das Wesen des Materialismus in der materialistischen Dialektik.

In diesem Sinne sagt Engels von dem Feuerbach-Marx'schen Unternehmen, die dialektische Methode umzukehren: „Damit wurde die Hegelsche Dialektik auf den Kopf, oder vielmehr vom Kopf, auf dem sie stand, wieder auf die Füße gestellt“, sie wurde so zur „materialistischen Dialektik“ und damit „unser bestes Arbeitsmittel und unsere schärfste Waffe“<sup>10</sup>. „Auf dem Kopf“ stand die dialektische Methode bei Hegel deshalb, weil sie die Idee, den im Kopf hausenden gedanklichen Grund der Wirklichkeit, zur Grundlage des menschlichen Daseins gemacht hatte. „Auf die Füße gestellt“ wird die dialektische Methode im Materialismus insofern, als diese beansprucht, den

<sup>8</sup> Der dialektische Materialismus, 1952, S. 51, 132, 134, 311, 315, 317. Wetter geht so weit, Engels, Lenin und Stalin eine „Verwechslung von Materialismus und Realismus“ vorzuwerfen (z. B. S. 51 und 317) — eine Verwechslung, „die dem ganzen weiteren dialektischen Materialismus verblieben“ sei (S. 51). Von einer solchen „Verwechslung“ kann jedoch keine Rede sein; es ist vielmehr eine ganz bewußte und durch die Wesensgrundlagen der dialektischen Methode klar begründete Zurückbiegung der Wirklichkeit in das dem Menschen Gehörige, dieses allein gilt dem dialektischen Materialismus als „wirklich“ (vgl. Anm. 7). Dieser tätige „Materialismus“ und der erkenntnistheoretische Realismus einerseits gehört mit der dialektischen Gestalt des hier vorliegenden „Realismus“ andererseits notwendig zusammen (vgl. unten § 2 und n. 23 und 40).

<sup>9</sup> MEGA I, 3, 167 ff.

<sup>10</sup> F. Engels, LF 37.

„wirklichen“ Menschen und seine natürliche Fortbewegung im Dasein vor Augen zu stellen und zu verlangen.

6. Marx baut ganz und gar auf Hegel auf, der bereits sowohl das Wesen der Arbeit (in dem dialektischen Sinn) begriffen, das heißt den Menschen dabei sich selbst habe erzeugen lassen, als auch zugleich von der Selbstentfremdung des Menschen rede und ihr durch die „Kritik“, das heißt Unterscheidung, Abscheidung, Loslösung des Menschen von einer in seiner Natur gefundenen fremden und feindlichen Macht begegne.

7. Sich selbst erzeugt der Mensch bei der Bearbeitung der Naturdinge für die Dialektik in einem unvergleichlich strengeren Sinne als dies für die metaphysische Betrachtung der Arbeit der Fall ist. Die Bestimmung, daß der Mensch in der Arbeit sich selbst erzeuge — wir werden sie sogleich genauer kennenlernen —, hat erst dann ihren vollen Sinn, wenn der Mensch mit den von ihm beherrschten und in Gebrauch genommenen Naturdingen allein im All ist. Eine solche Situation des Menschen sieht der Hegelianer Marx gegeben. Der Mensch findet sich bei ihm — in der Ära der sich selbst entfremdeten Arbeit — in der Hand eines „fremden Wesens, dem die Arbeit und das Produkt der Arbeit gehört“, aber „nicht die Götter, nicht die Natur, nur der Mensch selbst kann diese fremde Macht über den Menschen sein“<sup>11</sup>. Nur mit dem Menschen hat es der Mensch, von der Natur abgesehen, im All zu tun; eben darum ist seine Arbeit Selbsterzeugung.

Hegel selbst war zwar noch nicht Atheist, er lehrte den Menschen als die Erscheinung und das Mittel der Gottheit; aber er war, wie Nietzsche, der Atheist, scharfsichtig es formulierte: ein „Verzögerer des Atheismus par excellence“<sup>12</sup>. Aber eben dieser beginnende Atheismus läßt auch Hegel den Menschen bei der Arbeit sich selbst erzeugen — das gehört zum folgerichtig entwickelten Wesen der dialektischen Methode, insofern das aus ihrer Tätigkeit hervorgehende Dasein bei aller faktischen Abhängigkeit von der Natur ganz sich auf sich selbst zu stellen sich entschließt.

8. Die zweite Errungenschaft, die Marx schon bei Hegel findet und bewußt von ihm übernimmt, wenn er sie auch wesentlich korrigiert, ist der Gedanke von der Selbstentfremdung, die bei Hegel den Menschen in der gegenständlichen Welt als solcher befallt. In Hegels „Phänomenologie“ entdeckt Marx „die verborgene, sich selbst noch unklare und mystifizierende Kritik; aber insofern sie die Entfremdung des Menschen — wenn auch der Mensch nur in der Gestalt des Geistes erscheint — festhält, liegen in ihr alle Momente der Kritik verborgen und oft schon in einer weit den Hegelschen Standpunkt überragenden Weise vorbereitet und ausgearbeitet“<sup>13</sup>. Auch mit diesem Text bekennt sich Marx als derjenige, der Hegels Grundgedanken aufgegriffen und zu Ende gedacht hat. „Kritik“ ist nur ein anderer Name für die Dialek-

<sup>11</sup> MEGA I, 3, 90.

<sup>12</sup> Vgl. J. Hommes, Zwiespältiges Dasein. Die existenziale Ontologie von Hegel bis Heidegger, 1953 (im folgenden zitiert ZWD), Anm. 225.

<sup>13</sup> MEGA I, 3, 155 ff.

tik<sup>14</sup>; denn mit der dialektischen Methode scheidet sich der Mensch von der jeweils gegebenen Situation ab, er unterscheidet in dem Gegebenen etwas ihm Entsprechendes und etwas ihm Widersprechendes, ein Ja und ein Nein. Diese Bestätigung seiner selbst, die er in dem Gegebenen wiederfindet, nimmt er an sich, eben damit muß er sich von dem Gegebenen als solchem abscheiden, von ihm sich in sich selbst zurück abstoßen. „Mystifizierend“ nennt Marx die Hegelsche „Kritik“ darum, weil Hegel den Menschen noch anleitet, sich in seinem Leben auf eine „Mystifikation“ des Menschen zu stellen, das heißt auf das in den Himmel erhobene und zum Gegenstand einer religiösen Verehrung gemachte menschliche Selbst, nämlich auf das gottmenschliche Subjekt, als dessen Erscheinung Hegel den Menschen sieht.

Dadurch wird der Mensch, wie Marx die Dinge bei Hegel sieht, zu einem reinen Gedankenwesen, nämlich zu dem eigentlichen Gehalt der aus dem menschlichen Denken erzeugten gegenständlichen Welt. Im Grunde hatte damit Hegel das „gegenständliche“ Wesen des Menschen anerkannt, das heißt die Tatsache, daß er für sich selbst nur in der gegenständlichen Welt faßbar wird — wir werden das genauer sehen (s. §3); aber Hegel hatte nur eine „entfremdete Einsicht in die wirkliche Vergegenständlichung des Menschen... durch die Vernichtung der entfremdeten Bestimmung der gegenständlichen Welt“<sup>15</sup>, das heißt Hegel hatte zwar erkannt, daß der Mensch, um zu seiner wirklichen Vergegenständlichung und damit zu seinem vollen Wesen zu kommen, die „entfremdete Bestimmung der gegenständlichen Welt“ zu vernichten habe; aber diese Erkenntnis, die Marx mit Hegel teilt, war bei Hegel noch „entfremdet“, indem Hegel den Menschen von seiner „Wirklichkeit“ hinwegzog und auf seine bloße Gedanklichkeit als auf sein Wesen hin lenkte.

Trotz allem, so stellt Marx fest, ist in Hegels Phänomenologie die „Kritik“ schon gedacht, wenn auch „sich selbst noch unklar und mystifizierend“; Hegel hat die Selbstentfremdung des Menschen gelehrt, und das Mittel, sie zu überwinden, sieht Marx bei Hegel durch alle idealistische Einstellung hindurch bereits im Gebrauch.

9. Das Wesen der dialektischen Methode sieht Marx mit Hegel in der dem Menschen eigenen „Bewegung des Selbsterzeugens, des Selbstvergegenständlichens“<sup>16</sup>. Die Arbeit erzeugt im Arbeiter sich selbst und den Arbeiter<sup>17</sup>. Man muß sich, um Marx zu verstehen, schon in diesem Punkt von dem natürlichen Denken lösen. In der Arbeit stellt sich der Mensch als solcher für sich, nicht nur der bearbeiteten Natur, sondern auch der eigenen Naturwirklichkeit gegenüber und tritt daraus als „Arbeit“ und als „Geschichte“ hervor, macht einen „Progreß“<sup>18</sup>. Auch nach Marx erzeugt der Mensch in der Arbeit selber sich aus der Natur. Die Produkte des Menschen nennt er — zu-

<sup>14</sup> Vgl. MEGA I, 1, 1, 608 und ThF (= „Marx über Feuerbach“, hrsg. von F. Engels im Anhang zu „Ludwig Feuerbach“: s. Anm. 5) 1.

<sup>15</sup> MEGA I, 3, 166.

<sup>16</sup> MEGA I, 3, 167.

<sup>17</sup> MEGA I, 3, 82.

<sup>18</sup> MEGA I, 3, 87.

nächst im Sinne Hegels, aber es ist, mutatis mutandis, das heißt nach Abstreifung des theoretisch-idealistischen Sinnes, auch seine eigene Auffassung — die „von der Geschichte erzeugte Natur“<sup>19</sup>. Der Arbeiter gibt ja den Naturdingen, die er bearbeitet, ein neues „Leben“<sup>20</sup>, und dieses ist nichts anderes als er selbst — er selbst, der sich selbst nur in den Gegenständen faßbar wird. Die Radikalität der Betrachtung, die diese dialektische „Anthropologie“ be-seelt, und die Bedeutung, die sie sogar für die wirtschaftstheoretischen Grundbegriffe Marxens wie „Produktion“, „Wert“ und dergleichen hat, kann man kaum übertreiben: die Produkte des Menschen sind das „Resultat“ des Aktes der Produktion, sonst nichts. „Das Produkt ist ja nur das Resumee der Tätigkeit der Produktion“<sup>21</sup>.

10. Diese dialektische Bestimmung des Wesens der Arbeit als der Selbst-erzeugung des Menschen — wir werden sie im einzelnen sogleich erläutern — übernimmt Marx von Hegel. „Das Große an der Hegelschen Phänomenologie und ihrem Endresultat — der Dialektik der Negativität als dem bewegenden und erzeugenden Prinzip — ist also einmal, daß Hegel die Selbst-erzeugung des Menschen als einen Prozeß faßt, die Vergegenständlichung als Entgegenständlichung, als Entäußerung und als Aufhebung dieser Entäußerung; daß er also das Wesen der Arbeit faßt und den gegenständlichen Menschen, wahren, weil wirklichen Menschen, als Resultat seiner eigenen Arbeit begreift“<sup>22</sup>. Mit diesem Satz holt Marx sozusagen das ganze Grundwesen seiner Gedanken schon aus Hegel hervor. Dieser begreift ja alles Gegebene und Endliche, auf das der Mensch trifft, als Verneinung der absoluten Urform dieses Endlichen, mithin als aus sich selbst hinausgeratenes Unendliches. In dem Gegebenen und Endlichen findet der Mensch nach Hegel sich selbst, seinen es hervorbringenden Gedanken wieder. Diesen seinen eigenen Gedanken, sofern daraus das Endliche hervorgeht, sieht der Mensch bei Hegel als die absolute oder reine Vernunft an, so daß ihm nun die Bewegung, mit der das Endliche aus dem Gedanken heraus und in sich selbst hervorgeht, als „die „Bewegung der reinen Vernunft“ erscheint. Diese besteht darin, „sich zu setzen, sich sich selbst entgegensetzen, und schließlich wieder sich mit sich selbst ineinzusetzen, sich als These, Antithese, Synthese zu formulieren, oder schließlich sich zu setzen, sich zu negieren und ihre Negation zu negieren“<sup>23</sup>. Durch diese Negation des Endlichen erhebt sich aus ihm wieder das Unendliche als die Negation seiner Negation.

Weil so das Endliche für Hegel nichts anderes ist als das aus sich selbst hinausgeratene oder negierte Unendliche, darum geht für ihn das Endliche aus sich selbst, das heißt aus seinem eigenen unendlichen Kern und Grunde hervor; es erweist sich als ein ursprünglich sich selbst bewegendes und sich selbst

<sup>19</sup> MEGA I, 3, 155.

<sup>20</sup> MEGA I, 3, 82.

<sup>21</sup> MEGA I, 3, 85.

<sup>22</sup> MEGA I, 3, 156.

<sup>23</sup> K. Marx, Das Elend der Philosophie, Antwort auf Proudhons „Philosophie des Elends“, deutsch von E. Bernstein und K. Kautsky, mit Vorwort und Noten von F. Engels, Stuttgart 1892 (im folgenden zitiert als EPhil), S. 89.

erzeugendes Wesen — wobei es dann nur darauf ankommt, daß das Menschenwesen, das in allem, worauf es trifft, sich selbst wiederfindet und sich selbst geschehen sieht, nun sich selbst auf gültige Weise hervorbringe, nämlich in aller faktischen Endlichkeit sich dennoch als Geschehen des Unendlichen zu begreifen und zu betreiben.

Als das Wesen des Hegelschen Denkens sieht also Marx die „Dialektik der Negativität“, das heißt die Methode, mit der der Mensch, vor irgend ein Endliches gestellt, durch seine Negativität, das heißt durch die Negierung der Endlichkeit dieses Endlichen, das Absolute dieses Endlichen und seiner selbst erfasse und hervorbringe. „Dialektisch“ ist für Hegel diese Negativität insofern, als der Mensch in ihr das Endliche als einen Widerspruch zum Unendlichen oder als Verneinung des Unendlichen begreift und so auf die Methode des „Ja und Nein“ oder des „Spruches und Widerspruches“ aus dem Endlichen das Unendliche herauschaut, das heißt in das Endliche das Unendliche als in seine Verneinung hinübergegangen sieht. Hegel, so erläutert es Marx, verstehe also die Beziehung des Menschen auf das Endliche als einen Prozeß, das heißt als einen Hervortritt des im Endlichen aufgespurten Unendlichen aus sich selbst, mithin als Selbstbewegung und Selbsthervorbringung des Endlichen — das Unendliche ist ja hier nichts anderes als das Innerste des endlichen Gegenstandes wie des Menschen selber. Der Mensch komme so bei Hegel dazu, seine Beziehung zu einem endlichen Wesen als die — gottmenschliche — Erzeugung dieses Endlichen und seiner selbst anzusehen, so zwar, daß — in Marxscher Terminologie — die Vergegenständlichung, mit der der Mensch beziehungsweise das Unendliche in ihm aus sich selbst in die gegenständliche Welt hineingehe, zugleich seine Verneinung und Entgegenständlichung oder seinen Selbstverlust bedeute und daher wieder nach ihrer Aufhebung verlange: „das absolute Subjekt als ein Prozeß, als sich entäußerndes und aus der Entäußerung in sich zurückgehendes, aber sie zugleich in sich zurücknehmendes Subjekt und das Subjekt als dieser Prozeß“<sup>24</sup>. Das menschliche Leben oder die Beziehung des Menschen auf die gegenständliche Welt sei also nach Hegel anzusehen als Entäußerung des menschlichen Innern und — dies ist der Grund, warum der Mensch die dialektische Methode tätigt — als Wiederaufhebung dieser Entäußerung durch die Verinnerlichung. Hegel lasse so den Menschen bei allem Hinausgang aus sich selbst und auf den Gegenstand hin dennoch mit seinem Innern in sich selbst kreisen, mit sich selbst gleich bleiben: „das reine rastlose Kreisen in sich“<sup>25</sup>.

11. Die dialektische Bestimmung des Wesens der Arbeit als der Selbst-erzeugung des Menschen übernimmt also Marx von Hegel. Die grundlegende Art nun, wie er darüber hinausgegangen ist und Hegels Bestimmungen verändert hat, zeigt sich uns genauer in seinem unermüdlichen Anspruch, seinerseits erst das wahre Wesen der dialektischen Methode gefunden zu haben. Hegel habe diese Methode noch grundsätzlich mißverstanden und

<sup>24</sup> MEGA I, 3, 167—168.

<sup>25</sup> MEGA I, 3, 168.

schließlich veruntreut, indem er den Menschen im Gegenstand sich selbst habe wiederfinden lassen nur mittels seiner gedanklichen Beziehung auf den Gegenstand, also mittels seines Selbstbewußtseins. „Die Menschlichkeit der Natur und der von der Geschichte erzeugten Natur, der Produkte des Menschen, erscheint (bei Hegel) darin, daß sie Produkte des abstrakten Geistes sind und insofern also geistige Momente, Gedankenwesen“<sup>26</sup>. Die Menschlichkeit der Natur und der vom Menschen aus der Natur hervorgebrachten Produkte behauptet auch Marx, aber er gibt diesem dialektischen Grundgedanken eine andere Begründung als Hegel. Dieser habe den Menschen die Natur gedanklich oder mit seinem Selbstbewußtsein hervorbringen lassen. Eben deshalb erscheine der Selbstverlust, der dem Menschen im Gegenstande als solchem geschehe, und die durch die „Erinnerung“ oder den Zurückgang des Menschen auf sich selbst getätigte Wiederaufhebung dieses Selbstverlustes oder die menschliche Selbstversöhnung bei Hegel nur als ein Gestaltwandel des Selbstbewußtseins oder der gedanklichen Beziehung des Menschen auf den Gegenstand<sup>27</sup>.

Eben dies aber ist für Marx ein unerträglicher Gedanke, denn damit, mit seinem Selbstbewußtsein und seinen Gedanken, verliere sich der Mensch erst recht aus seinem wirklichen Wesen hinaus und in eine „Abstraktion seiner selbst“. Marx will diesen „Prozeß“, bei dem der Mensch im Gegenstand sich selbst wiederfindet — sich selbst als in den Gegenstand hinein verlorenes und daher wieder in sich selbst zurückzuholendes gottmenschliches Selbst —, als Selbstverlust und Wiederselbstfindung oder Selbstversöhnung des „wirklichen“, das heißt sinnlich tätigen Menschen begreifen. Die Hegelsche Deutung dieses Prozesses als Selbstverlust und Selbstversöhnung nur des menschlichen Selbstbewußtseins oder des denkenden Menschen kennzeichnet er als „die Lüge seines Progresses“<sup>28</sup>, das heißt als unwahre Gestalt und als bloßen Anschein der Vergegenständlichung, eben als „Entgegenständlichung“. Von dem in seiner Endlichkeit negierten Endlichen aus finde hier der Mensch nicht zum wahren Wesen des endlichen Gegenstandes und des Menschen selbst zurück, sondern nur zu dem „Scheinwesen“ oder dem „sich entfremdeten Wesen“, das als gottmenschliches Wesen außer dem Menschen und unabhängig von ihm hause, auch wenn es, ja gerade weil es bei Hegel zum „Subjekt“ des menschlichen Lebens werde<sup>29</sup>.

12. Für Marx mußte die von Hegel unternommene Deutung der menschlichen Selbstentfremdung und Selbstversöhnung deshalb fehlschlagen, weil Hegel den Menschen nur als auf gedankliche Weise „gegenständlich“, das heißt als nur durch seine Gedanken im Gegenstand verkörpert sah. Hegel

<sup>26</sup> MEGA I, 3, 155 ff.

<sup>27</sup> Vgl. J. Hommes, ZwD, n. 138.

<sup>28</sup> MEGA I, 3, 164.

<sup>29</sup> „Bei Hegel ist die Negation der Negation daher nicht die Bestätigung des wahren Wesens, eben durch Negation des Scheinwesens, sondern die Bestätigung des Scheinwesens, oder des sich entfremdeten Wesens in seiner Verneinung oder die Verneinung dieses Scheinwesens als eines gegenständlichen, außer dem Menschen hausenden und von ihm unabhängigen Wesens und seine Verwandlung in das Subjekt“ (MEGA I, 3, 164).

vermochte den Menschen im Grunde nur als Selbstbewußtsein und daher nur als Erscheinung des gottmenschlichen Selbst zu begreifen. „Nicht, daß das menschliche Wesen sich unmenschlich, im Gegensatz zu sich selbst sich vergegenständlicht, sondern daß es im Unterschied vom und im Gegensatz zum abstrakten Denken sich vergegenständlicht, gilt (bei Hegel) als das gesetzte und als das aufzuhebende Wesen der Entfremdung. Die Aneignung der zu Gegenständen und zu fremden Gegenständen gewordenen Wesenskräfte des Menschen ist also 1. nur eine Aneignung, die im Bewußtsein, im reinen Denken, i. e. in der Abstraktion vor sich geht, die Aneignung dieser Gegenstände als Gedanken und Gedankenbewegungen, weshalb schon in der Phänomenologie . . . der unkritische Positivismus und der ebenso unkritische Idealismus der späteren Hegelschen Werke — diese philosophische Auflösung und Wiederherstellung der vorhandenen Empirie — latent liegt“ (MEGA I, 3, 155).

Daß das menschliche Wesen sich im Gegensatz zu sich selbst, mithin unmenschlich, vergegenständliche und daß daher der Mensch seine zu fremden Gegenständen gewordenen Wesenskräfte wieder in sich zurückzuholen, sich wiederanzueignen habe — diese Grundansicht teilt Marx mit Hegel. Aber dieses sein Selbst, im Gegensatz zu dem der Mensch für beide Denker in seiner Selbstentfremdung sich vergegenständlicht, sieht Hegel im „abstrakten Denken“, im „Bewußtsein“, im „reinen Denken“, das Dasein ist für ihn zu „Gedanken und Gedankenbewegungen“ geworden. Die im Sinne der Selbstversöhnung unternommene Wiederaneignung der zu fremden Gegenständen gewordenen Wesenskräfte geht also bei Hegel nur „in der Abstraktion“ vor sich, Hegel betreibt nur eine „philosophische Auflösung und Wiederherstellung der vorhandenen Empirie“, er kommt nicht weiter, die Dinge bleiben beim alten. „Damit wird die revolutionäre Seite erstickt unter der überwuchernden konservativen“<sup>30</sup>.

13. Im Grunde war die Selbstentfremdung des Menschen, die Hegel feststellte, nur eine religiöse. Ihre Kritik hat Feuerbachs „Wesen des Christentums“ geleistet: „Außer der Natur und dem Menschen existiert nichts, und die höheren Wesen, die unsere religiöse Phantasie erschuf, sind nur die phantastische Rückspiegelung unseres eigenen Wesens . . . Man muß die befreiende Wirkung dieses Buches selbst erlebt haben, um sich eine Vorstellung davon zu machen. Die Begeisterung war allgemein: wir waren alle momentan Feuerbachianer“ — so schreibt F. Engels noch 1888, also „ein gutes Menschenalter“ später<sup>31</sup>.

Feuerbach hat aber, so stellt Marx in seiner „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ fest, nur „die Heiligengestalt der menschlichen Selbstentfremdung entlarvt“ und die Wahrheit aus dem Jenseits in das Diesseits heruntergeholt. Er habe aber nicht die Selbstentfremdung des Menschen als solchen gesehen. Von seiner Kritik sei die irdisch-weltliche Selbstentfremdung des Menschen nicht betroffen. „Es ist also die Aufgabe der Geschichte, nachdem das Jenseits der Wahrheit verschwunden ist, die Wahrheit des Diesseits

<sup>30</sup> F. Engels, LF 9.

<sup>31</sup> LF 14.

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 Rechtes, die Kritik der Theologie in die Kritik der Politik<sup>32</sup>.

Marx ist sich mit Feuerbach einig in der Notwendigkeit, das „Jenseits der Wahrheit“, das heißt einen jenseitigen Grund des Daseins überhaupt, auszumerzen. Nach der „Wahrheit“ des Daseins, das heißt nach dem, was der Mensch in seinem Leben eigentlich ist und wonach er aus dieser seiner gegenwärtigen Unwahrheit zu streben habe, sucht mit Feuerbach und vor allem mit Hegel und der ganzen platonisch-neuplatonisch-mystischen Richtung auch Marx. Aber diese Wahrheit des Lebens muß für ihn im Leben selbst enthalten sein. „Der Mensch, der in der phantastischen Wirklichkeit des Himmels, wo er einen Übermenschen suchte, nur den Widerschein seiner selbst gefunden hat, wird nicht mehr geneigt sein, nur den Schein seiner selbst, nur den Unmenschen zu finden, wo er seine wahre Wirklichkeit sucht und suchen muß“<sup>33</sup>. Sich selbst, sein wahres Wesen sucht der Mensch; den Schein seiner selbst ist er nicht länger hinzunehmen bereit. Er selber muß, und zwar nicht mehr theoretisch, sondern „in der Praxis“, „die Wahrheit, das heißt die Wirklichkeit und Macht, die Diesseitigkeit seines Denkens beweisen“<sup>34</sup>. Tätigkeit habe der Mensch aus seinem Leben den wahren Kern herauszuschälen. Das Diesseits selber liegt für Marx in der Unwahrheit oder Selbstentfremdung darnieder und muß der „Kritik“, das heißt der tätigen Scheidung von Wahrheit und Unwahrheit unterworfen werden. Das ist das Programm der Marxschen Philosophie, daß sie „im Dienste der Geschichte steht“, das heißt dessen im Leben, was wahrhaft wirklich, mächtig, diesseitig ist, und zu diesem „wirklichen“ Menschen kommt das Leben dadurch, daß es in sich die Uneigentlichkeit, die Unmenschlichkeit ausmerzt und sich mit sich selbst versöhnt. Als Kritik, das heißt Aufhebung der in Recht und Politik geschehenden Veruneigentlichung oder Selbstentfremdung des Menschen und als Aufspürung und tätige Herbeiführung des eigentlichen und wahren Daseins hat die Philosophie für den Hegelianer Marx ihre Aufgabe.

## § 2

### Das allgemeine Wesen der Dialektik — der medizinale Begriff der menschlichen Selbstentfremdung

14. Marx unternimmt es, die Hegelsche Rede von dem Unglück der Selbstentfremdung des Menschen und von der Aufgabe der menschlichen Selbstversöhnung auf ihren wahren Kern zurückzuführen. Das ist der Sinn seiner

<sup>32</sup> MEGA I, 1, 1, 608.

<sup>33</sup> MEGA I, 1, 1, 607.

<sup>34</sup> K. Marx, ThF 2.

eigenen gegenüber Hegel „umgekehrten“ Handhabung der dialektischen Methode<sup>35</sup>. Wie bei Hegel so müssen wir daher auch bei Marx erwarten, daß er durch seine mit Hegel geteilte dialektische Auslegung der Beziehung des Menschen auf die gegenständliche Welt auch eine förmliche Ontologie, das heißt eine grund- und erstbegriffliche Zurechtlegung dieser Beziehung des Menschen auf die gegenständliche Welt gibt. Die dialektische Methode tätigen Hegel und Marx als ein errettendes Wissen um ein fundamentales Verhängnis, das ins menschliche Leben eingebrochen sei, und als eine diesem Unglück begegnende heilende Praxis. Das ist die gnostische Wurzel und Atmosphäre, aus der die „Fundamentalontologie“ hervorgeht, das heißt jene Lehre vom Sein alles Seienden, die den Menschen anleitet, die Grundbegriffe seiner Auffassung der gegenständlichen Welt gegenüber der Form, die sie im natürlichen Bewußtsein haben, umzuformen, um damit seinen Weg durch dieses jetzt heillose Dasein zu einem besseren Stande hin zu finden.

Es ist freilich so, daß auch schon Marx in seiner dialektischen Umdeutung des Lebens einen neuen rettenden und heilenden Begriff vom Sein alles Seienden weniger lehrt als vielmehr tätigt. Marx ist damit der zweite große Gewährsmann dieser dialektischen Methode, die seit Hegel und ihm die europäischen Geister beherrscht und in der Gegenwart als Existenzialphilosophie ihren Siegeszug noch immer fortsetzt. Die Tragweite dieser neuen „Ontologie“ oder — wie zum Beispiel Heidegger diese gerade seit Marx mehr praktische als theoretische Umschaltung der überlieferten Lehre vom Sein alles Seienden nennt — dieser „Wandlung des Bezugs zum Sein“<sup>36</sup> kann gar nicht hoch genug eingeschätzt werden: in ihr braut sich nichts geringeres zusammen als die Grundvorstellung heutiger und noch kommender Politik und damit unser Schicksal. Wir müssen uns daher das Wesen dieser dialektischen „Fundamentalontologie“ genau vergegenwärtigen, um zu wissen, wie wir uns zu dieser Umdeutung des Seins alles Seienden, die heute erst in ihre volle Herrschaft zu treten beginnt, zu stellen haben.

15. Dialektik! Das Wort hat zwei Bestandteile, und diese beiden Bestandteile entsprechen den beiden Gliedern in dem einen, von Grund auf zwiespältigen Wesen der Dialektik: durch das andere Wesen hindurch (διά) sammelt sich hier der Mensch zu sich selbst (λέγειν = sammeln). Sammlung ist immer die Wiedereinigung eines Zerstreuten, der Wiederzusammentritt einer durch irgendein Mißgeschick „auseinandergebrochenen“ Einheit und Ganzheit. Das Entscheidende im Wesen dieser das Denken und die Daseinsgestaltung in der Neuzeit zunehmend beherrschenden dialektischen Methode ist dies, daß der Mensch selber oder wenigstens das, was er für sein eigenes Innerstes hält, sich gegenüber der gegenständlichen Welt als der tragende Grund, als der Platzhalter und Sachwalter jener Einheit und Ganzheit fühlt und aufspielt, die den Menschen und die gegenständliche Welt miteinander zu einem zwar zwiespältigen, aber unauflöselichen Ganzen zusammenspannt.

<sup>35</sup> Vgl. F. Engels, LF 37.

<sup>36</sup> Wesen der Wahrheit, Anm., 1943.

Dialektik heißt: im anderen Wesen sich selbst wiederfinden und durch es hindurch sich zu sich selbst versammeln. Marx beruft sich für diese Darstellung des Wesens der dialektischen Methode auf den dritten Band der Hegelschen Logik, wo Hegel diese Methode hinstelle als „die Tendenz der Vernunft, sich selbst in jedem Ding wiederzufinden, wiederzuerkennen“<sup>37</sup>. In dieser dialektischen Fähigkeit sieht Hegel in der Tat das Wesen des Geistes, genauer der Freiheit: „Die Substanz des Geistes ist die Freiheit, das heißt das Nichtabhängigsein von einem anderen, das Sich-auf-sich-selbst-beziehen“<sup>38</sup>. Hegel denkt dabei weniger an die Freiheit vom äußeren Zwang, als vielmehr daran, daß der Mensch selber und von sich aus nicht mehr auf das andere Wesen als auf ein anderes und ihm gegenüberstehendes eingeht; der Mensch begibt sich nicht in die Abhängigkeit von diesem anderen Wesen, sondern in seiner Beziehung auf es bezieht er sich ausschließlich auf sich selbst. Heidegger wird das später als das „epochale Wesen des Daseins“ bezeichnen.

16. Kraft der dialektischen Methode läßt also der Mensch sich die gegenständliche Welt nicht mehr gegenüberstehen, sondern er setzt sich selbst mit ihr ineins und entfaltet dadurch aus sich selbst heraus jenes Eine und Ganze, das ihm in seinem Bewußtsein ihn selbst und die gegenständliche Welt umspannt hält. In der dialektischen Methode geschieht also, wie Hegel immer wieder es erläutert, eine vollständige „Umkehrung des natürlichen Bewußtseins“. In seiner natürlichen Haltung zur Welt achtet ja der Mensch die eigenständige Wirklichkeit des Gegebenen, er geht auf das andere Wesen als auf dieses andere ein und läßt es als solches und in seinem Insichstand gelten. In der dialektischen Methode dagegen nimmt der Mensch das andere Wesen von vornherein nur noch als „das Andere seiner selbst“, das heißt als das, was im Grunde nur eine andere Daseinsform seiner, des Menschen, selbst ist; der Mensch handhabt das andere Wesen ausschließlich als eine Verkörperung, einen Widerhall, eine Spiegelung und Bestätigung seiner selbst.

Sein eigenes Wesen nimmt daher der Mensch in der dialektischen Umkehr als eine Art Inbegriff der gegenständlichen Welt — so zwar, daß er dieses so verstandene Eigenwesen irgendwie in der gegenständlichen Welt selber erst aufspüren muß. Die dialektische Umkehr kommt also darauf hinaus, daß der Mensch in und aus der gegenständlichen Welt sich selbst erst hervorbringt, erzeugt, sich selbst gegenständlich vor sich hinbringt — und zwar dies auch dann, wenn dabei der Mensch sich nicht auf die rechte Weise vergegenständlicht, sondern bei diesem Hinausgang aus sich selbst sich von sich selbst hinweg verliert, sich selbst fremd wird.

17. In dieser Form sieht Marx die dialektische Grundverfassung des Daseins bei Hegel ausgesprochen: „Für Hegel ist jene Bewegung des Selbsterzeugens, des Selbstvergegenständlichens als Selbstentäußerung und Selbstentfremdung die absolute und darum die letzte, sich selbst bezweckende und in sich beruhigte, bei ihrem Wesen angelangte menschliche Lebensäußerung.

<sup>37</sup> EPhil 88.

<sup>38</sup> Ges. Werke, hrsg. von Glockner, Bd. X, S. 31.

Diese Bewegung in ihrer abstrakten Form als Dialektik gilt daher als das wahrhaft menschliche Leben“<sup>39</sup>.

Marx teilt also mit Hegel die Auffassung, das ganze menschliche Dasein sei eine Bewegung ursprünglich zu sich selbst hin und doch gleichzeitig von sich selbst hinweg. Dabei erweise sich diese letzte Bewegung, mit der der Mensch aus sich selbst hinausgeht, teils als eine vom Menschen gesuchte, es ist der Drang, sich zu vergegenständlichen, sich selbst gegenständlich zu fassen zu bekommen; teils aber ereigne sich diese Bewegung auch unglücklicherweise, weil der Mensch dabei sich veräußerliche und sich selbst fremd werde. Auf die ausgeglichene Form dieser bei allem Ausgang auf die gegenständliche Welt doch in sich selbst hereinstrebenden, bei ihrem Wesen anzulangen suchenden Lebensbewegung, die „das wahrhaft menschliche Leben“ sei, richten Hegel und Marx gemeinsam ihr ganzes Interesse.

18. Mit der in der dialektischen Umkehr des Bewußtseins geschehenden neuen Deutung der gegenständlichen Welt, bei der der Mensch in der gegenständlichen Welt sich selbst entfaltet findet, zieht gewiß in die Beziehung des Menschen zu seiner Welt eine neue Innigkeit ein, das heißt die Gegenüberständigkeit und Fremdheit von Mensch und gegenständlicher Welt wird aufgehoben, Mensch und Welt schwingen zusammen.

Aber neben der lockenden lyrischen Vereinfachung und Verinnerlichung des ganzen menschlichen Weltbezuges dürfen wir doch auch die Gefahr nicht übersehen, die darin liegt, daß man es hier dem Menschen gestattet, in allem nur noch eine Verkörperung seiner selbst zu sehen. Das neuzeitliche Wesen der dialektischen Methode, von der die existenziale Methode die folgerichtige und radikale Ausprägung darstellt, bedeutet eine Entgegenständlichung des Denkens und Lebens, das heißt bewußtseinsmäßige Aufhebung der Abhängigkeit des Menschen von der gegenständlichen Welt beziehungsweise von jener Macht, die hinter der gegenständlichen Welt steht. Darin liegt jene innerliche Gleichschaltung aller Wirklichkeit mit dem menschlichen Lebensvollzug, vor der man erzittert, wenn man sich überlegt, welche Handlungen des Menschen dadurch eine beruhigende Rechtfertigung oder wenigstens Entschuldigung finden können.

Einer besonnenen kulturkritischen Besinnung stellt sich diese dialektische Umkehrung des Bewußtseins, die sich seit Hegel bis zur Stunde immer mehr ausbreitet und in der existenzialen Methode erfüllt, als ein wahres Fieber dar, das den Menschen der Gegenwart erfaßt hat. Es ist eine Fieberkrankheit, müssen wir deutlicher sagen. Das bedeutet, daß darin gewiß wie in jedem echten Fieber einmal das Vorhandensein einer elementaren Unordnung im Organismus des Menschen sich anzeigt, und daß anderseits gerade in diesem Fieber die Natur auch schon Heilkräfte anbietet gegen die in ihrem Organismus sich ausbreitende Unordnung. Aber zugleich bricht in der dialektischen und existenzialen Methode eine neue Unordnung in die Grundlagen des Daseins ein.

<sup>39</sup> MEGA I, 3, 167.

19. Die Gegenständlichkeit der gegenständlichen Welt muß in der Existenz, damit sie eigentlich werde, verdampfen, sagt Jaspers, und dasselbe sagt, wenn auch mit anderen Worten, auch schon Marx, wenn er den Arbeiter aufmerksam macht auf „die fremde gegenständliche Welt, die er sich gegenüber schafft“ und durch die er selbst und in seiner inneren Welt immer „weniger“ werde<sup>40</sup>. Diese grundsätzliche Skepsis gegenüber der Bedeutung der gegenständlichen Welt für das menschliche Dasein erweist wiederum die nahe Verwandtschaft von Marx und Kierkegaard. Zwar vertreten dieses Mißtrauen gegenüber aller Gegenständlichkeit des Daseins der dialektische Materialismus und der Existenzialismus in anderer Weise als Hegel, aber diese ganze Reihe der Denker des 19. Jahrhunderts und der Gegenwart verbindet der eine Grundgedanke: der Mensch darf, die Hürde der ihm gegenüber tretenden Wirklichkeit überspringend, sich für das Ganze halten, denn aus ihm, aus seinem menschlichen Innern selbst, strahlt, sofern er sich dialektisch verhält, jenes Eine und Ganze, aus dem heraus ihm jedes einzelne Seiende als eine Darstellung seiner, des Menschen, selbst „begegnet“.

In der folgerichtig durchgeführten dialektischen Methode schrumpft dem Menschen das Sein des anderen Wesens auf das zusammen, was dieses andere Wesen für ihn, den Menschen, genauer: was es je für mich und als mein eigenes Selbst ist. Denn für die bis zu Ende getätigte dialektische Methode — eben dies ist die existenziale Methode — gibt es schließlich nicht mehr den Menschen als Einzelfall einer Gattung und Art, sondern nur noch als das geschichtliche, streng je einzelne Wesen und schließlich auch dieses nicht mehr in irgendeiner substantiellen und vorfindbaren Gegebenheit, sondern nur noch als jeweils hier und jetzt Geschehendes, in einem restlos durchgeführten Aktualismus und Punktualismus.

Doch ist das, wie angedeutet, erst die existenzialistische Zuspitzung der dialektischen Methode; auf sie läuft die Entwicklung, die diese Methode im 19. Jahrhundert genommen hat, immer mehr zu, je näher wir an die Gegenwart herankommen<sup>41</sup>. Der Mensch löst dasjenige seiner selbst, was er „dialektisch“ in der gegenständlichen Welt wiederfindet, mehr und mehr von dem gegebenen Bestande des Subjektes ab und begreift es ganz und gar nur noch als die geschehende Jemeinigkeit alles Seienden. Bei Marx ist es noch die Gesellschaft, die als solche in der gegenständlichen Welt sich wiederfindet und aus ihr sich hervorarbeitet. Immer aber ist die dialektische Methode durch jene „kühne Bemühung des philosophischen Denkens“ gekennzeichnet, kraft welcher die Persönlichkeit „ganz sich selbst“ zu hören und „die ihr entgegentretende äußere Notwendigkeit“ zu überwinden

<sup>40</sup> MEGA I, 3, 82 ff.

<sup>41</sup> Vgl. die Darstellung dieser Entwicklung in dem oben erwähnten Buch des Verfassers, in dem die Entwicklung der dialektischen Methode — der „existenzialen Ontologie“ — von Hegel über Kierkegaard, den späten Schelling, Feuerbach, Marx und Engels, Nietzsche, Dilthey und den Grafen Yorck von Wartenburg bis zur Existenzialphilosophie Heideggers hin und in dem Kapitel über Heidegger vor allem jene „existenziale Schärfe“ gezeigt wird, die die dialektische Methode in der Existenzialphilosophie folgerichtig annimmt, die aber von den meisten Kritikern einfach übersehen wird.

vermag, indem sie „das Joch dieser qualvollen und beschämenden Einschränkung abstreift“<sup>42</sup>. Der Mensch greift mit der vorgefundenen gegenständlichen Welt sich selbst zusammen und findet so das Sein des gegenständlichen Seienden als je seine Verkörperung, wie er sich selbst dabei „als bewußten und freien Ausdruck der Notwendigkeit“ erweist<sup>43</sup>.

20. Als das allgemeine Kennzeichen der dialektischen Methode erweist sich also jene Haltung, mit der der Mensch sich selbst für das Ganze hält. Dieses Ganze, mit dem er sich ineinssetzt, findet er in jedem begegnenden Seienden auf eine je neue Weise wieder. Eben dies aber bedeutet, daß die dialektische Methode eine neue Ontologie, das heißt Grundbegrifflichkeit für die Auffassung und Bestimmung alles Seienden, darstellt, und zwar sowohl eine neue formale Ontologie oder Lehre vom Sein alles Seienden, als auch eine neue materiale Ontologie des Menschenwesens — beide bilden für Hegel und Marx ein untrennbares Ganzes. Die dialektische Methode handhabt jene tätige „Lehre“ vom Sein alles Seienden, mit der der Mensch im Sein alles Seienden sich selbst, das Subjekt, als dessen Träger mitdenkt, sei es auf die Hegelsche Art, bei der das Subjekt im Objekt sich selbst als den es gedanklich setzenden Grund wiederfindet, sei es auf die Marxsche Art, bei der das Subjekt, bei Marx die menschliche Gesellschaft, in einer tätigen Weise ausschließlich sich selbst bei der neuen dialektischen Begründung der gegenständlichen Welt „zuläßt“.

Immer besteht die dialektische Methode darin, daß der Mensch in jedem Seienden sich selbst für den sinngebenden Grund und die Mitte hält: alles Sein existiert nur als ein „Prozeß“. Bei Hegel ist es die „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“<sup>44</sup>. Marx weist diese idealistische Überwältigung des Objektes durch das Subjekt, diese „höchste, unendliche Kraft, der kein Ding widerstehen kann“<sup>45</sup>, zurück, aber nur um diese besondere theoretische Begründung der dialektischen Umkehr des Daseins durch eine andere, realistischere, tätige, zu ersetzen: „Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme, ist keine Frage der Theorie, sondern eine praktische Frage. In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, das heißt Wirklichkeit und Macht, die Diesseitigkeit seines Denkens beweisen“<sup>46</sup>, das heißt der gegenständlichen Welt jenen neuen Sinn geben, der ihr Wahrheit und Wirklichkeit zumißt nur nach dem Grade, mit dem sie den Menschen in seiner reinen Diesseitigkeit bestätigt, mit dem sie also dem Menschen als eine Verkörperung der „wirklichen sinnlichen Tätigkeit als solcher“ sich erweist<sup>47</sup> und ihn damit auffordert, sich ihr als Organ ihres Vollzuges zur Verfügung zu stellen.

<sup>42</sup> G. W. Plechanow, Über die Rolle der Persönlichkeit in der Geschichte, n. A. Moskau 1938, dt. Berlin 1945 (abgekürzt RP), S. 12.

<sup>43</sup> Plechanow, RP 12.

<sup>44</sup> MEGA I, 3, 168.

<sup>45</sup> EPhil 88 (nach Hegel).      <sup>46</sup> ThF 2.      <sup>47</sup> ThF 1.

## § 3

## Die dialektisch-„gegenständliche“ Fassung der Arbeit bei Marx

21. Die neue „Fundamentalontologie“, die in der dialektischen Methode eingeschlossen ist, stellt sich uns bei Marx in der Bestimmung dar, die er vom Wesen der Arbeit gibt — der Arbeit, die bei ihm das eigentliche Subjekt des menschlichen Daseins, damit zugleich aber auch der Gegenstand seiner medialen, eine Selbstentfremdung des Menschen feststellenden und den Weg zur Selbstversöhnung weisenden Philosophie bildet.

Das allgemeine Wesen der dialektischen Methode, mit der der Mensch durch das andere Wesen hindurch sich zu sich selbst verhält, das heißt sich von sich selbst entfernt findet und sich „wieder“ mit sich selbst zusammenzubringen strebt, treffen wir bei Marx zunächst in der besonderen Form, daß bei ihm der Mensch die Natur als seinen Leib hält und durchwaltet. „Der Mensch lebt von der Natur, heißt: die Natur ist sein Leib, mit der er in beständigem Progreß bleiben muß, um nicht zu sterben. Daß das physische und geistige Leben des Menschen mit der Natur zusammenhängt, hat keinen anderen Sinn, als daß die Natur mit sich selbst zusammenhängt, denn der Mensch ist ein Teil der Natur“<sup>48</sup>.

Der Mensch wird also von Marx als die Natur und die Natur als der Mensch angesehen, beide bilden eine Einheit. Marx kritisiert zwar Hegel, weil diese Einheit von Mensch und gegenständlicher Welt bei ihm nur als „mystisches Subjekt-Objekt“ erscheine: „Der wirkliche Mensch und die wirkliche Natur werden (bei Hegel) bloß zu Prädikaten, zu Symbolen dieses verborgenen unwirklichen Menschen und dieser unwirklichen Natur“<sup>49</sup>.

Mensch und Natur seien von Hegel in gleicher Weise „unwirklich“ gemacht, das heißt so genommen, wie sie den Gegenstand des Selbstbewußtseins bilden. Der Gegenstand des Selbstbewußtseins aber ist bei Hegel „die reine, ewige, unpersönliche Vernunft“, wie sie „die logischen Kategorien aus sich entfaltet“, so daß man ein Recht hat, „zu sagen, daß man in letzter Abstraktion nur noch die logischen Kategorien als Substanz übrig behält“<sup>50</sup>. Diese logische Ursubstanz alles Wirklichen ist bei Hegel das, woraus die wirklichen Dinge als ihrem Inbegriff entfaltet sind, so daß sie sich in jedem Wirklichen versinnbildet, jedes Wirkliche als ihr „Symbol“ und als ihr, der Ursubstanz, „Prädikat“ findet.

Diese „mystische“ Ursubstanz alles Wirklichen lehnt Marx ab. Für ihn bedeutet „Wirklichkeit“ zunächst „sinnliche Tätigkeit, Praxis“<sup>51</sup>, nicht Gedanke. Aber im Grunde hält auch er an jener von Hegel gelehrtten Einheit von Natur und Mensch („Subjekt-Objekt“) fest, er sucht ihr nur die „Wirklichkeit“ zu geben, die sie bei Hegel zugunsten des abstrakten, den Menschen aus ihm selbst herausreißenden Selbstbewußtseins einbüßt.

<sup>48</sup> MEGA I, 3, 87.

<sup>49</sup> MEGA I, 3, 167.

<sup>50</sup> EPhil 86—87.

<sup>51</sup> ThF 1.

22. In der Natur, seinem Leibe, tritt der Mensch beständig zu sich selbst hervor (progreditur, facit progressum sui ipsius). Wir spüren hier sofort eine gewisse Kälte und Schärfe in der Bestimmung, die Marx von dem Verhältnis des Menschen zu der Natur, seinem Leibe, gibt: „der Mensch lebt von der Natur“. So eng Marx die Natur an den Menschen heranrückt und mit ihm zur Einheit eines und desselben Wesens zusammenführt — der Mensch lebt von ihr, er tritt aus ihr hervor, sie ist ihm das Mittel seines Lebens. Er schafft die Natur, indem er sie durchwaltet, zu sich selbst um und erzeugt dadurch sich selbst, das heißt er macht sich selbst aus ihr hervorgehen.

Der Mensch erweist sich damit für Marx als das Innere und gleichsam die „Seele“ der Natur, als das also, was ihm, dem Menschen, bei seiner Bearbeitung der Natur in dieser geschieht und worum es der Natur recht eigentlich in allem geht beziehungsweise zu gehen hat. „Der Mensch“ muß dabei nur stets im vollen Sinne Marxens verstanden werden, nach dem der Mensch beziehungsweise dessen „sinnliche Tätigkeit, Praxis“ aus der gegenständlichen Welt sich selbst hervorzuarbeiten hat und daher immer erst wird.

Von daher verstehen wir nun die Marxsche Bestimmung des Wesens der Arbeit. Die Arbeit, so sagt er, ist „das Für-sich-werden des Menschen“<sup>52</sup> — des Menschen, der mit der Natur, seinem Leibe, eine Einheit bildet. In dieser Einheit mit der Natur wird der Mensch durch seine Arbeit „für sich“, er bringt sich aus der Natur hervor. Man darf also Marxens Aussage, der Mensch sei „ein Teil der Natur“ und in ihm hänge „die Natur mit sich selbst zusammen“, durchaus nicht als im gewöhnlichen Sinne materialistisch verstehen. Wer in dieser Weise mit dem klassischen Materialismus den Menschen als ein Produkt und als eine Funktion der stofflichen Vorgänge faßt, der vermag Marx überhaupt nicht zu verstehen — in dieser Hinsicht hat sich die bürgerliche Kritik des dialektischen Materialismus die Sache meist allzu leicht gemacht. Das Wesen der Arbeit ist vielmehr für Marx eine Erscheinung des spezifisch-menschlichen, also geistigen Wesens des Menschen — nicht die Natur macht den Menschen, sondern der Mensch macht aus der Natur sich selbst<sup>53</sup>. Aus der eben wiedergegebenen Bestimmung der Arbeit tönt sogar ein eifersüchtiger Wille des Menschen, sich gegenüber der Natur für sich selbst vorzubehalten, und die Bestimmungen, die Marx von dem Wesen der Beziehung des Menschen zu der gegenständlichen Welt gibt, kommen darauf hinaus, daß der Mensch bei seinem arbeitenden „Für-sich-werden“, das heißt bei seinem Rückgang auf sich selbst, die Natur in sich selbst herein mitholt, sie „sich einverleibt“<sup>54</sup> und, wie wir sehen werden, als „Natur“ nur noch das gelten läßt, als was die Naturwirklichkeit in ihm, dem Menschen selbst, ersteht.

Eben aus diesem Grunde aber, der im folgenden noch deutlicher wird, kann das Wesen der Arbeit, wie Marx es beschreibt, auch nicht mit jenem Wesen der Arbeit zusammengebracht werden, das die Metaphysik bei ihrer Ana-

<sup>52</sup> MEGA I, 3, 157.

<sup>53</sup> Vgl. z. B. EPhil 91.

<sup>54</sup> MEGA I, 3, 158.

lyse des menschlichen Lebens vor Augen stellt: als das von der menschlichen Einsicht und Willenskraft geleitete Zusammenwirken nämlich zweier je in sich selbständiger Wesen. Bei Marx hat vielmehr die Arbeit ein dialektisches Wesen, das heißt jene Form der Beziehung des Menschen zur gegenständlichen Welt, bei der die natürliche Form dieser menschlichen Beziehung zur Welt innerlich herumgedreht wird und der Mensch sich für das Ganze und für die „Seele“ alles dessen hält, was es gibt, während jene metaphysische Wesensbestimmung der Arbeit, bei der Subjekt und Objekt der Arbeit je in sich ihren Stand behalten, für Marx nur den theoretischen Ausdruck einer Selbstentzweiung oder eines Auseinanderbruches des Menschenwesens darstellt.

23. Das Wesen der Arbeit hängt bei Marx aufs engste mit der „Gegenständlichkeit“ des Menschen zusammen, die bei ihm im Mittelpunkt des Denkens steht, und die wir verstehen müssen, wenn sich uns der dialektische und historische Materialismus erschließen soll. Was bedeutet es nun, die Begriffe „Gegenständlichkeit“, „Arbeit“, „Produktion“ usw. dialektisch zu verstehen, das heißt aus der im menschlichen Dasein geschehenden Einheit von Mensch und Gegenstand heraus?

Für Marx ist der Mensch selber „ein leibliches, naturkräftiges, lebendiges, wirkliches, sinnliches, gegenständliches Wesen“<sup>55</sup>. Es fällt auf, wie sehr Marx gerade die Leiblichkeit und Sinnlichkeit des Menschen als dessen Gegenständlichkeit anspricht. Kraft seiner leiblich-sinnlichen Tätigkeit erwächst dem Menschen in der gegenständlichen Welt er selbst. Das ist sicher zum Teil gegen Hegels Lehre von der gedanklichen Gegenständlichkeit des Menschen gesagt, aber doch auch nur innerhalb einer entscheidenden Gemeinschaft mit Hegel, nämlich nur aus der mit Hegel geteilten Anschauung von der Gegenständlichkeit des Menschen heraus.

Der Mensch selber mit seiner leiblich-sinnlichen Tätigkeit, nicht bloß wie bei Hegel, mit seinem Selbstbewußtsein und seinen Gedanken, findet im Gegenstand sich selbst wieder — das ist die „Gegenständlichkeit“ des Menschen, die bei Marx dem Wesen der Arbeit zugrunde liegt. Der Mensch ist gegenständig, insofern er in der Welt vor sich selbst aufscheint, ja in der gegenständlichen Welt nicht nur sich mit sich selbst beschäftigt, sondern in ihr sich selbst hervorbringt: die Arbeit ist „gegenständig“, das heißt „das praktische Erzeugen einer gegenständlichen Welt“<sup>56</sup>, diese aber ist wiederum nichts anderes als der Mensch selbst.

Wir müssen sowohl den weitausgreifenden dialektischen Anspruch wie die eigentümlich kurzatmige antimetaphysische Grundhaltung sehen, die alle diese Begriffe beselen. Einmal drücken sie aus, daß der Mensch selber die Natur in sich trägt, in sich zusammengefaßt, „einverleibt“ hält. Auf der anderen Seite wird nur die Sinnlichkeit als Grund der Gegenständlichkeit gesehen, dem Denken des Menschen daher jede theoretisch-gegenständliche Kraft abgesprochen. Die Gegenständlichkeit des Menschen be-

<sup>55</sup> MEGA I, 3, 160.

<sup>56</sup> MEGA I, 3, 83.

deutet bei Marx keineswegs das, was in der aristotelisch-thomistischen Philosophie die Gegenständlichkeit ist, nämlich die das Wesen des Gegenstandes zu erfassen und den Menschen mit dem Gegenstand in Übereinstimmung zu halten vermögende Kraft des menschlichen Denkens. Vielmehr bedeutet die Gegenständlichkeit des Menschen bei Marx nur jene Kraft des Menschen, im Gegenstande sich selbst zu sehen, so zwar, daß er aus der gegenständlichen Welt mit seiner sinnlichen Tätigkeit sich selbst hervorbringen müsse. Feuerbach hatte den „Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit, nur unter der Form des Objektes oder der Anschauung“, also „die menschliche Tätigkeit selbst nicht als gegenständliche Tätigkeit“ gefaßt<sup>57</sup>, das heißt er hatte den Menschen in der gegenständlichen Welt sich selbst noch anschauen oder vorfinden, also nicht ausschließlich tätig hervorbringen lassen, wie Marx die Dinge sieht.

Gegenständlichkeit bedeutet also hier weiterhin, daß der Mensch in der von ihm bearbeiteten stofflichen Welt auf tätige Weise „für sich werden“ soll, mithin im Gegenstand nur diese seine sinnliche Tätigkeit als tragenden Grund anerkennt, den Gegenstand also nur noch „subjektiv“, nur noch „als menschliche sinnliche Tätigkeit, Praxis“ gelten läßt<sup>58</sup>. Dadurch ist der Mensch gegenständig, daß er mit dem Gegenstande sich selbst zu einer Einheit zusammengegriffen hält und im Gegenstande sich selbst in gegenständlicher Form geschehen sieht beziehungsweise im Gegenstand als dessen „Seele“ sich tätig durchsetzt.

24. In der Gegenständlichkeit des menschlichen Lebens ist, wie angedeutet, auch bereits das dialektische Wesen der Arbeit eingeschlossen. Durch seine Arbeit, das heißt durch seine die Naturdinge bearbeitende sinnliche Tätigkeit, steht der Mensch mit der Natur, seinem Leibe, in beständigem Progreß, das heißt bringt sich der Mensch ständig aus der Natur hervor — aus der Natur, die im Grunde nichts anderes ist beziehungsweise zu nichts anderem gemacht wird als er selbst, so daß der Mensch arbeitend sich aus sich selbst hervorbringt. Ebenso ist umgekehrt Arbeit nichts anderes als die selbstbezügliche, sich nach sich selbst ausstreckende Natur, sofern sie im Menschen tätig mit sich selbst im Zusammenhang steht, aber dabei — das muß streng beachtet werden — nur noch als das auftritt, was sie bei ihrem Hindurchgang durch den Filter der menschlichen Selbstgehörigkeit geblieben ist.

Für Marx ist die Natur in sich selbst bereits etwas Menschliches, die „Menschlichkeit der Natur“<sup>59</sup> und die Naturhaftigkeit des Menschen bilden eine Grundvoraussetzung seines Denkens: „Die Natur, abstrakt genommen, für sich, in der Trennung vom Menschen fixiert, ist für den Menschen nichts“<sup>60</sup>. Dieser Satz ist wahrlich nicht harmlos, man muß ihn, um seine Tragweite deutlich zu machen, etwa übersetzen: die Natur als solche,

<sup>57</sup> ThF 1.

<sup>58</sup> ThF 1.

<sup>59</sup> MEGA I, 3, 155.

<sup>60</sup> MEGA I, 3, 170.

außerhalb ihrer Bedeutung für die menschliche Selbstgehörigkeit und Selbsterzeugung, hat nichts zu sein. Die ganze Gewaltsamkeit der dialektischen Methode kommt in diesem Satz zum Ausdruck.

25. Damit stoßen wir zur fundamentalontologischen Grundanschauung Marxens vor. Wir verstehen jetzt, warum Marx die beiden Ausdrücke „Naturalismus oder Humanismus“ ineinssetzt und mit diesem Doppelausdruck sein eigenes Denken, wie wir noch genauer sehen werden, dahin kennzeichnet, daß es als solcher „Naturalismus oder Humanismus“ das Wesen der „Geschichte“ zu fassen in der Lage ist<sup>61</sup>. Marx erhält damit ein ganz anderes Gesicht, das denjenigen, die ihn für einen simplen Materialisten halten, völlig unbekannt bleiben muß. Die Natur ist für ihn der Leib des Menschen, aus dem dieser sich, mittels der Arbeit, hervorzubilden und herauszuarbeiten habe — herauszubilden auf die Weise, wie der Künstler in seiner Tätigkeit die künstlerische Form aus dem dazu gehörigen Stoffe hervorholt und herausarbeitet. „Der Arbeiter kann nichts schaffen ohne die Natur, ohne die sinnliche Außenwelt, sie ist der Stoff, an welchem sich seine Arbeit verwirklicht, in welchem sie tätig ist, aus welchem und mittels welchen sie produziert“<sup>62</sup>. Wie Form und Stoff, diese beiden Bestandteile eines und desselben Wesens, stehen hier Arbeit und sinnfällige Natur zueinander, und die Arbeit erscheint bereits als das eigentliche Subjekt des Lebens, als das, was im Stoff der gegenständlichen Welt sich selbst verwirklicht, sich selbst hervorbringt.

Damit zeigt sich bei Marx auf dem Grunde aller seiner Gedanken über die Arbeit ein Wesensbild des menschlichen Daseins von revolutionärer und erst in der Gegenwart sich erfüllender Bedeutung. Aus dem verbreiteten Vorurteil heraus, daß es sich bei Marx um einen platten Materialismus handle, hat man in seinen Theorien über den Menschen, die Arbeit, die Gesellschaft, die Wirtschaft usw. diese „künstlerisch“-dialektische Eigenart seines Begriffes vom Wesen der Arbeit durchweg kaum beachtet, und doch ist es gerade diese Grundanschauung, die Marxens Lehre in der Gegenwart zu der geistigen Großmacht hat werden lassen, als die sie heute vor uns steht.

#### § 4

### Wahre und falsche Vergegenständlichung — der reformatorische Sinn der Marxschen Fundamentalontologie

26. Der Begriff der „Gegenständlichkeit“ des Menschen bedeutet bei Marx nicht bloß die Feststellung einer die menschliche Natur kennzeichnenden Gegebenheit, nämlich der Grundverfassung des menschlichen Daseins; er weist vielmehr auch eine Aufgabe, und zwar die Aufgabe aller Aufgaben des Menschen: die Überwindung der im gegenwärtigen Zustand ihn elementar bedrohenden „Gegenstandslosigkeit“.

<sup>61</sup> MEGA I, 3, 160.

<sup>62</sup> MEGA I, 3, 84.

Marxens Begriffe „Gegenständlichkeit“ und „Vergegenständlichung“ bereiten demjenigen, der in der Auslegung noch nicht tief genug eingedrungen ist, die größten Schwierigkeiten. Gerade auf diesem Felde liegt anderseits der eigentliche Unterschied der Lehre Marxens gegenüber derjenigen Hegels. Marx kennt eine wahre und eine falsche Vergegenständlichung, aber er unterscheidet die beiden in anderem Sinn als Hegel.

Eindeutig ist zunächst die allgemeine Weisung Marxens, der Mensch solle die in seiner Arbeit drohende „Gegenstandslosigkeit“ oder — was dasselbe ist — den Verlust seines eigentlichen Seins oder die Selbstentfremdung vermeiden, das heißt er solle die Naturdinge sich wirklich aneignen. Die wahre Gegenständlichkeit schließt also gerade die Unterlassung der im Sinne der groben Dinglichkeit geschehenden Vergegenständlichung der Arbeit in sich ein, das heißt der Mensch darf in seiner Arbeit sich nicht hingeben an „die fremde gegenständliche Welt, die er sich gegenüber schafft . . . Der Arbeiter legt sein Leben in den Gegenstand; aber nun gehört es nicht mehr ihm, sondern dem Gegenstand. Je größer also diese Tätigkeit, um so gegenstandsloser ist der Arbeiter. Was das Produkt seiner Arbeit ist, ist er nicht. Je größer also das Produkt, je weniger ist er selbst“<sup>63</sup>.

Marx stellt hier, das Grundanliegen Hegels aufgreifend, fest, daß der Arbeiter — wider seinen Willen — gegen sich selbst arbeitet, daß er „sein Leben“ von sich selbst fort- und in den Gegenstand hinein gibt, und daß er damit den eigentlichen Zweck seiner Arbeit, die Produktion seiner selbst, verfehlt, ja daß er damit sich selbst aushöhlt, sich selbst immer „weniger“ macht. Es scheint dabei so etwas wie ein Erzfeind des Menschen auf, und die ganze Größe der Selbstentfremdung liegt gerade darin, daß der Mensch selber durch seine Arbeit, mit der er sich selbst gewinnen will, diesen seinen Urwidersacher bestärkt. Worin liegt diese Selbstentzweiung und drohende Selbstvernichtung des Menschen? Wir stehen hier vor dem Kernproblem des Marxschen Denkens.

27. Offenbar geschieht das Unglück der Selbstentfremdung in der Vergegenständlichung, also gerade in dem, was nach Marx zur Wesenserfassung des Menschen gehört und sein Grunderfordernis darstellt — der Mensch muß, um leben und Mensch sein zu können, sich vergegenständlichen, das heißt die gegenständliche Welt in sich aufnehmen und daraus sich selbst hervorarbeiten, sich selbst erzeugen. Aber Marx unterscheidet „die wirkliche Vergegenständlichung des Menschen“, die er als „die wirkliche Aneignung seines gegenständlichen Wesens“ kennzeichnet<sup>64</sup>, von dem Unterlassen dieser Aneignung in der sich selbst entfremdeten oder entäußerten Arbeit, die zur Gegenstandslosigkeit, das heißt zur Aufhebung der wahren Gegenständlichkeit des Arbeiters führt.

Das „gegenständliche Wesen“, das der Mensch sich anzueignen habe, ist offenbar nichts anderes als die gegenständliche Welt, sofern sie für den Menschen bestimmt ist, ihn als sein „Stoff“ erwartet, von ihm in das mensch-

<sup>63</sup> MEGA I, 3, 83.

<sup>64</sup> MEGA I, 3, 166.

liche Dasein hereingeholt und dort zu neuem „Leben“ gebracht zu werden verlangt. Diese „Einverleibung“ der gegenständlichen Welt in das menschliche Dasein und die Einswerdung des Menschen mit der Natur, kurz, die Gegenständlichkeit des Menschen als dessen Vergegenständlichung, geschieht aber für Marx durchaus nur auf tätige Weise, indem nämlich der Mensch im Gebrauch der Dinge „für sich selbst“ wird und sich selbst als tragenden Grund und Sinn der Dinge durchsetzt. In der gegenständlichen Welt als solcher hat der Mensch wie für Hegel so auch für Marx sich selbst heimzuholen, nur muß er dort sein wahres und nicht sein entfremdetes oder entäußertes Wesen suchen. Das bedeutet für Marx: der Mensch darf sich im Gebrauch der Dinge einzig und allein auf seine sinnliche Tätigkeit stützen, sie allein als den in der Welt sich selbst erzeugenden Kern der Wirklichkeit gelten lassen.

Was also darf er nicht? Wogegen richtet sich der in den Begriffen der Gegenständlichkeit und der wahren Vergegenständlichung brennende Eifer? Der Mensch darf im Gebrauch der Dinge nicht die eigenständige Bedeutung der Naturwirklichkeit, dieses bloßen Stoffes seiner selbst, aufkommen lassen, denn damit gäbe er in seinem Dasein der ihm fremden und feindlichen Macht Raum — jener „fremden Macht über dem Menschen“ und jenem „fremden Wesen, dem (bei der entfremdeten Gestalt der Arbeit) die Arbeit und das Produkt der Arbeit gehört“<sup>65</sup>.

28. Marx verkündigt also zusammen mit Hegel die „Entfremdung“, „die von der gleichgültigen Fremdheit bis zur wirklichen feindseligen Entfremdung fortgehen muß“<sup>66</sup>, geradezu als ein Prinzip des Denkens: der Mensch muß sich in der gegebenen Welt als solcher fremd fühlen und damit sich aufstacheln lassen zur „Kritik“, das heißt zur Überwindung der Entfremdung. Diese Kritik läuft bei Hegel wie bei Marx darauf hinaus, daß der Mensch — in marxistischer Terminologie ausgedrückt — sein „gegenständliches“, das heißt ihm durch den Gegenstand werdendes Wesen sich aneignen müsse „durch die Vernichtung der entfremdeten Bestimmung der gegenständlichen Welt, durch ihre Aufhebung in ihrem entfremdeten Dasein“<sup>67</sup>.

Aber Marx wendet sich dabei gegen Hegel, der alle „Bewegung des Selbsterzeugens, des Selbstvergegenständlichens als Selbstentäußerung und Selbstentfremdung“ verstehe<sup>68</sup>. Hegel läßt ja den Menschen in allem Endlichen dessen absolute oder unendliche Urform und damit sich selbst, sein eigenes Inneres, finden, so daß ihm jeder Gegenstand beziehungsweise dessen menschlicher Kern sich selbst bewegt, sich selbst erzeugt. Jedoch findet bei Hegel das Innere in jedem Gegenstand sich selbst als das im Gegenstand sich selbst bewegende und sich selbst erzeugende Wesen immer nur in jener verneinten, entäußerten, entfremdeten Gestalt, die die Endlichkeit als solche

<sup>65</sup> MEGA I, 3, 90.

<sup>66</sup> MEGA I, 3, 162.

<sup>67</sup> MEGA I, 3, 166.

<sup>68</sup> MEGA I, 3, 167.

darstellt — die Endlichkeit, die für Hegel mit der gegenständlichen Form der Wirklichkeit beziehungsweise der Hinnahme der gegenständlichen Wirklichkeit als solcher zusammenfällt. Die Gegenständlichkeit oder die Vergegenständlichung als solche ist also für Hegel Selbstentäußerung, das heißt Veräußerlichung und Selbstentfremdung<sup>69</sup>.

Hegel muß also die Gegenständlichkeit des Gegenstandes als solche anfechten und dem Gegenstand das Recht darauf bestreiten, daß sein gegenständlicher Eigenstand im menschlichen Dasein geachtet und hochgehalten werde. „Die Aneignung des entfremdeten gegenständlichen Wesens oder die Aufhebung der Gegenständlichkeit unter der Bestimmung der Entfremdung . . . hat für Hegel zugleich oder sogar hauptsächlich die Bedeutung, die Gegenständlichkeit aufzuheben, weil nicht der bestimmte Charakter des Gegenstandes, sondern sein gegenständlicher Charakter für das Selbstbewußtsein das Anstößige in der Entfremdung ist. Der Gegenstand ist daher ein Negatives, sich selbst Aufhebendes, eine Nichtigkeit. Diese Nichtigkeit desselben hat für das Bewußtsein nicht nur eine negative, sondern eine positive Bedeutung, denn jene Nichtigkeit des Gegenstandes ist eben die Selbstbestätigung der Ungegenständlichkeit, der Abstraktion, seiner selbst“<sup>70</sup>.

Zwar sieht also Marx mit Hegel das gegenständliche Wesen des Menschen „entfremdet“ oder „unter der Bestimmung der Entfremdung“. Aber während Hegel „die Gegenständlichkeit aufzuheben“ trachten muß, heißt er selbst den Menschen nur, sich an einem „bestimmten Charakter des Gegenstandes“ zu stoßen — was auf eine wesentliche andere Art des Menschen deutet, in der gegenständlichen Welt sich fremd zu fühlen.

29. Hegel lehrt die Vernichtung des Gegenstandes als solchen — freilich jenen Vollzug der „Nichtigkeit“ des Gegenstandes, bei dem aus diesem das Innere des Menschen selbst — das „Bewußtsein“ — strahlend, weil durch den Gegenstand in sich „bestätigt“, hervorgeht. In Marxens Wiedergabe von diesem Teil des Hegelschen Gedankens spürt man wiederum die grundsätzlich dennoch freudige Gemeinsamkeit, mit der Marx ihn begleitet. Auch für ihn hat sich der Mensch als das Innerste der Welt aus dieser hervorzuarbeiten, also ein bestimmtes bannendes Element der gegenständlichen Welt niederzuhalten und zu vernichten. Die gegenständliche Welt muß auch für Marx dem Menschen gleichgeschaltet werden, wenn auch nicht auf die Hegelsche Art, daß der Gegenstand ganz und gar aus dem menschlichen Subjekt hervorgehe und diesem es selbst darstelle: „Für das Bewußtsein selbst hat die Nichtigkeit des Gegenstandes (das heißt seine Ungültigkeit für das eigentliche und wahre Leben des Menschen — J. H.) darum eine positive Bedeutung, daß es diese Nichtigkeit, das gegenständliche Wesen, als seine Selbstentäußerung weiß; daß es weiß, daß sie nur ist durch seine Selbstentäußerung“<sup>71</sup>. Das bedeutet: der Gegenstand hat für das Bewußtsein, obwohl es ihn als solchen nicht für gültig annehmen darf, dennoch die Bedeutung, daß

<sup>69</sup> MEGA I, 3, 162.

<sup>70</sup> MEGA I, 3, 162.

<sup>71</sup> MEGA I, 3, 162.

er ihm, dem Bewußtsein, es selbst, das ihn ja gedanklich erzeugt hat, vor Augen bringt — dies jedoch nur dann, wenn der Gegenstand in seiner gegenständlichen Gegebenheit als solcher aufgehoben wird.

30. Nur gegen diesen letzten Teil des Hegelschen Grundgedankens wendet sich Marx. Denn in seinen Augen ist es bei Hegel nur die „Ungegenständlichkeit“ und „Abstraktion“ des Menschen, die auf diese Weise sich aus der gegenständlichen Welt hervorarbeitet. Der Mensch holt bei dieser dialektischen Umkehr die Naturwirklichkeit gar nicht in sich selbst herein, sondern trägt sie in deren und sein eigenes überwirkliches, „übermenschliches“ und „unmenschliches“ Wesen hinein, während er selbst leer ausgeht, „gegenstandslos“ bleibt.

Die Selbstentfremdung des Menschen wird also bei Hegel in keiner Weise aufgehoben, sondern nur zu einer „Heiligengestalt“ erhoben, das heißt in eine Selbstentfremdung des im Menschen wohnenden göttlichen Wesensgrundes umgefälscht. Eben darum ist auch das Unglück der Selbstentfremdung bei Hegel im Grunde unüberwindbar. „Der Mensch, der in Recht, Politik usw. ein entäußertes Leben zu führen erkannt hat, führt in diesem entäußerten Leben als solchem sein wahres menschliches Leben. Die Selbstbejahung, Selbstbestätigung im Widerspruch mit sich selbst, sowohl mit dem Wissen als mit dem Wesen des Gegenstandes, ist also das wahre Wissen und Leben“<sup>72</sup>.

Die Selbstentäußerung des menschlichen Innern ist für Hegel deshalb un-aufhebbar, weil diesem die dem Menschen wesentliche Vergegenständlichung des Lebens überhaupt und als solche für ein entäußertes und veräußerlichtes menschliches Leben gilt. Zwar erkennt der Mensch, daß er, durch die Selbstentzweiung des in ihm waltenden göttlichen Wesensgrundes, auch selber sich entfremdet ist. Er sieht seine Entäußerung, aber dieses sein entäußertes Leben vermag er nicht zu ändern. Das einzige, das er zu einer gewissen Überwindung der Selbstentfremdung leisten kann, ist dies, daß er sich in seiner Entäußerung erfährt und weiß und damit in gewisser Weise, nämlich wenigstens intentional oder der Absicht nach, auf seine Innerlichkeit und Wahrheit zurückführt. Aber sein Leben bleibt dabei entäußert, eine bloße „Selbstbestätigung im Widerspruch mit sich selbst“, die Innerlichkeit vermag die Entäußerung nicht zu durchbrechen, sie bleibt ein ohnmächtiger und hoffnungsloser Ausblick ins Paradies der menschlichen Selbstver-söhnung.

31. Wie also will Marx selbst es geschehen sehen, daß der Mensch, so ähnlich wie bei Hegel, nur jetzt in wirksamer Weise, aus der „Selbstentäußerung“ sich zu sich selbst erhebe, zu seinem durch alle Vergegenständlichung und Selbstentäußerung hindurch im Innern geschehenden Eigentlichen? Denn eben dies ist es ja, was er von dem Hegelschen Grundgedanken festhält und auf seine besondere Weise fortführt: die echte Selbsterzeugung und Selbst-hervorführung des Menschen aus der gegenständlichen Welt.

<sup>72</sup> MEGA I, 3, 164.

Es bedarf, so stellt Marx fest, nicht der radikalen Art, in der Hegel diese strahlende Selbsterzeugung des Menschen aus der gegenständlichen Welt, die recht eigentlich das Wesen der dialektischen Methode bildet, durchgeführt hat. Marx will nicht den Gegenstand als solchen ins Zwielflicht gerückt, sondern an ihm nur jenen „bestimmten Charakter des Gegenstandes“<sup>73</sup> aufgehoben wissen, durch den dem Arbeiter dieser Gegenstand „eine fremde Macht ihm gegenüber“ ist, so daß nicht mehr „das Produkt der Arbeit dem Arbeiter gehört . . . daß es einem anderen Menschen außer dem Arbeiter gehört“<sup>74</sup>. Nicht die Gegenständlichkeit als solche wird dadurch beseitigt, sondern nur die wahre Gestalt der Gegenständlichkeit herbeigeführt. Der Arbeiter, so fordert Marx, muß dafür sorgen, daß „das Leben, was er dem Gegenstand verliehen hat“, nicht „ihm feindlich und fremd gegenübertritt“, sondern ihm selbst zu eigen gehört<sup>75</sup>. Das Leben, das der Arbeiter dem Gegenstand verleiht, ist nichts anderes als er selbst, der Arbeiter, der in seiner sinnlichen Tätigkeit das Innerste des Gegenstandes bildet. Aber diese tätige Erzeugung seiner selbst aus der gegenständlichen Welt beziehungsweise Mitteilung seiner selbst an den Gegenstand, die das Wesen der dialektischen Haltung gegenüber der gegenständlichen Welt ausmacht, muß der Arbeiter so vollziehen, daß er dabei wirklich sich selbst trifft, also ohne von sich selbst abzuirren auf etwas in seinem Wesen, das offenbar ihn wider ihn selbst, wider sein Eigentliches, verführt — jener Bestandteil seines Wesens, der das Uneigentliche an ihm bildet, den bloßen noch nicht in die Form eingegliederten und durch sie ebenso geweihten wie innerlich herumgedrehten Stoff seines Daseins, eben die Naturwirklichkeit des menschlichen Lebens als solche.

32. In seinem eigenen Wesen läßt Marx den Menschen ein ihm gegensätzliches und ihn ihm selbst entfremdendes Element entdecken. Nicht eigentlich die Produkte sind es, die dem Menschen fremd gegenüberstehen, sondern der Mensch selber ist es, der in seiner Produktion sich von sich selbst entfernt: „Die Entfremdung zeigt sich nicht nur im Resultat, sondern im Akt der Produktion, innerhalb der produzierenden Tätigkeit selbst. Wie würde der Arbeiter dem Produkt seiner Tätigkeit fremd gegenübertreten können, wenn er im Akt der Produktion selbst sich nicht selbst entfremdete. Das Produkt ist ja nur das Resümee der Tätigkeit, der Produktion. Wenn also das Produkt der Arbeit die Entäußerung ist, so muß die Produktion selbst die tätige Entäußerung, die Entäußerung der Tätigkeit, die Tätigkeit der Entäußerung sein. In der Entfremdung des Gegenstandes der Arbeit resümiert sich nur die Entfremdung, die Entäußerung in der Tätigkeit der Arbeit selbst“<sup>76</sup>.

Die aus der Arbeit wider den Willen des Arbeiters hervorgehende „Entäußerung“ und Entfremdung des Menschen geschieht bereits als eine solche

<sup>73</sup> MEGA I, 3, 162.

<sup>74</sup> MEGA I, 3, 90.

<sup>75</sup> MEGA I, 3, 82 ff.

<sup>76</sup> MEGA I, 3, 85.

der Arbeitstätigkeit selbst. Die Tätigkeit des Menschen selber ist in sich entzweit, vollzieht sich im Widerspruch mit sich selbst, das heißt sie verliert sich von ihrem Inneren und Eigentlichen an die „Entäußerung“, das heißt Äußerlichkeit. Was also Marx den Arbeiter vermeiden lehrt, das ist nicht nur das entfremdete Arbeitsprodukt, sondern auch die entäußerte oder veräußerlichte Arbeit selbst, aus der es hervorgeht. Diese ist es recht eigentlich, die ihn mit einer seinem Inneren fremden und feindseligen Welt umgibt.

33. Was nun die Arbeit zu dieser den Arbeiter bedrohenden gegensätzlichen Macht werden läßt, das ist die fehlende Aneignung derselben, der Mangel ihrer selbstheitlichen Gestaltung. Nicht sich selbst will der Arbeiter in ihr, sondern er verliert sich in ihr an das, woraus er sich selbst erst hervorzubringen, wovon er also sich zu unterscheiden, demgegenüber er sich für sich selbst vorzubehalten hat. „Der Arbeiter legt sein Leben in den Gegenstand; aber nun gehört es nicht mehr ihm, sondern dem Gegenstand . . . Die Entäußerung des Arbeiters in seinem Produkt hat die Bedeutung nicht nur, daß seine Arbeit zu einem Gegenstand, zu einer äußeren Existenz wird, sondern daß sie außer ihm unabhängig, fremd von ihm existiert und eine selbständige Macht ihm gegenüber wird, daß das Leben, was er dem Gegenstand verliehen hat, ihm feindlich und fremd gegenübertritt“<sup>77</sup>.

Auch für Marx bildet ja der Mensch mit der gegenständlichen Welt eine Einheit, und in diesem einen und einzigen Wesen, das er zusammen mit der gegenständlichen Welt bildet, stellt er selbst das formale Element dar, das heißt dasjenige, was sich, durch seinen Zug nach innen und zu sich selbst herein, aus dieser gegenständlichen Welt zu sich selbst hervorzuarbeiten hat. Diesem das Wesen der dialektischen Methode bildenden Zug der Selbsterzeugung nun wirkt entgegen „die Entäußerung des Arbeiters in sein Produkt“. Sie ist aber nicht mit Hegel dahin zu verstehen, daß schon die Vergegenständlichung der Arbeit als solche vom Übel wäre — die Arbeit muß gegenständlich oder zu einer äußeren Existenz werden, nämlich in den Produkten sich verkörpern. Sondern darin besteht für Marx „die Entäußerung des Arbeiters in sein Produkt“, daß er sie außer sich, aus sich selbst hinaus entläßt, in eine ihm gegenüber selbständige und daher ihm fremde Existenz hinein.

34. Praktisch-politisch kann diese Entfremdung überwunden werden nur durch die Ausschaltung der Eigenständigkeit des einzelnen aus der Arbeit und damit deren unbedingte Vergesellschaftung, den Kommunismus. Erst „der Kommunismus als Aufhebung des Privateigentums“ bedeutet „die Vindikation des wirklichen menschlichen Lebens als seines Eigentums“<sup>78</sup>. In der nichtkommunistisch organisierten Arbeit gehört der Mensch nicht sich selbst, nicht seinem eigentlichen Wesen, sondern verliert er sich an seine Uneigentlichkeit, an seinen bloßen Stoff.

35. Der Arbeiter, das heißt der sich selbst und sein Produkt erzeugende Mensch muß, so lautet die Weisung Marxens, bei seiner tätigen Selbsterzeu-

<sup>77</sup> MEGA I, 3, 82 ff.

<sup>78</sup> MEGA I, 3, 166.

gung das daraus als Resultat hervorgehende „Leben“, das ja nichts anderes ist als die alle Naturwirklichkeit in sich einbegriffen tragende menschliche Gesellschaft, in seiner Innerlichkeit und Eigentlichkeit festhalten. Diese allein bedeutet Selbstgehörigkeit, während die Veräußerlichung und Uneigentlichkeit der Arbeit die Entzweiung des Daseins mit sich selbst und die Fremdgehörigkeit des Menschen besagt.

Gerade die Gegenständlichkeit des Menschen also, das heißt sein in gegenständlicher Produktion voranschreitendes Werden, auferlegt dem Arbeiter die größte Innerlichkeit, das heißt die im Gegenstand sich selbst, seinem Eigentlichen und seiner Wahrheit zugekehrte Handhabung des Gegenstandes. Dies ist die wahre Gegenständlichkeit und Vergegenständlichung, bei der der Mensch sein Produkt sich wirklich zu eigen macht, er also in der Arbeit er selbst bleibt. Sobald dagegen der Arbeiter sich selbst, seine Arbeit und sein Arbeitsprodukt wie einen bloßen Gegenstand nimmt, den man von dem einen Einzelmenschen zum anderen hinüberreichen und eintauschen kann, wird er sich selbst, seinem wesenhaft gesellschaftlichen Innern, fremd, das Produkt seiner Arbeit und er selbst fallen auseinander, seine Arbeit wird zur Ware, zum Gegenstand, außer ihm, fremd, der Arbeiter ist entäußert, gegenstandslos, das heißt er gerät ins Nichts seiner selbst.

## § 5

### Das weltanschauliche Antlitz der dialektischen Methode

36. Nachdem wir die Grundbegriffe der in der materialistischen Dialektik verkörperten Fundamentalontologie dargestellt haben, möge abschließend wenigstens der entscheidende Gesichtspunkt für ihre Beurteilung umrissen und der weltanschauliche Sinn, den diese Begriffe und diese Methode atmen, zusammenfassend beschrieben werden, soweit das nicht schon durch die Darstellung selbst geschehen ist.

Was den dialektischen Materialismus und die materialistische Geschichtsauffassung wesentlich kennzeichnet, das ist die Zusammengreifung des Menschen und der gegenständlichen Welt zu der Einheit der Arbeit beziehungsweise des geschichtlichen Daseins. Die Arbeit ist für Marx das Mittel, durch das der Mensch und die Natur eine Einheit bilden. Was aus der Arbeit hervorgeht, das ist in einem ebenso menschengewordene Natur wie naturgewordenes Menschsein: mit der Natur ineingesetzte menschliche Tätigkeit.

Der Grundbegriff, auf dem bei Marx diese Methode beruht, ist der von der „Gegenständlichkeit“ des Menschen. Eine weiter ausgedehnte Darstellung der Marxschen Fundamentalontologie hätte zu zeigen, wie mit dieser Grundvorstellung von der Gegenständlichkeit des Menschen die übrigen Hauptbegriffe der Wirklichkeit, Sinnlichkeit, Lebendigkeit, Naturkräftigkeit, Wahrheit, Diesseitigkeit usf. zusammenhängen. Aber schon in dem einen Be-

griff von der Gegenständlichkeit des Menschenwesens spiegelt sich das ganze Menschen-, Natur- und Seinsbild überhaupt, aus dem heraus Marx redet.

Die Gegenständlichkeit des Menschen besagt, daß der Mensch von der Natur zu leben, die Natur in sich zu verwandeln hat. Das Mittel aber, die gegebene Naturwirklichkeit in den Menschen zu überführen, ist die Arbeit, die sinnliche Tätigkeit, mit der sich der Mensch in der Wirklichkeit der bearbeiteten Naturdinge wiederfindet — so zwar, daß er durch seine Tätigkeit die Naturdinge zu sich selbst macht und umgekehrt die Naturdinge ihm als er selbst geschehen. Unterläßt aber der Mensch beim Gebrauch der Naturdinge jenen Blick auf sich selbst, mit dem er in der Bearbeitung der Naturdinge sich selbst zum Sinn und zur Seele der gegenständlichen Welt macht, dann gehen die Naturdinge, die Gegenstände, nicht in ihn ein, er selbst bleibt „gegenstandslos“, die Naturdinge ihrerseits bleiben in sich selbst und damit dem Menschen fremd gegenüberstehen, sie werden nicht „angeeignet“ — die Naturdinge, die doch ihrem ganzen Wesen nach nur Verkörperungen der menschlichen Tatkraft sind.

Bei Marx erscheinen also Mensch und gegenständliche Welt als ein einziges aus Form und Stoff zusammengesetztes Wesen — ein einziges Wesen zwar nicht im metaphysischen, wohl aber im dialektisch-tätigen Sinn, das heißt in der menschlichen Haltung behandelt der Mensch die miteinander verbundenen Einzelwesen — die Dinge, die Menschen und sich selbst — so, als ob sie ein einziges Wesen bildeten, das den Menschen selbst zum tragenden Mittelpunkt, eben zur „Form“ hat, und dessen übrige Bestandteile den Stoff bilden, aus dem sich diese Form, der Mensch selbst, genauer: sein Inneres, hervorarbeitet und „für sich wird“.

37. Dieses die dialektische Methode kennzeichnende Unternehmen mit seiner gegenüber dem natürlichen Bewußtsein wesentlich verschiedenen erst-philosophischen Schau des menschlichen Daseins wird zuletzt verständlich nur aus seinem medizinalen, menscheitsärztlichen Sinn: mit der dialektischen Methode will der Mensch das unheilvoll auseinandergebrochene Gefüge des Daseins zum Heile der Menschheit wiederzusammenführen. Darum sieht diese Betrachtung in der Gegenüberständigkeit des Menschen zu seiner Um- und Mitwelt und zu sich selbst, wie solches Auseinander und bloßes Miteinander der Einzelwesen ebenso von der natürlichen Form der menschlichen Lebensführung festgehalten wie von der Metaphysik und namentlich von der aristotelisch-thomistischen Philosophie auch theoretisch bestätigt und verteidigt wird, den Verlust einer ursprünglichen Einheit, und diese im Sinne der Rettung und Heilung der Menschheit wiederherzustellen — das ist der letzte Gehalt der „rettenden“ Botschaft Marxens und die Aufgabe seiner von uns in den Grundzügen dargestellten Fundamental-ontologie, aristotelisch-thomistisch ausgedrückt: Ersten Philosophie.

Diese rettende Wiedervereinigung von Mensch und Welt sucht aber Marx fern von jeder metaphysischen Theorie, die auf der Suche nach der die Einzelwesen miteinander verbindenden Einheit zuletzt auf jene Einheit und Ganzheit zurückgeht, die alle Einzelwesen in der sie hervorbringen-

den und einander zuordnenden Ersten Ursache besitzen<sup>79</sup>. Diese Einheit und Ganzheit der Einzelwesen, auf die das Leben in der Tat für seinen geordneten Bestand entscheidend angewiesen ist, läßt vielmehr Marx den Menschen selbst auf die Weise herbeiführen, daß dieser die Naturdinge „sich einverleibt“, das heißt sie als Stoff ansieht, aus dem er sich als die Form hervorarbeiten habe.

Die Form, so lautet das aus diesem Grundbild Marxens fließende Gesetz für das Dasein, darf sich nicht an den Stoff verlieren, das heißt sie muß den Stoff stets als ihren Stoff, als das Andere ihrer selbst nehmen, darf ihn nicht in sich selbst, als dieses andere Wesen, gelten lassen. Im Stoff sieht sich so die Form immer erst auf eine uneigentliche Weise gegeben, weshalb hier der Mensch den anderen Wesen und überhaupt der naturgegebenen Wirklichkeit keine eigentliche „Wirklichkeit“ zuerkennen kann. Eigentlich wird die Form immer erst dadurch, daß sie, im Stoff stehend, durch die Wendung nach innen herein auf sich selbst geht, eben „für sich wird“. Dadurch allein erhalten die Dinge, die Mitmenschen und der Mensch selbst auch erst die volle „Wirklichkeit“. Darin besteht der Hegelianismus Marxens; er ersetzt nur die bei Hegel wirksame theoretisch-idealistische Gleichschaltung der Wirklichkeit zum menschlichen Innern durch die tätige.

In der gegenwärtigen Verfassung des Daseins aber hat sich der Mensch, die Form des Daseins, von seinem Eigentlichen hinweg verloren, ist uneigentlich und äußerlich geworden, und so hat sich der Mensch mit sich selbst entzweit, ist sich selbst fremd geworden. Er muß sich daher von dem ihm fremden Element, dem von der Metaphysik verteidigten Naturzustand der Um- und Mitwelt wie seiner selbst zurückholen. Das bedeutet — wie der Verfasser in einer demnächst erscheinenden Schrift über das Wesen und die Tragweite der materialistischen Geschichtsauffassung genauer ausführt —, daß der Mensch den Insichstand der Einzelwesen in seinem Leben und Schaffen nicht zur Bedeutung kommen lassen darf, ja daß er „kommunistisch“ das Menschenwesen rein „gesellschaftlich“ betreiben, das heißt die Eigenständigkeit des einzelnen in der Führung und Ordnung der Arbeit ausschalten muß.

38. Woher hat Marx diese seine medizinale Grundauffassung vom menschlichen Dasein als einem einzigen Wesen, in dem dessen Grundbestandteile, Form und Stoff, aus ihrem rechten Gefüge geraten seien, wodurch der Mensch dann von seiner Wahrheit und Eigentlichkeit sich verloren habe? Denjenigen, der Marx als einen Vertreter des klassischen Materialismus zu werten gewohnt ist, hat es gewiß überrascht, daß wir Marx in jene uralte mystisch-dualistisch-gnöstische Linie eingereiht haben, von der

<sup>79</sup> Diese grundsätzliche Alternative des aristot.-thomist. „Ursache-Denkens“ zum dialektischen „Grund“-Denken hat der Verfasser in einer von Grund auf geführten Auseinandersetzung mit der existenzialen Dialektik Heideggers ausführlich entwickelt in seinem Buch „Zwispältiges Dasein. Die existenziale Ontologie von Hegel bis Heidegger“, 1953, 4. Kap.: Existenziale Ontologie oder Erste Philosophie?

zum Beispiel der Neuplatonismus des Pseudo-Dionysius Areopagita den im Abendland bekanntesten und wirksamsten Zweig darstellt.

Aber nicht auf diese historische Ableitung der Marxschen Philosophie zielen wir mit unserer Frage nach der Herkunft dieses verführerischen „künstlerischen“ Grundbilde vom menschlichen Dasein, sondern auf den in diesem Bilde eingefangenen wirklichen Zug im menschlichen Wesen, auf das sachliche Wahrheitsmoment, das diesem Bilde eignet. Wir sind der Meinung, daß diese Sehweise, die das menschliche Dasein aus der menschlichen Form und dem gegenständlichen Stoff der Welt zusammengesetzt sieht, zwar innerhalb gewisser Grenzen berechtigt und für die Überwindung der heutigen sozialen und Kulturkrise notwendig, daß aber schließlich die dialektische Denkweise im Grunde ungläubig und mit der theistischen Metaphysik unvereinbar ist.

Die von uns entwickelten Grundbegriffe Marxens sind solche der Fundamentalontologie, das heißt der Bewegung des Menscheingestes in dem vorrationalen, also intellektiven Grund- und Innenwesen alles in Begriffe, Urteile und Schlußfolgerungen entfaltetem Denken. Es ist deutlich geworden, daß gerade in dieser Intimsphäre des Daseins die Grundentscheidungen des Menschen fallen. Wir haben für diese erstphilosophischen Untersuchungen den von Heidegger eingeführten Ausdruck „Fundamentalontologie“ verwendet. Im Grunde meint der aristotelisch-thomistische Begriff der Ersten Philosophie etwas ähnliches. Der menschliche Geist hat in der Tat einen solchen Grundzug zur mystischen Ineinssetzung aller Einzelwesen in sich selbst, und innerhalb gewisser Grenzen, die in der dialektischen Methode freilich in gefährlichem Maße überschritten werden, ist diese Sehweise und Haltung des Menschen auch berechtigt. Sie ist übrigens der aristotelisch-thomistischen Philosophie als Lehre von der intellektiven Einfachheit wohl vertraut.

Die Berechtigung des Bildes von dem aus Form und Stoff zusammengesetzten menschlichen Dasein, wie dieses Bild auch auf dem Grunde der materialistischen Dialektik als zentrales Denkmittel erscheint, zeigt sich uns, wenn wir die von uns dargelegten Grundbegriffe der materialistischen Dialektik als „Begriffe“ von der Urmethode des Denkens kennzeichnen, das heißt als „Begriffe“ — echte Begriffe oder gedankliche Gegenstandsdarstellungen gibt es in dieser hinter alle Gegebenheit der Gegenstände und ihre rational-gedankliche Durchwaltung zurückgreifenden Sphäre naturgemäß nicht mehr —, die auf die vom denkenden Menschen gegenüber der gegebenen Wirklichkeit grundsätzlich eingenommene Haltung gehen. Der Urstreit zwischen Dialektik und Metaphysik geht um die Bedeutung der gegenständlichen Wirklichkeit für das menschliche Dasein. Die von der Metaphysik vertretene Urmethode des Denkens und Lebens, die sich in dem Ideal der objektiven Erkenntnis und der entsprechenden Sachtreue des Handelns darstellt, verwerfen Marxismus und Existenzialismus; ihnen erscheint sie nicht als echte „Erkenntnis“, sondern als Verschüttung der „rettenden“ „Weisheit“. Eben dies ist der fast magische, das heißt bannende, erregende

und begeisternde Sinn, der sich heute für viele Menschen, auch für solche, die christlich denken wollen, mit dem Wort „Dialektik“ verbindet — so sehr, daß sie sich von dieser dialektischen Methode auch nicht durch deren materialistische Ausprägung abschrecken lassen, vielmehr an die Möglichkeit einer theologischen Heimführung dieser Methode glauben.

39. Wenigstens den grundsätzlichen Gesichtspunkt, von dem sich diese dialektischen Denker leiten und — nach dem Urteil der aristotelisch-thomistischen Philosophie — über die Grenzen des kreatürlichen Daseins hinwegtragen lassen, wollen wir hier aufzeigen; er ist viel tiefer, als die meisten, die ihn zurückweisen, es ahnen.

Hegel läßt dem Menschen in seiner Beziehung auf die gegenständliche Welt jene innere Einheit und Ganzheit aufgehen, in der Subjekt und Objekt einander nicht mehr gegenüberstehen, sondern miteinander eins sind. Sache und Gedanke schießen zusammen im „objektiven Denken“ oder der „reinen Wissenschaft“; denn diese „enthält den Gedanken, insofern er ebenso sehr die Sache an sich selbst ist, oder die Sache an sich selbst, insofern sie ebenso sehr der reine Gedanke ist“<sup>80</sup>. Für Hegel wird dieses innere Eine und Ganze, das sich in der Beziehung des Menschen auf die gegenständliche Welt aus den beiden Gliedern dieser Beziehung bildet und sich aus beiden in sein „Für sich“ hervorarbeitet, zum selbstmächtigen Subjekt des menschlichen Lebens. Er nennt dieses Eine und Ganze, das sich durch den Zusammenwuchs, die Konkretion, des Auseinanderstehenden bildet und mithin in Subjekt und Objekt nur gleichsam auseinandergerissen erscheint, die „Idee“ oder die Wahrheit des Lebens und alles Seins: „Das Wahre im Gedanken ist näher dieses, daß es konkret sei, in sich entzweit gesetzt, und zwar so, daß die zwei Seiten des Entzweiten entgegengesetzte Denkbestimmungen sind, als deren Einheit die Idee gefaßt werden muß“<sup>81</sup>.

40. Bei Marx geschieht zwar diese Ineinsetzung von Subjekt und Objekt anders als bei Hegel, aber er hält doch den dialektischen Grundgedanken von Hegel fest. Nicht mehr in dem Sinne werden bei Marx Subjekt und Objekt als eines und dasselbe begriffen, daß das Objekt auf das Subjekt zurückgeführt, das heißt als Erzeugnis des denkenden Menschen angesehen wird. Diese idealistische Auffassung, als ob der denkende Mensch bei der Anschauung des Gegenstandes in diesem als seiner Denkerzeugung sich selbst wiederfinde, lehnt Marx ab. Dadurch komme ja der Mensch durch den Gegenstand hindurch in Wirklichkeit gar nicht zu sich selbst, sondern zu dem seinem Leben gegenüberstehenden und über seinem Leben, in den „Wolken“, als Gottheit sich fixierenden Selbstbewußtsein, und mit diesem diene der Mensch in der idealistischen Fassung der Dialektik nicht so sehr der Entfaltung des eigenen Lebens, als vielmehr der Darstellung eines dem Menschen überlegenen und ihn von ihm selbst entfremdenden Wesens.

Aus diesem Grunde — nicht etwa in Rückkehr zum kreatürlichen Realismus und Objektivismus — weist Marx die idealistische These zurück, in der

<sup>80</sup> Hegel, Ges. W. (hrsg. von Glockner) IV, 45.

<sup>81</sup> Hegel, a. a. O. XV, 39.

die Natur, dieses nach dem Materialismus einzig Wirkliche, „nur die Entäußerung der absoluten Idee“ bildet, „gleichsam eine Degradation der Idee; unter allen Umständen ist hier das Denken und sein Gedankenprodukt, die Idee, das Ursprüngliche, die Natur das Abgeleitete, das nur durch die Herablassung der Idee überhaupt existiert“<sup>82</sup>. Aber bei aller Gegensätzlichkeit zu Hegel, mit der er die idealistische Form der dialektischen Methode zurückweist und durch die materialistische ersetzt, hält Marx dem Hegelschen Unternehmen doch dies zugute und lobt es an ihm im Gegensatz zu „allem bisherigen Materialismus — den Feuerbachschen mit eingerechnet“, daß er den Gegenstand mit dem Menschen zu einem Ganzen zusammengreift. Diese dialektische Einheit von Subjekt und Objekt sieht Marx auch schon im Idealismus walten, indem dieser nämlich den Gegenstand als Tätigkeit des Menschen oder als menschliche Praxis faßt: „Daher geschah es, daß die tätige Seite, im Gegensatz zum Materialismus, vom Idealismus entwickelt wurde — aber nur abstrakt, da der Idealismus natürlich die wirkliche, sinnliche Tätigkeit als solche nicht kennt“<sup>83</sup>.

Indem Marx die praktische Haltung oder die sinnliche Tätigkeit des Menschen „als gegenständliche Tätigkeit“ faßt<sup>84</sup>, das heißt den Menschen im Gegenstand praktisch nichts anderes sehen läßt als sich selbst, schießen bei ihm auf eine neue, nicht mehr theoretisch-idealistische, sondern praktisch-materialistische Weise Mensch und gegenständliche Welt zusammen. Durch seine Tätigkeit macht sich der Mensch zum Ganzen, beziehungsweise zur Seele und zum Herrn der gegenständlichen Welt. Wenn auch Marx diese dialektische Kraft, sich selbst mit der gegenständlichen Welt ineins zu setzen und damit sich selbst für das Ganze zu halten, nicht mehr wie Hegel dem Gedanken, sondern der sinnlichen Tätigkeit zuschreibt, mit der der Mensch die Naturdinge bearbeitet, so denkt er diese sinnliche Tätigkeit doch noch gemäß dem Wesensbau des mit ihr verbundenen Verstandes, das heißt gemäß seinem Vermögen, kraft welchen der Mensch sich selbst zu einer Nachbildung des Gegenstandes machen kann, mit dem er daher auch im Gegenstand seiner sinnlichen Tätigkeit sich selbst, sein Können, sein Machenkönnen, dargestellt findet.

41. Was Hegel hier unter dem Namen der „Idee“ und Marx unter dem Titel der „Gegenständlichkeit“ des Menschen und der „sich selbst erzeugenden Arbeit“ vor Augen hat, ist im Grunde etwas, das die Philosophie immer schon gesehen, wenn auch nicht in dieser Ausschließlichkeit geltend gemacht hat: der eigenmenschliche Anteil des Menschen an seinem Lebensgeschehen, wie er in seiner begrifflichen Fassung der Naturdinge, diesem gedanklichen Vorspiel alles tätigen Gebrauchs der Dinge, gegeben ist, und in dem in der Tat der Mensch sozusagen versuchsweise sich selbst für das Ganze hält und so seine eigene Fassungskraft mit allem, was es gibt und was

<sup>82</sup> F. Engels, LF 13.

<sup>83</sup> ThF 1.

<sup>84</sup> ThF 1.

ihm gegenübertritt, auszumessen unternimmt. Hierin liegt die personale Hoheit des Menschen beschlossen, mit der er seinem Schöpfer ebenbildlich ist.

Auch für die aristotelisch-thomistische Scholastik wird im Innern des Denkens „die wirklich gedachte Sache und das wirkliche Denken eins und dasselbe (intelligibile in actu et intellectus in actu sunt idem)“<sup>85</sup>. Das bedeutet: das Denken denkt den äußeren Gegenstand auf die Weise, daß es in sich selbst und aus sich selbst, wenn auch unter Verwendung der sinnlichen Eindrücke, eine Zweitbildung des Gegenstandes hervorbringt, mit anderen Worten: daß es selbst als der tätige oder machende Verstand sich selbst als den möglichen oder leidenden oder werdenden Verstand — wie der Töpfer den Lehm — ergreift und zu einer Nachbildung des Gegenstandes formt. Der Verstand kann als der tätige alles machen, als der mögliche alles werden, und der tätige Verstand verhält sich dabei, stellt Aristoteles in *De anima* III, 5 fest, zum möglichen oder werdenden Verstande wie die Kunst zum Stoff, das heißt wie der Schaffende zu dem, woraus er das schafft, was er schafft. Der auf diese Weise entstehende innergedankliche Gegenstand „ist“ — auf eine das rein gegenständliche Sein der Welt und die bloß subjektive Wirklichkeit des Menschen zusammenführende Weise — sowohl der wirkliche Gedanke als auch der wirklich denkgegenständlich gewordene Gegenstand (*res actu intelligibilis*). Das erst ist das volle menschlich-geistige Sein, wie es vor allem von der Geschichtswissenschaft gesichtet wird. Die aristotelisch-thomistische Theorie des menschlichen Daseins drückt es also dahin aus, daß beim Denken Subjekt und Objekt eins werden. Eben dies ist es auch, worauf sich Marx in seiner These von der Natürlichkeit des Menschen und der Menschlichkeit der Natur zunächst berufen kann. Der Verstand selber macht ja in sich den Gegenstand, er kann alles machen und alles werden, und darum findet er in dem gedachten Gegenstand eine Darstellung seiner selbst, seiner eigenen den Gegenstand machen könnenden Kraft, und nur deshalb vermag er überhaupt den Gegenstand auch tätig anzufassen und aus ihm etwas zu machen, zum Beispiel aus einem Stück Holz sich einen Löffel zu schnitzen. Er selber ist nicht nur das, was er im fertigen Löffel entfaltet vor sich findet und so überhaupt die Form aller aus ihm entfalteten Formen, sondern er selber ist in einer gewissen Weise auch das Holz, aus dem er den Löffel schnitzt. Das Holz und so jedes Naturding überhaupt, auf das der Mensch trifft — und er trifft darauf stets wie einer, der etwas daraus zu machen unterwegs ist — stellt dem Menschen ihn selbst, seine Schaffenskraft, seine das Naturding könnende Selbstmacht oder Freiheit dar.

42. Soweit stimmen also die aristotelisch-thomistische Philosophie einerseits und das dialektische Denken von Hegel und Marx andererseits durchaus miteinander überein. Dialektisch und damit antimetaphysisch aber wird diese Ineinssetzung von Gedanke und Gegenstand erst dadurch, daß der Mensch jene innere Einheit und Ganzheit, die sich in seinem Gedanken aus ihm selbst und dem Gegenstand bildet, als die eigentliche und höhere

<sup>85</sup> *Summa contra gentiles* II, 55 und häufig, im Gleichklang mit Aristoteles, *De anima* III, 7, 431 b 17 und häufig.

Seinsweise sowohl seines menschlichen Gedankens als auch des gedachten Gegenstandes ansieht, mithin den In sich selbst der Dinge, der Mitmenschen und seiner selbst, als etwas Uneigentliches und Unwahres kennzeichnet und daher auszuschalten unternimmt.

Erst dieser zusätzliche Denk- und Lebensschritt macht das Wesen der dialektischen Methode aus und erweist sie in den Augen der aristotelisch-thomistischen Philosophie als eine Grenzüberschreitung, mit der sich der Mensch an der Schöpfung versündigt. Denn in diesem Denkschritt geschieht nichts geringeres als eine revolutionäre Erhebung des menschlichen Innern über die gegenständliche Welt und die sie tragende Macht: der Mensch macht sich selber zur Seele und zum Kern des Gegenstandes. In der dialektischen Methode mißbraucht der Mensch die ihm als dem Ebenbild Gottes gegebene Möglichkeit, mit jedem Gegenstande, auf den er trifft, sich selbst ineins zu setzen und im Gegenstande sich selbst geschehen zu sehen, dahin, daß er in der gegebenen Naturwirklichkeit als solcher, in die ihn der Schöpfer gestellt hat, sich selbst entfremdet wähnt und daher schon in der Fundamentalontologie, in der grund- und erstbegrifflichen Auffassung des Seins alles Seienden, nicht bloß sein eigenes Handeln und Denken, sondern das gegebene Sein der Dinge und der Menschen reformieren zu müssen glaubt. Darin liegt im Grunde der — gnostische — Gedanke, daß schon das Sein und die Naturordnung der Welt in sich schlecht und der Grund des Bösen sei, nicht der Mensch daher mit der Schuld am Bösen zu belasten, sondern der Schöpfer der Welt oder der Begründer der Naturordnung — eine ungeheure Abirrung des Bewußtseins von der wahren Rettungs- und Heilsbedürftigkeit des Menschen. Die dialektische Methode läuft, folgerichtig entwickelt, zuletzt auf eine gnostisch-gewalttätige Ersatzethik und Ersatzreligiosität hinaus.