

## Marx in Hegelscher Sicht

### Überlegungen zu Klaus Hartmanns<sup>1</sup> Buch „Die Marxsche Theorie“

Von Johannes Heinrichs, S. J.

Die gegenwärtige intensive Bemühung um den „wahren“, nicht durch Parteidoktrin verbrämten und mumifizierten Marx scheint einige allgemeine Zwischenergebnisse zu zeitigen: 1. Man ist der „folgenreichen“ und eigenartig abstrakt gebliebenen Beschäftigung mit dem anthropologisch-humanistischen Marx, die sich aus der Veröffentlichung der „Pariser Manuskripte“ (1932) ergeben hatte<sup>2</sup>, überdrüssig und versucht, die *Marxsche Anthropologie nun mit seiner Ökonomiekritik zusammenzusehen*. 2. Dem kommt von seiten einer vorwiegend ökonomischen Marx-Interpretation die Einsicht entgegen, daß Marx vom *Standpunkt einzelwissenschaftlicher Ökonomie allein nicht ausreichend* zu interpretieren sei<sup>3</sup>. 3. Man wendet auf Marxens eigenes

---

<sup>1</sup> Klaus Hartmann, Die Marxsche Theorie. Eine philosophische Untersuchung zu den Hauptschriften (XII u. 593 S.) [Berlin 1970], de Gruyter. 78.– DM.

<sup>2</sup> E. Thier konnte in seinem Aufsatz „Etappen der Marxinterpretation“ noch schreiben: „Der Nationalökonom Marx ist damit gleichsam verschwunden. Er ist bis heute noch nicht wieder in Erscheinung getreten. Seine Ökonomie wurde Zeichen für jeweils etwas anderes, das als das Eigentliche verstanden werden will. Das kann in akzentuierter Form als das Ergebnis dieses Querschnittes ausgesprochen werden“ (Marxismusstudien 1 [Tübingen 1954], 18). – Die Einbeziehung der Ökonomiekritik in die philosophische Betrachtung zeigt sich beispielhaft an der Arbeit von J. Habermas „Zwischen Philosophie und Wissenschaft: Marxismus als Kritik“ von 1960 im Vergleich zu seinem früheren Beitrag „Zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus“ von 1957 (jetzt beide: Theorie und Praxis [Neuwied 1963]).

<sup>3</sup> H. G. Backhaus bezeichnet dies als „eine mühsam errungene Einsicht“; s. Zur Dialektik der Wertform (Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie, hrsg. von A. Schmidt [Frankfurt 1970], 141); E. Wolfstetter kommt in einer Untersuchung über „Wert, Mehrwert und Produktionspreis. Eine elementare Darstellung der Marxschen Arbeitswertlehre“ (Jb f. Sozialwiss. 24 [1973], 117–144) zu der Folgerung: Der Zweck des Marxschen Wertsystems habe keine unmittelbar innerökonomische Bedeutung, sondern liege „in der Erklärung und Enthüllung gesellschaftlicher Abhängigkeitsbeziehungen“ (128). K. Kühne stellt in seinem Buch „Ökonomie und Marxismus“ (Neuwied 1972) fest, Marxens ökonomisches System könne auch ohne seine umstrittene (und philosophisch doch zweifellos zentrale!) Arbeitswertlehre aufgeführt werden (128); und O. von Nell-Breuning geht neuestens soweit zu sagen, daß es bei Marx gar keine Arbeitswertlehre im ökonomischen Sinne gebe, weil sein Begriff der „gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit“ von vornherein andere Wertfaktoren berücksichtige. „Unberührt davon bleibt Marx' philosophisch-anthropologische Konzeption von der Selbstschöpfung des Menschen durch seine (gesellschaftliche) Arbeit; mit ihr hat nicht die Wirtschaftswissenschaft, sondern haben die Philo-



Opus sein Prinzip an, daß „die Anatomie des Menschen . . . ein Schlüssel zur Anatomie des Affen“ sei<sup>4</sup>, daß seine frühen Schriften also von der vollentwickelten Ökonomiekritik her zu lesen seien. Der Standpunkt der Pariser Althusser-Schule, die eine „coupure“ oder „rupture“ zwischen dem frühen „humanistisch-metaphysischen“ und dem späteren „wissenschaftlichen“ Werk sehen, scheint in der deutschsprachigen Literatur obsolet geworden zu sein. Laufen die genannten Punkte sämtlich in einer Bemühung um den *ganzen und interdisziplinären Marx* zusammen, so geht hiermit 4. die verstärkte *Frage nach dem Hegelschen Erbe* in Marxens Denken (das von dem größeren Denken Engels längst deutlich unterschieden wird) Hand in Hand. Vor allem wird immer wieder die Forderung einer Lektüre des „Kapitals“ von Hegels Logik oder Kategorienlehre her erhoben. Abgesehen von einem einzigen Teilversuch einer Durchführung dieses Postulats<sup>5</sup> bleibt es jedoch bei programmatischen Äußerungen. In diesem Punkt (der mehr als ein Punkt ist) hat die Situation der Marx-Forschung viel Ähnlichkeit mit der Art, wie man bisher in der Hegel-Forschung um den heißen Brei einer logischen Lektüre der „Phänomenologie des Geistes“ (PhdG) kreiste, also Hegels deutlichen Hinweisen auf die Kongruenz der PhdG mit seiner Logik Rechnung zu tragen suchte<sup>6</sup>.

Angesichts dieser Entwicklung hat das großangelegte Werk von Klaus Hartmann „Die Marxsche Theorie. Eine philosophische Untersuchung zu den Hauptschriften“ an Aktualität noch hinzugewonnen. Es versteht sich zu Recht als Neubeginn einer „Reflexion auf Marxens Theorie als *Theorie*“ (7), auch und gerade in Reflexionsstellung zu der letzten Phase eines anthropologisch-humanistischen Marx-Verständnisses, der kritischen „Theorie der gesellschaftlichen und geschichtlichen Praxis“ (3), wie es von den Autoren der „Frankfurter Schule“ sowie

---

sophen und Theologen sich auseinanderzusetzen“ (Der Arbeitswertlehre zum Gedächtnis, *StimmZeit* 191 [1973], 616). Die Scheidung der Zuständigkeiten des Fachökonomien und des Philosophen ist freilich bei Marx nicht einfach und nicht unproblematisch.

<sup>4</sup> Marx-Engels-Werke, Dietz Verlag Berlin, Bd. 13 (= MEW 13), 636. – Vgl. z. B. die Beiträge von A. Schmidt und O. Negt: Kritik der politischen Ökonomie heute – 100 Jahre „Kapital“ (Frankfurt a. M. 1968). Dasselbe Prinzip macht die Anm. 5 angeführte Arbeit von H. Reichelt geltend.

<sup>5</sup> H. Reichelt, Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx (Frankfurt 1970), bes. 126–266. Der Autor vertieft sich, von der Fachökonomie herkommend, bei der Darstellung der Kategorien des „Kapitals“ unmittelbar in die ökonomische Sachproblematik (weshalb ich seine Leistung nicht voll zu würdigen weiß). Es fehlen jedoch prinzipientheoretische und architektonische Reflexionen, die für die volle Durchführung seines Programms, vor allem für ein Wiedererkennen Hegelscher Kategorien, unerlässlich wären. – M. Rosental, Die Dialektik in Marx' „Kapital“ (Berlin 1969) erweckt den Anschein von Kategorialanalyse zu Unrecht.

<sup>6</sup> Vgl. hierzu jetzt meine Arbeit „Die Logik der ‚Phänomenologie des Geistes‘“ (Bonn 1974). – Ich hoffe, demnächst eine entsprechende kategoriale Analyse des „Kapitals“ bzw. seines Rohentwurfs, der „Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie“, vorlegen zu können.



in Frankreich von M. Merleau-Ponty und J. P. Sartre geprägt wurde. Es geht Hartmann – wie eigensinnig! – nicht unmittelbar um geschichtliche und gesellschaftliche Praxis, sondern um die „Machart“ einer Theorie, derjenigen von Karl Marx, die er in ihrer Gesamtheit für zumindest so einheitlich hält, daß man von einer Theorie im Singular sprechen könne. Interesse und Standpunkt des Buches sind also systemtheoretischer Art, und zwar mit einem Akzent auf Marxens Lehre als begründender, ja sogar sich selbst begründender, transzendentaler Theorie. „Wir fassen ‚transzendental‘ dabei weit, so daß auch Hegels spekulatives Denken unter den Begriff fällt“ (7): eben als (Selbst-)Begründungsphilosophie. Damit ist Marxens Lehre samt seiner Ökonomiekritik zwar nicht ohne weiteres unter Philosophie eingeordnet, wohl aber in systemtheoretischer Hinsicht ihrer Jurisdiktion unterworfen. Wer die einschlägigen Schriften von J. Habermas kennt, weiß, daß damit schon der Streit eröffnet ist: Soll doch nach diesem die „Schlüsselthese“ genuin marxistischen Denkens gerade darin liegen, daß Theorie „auf Selbstbegründung und Selbsterfüllung qua Philosophie verzichten muß, um qua Einheit von Theorie und Praxis beides zu finden“<sup>7</sup>. Hartmann ist so eigensinnig, diese These (die er in der Tat als Marx selbst angehörig herausstellen wird), selbst noch einmal theoretisch zu diskutieren. Ein sehr guter Marxist müßte also etwa auf S. 7 das Buch zuschlagen. Tut er es nicht, so hat er sich schon auf Theorie mit ihrem Selbstbegründungsanspruch eingelassen. Es ist nicht abzu-sehen, wie er Marx die Treue halten kann, wenn er ihn rein als einen Theoretiker ernst nimmt und die Theorie zur Richterin über wahr und falsch bei Marx erhebt. Solches begeht Hartmann, und er rühmt sich, hierin läge „ein Anerkenntnis der *Aufwertung*, wie sie das Marxsche Werk in neuerer Zeit erfahren hat: die transendentale Analyse macht deutlich, wie subtil die Marxschen Gedankengänge sind, sie belehrt über das außerordentliche Niveau der Hauptschriften, mag auch das philosophische Urteil letztlich kritisch ausfallen“ (546).

So heißt es gegen Schluß des Buches, bevor Hartmann die Marxsche Theorie noch einmal unter die hergebrachten Themen „Materialismus“, „Ideologie“ und „Humanismus“ in kritischer Absetzung von nicht transzendentalen und systemtheoretischen Marxdeutungen zusammenfaßt (546–573). Doch es geht zunächst nicht um die unmittelbare und daher allzuoft kurzschlüssige „Lösung“ von Sachfragen weltanschaulicher, sozialphilosophischer, ökonomischer und geschichtlicher Art. Sicher gibt es heute viel „freihändige“ Methodenreflexion, bei der man gelegentlich nicht mehr weiß, wovon die Rede ist – weil das zur Rede stehende „System“ nirgends ausgeführt wurde. Doch wird man sich nach einer eigentlich systemtheoretischen Monographie auf die in

<sup>7</sup> J. Habermas, Theorie und Praxis (Neuwied 1963) 279 („Schlüsselthese“), 314.



jahrzehntelanger Entwicklung zu einem relativen Abschluß gebrachte Theorie von Marx vergebens umsehen<sup>7a</sup>.

Das Buch ist für solche Leser geschrieben, die sich nicht allein die Freiheit herausnehmen, die Marx'sche Theorie theoretisch zu beurteilen, sondern die auch „einen gewissen philosophischen Apparat hinnehmen, wenn er Klärung verspricht“ (7). Hartmann bedient sich nicht nur der Mittel der Transzendentalphilosophie im allgemeinen – die seit ihrer Grundlegung durch Kant, wenigstens der Intention nach, ihre eigene Metatheorie sowie „Kritik der architektonischen Vernunft“ und „Wissenschaftslehre“ (Fichte) ist –, sondern bezieht in aller Offenheit einen Hegelschen Standpunkt. Für ihn „ist von der Bejahung der Hegelschen Denkmittel auszugehen, und von dieser Ebene aus ist die Marx'sche Weiter- und Wegentwicklung, unter Verwendung dieser Denkmittel, zu studieren“ (9). Wir werden finden, daß er Hegel keineswegs in allen Lehrstücken bejaht, wohl aber im Grundansatz seiner „Wissenschaft der Logik“, deren ontologischer Kategorienlehre er – mehr als ihrem verständnislosen Kritiker Popper – zutraut, Staat und Gesellschaft zu begreifen (9). Wohingegen Popper nicht einmal begreife, was eine Kategorie ist, nämlich: „ein Begriff, der gewisse Wirklichkeiten als begreifbar setzt“ (9) – ohne daß kategoriales Begreifen schon ein Existenzurteil über diese oder jene Wirklichkeit einschließt. Hartmanns Untersuchung bietet uns somit, obwohl sie gar nicht ex professo das Thema „Hegel und Marx“ behandelt, sondern – was mehr ist – in seiner *Denkform* Hegel folgt, das auf jeden Fall hochinteressante Schauspiel einer *Replik Hegels auf Marx*, seinen (neben Heinrich Heine) zweifellos genialsten Schüler. Dieses Schauspiel wurde in solcher Ausführlichkeit und auf solchem Reflexionsniveau vorher nicht gesehen. Wir brauchen nicht vorauszusetzen, daß Hartmann schlechthin den authentischen Hegel vertritt; doch schon die Tatsache, daß Hegel hier vom vielvernachlässigten Herzstück seiner Lehre, der spekulativen Logik, her verstanden wird, läßt erwarten, daß er in der Tat wesentlich zur Sprache kommt.

Es dürfte also der Mühe wert sein, Hartmanns Gedankengang in seinen Grundzügen zu verfolgen: Teil I dieses Versuchs. Eigene Stellungnahmen sollen sich dabei zunächst auf gewisse Akzentsetzungen, kleinere Anmerkungen und Fragen beschränken. Dabei wird sich zeigen, warum wir uns in einem II. Teil der Analyse eines für Marx hochbedeutsamen Abschnitts der PhdG zuwenden: dem Abschnitt über den „sich entfremdeten Geist“. Der III. Teil wird einem systemtheoretischen Vergleich zwischen Marxens Ökonomiekritik im „Kapital“ und

---

<sup>7a</sup> Mit einem östlichen Vorstoß in diese Richtung setzt Hartmann sich in einem eigenen Exkurs (452 ff.) auseinander: *J. Zelený*, Die Wissenschaftslogik bei Marx und „Das Kapital“ (Berlin 1968).



Hegels Kritik des Bewußtseins (der PhdG) gewidmet sein. Die Wahrheitsfrage und somit die eigene Stellungnahme soll dabei keineswegs verdrängt werden – sowenig wie in dem Werk, das die Vorlage unserer Überlegungen bleibt. Aber spielend wird die Rolle des lachenden Dritten nicht zu erreichen sein, zumal im Hinblick auf Hartmanns abgeklärten „Hegelianismus“ nicht.

### I. Die Entfaltung der Marxschen Theorie (nach Hartmann)

Da Hartmann die Hauptschriften von Marx ungefähr in ihrer chronologischen Abfolge behandelt, kommt ein Längsschnitt durch das Buch einer Nachzeichnung der Marxschen Theorieentwicklung gleich. Es muß jedoch betont werden, daß es nicht um Biographie noch um eigentliche Werkgeschichte geht. Um einem solchen Interesse zu dienen, müßte man mehr auf der Ebene des Nacherzählens und Werkvergleichens bleiben, während Hartmann bewußt systematisiert und fortlaufend Kritik einmischt. „Wir tun so, als ob in der Folge der Werke jedes ein neues Traktandum und eine neue theoretische Variante, eine neue Problemstellung und Problemlösung, beinhalte. Literarisch mehr oder weniger Gleichzeitiges wird so mitunter in eine Abfolge gebracht, um Probleme und ihre Lösungen in erhellendem Zusammenhang vorführen zu können. Es handelt sich also nicht so sehr um Werke als um Positionen anhand von Werken“ (10). Dieses Verfahren erscheint angemessen für eine systemtheoretische Betrachtung.

Der „algorithmische“ Ansatz der Dissertation: Ausgangspunkt bildet Marxens Dissertation „Über die Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie“ von 1841 mitsamt den Vorarbeiten hierzu. Unter dem scheinbar bloß philosophiehistorischen Titel entwickelt Marx einen Ansatz für die Verwirklichung der Philosophie in der Welt, den Hartmann einen „algorithmischen“ Ansatz nennt (bes. 27 ff.). Was will das heißen? In Analogie zur nacharistotelischen Philosophie wirft Marx das Problem auf, wie die in sich vollendete, fertige Philosophie Hegels überboten werden kann: in Richtung ihrer Verwirklichung in der Welt, wie sie also praktisch werden kann. Die Philosophie wird als Theorie selbst praktisch, indem sie *Kritik* der ihr widerstrebenden, unvernünftigen Wirklichkeit wird (liberale Partei). Sie bleibt gerade theoretisch und die „Verrücktheit als solche“<sup>8</sup>, wenn sie sich nur selbst von der positiv verstandenen Wirklichkeit kritisiert, sich also im Namen der Wirklichkeit bloß mit dem Unwirklichen abgibt (positive Partei). Kritik der Wirklichkeit im Sinne der liberalen Partei erscheint Marx als „die dialektische Lösung, bei der Philosophie,

<sup>8</sup> MEW, Ergänzungsbd. 1, 331; vgl. zum Ganzen die „Anmerkungen zur Doktor-dissertation“ 325–331 und aus den Vorarbeiten ebd. 214–219.



wiewohl selbst theoretisch, Praxis sein kann“ (19). Marx will also ein Hinausgehen der Philosophie über sich selbst, ihre Selbstaufhebung, bewerkstelligen. Nun könnte man dies in dem harmlosen Sinne verstehen, in dem jede normative praktische Philosophie (Ethik) Anweisung für und Kritik von Verhalten und Zuständen ist und als praktische Theorie über sich selbst hinausweist. Damit aber wäre die Pointe des Marxschen Ansatzes noch nicht getroffen. Diese Pointe liegt darin, daß Marx die Realisierung der Philosophie selbst als notwendig vordenken will. Deshalb liegt sein Standpunkt m. E. schon hier jenseits dessen der liberalen Partei, liegt schon hier die kommende Entzweiung mit den Junghegelianern, während Hartmann zur Identifizierung beider neigt (19). Aber er macht in aller Schärfe deutlich, daß Marx das Hinausgehen der Philosophie über sich, ihre Verwirklichung, die zugleich ihre Selbstaufhebung als Theorie in einer umfassenderen Theorie-Praxis-Einheit ist, nochmals theoretisch vordenken will. In diesem Sinne spricht Hartmann in Analogie zur Mathematik von einem „Algorithmus“ der Praxis. „Algorithmus bedeutet uns im einfachen Fall die Eigenschaft eines Symbolsystems, wonach eine Operation mit Elementen dieses Systems ohne Nachdenken, gleichsam mechanisch, bestimmt ist . . . Wir pointieren weiter mit dem Ausdruck, daß ein theoretischer Ansatz aus sich heraus Anweisung für die Operation oder Praxis ist, so daß ein Rekurs auf Theorie unnötig wird; die Praxis braucht sich nicht denkend an einer Norm, an einem Paradigma – im Marxschen Fall also ‚ethisierend‘ – zu orientieren“ (28). Die Analogie des mathematischen Ausdrucks hat vor allem daran ihre Grenze, daß ein mathematischer Algorithmus (als sozusagen durch Angabe von Operationsschritten vorweg garantierte Lösung einer Aufgabe, bevor sie gelöst ist) nicht paradox ist, wohl aber der Marxsche Algorithmus: Marx nimmt die Aufhebung der Philosophie nochmals in der Philosophie vorweg. Er erweist sich als Rationalist des Irrationalen. Was Hartmann in einer scharfsinnigen Untersuchung des Sinnes von „Totalität der Philosophie“ (20 ff.) und „Realtotalität“ (25 ff.) darlegt, kann auch an den Ausdrücken „Wahrheit der Theorie“ und „Wahrheit der Praxis“ abgelesen werden: „daß Marx einerseits dialektisch-kategorial, andererseits realistisch-anthropologisch denkt“ (27) und beides ineinsetzt. Hier wird gleich im Hinblick auf die Dissertation ein Vorwurf gegen Marx erhoben, der sich als ein ceterum censeo durch das ganze Buch hindurchziehen wird. Man sieht, es steht gleich die von Habermas so genannte „Schlüsselthese des Marxismus“ zur Debatte, ob philosophische Theorie ihre Selbstbegründung und Selbsterfüllung in sich habe oder in der Praxis bzw. Theorie-Praxis-Einheit. Hartmann würde hier distinguieren: Theorie als Inhalt, als Geltung muß selbstbegründet und selbsterfüllt sein. Das Gegenteil zu sagen, d. h. theoretisch zu beanspruchen, stellt schon einen vollzogenen Widerspruch dar. Daß



Philosophie aber nur als Wirklichkeit verwirklicht ist, ist tautologisch. Die Verwechslung beider Ebenen führt zu Paradoxen, so z. B. zu dem Paradox der Marxschen Dissertation, daß er innerphilosophisch die Aufhebung der Philosophie (wohlgemerkt: nicht nur in ihrer anthropologischen Einseitigkeit, sondern in ihrer Geltung!) betreibt; oder: daß er die praktische Verwirklichung der Philosophie nochmals in den Würgegriff der Theorie zwingen will – und dies im Namen der Praxis.

Der Dissertation wird also bereits ein fundamentaler theoretischer Ort in Marxens Gesamtwerk zugewiesen. Sie sei bereits Ausdruck der anthropologischen Wendung, die Marx im Anschluß an Feuerbach vollzieht. Paradoxerweise sei Marxens Wendung zur Anthropologie durch das Bestreben motiviert, mit dialektischen Denkmitteln grundsätzlich über die Theorieimmanenz der (Hegelschen) Philosophie hinauszugehen (42). Hierbei ist zu beachten, was Hartmann unter „Anthropologie“ versteht. Sie ist ihm „positive“ Lehre von der Verwirklichung der Philosophie vom *Sein* her, von der Seite der Wirklichkeit des Menschen her“ (41), ein „Realismus der Praxis“ (42), den er von der Philosophie als Kategorienlehre, als begründende Transzendentalphilosophie, grundsätzlich unterscheidet. Er sieht in ihr einen „Rückfall in realistisch vorstellendes Denken“ (43) statt dialektischen Begreifens. Man wird über ein solches pejoratives Verständnis von Anthropologie streiten können. Ist nicht die transzendente Wende selbst wesentlich eine anthropologische Wende? Doch wird man zugeben müssen, daß Anthropologie geschichtlich als eine Weise empirischer Bestandsaufnahme über den Menschen *neben* Transzendentalphilosophie betrieben wurde (z. B. bei Kant selbst). Insofern hat Hartmanns Wortverwendung historisches Recht, und man muß sich in der Tat fragen, ob die große Beliebtheit des Titels „Anthropologie“ sich nicht weitgehend der Verwechslung von Sinnanalyse (womit es die Philosophie zu tun hat) und empirischer Kausal- und Zusammenhangserklärung verdankt<sup>9</sup>. Wir werden daher zunächst der Terminologie Hartmanns folgen, wonach sich Anthropologie und Transzendentalphilosophie disjunktiv zueinander verhalten.

Ein Exkurs zu Feuerbachs anthropologischer Wendung (43–50) will zeigen, daß Feuerbachs Ansatz seinen Zündstoff gerade aus der Verwechslung beider Ebenen beziehe. Wir werden darauf am Schluß zurückkommen. Ein weiterer Exkurs zu Staat und Geschichte bei Hegel und den Junghegelianern (50–68) behandelt die unheilvolle Verquickung von systematischer Philosophie und Geschichte, von Kategorienlehre und existentieller Verwirklichung des kategorial Erfassten,

<sup>9</sup> Vgl. hierzu auch den glänzenden Artikel „Anthropologie“ von O. Marquard, *HistWbPhilos*, hrsg. von J. Ritter, Bd. 1 (Basel–Stuttgart 1971). Die Entgegensetzung von Anthropologie und Geschichtsphilosophie scheint mir jedoch nicht einleuchtend; siehe Marx!



z. B. des Staates. „Nun ist die Verwirrung dadurch gefördert, daß Hegel bekanntlich selbst seinen systematischen Entwurf des Staates vergeschichtlicht“ (57). Hegel vermeide jedoch die Paradoxie, philosophisch „die Verwirklichung und die Aufhebung der Philosophie zugunsten eines fortbestimmten Totums der Wirklichkeit“ (66) zu postulieren wie auf verschiedene Weise Ruge und Cieszkowski. Was bei diesen ein Postulat bleibe, habe bei Marx die strengere Form eines objektiven „Algorithmus“, an dessen Fundierung er fortan arbeite.

*Der entwickelte Begriff der Kritik:* Unter diesem Titel geht Hartmann der Frage nach, wie in Marxens ersten Schriften nach der Dissertation der Begriff der Kritik weiterentwickelt wird, namentlich, wie sich Philosophiekritik und Wirklichkeitskritik zueinander verhalten. „Wie muß *Theorie der Praxis* aussehen, die deren Erfolg nicht nur von der Kritik, vom Reden und Schreiben, abhängig macht“ (68)? Herangezogen werden „Ein Briefwechsel von 1843“, die „Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ (1843/44) und die „Vorrede“ zu den „Pariser Manuskripten“ von 1844<sup>10</sup>. In der wichtigen „Einleitung . . .“ unterscheidet Marx eine „praktisch politische“ und eine „theoretische“ Partei, die Hartmann mit der Unterscheidung von „positiver“ und „liberaler“ Partei in der Dissertation parallelisiert<sup>11</sup>. Den bloßen Praktikern hält Marx entgegen: „Ihr verlangt, daß man an *wirkliche Lebenskeime* anknüpfen soll, aber ihr vergeßt, daß der wirkliche Lebenskeim des deutschen Volkes bisher nur unter seinem *Hirnschädel* gewuchert hat. Mit einem Worte: *Ihr könnt die Philosophie nicht aufheben, ohne sie zu verwirklichen.*“<sup>12</sup> Umgekehrt an die Adresse der in theoretischen Titanenschlachten liegenden Junghegelianer-Partei: „*Sie glaubte, die Philosophie verwirklichen zu können, ohne sie aufzuheben.*“<sup>13</sup> Demgegenüber fordert Marx eine von der Philosophie ausgehende Kritik der bestehenden realen Zustände, in denen die Philosophie auch sich selbst kritisieren muß, weil sie als extrem arbeitsteilige Beschäftigung zu den falschen Zuständen gehört. Hartmann moniert die „subtile Verwechslung von Philosophie als kategorial in der Wirklichkeit enthalten“, d. h. fähig, die Wirklichkeit auf Begriffe zu bringen, „und als anthropologisch in ihr enthalten“ (75): Einmal ist von philosophischem Geltungsanspruch die Rede, ein andermal von dem anthropologischen Vorkommnis namens Denken.

<sup>10</sup> Im folgenden zitiert nach der Ausgabe der Wissenschaftl. Buchges. in 6 Bdn., Bd. I (Darmstadt 1971) (= MW I).

<sup>11</sup> Es wird unten am Vergleich mit Hegelschen Denkfiguren deutlich werden, daß die beiden Unterscheidungen besser nicht identifiziert werden. Die „positive“ und „liberale“ Partei der Dissertation sind beides philosophische Parteien und daher m. E. in der neuen Unterscheidung der „theoretischen“ Partei zuzurechnen, obwohl es richtig ist, daß diese nur nach ihrer liberalen „Fraktion“ betrachtet wird.

<sup>12</sup> MW I 495.

<sup>13</sup> MW I 496.



Doch dieser „positive“, weil auf „Revisionismus“, auf Reform, angelegte Weg der Wirklichkeitskritik, der eo ipso auch Philosophie- wie Religionskritik einschließen soll, würde dem algorithmischen Ansatz noch nicht genügen: „Die Wirklichkeit muß sich selbst zum Gedanken drängen“<sup>14</sup>. Hierzu entwickelt Marx die These vom Proletariat. In ihm erblickt Marx die Instanz in der Wirklichkeit selbst, die gerade als das äußerste Extrem zur Philosophie deren Aufhebung und Verwirklichung besorgt, indem sie den *negativen* Weg der Verelendung und schließlichen Revolution beschreitet. Das Proletariat liefert der „Waffe der Kritik“ (der Philosophie) die „Kritik der Waffen“<sup>15</sup>, dem Kopf der Revolution das Herz – welche beiden sich wohl erst im Extremfall finden sollen. Hartmann spricht von einer theoretisch, näherhin dialektisch geleiteten These – wir werden später das genaue Pendant bei Hegel betrachten –, die in suggestiver, jedoch keineswegs theoretisch überzeugender Weise anthropologisch, vorstellungsmäßig untermauert werde (86 ff.). Außerdem sieht er ein Konkurrenzverhältnis von „positivem“ und „negativem“ Weg statt einer dialektischen Zusammengehörigkeit beider (90 ff.). Jedenfalls sei der noch zeitlose algorithmische Ansatz der Dissertation mit der These vom Proletariat als der an ihr selbst zur „Kritik der Waffen“ prozessierenden Wirklichkeit geschichtliche Sicht geworden.

*Die Kritik der Philosophie:* Philosophiekritik, wie Marx sie in der „Kritik des Hegelschen Staatsrechts“ und den Blättern zur PhdG aus den „Pariser Manuskripten“ gibt, hat ihren Platz für ihn nur innerhalb der Einen Kritik der Wirklichkeit, zu der eben auch Philosophie gehört. Marxens Hauptvorwurf gegen Hegels Staatsphilosophie besteht bekanntlich darin, daß Hegel den Staat zum Subjekt, die wirklichen Subjekte jedoch zu seinen Prädikaten gemacht habe. Hartmann erblickt hierin einfachhin ein Mißverständnis des Hegelschen kategorialen Denkens aufgrund eines anthropologischen Atomismus und Nominalismus: „Konkret-Allgemeines“, die „Einheit des Einzelnen mit dem Allgemeinen“<sup>16</sup>, wird nicht als kategoriales Novum zugelassen. Marx reduziert das Novum Staat auf eine Assoziation von Einzelnen, die über andere herrschen. Jedoch, so plädiert Hartmann mit Hegel, „muß derjenige Typ von Einheit, den wir ‚Staat‘ nennen, unabhängig von realontologischer Genesis und von seinem Konstituiert-

<sup>14</sup> MW I 499.

<sup>15</sup> MW I 497.

<sup>16</sup> G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 156, Zusatz. Hartmanns „Nominalismus“-Vorwurf an Marx versteht sich nicht im Sinne des spätmittelalterlichen Nominalismus als Leugnung der Realgeltung oder gar Möglichkeit von Allgemeinbegriffen überhaupt, sondern korrelativ zu Hegels „konkretem Allgemeinem“, also zu dialektisch-spekulativen Begriffen (im Unterschied zu bloß verstandesmäßigen Abstraktionsbegriffen). Es gibt einen Nominalismus der Abstraktionsbegriffe und der dialektischen Begriffe.



sein aus Elementen niederer Kategorie, also den Vielen, aufgestellt werden – als Kategorie, als Was-Bestimmung“ (100). Zwar anerkennt er, daß auch Hegel – abgesehen von einzelnen Ungereimtheiten oder zu sehr an tatsächliche Vorlagen angelehnten Bestimmungen – „das experimentum crucis zu leisten hätte, wie Willensbestimmung des Staates ‚von unten‘ möglich und mit Begriffsbestimmung ‚von oben‘ vereinbar wäre“ (107). Jedoch sei Marxens Blindheit für kategorial Neues und sein Versuch, den politischen Staat durch gesellschaftliche Assoziation „von unten her“ zu ersetzen, keine sachdienliche Kritik an Hegel. Zudem entfaltete Marx kein eigenes positives Modell und könne dies von seinen Denkvoraussetzungen her nicht, sondern bleibe „parasitär auf Philosophie bezogen“ (114). Eine philosophische Stellungnahme zu dieser Frage wird das Problem von Anthropologie und Kategorienlehre diskutieren müssen.

Daß die spezifisch Marxsche Verbindung von Anthropologie und Dialektik allerdings nicht legitim ist und keine Lösung darstellt, macht Hartmann in scharfsinnigen Ausführungen zu Marxens Kritik an der PhdG<sup>17</sup> plausibel (118–225). Marx mißverstehet Hegels Ansatz und Absicht anthropologisierend, wenn er z. B. schreibt: „Die Arbeit, die Hegel allein kennt und anerkennt, ist die *abstrakt geistige*.“<sup>18</sup> Wir werden auf die diesbezüglichen Ausführungen Hartmanns zurückgreifen.

*Die Kritik der Wirklichkeit im Übergang zur Theorie:* Die Kritik der PhdG findet sich als ein Stück Kritik der Philosophie im Rahmen von Wirklichkeitskritik, wie Marx sie erstmals in größerem Stil in den Pariser „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ (1844) entwickelte. Wie kommt es zur Hinwendung Marxens zur Ökonomie? Hartmann unterscheidet eine positiv-anthropologische und eine negativ-kritische Motivierung. *Positiv* werde Marx von dem Gedanken geleitet, daß die Ökonomie das anthropologische Grundverhältnis des Menschen zu seinesgleichen und zur Natur darstelle. Wie frühere „Anthropologen“ zur fundierenden Ebene ihrer Betrachtung des Menschen die Biologie machten, so Marx etwas bereits Gesellschaftliches: „die Ökonomie wäre die Lösung des Gesellschaftsproblems auf anthropologisch-nominalistischer Grundlage“ (133). Nun kann derartige (oder sonstige) Anthropologie aber nur paradigmatische Weisung für die Verwirklichung des „Menschenbildes“ in der Praxis geben. Mit ihr ließe sich also allenfalls der positive Weg aufbauender Kritik an der Wirklichkeit beschreiten (Revisionismus). Marx will jedoch, wie wir von Anfang an sahen, einen Algorithmus der Verwirklichung und Aufhebung der Theorie von seiten der Wirklichkeit und Praxis selbst, un-

<sup>17</sup> MW I 645–665.

<sup>18</sup> MW I 646.



abhängig von theoretischer Kritik begründen: den *negativen Weg*. Er will demgemäß eine Kritiktheorie geben, eine Theorie der an ihr selbst negativ prozessierenden Praxis. Daher liegt es nahe, die ursprünglich politisch akzentuierte Proletariatsthese ökonomisch zu untermauern (135). Mit der Ökonomie hat Marx die Ebene gewonnen, auf der sich eine Gesetzlichkeit des Realprozesses zeigen zu lassen scheint. Die Wendung zur Ökonomie mit der Absicht einer Kritiktheorie bringt Marx in ein kritisches Verhältnis zur klassisch-bürgerlichen Nationalökonomie – ähnlich wie zur Philosophie Hegels, allerdings mit bedeutsamen Unterschieden (deren Darlegung mir etwas verschlüsselt scheint: 138–142).

Hartmann gibt eine systematisierte Darstellung der Kritiktheorie (142–168). Marxens Gedankengang liegt ein positives bzw. neutrales Paradigma von Arbeit zugrunde: daß der Arbeiter sich in seinem Produkt entäußert und in gegenständlicher Form wiedererkennt. Unter der Voraussetzung des Privateigentums wird diese Entäußerung jedoch zur Entfremdung. Worin liegt der Grund für diese Entfremdung? Im Privateigentum? Doch dieses wird seinerseits aus der entfremdeten Arbeit als zugestandenes zeitgenössisches Faktum „hergeleitet“. Es besteht ein Zirkel von entfremdeter Arbeit und Privateigentum. Also müßte ein Erstes vor dem Zirkel aufgezeigt werden. Vielleicht ein primär *soziales* Herrschaftsverhältnis (wie bei Hegel)? Marx bemüht sich nicht um die Fundierung des Zirkels. Vielleicht, weil er so die Immanenz der rein ökonomischen Betrachtung verlassen müßte? So aber bleibt er in einer „Immanenz des Negativen“ (154): Er leitet die entfremdete Arbeit nicht aus der gutartigen her. Es besteht eine Diskontinuität zwischen einem anthropologisch-positiven und einem ökonomisch-negativen Arbeitsbegriff. Dieselbe Immanenz des Negativen zeigt sich, wenn Marx den Hegelschen Wesensbegriff zur Analyse des Privateigentums verwendet, das sich zum Kapital fortentwickelt. Wir werden unten anhand von Hegels PhdG darauf zu sprechen kommen, was das bedeutet. Jedenfalls hat Marx in Hegels Logik des Wesens das theoretische Mittel gefunden, die Dynamik des Wesens „Kapital“, an dem der Arbeiter nur unwesentliches Moment scheint, bis zum (wenigstens theoretisch und tendenziell) notwendigen Zusammenbruch darzustellen.

Was kommt nach diesem Zusammenbruch? Hartmann analysiert die „Sozialkonzeption des Kommunismus“ (168–176), die beim frühen Marx über einen „rohen“, noch im Übergang aus dem Kapitalismus begriffenen Stadium zu einem „positiven Kommunismus“ führt, den Marx noch einmal vom vollendeten „Sozialismus“ unterscheidet<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> Vgl. bes. MW I 607 f.



Das Urteil fällt hart aus, weil Hartmann diese Sozialkonzeption nicht etwa einfach als utopisch kennzeichnet (wie es üblich ist), sondern grundsätzlicher, an einem theoretischen Maßstab gemessen, als abstrakten Reduktionismus: „Es handelt sich um den Versuch, die Hegelsche Theorie der Sozialstrukturen als höheren Einheiten oder konkreten Allgemeinen zu vermeiden . . . Wir haben eine nominalistisch, seinslogisch gedachte Sozialität . . . Es handelt sich um die Paradoxie eines Aggregats, das Einheit sein soll, für das aber die kategoriale Ebene, auf der solche Einheit darstellbar wäre, abgelehnt wird. Die theoretische Paradoxie der aggregativen Totalität oder Assoziation . . . hat die Folge, daß Marx kein affirmatives Sich-Erkennen des Einzelnen im Ganzen dartun kann, und daß dies Ganze keinen geistigen Inhalt zugeordnet erhält. Marx besitzt nicht die denkerischen Mittel, angesichts seiner nominalistischen Feuerbachschen Position – auch mit Erweiterung auf die Geschichte –, Gesellschaft konkret zu denken. Er bleibt immer an der anthropologischen Einheit, dem Einzelnen, orientiert, der gleichzeitig *der Mensch* ist“ (174 f.). Indem Marx auf einer unmittelbaren Identität von Einzelnem und Gemeinwesen insistiere, bleibe er absichtlich-unabsichtlich das Aufzeigen der konkreten Vermittlung schuldig. Die Rede vom „Gattungsleben“, so suggestiv dieser Hegelsche Terminus für die Einheit von Einzelnem und Allgemeinem eingesetzt werde, zeige eine biologistische Reduktion an.

Für das Ganze der Theorie, die als Kritiktheorie die Armut ihres affirmativen Gehaltes bemäntele, werde eine gewisse Plausibilität nur erreicht durch eine systemtheoretisch unausgewiesene Verbindung von positiver, aber abstrakter Anthropologie und dialektischer Ökonomiekritik, die aber als immanent negative ihre dialektischen Mittel nicht herleite, sondern ausleihe (176–192).

*Die Wendung zur materialistischen Theorie:* Schon die „Pariser Manuskripte“ enthalten eine Geschichtstheorie, die in einem Spannungsverhältnis zum erklärenden, transzendentalen Charakter der Ökonomiekritik steht. Wird etwas einfach als positive geschichtliche Gegebenheit hingenommen oder hergeleitet, erklärt? Marx versucht nun zunächst in der „Deutschen Ideologie“ (1846) ein Stück betont positiver, empiristischer Geschichtsbetrachtung – „gleichsam eine Verselbständigung eines Moments der Theorie, des positiven, in konkreterer Fassung“ (191). Zugleich dokumentiert diese Schrift die bewußtere Ausprägung eines „praktischen Materialismus“, der nach Hartmann von einem reflektierteren *Ideologiebegriff* her motiviert ist. Sehr instruktiv, vielleicht teils zu subtil, sind seine Ausführungen über die Entwicklung dieses Begriffs (195–206). „Marx prägt . . . einen reflektierten Begriff von Ideologie, wonach Ideologe ist, wer glaubt, daß Ideen zu kritisieren seien und die Wirklichkeit das Maßgebende sei, damit jedoch ideenverhaftet bleibt“ (200) wie Feuerbach in seiner



theoretischen Einstellung<sup>20</sup>. Auch Feuerbach meint noch, das wirkliche Leben werde von Gedanken beherrscht, während die Gedanken vom wirklichen Leben beherrscht werden. Solcher praktischer Materialismus, der sozusagen seinen Standpunkt in der geschichtlichen prozessierenden Wirklichkeit selbst einnimmt, ist freilich selbst wieder – paradoxerweise – als praktische Ideologiekritik zugleich theoretische Ideologielehre. Ja, der praktische Materialismus gibt sich nicht nur selbst schon als „Doktrin der Praxis“, sondern hat nochmals einen „theoretischen Materialismus“ neben sich, der „ein Verstehen eines (an sich nicht praktischen) Verhältnisses von Ideen von Bewußtsein und Theorie, dem sog. ‚Überbau‘, und ‚Basis‘, und also Ideologietheorie ermöglicht“ (203)<sup>21</sup>.

Hartmann verfolgt den Gedankengang der „Deutschen Ideologie“ weiter als das genaue Gegenbild zu Hegel: „Auch dort wird ein Gegenpol, Nichtgedankliches, vom Gedanken als ‚Basis‘ aus gedanklich gefaßt, d. h. Sein als Gegenpol zum Gedanken ist Anderes, das aber in einem dialektischen Schritt in den Gedanken, ihn differenzierend und bestimmend, eingeht. Hier, im Materialismus, ist der Gegenpol ein Gedankliches, das aber auf die Basis zurückgeführt wird einmal in dem Sinne, daß es aus ihr gesetzt ist – Denken als Spezialproduktion –, und in dem Sinne, daß es wieder zurückkehrt zur Basis, indem es selbst Wirklichkeit ist gegenüber der ursprünglichen Wirklichkeit... Der Grundgedanke bei allem wäre, daß Denken, als Negatives, als Oppositum zur Basis, dialektischer Schritt zur Differenzierung und zu deren Wiederherstellung wäre... Die Frage, die sich also stellt, ist, ob der Materialismus als Spiegelbild der Hegelschen Dialektik Erklärung ist, ob er eine Rationalität besitzt, ob er zwingend sein kann, genauso wie eine kategoriale Dialektik dies ist“ (217 f.). Hierbei wird Marxens Position durchaus unterschieden von einer Naturgesetzlichkeit im Sinne Engels oder des Diamat, so sehr derartige Vergrößerung an Marx anknüpfen konnte. Bedeutsam ist die Nähe von anthropologischem Reduktionalismus oder Nominalismus zum Materialismus. Daher kann es an späterer Stelle heißen: „Was für uns an Materialismus in Marxens Theorie übrigbleibt, war, daß ihre Dialektik nominalistisch ist“ (553)<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> Vgl. die „Thesen über Feuerbach“: MW I 1–4.

<sup>21</sup> Es tut nicht viel zur Sache, daß das Wort „Überbau“ in der „Deutschen Ideologie“ noch nicht vorkommt. (MEW 3, 36 heißt es „Superstruktur“, was sich in MW II nicht zu finden scheint.) Die Lehre von „Basis und Überbau“ im Sinne Marxens ist hier unter vielen Bezeichnungen entwickelt, z. B. „wirklich und ideell“, „praktisch und theoretisch“.

<sup>22</sup> Marx selbst über die Beziehung von *Nominalismus* und *Materialismus*: „Der Nominalismus findet sich als ein Hauptelement bei den englischen Materialisten, wie er überhaupt der *erste Ausdruck* des Materialismus ist“ (MEW 2, 135). Wie wir Anm. 16 einen Nominalismus der Abstraktionsbegriffe und der spekulativen Begriffe



Die anthropologische Umdeutung der Dialektik ist es auch, die ihre unmittelbare geschichtliche, empirisch scheinende Darstellung erlaubt. Marx versucht, eine Abfolge von Verkehrsformen plausibel zu machen: eine „suspekta“ Urgesellschaft, Zwischenformen in der Antike, dann Feudalismus, Manufaktur, kapitalistische Industriegesellschaft, Klassengesellschaft, Prognose der Revolution. Die Lizenz aber für diese Verbindung von Systematischem und Geschichtlichem liegt für Hartmann „nur in der realistischen Umdeutung des Kategorialen, wo man sich alles ‚vorstellen‘ kann, nämlich als Wirklichkeit, die dann auch geschichtlich prozessiert . . . Die Dialektik ist eine geliehene“ (218). Auf Hegel könne sich eine derartige Ineinssetzung von Kategorialem und Geschichtlichem nicht berufen.

Bildet die PhdG da nicht eine Gegeninstanz: ist sie nicht gerade für Marx das Musterbeispiel für solche Ineinssetzung? Wie liest Hartmann dieses Werk Hegels? Wir sparen uns diese Frage auf.

*Die entwickelte Ökonomiekritik („Das Kapital“):* Die „empirische“ Geschichtsdeutung der „Deutschen Ideologie“ konnte für Marx – selbst wenn er sie in bezug auf die vergangene Geschichte für stringent hielt – nicht den seit der Dissertation behaupteten und gesuchten „objektiven Algorithmus“, die Theorie der an ihr selbst, unabhängig von theoretischer Kritik prozessierenden Wirklichkeit und Praxis liefern. Wir sehen Marx daher seit den fünfziger Jahren mit der Ausarbeitung einer detaillierten Ökonomiekritik beschäftigt. Hartmanns Untersuchung wendet sich zunächst (239–257) der „Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie“ von 1857, dann dem dreibändigen Hauptwerk zu. Man kann bedauern, daß er den Rohentwurf zum „Kapital“, die „Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie“ von 1857/58 nicht stärker herangezogen hat, weil ihm die transzendente Struktur im „Kapital“ strenger schien (239). Doch hätte dies allenfalls die Kategorieanalyse bereichern können, ohne die systemtheoretische Betrachtung als solche zu ändern. Man wird sagen dürfen, daß die betreffenden 4 Kapitel (240 S.) die eindringendste philosophische Untersuchung darstellen, die Marxens Hauptwerk bisher gefunden hat. Hartmann läßt sich voll auf den ökonomischen Stoff (und die Fülle einschlägiger Literatur!) ein, ohne jemals die philosophische Fragestellung aus den Augen zu verlieren. Die transzendentalphilosophische Kritik, die in den Analysen eingestreut war, wird in einem eigenen Kapitel „Die Theorie im Kapital“ zusammengefaßt. Auch wenn man die Qualität der Einzelanalysen zu schätzen weiß, wird man in diesen 70 S. den Höhepunkt des Werkes

---

unterschieden, so möchte Marx seinen dialektisch-praktischen Materialismus von einem metaphysisch-theoretischen Materialismus unterschieden wissen; vgl. z. B. die 1. These über Feuerbach: MW II 1.



erblicken dürfen. Da es hier nicht möglich ist, sehr ins einzelne zu gehen, halte ich mich im folgenden vor allem an diese Zusammenschau. Hartmann faßt die einander implizierenden, prinzipiellsten Gesichtspunkte seiner Kritik unter drei Themen zusammen<sup>23</sup>: 1. Der Doppelpunktansatz von positiver Anthropologie und negativer Ökonomielehre, 2. Das Problem der transzendentalen, erklärenden Linearität, 3. Die Verwendung der Hegelschen Logik des Wesens.

### 1. Positive Anthropologie und negative Ökonomielehre

Wir sahen schon, was es heißt, daß Marx einen positiven anthropologischen Begriff von Arbeit hat: als Betätigung und Vergegenständlichung der Wesenskräfte des Menschen. In der kapitalistischen Ökonomie jedoch werden die vielen Arten von Arbeit zu *einer* abstrakten Ware innerhalb der ungeheuren Ansammlung von Waren. Einerseits ist diese Arbeit allein wertschöpfend (Arbeitswertlehre), andererseits wird sie wie jeder Gebrauchswert danach bewertet, wieviel Arbeit zur Wiederherstellung dieser Ware nötig ist (Lohntheorie als Anwendung der Arbeitswertlehre auf die Ware Arbeit selbst). Für Marx liegt in solcher Bewertung des allein Wertschöpfenden das Irrationale der kapitalistischen Ökonomie schlechthin<sup>24</sup>. Hartmann gibt nun diesen Vorwurf der Irrationalität an Marx zurück: Marx zeige keinen Übergang vom positiven anthropologischen Arbeitsbegriff zum ökonomischen Begriff von Arbeit, obwohl dieser seine negative Bewertung (man kann hinzufügen: auch seine apriorische, nicht etwa erst bewiesene Setzung als allein wertschöpfend!) nur auf der anthropologischen Folie erhalte<sup>25</sup>. Dieselbe Prinzipiendifferenz herrsche in der Lohntheorie: Der Lohn werde von Marx ursprünglich als Deputat von Gebrauchswerten zur Wiederherstellung der Arbeitskraft gedacht, also nach einer Gebrauchswert-Logik; dagegen werde der Produktenwert als Tausch-

<sup>23</sup> Dieselben Kritikpunkte hatte Hartmann bereits eindringlich und relativ leicht verständlich in einer Broschüre vorgebracht: Marxens „Kapital“ in transzendentalphilosophischer Sicht (Bonn 1968), 30 S.

<sup>24</sup> Vgl. z. B. MEW 23, 559 ff; MEW 24, 35; MEW 25, 826, 831.

<sup>25</sup> Daß es, *philosophisch* betrachtet, eine Arbeitswertlehre bei Marx gibt, steht wohl außer Frage. Daß man darüber streiten kann, ob es bei Marx überhaupt eine *ökonomische* Arbeitswertlehre gibt (vgl. Anm. 3) oder ob eine solche dem „Vulgärmarxismus“ zuzurechnen sei, dürfte in dem gleich unter „transzendentaler Linearität“ zu erörternden Fehler bei Marx begründet sein, daß er mit einem Begriff von „gesellschaftlich notwendiger Arbeitszeit“ operiert, der schon Markt und Konkurrenz voraussetzt. Das Argument, das O. von Nell-Breuning, a. a. O. (Anm. 3) 615, gegen die „vulgärmarxistische Interpretation der Marxschen Wertlehre“ richtet, daß nämlich dabei mit einem doppelten Kostenbegriff gespielt werde, mit einem betriebswirtschaftlichen und mit einem metaökonomisch-anthropologischen (wonach menschliche Arbeit allein „kostet“), trifft zumindest für die philosophische Betrachtung auch Marx selbst und ist ein Aspekt der von Hartmann monierten Verwechslung.



wert betrachtet und dann mit dem Tauschwert des Deputatlohns verglichen. Warum soll die Arbeit nicht von vornherein als ökonomischer Tauschwert gelten, der sein Maß keineswegs an den Lebensmitteln für die Wiederherstellung der Arbeitskraft zu haben braucht? Die Mehrwerttheorie würde dann nicht als Grundgesetz des Kapitalismus folgen.

## 2. Das Problem der transzendentalen Linearität oder der Erklärung

Die Marxsche Ökonomiekritik will erklärende Theorie sein. Sie will, ähnlich wie Hegels Logik, regressiv das Konkrete, letztlich den Gesamtprozeß des Kapitals, von ersten, einfachen Gegebenheiten her rekonstruieren, d. h. das Komplexe-Konkrete als vom Einfach-Abstrakten impliziert darstellen. „Fragt man, ob die Ware der Ausgangspunkt sein mußte, so scheint sie eine mehrfache Auszeichnung zu haben. Sie ist anschaulicher, unmittelbarer Gegenstand, in dem Arbeit investiert ist, sie ist unmittelbar auch im Sinne einer Dialektik, die vom Sein zur Reflexion führt, sie ist ein erstes Objektives in einer Welt, bei der das Subjektive noch nicht im Blick ist . . . Dennoch liegt darin eine Reduktion, eben auf ein Erstes, von dem aus Weiteres erschlossen werden soll. Und zwar soll nicht einfach die Warensammlung von der Ware erschlossen werden, sondern eine konkrete Ökonomie. Seinsmäßig ist dieser ökonomische Zusammenhang nicht später als die Ware, ist doch der übergreifende Zusammenhang, resümiert im Kapital, ihr ökonomischer Ursprung. Und doch soll von der Ware aus dieser Zusammenhang erst erschlossen werden. Entsprechendes gilt von der Arbeit als Waren produzierend. Das Problem ist also das Ineinander von seinsmäßiger Koordination oder Koexistenz und transzendentaler Abfolge, von seinsmäßig ‚simultan‘ und ‚transzendental später‘, beides gefaßt in einer dialektischen Bewegung“ (415). Auch Hegel hat Kategorien in eine lineare Abfolge gebracht. Jedoch, bei ihm handelt es sich um eine lineare Folge von *Begriffen*. Was es heißt, daß ein einfacher Begriff zu einem komplexeren führt oder (was dasselbe ist) diesen impliziert, läßt sich einsehen. Hegel bedient sich bekanntlich des Prinzips der bestimmten Negation, um von einfacheren Begriffen zu komplexeren zu gelangen. (Hinzu kommen noch zirkulär-architektonische Prinzipien.) Marxens Dialektik bezieht sich aber von vornherein auf Konkretes, auf Dinge (z. B. Ware), Vorgänge (z. B. Tausch), Institutionen (z. B. Fabrik). Nun ist Konkretes in der Wirklichkeit jedoch simultan. Neben der Ware gibt es schon Geld, Arbeitsmittel usw. Wo liegt der Maßstab für legitime transzendente oder erklärende Linearität der Darstellung? Er kann nur in der begrifflichen Fassung des Realen liegen. Dabei ist strengstens darauf zu achten, daß nichts am Realen für die Erklärung in Anspruch genommen wird, was selbst noch



nicht erklärt, d. h. begrifflich rekonstruiert worden ist<sup>26</sup>. Hartmanns Vorwurf geht nun dahin, daß Marx in einer schlechten „Realdialektik“ ein Doppelspiel von einfach hingenommenen Gegebenheiten und erklärten Faktoren spielt: ein Doppelspiel von Vorstellungsplausibilitäten und begrifflicher Dialektik (415 ff.). Im Hinblick auf die nur scheinbar erfüllten Bedingungen transzendentaler-linearer Erklärung spricht Hartmann auch von „transzendentaler Täuschung“ (448 ff.).

Als besonders markante und strategisch wichtige Beispiele gelten ihm: Erstens die *Mehrwerttheorie* (426 ff.). Zu ihrem Aufweis wird das noch nicht hergeleitete, konstante Kapital  $c$  gleich Null gesetzt, also begrifflich abgeblendet, vorstellungsmäßig jedoch arbeitet es mit. Begrifflich handelt es sich um eine Robinsonade, wie wenn jemand mit Hacke und Spaten für sich zu arbeiten beginnt; in der Vorstellung aber steht die Fabrik da – als notwendige Bedingung und Mitursache industrieller Mehrwertschöpfung. Das Vorhandensein von konstantem Kapital wird an späterer Stelle des „Kapitals“ (Band I, Kap. 24) geschichtlich statt systematisch, nämlich aus einer ausbeuterischen „ursprünglichen Akkumulation“ erklärt. Diese geschichtliche These – sie mag für sich richtig sein oder nicht – dient Marx zur nachträglichen Legitimierung, das Kapital als an sich unproduktiv zu setzen und die Mehrwertbildung als Ausbeutung zu qualifizieren (430 ff.).

Ein zweites Bündel von Linearitätsproblemen ist mit der Frage der *Realisierung* der Warenwerte, also ihres wertgemäßen Absatzes, gegeben. Diese Realisierung wird von Marx in den ersten beiden Büchern bewußt vorausgesetzt. Nur diese Voraussetzung gestattet die (zumindest) vorläufige Arbeitswertlehre und Mehrwerttheorie. Im dritten Buch werden jedoch Realisierungsprobleme behandelt, die sich umgekehrt nur unter Voraussetzung jener Theorien so stellen, vor allem der Widerspruch von Unterkonsumtion trotz kapitalistischer Überproduktion, also die Krisen- und Zusammenbruchstheorie von Marx (432 ff.).

Noch grundsätzlicher stellt sich das Linearitätsproblem, wenn man fragt, mit welchem Recht Marx in den ersten zwei Büchern nur vom „Kapital im allgemeinen“ handelt und die Modifizierungen, die sich aus der Pluralität von Kapitalien ergeben, also die Betrachtung der

<sup>26</sup> Daß Marx, wenn auch nicht in methodisch vollbewußter Form, mit dem Linearitätsproblem gekämpft hat, zeigen Dutzende von Bemerkungen folgender Art: „Selbst wenn die Ware wieder und wieder verkauft wird, ein Phänomen, das hier noch nicht für uns existiert“ (MEW 23, 129, Anm. 74). Oder im III. Buch: „Wir gingen notwendig von dieser Voraussetzung aus bei der Darstellung der allgemeinen Profitrate, erstens, weil das merkantile Kapital als solches damals für uns noch nicht existierte“ (MEW 25, 295; Hervorhebungen von mir). – Als Gegenposition zum Obigen vgl. E. W. Iljenkow, Die Dialektik des Abstrakten und Konkreten im „Kapital“ von Marx: Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie, hrsg. von A. Schmidt (Frankfurt 1970), 87–127.



*Konkurrenz*, ausklammert (443–450). „Wenn Marx vom reinen Fall spricht, so könnte man meinen, daß es ihm um eine Modellvorstellung vom Kapital gehe. Dem würde entsprechen, daß etwas abgeblendet wird, um das Wesentliche herauszustellen. Der Unterschied zu einer Theorie, die Modelle verwendet, ist jedoch, daß der Marxsche reine Fall Prinzipienfunktion für das Konkrete hat, und zwar in der mehrfach geschilderten Weise, daß gerade die Abstraktion des reinen Falles die Kritik der Konkretion ermöglicht“ (448). Die Unterscheidung von Modell und Prinzip verdient besondere Beachtung. Einzelwissenschaftlich mag man Marx so zu interpretieren versuchen, als ob Marx z. B. die Arbeitswertlehre und ihre Folgerungen zunächst nur als ein Modell verstehe, das später revidiert werde. In philosophischer Betrachtung wird man sagen müssen, daß Marx das die konkreten Erscheinungen prinzipierende Wesen des Kapitals ergründen wollte, und für diese Wesensbetrachtung ist die Arbeitswertlehre bei ihm konstitutiv und wird nicht revidiert; vielmehr werden die dem „Wesen“ des Kapitals widersprechenden Erscheinungen als „Schein“ dargestellt (vgl. z. B. Band III, Kap. 50: „Der Schein der Konkurrenz“).

### 3. Die Wesenslogik

Der dritte prinzipielle Gesichtspunkt von Hartmanns Kritik bezieht sich nun gerade auf die Verwendung der Hegelschen Wesenslogik durch Marx. 1., der Wesensbegriff habe bei Marx keine Genealogie, werde also nicht hergeleitet, sondern einfach angesetzt. 2., er erlaube in dieser Isolation auch keine affirmative Lösung, keine Weiterführung in eine Logik des Begriffs oder des „konkret Allgemeinen“ wie bei Hegel. 3., das theoretische Vehikel der Wesenslogik bringe eine Automatik in den Prozeß des Kapitals hinein, bei der jede Korrektur durch Reflexion der Sozialpartner oder durch höhere Instanzen wie den Staat ausgeschlossen werde oder zumindest unberücksichtigt bleibe. „Mit der Deutung nach einem anschaulich-realistischen und doch auch dialektischen Wesen kann nichts anderes herauskommen, als was Marx sagt . . . Die wesenslogische Deutung besagt von vornherein, daß diese Faktoren polar nach wesentlichem Kapital und unwesentlichem Gegenüber verstanden werden . . . Die Wesenskategorie schaltet, einfach durch ihre Logik, eine Alternative der Ökonomietheorie aus, kann aber dann den Phänomenen, auf die eine solche Alternative hinweisen kann (Vielfalt der ökonomischen Faktoren, marktgerechte Preisfindung, von der Arbeitswertlehre unabhängige Lohnfindung) nicht gerecht werden, wenn sie auch erhebliches ökonomisches Detail erreicht“ (458 f.).

Zur näheren Erörterung dieses Vorwurfs sowie zu einer Stellungnahme soll nun gezeigt werden, welche Rolle der Wesensbegriff in Hegels PhdG, der „wahren Geburtsstätte und dem Geheimnis der He-



gelschen Philosophie“ in Marxens Augen<sup>27</sup>, spielt. Es mag dabei deutlich werden, in welchem Maße Marx von diesem Werk fasziniert und beeinflußt war. Vom Vergleich mit der PhdG her können wir dann besser zu den anderen Kritikpunkten Hartmanns, insbesondere zu dem von ihm konstatierten Quidproquo von vorstellender Anthropologie und dialektischer Kategorienlehre, Stellung nehmen. Denn es sieht so aus, als gebe es dieselbe Ineinssetzung ebenfalls in diesem Werk Hegels und von daher auch seine Dialektisierung der Geschichte.

## II. Die Wesenslogik in der „Phänomenologie des Geistes“ und im „Kapital“

Eine Vorüberlegung ist notwendig. Betrifft die Faszination von der PhdG vielleicht nur den jungen Marx, namentlich den Autor der „Pariser Manuskripte“? Gehen wir also etwa von der Problematik der entwickelten Ökonomiekritik wieder zurück, wenn wir Hegels PhdG heranziehen? Es ist doch bekannt, daß Marx seit den fünfziger Jahren erneut die Hegelsche *Logik* studiert hat<sup>28</sup>. Die scheinbare Alternative, ob Hegels PhdG oder seine „Wissenschaft der Logik“ für den späteren Marx maßgebend war, erledigt sich dadurch, daß beide Werke im Prinzip (d. h. abgesehen davon, daß Hegels Logik nach der PhdG bis zur endgültigen Ausarbeitung noch gewisse architektonische Wandlungen durchmachte) nicht nur „harmonieren“, sondern kongruent sind: Die PhdG enthält die Kategorienlehre auf der damaligen Stufe ihrer Ausarbeitung<sup>29</sup>. Die PhdG will die Darstellung der *logischen Momente* in der konkreteren Form von *Gestalten des Bewußtseins* bieten. Sie stellt selbst schon eine Auswertung (um nicht zu sagen „Anwendung“, was ein zu äußerliches Verhältnis meint) der Logik dar,

<sup>27</sup> MW I 641.

<sup>28</sup> Aufgrund des Briefwechsels (vgl. *K. Marx*, Briefe über „Das Kapital“ [Berlin 1954]), meinen manche Autoren, daß Marx im Vorwort zum 1. Buch des „Kapitals“ noch untertreibt, wenn er von „Kokettieren“ spricht: „Ich bekannte mich daher offen als Schüler jenes großen Denkers und kokettierte sogar hier und da im Kapitel über die Werttheorie mit der ihm eigentümlichen Ausdrucksweise. Die Mystifikation, welche die Dialektik in Hegels Händen erleidet, verhindert in keiner Weise, daß er ihre allgemeinen Bewegungsformen zuerst in umfassender und bewußter Weise dargestellt hat. Sie steht bei ihm auf dem Kopf. Man muß sie umstülpen, um den rationalen Kern in der mystischen Hülle zu entdecken“ (MEW 23, 27). Das „Kokettieren“ bezieht sich indessen nur auf die Ausdrucksweise, nicht auf die Dialektik. – Hier nun auch das unvermeidliche *Lenin*-Wort: „Man kann das ‚Kapital‘ von Marx und besonders das erste Kapitel nicht vollkommen begreifen, wenn man nicht die ganze Logik Hegels durchstudiert und begriffen hat. Folglich hat nach einem halben Jahrhundert keiner von den Marxisten Marx begriffen!“ (*V. I. Lenin*, Aus dem philosophischen Nachlaß [Berlin 1954], 99). Hätte Lenin selbst das „Kapital“ von Hegels Logik her kategorial begriffen, so hätte er gut daran getan, es mitzuteilen.

<sup>29</sup> Vgl. hierzu *J. Heinrichs*, Die Logik der „Phänomenologie des Geistes“ (Anm. 6). Ausführliche Belege und Begründungen für die folgende Skizze finden sich in dieser Arbeit.



und aus diesem Grund dürfte sie für einen Vergleich mit Marxens Ökonomiekritik geeigneter und zugänglicher sein als die „Wissenschaft der Logik“ selbst. Sie war offenbar auch Marx zugänglicher, und wir werden wenigstens in einigen Punkten sehen, wie stark sich seine Ökonomiekritik – auch nach neuem Logikstudium – an Hegels Kritik des Bewußtseins anlehnt.

*Geist als Gemein-Wesen:* In der PhdG versteht sich die Abfolge der logischen Momente in Bewußtseinsgestalten prinzipiell zugleich als geschichtliche Abfolge (worauf wir unter systematischem Gesichtspunkt zurückkommen werden). Das heißt jedoch nicht, daß die lineare Abfolge der Bewußtseinsgestalten *ohne weiteres* die geschichtliche Abfolge sein soll. Vielmehr kennt Hegel im Nacheinander der Darstellung drei übereinander gelagerte Geschichtsdurchgänge, deren Zusammenschau erst sein Geschichtsbild ergibt:

1. Durchgang: die Gestalten von „Bewußtsein“, „Selbstbewußtsein“ und „Vernunft“, die als Gestalten des individuellen Bewußtseins noch keine eigentliche Geschichte bilden. Sie entsprechen der in der Jenaer Zeit Hegels sogenannten „nicht reflektierten Logik“, *mutatis mutandis* der späteren „Logik des Seins“.
2. Durchgang: die Gestalten des „Geistes“, wobei Geist als Gemein-Wesen, als *Verhältnis der Einzelnen zueinander und des Einzelnen zum Allgemeinen* zu verstehen ist. Hier wird die *Logik des Wesens* und genauer der Teil daraus, der „Reflexionslogik“ heißt, aktuell. Denn es handelt sich darum, wie der Einzelne sein Verhältnis zum Allgemeinen reflektiert und wie diese Reflexion selbst das Verhältnis (den „Geist“) konstituiert.
3. Durchgang: die Gestalten der Religion, welche die Erscheinungsformen des absoluten Wesens oder Geistes sind, also einer *Logik der Erscheinung* folgen bzw. eine solche Logik erstmals in Hegels Werk darstellen.

Nicht allein der letzte, sondern alle drei Durchgänge münden in die letzte Bewußtseinsgestalt, die Hegels eigenen, gesellschaftlich-praktisch bedingten und engebetteten Standpunkt des spekulativen oder „absoluten“ Wissens darstellt. Die Kategorien des Wesens, näherhin die sogenannten Reflexionsbestimmungen (Identität, Entgegensetzung, Grund) bilden die logische Grundlage für die Geistes-Gestalten, insofern „Geist“ noch ein bloßes Verhältnis bedeutet, noch keine vollendete Vermittlungseinheit von Einzelnen und Allgemeinem. Was im Kapitel „Der Geist“ zur Darstellung kommt, ist das *Werden* solcher vollendeten Vermittlung durch die drei Hauptetappen des noch unvollendeten Geistes oder Gemein-Wesens:

A. Der „sittliche Geist“ des antiken Gemeinwesens, der in der logischen Bestimmung der *Identität* steht. Das Individuum erkennt sich in den Institutionen, den Gesetzen und Göttern der griechischen Polis



noch unmittelbar selbst wieder, sosehr schon hier der Widerstreit des „göttlichen“ und „menschlichen“ Gesetzes, d. h. der Einzelheit und Allgemeinheit latent vorhanden ist und fortschreitend zum Durchbruch kommt. Die Harmonie ist nur deshalb gegeben, weil das Individuum sich als solches noch gar nicht entdeckt hat, sondern ohne weiteres allgemeines, gesellschaftliches Individuum mit seiner gesellschaftlichen „Rolle“ oder „Charaktermaske“ (ein von Marx gern benutztes Wort) ist. Ins Ökonomische übertragen, entspricht dieser ursprünglichen geistigen Identität von Einzelfern und Allgemeinwesen bei Marx der „urwüchsige Kommunismus“ und die Epoche der einfachen Warenproduktion, also die Einheit von Produktionskräften und Produktionsverhältnissen oder von Produktion und Distribution.

B. Der „sich entfremdete Geist“, den Hegel geschichtlich vom Ausgang der Antike bis zur französischen Revolution ansetzt und der logisch unter der Bestimmung der *Entgegensetzung* steht. Hierauf werden wir näher eingehen, weil es das für Marx überragend wichtige Kapitel darstellt.

C. Der „seiner selbst gewisse“ oder „moralische Geist“ der deutschen Innerlichkeit und Philosophie, des Kant-Zeitalters, das Hegel selbst durch die Versöhnung von Philosophie und Religion sowie beider mit dem „wirklichen“, staatlichen Leben zur versöhnenden strukturellen Synthese bringen will.

Im Hinblick auf Marx ist wichtig festzuhalten: die Versöhnung selbst liegt jenseits der Logik des Wesens, auch jenseits der (geschichtlich gleichzeitigen) Logik der religiösen Erscheinung. Es ist nicht mehr Aufgabe und Thema der PhdG, den affirmativen Abschluß als solchen zu entfalten (wie er es etwa später in der Rechtsphilosophie versucht). Der Abschluß ist aber insofern nicht allein affirmativ, sondern auch inhaltlich gefüllt, als er das Resultat aller voraufgegangenen Bewusstseinsgestalten darstellt und diese vom erreichten spekulativen Standpunkt als relativ gültige und bleibende Momente desselben rehabilitiert: alle voraufgegangenen Gestalten brauchten nur noch als Momente des erreichten gesellschaftlich-philosophischen Standpunktes entfaltet zu werden. Hier liegt, wie wir noch genauer sehen werden, der entscheidende Unterschied zum Marxschen „Kapital“, den Hartmann als Fehlen von Affirmativität rügt. Umrißhaft läßt sich bereits erkennen, was es im Vergleich zur PhdG heißt, daß Marx nur in der Logik des Wesens, d. h. des noch unvermittelten Reflexionsverhältnisses, bleibt: Marx greift sozusagen das Kapital über den noch unvermittelten Geist aus der PhdG heraus und transponiert es ins Ökonomische<sup>30</sup>. Nun

<sup>30</sup> Ich sage „sozusagen“, weil noch nicht entschieden werden soll, ob Marx die Kategorien selbständig auf ökonomischer Ebene entwickeln kann oder ob er sie sich, wie Hartmann kritisiert, nur von Hegel „leihen“ kann.



aber ist es nicht einmal das ganze Geistkapitel, das der Kategorienentwicklung des „Kapitals“ entspricht, sondern nur dessen Mittelstück über den sich entfremdeten Geist. Wir haben allen Grund, uns der Logik dieses Abschnittes (wenigstens im Sinne eines zusammenfassenden Überblicks) zuzuwenden.

*Der sich entfremdete Geist der Bildung und das Kapital:* Hegel spielt im Abschnitt „Der sich entfremdete Geist; die Bildung“ die Reflexionsbestimmung der Entgegensetzung oder des Unterschiedes in folgenden kategorialen (und zugleich geschichtlichen) Schritten durch:

- a. Die Welt des sich entfremdeten Geistes: *Verschiedenheit*
- aa. Bildung und Wirklichkeit: Verschiedenheit in der Bestimmung des Unterschiedes
- bb. Glaube und Einsicht: Verschiedenheit in der Bestimmung der Identität
- b. Glaube und Aufklärung: *Gegensatz*
- aa. Der Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben: Kampf der Gegensätze
- bb. Die Wahrheit der Aufklärung: Widerspruch nach seiner positiven Seite
- c. Die absolute Freiheit und der Schrecken (der Revolution): *Widerspruch* als reine Negativität (Selbstnegation)

Unter „Verschiedenheit“ versteht Hegel das zunächst gleichgültige Nebeneinander von Reflexions-Unterschied (d. h. der Unterschied von Reflektierendem und Reflektiertem innerhalb der Einheit der Selbstreflexion!) und Reflexionsidentität. Hierin gründet phänomenologisch die Doppelung des sich entfremdeten Geistes „in die Welt der Wirklichkeit oder seiner Entfremdung selbst“ einerseits und andererseits in die Welt „im Äther des reinen Bewußtseins“<sup>31</sup>, womit die Welt des Glaubens und der ihm gegenüberstehenden „reinen Einsicht“ der aufkommenden neuzeitlichen Philosophie gemeint ist. Wir finden in dieser Doppelung Marxens Lehre von Basis und Überbau vorgeprägt. Für Hegel gehört allerdings diese Verschiedenheit von wirklich-gebildeter und religiös-philosophischer Welt einer ganz bestimmten Epoche und geistes-geschichtlichen Konstellation an. (Allgemeiner gilt bei ihm die dialektische Dualität von „wirklichem“ und „religiösem“ Geist, die solange besteht, als der Glaube nicht mit der Philosophie eins geworden ist.)

Auch die Seite des wirklichen Geistes, die „Basis“ (wenn man den Marxschen Ausdruck einmal kontrastierend verwenden will), beinhaltet freilich das bewußte „Wirken“ der Individuen, das im spezifischen Sinne geistig, d. h. gesellschaftlich ist: Die entäußernde Bewegung des Individuums in die gesellschaftlich geltende Sinnwirklichkeit

<sup>31</sup> PhdG, hrsg. von J. Hoffmeister (Hamburg 1592), 350.



hinein sowie sein Sich-zurück-empfangen als selber geltende Individualität ist die *Bildung*. Das Individuum gilt, sofern es gebildet ist, d. h. allgemein wird und an der gesellschaftlichen Sinnwirklichkeit partizipiert. Für uns besteht eine dialektische Einheit der Reflexion zwischen der allgemeinen Sinn- oder Bildungswelt und dem Einzelnen. Das gebildete Individuum selbst weiß aber nicht, daß die allgemein geltende Sinnwirklichkeit nur die Objektivation seiner selbst ist. Das Nicht-Durchschauen dieses Reflexionszusammenhanges, wodurch die gesellschaftliche Sinnwelt zu etwas Fremdem wird, ist die Entfremdung, die diesen Geist (Reflexionszusammenhang) und die ihm angehörigen Individuen prägt.

„Geltung“ besagt für Hegel ein gesellschaftlich reflektiertes Sein: das Individuum hat Geltung, insofern es sich in einer und aus einer allgemeinen Sinnwirklichkeit reflektiert. So ist für Marx der Wert das allgemeine Gelten, das einem Gebrauchswert zukommt – und er bemißt sich ebenso nach der „bildenden“ Entäußerung des Individuums, die „gesellschaftlich notwendige Arbeit“ heißt. Übrigens fällt auch in der PhdG der Begriff der Bildung zuerst im Zusammenhang mit der materiellen Arbeit des Knechtes: „Die Arbeit... ist gehemmte Begierde, aufgehaltenes Verschwinden, oder sie bildet.“<sup>32</sup> Das Bilden, das in der Arbeit geschieht, hat aber als gegenständliches und für sich allein noch nicht die Reflexionsstruktur wie das Bilden, das in der Sprache geschieht. In diesem Zusammenhang stellen sich Fragen zu einer kategorialen Analyse des Marxschen Wertbegriffs, der von seinem Hegelschen Hintergrund her sicher nicht mit den traditionellen Unterscheidungen von „subjektivem“ und „objektivem“ Wert usw. zu erfassen ist. Ist er von vornherein und wird er überhaupt reflexionslogisch bestimmt (d. h. gesellschaftlich), oder wird er nicht zunächst in einer „seinslogischen“ Bedeutung, in Hegels Sinn von „Sein“ als unreflektierter Unmittelbarkeit des Gegebenen, eingeführt: als Einheit von Qualität (Gebrauchswert) und Quantität (Tauschwert) im Quantum, das sein Maß im Geld findet? Geht Marx nicht erst mit der „Verwandlung von Geld in Kapital“ zur wesenslogischen Betrachtung über – so daß also doch der Versuch einer Genealogie des Wesensbegriffs durch den Anfang bei der Ware gemacht worden wäre? Ein reflexionslogischer Wertbegriff (analog zu „Geltung“ bei Hegel) wäre dann erst mit dem Wert als Kapital erreicht. Wir müssen es hier bei Fragen bewenden lassen. Sie können nur im Rahmen einer detaillierten Kategorialanalyse des „Kapitals“ Antwort finden.

Zurück zu Hegels Geist der Bildung, der ein sich entfremdeter Geist ist, weil dem Einzelnen die Bildungswirklichkeit einerseits positive

<sup>32</sup> PhdG 149 f. (Schluß des Abschnittes über „Herrschaft und Knechtschaft“.)



Ermöglichung seiner eigenen Geltung, andererseits ein in seiner Reflexionseinheit mit dem Einzelnen nicht durchschautes Fremdes ist. Dieses Einerseits-Andererseits wird in zwei Institutionen objektiviert: Staatsmacht und Reichtum. Je nach der Rolle, die dem Individuum im Reflexionszusammenhang des geistigen Wesens zufällt, qualifiziert es entweder die Staatsmacht oder den Reichtum als gleich bzw. ungleich mit sich: als gut bzw. schlecht<sup>33</sup>. Es verhält sich der Staatsmacht gegenüber entweder als „edelmütiges“ oder als „niederträchtiges“ Bewußtsein. Hegel hat mit diesem – kategorial rekonstruierten – Klassengegensatz, dessen Seiten die Einzelnen nicht durch eigene Entscheidung, sondern vom gesellschaftlichen Ganzen (dem „Geist“) her zugegeteilt werden, Adel und Dritten Stand im spätféudalistischen Frankreich im Auge. Er zeigt, wie sich Reichtum und Staatsmacht dialektisch ineinander verkehren, demgemäß auch die Qualifikationen von „edelmütig“ und „niederträchtig“, und wie schließlich nur noch der zufallsbedingte Unterschied von arm und reich übrigbleibt. „Was in dieser Welt erfahren wird, ist, daß weder die *wirklichen Wesen* der Macht und des Reichtums, noch ihre bestimmten *Begriffe*, Gut und Schlecht, oder das Bewußtsein des Guten und Schlechten, das edelmütige und niederträchtige, Wahrheit haben; sondern alle diese Momente verkehren sich vielmehr eins im andern, und jedes ist das Gegenteil seiner selbst.“<sup>34</sup> Die vergegenständlichten Verschiedenheiten lösen sich auf, weil das gebildete Selbst sich als das ausgeschlossene Dritte hinter seiner Einzelheit und dem Allgemein-Wesen sowie hinter den scheinbar verschiedenen gegenständlichen Institutionen des ihm entfremdeten Allgemein-Wesens entdeckt. Was bleibt, ist der zufalls-, glücksbedingte Unterschied von arm und reich und die „geistreiche Sprache der Zerrissenheit“, die darstellt und durchspielt, daß Unterschiede da sind, die keine sind, daß Identität des Verschiedenen oder Verschiedenheit des Identischen besteht; daß die Geltung der Personen und ihre Verschiedenheiten am Geld hängt, somit an etwas Dinglichem sowie am „Zufall eines Augenblicks, einer Willkür und sonst des gleichgültigsten Umstandes“<sup>35</sup>. Das Geld dieses Geistes selbst ist die Sprache<sup>36</sup>, das „allgemeine *Sprechen* und zerreißen *Urteilen*, welchem alle jene Momente . . . sich auflösen und welches ebenso dies sich auflösende Spiel mit sich selbst ist“<sup>37</sup>.

Während nun das eitle Bildungsbewußtsein des Glücklichen, Reichen selbstgenügsam bei sich stehen bleiben könnte, weiß das empörte Be-

<sup>33</sup> PhdG 354 ff.

<sup>34</sup> PhdG 371.

<sup>35</sup> PhdG 368.

<sup>36</sup> Vgl. K. Marx: „Die Logik – das Geld des Geistes“ (MW I 642).

<sup>37</sup> PhdG 372.



wußtsein des Zukurzgekommenen, Abhängigen seine und die allgemeine Zerrissenheit in aller Schärfe, „und in diesem Wissen derselben hat es sich unmittelbar darüber erhoben“<sup>38</sup>. Es verbindet sich mit der „reinen Einsicht“ der Philosophie, die zusammen mit dem Glauben bereits dem „Überbau“ dieser ganzen gesellschaftlichen Welt der Bildung angehörte, d. h. der gesellschaftlichen Reflexion der Identität (die vom Unterschied noch einfach verschieden ist; vgl. die vorangeschickte Übersicht). Diese Gedankenfigur der Verbündung kehrt bei Marx wieder als die universale Bedeutung des proletarischen Bewußtseins, die ihm in der Tiefe der Selbstentfremdung zuwächst und die Verbindung zur Philosophie herstellt: „Diese Auflösung der Gesellschaft als ein besonderer Stand ist das *Proletariat* . . . Wie die Philosophie im Proletariat ihre *materiellen*, so findet das Proletariat in der Philosophie seine *geistigen* Waffen, und sobald der Blitz des Gedankens gründlich in diesen naiven Volksboden eingeschlagen hat, wird sich die Emanzipation der *Deutschen* zu *Menschen* vollziehen.“<sup>39</sup>

Für Hegel bedarf es nach dieser Vereinigung von „praktischer“ und „theoretischer Partei“ (in Marxens Sprache), die vorher im Verhältnis der Verschiedenheit zueinander standen, noch der Austragung des *Gegensatzes* auf der früher theoretischen Ebene, der aber jetzt praktisch-theoretisch geworden ist: der Gegensatz zwischen Glaube und Aufklärung. Er entspricht dem Gegensatz von „positiver“ und „liberaler“ Partei in Marxens Dissertation (vgl. Anm. 11). Denn es ist der Gegensatz von inhaltsvoller Positivität, die aber bloßes Hinnehmen der Glaubensvorstellungen ohne das negative Prinzip des Denkens ist, und anderseits dieser Negativität des Denkens, die aber bloß verständig bleibt und es daher nicht zu spekulativ-vernünftigen Inhalten bringt. Zwar trägt die Aufklärung den Sieg davon, doch ihre Wahrheit enthüllt sich als die äußerste Zuspitzung zu einem *Widerspruch*, der der Aufklärung immanent ist. Es ist der Widerspruch schlechthin, daß die reine Negativität im Ausschließen alles Positiven sich von selbst ausschließt. Dieses Schauspiel gibt phänomenologisch die rein negative Freiheit der französischen Revolution, die es aus ihrem Prinzip heraus zu keinen positiven Inhalten und Institutionen bringt und daher „zugrunde“, d. h. zum *Grunde* geht. Die Reflexionsbestimmung des Grundes als die Einheit von Reflexionsidentität und Reflexionsunterschied, als welche sich das seine Sinnwelt konstituierende Selbstbewußtsein entdeckt, wird von Hegel an der deutschen Transzendentalphilosophie unter dem Titel „Der seiner selbst gewisse Geist. Die Moralität“ dargestellt.

<sup>38</sup> PhdG 376.

<sup>39</sup> MW I 504.



Das „andere Land“<sup>40</sup>, in dem nun die Reflexionsbestimmung des Grundes gesellschaftlich aktuell wird, ist das „gründliche Deutschland“, das nach Marx nicht revolutionieren kann, „ohne von Grund aus zu revolutionieren“<sup>41</sup>. Marx scheint mit diesen Ausdrücken ein Bewußtsein über den logischen Gehalt der Hegelschen PhdG zu bekunden, das der Hegel-Forschung bislang abging. Mit seinen Gedanken über die wirkliche statt bloß gedankliche Revolution knüpft er nochmals an Hegel an, wie dessen angeführte Sätze über das Sich-Laben an der Unwirklichkeit des bloßen Gedankens deutlich zeigen. Auch der Gedanke, die Verwirklichung der Philosophie sei die wahre Revolutionierung der Wirklichkeit gehört bereits dem jungen Hegel an. Was Marx von Hegel trennt, ist die Behauptung, die Verwirklichung der Philosophie sei ihre eigene Aufhebung und Relativierung als theoretische Disziplin, wie Hartmann eindringlich ausgeführt hat. Deshalb stellt Marx sich schon in der Dissertation jenseits des Gegensatzes von „positiver“ und „liberaler“ Partei, der nur ein Gegensatz zweier Kritikrichtungen und als solcher nur *theoretisch*-praktisch ist. Er will den von Hartmann sogenannten „objektiven Algorithmus“, nach dem die Wirklichkeit von sich aus selber zum Gedanken drängt. Wir sahen, daß Hegel selbst die nur scheinbare, objektiv-vorstellungsmäßige Verschiedenheit von Staatsmacht und Reichtum als Objektivierung der grundlegenden Entfremdung des Individuums von der gesellschaftlichen Sinnwelt interpretierte und daß diese ganze „Basis“ der wirklichen Welt aufgrund derselben Entfremdung noch einmal verschieden blieb vom „Überbau“ der Welt des reinen Bewußtseins (Einsicht und Glaube). So war es für Marx ein Leichtes, Hegel so zu korrigieren, daß der gesellschaftliche Geist „sich in letzter Instanz als *Weltmarkt* ausweist“<sup>42</sup>, daß also die Verschiedenheit von Basis und Überbau (nun in seinem Sinne) in der Verschiedenheit von sozialen Produktionsverhältnissen und Produktionskräften liege; daß ferner die Zuspitzung dieser Verschiedenheit zu Gegensatz und Widerspruch nicht etwa eine Sache von Glaube und Aufklärung usw. sei, auch nicht von „positiver“ und „liberaler“ Philosophenpartei (was alles Überbau bleibt), sondern sich auf der ökonomischen Basis selbst weiterentfalten muß. So wird der Hegelsche Gegensatz in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ zum Gegensatz von Eigentum und Arbeit, von objektiv-gesellschaftlichem und subjektiv-individuellem Wesen des Privateigen-

<sup>40</sup> PhdG 422: „... so geht die absolute Freiheit aus ihrer sich selbst zerstörenden Wirklichkeit in ein anderes Land des selbstbewußten Geistes über, worin sie in dieser Unwirklichkeit als das Wahre gilt, an dessen Gedanken er sich labt, insofern er *Gedanke* ist und bleibt, und dieses in das Selbstbewußtsein eingeschlossene Sein als das vollkommene und vollständige Wesen weiß.“

<sup>41</sup> MW I 505.

<sup>42</sup> MW II 43.



tums; ein Gegensatz, der zum Selbstwiderspruch des Kapitals weitertreibt<sup>43</sup>.

Wir sind hier an dem Punkt angelangt, wo im einzelnen gezeigt werden müßte, wie die anhand der PhdG umrissenen Reflexionsbestimmungen der Entgegensetzung im „Kapital“ am ökonomischen Stoff durchgeführt werden und das Werk organisieren. Dazu ist in diesem Rahmen nur noch ein kurzer Hinweis möglich: Die *Verschiedenheit* dürfte zwischen Produktionskräften (Arbeit) und Produktionsverhältnissen des Kapitalismus bestehen, der *Gegensatz* derjenige von Produktion und Distribution sein und der *Widerspruch* sich in der Problematik von Produktion und Konsumtion zuspitzen<sup>44</sup>. Ob hiermit die naheliegende Zuordnung der drei Reflexionsbestimmungen zu den drei Bänden des „Kapitals“ (I. Der Produktionsprozeß, II. Der Zirkulationsprozeß, III. Der Gesamtprozeß) zutrifft, ist damit noch nicht entschieden. Fest steht jedoch, daß das Werk nicht über den Widerspruch hinausführt. Dies wäre auch nach Marxens ursprünglichem Plan eines sechsbändigen Werkes nicht anders, ist also nicht auf den Abbruch der Arbeit zurückzuführen<sup>45</sup>. Wir haben es also mit einer systematischen „Immanenz des Negativen“ (Hartmann) zu tun. Das „Kapital“ beginnt bei der Ware als Entfremdungsform vergegenständlichter Arbeit – auch wenn man den Anfang also, wie oben versucht, als seinslogische Herleitung des Kapitalbegriffs versteht: er ist bereits negativ qualifiziert –, und am Ende steht der Widerspruch dieser Warenwelt. Wir gehen damit von der kategorialen Betrachtung, die Marxens Verwendung der Hegelschen Wesenslogik im Vergleich mit der PhdG erläutern wollte, zu abschließenden systemtheoretischen Überlegungen über.

<sup>43</sup> MW I 584.590. – Marxens Begriffsverwendung ist hier sehr terminologisch im Sinne Hegels. – J. Habermas, der Wert darauf legt, daß das „Kapital“ zwar erkenntnispsychologisch, aber nicht „systematisch für die Erkenntnis“ von Hegels Logik abhängig sei, betont, daß Marx die Analyse in den „Pariser Manuskripten“ ohne Voraussetzung der „Hegelschen Logik“ gewinne; a. a. O. (Anm. 7) 288.184. – Die Texte sehen bei genauer Lektüre nicht danach aus, zumal nicht nach Unabhängigkeit von der Logik der PhdG.

<sup>44</sup> In der „Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie“ heißt es: „Produktion, Distribution, Austausch, Konsumtion bilden so einen regelrechten Schluß; Produktion die Allgemeinheit, Distribution und Austausch die Besonderheit, Konsumtion die Einzelheit, worin sich das Ganze zusammenschließt. Dies ist allerdings ein Zusammenhang, aber ein flacher“ (MEW 13, 621). Marx bezeichnet den Zusammenhang deshalb als flach, weil er harmonistisch gesehen ist und die Identität der drei Sphären voraussetzt. Nach einer abstrakten, die gesellschaftlichen Verhältnisse nicht berücksichtigenden Bestimmung des Verhältnisses zwischen Produktion und Konsumtion heißt es: „Hiernach ist für einen Hegelianer nichts einfacher, als Produktion und Konsumtion identisch zu setzen“ (ebd. 625). Man versteht immerhin die Vorliebe für den Teil der Hegelschen Logik und Phänomenologie, der nicht harmonistisch ist: die Wesenslogik.

<sup>45</sup> R. Rosdolsky, Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen „Kapital“ (Frankfurt 1969) 24 ff.



### III. „Kapital“ und „Phänomenologie des Geistes“ im systemtheoretischen Vergleich

*Kritik und Affirmativität:* Der Untertitel des Marxschen Hauptwerkes lautet bezeichnenderweise: „Kritik der politischen Ökonomie“. Marx gibt, wie Hartmann aufs deutlichste herausgestellt hat, eine Kritiktheorie. Er kritisiert die klassische Nationalökonomie eines Smith und Ricardo und vermittelt dieser die nationalökonomische Wirklichkeit selbst, indem seine Lehre positive Lehre von falscher Wirklichkeit als falscher ist. Die Wirklichkeit des Kapitalismus spricht sich am Ende dieser Darstellung selbst ihr Urteil. Die ihn darstellende Theorie ist „Theorie der sich vollbringenden Kritik“ (236 u. ö.). Der Ausdruck klingt an Hegels PhdG an, die sich als Darstellung des „sich vollbringenden Skeptizismus“ versteht<sup>46</sup>: Wir als Leser schauen dem Bewußtsein zu, wie es sich ständig selbst kritisiert. Das natürliche Bewußtsein übt unter unseren Augen solange Selbstkritik, bis es in diesem sich vollbringenden Skeptizismus den absoluten Boden des Wissens erreicht, den spekulativen Standpunkt. Vorher gelten uns alle vermeintlichen Wahrheiten des Bewußtseins als bloße Erscheinungen, bloßer Schein von Wissen. Vom Ende, vom spekulativen Standpunkt her, werden dann freilich alle Erscheinungen als positive Momente des Wahren rehabilitiert. Die Negativität der Erscheinungen, wodurch sie der Selbstkritik des Bewußtseins zum Opfer fielen, bestand nur in ihrer Vorläufigkeit, in ihrem Anspruch, sich als volle Wahrheit zu etablieren.

Genauer betrachtet, muß man in der Kritiktheorie der PhdG, die sich erst am Schluß als zugleich affirmative Theorie herausstellt, drei Standpunkte unterscheiden<sup>47</sup>:

1. den Standpunkt des unmittelbar weltbezogenen, jeweils „natürlichen“ Bewußtseins, 2. den Standpunkt des „phänomenologischen“ Lesers, der dem natürlichen Bewußtsein in seiner Entwicklung zusieht. In diesem Zusehen hat der Leser bis zum Schluß nur unvollkommenen Anteil an dem eigentlich zusehenden, d. h. spekulativen Standpunkt: 3. den Standpunkt des Autors oder des spekulativen Philosophen, dessen Zusehen zugleich sein begreifendes Rekonstruieren der Bewußtseinserfahrungen ist.

Entscheidend für den Vergleich mit dem „Kapital“ ist, daß der affirmative Standpunkt des Autors nicht nur am Schluß vom Leser ein-

<sup>46</sup> PhdG 67.

<sup>47</sup> Diese drei Ebenen der PhdG wurden allerdings bisher nirgends klar unterschieden, obwohl ohne diese Unterscheidung die hermeneutische oder systemtheoretische Struktur des Werkes nicht zu begreifen ist. – So scheidert auch das neue Buch von H. H. Ottmann, *Das Scheitern einer Einleitung in Hegels Philosophie. Eine Analyse der PhdG* (München-Salzburg 1973) zumindest in der Argumentation an der Gleichsetzung „unseres“ Leser-Standpunktes mit dem des Autors.



geholt wird, sondern daß er grundlegend die ganze Kritiktheorie begleitet: Unter der Hülle sich selbst kritisierender und phänomenologisch zu kritisierender Bewußtseinsgestalten werden zugleich affirmative Kategorien entwickelt. Diese Affirmativität einer „Logik hinter dem Bewußtsein“<sup>48</sup> (dem jeweils „natürlichen“ Bewußtsein) ist Voraussetzung für die wahre Darstellung des Falschen (Vorläufigen).

Was steht nun bei Marx „hinter“ der Kritik an der Nationalökonomie (die dem phänomenologisch auffassenden Bewußtsein entspricht) und der von ihr gesehenen Wirklichkeit (die den Gestalten des natürlichen Bewußtseins selbst entspricht)? 1. ein unentfalteter anthropologischer Ansatz von „gutartiger“ Arbeit, der der ganzen nationalökonomischen Entwicklung ihre negative Qualifizierung verleiht. 2. Hegelsche Kategorien, die aber selbst noch einmal Ausdruck des Falschen sind, nur die Falschheit der kapitalistischen Wirklichkeit zeigen sollen; Kategorien, die nicht am Ende ihren positiven Sinn innerhalb eines übergeordneten Ganzen enthüllen sollen<sup>49</sup>. Anders als Hegel mit seiner Bewußtseinskritik entwickelt Marx mit der Ökonomiekritik keine positive Lehre. Ebendeshalb steht am Ende seiner Kapitalismuskritik – nichts. Lediglich der leere Gedanke gutartiger Arbeit, die positive Selbstvergegenständlichung des Menschen sein soll; eine anthropologische Leerformel, die nicht gefüllter ist als am Anfang.

Nun wäre es falsch, von einem Kritiker sofort eine positive Theorie als Ausweis seiner Kritikberechtigung zu verlangen. (Dann müßte auch die Marxkritik von Hartmann gleich eine positive Sozialtheorie liefern.) Richtig aber ist, daß die Wahrheitsbedingungen für die wahre Darstellung des Falschen als eines Falschen erfüllt sein müssen. Für diese Frage gewinnt die Feststellung entscheidende Bedeutung, daß Marx die Hegelschen Kategorien aus dem affirmativen Zusammenhang reißt und von dem Standpunkt löst, auf dem allein sie gewonnen werden können. Mag Marx auch einen Teil dieser Kategorien an der Sache der Ökonomie richtig nachgezeichnet haben – das wäre mehr im einzelnen zu untersuchen –, sie lassen sich weder überhaupt ursprünglich ökonomisch noch insbesondere in einer „Immanenz des Negativen“ (Hartmann) entwickeln, sondern sind restlos von einem positiven Standpunkt, den Hegel den „spekulativen“ nennt, abhängig. Der

<sup>48</sup> PhdG 578.

<sup>49</sup> Es genügt nicht, dem Kapitalismus eine historische Notwendigkeit und Berechtigung zuzusprechen (vgl. z. B. MEW 25, 269), wenn nicht gesagt wird, welche Berechtigung die Kategorien behalten, die für die Darstellung des Kapitalismus notwendig waren. – Es ist auch paradox, aus der Not fehlender Affirmativität eine Tugend zu machen und von Marxens Methode als von einer „Methode auf Widerruf“ zu sprechen, die mit den falschen Verhältnissen selbst ihre Gültigkeit verliere. So H. Reichelt, a. a. O. (Anm. 5) 81.264. Ähnlich schon J. Zelený, a. a. O. (Anm. 7a) 325, wozu Hartmann mit Recht bemerkt: „Eine Position, die nun wiederum noch unvorsichtiger ist, weil sie an Geltung überhaupt verzweifelt, es sei denn für eine Epoche“ (454).



kurze Vergleich mit seiner Kritik des Bewußtseins, die für Marxens Ökonomiekritik zweifellos Pate stand, sollte das verdeutlichen. Noch einmal: fehlende Affirmativität bei Marx meint nicht in erster Linie, daß er keine positive Soziallehre und Ökonomielehre entfaltet hat, sondern daß die dialektischen Mittel seiner Kritik selbst „geliehene“ sind.

Hartmann wendet sich mit Recht gegen eine „*Theorie-Utopie*“, die „nicht nur Theorie von etwas Utopischem, sondern Utopie eines Theorietyps“ ist (585). „Einer solchen Auffassung kommt nur auf Grund einer Verwechslung von ‚Kritiktheorie‘ und ‚kritischer Theorie‘ der Ehrentitel einer ‚kritischen Theorie‘ zu“ (583)<sup>50</sup>.

*Dialektik und Geschichte*: Wenn Marx in der „Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie“ betont, daß er nicht beabsichtigt, „die ökonomischen Kategorien in der Folge aufeinander folgen zu lassen, in der sie historisch die bestimmenden waren“, daß ihre Reihenfolge in der Darstellung vielmehr bestimmt ist „durch die Beziehung, die sie in der modernen bürgerlichen Gesellschaft aufeinander haben, und die genau das umgekehrte von dem ist, was als ihre naturgemäße erscheint oder der Reihe der historischen Entwicklung entspricht“<sup>51</sup>, dann liegt hierin in keiner Weise, wie immer wieder behauptet wird, eine Abwendung von der Hegelschen Geschichtsdiagnostik. Im Gegenteil: 1. macht Marx sich die Hegelsche Auffassung zu eigen, daß auf einer entwickelten Stufe die früheren Momente zu untergeordneten herabgesunken sind und man für eine systematische Darstellung des Gegenwärtigen vom Vorherrschenden anfangen müsse (vgl. Rechtsphilosophie); 2. entspricht es völlig dem Vorgehen Hegels – auch und gerade in der PhdG –, daß erst vom Ende einer Entwicklung her deren Anfänge zu rekonstruieren sind, daß also „die Anatomie des Menschen . . . ein Schlüssel zur Anatomie des Affen“ ist<sup>52</sup>; 3. besteht auch bei Hegel, selbst in seinen geschichtlichen Darstellungen keine *einfache* Entsprechung von logisch-kategorialer und systematischer Abfolge<sup>53</sup>. Es wurde oben schon darauf hingewiesen, daß es in der PhdG mehrere übereinandergelagerte Geschichtsdurchgänge gibt und erst eine kunstvolle Zusammenschau dieser Ebenen das liefern kann, was Hegel als geschichtliche Entwicklung ansah (sofern die Vernunft in ihr waltete). 4. und vor allem macht Marx sich gerade mit der Rede von der Umkehrung der Reihenfolge grundsätzlich die Verbindung von Dialektik und Geschichte zu eigen – so schwierig es ist, die „genaue Umkehrung“ wört-

<sup>50</sup> Vgl. auch K. Hartmann, Rezension zu T. W. Adorno, *Negative Dialektik* (German Studies I, I. 2 [1968], 147-149).

<sup>51</sup> MEW 13, 638.

<sup>52</sup> MEW 13, 336; vgl. PhdG 27 f.; 564.

<sup>53</sup> Vgl. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, hrsg. von J. Hoffmeister und F. Nicolin (Hamburg 1959) 278 f.



lich zu nehmen<sup>54</sup>. Nicht nur beim frühen Marx, sondern auch noch im „Kapital“ gibt es eine Dialektisierung der Geschichte sowie ein eigen tümliches Ineinander von dialektischer Erklärung und empirischer Geschichtsbetrachtung<sup>55</sup>.

Daß es eine Dialektisierung des Geschichtsverlaufs bei Hegel gibt, wird auch von Hartmann anerkannt und bedauert. Er ist freilich geneigt, das Geschichtliche an der PhdG nur als Illustrierung zu verstehen. Indessen liegt dem Vorhaben der PhdG, als einer geschichtlichen Darstellung der logischen Momente, sowie der Hegelschen Sicht der Geschichte überhaupt eine sehr massive, hochspekulative und folgenreiche systematische These über das Verhältnis von Begriff und Zeit zugrunde: Daß – um es einfach zu sagen – die Zeit nur die Äußerlichkeit des Begriffes selbst sei und Geschichte die zeitliche Entfaltung der Begriffsmomente<sup>56</sup>. (Wegen dieser systematischen Verankerung des Hegelschen Geschichtsdenkens in einer Verhältnisbestimmung von Logik und Zeit, ist es übrigens der Philosophie unwürdig, mit aller Welt gegen Hegels Geschichtsdiagnostik zu polemisieren, ohne auf diese, heute wieder aktuelle, systematische Grundfrage einzugehen.) Man wird – nach Möglichkeit aus guten Gründen, die wir hier nicht diskutieren können – die Verhältnisbestimmung von Begriff und Zeit im Sinne Hegels, somit auch die von Logik und Geschichte ablehnen müssen. Vor allem aber Marx hätte sie, von seinen nominalistisch-materialistischen Voraussetzungen her, ablehnen müssen – ein weiteres Beispiel dafür, daß er Hegel gegenüber auf philosophischem Felde nicht selbständig geworden ist. Bei Hegel gibt es einen systematisch begründeten hermeneutischen Zirkel von Begriff und Erfahrung, Logik und Geschichte. „Die Logik ist ein Beleg zu Geschichte... und umgekehrt“<sup>57</sup>. Bei Marx gibt es erstens dieselbe Dialektisierung der Geschichte (aber unbegründet) und zweitens wird der bei Hegel hermeneutische Zirkel zu einem unkontrollierten Quidproquo von Empirie und dialektischer Konstruktion. Es gibt also über den mit Hegel gemeinsamen Fehler dialektischer Geschichtskonstruktion hinaus einen „Konflikt von positiver und dialektisch-negativer Geschichtsauffassung“ (472)<sup>58</sup>. Der bei Hegel (in bezug auf die Geschichte nur unter

<sup>54</sup> Vgl. dazu die Diskussion bei Hartmann, 255 f.

<sup>55</sup> Vgl. A. Schmidt, Geschichte und Struktur. Fragen einer marxistischen Historik (München 1971) 136: „Die Dialektik im Werk des reifen Marx läßt sich als *negative Einheit von strukturaler und historischer Methode kennzeichnen*. Nur wäre es ein fältig zu glauben, man könne sich bei dieser hegelianischen Formel beruhigen.“ Der Leser wird jedoch im wesentlichen mit dieser verbalen Auskunft beruhigt.

<sup>56</sup> PhdG 557–564.

<sup>57</sup> A. a. O. (Anm. 53) 278.

<sup>58</sup> Nach J. Habermas stellt Marx Verbindlichkeit einer Geschichtstheorie mit der These her, „daß der Sinn der Geschichte in dem Maße theoretisch zu erkennen ist, in dem die Menschen sich anschicken, ihn praktisch hervorzubringen oder zu vollenden.“ Marx erkläre also das „Machenwollen zur Voraussetzung des Erkennen-



seinen Voraussetzungen) legitime Zirkel von Erfahrung und Begriff wird deshalb illegitim, weil „Erfahrung“ nicht mehr Sinnphänomene als solche meint, die auf den Begriff gebracht werden können, sondern unbegriffene „empirische“ Anschauung und Vorstellung. Wir kommen damit schließlich auf das fundamentale Thema von Anthropologie und Dialektik.

*Dialektik und Anthropologie:* Dialektik ist – im Hegelschen Verständnis – beheimatet im Bereich des Begriffs: Begriffliche Gehalte bilden eine „dialektische“ Gegensatz-Einheit, wenn sie sich gegenseitig implizieren und doch ausschließen, d. h. im Verhältnis der Negation zueinander stehen. Dialektik bedeutet demgemäß auch – und so wird sie von Hartmann vorzüglich verstanden – die begriffliche Rekonstruktion von Gegebenem durch das Mittel der Negation<sup>59</sup>. Ist Dialektik damit eine Sache der Begriffe allein und nicht des Wirklichen selbst? Gibt es bei Hegel nur eine Begriffs- oder Idealdialektik, keine „Realdialektik“? Hartmann würde diese Frage bejahen, wie seine ständige Abwehr gegen Realdialektik, auch gegen den „Anschein“ einer solchen in der PhdG, zeigt. Wenn damit lediglich ein undialektisches Abbildungsverhältnis zwischen begrifflicher und realer Ebene abgewehrt werden soll, wird man dieser Verwerfung von Realdialektik ohne weiteres zustimmen können. Kann es jedoch für Hegel selbst einen Gegensatz von Begriffs- und Realdialektik geben – wenn der Begriff Ingredienz des Wirklichen ist und nicht etwas bloß Subjektives meint?

In der PhdG gibt es eine doppelte Art von Dialektik. Es handelt sich aber in der Tat nur um zwei „Arten“ derselben „Gattung“: Einmal die *spekulative Dialektik* der Kategorien „hinter dem Bewußtsein“, die auch dem Leser qua phänomenologischem Bewußtsein nicht zugänglich ist, sondern nur einer Analyse vom spekulativen Standpunkt des Autors selbst. Es ist eine reine Begriffsdialektik. Sodann setzt sich aber dieselbe Dialektik in eine Erfahrungs- oder Reflexionsbewegung des Bewußtseins um, auf die gerade der Leser qua „Phänomenologe“ achten soll<sup>60</sup>. Sie lebt aus der dialektischen Differenz von Bewußtsein und Gegenstand, Subjekt und Objekt. Wir können sie hermeneutisch oder *Bewußtseinsdialektik* nennen. Die spekulative Dialektik der Begriffe kann sich in eine Realdialektik des Bewußtseins um-

---

könnens“ (a. a. O., Anm. 7, 310). Auch bewahrt er Marx vor einem deterministischen Denken, indem er irgendwo die Unterscheidung von *theoretischer* und *praktischer* Notwendigkeit findet (289). Aber auch die Beanspruchung theoretischer Notwendigkeit für künftige Geschichte ist schon viel an Geschichtsdialektik, ist schon das, was Hartmann „Algorithmus der Praxis“ nennt. Die Verwirklichung der „Vernunft in der Geschichte“ ist dann zwar auf Freiheit angewiesen, aber doch theoretisch vorgezeichnet (paradoxaerweise im Namen einer Begründung der Theorie aus der Praxis).

<sup>59</sup> Vgl. K. Hartmann, Hegel: A Non-Metaphysical View (Hegel. A Collection of Critical Essays, ed. A. MacIntyre [New York 1972] 101–124, bes. 109).

<sup>60</sup> PhdG 73 f.



setzen, weil das, was spekulativ-begrifflich „bestimmte Negation“ heißt, vom Bewußtsein als Reflexionsbewegung vollzogen wird. Auf diese Weise werden in der PhdG die dialektischen Kategorien in Bewußtseinerfahrungen bzw. Gestalten dargestellt. Hier beobachten wir also (jedenfalls in einer analysierenden Lektüre) die Übersetzung von Begriffsdialektik in Realdialektik bzw. besser: die gleichursprüngliche Entwicklung beider.

Nehmen wir jetzt noch die oben bereits unterschiedene dritte Ebene, die des jeweils „natürlichen“, weltzugewandten Bewußtseins, hinzu: Sieht dieses ebenfalls eine Dialektik? Ja und nein: Es wird zwar von den widersprüchlichen Seiten seiner Gegenstände (Inhalte) hin- und hergetrieben; insofern erfährt es eine Dialektik. Aber es erfährt sie nicht als eine solche – es vermag der Dialektik der Begriffe nicht Herr zu werden: weil es dies eben nur mit Begriffen könnte, die es in seinem Anschauen und Vorstellen nicht hat. Wir halten fest: Dialektik ist in Hegels Verständnis Sache von Begriffen. Sie ist aber zugleich Realdialektik – zumindest im Bereich des Bewußtseins, insofern das Bewußtsein in seinen Sinnvollzügen (Vollzügen mit Geltungsgehalt) gerade diese Begriffsdialektik lebt. Sie kann aber nicht in unmittelbarer Anschauung als Dialektik erfaßt werden. Auch Vorstellungen und bloße Abstraktionsbegriffe können der Dialektik des Realen nicht auf die Spur kommen. Eine solche „Realdialektik“, die sich in Anschauungen, Vorstellungen und Abstraktionsbegriffen „abbildet“, wäre für Hegel ein Unsinn.

Die Ebene des natürlichen, weltgerichteten Bewußtseins ist es nun aber, die Hartmann – mit historischem Recht – die „anthropologische“ nennt, insofern von ihr her Aussagen über den Menschen gemacht werden: Etwas am Menschen wird unmittelbar, ohne begriffliche Durchdringung, hingenommen.

Nun zu Marx zurück. Sein Programm ist es zweifellos, die ökonomischen Sachverhalte auf ihren Begriff zu bringen. Daher verspottet er die damals gängige Nationalökonomie unzählige Male als „begriffslos“. Sofern ihm das Begreifen gelingt, ist bei ihm die Unterscheidung von Begriffsdialektik und Realdialektik ebenso gegenstandslos wie bei Hegel<sup>61</sup>. Sie wird allerdings bedeutsam, sobald bloße Vorstellungsmomente in die begriffliche Entwicklung eingemischt werden. Daß dies geschieht, ist Hartmanns Vorwurf sowie der Sinn seiner Verwerfung von „Realdialektik“. Und dies geschieht in der Tat laufend, so z. B. zu Beginn des „Kapitals“ mit der Einführung des einzig wertschöpfenden, ursprünglich „kostenden“ Faktors Arbeit. Hier wird eine anthropologische Vorstellung von Mühe und Schweiß „Kosten“ unversehens

<sup>61</sup> R. Lay, Grundzüge einer komplexen Wissenschaftstheorie, Bd. 2 (Frankfurt 1973) 25 f., lehnt jede Realdialektik bei Marx ab.



zu einem dialektischen Begriff von „Wert“ erhoben. Hätte Marx nicht den Hegelschen *Begriff* von „Arbeiten“ und „Bilden“ – unter dem unberechtigten und wiederum anthropologisierenden Mißverständnis, Hegel kenne nur geistige Arbeit – zur bloßen *Vorstellung* gemacht, hätte er seinen eigenen Absichten besser dienen können.

Marx scheint nicht einfach übersehen zu haben, daß die PhdG, trotz aller Anschaulichkeit, streng von begrifflichen Gehalten, von Kategorien, geleitet wird. Ihn hat die Verbindung von Begrifflichkeit und Anschaulichkeit fasziniert – so z. B. wo die sich immer selbstübersteigende Arbeit des Bewußtseins und Begriffs zugleich als materielle Arbeit erscheint –, aber er ist sich über deren Verhältnis nicht klar geworden. Er hatte Freude an der nominalistisch-materialistischen Ineinssetzung von Anschauung und Begriff, Begriff und Ding – ein Vergnügen, das sich Hegel dialektischerweise und unter dem Titel „unendliches Urteil“ gelegentlich auch geleistet hat<sup>62</sup>.

*Das Verfehlen der anthropologischen Wende:* Auf einem der Höhepunkte der PhdG, am Schluß des Kapitels „Der Geist“, gibt es für Hegel selbst ein *Zusammenfallen von Anschauen und Begreifen*. Der Begriff in seiner vollendeten Vermittlungsstruktur, der als Bewußtseins-Wirklichkeit „absoluter Geist“ heißt, kommt dort in der gegenseitigen Verzeihung zwischen dem Anwalt des Allgemein-Wesens und der individuellen Freiheit zur Anschauung:

„Das Wort der Versöhnung ist der *daseiende* Geist, der das reine Wissen seiner selbst als *allgemeinen* Wesens in seinem Gegenteile, in dem reinen Wissen seiner als der absolut in sich seienden *Einzelheit* anschaut, – ein gegenseitiges Anerkennen, welches der *absolute* Geist ist.“<sup>63</sup>

Angesichts solcher Sätze kann man sich fragen, ob Hegel hierin nicht die „anthropologische Wende“ Feuerbachs und Marxens bereits vorwegnimmt. Ist hier nicht der andere Mensch bzw. die Kommunikationseinheit mit ihm der „erscheinende Gott“<sup>64</sup>? Doch diese Unmittelbarkeit des „Begriffs“, der im anderen Menschen anschaubar wird, ist für Hegel eine höchst vermittelte, gesellschaftliche. Die angeführten Sätze sind das Ergebnis einer langen kategorialen Entwicklung, die bei der abstraktesten Gegenständlichkeit, der sinnlichen Gewißheit, dem leeren Sein, begann. Gegenständlichkeit aber ist für Hegel in ihrer Unmittelbarkeit gleichbedeutend mit Negativität. Es gibt für

<sup>62</sup> Vgl. bes. PhdG 253 f.: Es ist „das *unendliche Urteil*, daß das Selbst ein Ding ist . . . Das unendliche Urteil als unendliches wäre die Vollendung des sich selbst erfassenden Lebens; das in der Vorstellung bleibende Bewußtsein aber verhält sich als . . .“ – siehe Schluß des Abschnitts!

<sup>63</sup> PhdG 471.

<sup>64</sup> PhdG 472; vgl. *L. Feuerbach*, Grundsätze der Philosophie der Zukunft, Werke 2 (Bad Cannstadt 1959) 296: „Der Mensch für sich ist Mensch (im gewöhnlichen Sinn); Mensch mit Mensch – die Einheit von Ich und Du – ist Gott.“ – „Das höchste und letzte Princip der Philosophie ist daher die Einheit des Menschen mit dem Menschen.“



ihn keine positive Unmittelbarkeit am Anfang, keine unmittelbare Positivität. Gerade eine solche aber verteidigt Feuerbach bekanntlich gegen Hegel: den anderen Menschen in seiner zugleich sinn-lichen wie sinn-haften Unmittelbarkeit. Man kann diesen Gesichtspunkt als den logischen Inbegriff der von ihm vollzogenen anthropologischen Wende verstehen.

Nun gibt es evidentermaßen beide Arten von Unmittelbarkeit: die sinnlich-gegenständliche, die zu Freiheit und Denken im Verhältnis der Negativität steht, sie als „Nicht-Ich“ begrenzt (Fichte); und die als Sprachsinn erscheinende Unmittelbarkeit anderer Freiheit, die als ursprünglich positive Ermöglichung meiner eigenen Freiheit begriffen werden muß<sup>65</sup>. Beide Arten von Unmittelbarkeit sind, was nicht mehr ausführlich diskutiert werden kann, für den Menschen gleichursprünglich und vermitteln sich gegenseitig – was sich sowohl anthropologisch wie rein logisch-kategorial betrachten ließe.

Hegel versucht, die Unmittelbarkeit der anderen Freiheit als höhere Stufe der ursprünglich negativen Gegenständlichkeit herzuleiten; Feuerbach setzt beide einfachhin ineins. Er hat nicht die begrifflichen Mittel oder die erforderliche Achtsamkeit auf den Begriff, um seine Entdeckung Hegel gegenüber begrifflich zu verteidigen. In seinem Unmittelbarkeits-Enthusiasmus liegt m. E. das verhängnisvolle Abgleiten kategorialen Denkens in eine Anthropologie, die Vorstellungsdenken ist, d. h. beim Hinnehmen nicht begriffener Unmittelbarkeit stehenbleibt. Marx hat diese anthropologische Wende mitvollzogen: „Feuerbachs große Tat ist . . . 2. die Gründung des wahren Materialismus und der realen Wissenschaft, indem Feuerbach das gesellschaftliche Verhältnis des Menschen zum Menschen zum Grundprinzip der Theorie macht, 3. indem er der Negation der Negation, die das absolut Positive zu sein behauptet, das auf sich selbst ruhende und positiv auf sich selbst begründete Positive entgegenstellt.“

Wenn es nun aber Unmittelbares, d. h. dem natürlichen, weltgerichteten Bewußtsein Zugängliches am Menschen gibt, welches zugleich begriffskonform ist, was gar nicht vorgestellt, sondern nur verstanden, d. h. in einer unmittelbar-unreflektierten Weise begriffen werden kann – dann gibt es auch Anthropologie, die zugleich Sinnanalyse, Arbeit des Begriffes, Kategorienlehre ist. Dann war die sogenannte anthropologische Wende gerade deren Verfehlen, ein Verfehlen dessen, was nach Hegel philosophiegeschichtlich fällig gewesen wäre.

Ich bin mir dessen bewußt, daß solche Folgerungen aus Hartmanns

<sup>65</sup> Vgl. hierzu J. Heinrichs, Fichte, Hegel und der Dialog. Ein Bericht in systematischer Absicht (ThPh 47 [1972] 90–131, bes. 114 f., 128 ff.). – Vgl. den erstaunlichen Satz Hegels: „Denn Unmittelbarkeit hat die widersprechende Bedeutung, die bewußtlose Ruhe der Natur und die selbstbewußte unruhige Ruhe des Geistes zu sein“ (PhdG 342).



Untersuchung, so sehr sie an das von ihm Gesagte, nämlich an seinen pejorativen Begriff von „Anthropologie“ anknüpfen, durchaus nicht ad mentem auctoris sind. Er möchte dialektische Kategorienlehre von jeder Anthropologie, auch der hier angezielten *Kategorienlehre im Ausgang von Intersubjektivität*, unterschieden wissen. Zwar postuliert er in den abschließenden Bemerkungen seines Werkes über die Möglichkeit affirmativer Theorie eine nachträgliche „Synthese von Anthropologie und Hegelscher Kategorienlehre“ (577): „Die Frage der anthropologischen ‚Darstellung‘ der staatlichen Einheit müßte unter Zugrundelegung ihrer kategorialen Fassung erneut aufgegriffen werden. Wir meinen damit jetzt nicht eine nominalistische, reduktionalistische ‚Übersetzung‘ eines konkreten Allgemeinen in eine anthropologische, seinslogische Ebene, keine Reduktion des Staates auf die Gesellschaft. Vielmehr meinen wir – wenn wir uns einmal in einem durch die Kategorienlehre bezeichneten philosophischen Rahmen bewegen dürfen – die Berücksichtigung der ‚Momente‘ des Konkreten als selbständiger, ‚anthropologischer‘ Individuen innerhalb eines sie überschreitenden Ganzen“ (576). Doch was ist „konkretes Allgemeines“, das nicht von vornherein „von unten her“, aus der konkreten Allgemeinheit des interpersonalen Zwischen (in dem kein Platz ist für reduktionalistisch aufgefaßte Individuen!) aufgebaut und verstanden wird? Ist ohne solchen Aufbau höherer Kommunikationseinheiten die Alternative zu Marxens Reduktionalismus nicht – Begriffsrealismus? Zeigt sich in dem Hiatus zwischen „reiner“ Kategorienlehre und Sachtheorie bei Hegel nicht eine Art von Begriffsrealismus? Bestehen die diesbezüglichen Vorwürfe von Marx, besonders in der „Kritik des Hegelschen Staatsrechts“, ganz zu Unrecht?

Die Fragen gehen über bloße Interpretation zu Hegel und Marx weit hinaus. Es geht um die Möglichkeit affirmativer Sozialtheorie: Muß eine solche von vornherein ebenso sehr anthropologisch wie kategorial sein, also eine Kategorienlehre im Ausgang von einfacher und im Aufstieg zu komplexer Intersubjektivität darstellen – oder ist Kategorienlehre möglich und vorzuziehen, die sich erst nachträglich um eine „Theorie der Konkretion, der anthropologischen Darstellung der Kategorie“ (577) kümmert? Die Frage bleibt umstritten, auch wenn man sich über die systemtheoretischen Mängel der Marxschen Theorie einig ist. Einigkeit besteht jedoch auch im Plädoyer für die Wiederzulassung systematischer, affirmativer Sozialtheorie: „Nur wenn der Argwohn gegen Philosophie, gegen die Fähigkeit des Denkens, Wahrheit zu liefern, aufgegeben wird, wenn eine Konsonanz von Theorie und Praxis wieder zugelassen wird – an der im übrigen Ethik, Ökonomietheorie und Staatslehre hängen –, ist auch Wahrheit im sozialen und praktischen Bereich wieder möglich“ (585). Man wird auf einen ähnlich gewichtigen, affirmativen Beitrag Hartmanns hoffen dürfen.